

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1903.

№ 17.

СЕНТЯБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Ученіе Л. В. Э. Раувенгофа, Фойгта и Ричля о религіи, ея оущности и происхожденіи. <i>Профессора Харьковского Университета, Прот. Т. Буткевича</i>	228—247
Теоріи вдохновенія и происхожденія Св. Писанія на Западѣ въ XVIII и XIX вѣнахъ. (Историко-критическій очеркъ) (продолженіе). <i>Д. С. Леонардова</i>	248—267
Очерки изъ жизни Христа Спасителя. (По Эдершейму) (продолженіе). <i>Свящ. Михаила Оувейскаго</i>	268—286
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:	
Дѣйствіе прекраснаго на душу. (Къ вопросу о взаимоотношеніи добра и красоты). <i>Паала Левитова</i>	229—258
Николай Яковлевичъ Гротъ (1852 † 1899 г.) и его философскіе труды (продолженіе). <i>Александра Никольскаго</i>	254—284
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВОКОЙ ЕПАРХІИ:	
Содержаніе. Высочайшая награда.—Изъ Отчета Высочайше утвержденнаго Комитета по сооруженію православнаго храма у подножія Балканъ, въ поминованіе воиновъ, павшихъ въ войну 1877—78 годовъ.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.	



ХАРЬКОВЪ.

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

1903.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. Отдѣлъ церковный. Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, разъясненіе церковныхъ каноповъ и богослуженій, исторія Церкви, обзорніе 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 свѣтлая мысль 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 нумерацією страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печаются постановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящихся 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 днѣи, контора В. Гляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать 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—1895 г., по 8 р. за 1896—1900 годы. За 1901 г.—9 р. и 1902 г. 10 рублей.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 180 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. Біографическій очеркъ жизни, пастырской дѣятельности и литературныхъ трудовъ Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго. Протоіерей Т. И. Буткевича. Харьковъ. 1902 г. Цѣна 2 руб. съ перес.

Πιστεὶ νοοῦμεν.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Сентября 1903 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

Ученіе Л. В. Э. Раувенгофа, Фойгта и Ричля о религіи, ея сущности и происхожденіи.

О. Цфлейдереръ встрѣтилъ себѣ серьезнаго противника въ лицѣ лейденскаго профессора *Раувенгофа*, этого выдающагося нидерландскаго философствующаго мыслителя, который вмѣстѣ съ другомъ своимъ амстердамскимъ профессоромъ *Ф. Р. Гуген-гольцемъ* является во главѣ новаго направленія философскаго мышленія. Въ настоящій разъ для насъ представляетъ особенный интересъ его капитальный трудъ—„Философія религіи“, вышедшій въ свѣтъ въ первый разъ въ 1889 году, но уже выдержавшій нѣсколько изданій и переведенный на многіе иностранные языки. Сочиненіе это, занимающее болѣе 600 страницъ, почти все посвящено вопросу о религіи, ея сущности и происхожденіи въ родѣ человѣческомъ. Оно раздѣлено на *три* части: 1) происхожденіе религіи, 2) сущность и право религіи и религіозной вѣры и 3) проявленіе религіи и религіозной вѣры.

Множество существующихъ, но оказавшихся научно-несостоятельными гипотезъ о сущности и происхожденіи религіи не приводитъ Раувенгофа въ отчаяніе относительно возможности достигнуть удовлетворительнаго разрѣшенія этого вопроса. Было бы глупостью утверждать напередъ,—говоритъ Раувенгофъ,—что никогда нельзя будетъ найти удовлетворительнаго отвѣта на этотъ вопросъ. Труднаго вопроса еще не слѣдуетъ считать неразрѣшимымъ. Съ различными гипотезами можно дѣлать пробу до тѣхъ поръ, пока не посчастливится дать та-

кое психологическое объясненіе, которое не только сдѣлаетъ понятнымъ происхожденіе религіи, но и докажетъ его необходимость.

Въ вопросѣ о происхожденіи религіи Раувенгофъ различаетъ двѣ стороны—историческую и психологическую. Исторія религій можетъ показать намъ, какія религіозныя представленія и обычаи существовали въ теченіе вѣковъ у различныхъ расъ и народовъ, но она не отвѣтитъ намъ на вопросъ, какъ произошла религія. На этотъ вопросъ можетъ дать отвѣтъ только одна психологія на основаніи изученія тѣхъ явленій, которыя мы называемъ религіозными. Но изученіе этихъ явленій находится въ зависимости отъ нашего представленія о томъ, что принадлежитъ къ сущности религіи.

Въ настоящее время большинство ученыхъ склоняется къ мысли Шлейермахера, что сущность религіи нужно полагать въ такъ называемомъ религіозномъ чувствѣ. Раувенгофъ въ этомъ отношеніи также не представляетъ исключенія, ибо и онъ приписываетъ большое значеніе чувству въ религіозной жизни человѣка. Но если ученіе, что религія должна быть обоснована въ непосредственномъ религіозномъ чувствѣ, истинно, то не исключается ли этимъ всякое дальнѣйшее изслѣдованіе для разрѣшенія вопроса о происхожденіи религіи? Не похоже ли это на то, какъ если бы спросилъ кто либо: какъ это бываетъ, что человѣкъ видитъ? и ему отвѣтили: онъ видитъ потому, что имѣетъ способность зрѣнія? То же самое можно сказать и по поводу объясненія религіи, ея сущности и происхожденія ссылкой на то, что въ человѣкѣ должно быть признано непосредственное религіозное чувство; этимъ повидимому все сказано и нѣтъ болѣе никакой нужды въ дальнѣйшемъ разсужденіи о происхожденіи религіи. Различнымъ образомъ можно представлять себѣ появленіе перваго богосознанія; но со всѣми, ищущими для него естественнаго объясненія въ разумномъ и нравственномъ побужденіи человѣка въ связи съ впечатлѣніями, получаемыми имъ отъ внѣшняго міра, находятся въ противорѣчій тѣ, которые считаютъ богосознаніе непосредственно даннымъ вмѣстѣ съ человѣческой природою, которые предполагаютъ такъ называемую ими способность,

спеціальную способность въ человѣкѣ, благодаря которой онъ, независимо отъ всякаго опыта, отъ всякаго размышленія и всякаго разсужденія, обладаетъ извѣстнымъ влеченіемъ къ Божеству. Это мнѣніе, говоритъ Раувенгофъ, защищалъ нѣкогда Якоби. Убѣжденный, что мышленіе само по себѣ не можетъ вести ни къ чему иному, какъ только къ спинозизму, который въ его глазахъ былъ тождественъ съ атеизмомъ, онъ думалъ объяснить неотрицаемый фактъ религіи и поддержать право ея только предположеніемъ въ человѣкѣ способности, благодаря которой онъ имѣетъ непосредственную увѣренность въ бытіи сверхчувственнаго. Но эту способность къ сверхчувственному онъ самъ не умѣлъ описать въ такомъ видѣ, который бы удовлетворилъ прежде всего его самого. Сначала онъ называлъ ее собственно „чувствомъ“ въ человѣкѣ и какъ „силу вѣры“ поставлялъ ее выше „разума“. Но когда онъ увидѣлъ, что этимъ подавалъ поводъ къ недоразумѣніямъ, онъ потомъ употреблялъ слово „разумъ“ и говорилъ о „воззрительномъ разумѣ“ (Vernunft-Auschauung) и „чувствѣ духа“. Когда спрашивали, что онъ разумѣетъ подъ этимъ разумомъ, то получали въ отвѣтъ: „разумъ есть способность предположенія истиннаго самаго въ себѣ, такового же добраго и прекраснаго, съ полною увѣренностію въ объективномъ значеніи этого предположенія“. Здѣсь однако же нѣтъ ничего кромѣ простаго описанія того, чѣмъ должна была быть эта способность, чтобы могла служить тому, для чего она нужна! Но что такое въ человѣкѣ эта способность? Какова она въ дѣйствительности? Этому не объяснено. Насколько силенъ Якоби въ борьбѣ съ догматическою философіею своихъ предшественниковъ, настолько слабъ онъ въ защищеніи своей собственной системы!

Недоволенъ Раувенгофъ и ученіемъ Шлейермахера. Его „чувство“ или—вѣрнѣе—„простое чувство зависимости“, говоритъ Раувенгофъ, не допускаетъ никакого разсужденія о происхожденіи религіи. Оно есть „непосредственное сознаніе“. Подъ этимъ „непосредственнымъ сознаніемъ“ Шлейермахеръ разумѣлъ не производимую и доказываемую, но непосредственную и, слѣдовательно, недоступную никакому доказательству увѣренность въ дѣйствительности сверхчувственнаго.

Изъ новѣйшихъ философствующихъ мыслителей мы можемъ назвать голландца *К. В. Опцоомера* ¹⁾ и его учениковъ—*Коордерса* и *Пьерсона*, которые рѣзко отдѣляютъ область вѣры отъ области знанія и, кромѣ четырехъ обычныхъ источниковъ познанія истины—чувственного опыта, внѣшняго чувства, чувства прекраснаго и нравственнаго чувства,—признаютъ еще пятый—религіозное чувство. Опцоомеръ утверждаетъ, что все наше знаніе о мірѣ ограничивается четырьмя указанными источниками, которыхъ однако же недостаточно. Мы желаемъ знать о мірѣ болѣе, чѣмъ мы знаемъ изъ этихъ источниковъ, мы желаемъ знать объ его прошедшемъ и объ его будущемъ. Этому научаетъ насъ религіозное чувство. Оно говоритъ намъ, что міръ имѣетъ не безцѣльное, а потому и не случайное бытіе, что мы не можемъ останавливаться на многихъ конечныхъ причинахъ, а должны признать причину, которая полагаетъ цѣль міру и гарантируетъ ея достиженіе. Эту причину мы называемъ Богомъ. Такъ происходитъ изъ нашего религіознаго чувства религіозное знаніе: о мірѣ—что онъ сотворенъ Богомъ и Имъ управляется; о Богѣ—что Онъ долженъ обладать такими свойствами, которыя необходимы для сотворенія и управленія міромъ.

Французскій писатель *А. Ревиль* также принадлежитъ къ тѣмъ мыслителямъ, которые защищаютъ ученіе объ особенномъ религіозномъ чувствѣ. Онъ примыкаетъ къ Шлейермахеру хотя подъ религіознымъ чувствомъ понимаетъ не только чувство зависимости, но вмѣстѣ съ тѣмъ и чувство существеннаго единенія субъекта съ объектомъ ²⁾.

Раувенгофъ не раздѣляетъ такого ученія о религіозномъ чувствѣ, какое предлагаютъ Якоби, Шлейермахеръ, Опцоомеръ и Ревиль. Онъ даже не допускаетъ вообще того, чтобы чувство могло быть само по себѣ непосредственнымъ. Кто говоритъ о чувствѣ,—учитъ Раувенгофъ,—тотъ долженъ понимать подъ нимъ то, что обозначается этимъ словомъ въ обыкновенномъ научномъ употребленіи его, именно то свойство человѣческаго

¹⁾ Его сочиненіе „Религія“ переведено Ф. Моокомъ на нѣмецкій языкъ въ 1869 г.

²⁾ Срв. его „Prolégomènes de l'histoire des religions, стр. 34, 94 и 103.

стремленія, въ силу котораго мы можемъ воспринимать въ себя извѣстныя ощущенія. Эти ощущенія могутъ быть всякаго рода, и соотвѣтственно этому опредѣляется затѣмъ и самое чувство. Такъ говорятъ о тѣлесномъ чувствѣ, когда имѣютъ въ виду ощущеніе страданія или наслажденія, о чувствѣ прекраснаго, когда рѣчь идетъ объ удовольствіи, которое испытываетъ эстетически развитый человѣкъ при созерцаніи того, что является прекраснымъ въ его глазахъ. Ощущеніе будетъ имѣть болѣе или менѣе характеръ непосредственности, смотря по тому, съ какимъ видомъ чувства оно будетъ находиться въ связи. Ощущеніе скорби, напр., оказывается страданіемъ, хотя ему можетъ и не предшествовать какое либо представленіе того, чрезъ что причиняется страданіе. Но такъ непосредственно мы не можемъ испытывать впечатлѣніе прекраснаго, ибо, хотя въ немъ мы и не можемъ дать сразу отчета, но тѣмъ не менѣе необходимо предварительное испытаніе чувства прекраснаго, чтобы мы могли быть склонны къ воспріятію этого ощущенія. Поэтому не можетъ претендовать на непосредственность и религіозное чувство. Никакое ощущеніе не можетъ быть понимаемо отъ Бога произведеннымъ или отъ Бога раждаемымъ, если мы напередъ не имѣемъ представленія о Богѣ. Это, говоритъ Рауенгофъ, такъ ясно, что трудно даже понять, какимъ образомъ часто игнорируютъ такую простою истину. Въ томъ, что мы называемъ религіознымъ чувствомъ, всегда содержится двоякое: само чувство, состояніе, возбужденное тѣмъ или другимъ впечатлѣніемъ, и оцѣнка этого чувства, чрезъ что оно приводится въ связь съ представленіемъ о Богѣ. Ландшафтъ производитъ впечатлѣніе прекраснаго, но благочестивый человѣкъ говоритъ о немъ: какъ величественны дѣла Божіи! Радостное чувство испытываемъ мы при спасеніи отъ угрожающей опасности, а религіозный человѣкъ благодаритъ за это своего Бога. Въ обоихъ случаяхъ содержаніе душевнаго ощущенія одно и то же, но пониманіе, оцѣнка различны, что зависитъ отъ того, смотримъ ли мы на чувство съ точки зрѣнія естественнаго порядка или съ точки зрѣнія всемогущества Божія. Но это послѣднее пониманіе возможно только тогда, если у насъ уже напередъ существуетъ

понятіе или представленіе о Богѣ. Если кто-либо, никогда не видѣвшій или не слышавшій скрипки, вдругъ слышитъ играющаго въ сосѣдней комнатѣ на этомъ инструментѣ, онъ можетъ быть восхищенъ красотой звуковъ, но чрезъ это онъ никогда не получитъ впечатлѣнія о прелести именно *скрипичнаго* звука. Для этого онъ долженъ былъ бы узнать сначала скрипку. Точно также никто не можетъ быть настроенъ религиозно, не имѣя напередъ идеи о Богѣ. Въ моментъ ощущенія ему нѣтъ нужды разсуждать о томъ, что то, что восхищаетъ его, должно быть отнесено къ дѣламъ Божиимъ, ибо привычка—все сводить къ этому освѣщенію—дѣлаетъ излишнимъ всегдашнее воспоминавіе объ этомъ основаніи его образа пониманія. Но онъ всегда имѣетъ въ виду это основаніе, чрезъ преданіе ли то или чрезъ собственное размышленіе усвоивъ себѣ напередъ представленіе о вседѣйствующемъ Богѣ; если бы этого представленія онъ не имѣлъ, то онъ также не могъ бы имѣть и того, что потомъ онъ называетъ своимъ религиознымъ чувствомъ.

Эта критика, говоритъ Раувенгофъ, касается всѣхъ формъ, въ которыхъ можетъ быть предлагаемо ученіе объ особенномъ религиозномъ чувствѣ, какъ источникѣ богопознанія. Какъ ни важно мѣсто, занимаемое вообще чувствомъ въ религиозной жизни, религія никогда не можетъ быть выведена изъ *непосредственнаго* религиознаго чувства, потому что не мыслимо, чтобы у человѣка предварительно не существовала вѣра въ Бога. Въ дѣйствительности ничего не достигаютъ, когда избѣгаютъ выраженія—„религиозное чувство“ и вмѣстѣ съ Шлейермахеромъ говорятъ о простомъ чувствѣ зависимости. Ибо должно существовать напередъ и представленіе о томъ, отъ чего мы чувствуемъ себя вросто зависимыми, а это есть только другое названіе для Бога. То же самое возраженіе должно быть высказано и противъ всѣхъ тѣхъ описаній, какія употреблялъ *Якоби*. Такимъ образомъ, говоритъ Раувенгофъ, мы приходимъ къ результату, что ученіе о религиозномъ чувствѣ не дѣлаетъ излишнимъ изслѣдованія о происхожденіи религіи.

Раувенгофъ увѣряетъ, что его разрѣшеніе вопроса о происхожденіи религіи будетъ чуждо той односторонности, въ какую

впали многіе изъ его предшественниковъ. По его мнѣнію, во всѣхъ попыткахъ разрѣшенія этого вопроса есть доля правды. Онъ ставитъ вопросъ такимъ образомъ: что должно было находиться въ первобытной душевной жизни человѣка, изъ чего произошло то, что должно быть названо началомъ всякой религіи, и въ какой связи находится съ нимъ то, что еще уяснило бы происхожденіе религіи? Для рѣшенія этого вопроса Раувенгофъ считаетъ необходимымъ, насколько возможно, обратиться мыслию къ отдаленнѣйшему прошлому людей, чтобы понять, что могло происходить въ головѣ и сердцѣ родоначальниковъ нашего поколѣнія. Этому можетъ послужить будто бы нѣкоторымъ образомъ то, что мы находимъ еще и теперь у наименѣе развитыхъ народовъ, а иногда для объясненія можно воспользоваться и аналогіею перваго развитія дитяти.

Въ настоящее время пользуются особенною популярностію гипотезы натуразма и анимизма, представители которыхъ утверждаютъ, что дикарю свойственно каждое явленіе природы, которое обратило на себя его вниманіе, считать существомъ одушевленнымъ, произвольно двигающимся и дѣйствующимъ, благодаря сокрытой въ немъ силѣ. Я, говоритъ Раувенгофъ, не отрицаю, что можетъ быть натурастическая или анимистическая религія, въ смыслѣ религій, которыя имѣютъ своимъ объектомъ явленія природы или духовъ. Но я возражаю противъ того, что натуразмъ и анимизмъ сами по себѣ уже должны быть понимаемы какъ религіозныя представленія. Совершенно вѣрно утверждаетъ *Тиле* (Tiele): „анимизмъ не есть сама религія, а видъ первобытной философіи, господствующей не только въ религіи, но и во всей жизни первобытнаго человѣка“. Какъ скоро человѣкъ достигаетъ извѣстнаго сознанія, первое, что возбуждаетъ его фантазію, говоритъ Раувенгофъ, есть, безъ сомнѣнія, впечатлѣніе, которое онъ получаетъ отъ нѣкоторыхъ явленій природы, и притомъ главнымъ образомъ такихъ, которыя по-видимому имѣютъ нѣчто непостоянное, капризное. На нихъ легче всего могло быть переносимо представленіе, которое такъ близко дитяти—человѣку, что вещи вѣкъ его подобны ему самому. И какимъ

образомъ иначе онъ могъ ихъ мыслить? О силѣ природы и дѣйстви природы онъ еще не имѣлъ никакого предчувствія, и когда онъ поэтому видѣлъ движеніе и измѣненіе, то для него единственно возможнымъ объясненіемъ этого являлось то, что въ этихъ вещахъ происходитъ то же, что и въ немъ самомъ. Но развѣ это пониманіе основательно называть религіею?

Далѣе, когда, съ точки зрѣнія анимизма, человѣкъ ищетъ у духовъ помощи, и соблюдаетъ извѣстные обряды, чтобы достигнуть желаемого или избѣжать грозящей опасности, то этому можно приписывать нѣчто религіозное, но *само по себѣ* оно еще не религія. Нужно имѣть въ виду, отъ кого человѣкъ ожидаетъ помощи, чтобы судить о характерѣ его душевнаго настроенія. Если дикарь нуждается въ помощи, которую онъ думаетъ получить отъ кого либо другого, напр., отъ болѣе сильнаго, чѣмъ онъ самъ, и за это онъ оказываетъ ему нѣкоторое уваженіе или объявляетъ себя готовымъ сдѣлать для него что либо, то здѣсь еще нельзя видѣть обнаруженія религіи. Такимъ образомъ и сознаніе своей безпомощности, которое свойственно человѣку, само по себѣ еще не есть начало религіи, хотя оно и могло имѣть большое значеніе для происхожденія религіи. Вслѣдствіе чего же исканіе помощи получило религіозный характеръ? На этотъ вопросъ Раувенгофъ отвѣчаетъ такъ: человѣкъ сдѣлалъ своимъ Богомъ явленіе природы или духъ. Какъ ни странно сказать, говоритъ Раувенгофъ, но это неотрицаемая истина, что никакой Богъ не есть Богъ *jure suo*, но что Онъ сталъ Богомъ только чрезъ то обоготвореніе, которое было даровано Ему Его читателями. Не только на первый разъ является истиннымъ, что въ извѣстной сверхчувственной силѣ человѣкъ позналъ своего Бога, но это остается истиннымъ, это есть даже общее правило для всего позднѣйшаго и всего будущаго развитія религіи. Всѣ боги были возведены на тронъ людьми, и гдѣ въ религіи происходила когда либо существенная реформа, тамъ она состояла въ низведеніи съ трона стараго бога и въ возведеніи на тронъ новаго. Нѣчто соблазнительное въ этомъ утвержденіи исчезаетъ, если при этомъ мы примемъ во вниманіе,

что это никогда не было и не могло быть дѣломъ человѣческаго произвола. Когда другой идеаль сдѣлался богомъ, то это случилось лишь вслѣдствіи того, что идеаль этотъ напередъ сдѣлалъ человѣка своимъ почитателемъ. Если человѣкъ почитаетъ что-либо какъ своего бога, то это напередъ произвело на него впечатлѣніе, какъ достойнѣйшій объектъ поклоненія. Въ этомъ смыслѣ вѣрно, что всякая религія основывается на откровеніи.

Бытіе силы природы или бытіе духа, говоритъ Раувенгофъ, еще не есть бытіе Бога. Это ясно уже изъ того, что хотя съ точки зрѣнія натуразма всѣ возбуждающія фантазію явленія природы способны служить предметами почитанія и хотя съ точки зрѣнія анимизма все въ землѣ, на землѣ и подъ землею полно духовъ, однакоже первоначальная религія не состоитъ въ почитаніи всѣхъ поразительныхъ явленій природы и всѣхъ мыслимыхъ духовъ, а изъ нихъ всегда было избираемо только одно или нѣкоторыя и помимо остальныхъ только эти явленія были признаваемы божествомъ. У африканскихъ бечуановъ и американскихъ краснокожихъ изъ всѣхъ духовъ, обитавшихъ въ животныхъ, тотемистъ избираетъ своего, котораго онъ дѣлаетъ своимъ тотемомъ, желая этимъ сказать, что съ нимъ онъ вступаетъ въ личное отношеніе, благодаря которому этотъ духъ есть его богъ. То же самое, при всемъ различіи формъ, мы встрѣчаемъ повсюду, гдѣ появляется религія на основѣ натуразма и анимизма. Это можно понять, когда мы пріймемъ во вниманіе, что въ понятіи религіи, даже самой низшей, всегда содержится нѣчто болѣе, чѣмъ только признаніе сверхчувственной силы. Религія есть всегда *почитаніе* извѣстной сверхчувственной силы. *Признается* съ точки зрѣнія анимизма безграничное число духовъ, а *почитается* только часть или одинъ изъ нихъ. Почему же именно только этотъ или тотъ? Потому что человѣкъ нашель въ немъ нѣчто, ради чего онъ дѣлаетъ его своимъ богомъ. А что это такое?

Это, говоритъ Раувенгофъ, есть именно тотъ вопросъ, или—вѣрнѣе—этотъ вопросъ есть именно та форма, въ которой долженъ явиться предметъ нашего изслѣдованія, чтобы намъ достигнуть удовлетворительнаго разрѣшенія. Теперь намъ

стало яснымъ, что натурализмъ и анимизмъ сами по себѣ еще не суть религія, теперь мы понимаемъ также, что мы не должны представлять первобытнаго человѣка просто стоящимъ предъ окружающею его природою и не должны спрашивать: что она дала ему видѣть такого, чему онъ потомъ началъ поклоняться? Видя явленія природы, человѣкъ думалъ, что они суть одушевленные существа или жилища и дѣйствія духовъ, совершенно такимъ же образомъ, какъ мыслимъ и мы, рассматривая природу, что въ ней открываются силы и законы; и столь же мало, какъ мы приходимъ къ религіи только чрезъ наше рассматриваніе природы, это случилось и у него. Природа не дала ему видѣть Бога, но онъ нѣчто заимствовалъ изъ себя самого и переносилъ это на какую либо предположенную имъ въ тѣхъ явленіяхъ сверхчувственную силу, и чрезъ это она становилась для него богомъ. Религія никогда не говорила: есть Богъ. Это всегда было изреченіемъ философіи. Религія постоянно говорила: я имѣю своего бога. Поэтому если мы хотимъ уяснить происхожденіе религіи, мы должны спросить религіознаго человѣка: что ты имѣешь въ своемъ Богѣ такого, чрезъ что Онъ есть твой Богъ?

На этотъ вопросъ различными объясненіями о происхожденіи религіи даны различныя отвѣты. Теперь, говоритъ Раувенгофъ, наша задача состоитъ въ томъ, чтобы рассмотреть важнѣйшіе изъ этихъ отвѣтовъ и установить, насколько они могутъ быть признаны удовлетворительными.

Въ прежніе годы не было, быть можетъ, болѣе популярнаго объясненія, какъ то, по которому человѣкъ будто бы пришелъ къ почитанію Божества вслѣдствіе потребности—найти причину для извѣстныхъ явленій, которыя иначе казались ему непонятными. Ссылались на то, что можно наблюдать уже у дитяти, именно,—что мыслящій духъ не успокаивается до тѣхъ поръ, пока не сдумаетъ дать отвѣта на вопросъ: „откуда?“ который постоянно возбуждается у него при рассматриваніи вещей. Въ пользу этого объясненія думали найти опору въ древности фетишей, какъ объектовъ почитанія, потому что отсюда слѣдуетъ будто бы заключать, что первобытный человѣкъ приписывалъ этимъ таинственнымъ вещамъ силу, дѣя-

тельность которой онъ съ благоговѣніемъ усматривалъ въ извѣстныхъ явленіяхъ, находившихся, по его пониманію, въ связи съ нею. Далѣе представляли себѣ, что человѣкъ, вслѣдствіе расширенія своего міровѣдѣнія и развитія своей мыслительной способности, точно такъ же, какъ и вслѣдствіе очищенія самой религіи своей, перенесъ это понятіе причины на большіе и потому достойнѣйшіе объекты, и такимъ образомъ, наконецъ, пришелъ къ тому, чтобы почитать небесныя силы въ явленіяхъ тверди небесной, и этимъ путемъ возвысился до представленія силы, уже не связанной болѣе съ природою, но все производящей и надъ всѣмъ владычествующей. Таковы возрѣнія натурализма и анимизма. Рауенгофъ находитъ ихъ неудовлетворительными и выставляетъ противъ нихъ два возраженія. Во-первыхъ, по его вѣрному замѣчанію, простая любознательность не могла произвести религіи. Мотивъ, говоритъ онъ, перестаетъ дѣйствовать, какъ только найдетъ отвѣтъ; какимъ образомъ онъ можетъ вызвать почитаніе какихъ либо духовъ? Почитать не то же, что признавать, и почитаніе вызывается иными побужденіями, чѣмъ простое знаніе. Во-вторыхъ, по этому мнѣнію, сущность религіи слѣдовало бы полагать въ разсудочной дѣятельности, въ исканіи причинъ для извѣстныхъ явленій. Но можно ли съ этимъ согласиться? Слѣдуетъ только примѣнить къ дѣлу эту теорію, чтобы навсегда распроститься съ нею. Въ той же статьѣ, въ которой Тиле излагаетъ ее, онъ рассказываетъ о неграхъ, что они не владѣютъ ни чѣмъ инымъ, кромѣ вѣры въ силу нѣкоторыхъ духовъ, которые могутъ быть заклинаемы волхвами или производителями дождя; все, что можно назвать культомъ или богослуженіемъ, у нихъ ограничивается празднествомъ, которое должно уподобляться грозѣ. Послѣ этого онъ продолжаетъ: „Что имѣетъ общаго эта религія—если только это религія—съ религіею Того, по прекрасному изреченію Котораго Небесный Отецъ повелѣваетъ солнцу Своему восходить надъ злыми и добрыми и дождитъ на праведныхъ и неправедныхъ? Какое сходство между скорбящимъ негромъ, пытающимся чрезъ свое волшебство принудить небо дать то, что онъ желаетъ, и Тѣмъ, Который съ кровавымъ потомъ на лицѣ произносилъ:

да будетъ воля Твоя! Что они имѣютъ общаго, есть вѣра. Вѣра несчастнаго чернаго не разумна, вѣра Иисуса разумна въ наивысшей степени!“ Если бы это сказалъ кто-либо другой,—говорить Раувенгофъ,—то можно было бы посчитать преувеличеніемъ; но это говоритъ самъ авторъ,—и онъ правъ. По его теоріи нѣтъ другого существеннаго различія между этими двумя типами, кромѣ различія въ развитіи пониманія.

Подвергнувъ критикѣ еще нѣкоторыя гипотезы о происхожденіи религіи, каковы, напр., натуралистическая, Шлейермахера, М. Мюллера и Пфлейдерера, Раувенгофъ приходитъ къ заключенію, что изъ различныхъ приведенныхъ имъ объясненій нѣтъ ни одного, которое дѣйствительно и *вполнѣ* удовлетворительно разрѣшало бы вопросъ о происхожденіи религіи. Онъ самъ не отвергаетъ значенія внѣшней природы, но приписываетъ ей только общее возбужденіе въ человѣкѣ той способности, которая дѣлаетъ человѣка религіознымъ. Но то, что прямо можетъ вести къ происхожденію религіи, находится только въ сердцѣ человѣка. Здѣсь я снова долженъ сказать то же, продолжаетъ Раувенгофъ, на что я уже однажды указалъ: религія никогда не сказала: есть Богъ, а всегда говоритъ только: я имѣю своего Бога. Другими словами: въ каждой религіозной вѣрѣ характеристическимъ является не убѣжденіе въ существованіи высшей силы, а сознаніе личнаго отношенія, въ которомъ находится человѣкъ къ высшей силѣ, не то, что сила существуетъ, а то, что она есть для него. Нѣчто подобное мы находимъ уже въ томъ впечатлѣніи, которое человѣкъ могъ получить отъ нѣкоторыхъ явленій природы, которыя представляются ему такъ, какъ будто бы онѣ его ободряютъ и помогаютъ ему въ его борьбѣ за существованіе. Но это очень общо. „Живыя свѣтящіяся существа“ столь же благотворно дѣйствуютъ на растенія и на животныхъ, какъ и на людей и притомъ на людей какъ добрыхъ, такъ и злыхъ. Здѣсь нѣтъ ничего имѣющаго личный характеръ, т. е., такого, что показало бы человѣку, что замѣчаемое имъ здѣсь сказано ему и сдѣлано *для него*. Что касается, напр., согрѣвающаго солнечнаго свѣта или луны, разгоняющей темноту, то неразвитый человѣкъ долженъ получить отъ нихъ такое же впечатлѣніе,

какое получаемъ и мы въ настоящее время, именно,—что небесныя тѣла слѣдуютъ своею дорогою, не заботясь объ интересахъ индивидуумовъ, безчувственные къ ихъ страданію, равнодушныя къ ихъ добродѣтели или безбожію. Въ виду того, чѣмъ они служатъ для всѣхъ, человѣкъ не могъ бы говорить имъ: вы—мой богъ. Гдѣ не затрунуто сердце, тамъ нѣтъ религіи, и религіозное чувство не можетъ пробудиться тамъ, гдѣ въ объектѣ почитанія человѣкъ не нашелъ ничего особеннаго, что онъ могъ бы сдѣлать основаніемъ предположеннаго личнаго отношенія къ своему Богу.

Въ тѣсной связи съ этимъ, говоритъ Раувенгофъ, находится то, что такъ прекрасно отмѣчено М. Мюллеромъ, именно,—что религія должна была начаться катенотеизмомъ или, говоря проще, генотеизмомъ. Представить положительное доказательство этого, конечно, невозможно, потому что нѣтъ случая, гдѣ бы можно было наблюдать религію въ ея первоначальной формѣ. Въ крайней нуждѣ можно было бы указать на тотъ фактъ, что гдѣ преданіе доставляетъ человѣку множество боговъ, онъ изъ нихъ дѣлаетъ предметомъ своего особеннаго почитанія всегда только одного, спеціальнаго бога. Вѣрующіе католики среди многихъ святыхъ всегда имѣли и имѣютъ своего особеннаго патрона, подъ спеціальную защиту котораго они и поставляютъ себя. Но и безъ историческаго доказательства можно не сомнѣваться въ томъ, что политеизмъ не есть первоначальная форма религіи, а онъ долженъ былъ произойти изъ соединенія боговъ, которые сначала всѣ сами по себѣ имѣли въ частности своихъ читателей. Какъ же человѣкъ пришелъ къ тому, чтобы служить различнымъ силамъ какъ своимъ помощникамъ? Въ пониманіи „живыхъ свѣтящихся существъ“, какъ божества, заключается уже такое разсужденіе, какимъ не могъ начать первобытный человѣкъ. Коллективъ происходитъ только тогда, когда уже есть на лицо составныя части, изъ которыхъ онъ складывается. Такъ и человѣкъ первоначально долженъ былъ имѣть тотъ или другой объектъ религіознаго почитанія, который онъ считалъ своимъ, въ отличіе отъ объектовъ чужихъ, и который онъ сдѣлалъ своимъ богомъ по личнымъ побудительнымъ основаніямъ. А

что его могло побудить къ этому? Это, говоритъ Раувенгофъ, и есть теперь коренной вопросъ. Должно быть названо нѣчто такое, что съ точки зрѣнія натурализма или анимизма могло бы быть для первобытнаго человѣка мотивомъ, чтобы изъ многихъ предположенныхъ высшихъ существъ одно сдѣлать своимъ богомъ. Отыскивая его, мы, само собою понятно, должны направить свое вниманіе на то, что должно было происходить въ душѣ (Gemüte) этого человѣка подъ впечатлѣніемъ окружающей его природы. Иначе гдѣ мы найдемъ объясненіе, какъ не въ самомъ человѣкѣ, и гдѣ прежде всего, какъ не въ его душевной жизни?

Если мы прослѣдимъ впечатлѣнія, которыя мы должны предполагать въ первобытномъ человѣкѣ, говоритъ Раувенгофъ, то нѣтъ ни одного, которое скорѣе всего могло бы служить исходнымъ пунктомъ для происхожденія религіи, кромѣ чувства, которое мы обыкновенно называемъ словомъ *вниманіе* или *уваженіе*.

Уваженіе есть такое естественное, само собою являющееся чувство, что его можно представлять себѣ уже и въ наименѣе развитомъ человѣкѣ. Оно должно произойти сначала отъ обхожденія съ другими людьми, прежде чѣмъ сдѣлаться живымъ въ сердцѣ по отношенію къ предполагаемому высшему существу. Но въ отношеніи къ родителямъ, главамъ семействъ или племенъ, къ лицамъ, выдающимся своею храбростію или умомъ, однимъ словомъ—ко всѣмъ, производящимъ впечатлѣніе болѣе высокаго лица, уваженіе имѣло несомнѣнно преимущество предъ многими другими аффекціями, требовавшими уже дальнѣйшаго развитія. Если теперь какое либо явленіе природы, которое было признано первобытнымъ человѣкомъ какъ высшее существо или какъ дѣло или дѣйствіе такого высшаго существа, по тому или другому побужденію, все равно какое бы оно ни было, производило на него впечатлѣніе совершенно особеннаго явленія, то здѣсь уже недалеко было и отъ того, что то же чувство уваженія, которое человѣкъ питалъ уже къ другимъ людямъ, возбуждалось въ немъ также и въ отношеніи къ высшему существу, проявившемуся *для него* въ той своеобразности, которая съ самаго начала

внушила челоѣку уваженіе къ нему. Я сказалъ: „по какому бы то ни было побужденію“ потому, говоритъ Раувенгофъ, что при этомъ не требуется, чтобы это всегда было впечатлѣніемъ добра или расположенія къ помощи. Уваженіе можетъ быть возбуждено какъ чувствомъ, что той силы слѣдуетъ бояться, такъ и увѣренностію, что отъ нея можно будетъ получить помощь. Оно можетъ имѣть самый различный характеръ благодарности, почтенія или страха. Достаточно, чтобы было нѣчто такое, что покажется бы челоѣку не только вообще какъ сила, но опредѣленнѣе—какъ сила *надъ нимъ*, которая господствуетъ надъ нимъ, подчинила его себѣ, связала его съ собою, такъ чтобы онъ не могъ освободить себя отъ нея своею мыслию, чувствовалъ себя связаннымъ съ нею и затѣмъ поставлялъ себя въ ея услуженіе. А какъ много можетъ быть такого, что производитъ подобное впечатлѣніе въ простомъ, а потому и каждомъ суевѣріи на дикаря доступнаго воздѣйствію со всѣхъ сторонъ! Если бы мы по временамъ могли читать мысли своихъ дѣтей, когда они начинаютъ отличать себя отъ того, что ихъ окружаетъ, и когда они начинаютъ соединять представленія съ своими ощущеніями, мы безъ сомнѣнія нашли бы у нихъ подобное. Но въ душѣ нашихъ дѣтей впечатлѣнія слѣдуютъ другъ за другомъ такъ быстро и въ такой пестрой смѣнѣ, что отъ прежнихъ формъ сознанія въ позднѣйшіе періоды времени не остается никакого воспоминанія. У первобытнаго челоѣка, который еще такъ мало сохранялъ и перерабатывалъ въ своей душѣ, впечатлѣніе, возбуждающее такое уваженіе, должно оставаться и дѣйствовать дольше, такъ что на него могъ оказывать вліяніе и остающійся кругъ представленій.

Когда чувство уваженія у челоѣка было возбуждено,—говоритъ Раувенгофъ,—тогда и объектъ, сила, существо являются для него какъ нѣчто иное. Вся природа для него полна силъ, населена высшими существами,—а это есть *то свое*, съ чѣмъ онъ имѣетъ дѣло. Другими словами, *это стало его богомъ*. А съ этимъ непосредственно соединяется нѣчто другое. Всякое религіозное сознаніе взаимно—обязательно. Противъ того, чѣмъ Богъ можетъ быть для меня, всегда стоитъ то, чѣмъ я

долженъ быть для Бога. Такъ и здѣсь. Уваженіе переходитъ непосредственно въ чувство *долга*. Въ какой бы бессмысленной и недостойной человѣка формѣ ни выражалось это чувство,—сущность дѣла отъ этого не измѣняется. Чувство долга всегда является какъ отраженіе (рефлексъ) уваженія, какъ идея связи съ извѣстными требованіями должнаго, потому что это *должное* требуется объектомъ почитанія, возбуждающимъ уваженіе.

Кто не видитъ,—спрашиваетъ Рауенгофъ,—что вмѣстѣ съ этимъ мы пришли къ совершенно иной почвѣ, чѣмъ къ какой насъ могло привести одно изъ указанныхъ нами объясненій? Когда мы не останавливаемся на первой, столь мало возвышенной формѣ, въ которой должна открыться эта религія, но когда мы спрашиваемъ о характерѣ и способѣ этой комбинаціи уваженія и идеи долга, тогда мы открываемъ въ ней все-первѣйшее начало *чего-то нравственнаго*. Не нравственно ли чувствовать себя объятымъ тѣмъ, что внушаетъ уваженіе и черезъ это обязываетъ къ долгу? Такимъ образомъ, заключаетъ Рауенгофъ, мы достигаемъ здѣсь результата, что начало религіи совпадаетъ съ первымъ развитіемъ нравственнаго въ человѣкѣ или,—что то же,—что происхожденіе религіи должно быть объясняемо изъ совпаденія нравственнаго сознанія съ натуралистическимъ или анимистическимъ міровоззрѣніемъ.

Таково ученіе Рауенгофа о религіи, ея сущности и происхожденіи въ человѣческомъ родѣ. Что сказать о немъ? Оно весьма характеристично для нашего времени, когда мы встрѣчаемъ множество самыхъ противорѣчивыхъ взглядовъ, гипотезъ, предположеній и теорій, господствующихъ и въ наукѣ, и въ литературѣ, и когда нельзя найти ни одной, на которой можно было бы успокоиться и которою можно было бы удовлетвориться. Рауенгофъ спрашиваетъ читателя,—не привелъ ли онъ его къ совершенно иной почвѣ, чѣмъ къ какой ведутъ его всѣ другія гипотезы о сущности и происхожденіи религіи? На этотъ вопросъ мы готовы отвѣтить ему, что онъ привелъ насъ ко всѣмъ почвамъ, къ какимъ только ведутъ своихъ адептовъ всѣ другія извѣстныя ему гипотезы. Онъ обѣщаль читателю избѣжать той односторонности, въ которую впали

его предшественники по разрѣшенію вопроса о сущности и происхожденіи религіи.—и въ своемъ ученіи только *механически* соединилъ всѣ эти осужденныя имъ „односторонности“. Онъ подвергъ критикѣ всѣ гипотезы своихъ предшественниковъ и пришелъ къ заключенію (стр. 57), что изъ всѣхъ разобранныхъ имъ различныхъ объясненій нѣтъ ни одного, которое бы дѣйствительно и удовлетворительно разрѣшало вопросъ о происхожденіи религіи. А что онъ самъ дѣлаетъ? Онъ старается разрѣшить этотъ вопросъ при помощи тѣхъ же самыхъ гипотезъ, которыя онъ отвергъ какъ неистинныя, неудовлетворительныя и одностороннія. Онъ слѣдуетъ Эвгемеру, Каспару, М. Мюллеру, Пфлейдереру, Канту, Фихте, натурастамъ и анимистамъ,—и все, что онъ сказалъ не ново, не вѣрно и неудовлетворительно. Что изъ чувства уваженія, порождаемаго семейными и соціальными отношеніями, нельзя уяснить происхожденіе религіи, это мы видѣли уже при разборѣ ученія Каспару и Эвгемера; что религіи нельзя отождествлять съ нравственностію, это ясно показали ученія Фихте и Канта. Нѣтъ здѣсь нужды доказывать и несостоятельность другихъ гипотезъ, къ которымъ обращается за помощію Раувенгофъ, каковы: натурализмъ, анимизмъ и т. д. Раувенгофъ не показалъ намъ самаго главнаго: откуда у человѣка явилась мысль о Богѣ? Онъ утверждаетъ совершенно вѣрно, что внѣшняя природа, окружающая человѣка, „не могла дать ему Бога“, что человѣка ведетъ къ Богу только то, что находится въ его душѣ и что только возбуждается внѣшнею природою. Но невѣрно указываетъ Раувенгофъ на то, что же именно такое, присущее человѣческому духу, ведетъ человѣка къ Богу. Какъ мы видѣли, это, по Раувенгофу,—не прирожденная человѣку идея Божества. а простое чувство уваженія, развивающееся у человѣка изъ его семейныхъ, общественныхъ, соціальныхъ и политическихъ отношеній. Но простое чувство уваженія не то же, что чувство религіозное, и никогда оно не можетъ повести къ тому, чтобы человѣкъ, какъ выражается Раувенгофъ, изъ явленія природы „сдѣлалъ себѣ бога“. Какая же логика дозволить сдѣлать такое заключеніе: „я питаю уваженіе къ своему отцу; слѣдовательно, я долженъ считать солнце

существомъ всесовершеннѣйшимъ и абсолютнымъ, т. е., Богомъ? Эвгемеристы были послѣдовательнѣе Раувенгофа, по крайней мѣрѣ, въ *формальномъ* отношеніи, когда утверждали прямо, что сущность первоначальной религіи состояла въ боготвореніи царей, героевъ или родоначальниковъ. Но Раувенгофъ видѣлъ всю несостоятельность эвгемеризма, какъ научной гипотезы; ему казался выше этой гипотезы даже скачекъ отъ уваженія къ отцу—къ боготворенію солнца и грозы...

Нѣмецкіе и голландскіе критики Раувенгофа (напр. профессоръ Липсіусъ въ Іенѣ, Гугенгольцъ въ Амстердамѣ, Бецъ, Роверъ, Оффергаусъ и др.) очень высоко цѣнятъ разбираемый трудъ его, называя его „вкладомъ въ религіозно-философскую науку“, „выдающимся явленіемъ нашего времени“ и т. п. Но мы можемъ призвать за Раувенгофомъ только *отрицательную* заслугу, которой онъ даже и не ставилъ своею цѣлю. Раувенгофъ прекрасно доказалъ, что всѣ существующія въ настоящее время объясненія сущности и происхожденія религіи въ родѣ человѣческомъ, начиная отъ политико-государственной гипотезы древняго Критія и кончая гипотезою Пфлейдерера, неудовлетворительны и понимаютъ религію односторонне. Гипотезы эти не безусловно ложны, а только *односторонни*: онѣ рассматриваютъ религію лишь *съ одной стороны* и, къ сожалѣнію, только эту одну сторону признаютъ самою сущностью религіи,—въ этомъ—ихъ ложь. Избѣжать такой односторонности въ пониманіи религіи желалъ Раувенгофъ; но онъ думалъ достигъ этой цѣли только *механическимъ* соединеніемъ различныхъ гипотезъ,—и въ этомъ его ошибка.

Къ разрѣшенію задачи, поставленной Раувенгофомъ, не ближе подошли и другіе ученые новѣйшаго времени, напр. *Ниницъ* (System, § 7). *Дильманъ* ¹⁾ и *Фойлтъ* ²⁾. Всѣ они

1) Срв. его Ueber den Ursprung der alttestamentlichen Religion, стр. 22 и слѣд.

2) Къ нимъ слѣдуетъ причислить также и нѣмецкихъ теологовъ: *Ульмана*, *Бретшнейдера*, *Газа* и *Мартезена*. Относительно ихъ ученія о сущности религіи проф. В. Д. Кудрявцевъ высказываетъ слѣдующее общее замѣчаніе: „Общая основная мысль ихъ воззрѣній на религію та, что она не есть дѣло одного только знанія, или чувства, или воли, но обнаруженіе всего человѣческаго духа въ равномѣрномъ и гармоническомъ проникновеніи всѣхъ его силъ религіознымъ характеромъ и направленіемъ. Мысль, конечно, вполне вѣрная; но такъ какъ у нихъ пе-

утверждаютъ, что первоначальный источникъ религіи заключается во внутренней потребности человѣческаго духа и что внѣшняя природа, какъ и непосредственное сверхъестественное божественное откровеніе могутъ имѣть только дополнительное значеніе; религія, по ихъ мнѣнію, не является въ жизни и сознаніи человѣка готовою и законченною, но развивается постепенно въ продолжительномъ и послѣдовательномъ процессѣ.

Этотъ взглядъ на религію, ея сущность и происхожденіе лучше другихъ излагаетъ, по нашему мнѣнію, *Фойгтъ*, а потому мы и останавливаемъ на его ученіи вниманіе читателей.

Хотя въ своемъ сужденіи о жизни человѣческаго духа, говоритъ *Фойгтъ*, мы и полагаемъ различіе между чувствованіемъ, знаніемъ и хотѣніемъ, но этимъ мы вовсе не отрицаемъ жизненнаго единства духа въ этихъ трехъ функціяхъ, а слѣдовательно, не отрицаемъ ихъ внутренней связи между собою и взаимоотношенія. Законы мышленія или познанія, которые мы прежде всего здѣсь имѣемъ въ виду, присущи вмѣстѣ съ тѣмъ и чувству; они суть факты непосредственнаго самосознанія, жизни. Логическія категоріи суть такъ называемые постулаты, относительно которыхъ никто не требуетъ доказательствъ, —они непосредственно извѣстны каждому, а слѣдовательно, коренятся въ чувствѣ. Въ обыкновенной жизни никто не задумывается надъ ними; это—дѣло науки; въ примѣненіи къ опыту каждый пользуется присущими его духу законами мышленія, не ломая головы надъ тѣмъ, подъ какую именно логическую категорію слѣдуетъ подвести тотъ или другой опытъ, то или другое ощущеніе. Категорія причинности сама по себѣ также не есть объектъ рефлексіи, а тѣмъ болѣе не можетъ быть названа результатомъ ея; она коренится неизмѣнно въ нашемъ непосредственномъ сознаніи

вполнѣ ясно и удовлетворительно объяснено, въ чемъ собственно состоятъ общій всѣмъ главнымъ направленіямъ нашей души религіозный ихъ характеръ, иначе, —въ чемъ состоятъ сущность религіи, то ихъ примирительныя воззрѣнія могутъ имѣть только отрицательное достоинство,—отстраненіе ложныхъ и одностороннихъ теорій религіи. Новаго и самостоятельнаго взгляда на сущность религіи въ нихъ мы не найдемъ“.

или чувствѣ. Но изъ всѣхъ логическихъ категорій она, безъ сомнѣнія, первоначальная и самая существенная. Каждый, наблюдавшій развитіе человѣческаго духа въ дитяти, хорошо знаетъ, что у дѣтей никакой вопросъ не возникаетъ раньше и чаще, какъ вопросъ о причинности ощущенія. Ничто такъ не интересуется дитя, какъ вопросы: *почему* и *откуда?* и разрѣшенію этихъ вопросовъ оно часто приноситъ въ жертву свою любимѣйшую игрушку, чтобы только внутри ея открыть тотъ пунктъ, въ которомъ находитъ свое удовлетвореніе его любознательность. Безусловно слѣдуетъ утверждать, что то же самое происходило и на ступеняхъ дѣтской жизни всѣхъ народовъ. Въ мыслительномъ движеніи категоріи причинности человѣчскій духъ прежде всего открываетъ источникъ своей жизни; въ немъ онъ усматриваетъ и существенное отличіе человѣка отъ животнаго; въ немъ же заключается и *первый зародышъ религіи*, т. е., отношенія человѣка къ Тому, отъ Котораго зависятъ, чрезъ Котораго произошли и къ Которому тяготѣютъ всѣ вещи. Человѣкъ, только незначительно способный слѣдовать мыслительному закону причинности, будетъ поэтому обнаруживать также и незначительную только религіозную способность, какъ вообще не будетъ онъ обладать и другими особенными духовными дарованіями. Его духовная дѣятельность будетъ ограничиваться только непосредственнымъ чувственнымъ воспріятіемъ, а его потребности вполнѣ будутъ удовлетворяемы однимъ чувственнымъ наслажденіемъ. Если онъ еще представляется не лишеннымъ религіи совершенно, то это обстоятельство можетъ находить для себя объясненіе только во внѣшнихъ вліяніяхъ и въ сношеніи съ другими людьми.

Къ этой первой чертѣ непосредственной духовной жизни человѣка, говоритъ Фойгтъ, съ равною несомнѣнностію и неизбѣжностію присоединяется затѣмъ вторая. Это—сознаніе, что мы не сами себѣ даровали существованіе или точнѣе—что мы не въ самихъ себѣ имѣемъ основаніе для своего существованія. Эта черта одинаково присуща каждому человѣческому сознанію на первой ступени его развитія. Въ связи съ первою чертою она заставляетъ человѣка поставить вопросъ самому себѣ: откуда ты? Эта невольная, вынужденная поста-

новка такого вопроса ясно говоритъ о томъ, что онъ исходитъ изъ сердца, въ своемъ первомъ основаніи еще не обуславливается яснымъ сознаниемъ или—что то же—не есть вопросъ рефлексіи, а только непосредственной духовной жизни, чувства. Вслѣдствіе этого на первой ступени развитія человѣка этотъ вопросъ еще опредѣленно не обособляется отъ своего отвѣта; они совпадаютъ въ одномъ общемъ сознаниі: кто-то другой даровалъ тебѣ существованіе. На этомъ то и основывается чувство безусловной зависимости, которое въ сильнѣйшей мѣрѣ свойственно дѣтской жизни; оно появляется не вслѣдствіе какихъ либо внѣшнихъ вліяній, ибо въ такомъ случаѣ была бы необъяснима его всеобщность, а есть дѣло нашего непосредственнаго сознанія.

Въ этомъ отношеніи Фойгтъ не приписываетъ никакого существеннаго значенія божественному откровенію. Ибо, говоритъ онъ, въ послѣдующія времена такое откровеніе могло быть сообщено людямъ только какъ историческое преданіе; а изъ историческаго преданія человѣкъ признаетъ истиннымъ только то, что соотвѣтствуетъ его духовному расположенію. Во всякомъ случаѣ на поставленный вопросъ человѣку нуженъ былъ такой отвѣтъ, который бы его удовлетворилъ. Что же это за отвѣтъ?

Въ душѣ человѣка, говоритъ Фойгтъ, въ такой же мѣрѣ господствуетъ стремленіе къ regressus in infinitum, какъ и категория причинности. Только категория причинности присуща непосредственному человѣческому сознанию въ положительномъ направленіи, а стремленіе къ regressus in infinitum—въ отрицательномъ, но то и другое присущи ему съ равною силою. Вслѣдствіе этого уже для дѣтскаго ума невозможно видѣть истинный источникъ своей жизни въ столь ограниченномъ и условномъ существѣ, какъ существо родителей. Знаетъ ли дитя что либо объ актѣ своего рожденія или вѣтъ, это—все равно, но въ разрѣшеніи труднаго вопроса объ источникѣ своего существованія оно оставляетъ въ сторонѣ своихъ родителей и высказываетъ предчувствіе о происхожденіи своей жизни изъ источника, находящагося за предѣлами бытія конечнаго. Слѣдя своему стремленію къ regressus in infinitum оно этимъ

путемъ достигаетъ, наконецъ, до идеи о Богѣ. И въ этомъ-то простомъ, т. е., ни съ какимъ глубокимъ размышленіемъ не соединенномъ стремленіи нужно видѣть самый корень существованія вѣры въ Бога, корень непосредственнаго богосознанія.

Такимъ образомъ Богъ, говоритъ Фойгтъ, является непосредственному человѣческому самосознанію прежде всего какъ абсолютная причинность. Но на этомъ Шлейермахеровскомъ понятіи о Богѣ чувство человѣка остановиться не могло. Человѣку присуще, какъ непосредственное сознаніе, какъ основное требованіе его духа, убѣжденіе: *nihil est in effectu, quod autea non fuerit in causa*. Поэтому для человѣка невозможно представлять себѣ Бога, своего Творца, иначе, какъ по аналогіи съ своимъ собственнымъ существомъ, т. е., со свойствами личности. Вотъ почему уже дитя молится Богу, не допуская никакихъ размышленій: онъ увѣрено, что Тотъ, Кто даровалъ ему самому для разумѣнія языкъ и слухъ, не можетъ не слышать и не внимать ему. Правда, многіе язычники, какъ мы знаемъ, думаютъ, что ихъ боги живутъ въ чурбанахъ; но и язычники эти приписываютъ всетаки своимъ богамъ способность воспріятія и чувствованія.

Коренящаяся и дѣйствующая въ непосредственномъ сознаніи человѣка категория причинности, которая въ связи съ стремленіемъ къ *regressus in infinitum* приводитъ его къ Богу, какъ причинности прежде всего его собственнаго существованія, съ увеличивающимся развитіемъ и съ расширяющимся кругомъ жизни, сама собою,—говоритъ Фойгтъ далѣе,—простирается и на всѣ вещи вообще, которыя относятся къ творенію и становятся объектами чувственнаго воспріятія, пока, наконецъ, она не простирается и на весь видимый универсъ. Такимъ образомъ свидѣтельство міровѣдѣнія здѣсь совпадаетъ съ свидѣтельствомъ самосознанія. И какъ категория причинности чрезъ самосознаніе ведетъ человѣка къ Богу, какъ существу личному, такъ она ведетъ его къ Нему и чрезъ изученіе міра, которое вездѣ усматриваетъ слѣды ума и мысли. Небо и земля въ полномъ согласіи съ человѣческимъ сердцемъ исповѣдуютъ: вѣрую въ Бога, всемогущаго Отца, Творца неба и земли!

Но достигнутая такимъ путемъ вѣра въ Бога, говоритъ

Фойгтъ, еще не составляетъ религіи, ибо вѣра въ Бога можетъ быть и безъ религіи. Но вѣра въ Бога, какъ она изложена выше въ своемъ происхожденіи, необходимо ведетъ къ религіи; ибо сознаніе, что мы получили жизнь отъ Бога, какъ само по себѣ, такъ и на основаніи ежедневнаго опыта о беспомощности человѣческой жизни, что вполне понятно и дѣтяти, естественно переходитъ въ близко родственное ему сознаніе, что только Богомъ она можетъ быть и поддерживаема. Въ этомъ-то сознаніи уже заключается и побужденіе для человѣка къ общенію съ Богомъ, побужденіе—не находится во враждебномъ отношеніи къ Тому, въ Комъ мы живемъ, движемся и есмь. Это всеобщее, исходящее изъ чувства зависимости религіозное побужденіе, по особеннымъ опытамъ, принимаетъ однако же то характеръ страха и опасенія, то характеръ благодарности и любви, и соединяется съ сознаніемъ ничтожества и пустоты всей земной жизни, какъ и съ стремленіемъ къ вѣчному и нескончаемому блаженству.

Въ такомъ простомъ и естественномъ пониманіи происхожденія религіи, заключаетъ Фойгтъ, находитъ свое полное объясненіе какъ ея универсальность, такъ и ея обваруженіе уже въ раннемъ дѣтствѣ, равно какъ и та сила, съ которою она коренится въ сердцѣ человѣка; имъ не отвергаются въ то же время и всѣ другія существующія попытки объясненія этого явленія, насколько онѣ заслуживаютъ призванія, какъ моменты въ развитіи религіозной жизни человѣка.

Напрасно, впрочемъ, Фойгтъ думаетъ увѣрить своихъ читателей въ томъ, что онъ выполнилъ свою задачу, т. е., избѣжалъ односторонности въ пониманіи сущности религіи и въ своемъ взглядѣ на этотъ предметъ примирилъ различныя гипотезы философствующихъ мыслителей. Какъ легко видѣть изъ выше изложеннаго, Фойгтъ полагаетъ сущность религіи въ высшемъ (философскомъ) знаніи, и изъ стремленія человѣка—отыскивать причины явленій онъ думаетъ разрѣшить вопросъ о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ. Указаніе на чувство зависимости, беспомощности, страха, любви, сознаніе своего ничтожества у него получаетъ значеніе только дополнительнаго объясненія.

Ясно, что вліяніе гегельянскаго міровоззрѣнія еще не утратило своей силы даже и въ наше время. Отъ него несвободенъ вѣдь и извѣстный геттингенскій ученый *Ричль*, хотя его считаютъ только новокантіанцемъ. Вообще говоря, *Ричль*, подобно Канту, хотѣлъ бы разрѣшить вопросъ о религіи на почвѣ нравственности, но не метафизики, которая, по его мнѣнію, бессильна познать вещь саму въ себѣ, а потому и не должна вліять на образованіе религіозныхъ представленій. Только одно сознаніе грѣховности, невозможность собственными силами выполнить безусловныя требованія нравственнаго закона и незаглушимая потребность въ примиреніи, по мнѣнію *Ричля*, заставляютъ человѣка искать Бога и находить Его. Что же касается вообще отношенія человѣка къ Богу, то оно выражается исключительно въ чувствованіяхъ и дѣятельности воли человѣка. Такъ вообще *Ричль* смотритъ на религію и ея сущность. Но къ удивленію своему, мы встрѣчаемъ въ его главномъ сочиненіи ¹⁾ и слѣдующее разсужденіе: „Мысль о Богѣ дана въ религіи. Но религіозное міровоззрѣніе во всѣхъ своихъ видахъ основывается на томъ, что человѣкъ въ какой либо степени по достоинству отличаетъ себя отъ окружающихъ его явленій и отъ вліяющихъ на него дѣйствій природы. Всякая религія есть объясненіе (*Deutung*) міровой жизни, познаваемой всегда въ какомъ либо объемѣ“. Но отличіе человѣка отъ окружающихъ его явленій и дѣйствій природы и истолкованіе смысла жизни на основаніи обыкновеннаго познанія—дѣло, очевидно, не религіи, а философіи; да религія, наконецъ, никогда и не можетъ быть понимаема только какъ міровоззрѣніе.

Впрочемъ, что религію нельзя отождествлять съ знаніемъ даже и философскимъ, что изъ стремленія отыскивать причины явленій нельзя объяснить происхожденіе религіи въ родѣ человѣческомъ, какъ думалъ еще *Томасъ Аквинатъ*, это намъ съ достаточною ясностію доказала философія Гегеля и Шопенгауэра, равно какъ и позитивизмъ *Огюста Конта*. Разсудочная дѣятельность составляетъ, безъ сомнѣнія, одинъ изъ

¹⁾ Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, B. III. 1883. стр. 17.

важныхъ моментовъ въ развитіи религіознаго сознанія, въ догматикѣ и богословіи вообще, но не въ ней состоитъ сущность религіи. Явленія внѣшняго міра никогда не могли бы представляться человѣку одушевленными существами, если бы человѣкъ не имѣлъ вѣры въ бытіе своей собственной души; міръ никогда не привелъ бы человѣка къ Богу, если бы отъ природы въ душу человѣка не было вложено непреодолимое стремленіе къ своему Первообразу и Виновнику. Но безъ сверхъестественнаго откровенія этотъ путь былъ бы испещренъ зигзагами блуждающаго разума человѣческаго, дѣлающаго одинъ шагъ къ Богу, а два отъ него. Цѣль, поставленную Раувенгофомъ, Фойгтомъ, Дильманомъ, Нитцшемъ и Ричлемъ, но не выполненную ими, имѣли въ виду также и тѣ философствующіе мыслители, которые извѣстны подъ именемъ *теистовъ* и къ изложению ученія которыхъ мы теперь переходимъ.

Профессоръ Харьковскаго Университета, Прот. Т. Буткевичъ.

ТЕОРИИ ВДОХНОВЕНІЯ И ПРОИСХОЖДЕНІЯ СВ. ПИСАНІЯ НА ЗАПАДѢ ВЪ XVIII И XIX ВѢКАХЪ (ИСТОРИКО-КРИТИЧЕСКІЙ ОЧЕРКЪ).

(Продолженіе *).

XIV.

Міѳическія теоріи происхожденія Библии. Аструкъ. Де-Ветте.

Не смотря на всѣ недостатки натурального объясненія повѣствованій Библии о чудесахъ, предложеннаго въ теоріяхъ Эйхгорна и Паулюса, оно было принято раціоналистическими богословами съ весьма большою охотою и слѣпымъ пристрастіемъ, которыя дѣлаютъ мало чести человѣческому разуму. Съ особою настойчивостію прилагалась теорія натурального объясненія къ книгамъ Ветхаго Завѣта, какъ будто возвышенное религіозно-правственное ученіе и чудная религіозная поэзія ихъ не давала покоя раціоналистамъ. Какъ Эйхгорнъ трактовалъ Ветхій Завѣтъ не выше индійскихъ или греческихъ религіозныхъ поэмъ, а Паулюсъ объяснялъ евангельскіе рассказы, подобно метаморфозамъ Овидія, такъ ихъ послѣдователи святотатственно стали уподоблять Моисея и Авраама Гомеру и Одиссею, а въ св. книгахъ—находить остроумныя міѳы, съ которыхъ необходимо снять покрывала, для правильнаго пониманія ихъ идей. Такимъ образомъ, совершенно естественно, съ логическою послѣдовательностію теорія натурального происхожденія св. книгъ переродилась въ цѣлый рядъ гипотезъ *миѳологическихъ*. Одна за другою накопились гипотезы, под-

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» за 1903 г. № 16.

рывавшія прежнюю вѣру въ божественный авторитетъ слова Божія, разрушавшія старыя понятія о подлинности, образованіи, мѣстѣ и времени происхожденія св. книгъ. Авторы этихъ гипотезъ изошрялись въ усиліяхъ произвести надъ Библией такую же точно работу, какую совершилъ Фоссъ надъ Илиадою Гомера и Нибуръ надъ исторіей Рима, т. е. они находили въ св. книгахъ миѳы поѣтическіе, философскіе, историческіе или смѣшаннаго характера, смотря по тому, какое направленіе принимала ихъ богатая фантазія. Какъ хищныя птицы, бросались раціоналисты на Библию, соперничая другъ съ другомъ въ клеветахъ на ея достоинство, изобрѣтая въ безсильной ярости всевозможныя богохульства на ея боговдохновенныя страницы.

Идея *миѳическаго* объясненія происхожденія библейскихъ рассказовъ зародилась среди германскихъ раціоналистовъ очень рано. Еще гамбургскій профессоръ Реймарусъ дѣлалъ попытку примѣнить миѳическую теорію къ Библии. Онъ смотрѣлъ на устное преданіе, какъ на каналъ, чрезъ который возникло и долгое время распространялась большая часть библейскихъ рассказовъ, и въ которомъ они подверглись существенной перемѣнѣ прежде, чѣмъ были изложены письменно. Въ національной гордости іудеевъ Реймарусъ также видѣлъ источникъ, изъ котораго будто бы произошли многія баснословныя легенды и прославленія библейскихъ лицъ. Въ рассказѣ о сновидѣніи, переданномъ въ книгѣ пророка Даніила (гл. 2), онъ видѣлъ простое подражаніе исторіи сновъ Іосифа (Быт. 41), а евангельскій рассказъ о звѣздѣ, указывавшей путь волхвамъ (Мате. 2. 2. 10), уподоблялъ Моисееву описанію столба изъ огня и облака. Это—были отдѣльныя, разрозненныя мысли автора фрагментовъ, стоявшія даже въ нѣкоторомъ противорѣчій со всею его теоріей, но мысли эти сдѣлались сѣменами, изъ которыхъ должны были развиться и дѣйствительно развились настоящія миѳическія гипотезы.

Сѣмена эти, конечно, навсегда были бы погребены въ сочиненіяхъ Реймаруса, если бы геттингенскій профессоръ *Христіанъ Готтлобъ Гейне* (1729—1812) не обратилъ вниманіе раціоналистовъ на мнимыя миѳы, содержащіяся будто бы въ св.

книгахъ. Этотъ ученый профессоръ изучалъ языческую миѳологию и смотрѣлъ на миѳы, какъ на собраніе символовъ, выражающихъ идеи и нравы тѣхъ народовъ, среди которыхъ эти миѳы распространены.

Миѳъ, по ученію Гейне, есть просто миѳологическая фабула. Эта миѳологическая фабула не настолько малоцѣнна, чтобы не заслуживала внимательнаго изученія серьезнаго человѣка. Если мы углубимся во внутренній смыслъ миѳовъ, то найдемъ въ нихъ исторію философіи древнихъ религій. Бѣдность первобытнаго языка, неспособность къ правильному пользованію имъ, въ связи съ незнаніемъ причинъ и силъ природы,—все это привело древніе народы къ тому, что они стали одѣвать свои идеи въ образы и метафоры, изъ которыхъ и произошли миѳы ¹⁾. Свою теорію происхожденія миѳовъ Гейне формулируетъ въ такихъ словахъ: „*A mythis omnis priscoꝝ hominum cum historia tum philosophia procedit*“ ²⁾, т. е., „изъ миѳовъ происходитъ вся какъ исторія, такъ и философія первыхъ людей“.

Гейне приобрѣлъ многочисленныхъ послѣдователей. Одни изъ нихъ находили въ миѳахъ истинное знаніе природы и людей. Другіе—религіозный символизмъ, подъ которымъ скрывалась древняя и чистая вѣра. Третьи разсматривали миѳы, какъ произведеніе двухъ факторовъ: идеальнаго и реальнаго, и искали въ нихъ историческій смыслъ.

Даже знаменитый поэтъ Шиллеръ въ курсѣ лекцій по исторіи, прочитанныхъ въ Іенѣ, пытался объяснить своимъ слушателямъ миссію пророка Моисея миѳомъ ³⁾.

¹⁾ См. Heune *Opuscula academica* VII. p. 189. 190. 191. Другой ученый Л. Бауеръ въ сочиненіи „*Hebräische Mythologie*“ P. 1; p. 3. опредѣляетъ миѳъ, какъ историческую легенду (*historische Sagen*) о древнихъ событіяхъ изъ первобытной исторіи земля и ея обитателей, или какъ историческое повѣствованіе по космогоніи и геогоніи о физическихъ причинахъ происхожденія и существованія міра, облеченное въ чудесныя формы и украшенное разными способами.

²⁾ Гейне употребляетъ безъ различія слова: фабула и миѳъ. Его миѳическая теорія изложена въ сочиненіи „*Appollodori Atheniensis Bibliothecae libri tres et fragmenta curis secundis illustravit*. p. XVI. Предисловіе.

³⁾ См. его „*Die Sendung Mosis. Seit 401—427* въ полномъ изданіи сочиненій Шиллера: Stuttgart. 1847. Band. 10. Попытка Шиллера вызвала пасмышки со стороны слушателей, но совершенно незаслуженныя, такъ какъ даже Ренанъ относился къ его сочиненію съ уваженіемъ.

Извѣстные ученые отдавали дань своему времени и писали сочиненія въ духѣ и направленіи раціоналистической критики. Таковъ былъ, напр., знаменитый филологъ, профессоръ восточныхъ языковъ въ кѣнигсбергскомъ университетѣ *Петерсъ Боленъ* (1796—1840)¹⁾. Онъ написалъ сочиненіе „Das alte Indien“ (2 тома. Кѣнигсбергъ), въ которомъ, доказывая, что индійская цивилизація произошла изъ Египта, въ то же время подвергаетъ критикѣ св. книги Ветхаго Завѣта, чрезъ сравненіе ихъ съ индійскими религіозными поэмами. Кромѣ того, ему принадлежитъ опытъ истолкованія книги Бытія, озаглавленный „Die Genesis“ (1835), и здѣсь вполне отображается его пристрастное отношеніе къ ветхозавѣтной письменности. Съ гордою самоувѣренностью непререкаемаго научнаго авторитета, Боленъ отвергаетъ не только высшее происхожденіе рассказовъ пророка Моисея, но и превосходство излагаемой въ нихъ исторіи міротворенія предъ религіозными космогоніями восточныхъ народовъ, не считая нужнымъ подвергнуть надлежащему разбору единогласныя свидѣтельства объ этомъ древности. Не безъ успѣха кѣнигсбергскій профессоръ пытается возстановить существенныя звенья, которыя соединяли изложенныя въ книгѣ Бытія преданія съ національными чувствованіями и идеями народа іудейскаго. Но все это онъ дѣлаетъ съ предвзятою цѣлью доказать, что всѣ рассказы Пятикнижія о сверхъестественныхъ событіяхъ обязаны своимъ происхожденіемъ воображенію неизвѣстнаго автора, что этотъ авторъ заимствовалъ свою исторію образованія міра и происхожденія человѣка изъ религіозныхъ книгъ восточныхъ народовъ, но только придалъ имъ свою форму и даже извратилъ.

Невозможно, кажется, быть болѣе несправедливымъ къ законодателю еврейскаго народа и въ то же время болѣе предубѣжденнымъ противъ св. письменности, чѣмъ какъ это сдѣлалъ Боленъ. Кому не извѣстно существенное различіе между содержаніемъ книги Бытія и религіозныхъ книгъ Индіи, Персіи или Египта? Возвышенная идея о сотвореніи міра изъ ничего, чистое и простое ученіе о единомъ Богѣ, опредѣленіе цѣли

¹⁾ Боленъ былъ ученикомъ знаменитыхъ филологовъ: профессора В. Шлегеля въ боннскомъ университетѣ и извѣстнаго санскритолога Болла.

всемірнаго потопа и многія другія страницы Бытія развѣ недостаточно доказываютъ оригинальное происхожденіе боговдохновенной исторіи Моисея? Только ослѣпленный предрасудками умъ гордыхъ раціоналистовъ не въ состояніи принять наиболѣе вѣроятнаго предположенія, что всѣ космогоніи и геогоніи народовъ заимствованы изъ чистаго источника первобытнаго преданія, хранившагося въ семьяхъ патріарховъ и записавшаго пророкомъ Моисеемъ ¹⁾.

Переходя къ важнѣйшимъ представителямъ миѳической теоріи происхожденія св. книгъ, мы предварительно должны напомнить объ одномъ изобрѣтателѣ такой гипотезы образованія книги Бытія, которой суждено было оказать значительное вліяніе на дальнѣйшее развитіе отрицательной критики. Это былъ *Іоаннъ Аструкъ* (1684—1766), французскій медикъ и знаменитый писатель, сынъ пастора-гугенота, перешедшаго въ католичество подъ вліяніемъ нантскаго эдикта. Обязанный своими вкусами къ изученію богословія своему родителю, Аструкъ приобрѣлъ необыкновенную славу въ мірѣ раціоналистовъ своею гипотезою о іеговистическихъ и элогистическихъ частяхъ книги Бытія. Въ то время происходили горячіе споры между богословами о происхожденіи этой книги. Причины споровъ—понятны. Вѣдь самыя позднѣйшія событія книги Бытія совершились цѣлыми вѣками раньше Моисея, а самыя раннія сокрыты въ неизмѣримой глубинѣ вѣковъ до окончательнаго образованія нашей планеты. Откуда могъ получить Моисей свѣдѣнія обо всемъ этомъ? ВѢра даетъ на это прямой отвѣтъ. Источникомъ для Моисея служили первобытное преданіе и Божественное вдохновеніе. Но Аструкъ, подобно другимъ раціоналистамъ, не удовлетворился такимъ отвѣтомъ. Божественное вдохновеніе казалось ему несогласнымъ съ понятіемъ о Богѣ: Богъ пребываетъ въ совершенномъ отрѣшеніи отъ міра и не вмѣшивается въ жизнь людей. Конечно, такое понятіе прямо противорѣчило ученію слова Божія. Почти каждая страница

¹⁾ Нѣкоторыя изъ мѣтивъ Болеа подверглись разбору въ сочиненіи Bleek'a. „De libri Geneseos origine atque indole historica“. Bonn. 1836. Но и этотъ ученый находитъ въ книгѣ Бытія мѣты, которые, если и не занимали въ ней первенствующаго мѣста, то во всякомъ случаѣ не были подчинены исторіи.

Библии говорить намъ о явленіяхъ Бога въ твореніи, провидѣніи и царствѣ благодати, о томъ, что для промышленности Божія нѣтъ ничего недостойнаго, что Богъ печется о птицѣ, строящей себѣ гнѣздо, считаетъ волосы на головѣ человѣка, что, наконецъ, чрезъ Него и въ Немъ мы живемъ, движемся и существуемъ. Но для Аструка всѣ эти свидѣтельства Слова Божія какъ будто не существовали. Такъ какъ Божественное вдохновеніе, по самому понятію о немъ, есть чудо, разсуждалъ Аструкъ; а чудо—невозможно, то необходимо найти натуральное объясненіе для происхожденія разсказовъ Моисея. Безъ сомнѣнія, Моисей получилъ свои свѣдѣнія изъ обыкновенныхъ человѣческихъ источниковъ и, конечно, обладалъ нѣкоторыми древними документами, которые, можетъ быть, были переданы чрезъ Авраама. Принявъ это за исходную точку, Аструкъ поставилъ себѣ цѣлю найти средство для опредѣленія документовъ, соединенныхъ въ книгѣ Бытія.

Изучая книгу Бытія, Аструкъ остановилъ свое вниманіе на такой чертѣ, которую въ то время съ трудомъ можно было примѣтить. Въ первой главѣ книги Бытія встрѣчается только одно имя Бога: *Elohim*. Въ другихъ частяхъ книги, напротивъ, встрѣчается только имя *Jehovah*. Во второй и третьей главахъ эти имена соединяются вмѣстѣ, и мы читаемъ *Jehovah—Elohim*.

Конечно, для объясненія этого необходимо обратиться къ лексикону еврейскаго языка, изъ котораго и очевидно, что имена Бога имѣли различные смыслы. Имя „*Elohim*“ изображаетъ Бога, какъ Существо, обладающее всякой формой могущества, и можетъ быть передано русскимъ словомъ: Всемогущій. Имя же „*Jehovah*“ описываетъ Бога, какъ Существо праведное. Св. писатель употреблялъ то или другое имя, смотря по тому, какъ этого требовали цѣли его описаній, т. е. соответственно проводимому взгляду на свойства Бога. Но человѣкъ часто можетъ найти то, что онъ твердо рѣшилъ отыскать. Такъ и Аструкъ нашелъ здѣсь свои предполагаемые документы. Настойчивое употребленіе одного имени Божія въ извѣстныхъ отдѣлахъ и замѣна его другимъ въ другихъ, по мнѣнію Аструка, можетъ быть объяснено только тѣмъ, что эти

имена указываютъ на руку различныхъ авторовъ! Различіе въ именахъ Божіихъ будто бы всего естественнѣе объяснить именно чрезъ предположеніе, что книга Бытія была составлена изъ двухъ-трехъ фрагментовъ, соединенныхъ вмѣстѣ. Авторы этихъ фрагментовъ и давали Богу каждый различныя имена: одинъ—Іегова, другой—Елогимъ, третій—Іегова—Елогимъ.

Таково было происхожденіе теоріи, которая съ удовольствіемъ была принята всѣми раціоналистами и сдѣлалась основаніемъ для дальнѣйшаго развитія высшей критики. Имя Аструка стало почитаться представителями высшей критики какъ имя Ньютона новой науки, а его мнимое открытіе объ именахъ Божіихъ—какъ драгоценный плодъ научнаго изслѣдованія. Упоенный энтузіазмомъ, съ которымъ встрѣчена новая гипотеза, Аструкъ примѣнилъ ее ко всей книгѣ Бытія, а германскіе раціоналисты распространили на все Пятикнижіе.

Гипотеза Аструка дала въ руки раціоналистовъ такое оружіе, владѣя которымъ они могли провозгласить побѣдный кликъ: *divide et impera*. Пятикнижіе было объявлено не боговдохновеннымъ произведеніемъ пророка и законодателя народа еврейскаго Моисея, а собраніемъ нѣсколькихъ, первоначально самостоятельныхъ, но затѣмъ соединенныхъ вмѣстѣ записей неизвѣстныхъ авторовъ, которые переработали эти записи, въ видѣ обширнаго компилятивнаго литературнаго произведенія. Когда единство Пятикнижіе было нарушено, и предполагаемыя его части были усвоены различнымъ авторамъ, подорвать его боговдохновенное достоинство и подлинность казалось дѣломъ очень легкимъ. Роль Моисея, какъ составителя первыхъ пяти книгъ Ветхаго Завѣта, все болѣе и болѣе унижалась. Разказы о первобытномъ мірѣ и человѣкѣ, о началѣ исторіи еврейскаго народа были объявлены написанными много раньше Моисея; другіе разказы были приписаны авторамъ, жившимъ послѣ Моисея, а соединеніе всѣхъ ихъ вмѣстѣ и окончательная редакція—это дѣло уже новѣйшаго сравнительно времени.

Насколько справедлива прославленная гипотеза Аструка о происхожденіи книги Бытія?

1. Съ трудомъ вѣрится—но это фактъ,—что сами же ра-

ціоналистическіе критики молчаливо разрушили и опровергли предположеніе Аструка. Они нашли невозможнымъ признать, что каждый писатель употреблялъ только одно имя Божіе, но допускали, что онъ могъ пользоваться обоими именами, т. е. писатель-іеговистъ могъ употреблять имя „*Elohim*“, а писатель елогистъ— „*Jehovah*“. Но если это вѣрно, тогда не оказывается ли открытіе Аструка—сонной грезой, а всякій выводъ изъ него построеннымъ на пескѣ?

2. На основаніи филологическаго анализа именъ *Elohim* и *Jehova*, имъ усвоится слѣдующее значеніе. *Elohim* дастъ намъ понятіе о Богѣ, какъ о Существомъ могущественномъ, внушающемъ трепетъ, Которымъ созданъ міръ и управляется по навсегда установленнымъ законамъ. Напротивъ, имя *Jehova* указываетъ на Бога, какъ на Существо исторически вступающее въ жизнь человѣчества, открывающееся ему съ цѣлію спасти его; какъ на Существо, вселяющее въ сердце человѣка не страхъ, а отрадную надежду на непреложность Его великихъ и свѣтлыхъ обѣтованій.

Но какъ употребляются эти имена въ книгѣ Бытія? Когда повѣствуется о твореніи міра и развитіи первобытнаго человѣчества, о паденіи первыхъ людей и началѣ спасенія ихъ, тогда употребляются имена *Elohim* и *Jehova*. При изложеніи же исторіи патриарховъ и данныхъ имъ обѣтованій (напр. Аврааму) почти исключительно встрѣчается имя *Jehova*. При рассказахъ о естественныхъ, такъ сказать, событіяхъ въ жизни патриарховъ чаще употребляется имя *Elohim* ¹⁾.

Какой выводъ слѣдуетъ отсюда? Имена Божіи употребляются въ книгѣ Бытія съ надлежащимъ пониманіемъ ихъ значенія, въ совершенномъ соотвѣтствіи съ содержаніемъ тѣхъ отдѣловъ, въ которыхъ то или другое изъ нихъ употреблено. О чемъ же это свидѣтельствуетъ, какъ не о томъ, что боговдохновенный авторъ книги Бытія былъ одинъ, что онъ обладалъ полнымъ и совершеннымъ пониманіемъ смысла божественныхъ

¹⁾ См. прекрасное объясненіе именъ Божіихъ у Элера: Oehler. Real-Encykl. Aufl. 1. Band. VI. 5 455—461. Объясненія Велъхаузена, Дума, Лагарда, Гольцигера (у Marti. Geschichte der israelit. Religion. Aufl. 3. 1897. 61. 62), даже Корнелла (Prophetismus. Seit 19—22)—сомнительны.

именъ, что онъ слѣдовалъ въ употребленіи ихъ одному опредѣленному плану?

Гипотеза Аструка, усвоенная послѣдующими рационалистами, въ весьма значительной степени способствовала подкрѣпленію мнѣическихъ теорій происхожденія св. книгъ. Среди представителей такихъ теорій одно изъ первыхъ мѣстъ принадлежитъ *Вильгельму Мартину Леберехту де-Ветте* (1780—1849). Де-Ветте началъ свою ученую карьеру въ Іенѣ и сначала увлекался теоріей Паулюса. Скоро однако онъ оставилъ эту теорію, убѣдившись въ совершенной непреложности ея къ св. книгамъ. Какъ и всякій здравомыслящій человѣкъ, онъ не могъ повѣрить, чтобы цѣлое собраніе визионеровъ, какими Паулюсъ изображалъ св. писателей, могло не только вращаться среди современнаго имъ общества, но даже пользоваться его полнымъ довѣріемъ. Но если библейскіе рассказы о чудесахъ не выражали собою впечатлѣній мечтателей, то какъ же произошли они? Ужели, съ отверженіемъ теорій Эйхгорна и Паулюса, придется вновь возвратиться къ прежней вѣрѣ въ чудо, откровеніе и вдохновеніе? Были, дѣйствительно, и теперь есть въ западной Европѣ благочестивыя души, исполненные терпѣливой надежды на возвращеніе рационалистовъ въ домъ вѣры. Увы! этимъ надеждамъ не суждено было сбыться.

Разочаровавшись въ теоріи Паулюса, де-Ветте пошелъ еще далѣе по скользкому пути отрицанія боговдохновеннаго происхожденія слова Божія. Въ то время была въ славѣ новая теорія, которая производила страшныя опустошенія въ области всемірной литературы и исторіи. Многія событія древней исторіи были отвергнуты какъ мифы, какъ притчи, созданные воображеніемъ народовъ. Извѣстный классикъ *Вольфъ* (1759—1824) примѣнилъ новую теорію къ поэмѣ Гомера: Гомера совершенно не было; его поэма была произведеніемъ многихъ авторовъ; въ вѣкъ Перикла отдѣльныя пѣсни поэмы были собраны въ одну книгу, которая и была приписана воображаемому слѣпцу—Гомеру. *Нибуръ* (1776—1831) примѣнилъ мнѣическую теорію къ римской исторіи. Онъ утверждалъ, что историки совершенно ошибочно приняли за факты фантастическія иллюзіи и чисто народныя легенды. Дѣло ученыхъ—

отдѣлить дѣйствительныя событія отъ легендарныхъ разсказовъ, съ которыми они столь долго были соединены. Духъ сомнѣнія въ фактахъ овладѣлъ учеными историками; туманъ невѣрія окуталъ собою все, что дошло до насъ отъ древнихъ временъ. Въ этой новой критической школѣ и старался де-Ветте найти необходимыя идеи для того, чтобы разрѣшить труднѣйшую проблему о томъ, что такое представляетъ изъ себя Библия?

Аструкъ, Вольфъ и Нибуръ указали *тропинку*, по которой смѣло пошелъ де-Ветте, когда ему нужно было объяснить происхожденіе сверхъестественныхъ элементовъ Библии. Отрицаніе сверхъестественнаго и сходство между библейскою и классическою древностью—сдѣлались краеугольными камнями собственной теоріи де-Ветте.

Божественное Откровеніе, по ученію де-Ветте,—ничто иное, какъ проявленіе вѣчныхъ идей разума во всей ихъ чистотѣ и полнотѣ ¹⁾. Божественное вдохновеніе, какъ особое, чрезвычайное и сверхъестественное воздѣйствіе Духа Божія на св. людей, де-Ветте отрицаетъ. *Вдохновеніе вообще состоитъ изъ томъ, что Богъ открываетъ Себя человѣческому сознанію (dem menschlichen Bewusstsein) чрезъ Своего Духа (durch seinen Geist), подъ которымъ онъ разуметъ простое содѣйствіе Божіе (den Concurs Gottes), следовательно, чрезъ простое воодушевленіе ²⁾*. Въ высшемъ смыслѣ вдохновеніе происходило чрезъ совершенное объединеніе Божественнаго и человѣческаго духа въ человѣкѣ, въ которомъ божественный Разумъ дѣлается личнымъ. Въ частномъ смыслѣ вдохновеніе есть блистаніе божественнаго Духа въ человѣкѣ, которое производитъ особенное возбужденіе предчувствія, пониманія и воображенія. Вдохновеніе св. писателей есть религіозное предчувствіе (*die religiöse Ahnung*) божественнаго дѣйствія на природу, или же божественнаго Духа на св. писателей въ отношеніи ихъ вѣры, воодушевленія, а не образованія понятій, и въ отношеніи къ историческимъ истинамъ постольку, поскольку знаніе ихъ зависитъ отъ любви къ истинѣ ³⁾.

1) Relig. und Theologie. Seit 232.

2) Protest. Dogm. § 26a; § 40a; 40b. Bibl. Theol. § 143.

3) Protest. Dogm. § 26b.

Трудно разобраться въ этомъ наборѣ туманныхъ выраженій и неопредѣленныхъ сужденій де-Ветте. Несомнѣнно—одно, что вдохновеніе онъ понималъ въ пантеистическомъ смыслѣ, что подъ Духомъ Божіимъ онъ разумѣлъ отвлеченное понятіе, что вдохновеніе для него было естественнымъ проявленіемъ религіознаго сознанія.

На такомъ шаткомъ основаніи построилъ де-Ветте собственную теорію образованія св. книгъ Ветхаго и Новаго Завѣта. Гипотеза о томъ, что св. писатели были визионерами, ложно принимавшими свои фантазіи за факты, была признана имъ совершенно невѣроятной. Напротивъ, открытіе, сдѣланное Вольфомъ, что Гомеръ вовсе не авторъ Иліады, что она есть только собраніе разныхъ пѣсенъ, что эти пѣсни были объединены въ одну книгу, долгое время спустя послѣ него—казалось для де-Ветте такимъ ключомъ, который подойдетъ и къ объясненію тайны образованія ветхозавѣтной письменности. Воспользовавшись идеями Аструка и Нибура и слѣдуя методу Вольфа, де-Ветте пришелъ къ слѣдующимъ выводамъ: *въ св. книгахъ Ветхаго Завѣта содержатся не воспоминанія современниковъ, не преданія прежнихъ вѣковъ, но обыкновенныя легенды, записанныя, спустя нѣсколько столѣтій послѣ ихъ появленія.* Тогда исторія св. книгъ Ветхаго Завѣта приравнивалась къ исторіи развитія обыкновенныхъ легендъ, и сверхъестественный элементъ изъ нея изгоялся. Комъ снѣга увеличивается въ объемѣ по мѣрѣ того, какъ катится впередъ. Такъ точно и легенды о герояхъ древнихъ народовъ принимали все болѣе и болѣе чудесный характеръ, чѣмъ болѣе отдаленныхъ поколѣвій онѣ достигали. Тѣ народные герои, на которыхъ сначала смотрѣли съ уваженіемъ и благодарностью, потомъ, когда прошли цѣлые вѣка между ними и послѣдующими поколѣвіями, стали служить предметами религіознаго благоговѣнія и почитанія. Что случилось въ исторіи другихъ народовъ, разсуждалъ де-Ветте, то должно было произойти и, дѣйствительно, произошло среди евреевъ. Вся задача науки теперь и состоитъ въ томъ чтобы разработать и объяснить библейскіе документы, собранные вмѣстѣ издателями, раздѣлить ихъ на іеговистическіе и элогистическіе. Библия, стало

быть, по мнѣнію де-Ветте, не только не есть боговдохновенная книга, но даже не исторія, а просто мѣологія, или точнѣе—собраніе израильскихъ народныхъ легендъ, которыя по томъ сдѣлались основаніемъ еврейской религіи.

Въ 1805 году де-Ветте началъ свою критику св. книгъ Ветхаго Завѣта съ Второзаконія. Онъ рѣшительно доказывалъ, что *Второзаконіе не было написано авторомъ первыхъ четырехъ книгъ Пятикнижія*, что „книга закона“, найденная при царѣ Іосіи, въ 621 году, священникомъ Хелкіей (4 Цар. 22, 3—17), и составляетъ собственно содержаніе пятой книги Моисея. Основаніемъ такого взгляда для де-Ветте служило то обстоятельство, что религіозная реформа, произведенная царемъ Іосіею, будто бы была осуществленіемъ предписаній именно Второзаконія. Время возникновенія „книги закона“, или Второзаконія, съ точностью опредѣленное, конечно, казалось де-Ветте архимедовою опорною точкой для уразумѣнія исторіи священной ветхозавѣтной литературы ¹⁾.

Чрезъ годъ (въ 1806 г.) де-Ветте обнародовалъ обширный критическій трудъ, подъ заглавіемъ: „Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament“. Это сочиненіе произвело настолько сильное впечатлѣніе въ мірѣ рационалистовъ, что составило, можно сказать, эпоху въ исторіи высшей критики. Въ этомъ сочиненіи отвергнуты всѣ прежнія понятія о боговдохновенности Пятикнижія, о происхожденіи его отъ Моисея и пр. По мнѣнію де-Ветте, Пятикнижіе отъ начала до конца состоитъ частью изъ сказаній, хотя и имѣющихъ долю правды, но разукрашенныхъ элементами чудеснаго и сверхъестественнаго, и иногда и вовсе вымышленнаго; частью изъ мѣовъ позднѣйшаго времени, ложно приписанныхъ Моисею и приуроченныхъ къ исторіи его времени. Разсматриваемое въ цѣломъ, Пятикнижіе есть продуктъ поэтической обработки древней исторіи, и, какъ историческій источникъ, не имѣетъ никакой цѣны.

Такъ какъ Пятикнижіе, по мнѣнію де-Ветте, есть только собраніе отдѣльныхъ фрагментовъ, то классификація ихъ—прямая задача высшей критики. Фрагменты, изъ которыхъ

¹⁾ Справ. Cornill. Der israelitische Prophetismus. 1896. 83—84.

образовалась книга Левитъ, вѣроятно, были собраны позднѣе тѣхъ, изъ которыхъ составилаь книга Исходъ. Книга Числь была дополненіемъ къ предыдущимъ книгамъ. Книга „Второзаконіе“ имѣетъ самую позднюю дату, такъ какъ самыя древніе ея отрывки произошли во время царя Давида, а собраны были въ одну книгу въ правленіе Іосіа ¹⁾.

Такимъ образомъ, разрушая старыя преданія о времени составленія первыхъ книгъ Библии, де-Ветте думалъ, что ему вовсе не нужно отыскивать естественныя событія въ библейскихъ чудесахъ, а достаточно только примѣнить къ нимъ правила истолкованія, уже приложенныя къ миѳическимъ рассказамъ другихъ народовъ. Такъ какъ Пятокнижіе есть простое собраніе фрагментовъ, соединенныхъ вмѣстѣ въ позднѣйшее сравнительно время, то для правильнаго пониманія его достаточно указать въ немъ идеи еврейскаго народа, какъ въ греческомъ и римскомъ политеизмѣ идеи грековъ и римлянъ. Пятокнижіе—это національный эпосъ дѣтей Израиля, эпосъ, полный чистоты и ясности, воодушевленный могучимъ поэтическимъ дыханіемъ, но этотъ эпосъ не имѣетъ собственно историческаго значенія. Герои, которые воспѣваются въ немъ, суть типы: Авраамъ идеаль религіи, Моисей—идеаль теократическаго вождя. Рассказы, которые содержатся въ этомъ эпосѣ, представляютъ изъ себя или народныя преданія, полныя чудеснаго, но изложенныя безъ послѣдовательнаго порядка и связи мыслей, подобно балладамъ, или же философскіе миѳы, изобрѣтенныя пророками для объясненія происхожденія міра, или даже миѳы археологовъ, желавшихъ объяснить себѣ происхожденіе того или другаго имени ²⁾.

Въ отношеніи достовѣрности эпосъ Пятокнижія содержитъ въ себѣ не больше истины, чѣмъ эпосъ Греціи. Какъ Илиада и Одиссея были произведеніемъ рапсодовъ, такъ Пятокнижіе—

¹⁾ De-Wette. „Dissertatio critica qua a prioribus Deuteronomium Pentateuchi libris diversum alius cujusdam recentioris auctoris opus esse monstratur“ Iena. 1805.

²⁾ De-Wette. Beiträge zur Einleitung ins Alte Testament. Всѣ эти идеи систематически изложены въ его „Lehrbuch der historisch—kritischen Einleitung“. 1817, который сдѣлался настольною книгою рационалистовъ.

трудомъ еврейскаго священства. Авраамъ и Исаакъ, по словамъ де-Ветте, одинаково баснословны, какъ Улиссъ и Агамемнонъ. Ханаанскій Гомеръ не могъ-де изобрѣсть ничего лучше, какъ путешествіе Іакова въ Месопотамію. Исходъ изъ Египта, сорокъ лѣтъ стравствованія по пустынѣ, семьдесятъ старѣйшинъ, жалобы на Аарона—все это будто бы самостоятельные миѣы. Хотя миѣы видоизмѣнялись въ различныхъ книгахъ, а именно были поэтическіе въ книгѣ Бытія, юридическіе—въ Исходѣ, священническіе—въ книгѣ Левитъ, политическіе въ Числахъ, этимологическіе, дипломатическіе, генеалогическіе, но рѣдко историческіе—во Второзаконіи, однако достовѣрность ихъ вездѣ—одинакова.

За „введеніемъ въ Ветхій Завѣтъ“ послѣдовалъ „комментарій на псалмы“, но, вмѣсто дѣйствительнаго истолкованія, де-Ветте предложилъ въ немъ критику на псалмы. Де-Ветте доказывалъ, что пророческіе псалмы не могли произойти по вдохновенію, что они и не приложимы къ Мессіи. Для происхожденія столь ясныхъ пророчествъ необходимо было предположить чудо, но де-Ветте, подобно другимъ раціоналистамъ, отрицалъ его возможность. Де—Ветте даже отвергъ авторство Давида относительно большинства псалмовъ, приписанныхъ „сладкогласному пѣвцу Израиля“, и старался указать позднѣйшія даты для ихъ происхожденія. О книгахъ Царствъ де-Ветте говоритъ, какъ объ исторіи, обработанной, въ интересахъ касты левитовъ.

Позднѣе де-Ветте направлялъ это обвиненіе противъ всего вообще канона Ветхаго Завѣта. Историческая точка зрѣнія ветхозавѣтныхъ книгъ—исключительно теократическая. Почти все рассматривается въ нихъ въ связи съ теократіей, въ связи съ отношеніемъ между Богомъ и Израилемъ. Божественный планъ, видимо, проводится во всей этой исторіи: всѣ частныя событія подчиняются ему. Всюду самъ Іегова представляется проявляющимся въ исторіи чрезъ откровенія и чудеса, иными словами: въ исторіи будто бы дается мѣсто миѣологии.

Какъ это ни странно, но де-Ветте находитъ возможнымъ защищать *характеръ* св. писателей, вопреки собственнымъ же взглядамъ на составленіе и изложеніе ими миѣическихъ пре-

даній. Обработка исторіи народа въ пользу священнической касты и теократическая идея объ особенномъ отношеніи Израиля къ Богу—не имъ обязаны своимъ происхожденіемъ. Народныя преданія, къ которымъ св. писатели отнеслись съ полнымъ довѣріемъ, были усвоены ими въ той самой формѣ, какую они приняли, при передачѣ отъ одного поколѣнія къ другому. Точно также св. писатели не выдумывали и описываемыхъ въ ихъ книгахъ чудесъ, а только съ совершенной вѣрой рассказывали преданія о нихъ, хранившіяся среди современниковъ. Если, слѣдовательно, св. писатели и были жертвами обмана, то этотъ обманъ не можетъ быть приписанъ имъ, какъ *авторамъ*. Библейская письменность—это исторія въ поэзіи и поэзія въ исторіи; эта поэзія исторіи даже чудеснѣе и поэтичнѣе, чѣмъ обыкновенная поэзія. Де-Ветте, такимъ образомъ, примѣнилъ къ св. книгамъ то, что уже неоднократно дѣлали ученые, изслѣдовавшіе мифы классической древности. Онъ принялъ безъ всякаго ограниченія теорію мифовъ, согласно которой мифы, хотя они и ложны сами по себѣ, однако содержатъ въ себѣ зерна истины, такъ какъ, подобно зеркалу, отображаютъ въ себѣ духовно-нравственный обликъ народовъ, составившихъ ихъ.

Что касается пророческихъ книгъ, то, по словамъ де-Ветте, мы имѣемъ здѣсь дѣло съ простымъ недоразумѣніемъ. Пророки—это поэты, которые употребляли поэтическія вольности и представляли уже совершившіяся событія, какъ предсказанныя знаменитыми лицами.

Теорія де-Ветте есть *третій шагъ* рационализма по пути отрицанія боговдохновенности Библии и натурального объясненія сверхъестественнаго содержанія ея. Эйхгорнъ утверждалъ, что библейскіе писатели вовсе и не намѣревались писать о какихъ-либо чудесахъ. Если здѣсь и былъ какой-либо обманъ, то *это обманъ—нашъ собственный*: вѣдь мы неправильно поняли стиль св. писателей, такъ какъ руководились прозаическими понятіями Запада; мы приняли восточныя метафоры и гипотезы о рассказы о чудесномъ и сверхъестественномъ; тогда какъ то были описанія всего обыкновеннаго и натурального. Паулюсъ разрушилъ теорію Эйхгорна, но, вмѣсто возвращенія

къ вѣрѣ, создалъ новыя заблужденія. Что библейскіе писатели признаютъ чудеса и относятся къ нимъ съ полною вѣрою, это, по словамъ Паулюса, выше всякаго сомнѣнія. Но св. писатели были введены въ заблужденіе чрезъ свое пылкое и болѣзненное воображеніе: *это—ошибка не наша, а самихъ писателей.* Лицо библейской критики было отвращено отъ Бога, такъ какъ каждый новый шагъ ея былъ новымъ удаленіемъ отъ евангельской вѣры. Явился де-Ветте и на развалинахъ гипотезъ Эйхгорна и Паулюса построилъ собственную теорію: въ библейскихъ книгахъ содержится обманъ, ошибка; но *ошибка произошла не отъ нашего пониманія и не отъ св. писателей, а заключалась въ самомъ матеріалѣ, которымъ св. писатели пользовались.* Если Эйхгорнъ и Паулюсъ, по крайней мѣрѣ, оставили въ Библии неприкосновенной исторію, то де-Ветте самую эту исторію объявилъ собраніемъ легендъ и мифовъ.

Де-Ветте, подобно Эйхгорну, удержался отъ полнаго примѣненія своей теоріи къ св. книгамъ Новаго Завѣта, но онъ подготовилъ почву для этого. Онъ утверждалъ, что, подобно всякой другой исторіи, и евангельская исторія явленія Христа, Его жизни и смерти *имѣетъ символическое значеніе*, такъ какъ символизмъ составляетъ существенный признакъ христіанскаго Откровенія. Божественное Откровеніе вообще, а христіанство въ частности есть проявленіе идей разума во всей ихъ чистотѣ и полнотѣ. Поэтому на чудесные рассказы евангелистовъ должно смотрѣть, какъ на простые символы идей, проявившихся въ первобытной исторіи христіанства. Легендарный, или мифическій характеръ первыхъ трехъ евангелій, по мнѣнію де-Ветте, доказывается ихъ противорѣчіями въ описаніи жизни Христа, въ изложеніи Его рѣчей и ученія. Рассказъ евангелистовъ о чудесахъ, сопровождавшихъ крещеніе Господа, де-Ветте объявилъ „чистымъ мифомъ“, а воскресеніе и явленія Христа будто бы происходили болѣе въ мысли св. писателей, чѣмъ въ дѣйствительности. О евангелии отъ Іоанна де-Ветте дѣлаетъ предположеніе, что оно написано въ позднѣйшій періодъ, въ концѣ жизни апостола, когда *страхъ и чувство* преобладали въ немъ надъ любовью къ фактамъ. Евангелистъ Іоаннъ хотѣлъ написать собственно исторію, но вмѣ-

сто этого предложилъ поэтическое описаніе. Обвиненіе, бро-
саемое критикомъ, не только противорѣчитъ неоднократно
свидѣтельству евангелиста, что онъ излагаетъ истину въ пол-
номъ сознаніи и твердой памяти (21, 24—25; 19, 35), но и
совершенно не согласно съ его возвышеннымъ нравственнымъ
характеромъ. Не смотря на многочисленныя уступки Штраусу,
де-Ветте однако вынужденъ былъ сознаться, что подлинность
четвертаго евангелія *не совсѣмъ опровергнута*, потому что,
во-первыхъ—форма разсказовъ его болѣе субъективна, чѣмъ
легендарна (это замѣчаніе, кажется, произвело глубокое впе-
чатлѣніе на Штрауса!); во-вторыхъ, оно изобилуетъ идеями, до-
стойными Иисуса, хотя и облеченными въ неясныя выраженія¹⁾.

Насколько состоятельна миѳическая теорія происхожденія
св. книгъ въ томъ видѣ, въ какомъ предлагаетъ ее де-Ветте?

1. Нашъ критикъ положилъ начало своей теоріи чрезъ без-
пощадную критику Пятокнижія, происхожденіе котораго онъ
рѣшалъ, съ помощью изслѣдованія о Второзаконіи. Признавъ
Второзаконіе заключительнымъ камнемъ въ величественномъ
зданіи Пятокнижія, де-Ветте отпесъ возникновеніе этой книги
или, по крайвей мѣрѣ, обнародованіе къ царствованію Іосіа.
Но если Второзаконіе написано такъ поздно, если оно есть
произведеніе другого составителя, а не Моисея, то какъ смот-
рѣть на него? Представимъ, что безвѣстный писатель при-
крылъ себя великимъ именемъ Моисея, что, съ помощью этой
фѳикціи, онъ достигъ того, что измышленные имъ законы были
приняты и признаны авторитетными. Вѣдь это утвержденіе не
только умаляетъ достоинство Второзаконія, какъ части ветхо-
завѣтнаго канона, но равносильно признанію его подложно-
сти, такъ какъ безвѣстный авторъ его долженъ быть обвиненъ
въ литературномъ обманѣ, хотя бы самыя лучшія намѣренія
руководили имъ, при соединеніи въ одинъ кодексъ постанов-
леній закона и снабженіи его назидательными введеніями и
объясненіями, въ духѣ самого Моисея. Одно изъ двухъ: *или*
Второзаконіе есть подлинное, боговдохновенное произведеніе,
возникшее во времена Моисея, составленное самимъ Моисеемъ,

¹⁾ Kurzgefasstes exegetisches Handbuch. Leipzig. 1836. P. III.

или оно есть подложное сочиненіе позднѣйшаго времени, и безвѣстный авторъ составлялъ его изъ эгоистическихъ и нечестныхъ видовъ! Если боговдохновенное происхожденіе Второзаконія есть чудо и, какъ таковое, невозможно съ точки зрѣнія рационалистической критики, то другое чудо, чтобы безвѣстный писатель не только составлялъ кодексъ законоположеній, прикрывъ себя именемъ великаго пророка, но даже навязалъ его царю Іосіи и всему іудейскому народу, обманувъ множество вѣковъ и поколѣній ловкимъ литературнымъ плагиатомъ, является прямо невѣроятнымъ и, конечно, совершенно ненаучнымъ! Такимъ образомъ, несмотря на всѣ усилія своей критической мысли, де-Ветте оказался въ такомъ же положеніи, какъ Паулюсъ: онъ не далъ прямого и *окончательнаго отвѣта* на вопросъ о происхожденіи и достоинствѣ Второзаконія, да и не могъ дать его по существу дѣла, такъ какъ не вышелъ изъ области простыхъ предположеній. Между тѣмъ предъ нимъ еще открывалась труднѣйшая, но неразрѣшимая задача объяснить, или, лучше сказать, перетолковать въ свою пользу черты необыкновенной точности свѣдѣній, поразительной живости впечатлѣній автора Второзаконія, равно какъ и древности законоположеній этой книги, все—такія черты, которыя съ большею вѣроятностью могутъ доказывать, что Второзаконіе есть ничто иное, какъ предсмертное завѣщаніе Моисея своему народу.

2. Относительно всего вообще Пятикнижія де-Ветте и его школа предложили гипотезу, что Пятикнижіе возникло гораздо позднѣе времени Моисея, что различныя его части, слитыя теперь въ одну книгу, по тщательномъ изслѣдованіи, обнаруживаютъ свое несомнѣнное происхожденіе отъ различныхъ писателей, что критическое изслѣдованіе, путемъ отдѣленія позднѣйшихъ редакціонныхъ вставокъ, вскрыло во всей полнотѣ рѣзкое противорѣчіе между первоначальными источниками и пр. Однако эта гипотеза натурального происхожденія пяти книгъ Моисея имѣетъ два существенные недостатка, въ корнѣ подрывающіе ея научную цѣнность. Во-первыхъ, эта гипотеза имѣетъ явно *субъективный отпечатокъ* несомнѣнной предвзятости, такъ какъ ни де-Ветте, ни его ученики не мог-

ли представить *внѣшняго доказательства*, которымъ можно было бы завѣрить правильность и основательность выводовъ критики. Во-вторыхъ, гипотеза эта, вмѣсто прочнаго обоснованія на фактахъ, утверждается на цѣломъ *рядѣ другихъ предположеній*, согласно которымъ Пятокнижіе разлагается будто бы на свои составныя первоначальныя части, въ каждой части находится особый стиль, планъ, цѣль, идеи, и по нимъ опредѣляется время составленія каждой части и принадлежность тому или другому безыменному писателю. Такой методъ явно одностороненъ, утомительно однообразенъ и не можетъ удовлетворить идеаламъ безпристрастной научной критики, опирающейся прежде всего на историческихъ свидѣтельствахъ, а уже потомъ на ученыхъ гаданіяхъ!

3. Для объясненія происхожденія всѣхъ вообще св. книгъ Библии де-Ветте и его ученики безъ всякаго ограниченія воспользовались теоріей миеовъ, заимствованной у Гейне, Вольфа, Нибура и др. Но и здѣсь раціоналистическіе критики очень много говорятъ, *еще больше предполагаютъ, но очень мало доказываютъ*. По этой, конечно, причинѣ въ то время, какъ сравнительная исторія естественныхъ религій Греціи, Рима и Востока сдѣлала громадныя успѣхи въ объясненіи образованія миеовъ, всѣ усилія де-Ветте и его критической школы разбились о невыразимыя трудности практическаго примѣненія миеической теоріи къ Библии. Даже самъ де-Ветте обнаружилъ перѣшительность въ пользованіи теоріей миеовъ, когда, сдѣлавъ много уступокъ Штраусу, напр. по вопросу о воскресеніи Христа, вынужденъ былъ сознаться, что сужденіе этого критика, назвавшаго рассказъ о воскрешеніи Лазаря „*чистой фикціей*“, слишкомъ поспѣшно и скороспѣло.

4. Само собою понятно, что, съ примѣненіемъ миеической теоріи къ Библии, для де-Ветте и всякаго вообще раціоналиста невозможно избѣжать грозной дилеммы: *или признать Библию непрерывною цѣпью обмановъ и подлоговъ, или принять ученіе ортодоксальныхъ богослововъ о высшемъ сверхъестественномъ происхожденіи ея*. Ничего не можетъ быть страннѣе, какъ въ одно и то же время объявлять библейскихъ писателей простыми компиляторами миеическихъ преданій, влагав-

шими написанное въ уста древнихъ авторитетовъ, и защищать нравственный характеръ ихъ, какъ авторовъ! называть св. книги собраніемъ баснословныхъ легендъ, миеовъ и восторгаться „исторіей въ поэзи и поэзіей въ исторіи“! Не ясно ли, что своими миеическими теоріями де-Ветте и другіе критики не только уклоняются отъ прямого, честнаго отвѣта на поставленную дилемму, но и ставятъ себя въ жалкое положеніе людей, „храмлющихъ на обѣ плеснѣ“ (3 Цар., 18, 21)?

5. Помимо необыкновенныхъ трудностей объясненія разсказовъ Беблии, въ смыслѣ миеовъ, предъ защитниками миеической теоріи возникаетъ *неразрѣшимая загадка*, какимъ образомъ міръ на пространствахъ многихъ столѣтій могъ находиться въ заблужденіи и принимать за божественныя самыя обыкновенныя преданія еврейскаго народа, хотя и очень искусно переработанныя писателями? ¹⁾ Гдѣ, въ какой литературѣ могли назвать пророками простыхъ поэтовъ только за ихъ поэтическія вольности?!

6. Не излишне, наконецъ, прибавить, что самъ де-Ветте подъ конецъ своей жизни не могъ удовлетвориться миеической теоріей. Вся его жизнь протекла въ бесплодныхъ исканіяхъ истины. Послѣ пантеизма Фихте, онъ перешелъ къ натурализму Эйхгорна и Паулюса, затѣмъ испытывалъ одно духовное лекарство за другимъ—съ Шлейермахеромъ въ центрѣ—пока незадолго до смерти не увлекся въ Швейцаріи мистическимъ ученіемъ моравскихъ братьевъ!

Д. С. Леонардовъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Нашелся, впрочемъ, въ школѣ де-Ветте одинъ ученый, рѣшительно заявившій, что весь міръ, дѣйствительно, заблуждался, пока не явился де-Ветте, Кюненъ и Велльгаузенъ. То былъ ориенталистъ Юсти (Justi). См. Hommel. Die altisraelitische Ueberlieferung in inschriftlichen Beleuchtung. München. 1897. 5. 6—8.

ОЧЕРКИ ИЗЪ ЖИЗНИ ХРИСТА СПАСИТЕЛЯ.

(П О Э Д Е Р Ш Е И М У).

(Продолженіе *).

Дальнѣйшія событія изъ путешествія въ Іерусалимъ. Посольство и возвращеніе семидесяти. Домъ въ Вифаніи. Марѳа и Марія.

(Лук. X. 1—16, Матѳ. IX. 36—38; XI. 20—24; Лук. X. 17—24; Матѳ. XI. 25—30; XIII. 16; Лук. X. 25; 38—42).

Хотя по причинамъ, указаннымъ въ предыдущей главѣ, нельзя опредѣлить съ абсолютной точностію послѣдовательности евангельскихъ событій, представляется однако наиболѣе вѣроятнымъ, что именно въ это время, на Своемъ пути къ югу, Іисусъ Христосъ „избралъ“ ¹⁾ тѣхъ „семьдесятъ“ „другихъ“, которые должны были возвѣстить объ Его прибытіи во всякій городъ и деревню. Даже обстоятельство, что наставленія, данныя имъ, были сходны, и однако отличны, съ наставленіями, данными прежде двѣнадцати, повидимому, показываетъ, что двѣнадцать состояли изъ лицъ, отъ которыхъ семьдесятъ должны были различаться, какъ „другіе“. Что семьдесятъ были посланы именно въ настоящее время, объ этомъ мы полагаемъ, во первыхъ на основаніи евангелія Луки, гдѣ весь настоящій отдѣлъ является въ видѣ яснаго и обособленнаго воспоминанія, построеннаго преимущественно хронологически; во вторыхъ, на основаніи соображеній о надобности такого посольства въ

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1903 г. № 15.

¹⁾ Чтеніе „семьдесятъ два“, кажется, есть поправка, слѣвавшая по причинамъ, не требующимъ объясненія.

разсматриваемый особенный періодъ времени, когда Иисусъ Христосъ совершалъ Свое послѣднее миссіонерское путешествіе къ Іерусалиму; и, въ третьихъ, на основаніи невѣроятности, если не невозможности, сдѣлать подобный публичный шагъ, какъ посольство семидесяти, *послѣ* преслѣдованія, которое началось за появленіемъ Христа въ Іерусалимѣ на праздникъ кущей. По крайней мѣрѣ посольство семидесяти не могло имѣть мѣста позднѣе періода времени между праздниками кущей и обновленія храма, потому что послѣ этого періода „Иисусъ уже не ходилъ явно между іудеями“ (Іоанн. XI. 54).

При всемъ сходствѣ между посольствомъ двѣнадцати и семидесяти „другихъ“, наблюдается между тѣмъ и другимъ посольствомъ и замѣтное различіе. Замѣтимъ, что о первомъ упоминаютъ три евангелиста, такъ что въ настоящемъ случаѣ евангелистъ Лука не могъ смѣшать обоихъ путешествій (Матѣ. X. 5. и проч.; Марк. VI. 7 и проч.; Лук. IX, 1 и проч.). Но отправленіе двѣнадцати было по своему назначенію апостольскимъ; оно было евангельскимъ и миссіонерскимъ; цѣлью его было подтвержденіе и явленіе „силы и власти“, данныхъ ученикамъ. Мы смотримъ, поэтому, на отправленіе двѣнадцати, какъ на символъ апостольства, только что учрежденнаго, съ его дѣятельностію и властію. Съ другой стороны, никакого могущества и власти не было дано семидесяти, ихъ посольство было только временнымъ, и именно предназначалось для одной опредѣленной цѣли. Первоначальная цѣль эта заключалась въ приготовленіи мѣстъ, куда семьдесятъ были посланы, для учителя, имѣющаго прибыть; и они избраны были изъ большаго круга учениковъ, число ихъ было семьдесятъ вмѣсто двѣнадцати. Даже эти два числа, какъ и различіе въ функціяхъ двухъ классовъ миссіонеровъ, кажется, означаютъ, что двѣнадцать символически изображали князей колѣнъ израилевыхъ, а семьдесятъ были символическими представителями этихъ колѣнъ, подобно семидесяти старцамъ, назначеннымъ въ помощь Моисею (Числ. XI, 16¹⁾). Число семь-

¹⁾ Въ Бемпдбаръ Р. 15, изд. Варш. стр. 64 b, способъ избранія этихъ семидесяти описанъ такъ: Моисей избралъ по шести человекъ изъ каждаго колѣна и затѣмъ положилъ въ урну семьдесятъ два жребія, изъ которыхъ семьдесятъ

десять тогда было символическимъ среди іудеевъ. Мы можемъ прослѣдить существованіе этого символизма въ числѣ LXX (мнѣмыхъ) переводчиковъ Библии на греческій языкъ, и семидесяти членовъ синедріона, или высшаго судилища ¹⁾.

Въ появленіи посланныхъ отъ Христа, по двое въ каждомъ мѣстѣ, которое Онъ намѣренъ былъ посѣтить, было нѣчто очень знаменательное. Какъ Іоаннъ Креститель въ самомъ началѣ возвѣстилъ о пришествіи Христа, такъ и теперь вѣстники, отправленные по двое, возвѣстили объ Его пришествіи въ концѣ Его служенія; какъ цѣлью Іоанна, въ качествѣ представителя ветхозавѣтной Церкви, было приготовить путь Христу, такъ то же сдѣлали и семьдесятъ въ качествѣ представителей новозавѣтной Церкви. Въ обоихъ случаяхъ приготовленіе, къ которому стремились, было нравственнымъ. Оно было приглашеніемъ народа открыть врата истинному Царю и принять Его правленіе. Только нужды въ этомъ приготовленіи было теперь больше по причинѣ паденія миссіи Іоанна вслѣдствіе непониманія и невѣрія народа (Матѳ. XI. 7—19). Такая связь съ Іоанномъ Крестителемъ и паденіемъ его миссіи относительно *національныхъ* результатовъ объясняетъ вставку въ евангеліи отъ Матѳея той части рѣчи, которая произнесена была при посольствѣ семидесяти, непосредственно послѣ упоминанія о порицаніи Христомъ національнаго отверженія Крестителя (Матѳ. XI. 20—24; ср. Лук. X. 12—16). Потому что евангелистъ Матѳей, который (какъ и евангелистъ Маркъ) не упоминаетъ о посольствѣ семидесяти,—просто потому, что (какъ было объяснено) весь отдѣлъ, гдѣ упоминается о пославіи семидесяти, свойственъ только евангелію отъ Луки,—приводитъ рѣчи, связанныя съ посольствомъ, въ другой, имъ соотвѣтствующей, связи.

Мы замѣчаемъ, что то, что можно было бы назвать „предисловіемъ“ къ посольству семидесяти, сообщено евангелистомъ Матѳеемъ (въ нѣсколько болѣе полной формѣ) въ видѣ предисловія къ посольству на проповѣдь двѣнадцати (Матѳ. IX. 36—38);

имѣли надписаніе *закемъ* (старѣйшина), а остальные два были оставлены безъ надписи. Послѣдніе будто бы были вынуты Елладомъ и Медадомъ.

¹⁾ Ср. Санг. I. 6.

могло быть, что сходныя выраженія были произнесены предъ тѣмъ и другимъ событіемъ. Выраженія, изложенныя у ев. Луки X. 2, уже отчасти употреблены были задолго прежде (Іоанн. IV, 35). Эти „толпы“ во Израилѣ, и даже люди, которые „не отъ стада сего“, представлялись взору Христа подобными овцамъ, лишеннымъ истинной заботы о нихъ пастыря, разсѣяннымъ и изнуреннымъ ¹⁾, и ихъ безмолвныя страданія и только отчасти сознаваемое ими тяготѣніе къ Нему не напрасно обратили на себя Его божественное состраданіе. Оно послужило главнымъ основаніемъ какъ посольства апостоловъ, такъ теперь и посольства семидесяти на жатву, которая поистинѣ была громадна. Сравнительно съ обширностію поля и настоятельной потребностію такъ мало было работниковъ! Впрочемъ, такъ какъ поле принадлежало Богу, то одинъ Онъ и могъ „высылать дѣятелей“, желающихъ и способныхъ дѣлать Его дѣло; а съ нашей стороны требуется молитва, чтобы Ему угодно было ихъ высылать.

Послѣ этихъ вводныхъ словъ (Лук. X. 2), которыя съ тѣхъ поръ составили „заповѣданную Христомъ молитву“ Церкви въ ея дѣятельности ради Него, были даны наставленія и спеціальныя порученія тридцати пяти парамъ учениковъ, выступившимъ на свою миссію. Наставленія почти во всѣхъ подробностяхъ тѣ же, какія даны были прежде двѣнадцати ²⁾. Мы замѣчаемъ, впрочемъ, что вводныхъ и заключительныхъ словъ, обращенныхъ къ апостоламъ, недостаетъ въ рѣчи, сказанной семидесяти. Не было надобности предостерегать ихъ отъ путешествія къ самарянамъ, потому что семидесяти вѣлѣно было отправиться въ тѣ города Іудей и Перей по дорогѣ къ Іерусалиму, чрезъ которые имѣлъ пройти Самъ Христосъ. И семьдесятъ не были снабжены такими же сверхъестественными силами, какъ двѣнадцать (Матѣ. X. 7, 8; ср. Лук. X. 9). Естественно, если личныя наставленія относительно ихъ поведенія были въ обонхъ случаяхъ существенно одинаковы. Мы

¹⁾ Первое слово буквально означаетъ „оторванный“. Второе встрѣчается шестьдесятъ два раза у семидесяти, какъ эквивалентъ еврейскаго (גיפיל) *гифиль*, *projićio*, *abjićio*.

²⁾ См. кн. III гл. XXVII.

замѣчаемъ только три особенности въ наставленіяхъ, данныхъ семидесяти: повелѣніе „никого не привѣтствовать на дорогѣ“ было удобно для временной и поспѣшной миссіи, которая могла нарушаться прискорбными перерывами вслѣдствіе составленія новыхъ знакомствъ или возобновленія старыхъ. И мишна (Бер. 30b), и талмудъ (ib. 32b) полагаютъ, что молитву не слѣдуетъ прерывать ради привѣтствія какого-нибудь царя и даже чтобы освободить ногу отъ обвившейся около нея змѣи¹⁾. Съ другой стороны, раввины обсуждаютъ вопросъ, можно ли чтеніе *шема* и части псалмовъ, называемой *галлелъ*, прерывать въ концѣ параграфа—изъ почтенія къ лицу, или въ срединѣ чтенія—изъ страха (Бер. 14a). Всѣ были согласны въ томъ, что непосредственно предъ молитвой никого нельзя было привѣтствовать, чтобы предупредить замѣшательство, и совѣтовалось лучше обобщать или сокращать, чѣмъ прерывать молитву, хотя и послѣднее можно было допускать въ случаѣ абсолютной необходимости (Бер. Р. 14a; 32b). Ни на одно изъ такихъ предусмотрительныхъ правилъ, кажется, не обращалъ вниманія Христосъ. Если и можно здѣсь отыскивать какую либо параллель, то лишь въ повелѣніи, данномъ Иліей Елисею, когда онъ былъ посланъ возложить посохъ пророка на умершаго сына сонамитянки.

Двѣ другія особенности въ рѣчи къ семидесяти представляются скорѣе словесными, чѣмъ реальными. Выраженіе (Лук. X. 6): „если будетъ тамъ сынъ мира“ есть гебраизмъ, равный выраженію: „если домъ будетъ достоинъ“ (Матѣ. X. 13), и относится къ характеру главы дома или настроенію его семейства²⁾. Наконецъ, повелѣніе ѣсть и пить, что будетъ предложено (Лук. X. 7, 8), есть только дальнѣйшее объясненіе заповѣди пребывать въ томъ домѣ, въ которомъ посланные были приняты, и не искать лучшаго приѣма³⁾. Съ другой стороны,

1) Но она могла прерываться изъ за скорпіона, Бер. 33a. Ср. стр. 141, прим. 1.

2) Ср. Іов. XXI. 9 въ подлинникѣ и таргумѣ.

3) Каноникъ Кукъ видитъ здѣсь доказательство (ad loc.), что семьдесятъ также были посланы къ самарянамъ; и что это подразумевалось въ позволеніи ѣсть ихъ хлѣбъ, который іудеи считали для себя запретнымъ. Но по моему мнѣнію, это говоритъ совсѣмъ о другомъ, потому что столь фундаментальное измѣненіе не могло быть введено столь косвеннымъ образомъ. Кромѣ того, повелѣніе было.

все, весьма важное, заключеніе рѣчи къ двѣнадцати, которое составляетъ наибольшую часть ея (Матѳ. XI. 16—42), отсутствуетъ въ рѣчи къ семидесяти, ясно обозначая такимъ образомъ только временный характеръ ихъ посольства.

За обращеніемъ къ семидесяти въ евангеліи Луки слѣдуетъ обличеніе Хоразина и Виѳсаиды (Лук. X. 13—16). Послѣднее, очевидно, помѣщено именно здѣсь вполнѣ правильно, потому что произнесено было по окончаніи служенія Христа въ Галилеѣ, гдѣ Онъ былъ совершенно и окончательно отвергнутъ. Въ евангеліи отъ Матѳея обличеніе это помѣщено (по причинѣ уже означенной) непосредственно послѣ обличительной рѣчи Господа по поводу отверженія народомъ посольства Іоанна Крестителя (Матѳ. XI. 20—24). „Горе“, возвѣщенное городамъ, въ которыхъ „явлены были силы“, соотвѣтствуетъ величію данныхъ имъ преимуществъ. Проклятіе Виѳсаиды и Хоразина тѣмъ болѣе замѣчательно, что Хоразинъ нигдѣ еще не упоминается въ евангеліяхъ; и ни о какихъ чудесахъ не упомянуто, которыя были бы совершены въ Виѳсаидѣ (западной). Отсюда неизбежны два вывода. Во первыхъ, исторія эта должна соотвѣтствовать дѣйствительности. Если бы все было легендарно, то Іисусъ Христосъ не былъ бы представленъ избирающимъ имена мѣстъ, которыя писатель евангелій не связывалъ съ легендой. Далѣе, въ евангеліяхъ повидимому совсѣмъ не упоминается о большей части чудесъ Спасителя, а разсказывается только о тѣхъ, которыя были необходимы для представленія Іисуса, какъ Христа, въ соотвѣтствіе съ различными планами, по которымъ каждое евангеліе было написано (Іоанн. XXI, 25).

Какъ уже сказано, обличенія соотвѣтствовали преимуществамъ, и отсюда—виновности невѣровавшихъ городовъ. Хоразинъ и Виѳсаида сравниваются съ Тиромъ и Сидономъ, которые при подобныхъ обстоятельствахъ покаялись бы ¹⁾; между

дано вѣшать не плъцу самарянъ, а всякую плъцу. Наконецъ, если Христосъ ввелъ столь жизненное измѣненіе, то послѣдующее затрудненіе ап. Петра и видѣніе его были бы совершенно непонятны.

1) Постъ „во вретнщѣ и пеллѣ“ практиковался при нублячномъ покаяніи (Таан. II, 1).

тѣмъ Капернаумъ, который, будучи столько времени жилищемъ Иисуса Христа, былъ поистинѣ городомъ, „до неба“ вознесшимся ¹⁾, сравнивается съ Содомомъ. Такая виновность навлекла великое наказаніе. Самое мѣсто, гдѣ находились Вивсаида и Хоразинъ, не можетъ быть опредѣлено теперь съ точностію. Первая, вѣроятно, была „рыбачимъ пригородомъ“ Капернаума ²⁾; Хоразинъ, кажется, совершенно исчезъ съ береговъ озера. Блаж. Іеронимъ опредѣлялъ его мѣстоположеніе въ двухъ миляхъ отъ Капернаума. Если такъ, то Хоразинъ могъ находиться на мѣстѣ современнаго *Керазе*, гдѣ нибудь на сѣверо-востокѣ отъ Капернаума. Мѣстность могла соотвѣтствовать названію. Потому что *Керазе* есть въ настоящее время „источникъ съ незначительной развалиной надъ нимъ“ ³⁾, а названіе *Хоразинъ* могло быть произведено отъ *Керозъ*—водоносъ; Херозинъ, или „Хоразинъ“, водоносъ. Если такъ, то легко понять, что „рыбачій пригородъ“ на южной сторонѣ Капернаума и хорошо извѣстные источники „Хоразинъ“ по другую сторону его могли быть мѣстомъ частаго совершенія чудесъ Иисуса Христа. Этимъ объясняется отчасти, почему о чудесахъ, тамъ совершенныхъ, не рассказано, какъ и о тѣхъ, которыя были совершены въ самомъ Капернаумѣ. Въ талмудѣ Хоразинъ, или лучше Хорзинъ, упоминается, какъ городъ, извѣстный своей пшеницей (Менах. 85а; ср. *Нейбауэръ*, стр. 220). Относительно же Капернаума, стоящаго на обширномъ полѣ развалинъ и опрокинутыхъ камней, гдѣ находится современный *Телль-Хумъ*, мы чувствуемъ, что нельзя было описать его живѣе, чѣмъ это сдѣлалъ Христосъ, который уподобилъ этотъ городъ въ его паденіи запустѣнію смерти и „ада“.

Возвратились или нѣтъ семьдесятъ къ Иисусу Христу предъ праздникомъ кущей ⁴⁾, намъ удобно обсудить въ настоящей

¹⁾ R. V., слѣдуя манускриптамъ, которые считаются нѣкоторыми за лучшіе, переводитъ это выраженіе въ вопросительной формѣ: „вознесешься ли ты?“ и проч. Такой вопросъ не только не имѣетъ прецедента, но въ дѣйствительности и никакого смысла. Мы приняли, поэтому, чтеніе *Альфорта*, *Мейера* и др., которое отъ чтенія R. V. различается только временемъ глагола.

²⁾ См. вѣ. III, гл. XXXI.

³⁾ Каноникъ *Tristram*.

⁴⁾ *Годъ* выводитъ это изъ употребленія слова „возвратились“. Лук. X, 17.

связи результатъ ихъ посольства. Оно наполнило ихъ „радостью“ увѣренности. Результатъ превосходилъ даже ихъ ожиданія, именно такъ же, какъ и ихъ вѣра, возвысившаяся отъ одного письмени до духа Его словъ. Семьдесятъ сообщили Христу о томъ, что даже бѣсы подчинялись имъ во имя Его. Въ данномъ случаѣ они превысили буквальный смыслъ того, что имъ поручено было отъ Христа. Но такъ какъ они были свидѣтелями подчиненія бѣсовъ, то вѣра ихъ возрасла, и повелѣнiе Христа: „исцѣляйте больныхъ“ они примѣнили къ исцѣленіямъ самаго тяжелаго изъ всѣхъ страданій, къ одержимымъ демонами. Какъ и всегда, ихъ вѣра не была напрасна. Побѣда въ настоящей великой борьбѣ была давно рѣшена; для вѣрующей Церкви оставалось только пожать плоды побѣды. Князь свѣта и жизни побѣдилъ князя тьмы и смерти. Князь міра сего изгнанъ былъ вонъ (Іоанн. XII, 31). Христосъ духовно видѣлъ „сатану, спадшаго съ неба“. Одинъ ученый хорошо перефразировалъ эти слова ¹⁾: „когда вы изгоняли подданныхъ, то Я видѣлъ и князя самого спадшаго“. Предлагали вопросъ, не относятся ли эти слова къ какому-либо частному событію, напр. къ побѣдѣ при искушеніи ²⁾. Но всякое подобное ограниченіе подразумѣваетъ прискорбное непониманіе цѣлаго. Такъ сказать, сатана низвергался въ *бездонную* яму; и онъ постоянно падаетъ туда до времени окончательнаго торжества Христа. Когда Господь смотритъ на него, онъ падаетъ съ неба, съ сѣдалища своего могущества и поклоненія. Потому что его владычество разрушено Лицомъ болѣе сильнымъ, чѣмъ онъ. И сатана упалъ подобно молніи, когда она падаетъ быстро и съ ослѣпительнымъ блескомъ и разрушаетъ все на своемъ пути (Откр. XII, 7—12). Однако, соотвѣтственно нашимъ понятіямъ, изгоняются именемъ Христа только демоны. Потому бѣгство и борьба продолжаются и будутъ продолжаться во всѣ вѣка настоящаго завѣта. Каждый разъ Цер-

¹⁾ *Gods, ad loc.*

²⁾ Не разсматривая здѣсь совсѣмъ, какъ это дѣлаетъ *Вюльпе*, (*ad loc.*), іудейскихъ представленій о сатанѣ, я утверждаю, что сатанологія новаго завѣта, можетъ быть болѣе, чѣмъ все другое, не только различна отъ іудейскихъ понятій, но и противоположна имъ.

ковъ, по вѣрѣ своей, изгоняетъ демоновъ, мучать ли они, какъ это дѣлалось прежде, или нѣтъ, людей, спорять ли объ обладаніи тѣломъ или ведутъ болѣе тяжкую борьбу объ обладаніи духомъ. Когда Христосъ взираетъ на все это, то видитъ, что сатана постоянно падаетъ. Ибо Онъ видитъ плоды Своего духовнаго труда и этимъ довольствуется! На небесахъ же бываетъ радость и объ одномъ грѣшникѣ раскаявшемся.

Власть и могущество надъ „демонами“, теперь обнаружившіяся и полученные по вѣрѣ, не должны прекратиться вмѣстѣ съ настоящимъ случаемъ. Семьдесятъ были представителями Церкви въ ея дѣлѣ приготовленія къ пришествію Христа. Какъ уже замѣчено, видѣніе сатаны, спадшаго съ неба, есть продолжающаяся исторія Церкви. Что было дано семидесяти по ихъ вѣрѣ, то сдѣлалось скоро постояннымъ явленіемъ въ Церкви, представителями которой семьдесятъ были. Потому что слова, въ которыхъ Христосъ далъ людямъ власть и силу наступать ¹⁾ на змѣй и скорпіоновъ и преодолѣвать могущество врага, и обѣтованіе, что ничто не повредитъ имъ, не могли быть обращены къ семидесяти при ихъ отправленіи на проповѣдь, которая скоро окончилась, а лишь насколько они представляли Церковь вселенскую. Почти нѣтъ надобности прибавлять, что этихъ „змѣевъ и скорпіоновъ“ слѣдуетъ понимать не буквально, но символически (Ср. пс. ХС. В; Марк. XVI. 18) ²⁾. Однако не этой силѣ и власти преимущественно должны радоваться Церковь и отдѣльное лицо, а ³⁾ факту, что наши имена написаны на небесахъ ⁴⁾. Такимъ образомъ Спаситель опять приводитъ насъ къ Своему прежнему великому учевію о надобности для насъ дѣлаться

¹⁾ Слово *на* должно быть поставлено въ связь съ словомъ „сила“.

²⁾ Я полагаю, что въ томъ же самомъ символическомъ смыслѣ слѣдуетъ понимать аггаду объ одномъ великомъ раввинскомъ святомъ, котораго укусила змѣя, не причинивъ ему вреда и затѣмъ тотчасъ же издохла. Раввинъ принесъ ее къ своимъ ученикамъ съ словами: „не змѣя умерщвляетъ, а грѣхъ“ (Бер. 33а).

³⁾ Слово „gather“ „скорѣе“, „болѣе“ въ А. V. неподлинно.

⁴⁾ Фигуральное выраженіе это встрѣчается въ св. Писаніи (ср. Исх. XXXII. 32; Ис. IV. 3; Дан. XVII. 1). Но раввины принимали его въ грубо-чувственномъ значеніи и говорили о трехъ книгахъ, отрывавшихся въ каждый новый годъ, о книгѣ благочестивыхъ, злыхъ и посредственныхъ (Рош. гаи. 16b).

дѣтьми. Въ этомъ и заключается тайна истиннаго величія пребыванія въ Его царствѣ.

Съ духомъ всего этого прекрасно согласуется, когда мы читаемъ, что радость учениковъ встрѣтила отвѣтъ въ радости ихъ Учителя и что Его ученіе тотчасъ же замѣнилось молитвой благодаренія. Въ теченіи событій со времени преображенія мы замѣчали все болѣе и болѣе увеличивавшееся противопоставленіе ученію раввиновъ. Но это противопоставленіе почти достигло своей наибольшей высоты въ благодареніи, что Отецъ небесный скрылъ ученіе отъ мудрыхъ и разумныхъ и открылъ младенцамъ. Разсматривая эти слова при свѣтѣ того времени, мы узнаемъ, что „мудрые и разумные“, раввины и книжники, не могли, стоя на своей точкѣ зрѣнія, понять Его; и что это именно составляетъ причину никогда не прекращающихся благодареній, что не они, а „младенцы“, повимають то, что было,—что только и могло быть,—предметомъ откровенія, даннаго Небеснымъ Отцемъ. Мы даже содрогаемся при мысли, что было бы съ „младенцами“, если бы только „мудрые и разумные“ приняли участіе въ откровенномъ знавіи. И такъ должно и всегда быть, не только въ качествѣ закона царства и основнаго принципа божественнаго откровенія, но и въ качествѣ предмета благодаренія, что не какъ „мудрые и разумные“, а только какъ „младенцы“, „обращенные“, „подобные дѣтямъ“, мы можемъ участвовать въ томъ знаніи, которое умудряетъ во спасеніе. Таково и есть истинное евангеліе и истинное желаніе Небеснаго Отца.

Слова (Лук. X. 22), съ которыми Христосъ обратился къ ученикамъ Своимъ послѣ рѣчи къ семидесяти и благодаренія Богу, представляются почти похожими на отвѣтъ Отца на молитву Сына. Въ нихъ указывается и объясняется власть, которую Иисусъ Христосъ далъ всей Церкви. „Все предано ¹⁾ Миѣ Отцомъ Моимъ“. И эти слова составляютъ высочайшее *rationale* факта, что это скрыто отъ мудрыхъ и открыто младенцамъ. Потому что если ни одинъ человѣкъ, а только Отецъ,

¹⁾ Здѣсь слѣдуетъ обратить вниманіе на время.

могъ имѣть полное знаніе о Сынѣ, и наоборотъ, ни одинъ-человѣкъ, кромѣ Сына, не обладалъ истиннымъ знаніемъ объ Отцѣ, то такое знаніе, слѣдовательно, получено было нами въ слѣдствіе нашей мудрости и учености, а только изъ откровенія, даннаго Христомъ: „кто есть Сынъ, не знаетъ никто, кромѣ Отца; и кто есть Отецъ, не знаетъ никто, кромѣ Сына, и кому Сынъ хо́четъ открыть“.

Евангелистъ Матеей, также упоминающій объ этомъ, хотя и въ иной связи, непосредственно послѣ проклятія за невѣріе Хоразина, Виссаиды и Капернаума, заключаетъ настоящій отдѣлъ словами, съ тѣхъ поръ сдѣлавшимися великимъ текстомъ для людей, которые, слѣдуя за семидесятью, были посланниками отъ Христа (Матѣ. XI. 28—30). Съ другой стороны, евангелистъ Лука заключаетъ эту часть своего разсказа словами, одинаково соотвѣтствующими случаю (Лук. X. 23, 24), которыя именно не были новы въ устахъ Господа (Ср. Матѣ. XIII. 16). На основаніи соотвѣтствія этихъ словъ тому, что предшествовало, мало сомнѣнія, что сообщенное и евангелистомъ Матееемъ, и ев. Лукою сказано было по одному и тому же случаю. Такъ какъ знаніе объ Отцѣ получено чрезъ Сына, и такъ какъ эти вещи скрыты отъ мудрыхъ и разумныхъ и открыты „младенцамъ“, то милосердый Господь и открылъ Свой объятія такъ широко и повелѣлъ всѣмъ ¹⁾ труждающимся и обремененнымъ приходитъ къ Нему. Это были овцы, разсѣяныя и изнуренныя. Чтобы собрать и успокоить ихъ, Господь послалъ семьдесятъ на дѣло, о которомъ Онъ молилъ Отца, именно послать дѣлателей на жатву Свою, и которое Онъ съ тѣхъ поръ поручилъ вѣрѣ и служенію любви въ Церкви. И истинная мудрость, которая требовалась для вступленія въ царство, заключалась въ томъ, чтобы взять на себя иго Его, которое окажется легкимъ, и легкое бремя, не похожее на невыносимое бремя раввинскихъ условій (Дѣян. XV. 10); а истинное знаніе, котораго должны искать люди, заключалось

¹⁾ Меланхтонъ пишетъ: „въ число этихъ всѣхъ“ ты долженъ включить и себя и не думать, что ты не принадлежишь къ нимъ; ты не долженъ и стараться о томъ, чтобы тебя включили въ какойнибудь иной списокъ“.

въ званіи о Немъ. Въ мудрости вступленія въ царство чрезъ принятіе его ига, и въ званіи, которое получается чрезъ знаніе о Христѣ, Самъ Онъ былъ и истиннымъ урокомъ, и лучшимъ Учителемъ младенцевъ. Ибо Онъ кротокъ и смиренъ сердцемъ. Онъ дѣлалъ то, чему училъ и училъ тому, что дѣлалъ; и такимъ образомъ можно найти истинный покой для души, приходя къ Нему.

Слова, приведенныя евангелистомъ Матѳеемъ, писавшимъ для іудеевъ, должны были тѣмъ глубже запасть въ сердце іудейскихъ слушателей Христа, что они сказаны были въ ихъ собственной, издавна имъ знакомой, формѣ рѣчи, и однако отличавшейся такою противоположностью ихъ понятіямъ по духу. Однимъ изъ наиболѣе обычныхъ фигуральныхъ выраженій того времени было выраженіе объ „игѣ“ для означенія, что къмъ нибудь приняты на себя тѣ или другія занятія или обязанности. Такъ, читаемъ не только объ „игѣ закона“, но и объ „игѣ земныхъ правителей“ и обыкновенныхъ „гражданскихъ обязанностей“ (Абог. III. 5). Очень поучителенъ для уразумѣнія настоящей фигуральной рѣчи слѣдующій перифразъ Пѣсн. Пѣсн. 1. 19: „какъ хорошо приспособлена ихъ шея для ношенія ига Твоихъ заповѣдей; оно походитъ на иго, надѣтое на шею быка, распахивающаго поле и добывающаго хлѣбъ для себя и своего господина“ (Таргумъ ad loc.)¹). Иго можетъ быть сброшено, какъ десять колѣвъ сбросили иго „Божіе“ и такимъ образомъ навлекли на себя изгнаніе (Шемоть Р. 30). Съ другой стороны, „брать на себя иго“ значитъ принимать его на себя по свободному выбору и сознательному рѣшенію. Такимъ образомъ въ аллегоріи мидраша, въ надписаніи Притч. XXXI. 1, относительно „Агура, сына Іаке,—на Агура смотрѣли, какъ на символическое изображеніе Соломона,—слово „масса“ переданное въ англійской авторизованной версіи словомъ „пророчество“,—такъ объясняется относительно Соломона: „масса, ибо онъ взялъ на себя (наса) иго Святого, да будетъ Онъ благословенъ“ (Мидр. Шакар. Тобъ, изд. Лемб. стр. 20а).

¹) Подобнымъ образомъ читаемъ объ „игѣ покаянія“ (Мозль К. 16b), „игѣ чловѣка“, или лучше „плоти и крови“ (Аб. р. Натан. 20) и проч.

И объ Исаи говорилось, что ему была дана привиллегія изречь такъ много благословеній, „потому что онъ принялъ на себя съ радостію иго царства небеснаго“ (Ялкупъ II, стр. 43а, § 275, строчка 10 и слѣд. снизу) ¹⁾. Какъ показано раньше, существовало установленіе, чтобы въ *шема*, или въ символѣ, повторявшемся каждый день, слова Втор. VI. 4—9 повторялись прежде словъ въ XI. 13—21, такъ что сначала нужно было „взять на себя иго царства небеснаго и потомъ иго заповѣдей“ (Бер. II. 2) ²⁾. Это иго весь Израиль долженъ былъ взять на себя, чрезъ него приобрѣтая заслугу, всегда послѣ вмѣнявшуюся ему.

Но практически „иго царства“ было ничѣмъ инымъ, какъ игомъ „закона“ и „заповѣдей“; игомъ трудныхъ подвиговъ и невозможнаго самооправданія. Это иго было не „выносимо“, „не легко“, не походило на иго Христово, въ которомъ царство Божіе было отъ вѣры, а не отъ дѣлъ. И какъ бы сами свидѣтельствуя объ этомъ, книжники высказали слѣдующее изреченіе, страшно знаменательное въ настоящей связи: они походили „не на прежнихъ (на первыхъ), сдѣлавшихъ для себя иго закона благимъ и легкимъ, но на людей послѣ нихъ (послѣдующихъ), которые сдѣлали иго закона для себя тяжкимъ“! (Санг. 94b, въ срединѣ). И именно такое добровольное наложеніе насколько возможно болѣе тяжкаго ига и принятіе на себя столь многочисленныхъ обязанностей сколько человѣкъ въ силахъ принять, было идеаломъ раввинскаго благочестія. Поэтому въ словахъ Христа существовали особенное ученіе и утѣшительность; и Ему, какъ сообщаетъ евангелистъ Лука (Лук. X. 25 и слѣд.), угодно было прибавить, что блаженны тѣ, которые видѣли и слышали это ³⁾. Потому что мессіан-

¹⁾ Это упомянуто въ качествѣ отвѣта, даннаго въ великой іерусалимской академіи пророкомъ Иліей на вопросъ, предложенный ему однимъ изучающимъ.

²⁾ Ср. „Sketches of Jewish Social Life“ стр. 270.

³⁾ Въ восхищенномъ описаніи мессіанской славы (Песикта изд. Бубер. 149а, конецъ) читаемъ, что Израиль возикуетъ во свѣтѣ Мессіи, говоря: „благословенъ часъ, въ который Мессія былъ созданъ: блаженно чрево, носившее Его; блаженно око, которое видѣло Его; блаженно око, которое удостоится лицезрѣнія

ское царство, бывшее предметомъ восхищенныхъ видѣній и сильныхъ желаній для царей и пророковъ древности, стало теперь дѣйствительностью ¹⁾.

Какъ много ни изобилуетъ настоящая исторія контрастами, представляется весьма вѣроятнымъ, что событіямъ, непосредственно затѣмъ упомянутымъ, евангелистомъ Лукою, отведено было свое надлежащее мѣсто. Вопросъ „одного законника“, что дѣлать, чтобы наследовать жизнь вѣчную, вмѣстѣ съ приточнымъ ученіемъ Христа о добромъ самарянинѣ, очевидно, соответствуетъ прежнему ученію о вступленіи въ царство небесное. Можетъ быть законникъ понялъ слова Учителя о томъ, что скрыто отъ мудрыхъ и разумныхъ, и о надобности принятія ига царства—въ смыслѣ усиленія взглядовъ тѣхъ раввинскихъ учителей, которые придавали болѣе важности добрымъ дѣламъ, чѣмъ наукѣ. Можетъ быть онъ самъ принадлежалъ къ этому меньшинству, хотя его вопросъ и имѣлъ цѣлю вывѣдать, выдержать ли Учитель раввинское свидѣтельство и нравственно, и діалектически. И, не приступая теперь къ разсмотрѣнію принципа притчи, въ которой дается окончательный отвѣтъ Христа (которую лучше разсмотрѣть вмѣстѣ съ другими притчами, относящимися къ этому періоду), можно будетъ видѣть, какъ подходила она особенно къ состоянію ума, только что предположенному.

Отъ этого перерыва, который, независимо отъ ученія Христа, связаннаго съ нимъ, могъ представить изъ себя страшный диссонансъ въ небесной гармоничности Его путешествія, обращаемся къ совершенно другого рода событіямъ. Они слѣдуютъ дальше въ рассказѣ св. Луки, и мы не имѣемъ причины обсуждать ихъ внѣ надлежащаго мѣста. Если такъ, то они должны были означать конецъ путешествія Христа на праздникъ

Его, ибо Его отверзстыя уста изрекають благословеніе и миръ“ и проч. Сказать по меньшей мѣрѣ, что тутъ странное совпаденіе, когда мѣсто это встрѣчается въ „чтеніи“ на отдѣлѣ изъ пророковъ (Ис. LXI. 10), который до сихъ поръ читается въ синагогахъ въ субботу прель самымъ праздникомъ бушей.

¹⁾ Тѣ же самыя слова сказаны были и въ одномъ прежнему случаѣ (Мате. XIII. 16), послѣ притчи о сѣятелѣ.

кущей, потому что домъ Марѣи и Маріи, куда евангелистъ вводитъ теперь насъ, былъ близъ Іерусалима, въ Вифаніи, которая составляла почти одинъ изъ его пригородовъ. Въ другихъ указаніяхъ, подтверждающихъ такое опредѣленіе времени, нѣтъ недостатка. Такъ слѣдующая за исторіей о посѣщеніи дома въ Вифаніи исторія о томъ, что одинъ изъ учениковъ Спасителя просилъ Его научить ихъ молиться, подобно тому, какъ Креститель научилъ молиться своихъ послѣдователей, кажется, показываетъ, что Спаситель и Его ученики находились тогда на мѣстѣ прежнихъ трудовъ Іоанна, къ сѣверо-востоку отъ Вифаніи; а отсюда заключаемъ, что все это произошло при возвращеніи Христа изъ Іерусалима. Далѣе, изъ разсказа о приѣмѣ Христа въ домъ Марѣи заключаемъ, что Спаситель прибылъ въ Вифанію съ Своими учениками, но одинъ былъ гостемъ у двухъ сестеръ (Лук. X. 38). Отсюда выводимъ, что Христосъ отпустилъ Своихъ учениковъ въ сосѣдній городъ на праздникъ, Самъ же замедлилъ въ Вифаніи. Наконецъ, со всѣмъ этимъ согласуется замѣчаніе въ евангеліи отъ Іоанна VII. 14, что не въ началѣ, а „въ половинѣ уже праздника“ „вошелъ Іисусъ въ храмъ“. Хотя путешествіе въ первые два дня праздника не было на самомъ дѣлѣ незаконнымъ, однако едва ли можемъ думать, чтобы Іисусъ Христосъ сталъ путешествовать въ это время, особенно во время праздника кущей; и выводъ очевиденъ, что Спаситель замедлилъ недалеко отъ Іерусалима, и это замедленіе было, какъ мы знаемъ, въ Вифаніи, въ домѣ Марѣи и Маріи¹⁾.

Остальное также объясняется этимъ. Бросается въ глаза отсутствіе брата Марѣи и Маріи, который вѣроятно проводилъ праздничное время въ самомъ Іерусалимѣ. Это было начало праздника кущей; событіе, о которомъ упоминаетъ евангелистъ Лука (X. 38—42), могло совершиться въ открытомъ шалашѣ изъ листьевъ, гдѣ жили во время праздничной недѣли. Потому что, согласно закону, евреи обязаны были во время праздни-

1) Ср. „The Temple and its Services“, стр. 237 и проч.

ной недѣли ѣсть, пить, спать, молиться, заниматься наукой, кратко—жить въ тѣхъ кущахъ, которыя устраивались изъ вѣтвей живыхъ деревьевъ¹⁾. И хотя это не было абсолютно обязательно для женщинъ (Сукк. II. 8), однако правило, которое повелѣвало всѣмъ дѣлать „кущу главнымъ, а домъ только второстепеннымъ жилищемъ.“ (тамъ же 9) могло заставить евреевъ дѣлать эти зеленые шалаши по крайней мѣрѣ для пребыванія и мужчинъ, и женщинъ. Въ эти осенніе дни особенно было пріятно пребывать въ веселыхъ и пріятныхъ шалашахъ, напоминавшихъ о странствованіи Израиля. Они бывали довольно высоки, хотя и не слишкомъ, открыты главнымъ образомъ спереди; довольно узки, чтобы быть темными, и однако не настолько, чтобы въ нихъ совсѣмъ не было солнечнаго свѣта и воздуха. Таково было помѣщеніе, гдѣ произошло то, о чемъ разсказывается; и если мы прибавимъ, что такіе шалаши вѣроятно устраивались на дворѣ, то можемъ вообразить, какъ хлопотливая Марѳа ходила то туда, то сюда, а Марія сидѣла у ногъ Спасителя, не обращая вниманія ни на что окружающее. И наконецъ, какимъ образомъ старшая сестра могла, какъ подразумѣвается въ 40 стихѣ, такъ быстро принести свою жалобу въ мѣсто, гдѣ присутствовалъ Учитель.

Чтобы понять эту исторію, мы должны оставить предвзятія, хотя, можетъ быть, и привлекательныя мнѣнія. Нѣтъ никакихъ доказательствъ, что семейство въ Виваніи раньше принадлежало къ кругу открытыхъ учениковъ Христовыхъ. Домъ въ Виваніи, какъ показываетъ вся исторія, отличался богатствомъ. Семья состояла изъ двухъ сестеръ—старшей *Марѳы* (не необычное іудейское женское имя²⁾, отъ *Маръ*³⁾, равнозначущее нашему господа); младшей *Маріи* и ихъ брата *Лазаря* или *Лазаруса*⁴⁾. Мы не знаемъ, какъ это случилось, но домъ

1) Всякій, при безпристрастномъ чтеніи настоящей исторіи Іоанна. XI, не можетъ сомнѣваться, что лица, тамъ указанныя, суть Марѳа и Марія настоящей исторіи, и отсюда, что ихъ домъ былъ въ Виваніи.

2) См. Levy, Neuhebr. Worterd. ad loc.

3) Слово Марѳа встрѣчается впрочемъ и какъ мужское имя (въ армейскомъ).

4) Имя Лазарь, или Лазаръ встрѣчается часто въ талмудическихъ писаніяхъ, какъ обращенная форма Елеазаръ или Елеазеръ.

очевидно принадлежалъ Марѣѣ, и въ него она приняла Иисуса Христа по прибытіи Его въ Виванію. Въ Израилѣ было дѣломъ обычнымъ, если благочестивыя и богатыя женщины принимали великихъ раввиновъ въ свои дома. Но рассматриваемый случай не былъ обыкновеннымъ. Марѣа должна была слышать о Спасителѣ, если только сама не видала Его. Весь рассказъ даетъ понять (Ср. Лук. X. 38), что Иисусъ Христосъ пришелъ въ Виванію съ цѣлю воспользоваться гостепріимствомъ, которое было вѣроятно предложено въ то время, когда нѣкоторые изъ „семидесяти“, прибывъ въ достойнѣйшій домъ въ Виваніи, возвѣстили о предстоящемъ прибытіи ихъ Учителя. Однако поведеніе Марѣы только показываетъ, что она была привлечена ко Христу по крайней мѣрѣ искреннимъ желаніемъ узнать добрыя вѣсти, а не дѣйствительнымъ желаніемъ учиться у Него.

И такъ Иисусъ Христосъ прибылъ, а вмѣстѣ съ Нимъ и въ Немъ принесенъ былъ небесный свѣтъ и миръ. Онъ долженъ былъ помѣститься въ одной изъ кущъ, сестры помѣстились въ домѣ, а главная куща, устроенная посрединѣ двора, была мѣстомъ, куда они сходились всѣ. Немного спустя послѣ прибытія Христа, почти тотчасъ послѣ него, сестры должны были почувствовать, что онѣ неожиданно приняли Лицо, высшее, чѣмъ ангелы. Какъ лучше оказать Ему почестъ, объ этомъ размышляли онѣ объ. Марѣѣ казалось, что какъ будто было довольно оказать Христу всевозможное гостепріимство. Да и самое это праздничное время должно было быть для хозяйки богатаго дома временемъ большихъ хлопотъ, особенно потому, что домъ находился вблизи отъ Іерусалима; ея братъ могъ, по окончаніи двухъ праздничныхъ дней, привести съ собою, въ какое нибудь время недѣли, почетныхъ городскихъ гостей. Къ заботамъ объ этомъ прибавилось желаніе воздать надлежащую почестъ такому гостю, какъ Спаситель, ибо и Марѣа также глубоко чувствовала Его величіе. И такимъ образомъ она бѣгала то туда, то сюда по двору, буквально „заботилась ¹⁾ о большомъ угощеніи“.

¹⁾ Ср. „The Temple and its Services“, стр. 237 и проч.

Ея младшая сестра также хотѣла воздать Спасителю всевозможную высшую почесть, но не такъ, какъ Марѳа. Почесть Маріи состояла въ томъ, что она забыла обо всемъ остальномъ, кромѣ Него, который говорилъ такъ, какъ никто другой. Истинная вѣжливость или любовь состоитъ не въ доказательствахъ, а въ такомъ поглощеніи предметомъ, при которомъ доказательства забываются; такъ и было съ Маріей въ присутствіи Христа. Тогда новый свѣтъ, иной день начался предъ нею; новая жизнь появилась въ душѣ ея: она „сѣла у ногъ Господа ¹⁾ и слушала слово Его“. Мы не осмѣливаемся изслѣдовать, и однако хорошо знаемъ, каково было содержаніе этого ученія. Такимъ образомъ, во все время, можетъ быть, въ теченіе длинныхъ часовъ, когда Марѳа была занята своими хлопотами, Марія все сидѣла, слушая и оживая. Наконецъ, сестра, которая по своей нетерпѣливости совсѣмъ и не думала о томъ, чтобы женщина могла такимъ образомъ исполнить свой долгъ или обнаружить свою полезность въ дѣлѣ религіи, высказала свое недовольство и жалобу: „Господи, или Тебѣ вужды нѣтъ, что сестра моя одну меня оставила служить?“ Марія *служила прежде* вмѣстѣ съ нею: но теперь оставила ее дѣлать свое дѣло одну. Не повелитъ ли учитель ей снова взяться за то дѣло, на которое она перестала обращать вниманіе? Тономъ кроткаго упрека и увѣщанія, любвеобиліе котораго обнаруживается даже изъ повторенія имени: Марѳа, Марѳа,—подобно тому, какъ въ одномъ позднѣйшемъ случаѣ: „Симонъ, Симонъ“,—Господь научилъ Марѳу словами, которыя такъ просты по своему первоначальному смыслу, но отличаются такою полнотою, что всегда съ тѣхъ поръ имѣли самое многостороннее приложеніе: „ты заботишься и суетишься о многомъ, а одно только нужно ²⁾); Марія же избрала благую часть, которая не отнимется у нея“.

¹⁾ Такъ вмѣсто „Иисуса“,—чтеніе, которое болѣе обычно считается правильнымъ.

²⁾ Немногіе согласятся принять иное чтеніе (R. V. на полѣ): „немногое нужно, или одно“, т. е. не нужно много кушаній, только одно блюдо необходимо.

Думаемъ, что это можетъ быть былъ первый или приготовительный къ празднику день. Иисусъ Христосъ замедлилъ въ Вифаніи болѣе, чѣмъ только на одинъ день. Приходилъ ли тогда Лазарь, чтобы видѣть Его, и еще болѣе, чему научились Марѳа и Марія, какъ тогда, такъ и послѣ, мы съ почтеніемъ оставляемъ въ сторонѣ изслѣдованіе объ этомъ предметѣ. Достаточно и того, что хотя естественное расположеніе сестеръ и осталось одинаковымъ и послѣ этихъ событій, какимъ было прежде, однако съ тѣхъ поръ „Иисусъ любилъ Марѳу и сестру ея“.

Святи. Михаилъ Оивейскій.

(Продолженіе будетъ).

ДѢЙСТВІЕ ПРЕКРАСНАГО НА ДУШУ.

(КЪ ВОПРОСУ О ВЗАИМООТНОШЕНІИ ДОБРА И КРАСОТЫ).

По вопросу о взаимоотношеніи добра и красоты существуетъ два радикально противоположныхъ мнѣнія. По одному добро и красота однородны между собою и различаются не по существу, а лишь по формѣ, по другому между ними нѣтъ ничего общаго, такъ что самое сравненіе ихъ невозможно. По нашему мнѣнію, болѣе истинною должна быть признана вторая точка зрѣнія. Возможна красота безъ нравственнаго содержанія и возможно добро, не заключающее въ себѣ ничего красиваго. Явленія природы, драгоценныя камни, красивыя животныя, растенія и цвѣты прекрасны, но къ нимъ совершенно неприменима нравственная точка зрѣнія. Они ни хороши, ни дурны, а находятся сами по себѣ, внѣ моральной оцѣнки. Равнымъ образомъ явленія, имѣющія высокую цѣнность въ нравственномъ отношеніи, могутъ быть совсѣмъ не красивы. Представимъ себѣ холерный баракъ, гдѣ среди нечистотъ и грязи оборванный, безобразный, въ лохмотьяхъ и рубищѣ человѣкъ ухаживаетъ за такимъ же больнымъ собратомъ. Если бы на мѣсто дѣйствія была приведена какая нибудь артистка, картина возбудила бы въ ней чувство физическаго отвращенія, а между тѣмъ, быть можетъ, ухаживающій за больнымъ оборванецъ рискуетъ жизнью, которая дорога для него и его семейства и, слѣдовательно, совершаетъ высокій нравственный подвигъ.

Правда, иногда красота совпадаетъ съ добромъ и тогда эстетическое впечатлѣніе можетъ быть еще сильнѣе. Но въ этомъ

случаѣ высокое нравственное содержаніе имѣетъ лишь побочное значеніе. Красота сохранилась бы и безъ него. Мадонна Рафаэля, конечно, прекрасна, но вѣдь не меньшее впечатлѣніе производятъ на насъ и изображенія классической красоты, всѣ эти Венеры, Діаны и т. п., если онѣ нарисованы или изваяны геніальнымъ художникомъ. Въ ихъ взглядѣ, въ выраженіи лица, въ игрѣ мускуловъ нѣтъ ничего похожего на добродѣтель и, однакожъ, эстетическое чувство находитъ себѣ полное удовлетвореніе. Оно отлично отъ того ощущенія, которое получается при созерцаніи Мадонны, по примѣшиваемый къ послѣднему моральный элементъ еще не дѣлаетъ его интенсивнѣе перваго. Скажемъ болѣе—иногда возвышенно нравственный характеръ содержанія или идеи прямо ослабляетъ эстетическое чувство. Религіозная живопись и духовное пѣніе никогда не могутъ быть такъ привлекательны, какъ свѣтскія, хотя выражаемое ими содержаніе въ высшей степени высоко и нравственно.

Безнравственныя явленія могутъ быть очень красивыми: напр., самоубійство прекрасной женщины среди роскошной обстановки, дуэль на лонѣ природы, среди великолѣпнаго пейзажа при солнечномъ восходѣ въ прелестное лѣтнее утро и т. п. Въ больницѣ или на перевязочномъ пунктѣ, гдѣ происходятъ подвиги добра и самоотверженія, нѣтъ ничего красиваго. Перенесемся отсюда въ столичный театръ, гдѣ дается какойнибудь блестящій фантастическій балетъ. Предъ нами прекрасная декорация, эффектное электрическое освѣщеніе, цѣлая группа балеринъ въ роскошныхъ костюмахъ совершающихъ красивыя граціозныя движенія, словомъ мы переносимся въ царство красоты. Но о добрѣ здѣсь не можетъ быть и рѣчи. Напротивъ, содержаніе какъ самаго дѣйствія, такъ и сопровождающей его музыки совершенно неразумно и даже безнравственно.

Итакъ, красота не то же, что добро, и даже часто не имѣетъ съ нимъ ничего общаго. Само по себѣ красивое безразлично съ нравственной точки зрѣнія. То же надо сказать и относительно безобразнаго. Вопросъ можетъ быть лишь о томъ, къ чему ближе прекрасное—къ доброму или злему, и какъ должно смотрѣть на эстетическое чувство; всегда ли оно

улучшаетъ наше моральное состояніе, или же иногда ухудшаетъ его. Большинство держится перваго взгляда. Но, по нашему мнѣнію, въ дѣйствии красоты на душу есть какъ полезныя, такъ и вредныя стороны. Это обстоятельство, давно уже было замѣчено человѣчествомъ. Отсюда-то, если, съ одной стороны, мы видимъ цѣлый культъ красоты въ классической религіи и такое же поклоненіе ей въ извѣстной части современнаго общества, то, съ другой стороны, въ красотѣ люди всегда видѣли нѣчто опасное, даже, пожалуй грѣховное. Такой взглядъ на красоту гармонируетъ и съ духомъ христіанства, которое допускаетъ служеніе ей лишь до извѣстныхъ предѣловъ. Аскетизмъ—непремѣнная принадлежность всѣхъ религій—враждебенъ красотѣ, и въ настоящее время Православная церковь относится къ ней не всегда одобрительно. Такое двоякое отношеніе человѣческаго сознанія къ прекрасному имѣетъ для себя основаніе въ дѣйствии его на человѣческую душу, дѣйствии, съ одной стороны, несомнѣнно благотворномъ, съ другой отчасти вредномъ.

О благотворномъ дѣйствии прекраснаго въ природѣ и искусствѣ на нравственность писали и говорили слишкомъ много, быть можетъ, даже больше, чѣмъ бы слѣдовало. О той опасности, которою угрожаетъ эстетика морали, наоборотъ, было сказано очень мало. А между тѣмъ, вопросъ о сравнительной моральной цѣнности красиваго и некрасиваго, по нашему мнѣнію, похожъ на вопросъ о таковой же цѣнности удовольствія и страданія. Хотя въ сущности то и другое безразлично съ нравственной точки зрѣнія и одинаково можетъ быть хорошимъ и дурнымъ, однакожъ, въ проповѣди полезности страданій имѣется болѣе нужды, чѣмъ въ апоѳеозѣ наслажденія. Къ послѣднему человѣкъ и безъ того постоянно стремится, отъ перваго же инстинктивно отвращается. То же надо сказать о красотѣ и безобразіи. Красота столь привлекательна для человѣка, что онъ станетъ вѣчно стремиться къ ней даже и тогда, когда она не будетъ имѣть ничего общаго съ добромъ. Напротивъ, онъ всегда будетъ отворачиваться отъ того, что антиэстетично, хотя бы подъ некрасивой формой и скрывалось высоко нравственное содержаніе. Отсюда гораздо болѣе нужды

въ разъясненіи того, что иногда красивое можетъ быть безнравственнымъ и вреднымъ, чѣмъ въ разсужденіяхъ на тему о возвышающемъ дѣйствиіи прекраснаго. Но въ интересахъ всесторонности, объективности и полноты изслѣдованія мы считаемъ необходимымъ раскрыть какъ вредное, такъ и благотворное вліяніе красоты на человѣческую психику.

Благотворное дѣйствиіе прекраснаго на душу.

I. Неоднократно указывали на то, что красота смягчаетъ душу, дѣлаетъ ее болѣе нѣжною, доброю, настроенною на гуманный человѣческій ладъ. Когда мы созерцаемъ красоты природы или прекрасныя произведенія искусства, когда мы слушаемъ звуки музыки или читаемъ высокопоэтическое произведеніе, то чувствуемъ подъемъ нашей эмоціональной жизни, испытываемъ стремленіе обнять всю вселенную и всѣхъ людей, назвать ихъ своими братьями и расплакаться на ихъ груди. „Бываютъ минуты въ жизни, писалъ Шиллеръ, когда мы готовы бываемъ прижать къ груди каждый цвѣтокъ, каждое отдаленное созвѣздіе, обнять всю природу, какъ свою возлюбленную“ (Переводъ Н. В. Гербея, С.П.Б. 1884 г. т. 3, стр. 398). При такомъ настроеніи наше сердце становится болѣе добрымъ, открытымъ для всевозможныхъ альтруистическихъ чувствованій. Мы охотнѣе простимъ нашему ближнему обиду, окажемъ помощь нуждающемуся, рѣшимся на самоотверженный подвигъ и т. п. „Наслажденіе прекраснымъ, трогательнымъ, возвышеннымъ укрѣпляетъ наши нравственныя чувства точно такъ же, какъ удовольствіе въ благотвореніи, любви и т. д., укрѣпляетъ всѣ эти наклонности. Подобно тому, какъ довольный духъ есть непремѣнный удѣлъ нравственно превосходнаго человѣка, такъ и нравственное превосходство есть спутникъ довольной души. Слѣдовательно, удовольствіе, доставляемое искусствомъ, становится средствомъ нравственности“ (ibid. стр. 425). Тому, кто не испыталъ нѣжнаго, безконечно сладкаго волненія, вызываемаго въ насъ произведеніями искусства и иногда красотами природы, нельзя описать этого чувства, но его существованіе находится внѣ всякаго сомнѣнія.

II) Искусство освѣжаетъ душу, доставляетъ человѣку чистѣйшую и благороднѣйшую радость, которая укрѣпляетъ его силы и, хотя на время, примиряетъ съ окружающею дѣйствительностью, со зломъ и страданіями жизни. Поэтому-то св. отцы въ созерцаніи красотъ природы почерпали силы для борьбы съ искушеніями грѣха и плоти. Видъ звѣзднаго неба безконечно необъятнаго горизонта, лѣсовъ и горъ во всемъ ихъ разнообразіи и величіи повышалъ ихъ жизненную энергію и помогалъ вѣрять въ Безконечное, предъ которымъ ничто суетныя страданія жизни. Объ умиротворяющемъ дѣйствиіи красоты знаетъ всякій по личному опыту. Какъ бы ни были мы измучены несчастными обстоятельствами жизни, какъ бы ни были раздражены людскими подлостью и тупоуміемъ, какимъ бы ядомъ пессимизма ни были заражены, созерцаніе красотъ природы и искусства способно примирить насъ съ жизнью, заставить чувствовать, что не все абсолютно плохо въ этомъ мірѣ, что если погибнуть всѣ прочіе идеалы, то останется еще красота, какъ нѣкоторое положительное благо, ради котораго стоитъ жить:

„Но когда борьбою утомленный
Станетъ ладать духъ усталый твой,
Къ цѣли новой, цѣли вождельной
Вознесенъ ты будешь красотой.

Копчена борьба, прочь всѣ сомнѣнія,
И гордась побѣдою своей,
Мы охотно предаемъ забвенью
Ограниченность людей“ (Шиллеръ).

Иногда находящемуся въ мрачномъ тяжеломъ настроеніи духа достаточно бываетъ выдти на свѣжій воздухъ и пройти по полю, усѣянному цвѣтами, выслушать какую нибудь музыкальную мелодію или взглянуть на прекрасное лицо любимаго человѣка, и его настроеніе моментально измѣняется къ лучшему:

— „Тогда смиряется души моей тревога,
Тогда расходятся морщины на челѣ;
И счастье и могу постигнуть на землѣ
И въ небесахъ я вижу Бога“ (Лермонтовъ).

Прекрасное умиротворяющимъ образомъ дѣйствуетъ на нашу душу по слѣдующимъ причинамъ. Во первыхъ, въ большинствѣ случаевъ оно благотворно вліяетъ на нашу нервную систему, укрѣпляетъ ее; во вторыхъ, оно вызываетъ въ насъ

цѣлый рядъ ассоціацій о всемъ, подобномъ созерцаемому прекрасному, вслѣдствіе чего жизнь представляется болѣе привлекательною. Такъ, при видѣ распутившейся розы и по поводу ея красоты насъ мгновенно охватываетъ цѣлый рядъ воспоминаній о всемъ томъ, что можетъ быть ассоціровано съ этою красотою; о прекрасной природѣ дѣтства, о прогулкахъ въ лѣтніе вечера, о благоуханіяхъ цвѣтовъ, о моментахъ любви, поэзіи и счастья. Тѣмъ болѣе надо сказать это о наслажденіи художественными произведеніями искусства. Иногда слушаніе музыкальной піэсы или театральное зрѣлище всколыхнетъ всю нашу душу и вызоветъ массу такихъ прекрасныхъ воспоминаній, лишенныхъ всего, что въ дѣйствительности въ нихъ было прозаическаго, что вся наша прошлая жизнь представится намъ сплошной поэзіей, непрерывнымъ рядомъ прекрасныхъ образовъ, въ концентрированномъ видѣ повторяющихся въ данный моментъ. Но извѣстно, что наше настроеніе часто обусловливается различными мелкими и случайными обстоятельствами, а наше міровоззрѣніе постоянно возникаетъ на почвѣ настроенія и окрашивается имъ. Иногда оттого только, что у насъ болитъ зубъ, вся жизнь рисуется намъ въ самыхъ мрачныхъ краскахъ, представляется рядомъ страданій. У человѣка есть привычка разсматривать всю жизнь сквозь призму даннаго момента и оцѣнивать ее съ точки зрѣнія послѣдняго. Въ моментъ счастья по ассоціаціи возникаютъ представленія другихъ счастливыхъ мгновеній въ прошедшемъ и вся жизнь представляется радостною и пріятною, въ моментъ несчастья—наоборотъ. Обративъ вниманіе на этотъ психологическій фактъ, мы можемъ понять, почему красота примиряетъ насъ съ жизнью и въ то же время облагораживаетъ нашу душу. Дѣло въ томъ, что она вызываетъ въ человѣкѣ цѣлый рядъ воспоминаній для него милого и дорогого, воспоминаній, гармонирующихъ съ характеромъ воспринимаемаго прекраснаго и вызываемаго имъ волненія или настроенія. Прекрасное гармонируетъ со всѣмъ лучшимъ и наиболѣе симпатичнымъ въ жизни человѣка, вызываетъ тѣ образы, которые такъ же прекрасны, какъ предметъ наслажденія, заставляетъ выплывать изъ глубины сознанія тѣ моменты, когда душа наша дѣйствовала въ наилучшемъ

направленіи. Положимъ мы слушаемъ какую вибудь піесу въ театрѣ или концертной залѣ. Переливающіеся звуки въ связи со всею обстановкою заставляютъ насъ переживать массу быстро смѣняющихся впечатлѣній, мыслей и чувствованій и возбуждаютъ цѣлый рядъ ассоціацій, по звеньямъ которыхъ мы доходимъ до событій, переживавшихся нами когда-то давно во дни нашего дѣтства или молодости. Милые образы представляются нашему воображенію и вызываютъ цѣлый рядъ чувствованій, въ которыхъ мы переживаемъ вторично наиболѣе для насъ дорогія минуты нашей жизни. Извѣстно, что ни одно впечатлѣніе не проходитъ для насъ безслѣдно, но остается въ душѣ, хотя нерѣдко и погружается въ самый моментъ своего возникновенія за порогъ сознанія. Извѣстно, далѣе, что всѣ подобнаго рода образы опять появляются на аренѣ сознанія лишь тогда, когда съ ними совпадаетъ какой либо другой сродный образъ по закону ассоціаціи представлений. Во время наслажденія прекрасными произведеніями искусства, когда наши воображеніе и чувство находятся въ особенно напряженномъ состояніи, когда сердце горитъ внутреннимъ огнемъ и фантазія работаетъ живѣе, естественно выплываютъ изъ глубины духа тѣ впечатлѣнія, которыя соотвѣтствуютъ переживаемымъ эмоціямъ, гармонируютъ съ впечатлѣніями, получаемыми вслѣдствіе наслажденія красоток. Можно указать и еще третью причину умиротворяющаго и смягчающаго вліянія красоты на душу, — причину, которую въ отличіе отъ первой (фізіологической) и второй (психологической) можно назвать метафизической или идеальной. Дѣло въ томъ, что прекрасное гармонируетъ съ нашей душой и, частнѣе, съ находящейся въ ней идеей красоты. Вслѣдствіе присутствія послѣдней внутри себя человекъ постоянно стремится къ прекрасному, подобно тому, какъ стремится онъ къ знанію вслѣдствіе идеи истины и къ правдиво-практической дѣятельности подъ вліяніемъ идеи добра. И какъ стремленіе къ добру и истинѣ, находя удовлетвореніе себѣ, производитъ въ душѣ человека чувства радости и довольства, такъ и тяготѣніе къ прекрасному, осуществляясь, возбуждаетъ такія же эмоціи, тѣмъ болѣе сильныя и пріятныя, что красота воспринимается безъ всякаго труда, необходимаго

для усвоенія научныхъ истинъ и осуществленія нравственныхъ идеаловъ. Это пріятное состояніе духа, состояніе удовлетворенности, продолжается не только въ моментъ наслажденія, но и нѣкоторое время послѣ него. Если наслажденіе повторяется часто, то состояніе это обращается въ привычку и дѣлается господствующимъ въ жизни. Человѣкъ становится добрѣе, дѣлается менѣе склоннымъ къ раздражительности и пріобрѣтаетъ болѣе радостное міровоззрѣніе.

III. Наслажденіе прекраснымъ объединяетъ людей, способствуетъ сознанію ими своего равенства и братства. „Искусство отвлекаетъ отдѣльное лицо отъ его собственной жизни, чтобы заставить его жить жизнью всеобщей, отвлекаетъ не только общеніемъ идей и вѣрованій, или общеніемъ воли и дѣйствій, но и общеніемъ самыхъ ощущеній и чувствъ. Каждая эстетика, какъ дѣйствительно думали древніе, есть музыка въ томъ смыслѣ, что она есть осуществленіе чувствительныхъ гармоній между людьми, средство заставить сердце сочувственно вибрировать, какъ вибрируютъ инструменты или голоса“ (Гюйо „Искусство съ точки зрѣнія соціологіи“, переводъ А. Пыпина С.-П.-Б. 1891 г. стр. VII). Когда мы созерцаемъ какое либо произведеніе искусства или любуемся красотами природы, то совершенно отрѣшаемся отъ эгоизма и желаемъ, чтобы другіе люди наслаждались вмѣстѣ съ нами. Въ то время, какъ всѣ прочія удовольствія раздѣляютъ людей, порождаютъ между ними зависть, вражду и соперничество, эстетическое наслажденіе сближаетъ ихъ и притомъ въ двойномъ смыслѣ. Во первыхъ, созерцая прекрасное, всѣ испытываютъ одну и ту же эмоцію и, какъ бы сливаясь съ ней, отождествляются между собою. Въ моментъ сильнѣйшаго драматическаго интереса въ театрѣ или во время наиболѣе сильно дѣйствующей на наше сердце музыки вся зрительная или концертная зала превращается какъ бы въ одну личность. Между отдѣльными индивидуумами уничтожается всякая грань и они сливаются въ одномъ чувствѣ. Здѣсь происходитъ то же самое, что при сорадованіи и состраданіи, когда двѣ души, какъ два ртутные шарика, объединяются между собою. Съ этой стороны наслажденіе красотою является какъ бы школою альтруизма и

средствомъ уничтоженія разобщенности интересовъ между людьми. Съ другой стороны, эстетическія наслажденія совершенно безкорыстны. „Чувство прекраснаго, говоритъ Боборыкинъ, находится въ родственной связи съ другими не поэтическими аффектами и состояніями нашей души: изумленіемъ, высокимъ почтеніемъ, благоговѣніемъ, разными видами симпатіи. И во всѣхъ нихъ сознание своего я въ эгоистическомъ смыслѣ совершенно отсутствуетъ и даетъ мѣсто противоположнымъ влеченіямъ“ („Красота, жизнь и творчество“. Вопросы фил. и псих., кн. 16, стр. 58). Это въ значительной степени зависитъ отъ того, что объекты эстетическаго созерцанія одновременно доступны многимъ и не истощаются вслѣдствіе наслажденія ими. Какое бы большое количество людей ни смотрѣло на солнечный закатъ, его прелесть нисколько чрезъ это не уменьшится. Вслѣдствіе этого мы нисколько не завидуемъ, когда другіе наслаждаются вмѣстѣ съ нами. Къ области эстетики во всей полнотѣ приложимо древне-латинское изреченіе: „общее удовольствіе есть двойное удовольствіе“, изреченіе, въ другихъ сферахъ далеко не всегда находящее себѣ приложение. Такимъ образомъ, и съ этой стороны эстетическія наслажденія могутъ быть благотворны для нравственности. Они приучаютъ человѣка къ сознанію, что въ погонѣ за счастьемъ можно обходиться безъ той исключительности и того соперничества, которыя представляютъ изъ себя обыденное явленіе въ нашей жизни.

Впрочемъ, надобно замѣтить, что указаніе на противоэгоистическое дѣйствіе прекраснаго обыкновенно значительно преувеличивается. Наслажденіе красотой не столько объединяетъ людей потому, что это вытекаетъ изъ самой его природы, сколько потому, что оно доступно одновременно многимъ. Красоту звѣзднаго неба могутъ одновременно созерцать цѣлыя милліоны людей безъ всякаго ущербъ для каждаго отдѣльнаго индивида. Но если бы красота стала убывать оттого, что на нее смотрятъ, то навѣрное люди по отношенію къ ней были бы такъ же эгоистичны, какъ и по отношенію ко всѣмъ другимъ вещамъ.

IV) Эстетическое созерцаніе при частомъ повтореніи возбуждаетъ въ человѣкѣ любовь къ прекрасному и стремленіе къ подражанію и копированію его въ своей внѣшней и внутренней жизни. Эстетически развитой человѣкъ становится воспріимчивѣе ко всѣмъ проявленіямъ духовной и нравственной красоты. Онъ чуткою душою своею постигаетъ единство внутренняго и внѣшняго, прилѣпляется къ возвышенному содержанію, скрытому подъ прекрасной формой, и стремится осуществлять его во всѣхъ дѣйствіяхъ и поступкахъ своей жизни. Такой человѣкъ слѣдитъ за каждымъ актомъ своей дѣятельности, наблюдая, чтобы она была въ гармоніи съ внутреннею идеею, т. е., чтобы служила полнѣйшимъ осуществленіемъ его мыслей и убѣжденій. Съ другой стороны, онъ воспитываетъ въ себѣ отвращеніе ко всему низкому и безобразному и съ негодованіемъ отвращается отъ всего того, что уродливо и антиэстетично, въ чемъ мы видимъ противорѣчіе и уклоненіе отъ идеи. Эстетическое воспитаніе предохраняетъ человѣка отъ той паглости и того цинизма, которые такъ близко граничатъ съ безнравственностью. Человѣкъ уважающій изящное, если не во имя добра, то во имя эстетическихъ требованій, иногда удержится отъ того или другого безнравственнаго поступка. Это зависитъ отъ того, что все дурное въ моральномъ смыслѣ въ большинствѣ случаевъ оказывается некрасивымъ и съ эстетической точки зрѣнія, хотя, какъ мы увидимъ, это положеніе и требуетъ значительныхъ ограниченій. Воровство, пьянство, грубый развратъ, униженіе человѣческой личности, трусость, подслушиваніе, шпіонство и т. п. одинаково отвратительны какъ для нравственнаго, такъ и для эстетическаго чувства. Затѣмъ, та гармонія, которую наблюдаетъ человѣкъ въ прекрасномъ, приучаетъ его стремиться къ осуществленію ея во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ. Всякая нерѣшительность, непоследовательность, измѣна своимъ внутреннимъ убѣжденіямъ—будутъ противны для его не только нравственнаго, но и эстетическаго сознанія.

V) Мы указали на благотворное дѣйствіе на душу красоты *самой по себѣ*, не предрѣшая вопроса о ея внутреннемъ содержаніи. Само собою разумѣется, что когда это послѣднее

дурно, то происходящій отъ него вредъ превращаетъ въ ничто ту пользу, которую приносятъ созерцаніе прекрасной формы. Но когда внутренняя идея высока и благородна, то ея изящная оболочка еще болѣе увеличиваетъ въ нашихъ глазахъ обаяніе добродѣтели и заставляетъ *полюбить* эту послѣднюю. Конечно, съ идеальной точки зрѣнія нравственное добро не должно нуждаться ни въ какихъ прикрасахъ. Человѣкъ долженъ стараться достигнуть такого совершенства, чтобы уважать и любить добро само по себѣ, независимо отъ того наслажденія, которое оно доставляетъ. „Тотъ человѣкъ, говоритъ Шиллеръ, безспорно занялъ бы высшее мѣсто въ ряду духовныхъ существъ, который не нуждался бы въ возбужденіяхъ красоты, чтобы вести себя сообразно внушеніямъ разума, но всетаки извѣстныя границы человѣчества принуждаютъ даже самаго суроваго этика нѣсколько уклоняться отъ строгости его системы въ приложеніи и укрѣпить благо человѣчества на крѣпкомъ якорѣ эстетическаго вкуса“ (т. 3, стр. 470). Впрочемъ, восхищаясь сначала добромъ ради его красоты, человѣкъ можетъ современемъ настолько полюбить его само по себѣ, что станетъ благоговѣть предъ нимъ, въ какой бы формѣ оно ни выражалось. Уже и въ томъ несомнѣнная заслуга прекраснаго, что оно пріучаетъ даже дурнаго человѣка чувствовать прелесть добра и безобразіе порока.

VI) Но указанная цѣль—показать человѣку красоту добродѣтели—достигается не только эстетическимъ созерцаніемъ прекрасныхъ формъ моральнаго поведенія, но и знакомствомъ съ произведеніями искусства, особенно поэзіи. Секретъ ихъ могущественнаго дѣйствія заключается въ томъ, что они вліяютъ не на умъ только, но на всего человѣка. Значеніе искусства въ этомъ смыслѣ прекрасно раскрываетъ Шиллеръ въ своихъ статьяхъ „о современномъ нѣмецкомъ театрѣ“ и „театръ, какъ нравственное учрежденіе“. „Судъ театра, говоритъ онъ, начинается тамъ, гдѣ оканчивается сила свѣтскихъ законовъ. Если правосудіе ослѣпляется золотомъ и утопаетъ въ корѣ порока, если дерзость сильнаго смѣется надъ его безсиліемъ, а страхъ связываетъ людямъ руки и языки, театръ беретъ мечъ и вѣсы и поражаетъ порокъ предъ своимъ страшнымъ судилищемъ.

Когда люди не внемлютъ болѣе никакому правоученію, когда ни одно убѣжденіе не находитъ болѣе вѣры въ сердцахъ ихъ, когда нѣтъ для нихъ болѣе закона достойнаго уваженія, имъ остается еще взглянуть на Медею въ минуту, когда она бессознательно бѣжитъ по лѣстницѣ дворца, совершивъ дѣтоубійство. Спасительный ужасъ обнимаетъ душу и каждый въ глубинѣ сердца благословитъ свою добрую совѣсть, когда леди Макбетъ моетъ свои руки во всѣхъ благоуханіяхъ Аравіи, чтобы истребить ненавистный запахъ крови. Какими возвышенными чувствами, какими доблестями и сильными движеніями наполняетъ театръ нашу душу! Какіе превосходные идеалы выставляетъ онъ намъ для подражанія. Когда Августъ всемогущій и великій, какъ древніе боги, стоитъ предъ измѣнникомъ Цинною, который ужъ готовъ прочитатъ на устахъ его свой смертный приговоръ, и протягиваетъ ему руку со словами:—„ну, будемъ друзьями, Цинна!“—скажите, кто въ публикѣ не захочетъ въ это великое мгновеніе пожать руку смертельному врагу своему, чтобы уподобиться прекрасному Римлянину?“ (т. 3, пер. Гербеля, стр. 369). Поэтому-то, по словамъ Гюйо, эстетическое восхищеніе произведеніями искусства „обозначаетъ въ насъ извѣстнаго рода нравственное улучшеніе: право, мы становимся нравственно лучше въ то время, когда мы восхищаемся; мы точно чувствуемъ себя выше обыкновеннаго и способны совершить поступки, предъ которыми отступили бы въ обыкновенное время; душа подымается до высоты того, что восхитило ее. Тутъ искусство совѣмъ уже соприкасается съ реальнымъ, само оно есть реальное: въ чувствѣ восхищенія вполне сливаются реальное и фантастическое, сливаются „быть“ и „казаться“; я хотѣлъ бы сдѣлаться тѣмъ, чѣмъ я люблю и въ извѣстной степени я дѣлаюсь имъ. Здѣсь реализуется платоническое вѣрованіе, что видѣть прекрасное значитъ и самому сдѣлаться лучше и внутренно стать прекраснѣе“ (Современная эстетика, стр. 42). Переживая внутренно жизнь выводимыхъ въ поэтическихъ произведеніяхъ дѣйствующихъ лицъ, читатель усвоетъ себѣ идею художника и проникается ею. Поэтому-то искусство всегда признавалось могущественнымъ средствомъ для проведенія тѣхъ или дру-

гихъ нравственныхъ идей,—средствомъ гораздо болѣе дѣйствительнымъ, чѣмъ, напримѣръ, наука. Это отъ того, что послѣдняя имѣетъ дѣло съ холоднымъ умомъ человѣка, а первая съ его сердцемъ. Но доказать что либо уму въ высшей степени трудно, особенно когда онъ уже напередъ предубѣжденъ противъ извѣстной истины. Какія бы мы ни представляли человѣку доказательства, онъ останется при своемъ убѣжденіи, тѣмъ болѣе, что самыя простыя и коренныя истины, особенно нравственныя, невозможно доказать строго логически, т. е. такъ, чтобы противъ нихъ нельзя было сдѣлать никакихъ возраженій. Сердцу же не нужно доказывать. На него надо лишь воздѣйствовать такъ, чтобы оно восчувствовало внутреннюю истину. Вотъ это-то и достигается искусствомъ. Представимъ себѣ, человѣку доказываютъ, что онъ не имѣетъ нравственнаго права убивать подобнаго себѣ даже въ томъ случаѣ, когда послѣдній не приноситъ никому пользы своимъ существованіемъ и даже вредитъ окружающимъ людямъ, и когда изъ его убійства можно извлечь массу пользы для другихъ хорошихъ личностей. Теоретически доказать эту мысль почти невозможно. Напротивъ, чисто разсудочнымъ путемъ можно придти къ противоположному выводу. Отъ убійства бесполезнаго и даже вреднаго члена общества, во первыхъ, уничтожится то зло, которое онъ могъ бы сдѣлать, и, во вторыхъ, увеличится благосостояніе другихъ лицъ на тѣ средства, которыя отъ него останутся. Слѣдовательно, въ результатѣ этого преступленія увеличится сумма общечеловѣческаго счастья и уменьшится количество зла и страданій. Отсюда можетъ возникнуть мысль о законности такого рода убійства, какъ возникла она у Раскольниковъ. Но Достоевскій въ своемъ романѣ („Преступленіе и наказаніе“) показываетъ всю безнравственность подобной мысли, показываетъ не путемъ строго логическихъ доказательствъ, а тѣмъ, что рисуетъ психологическую картину состоянія души преступника въ моментъ убійства и послѣ него, и, кажется, достигаетъ своей цѣли. Прочитавши романъ Достоевскаго, всякій почувствуетъ, что, дѣйствительно, ни одинъ человѣкъ не имѣетъ нравственнаго права проли-

вать кровь другого человѣка, какія бы ни преслѣдовались при этомъ цѣли.

Но надобно сознаться, что не одно только хорошее вліяніе можетъ оказывать искусство на нравственную жизнь человѣка. Можетъ оно дѣйствовать и въ противоположномъ направленіи, внушая человѣку ложные идеалы, укореняя въ его сознаниіи безнравственные принципы, возбуждая въ немъ любовь къ чувственнымъ наслажденіямъ и пріучая его въ жизни обращать вниманіе только на форму. Романы французскихъ натуралистовъ едва ли улучшили человѣчество и, думается, въ общемъ принесли ему болѣе вреда, чѣмъ пользы. То же самое надо сказать о драматическомъ искусствѣ, живописи и скульптурѣ. Картины эротическаго содержанія, статуи обнаженныхъ женщинъ, балетныя сцены и т. п. лишь раздражаютъ чувственность и располагаютъ къ цинизму. Такимъ образомъ, искусство есть мечъ обоюдоострый. Плѣняя сердца людей, оно можетъ дѣйствовать на нихъ какъ въ хорошемъ, такъ и въ дурномъ направленіи. „Литературное произведеніе, говоритъ Гюйо, есть внушеніе, тѣмъ болѣе сильное, что оно прячется подъ форму простаго зрѣлища, а внушеніе можетъ быть такъ же къ худому, какъ и къ хорошему. Кто знаетъ число преступленій, подстрекателями которыхъ были и есть романы съ убійствами? Кто знаетъ число дѣйствительныхъ распутствъ, которыя навлекло изображеніе распутства? Принципъ раздражанія одинъ изъ основныхъ законовъ общества, а также искусства, составляетъ могущество искусства для худого, какъ и для хорошаго“ („Искусство съ точки зрѣнія соціологіи“ стр. 349). Особенно опасенъ для нравственности тотъ натурализмъ, которымъ недавно еще такъ увлекалось Европейское общество. „Даже въ томъ случаѣ, говоритъ Д. Соважо, если бы онъ не оскорблялъ ее своими поползновеніями говорить запрещенное, своимъ предпочтеніемъ къ сладострастнымъ сюжетамъ, утонченнымъ порокамъ и цвѣткамъ разврата, своимъ невоздержнымъ употребленіемъ грубыхъ словъ и шутокъ мастерскихъ, своими циническими картинами, бьющими на чувственность, своимъ дѣланымъ отвращеніемъ къ „мѣщанской добродѣтели“, то и тогда его нейтралитетъ былъ бы фиктив-

нымъ. Въ сущности его безразличное отношеніе равняется отрицанію, такъ какъ оно покоится на гордомъ презрѣніи къ различію добра и зла и такъ какъ онъ побуждаетъ изгонять изъ его произведеній всякій нравственный элементъ“ („Реализмъ и натурализмъ“, перев. Серебряковой, Москва 1891 г. стр 338).

Вредныя стороны въ дѣйстви искусства на душу и нравственность.

1) Наслажденіе красотою часто ослабляетъ душу, дѣлаетъ ее неустойчивою, какъ бы дряблою, неспособной къ твердой энергичной дѣятельности. Когда мы созерцаемъ прекрасное произведеніе искусства или любимся красотами природы, то съ нашей стороны не требуется никакого напряженія. Мы воспринимаемъ красоту совершенно пассивно; лучи прекраснаго какъ бы сами собою вливаются въ наше сознаніе и размягчаютъ наше сердце, дѣлая его мягкимъ, чувствительнымъ и вѣжнымъ. Кто не знаетъ, какъ иногда подъ вліяніемъ музыкальной мелодіи разстрагивается наша душа, какъ какая то сладкая истома охватываетъ все наше существо, какъ въ человѣкѣ является склонность къ слезливости и сентиментальности. Въ этомъ, конечно, есть своя хорошая сторона. Для человѣка грубаго, жестокаго или злого полезно искусственно смягчать свое сердце. Подъ вліяніемъ прекраснаго онъ скорѣе сдѣлается способнымъ къ любви и состраданію, скорѣе подастъ милостыню нищему или простить обидчику. Но не надо упускать изъ вниманія и другой стороны дѣла. Подобно тому, какъ сытный обѣдъ, роскошная комфортабельная обстановка, мягкое кресло или пуховая постель, наслажденіе прекраснымъ изнѣживаетъ человѣка, поселяетъ въ немъ чрезмѣрную любовь къ пріятному и привычку получать удовольствія безъ малѣйшаго усилія, безъ всякаго напряженія ума и воли. Отсюда развивается склонность къ инертности и пассивности. Человѣкъ подъ воздѣйствіемъ красоты, быть можетъ, скорѣе рѣшится на доброе дѣло по склонности, такъ какъ оно для него пріятно, но едва ли окажется особенно способнымъ къ бодрой энергичной дѣятельности, требующей

труда и напряженія, т. е., какъ разъ такихъ качествъ, которыя не развиваются, а скорѣе парализуются красотой. По словамъ Гюйо „разслабляющее дѣйствіе искусства часто было наблюдаемо на народахъ, которые слишкомъ упражняя свои способности созерцанія и воображенія, теряютъ иногда свою способность дѣйствія“ („Искусство съ точки зрѣнія соціологіи“, стр. 349). Замѣтно оно и на отдѣльныхъ лицахъ. „Стоитъ только, говоритъ Шиллеръ, раздаться звукамъ разнѣживающаго свойства для того, чтобы все превратилось въ слухъ. До животности доходящее выраженіе чувственности появляется тутъ на всѣхъ лицахъ, глаза закатываются и покрываются влагой, открытыя губы такъ и дышатъ похотливымъ желаніемъ, сладострастная дрожь охватываетъ все тѣло, дыханіе становится учащеннымъ и короткимъ,—однимъ словомъ предъ вами всѣ симптомы опьяненія—ясное доказательство того, что внѣшнія чувства возбуждены, но духъ сдѣлался жертвою чувственныхъ впечатлѣній“ (т. 3 стр. 408). Чрезмѣрное пристрастіе къ красотѣ близко граничитъ съ сластолюбіемъ и даже сладострастіемъ. Оно несовмѣстимо съ тѣмъ бодрымъ, суровымъ, нѣсколько аскетическимъ настроеніемъ, которое необходимо для истинной добродѣтели. Струны человѣческой души всегда должны быть натянуты, а не разслаблены, и въ ней постоянно долженъ находиться запасъ энергіи, достаточной для того, чтобы во всякій моментъ оказаться способной на подвигъ, на борьбу и даже на страданія. Вотъ эта-то энергія и парализуется эстетическими удовольствіями, пріучающими умъ къ спячкѣ, а волю къ пассивности и инертности.

II) Эстетическія наслажденія произведеніями искусства, пріучая человѣка вращаться въ области блестящихъ призраковъ, въ царствѣ грёзъ и фантазіи, отучаютъ его отъ трезваго взгляда на жизнь, взвинчиваютъ его нервную систему, дѣйствуютъ на него подобно наркотическимъ средствамъ. Постоянно живя въ какомъ то сладкомъ полузабвеніи, созерцая дѣйствительность, которая въ то же время есть вымысль, и вымысль, который есть дѣйствительность, человѣкъ, когда соприкасается съ дѣйствительнымъ міромъ, оказывается въ положеніи заснувшаго на мягкой постели, увидѣвшаго рядъ прекрас-

ныхъ сновидѣній и потомъ вдругъ разбуженнаго, вытолкну- таго на улицу и обливаго холодной водой. Если наслажденіе искусствомъ иногда освѣжаетъ человѣка и даетъ ему силы переносить печальную дѣйствительность, то не надо забывать, что, и наоборотъ, иногда оно дѣлаетъ еще болѣе мрачною эту дѣйствительность, подчеркиваетъ ея недостатки, дѣлаетъ невыносимою для человѣка будничную жизнь и заставляетъ его снова искать забвенія въ искусствѣ, а при невозможности этого въ алкоголь чувственныхъ наслажденій и даже самоубійствѣ. Представимъ себѣ голоднаго иззябшаго бѣдняка, прямо съ улицы попавшаго въ зрительный залъ театра. Красота декораціи и костюмовъ, дивное пѣніе артистовъ и т. п. произведутъ на него огромное впечатлѣніе и доставятъ минуты въ высшей степени интенсивнаго наслажденія. Но за то тѣмъ неприя- тнѣе будетъ для него возвращеніе къ прежней суровой дѣй- ствительности, тѣмъ противнѣе покажутся ему его лохмотья, тѣмъ болѣе убогою представится для него скудная домашняя обстановка. На минуту мелькнуло предъ нимъ во всемъ блескѣ царство красоты и за тѣмъ снова скрылось, какъ свѣтлый ме- теоръ, только рельефнѣе отгнѣнивъ прозаичность и бѣдность его жизни.

III) Созерцая на сценѣ или представляя при чтеніи рома- на чужія радости и страданія, человѣкъ переживаетъ ихъ въ себѣ *идеально*, но не реально. Какъ бы сильно ни дѣйствова- ла на насъ трагедія, какое бы сильное впечатлѣніе ни про- изводилъ романъ, мы не сливаемся органически съ личностя- ми актеровъ или выводимыхъ дѣйствующихъ лицъ, но остаем- ся сами собою. При талантливомъ исполненіи артистами сво- ихъ ролей, когда зрительный залъ замираетъ въ одномъ чув- ствѣ и за тѣмъ разражается громомъ рукоплесканій, мы тѣмъ не менѣе не проникаемся *вполнѣ* чувствами героя, и созерцая всевозможныя мученія, убійства, страданія любви, ревности, позора и оскорбленнаго самолюбія, испытываемъ эстетическое *наслажденіе*. Когда реализмъ драматическаго искусства пере- ходитъ извѣстныя границы и ужасы физическихъ страданій или возмутительныя подробности преступленій заставляютъ болѣзненно сжиматься сердца зрителей, вызываютъ слезы,

обмороки, рыданія,—прекращается эстетическое наслажденіе и мы говоримъ, что актеръ или драматургъ пересолилъ въ свосмъ реализмѣ. Обыкновенно же мы лишь идеально проникаемся жизнью дѣйствующихъ лицъ, переносимъ въ себя схематическую сторону ихъ радостей и страданій, достаточную для того, чтобы понять ихъ и заинтересоваться дальнѣйшею судьбою героевъ, но неспособную оживить въ насъ дѣйствительныя чувства, какъ это бываетъ при созерцаніи реальныхъ страданій. Но приучившись на сценѣ равнодушно относиться къ человѣческой личности, мы можемъ постепенно перенести эту привычку и въ жизнь и безучастно относиться къ реальному человѣческому горю, какъ бы происходящему на сценѣ и имѣющему дѣлю доставить намъ наслажденіе. Извѣстно, напримѣръ, что Римляне эпохи падепія,—эти любители театральныхъ зрѣлищъ,—перенесли привычку любоваться чужими страданіями изъ театра въ дѣйствительность и съ такимъ же холоднымъ любопытствомъ наслаждались красивою смертью гладіаторовъ, съ какимъ прежде созерцали трагическое въ искусствѣ. И современные намъ интеллигенты, подобно древнимъ язычникамъ жаждущіе больше всего хлѣба и зрѣлищъ, пресытившись драматическимъ искусствомъ, ищутъ случаевъ наслаждаться реальнымъ человѣческимъ горемъ. Отсюда за тысячи верстъ съѣзжаются любители сильныхъ ощущеній въ мѣста сенсаціонныхъ процессовъ и, не смотря на всѣ препятствія, усиленно толкуются въ двери гласнаго суда, не подозрѣвая, сколько жестокости проявляютъ они въ такомъ пристрастіи къ созерцанію мученій и позора своихъ ближнихъ.

IV) Частое и продолжительное наслажденіе прекраснымъ приучаетъ человѣка смотрѣть на міръ и жизнь исключительно съ эстетической точки зрѣнія, оцѣнивать явленія не по ихъ внутреннему качественному содержанію, а по внѣшней формѣ. Эстетикъ во всемъ и прежде всего ищетъ красоты. Подъ угломъ зрѣнія прекраснаго онъ разсматриваетъ дѣйствительность и, судя по отношенію ея къ его эстетическимъ потребностямъ, признаетъ ее хорошею или дурною. Добро и зло, истина и ложь сами по себѣ для него становятся безразличными. Онъ

обращаетъ вниманіе прежде всего и главнымъ образомъ на внѣшность. Все прекрасное, хотя бы подъ нимъ скрывалось нравственно злое, имѣетъ оправданіе въ себѣ самомъ, заслуживаетъ уваженія и преклоненія; все некрасивое должно подлежать гибели. Отсюда, прикрытый красивою оболочкою порокъ становится для него гораздо болѣе привлекательнымъ, нежели суровая, часто антиэстетическая добродѣтель. Въ этомъ заключается, по нашему мнѣнію, главная опасность красоты для нравственности, опасность, постоянно дающая себя чувствовать и особенно замѣтная въ настоящее время. Древнеклассическій міръ боготворилъ красоту, ставилъ ее выше добра и истины. Христіанство показало безнравственность красоты языческой, призвавъ своихъ послѣдователей на служеніе добру, на подвигъ, на страданіе. Но въ настоящее время мы какъ бы снова возвращаемся къ древнему язычеству и красота опять становится общимъ кумиромъ, предъ которымъ преклоняются и которому приносятся великія жертвы. Чрезмѣрное увлеченіе искусствомъ, культъ жемчужины, пристрастие къ празднествамъ, торжествамъ, и развлеченіямъ, необыкновенный интересъ къ сенсационнымъ процессамъ—все это порожденіе служенія красотѣ, служенія, часто имѣющаго далеко не высокую моральную цѣнность. Эстетическая оцѣнка, вплетаясь въ жизнь и житейскія отношенія людей, производитъ здѣсь страшную путаницу и заставляетъ судить о предметахъ съ точки зрѣнія красоты и чувственной привлекательности. Укажемъ на нѣкоторыя всѣмъ извѣстныя явленія, какъ на доказательство нашей мысли о той опасности, которою угрожаетъ прекрасное нравственно доброду.

Теоретически всѣ согласны съ тѣмъ, что нравственное достоинство извѣстнаго дѣйствія опредѣляется во 1) его свободою и сознательностью, во 2) тою настроенностью, которою оно порождается, и въ 3) тою цѣлью, которая имъ преслѣдуется. Если человѣкъ дѣйствуетъ несвободно, онъ невмѣняемъ. За тѣ недостатки своей природы, которые даны ему отъ природы и не зависятъ отъ его личной воли, никто даже въ глубинѣ души своей не имѣетъ права осуждать его. Если человѣкъ руководствуется злобою, эгоизмомъ и другими безнрав-

ственными мотивами, если желаетъ зла своимъ ближнимъ и наслаждается ихъ страданіями, онъ достоинъ осужденія и наказанія. Если онъ проникнутъ любовью къ людямъ, дѣйствуетъ по внушеніямъ совѣсти и ставитъ цѣлью своей дѣятельности счастье ближнихъ, онъ заслуживаетъ уваженія. Это единственно истинная точкая зрѣнія при оцѣнкѣ людей и человѣческихъ дѣйствій. Однакожь, въ дѣйствительности она часто забывается и замѣняется эстетической оцѣнкой, которая и устраняетъ нравственную или отодвигаетъ ее на задній планъ. Явленіе одобряется или порицается нами, судя по тому, красиво оно или некрасиво. Такъ, напримѣръ, убійство, совершенное обыкновенными людьми и при обыкновенной обстановкѣ, возмущаетъ общественное мнѣніе, но дуэль, которая есть то же убійство, но совершаемое по всѣмъ правиламъ эстетики, вызываетъ чуть ли не одобреніе. Здѣсь на лицо и дурной мотивъ (тщеславіе, боязнь осужденія со стороны пошлыхъ людей), и дурная цѣль (причинить страданіе и даже, быть можетъ, смерть ближнему), и однакожь, этотъ актъ не вызываетъ общаго негодованія. Развратъ въ голомъ видѣ служитъ предметомъ отвращенія, но тотъ же и даже еще болѣе возмутительный развратъ, прикрытый блестящей оболочкой, развратъ, участниками котораго являются красивые люди, говорящіе красивыя слова, живущіе въ красивой обстановкѣ, носящіе красивыя одежды и обладающіе изящными манерами, представляется чѣмъ-то высокимъ и благороднымъ, служитъ предметомъ поэзіи, театрального искусства, живописи и музыки. Убійство, совершенное при поэтической обстановкѣ, а равно и самоубійство, обставленное всѣми аксессуарами красоты, роскоши и нѣги, чаруетъ общество и заставляетъ наслаждаться ими. На словахъ все это порицается, но сердце современнаго человѣка относится къ красотѣ преступленія совершенно иначе, чѣмъ къ воровству оборванцамъ старыхъ калошъ и т. п. антиэстетическимъ явленіямъ. Первое привлекаетъ къ себѣ вниманіе и обладаетъ призракомъ какого-то величія, второе возбуждаетъ презрѣніе и жалость.

Наши разсужденія могутъ быть подтверждены многочисленными фактами изъ современной жизни. „Женщивѣ, если:

она дѣйствительно красива, говоритъ Ренанъ, можно простить все, даже преступленіе“. Современная литература и жизнь показываютъ, что ей дѣйствительно все прощается. Героини Ибсена не считаютъ нужнымъ стѣсняться въ выборѣ средствъ для достиженія своихъ цѣлей и признавать какіе либо нравственные принципы, и общество не осмѣливается отнестись къ нимъ съ словомъ осужденія. Безнравственная Гедда Габлеръ, изъ ненависти и злобы заставившая застрѣлиться своего возлюбленнаго Левборга и желавшая только, чтобы онъ умеръ *красиво*, находитъ себѣ защитниковъ въ лучшихъ журналахъ, въ которыхъ появляются статьи „въ защиту Гедды Габлеръ“. Красотѣ все прощается и это какъ нельзя болѣе подтверждается современной криминалистикой. Мы не знаемъ ни одного факта, когда бы красивая женщина потерпѣла должную кару за свои злодѣянія, а рукоплесканія публики при вынесеніи красавицамъ оправдательныхъ вердиктовъ служатъ выраженіемъ того общественнаго мнѣнія, что красотѣ „все позволено“, все прощается, что красота сама по себѣ достойна поклоненія, и что никто не имѣетъ права причинять страданій прелестному созданію, вѣнцу природы ¹⁾. Это, по нашему мнѣнію, чистѣйшій матеріализмъ, съ точки зрѣнія котораго красота есть дѣйствительно разцвѣтъ міровой жизни и должна имѣть право на счастье, такъ какъ доставляетъ его другимъ чрезъ посредство эстетическаго наслажденія.

Какъ зло, скрытое подъ прекрасной оболочкой, не находитъ себѣ должнаго воздаянія и часто считается чѣмъ-то совершеннымъ, такъ, наоборотъ, скромное, а иногда суровое и не эстетичное добро, не признается таковымъ и остается незамѣчен-

¹⁾ Рассказываютъ, что когда одна извѣстная гетера (изъ Греціи) стояла предъ судьями, то защитникъ ея сорвалъ съ нея одежду, рассчитывая, что красота ея сильнѣе подѣйствуетъ на трибуналъ, чѣмъ всякое краснорѣчіе, и дѣйствительно, судьи тотчасъ же произнесли оправдательный приговоръ (Велковичъ, „Исих. основ. эстетики“ стр. 79). Нѣчто подобное бываетъ и въ нашихъ новыхъ судахъ. Адвокаты прямо просятъ пощадить своимъ кліентамъ во имя ихъ красоты и молодости, которыя-де имѣютъ свои права. Это право красоты на счастье при всевозможныхъ обстоятельствахъ даже предпочтительно предъ добродѣтелью, мудростью и справедливостью признаетъ и Генрихъ Сенкевичъ въ своемъ обошедшемъ всѣ газеты нѣсколько лѣтъ тому назадъ фантастическомъ очеркѣ „Судъ на Олимпѣ“.

нымъ. Иногда же оно прямо считается достойнымъ порицанія и сожалѣнія. Самоотверженная дѣятельность сельскаго учителя, мелкаго чиновника, матери семейства—работницы признается чѣмъ-то зауядвымъ, пошлымъ, мѣщанскимъ. Демоническія натуры возбуждаютъ въ насъ что-то въ родѣ благоговѣнія, а между тѣмъ онѣ должны бы были казаться намъ тѣмъ болѣе ужасными, чѣмъ больше цѣльности, законченности и силы въ развитіи ихъ злой воли. Человѣкъ, отказавшійся отъ дуэли по соображеніямъ высшаго нравственнаго порядка, подставившій свою щеку обидчику, или не воспользовавшійся предлагаемою ему любовью красивой женщины, представляется для многихъ трусомъ, посредственностью, едва не уродомъ, а между тѣмъ въ подобныхъ дѣйствіяхъ познается истинно нравственная доблесть. Поэтому-то даже поклонникъ истинно прекраснаго Шиллеръ сознается, что красота, какъ понимаетъ ее современное человѣчество, часто расходится съ добромъ. „Чувство прекраснаго, говоритъ онъ, преимущественно беретъ подъ защиту такъ называемыя несовершенныя обязанности и нерѣдко даетъ имъ перевѣсъ надъ обязанностями совершенными. Сколько людей позволяютъ себѣ быть несправедливыми, чтобы имѣть возможность быть великодушными! Сколько такихъ, которые, чтобы сдѣлать добро одному, парушаютъ обязанности по отношенію къ цѣлому, и наоборотъ, которые простятъ скорѣе ложь, чѣмъ неделикатность, оскорбленіе человѣчности, чѣмъ чести“ (т. 3, стр. 464).

Руководствуясь эстетической точкой зрѣнія, люди часто вмѣняютъ человѣку тѣ недостатки, которые носятъ чисто внѣшній и независящій отъ его воли характеръ. Физическое безобразіе, болѣзненность и слабость организма, недостатокъ изящества и ловкости и т. п. компромѣтируютъ субъекта въ нашихъ глазахъ. хотя, конечно, ни одинъ здравомыслящій человѣкъ не рѣшится утверждать, что это суть дѣйствительныя недостатки, унижающіе хоть сколько нибудь достоинство человѣческой природы. Даже лучшіе писатели, изображая героевъ, непремѣнно на ряду съ дѣйствительными добродѣтелями надѣляютъ ихъ такими качествами, обладая которыми, они производили бы эстетическое впечатлѣніе. Таковы, на примѣръ,

герои романовъ Шпильгагена и В. Гюго. Докторъ Освальдъ, чтобы возбудить симпатіи читателей, долженъ былъ обладать физической силой, красотой, изящными манерами и даже аристократическимъ происхожденіемъ, благодаря чему онъ никогда не можетъ оказаться жалкимъ, смѣшнымъ и побѣжденнымъ. Представимъ себѣ, что во время столкновенія съ Феликсомъ онъ оказался бы слабосильнымъ и былъ бы некрасиво имъ избитъ. Думается, что большинство читателей потеряло бы къ нему значительную долю уваженія, хотя, конечно, дѣйствительное нравственное достоинство его чрезъ это нисколько бы не уменьшилось.

Святѣйшія чувствованія человѣческой природы: состраданіе и любовь, являющіяся могущественнѣйшими стимулами нравственныхъ дѣйствій и сообщающія имъ дѣйствительную цѣнность, къ несчастью также находятся въ зависимости отъ красоты и въ значительной степени обуславливаются ею ¹⁾. Говоримъ *къ несчастью*, потому что красота своимъ внѣшнимъ блескомъ и привлекательностью очаровываетъ субъекта, какъ бы ослѣпляетъ его и заставляетъ сочувствовать всему красивому, хотя бы оно и было безнравственно. Извѣстно, какое огромное значеніе въ области половыхъ отношеній имѣетъ красота, какъ главная причина любви и источникъ идеализаціи. Извѣстна далѣе зависимость чувства состраданія отъ красоты или симпатичности страдающаго. Въ то время, какъ антиэстетическія мученія, на примѣръ, предсмертныя судороги и корчи какого нибудь оборванца, возбуждаютъ въ насъ прежде всего отвращеніе, внутреннее содроганіе, эффе́ктивное, хотя и фиктивное, но окруженное ореоломъ изящества, страданіе очаровательной женщины дѣйствуетъ на насъ неотразимо и невольно вызываетъ сочувствіе. И это происходитъ не тогда только, когда люди сознательно боготворятъ красоту изъ за матеріалистическаго принципа поклоненія природному совершенству, но и тогда, когда они, создавая, что истинное вели-

1) Смотр. объ этомъ нашу статью:—„Сравнительная цѣнность различныхъ симпатическихъ чувствованій съ нравственной точки зрѣнія“ Вѣра и Разумъ 1901 г. Май № 10.

чіе заключается только въ добрѣ, тѣмъ не менѣе подчиняются ей, плѣненные ея очаровательнымъ блескомъ.

Такимъ образомъ, по вопросу объ отношеніи между добромъ и красотою мы должны придти къ слѣдующему заключенію.

Въ дѣйствиіи прекраснаго на душу есть какъ благопріятныя для нравственности элементы, такъ и неблагопріятныя для нея. Въ общемъ при испорченности человѣческой природы эстетика скорѣе угрожаетъ опасностью морали, чѣмъ можетъ обѣщать ей дѣйствительную помощь. Красота стремится подмѣнить добро и стать на его мѣсто. Въ этомъ не было бы ничего дурнаго въ томъ случаѣ, если бы человечество признавало прекраснымъ лишь воплощенное въ прекрасной формѣ высоконравственное содержаніе. Къ сожалѣнію это далеко не такъ. То эмпирически прекрасное, съ которымъ имѣетъ дѣло эстетика, и которымъ такъ увлекается современное грѣховное человечество, совсѣмъ не тождественно съ добромъ. Добро есть свободный подвигъ, отрицаніе чувственности, красота—синонимъ наслажденія, счастья, преклоненія предъ природой во имя доставляемаго ею удовольствія. Добро, какъ говоритъ Левъ Толстой, есть побѣда надъ пристрастьями, красота—основаніе всѣхъ пристрастій. Для того, чтобы доброе и прекрасное слились въ высшемъ синтетическомъ единствѣ, необходимо, чтобы, съ одной стороны, человѣкъ пересталъ наслаждаться только красотою формы безъ соотвѣтствующаго внутренняго содержанія, съ другой, чтобы во всякомъ добрѣ онъ видѣлъ красоту, не суровый подвигъ, а источникъ радости и счастья. Этотъ идеаль предносился сознанію Шиллера, на осуществленіе его надѣемся мы христіане, вѣрующіе, что въ будущей жизни добро, какъ высшее совершенство, будетъ предметомъ не тяжелыхъ усилій, но такого же удовольствія, которое теперь доставляется красотою. То эмпирически прекрасное, которое разлито въ природѣ, можетъ благотворно дѣйствовать на человѣка лишь въ томъ случаѣ, если онъ станетъ видѣть въ немъ намекъ на трансцендентное совершенство въ идеальномъ мірѣ, если станетъ впитывать изъ него въ свою душу лишь тѣ элементы, которые гармонируютъ съ лучшею стороною его существа.

Равнымъ образомъ и искусство лишь въ томъ случаѣ будетъ благотворно для нравственности, если оно станетъ руководиться высшими религіозно-нравственными принципами, если его одушевляющею идеею будетъ не стремленіе къ чувственнымъ наслажденіямъ, не желаніе угодить разнузданнымъ вкусамъ толпы, а служеніе высшимъ идеаламъ добра и правды, тѣмъ идеаламъ, которые заповѣдало намъ христіанство. Къ несчастью, современное искусство далеко уклонилось отъ своего истиннаго назначенія и вмѣсто того, чтобы возвышать человѣчество надъ обыденной наличной дѣйствительностью, само принижается до служенія разврату и даже преступленію. Новый міръ, подобно древнему, увлеченъ *ложною* красотой и старается находить ее не тамъ, гдѣ сіяетъ добродѣтель, а тамъ, гдѣ подъ блестящею мишурою скрывается порокъ, облеченный въ несоотвѣтствующую ему изящную оболочку. Искусство должно быть преображеніемъ дѣйствительности по идеаламъ разума, предвосхищеніемъ высшаго потусторонняго бытія, одухотвореніемъ матеріи. Въ дѣйствительности же оно часто является измѣненіемъ существующаго примѣнительно къ потребности чувственности и разврата, средствомъ для пропаганды ложныхъ ученій, рассадникомъ безбожія, источникомъ порчи нравовъ. Истинная красота должна состоять въ гармоніи нравственно совершеннаго съ его конкретнымъ воплощеніемъ, быть, по выраженію Платона, „сіяющимъ добромъ“, а современный міръ ищетъ ее въ низменныхъ страстяхъ и уточенныхъ наслажденіяхъ, облакая ихъ поэтическимъ ореоломъ и стараясь возвести въ „перль созданія“ потребности и инстинкты своей грубо чувственной натуры. *Такая* красота и *такое* искусство скорѣе вносятъ растлѣніе въ общественную жизнь, чѣмъ приносятъ дѣйствительную духовную пользу. Только высшая красота, представляющая синтезъ добра и соотвѣтствующаго ему выраженія есть дѣйствительное благо, только она, по выраженію Достоевскаго „спасетъ міръ“.

Павелъ Левитовъ.

Николай Яковлевичъ Гротъ (1852 † 1899 г.) и его философскіе труды.

(Продолженіе *).

Признавши сознаніе основою внутренняго бытія вселенной, признавши, что чувство или самосознаніе, открывая человѣку внутренній смыслъ жизни вселенной, ея разумность и цѣлесообразность, въ то же время возводитъ сознаніе въ такой же законъ вселенной, какъ и законъ тяготѣнія, Гротъ долженъ былъ пойти далѣе, т. е., построить философски идею этого сознанія, какъ закона и основы жизни вселенной, что онъ и сдѣлалъ въ книгѣ: „О душѣ, въ связи съ современными ученіями о силѣ“ (1886 г.). Сочиненіе это—среди другихъ произведеній Грота—занимаетъ очень важное мѣсто: оно служитъ завершеніемъ того хода мысли нашего философа (по направленію отъ эмпиризма къ идеализму), которымъ онъ шелъ съ самой первой своей работы. Въ этомъ небольшомъ произведеніи онъ сдѣлалъ резюме всѣмъ новымъ элементамъ своей теоріи познанія и потому трактатъ „о душѣ“ можетъ считаться завершеніемъ перваго періода дѣятельности Грота и, вмѣстѣ съ тѣмъ, кульминаціоннымъ пунктомъ втораго періода его дѣятельности. Симпатіи Грота и прежде наклонялись въ сторону метафизики; теперь же онѣ окончательно опредѣлились: въ книгѣ „О душѣ“ Гротъ является завзятымъ и убѣжденнымъ метафизикомъ. Въ виду такой важности значенія трактата „О душѣ“, мы воспроизведемъ подробно его содержаніе. Сочине-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 16, за 1903 г.

ніе Грота „О душѣ“¹⁾ преслѣдовало одну общую цѣль—обоснованіе новаго этического или нравственнаго міровоззрѣнія, которое на почвѣ современныхъ естественно-научныхъ учевій о силѣ и законѣ сохраненія энергіи возстановило бы идеальныя и абсолютныя нравственныя идеи—добра и зла, долга, свободы воли. Прежде всего, нашъ мыслитель указываетъ на великую важность вопроса о душѣ. Онъ находитъ, что среди необозримаго множества вопросовъ знанія, занимающихъ и волнующихъ человѣческіе умы, едва ли можно указать на другой, столь же важный и крупный вопросъ, какъ вопросъ о душѣ. Великую важность вопроса о душѣ, по нашему мыслителю, указываетъ сама исторія человѣческой жизни и мысли; она учитъ насъ, что утвержденіе или отрицаніе существованія души въ человѣкѣ всегда налагало печать на все міросозерцаніе человѣчества, на весь складъ его идей, чувствъ, стремленій и дѣйствій. Именно: признаніе духовнаго начала въ основѣ своего собственнаго бытія давало человѣку возможность логически оправдать существованіе высшаго духовнаго начала, т. е., личнаго Божественнаго разума во вселенной; и, наоборотъ, если вопросъ существованія души рѣшался отрицательно, то весь міръ идеальныхъ понятій человѣческаго сознанія превращался въ одну сплошную игру воображенія, въ міръ иллюзій и праздныхъ выдумокъ поэтовъ и философовъ, ноощряемыхъ „трусливымъ суевѣріемъ“ толпы, ибо если нѣтъ цѣлей въ жизни вселенной, если все совершающееся есть игра слѣпой необходимости и продуктъ прихотливаго столкновенія случайностей, то не откуда пріобрѣсти критерія и для нравственной дѣятельности человѣка. Идеи добра и зла, нравственнаго и безнравственнаго, въ сферѣ жизни человѣка, въ такомъ случаѣ, оказались бы такими же выдумками услужливой фантазіи моралистовъ, какъ идея Бога и цѣлесообразности во вселенной: не можетъ существовать добра въ жизни человѣка, если нѣтъ его въ жизни вселенной. Такимъ образомъ, по Гроту, вопросъ о душѣ не только вопросъ празднаго ученаго любопытства: это проблема, затрагивающая самыя дорогіе, са-

¹⁾ Полное заглавіе этого сочиненія такое: „О душѣ въ связи съ современнымъ учевіемъ о силѣ, опытъ философскаго построенія“—1886 г., Одесса.

мы священныя и близкія для человѣческаго сердца „интересы жизни“. И нашъ мыслитель находитъ, что онъ можетъ смѣло назвать его центральнымъ вопросомъ знанія, связаннымъ безконечно-разнообразными и часто неуловимыми нитями со всѣми вопросами мысли, которымъ онъ и даетъ ту или другую степень жизненности. Указывая далѣе на то, что весьма желательно, чтобы рѣшеніе такого важнаго вопроса было какъ можно шире и какъ можно глубже, чтобы оно отвѣчало и потребностямъ холодной и неумолимой въ своей логической строгости мысли, и запрашиваемъ горячаго и неуступчиваго въ своихъ идеальныхъ притязаніяхъ сердца человѣка, Гротъ подчеркиваетъ то, что въ дѣйствительности дѣло было не такъ: масса человѣческая охотнѣе шла за тѣми второразрядными умами, которые предлагали ей крайнія рѣшенія проблемы (мистическое и матеріалистическое), и мысль человѣческая продолжаетъ и понынѣ увлекаться ученіями наиболѣе поверхностными и наивными, и слѣдуетъ, или матеріализму, или наивному реализму, или мистицизму. Нашъ мыслитель и задается вопросомъ: что же въ состояніи философія противопоставить односторонностямъ матеріализма и спиритуализма? Анализируя главныя новѣйшія философскія направленія въ рѣшеніи проблемы о душѣ, нашъ мыслитель даетъ отвѣтъ на поставленный имъ вопросъ. Три главныя міровоззрѣнія, принадлежащія тремъ крупнымъ представителямъ наиболѣе культурныхъ европейскихъ странъ—Франціи, Германіи и Англіи,—системы Огюста Конта, Шопенгауэра и Гер. Спенсера,—по очереди господствовали въ послѣднія десятилѣтія. Каково же ихъ происхожденіе и философское значеніе? Свой анализъ этихъ системъ нашъ мыслитель начинаетъ съ позитивизма Конта. Позитивная философія Конта, эта,—по выраженію нашего мыслителя,—родная сестра германской матеріалистической метафизики, и не думала, и не могла думать о разрѣшеніи психологическихъ вопросовъ, ибо мало понимала ихъ значеніе и отвергла то орудіе, тотъ методъ, при помощи котораго эти вопросы единственно и разрѣшимы—методъ самопознанія, внутренняго опыта. Контъ, отецъ позитивизма, признавалъ лишь методъ внѣшняго опыта и наблюденія, и даже самую

психологію хотѣлъ разрабатывать безъ содѣйствія метода внутреннего наблюденія. Вслѣдствіе этого, всякая болѣе глубокая постановка вопросовъ знанія, а равно и сомнѣніе въ абсолютной достовѣрности знанія, приобретаемаго при посредствѣ внѣшняго опыта, были ему чужды. Все, остававшееся, такимъ образомъ, за предѣлами ограниченнаго горизонта, ему доступнаго, презрительно обзывалось имъ метафизикою и причислялось къ продуктамъ второй, уже отжившей, эпохи въ развитіи мысли человѣческой. Слѣдовательно, разрѣшить проблему о душѣ позитивная философія ни въ какомъ случаѣ не можетъ, по той простой, но важной причинѣ, что она вовсе и не занимается вопросомъ о душѣ. Не можетъ разрѣшить эту проблему и философія Шопенгауэра, — ибо его философія, по Гроту, есть лишь реакція противъ односторонняго рационализма предшествующаго времени. Гротъ находитъ, что „воля“ Шопенгауэра есть лишь предчувствіе матеріи—силы Молешоттовъ и Бюхнеровъ, это начало конца развитія германскаго матеріализма.

Шопенгауэровская философія есть философія по существу своему материалистическая; и „если“, говоритъ Гротъ ¹⁾, „на материалистическомъ фонѣ ея своеобразно вырисовывались узоры крайняго нѣмецкаго идеализма, то такое противорѣчіе слѣдуетъ объяснять чрезвычайнымъ глубокомысліемъ нѣмецкаго ума, который имѣлъ всегда склонность къ затѣйливымъ построеніямъ; но въ общемъ философія Шопенгауэра близка къ позитивной точкѣ зрѣнія, и слѣдовательно по этому самому не можетъ помочь намъ разрѣшить проблему о душѣ“. Не поможетъ разрѣшить эту проблему и философія третьяго корифея современной европейской философіи Гер. Спенсера. Нашъ мыслитель соглашается съ тѣмъ, что среди современныхъ западно-европейскихъ философскихъ построений система Спенсера—наиболѣе широкая и интересная, и въ исторіи мысли XIX вѣка она занимаетъ надлежащее мѣсто. Но Гротъ находитъ, что Спенсеръ раздѣляетъ воззрѣніе Конта, что наука есть истинная философія, а всякая истинная философія—наука. Онъ же, Спенсеръ, раздѣляетъ и заблужденіе Дарвина,

1) „О душѣ въ связи съ современными ученіями о силѣ“, стр. 9.

что видимую цѣлесообразность вещей можно объяснить одною только борьбою за существованіе и естественнымъ подборомъ, закрѣпляющимъ извѣстныя, *случайно* образовавшіяся, преимущества живыхъ организмовъ. Нашъ мыслитель увѣренно говоритъ, что Спенсеръ—матеріалистъ болѣе, чѣмъ извѣстные записные матеріалисты (Бюхнеръ, Фохтъ, Молешоттъ и др.), ибо онъ матеріалистъ, вооруженный всѣми данными науки послѣднихъ десятилѣтій, которыми онъ и пользуется съ большимъ умѣніемъ. Вся знаменитая этическая система Спенсера, по мнѣнію нашего мыслителя, подтверждаетъ матеріалистическій складъ его ученія, ибо доктрина альтруизма, выростающаго будто бы на почвѣ эгоизма, „какъ груша на яблонѣ“—черезъ унаслѣдованіе „полезныхъ для общественнаго строя привычекъ“, не оставляетъ сомнѣнія въ томъ, что Спенсеръ считаетъ вполнѣ осуществимою попытку выведенія идеальнаго изъ матеріальнаго. Для рѣшенія вопроса о душѣ важно то, что по методу и теоретическимъ принципамъ своего изслѣдованія Спенсеръ настоящій матеріалистъ. „Поэтому-то, заключаетъ Гротъ, чистый матеріализмъ гораздо послѣдовательнѣе всѣхъ этихъ прикрытыхъ фиговымъ листомъ матеріалистическихъ философій“, и искать спасенія отъ матеріализма и другихъ крайностей въ этихъ фарисейскихъ „Господи, Господи, не отъ имени ли Твоего мы пророчествовали“? едва ли намъ, русскимъ, пристало (12 стр.).

Указывая на то, что всѣ вышеупомянутыя доктрины отрицаютъ абсолютный разумъ вселенной, т. е. Бога, абсолютную истину, благо и красоту, какъ принципы внутренняго строенія вселенной, и тѣмъ самымъ разрушаютъ смыслъ всѣхъ идеальныхъ влеченій человѣческой природы, нашъ мыслитель подчеркиваетъ то, что философъ, не можетъ успокоиться пока, не оправдаетъ законности этихъ вѣчно живыхъ пружинъ человѣческой дѣятельности, безъ которыхъ она утратила бы всякое разумное значеніе. Но является вопросъ, можно ли надѣяться найти въ настоящее время въ западной философій удовлетвореніе вѣчнымъ вопросамъ человѣческаго духа, оправданія ихъ законности? Нѣтъ, отвѣчаетъ Гротъ, въ настоящее время западная философія, въ значительнѣйшихъ своихъ системахъ, уклонилась

отъ лучшихъ традицій своего прошлаго; она одряхлѣла, и даже, по выраженію нашего мыслителя, ослѣпла на одинъ глазъ. Между тѣмъ, философія-то именно и должна быть зрячею. Допуская возможность превратнаго пониманія его словъ, Гротъ замѣчаетъ, что онъ не хочетъ этимъ сказать, что на Западѣ уже исчезла возможность лучшихъ, болѣе широкихъ построеній мысли. „Нѣтъ,—говоритъ нашъ авторъ,—можетъ быть, тамъ и явится еще новый Кантъ, который сниметъ катарактъ съ очей уже всѣхъ западно-европейскихъ націй, взятыхъ вмѣстѣ“. „Но“, утверждаетъ авторъ, мы знаемъ твердо одно, что теперь на Западѣ нѣтъ достаточно широкаго для нашихъ потребностей философскаго міровоззрѣнія и что въ настоящее время мы предоставлены вполнѣ своимъ собственнымъ силамъ“¹⁾. Но все же нашъ мыслитель находитъ, что независимо отъ крайностей, западная философія можетъ, для широкаго и всесторонняго разрѣшенія вопроса о душѣ, дать намъ двѣ глубокихъ идеи, какъ обязательныя основанія для всякаго, а слѣдовательно и для философскаго умозрѣнія.

Первая идея, впервые ясно выраженная еще Локкомъ (въ концѣ XVII в.), развитая далѣе Юмомъ и Кантомъ (въ XVIII в.) и упроченная окончательно Контомъ, сводится, по нашему мыслителю, къ отрицательному положенію, что ни однимъ изъ признанныхъ нынѣшнею опытною наукою методовъ нельзя подойти къ рѣшенію вопроса не только о сущности, но и о самомъ существованіи души въ человѣкѣ и духа во вселенной, какъ особаго, отличнаго отъ матеріи, начала, и что вообще всѣ вопросы о природѣ и отношеніи основныхъ началъ или субстратовъ вещей должны быть выключены изъ области спеціальнаго, опытнаго, научнаго изслѣдованія и должны быть достигнуты особымъ методомъ. Идея же особаго философскаго метода есть та вторая положительная идея, которая должна лечь въ основу современныхъ философскихъ построеній. Въ дальнѣйшемъ своемъ изслѣдованіи Гротъ и задается анализомъ этого метода. Это есть методъ самосознанія, внутренняго, субъективнаго опыта. Этотъ методъ

¹⁾ «О душѣ» стр. 13—14.

слагается тоже изъ ощущеній, но не изъ тѣхъ внутреннихъ ощущеній, посредствомъ которыхъ мы узнаемъ о переменнахъ въ растительныхъ тканяхъ и процессахъ нашего организма, а изъ тѣхъ, которыми мы ощущаемъ самыя наши ощущенія, чувства, идеи, стремленія. Это тотъ методъ, который популярное сознаніе обыкновенно выражаетъ понятіями внутренняго голоса, непосредственнаго чувства, а ученые и мыслители называли методомъ интуиціи, интроспекціи, методомъ „практическаго разума“ и другими сходными именами. Этотъ методъ; по Гроту, и открываетъ намъ непреложные нравственные законы нашего существованія. Онъ же, по убѣжденію нашего мыслителя, при надлежащемъ употребленіи, способенъ открыть намъ и основную сущность,—какъ нашего, такъ и всякаго иного бытія. Указаніе на этотъ методъ, даже прямо его раскрытіе, Гротъ видитъ уже у Канта. Черезъ внѣшній матеріальный опытъ,—орудіе теоретическаго ума,—мы не познаемъ природы души и Бога, законовъ нравственныхъ и эстетическихъ,—вотъ по Гроту, смыслъ „Критики чистаго разума“ Канта; но за то черезъ внутренній, духовный опытъ—орудіе практическаго мышленія—мы поймемъ отчасти сущность души, Бога, законовъ нравственнаго міра, учить Кантъ въ „Критикѣ практическаго разума“. Нашъ авторъ рѣшительно утверждаетъ, что великій методъ самопознанія можетъ повести насъ за крайніе предѣлы односторонней „воли“ Шопенгауэра къ болѣе широкой идеѣ духа, какъ гармоніи разума и воли. Но это возможно по Гроту лишь для того, кто позитивистъ въ наукѣ и реалистъ въ философіи, кто признаетъ особый реальный характеръ опыта внѣшняго, опыта матеріальнаго, и противоположное ему значеніе опыта *внутренняго, духовнаго*. Но, прежде, чѣмъ приложить философскій методъ самопознанія къ изслѣдованію вопроса о духовномъ началѣ, Гротъ считаетъ необходимымъ изложить, хотя кратко, историческую судьбу вопроса о душѣ въ его прошломъ. Въ исторіи человѣческой мысли можно наблюдать существованіе четырехъ главныхъ воззрѣній на природу духа въ соотношеніи съ природою другого начала—матеріи. Воззрѣнія эти можно опредѣлить слѣдующими терминами: 1) матеріализмъ, 2) идеализмъ,

3) дуализмъ, 4) монодуализмъ. Различіе этихъ доктринъ Гротъ опредѣляетъ слѣдующей схемою: 1) Въ матеріализмѣ матерія является причиною, духъ дѣйствиємъ.

2) Въ идеализмѣ—духъ причина, матерія—дѣйствіе.

3) Въ дуализмѣ матерія и духъ суть оба независимыя причины различныхъ явленій бытія, не будучи дѣйствіями ничего иного.

4) Въ монодуализмѣ матерія и духъ оба суть дѣйствія третьяго, высшаго начала, или общей причины, и сами не суть самостоятельныя и конечныя причины чего либо реальнаго, ибо черезъ нихъ дѣйствуетъ всегда общая, конечная причина всякаго бытія. Указывая далѣе на то, что одною изъ вѣчно живыхъ задачъ философіи является примиреніе противоположностей единства и двойственности, побѣда надъ антиноміями, человѣческаго ума въ дѣйствительности, нашъ мыслитель замѣчаетъ, что въ примѣненіи къ спеціальному вопросу о природѣ души, эта задача должна состоять въ примиреніи монизма и дуализма, съ одной стороны, въ устраненіи разнорѣчій матеріализма и спиритуализма съ другой. Но эта задача можетъ быть, по Гроту, достигнута лишь путемъ такого ученія, которое будетъ стоять выше монизма и дуализма, будетъ доминировать и матеріализмъ и спиритуализмъ, уничтожая самую возможность дальнѣйшей борьбы и обособленія противоположныхъ одностороннихъ возрѣній, путемъ перенесенія вопроса на совершенно иную почву. Здѣсь предъ нашимъ мыслителемъ является такой вопросъ: возможно ли такое ученіе? Не есть ли оно недостижимый теоретическій идеаль, пустая и праздная мечта философіи? Нашъ авторъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ въ томъ смыслѣ, что онъ твердо убѣжденъ въ возможности философски построить такое ученіе о духѣ на научныхъ основаніяхъ. Далѣе Гротъ дѣлаетъ критическую оцѣнку представленныхъ типовъ различныхъ ученій о душѣ. Въ результатѣ такой оцѣнки онъ приходитъ къ такому выводу, что матеріалистическій монизмъ и спиритуалистическій дуализмъ являются тѣми двумя понятіями, которыя лучше всего выражаютъ сущность разномнѣній философовъ по вопросу о соотношеніи природы духа и вещества. Слѣдовательно, другими

словами, весь вопросъ, по нашему мыслителю сводится къ тому, существуетъ ли духъ, какъ независимое отъ матеріи начало, или не существуетъ, т. е., составляетъ только свойство матеріи. Въ рѣшеніи этой дилеммы, по Гроту, большую роль играло понятіе силы. Матеріалисты утверждаютъ, что духъ есть особая форма силы, а сила—качество матеріи, или даже основа и настоящая сущность ея. Спиритуалисты же утверждаютъ, что духъ есть сила, но совершенно особаго рода сила, не имѣющая ничего общаго съ физическою и матеріальною силою. Представители того и другого направленій представляютъ свои доводы, основанія. Основанія спиритуалистовъ сводятся къ слѣдующимъ: 1) Матерія дѣлима, духъ не дѣлимъ; 2) Матерія измѣняется—она инертна, пассивна и мертва: духъ—неизмѣненъ, обладаетъ силою, активенъ, является единственно возможнымъ источникомъ жизни. Этими аргументамъ матеріалисты противопоставляютъ слѣдующіе: 1) Законы природы всеобщы, однообразны и необходимы—а матерія и силы вѣчны и безпредѣльны; слѣдовательно духъ не можетъ быть чѣмъ-то отличнымъ отъ силы, присущей матеріи, и есть не что иное, какъ эта сила, локализованная въ мозгу. 2) Нѣтъ силы безъ вещества и вещества безъ силы; слѣдовательно сила есть свойство матеріи, и всѣ свойства духа объяснимы изъ самодвиженія и саморазвитія силы. Анализируя эти положенія, Гротъ настаиваетъ на томъ, что коренной вопросъ во всемъ спорѣ есть вопросъ о соотношеніи силы и вещества. Этотъ же вопросъ сводится къ вопросу о томъ, что такое сила?—Пользуясь различными историко-философскими пособіями, болѣе всего „Исторіей Матеріализма“ Ланге, Гротъ старается выяснить существенные пункты современныхъ научныхъ ученій о силѣ. Итогъ, къ которому онъ приходитъ на этомъ пути, тотъ, что „научнаго опредѣленія силы въ соотношеніи съ матеріей не существуетъ, такъ какъ наука имѣетъ дѣло только съ внѣшними явленіями, какъ силы, такъ и вещества, а эти явленія, въ свою очередь, суть только выраженія отношеній непосредственно неизвѣстныхъ въ своей природѣ объектовъ нашего опыта“¹⁾. Если и возможно для человѣческаго ума перейти

¹⁾ 41 стр.

отъ этихъ явленій къ опредѣленію; или уясненію природныхъ носителей, то лишь путемъ сложнаго процесса анализа соотношеній между нашими представленіями и дѣйствительностью, т. е., чрезъ посредство психологической теоріи знанія. Только опираясь на психологическій анализъ природы и содержанія представленій, или, другими словами, на особую научную теорію познанія, философъ можетъ построить мостъ отъ своихъ представленій къ объективной дѣйствительности, отъ „явленій“ къ ихъ „сущностямъ“. Высказывая далѣе ту мысль, что во всѣ времена переработка содержанія философіи и ея возрожденіе въ томъ и состояли, чтобы при помощи новыхъ научныхъ открытій расширять и утверждать на болѣе и болѣе крѣпкихъ основахъ ея идеальныя построенія, Гротъ указываетъ и на то, что кромѣ того у философіи всегда была и своя область—истинная положительная основа ея построеній—психическая теорія познанія, постоянно перерабатываемая и все болѣе и болѣе углубляемая на основанія выводовъ развивающейся, въ союзѣ съ другими естественными науками, спеціальной науки психологіи, или „физиологической психологіи“, какъ теперь называютъ эту науку по характеру ея метода. Нашъ мыслитель далѣе и подчеркиваетъ то, что на почвѣ этой физиологической психологіи въ наше время еще не была переработана съ достаточною широтою и полнотою теорія познанія. Допуская ту мысль, что эта переработка можетъ дать намъ и новую космологію, т. е., новую философію вселенной, Гротъ и пытается намѣтить рѣшеніе этого вопроса, начиная съ разсмотрѣнія метода, при помощи котораго можно бы подойти къ философской постановкѣ вопроса о природѣ силы въ соотношеніи съ обѣими идеями—матеріи и духа. Въ чемъ же состоитъ проблема знанія? Человѣкъ можетъ непосредственно знать свои собственныя состоянія,—вотъ тотъ выводъ, который, всячески видоизмѣняясь въ способахъ своего выраженія, составляетъ по нашему мыслителю истинный узелъ всей проблемы знанія. Хотя, замѣчаетъ Гротъ, въ исторіи философской мысли и встрѣчаются крайности скептицизма и догматизма, но въ своемъ цѣломъ человѣчество, инстинктивно, или сознательно, всегда допускало, что знаніе возможно, хотя и вѣрило, что не всякое

знаніе истинно, и потому стремилось именно опредѣлить, въ какой мѣрѣ и степени наши собственные состоянія соотвѣтствуютъ и не соотвѣтствуютъ истинной природѣ вещей. Для опредѣленія же характера познаній, истинности или неистинности ихъ, необходимо знать критерій истины, т. е., такой непосредственно достовѣрный принципъ, который бы ручался за то, что ощущенія наши въ извѣстной мѣрѣ истинны. Но такимъ критеріемъ, по Гроту, и можетъ быть единственно лишь законъ однообразія природы: человекъ потому лишь можетъ чрезъ себя познать все внѣ себя, что *онъ самъ есть отраженіе всего* ¹⁾).

Но здѣсь естественно возникаетъ новый вопросъ, гдѣ же предѣлы законнаго человѣческаго антропоморфизма, и какъ отличить его отъ незаконнаго, ошибочнаго? Вѣдь человекъ, замѣчастъ нашъ мыслитель, все-таки не сама вселенная, а только ея малое подобіе, ея безконечно-крошечный миниатюръ, въ которомъ неизбежно все можетъ быть воспроизведено лишь въ пясномъ и неотдѣлимомъ видѣ. Самъ по себѣ взятый человекъ—все, но въ безконечно великомъ цѣломъ вселенной—онъ—ничто. „Если мы“, приводитъ сравненіе Гротъ, „иглой соскоблили пылинку мрамора съ громады стѣнъ грандіознаго мраморнаго храма, то эта пылинка, если бы могла разсуждать, должна была бы въ вопросъ: „кто ты?“ отвѣтить: „я—мраморъ“ и все таки она не была бы мраморомъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ мы называли таковымъ громадность стѣнъ мраморнаго храма. Но только въ такомъ же, крайне ограниченномъ смыслѣ, и человекъ въ правѣ сказать: „я—вселенная“. Эта-то ограниченность нашего познанія вселенной чрезъ себя и заставляла всегда философовъ искать „предѣловъ знанія и допускать для человека возможность лишь знанія“ „ограниченнаго“, „относительнаго“, „условнаго“ ²⁾. Но гдѣ границы этого „условнаго“ знанія? Для опредѣленія этихъ границъ, Гротъ и считаетъ необходимымъ обратиться къ критерію истиннаго знанія—закону однообразія природы. Изъ этого закона нашъ мыслитель считаетъ возможнымъ вывести три слѣ-

¹⁾ *Ib.*, 58 стр.

²⁾ 58—59 стр.

дующихъ важныхъ положенія: во 1-хъ, что, воспроизводя собою болѣе или менѣе ясно и отчетливо, дѣятельно или потенціально, всѣ существенныя качества или стороны бытія вселенной, какъ частица ея, человѣкъ долженъ быть въ состояніи познавать, болѣе или менѣе отчетливо и точно, всѣ другія частицы или элементы ея, а чрезъ сложеніе этихъ знаній и самую вселенную, какъ цѣлое. Во 2-хъ, что каждое наше состояніе должно быть отраженіемъ какого нибудь реального свойства бытія вселенной, что вся задача знанія—опредѣлить, какое именно свойство или сторону бытія отражаетъ данное состояніе, и что иллюзія, заблужденіе, ошибки наши могутъ состоять лишь въ неправильномъ истолкованіи нашихъ состояній, въ ихъ соотношеніи съ объективными фактами и законами, которые въ нихъ отражаются.

Въ 3-хъ, что всякій нашъ опытъ, столько же внѣшній, сколько и внутренній, столько же объективный, какъ и субъективный, можетъ быть источникомъ знанія, такимъ образомъ, что безусловно всѣ наши состоянія не только являются показателями всего того, что въ насъ самихъ происходитъ, но и источниками познанія свойствъ и законовъ бытія другихъ предметовъ и цѣлой вселенной.

Представляя резюме этихъ трехъ положеній, Грогъ говорить, что вся задача знанія сводится къ правильному истолкованію нашихъ состояній, или явленій нашего внѣшняго и внутренняго опыта, какъ выраженія законовъ бытія вселенной. Изъ нашего внѣшняго и внутренняго опыта мы выводимъ различіе измѣняющихся фактовъ, явленій или феноменовъ, и чего-то неизмѣннаго, постоянно лежащаго въ основѣ измѣняющихся явленій. Это неизмѣнное, постоянное, мы выражаемъ понятіемъ сущностей, основъ, началъ вещей, законовъ ихъ бытія. Контрастъ уже измѣняющагося и неизмѣннаго, явленій и ихъ основъ, давъ, по нашему мыслителю, въ самомъ опытѣ человѣка, въ самыхъ условіяхъ его познанія; выражая же собою законъ познанія, т. е., законъ нашего индивидуальнаго бытія, этотъ контрастъ имѣетъ тѣмъ самымъ реальное значеніе и внѣ насъ, какъ выраженіе природы бытія вселенной. Въ немъ не можетъ быть ничего такого, чего бы не было

во вселенной, коль скоро мы однородны съ нею; другими словами, по нашему мыслителю, слѣдуетъ, что не только въ нашемъ субъектѣ существуетъ различіе измѣняющихся явленій и ихъ основъ—сущностей и законовъ, это различіе реально существуетъ и въ природѣ: явленія столь же реальны внѣ насъ, какъ основы и законы этихъ измѣненій. Но явленія природы или измѣненія основъ ея бытія—модификаціи сущаго—мы познаемъ чрезъ *ощущенія*. Общія же основы явленій мы познаемъ чрезъ переработку ощущеній нашей мыслью, чрезъ устраненіе изъ нихъ всего конкретнаго, индивидуальнаго и подверженнаго измѣненію, и чрезъ обобщеніе ихъ въ понятія и идеи, какъ выраженія сущностей и законовъ бытія, а не самыя сущности и законы. Подчеркивая ту мысль, что противоположности субъекта и объекта мы не въ состояніи уничтожить, почему и различіе „существованія“ и „сознанія“, какъ ощущенія существующаго, всегда останется въ силѣ, нашъ мыслитель дѣлаетъ тотъ выводъ, что отрицаніе познаваемости сущностей, или основъ бытія, имѣетъ ту же цѣну, какъ и отрицаніе познаваемости явленій;—это остатокъ своеобразнаго реализма, противопологавашаго сущности явленіямъ, какъ факты, независимые другъ отъ друга, и признававашаго орудіемъ познанія этихъ сущностей особыя прирожденныя идеи. Если же признать, съ одной стороны, то, что всѣ явленія должны быть модификаціями тѣхъ основныхъ началъ вещей, которыя мы называемъ сущностями, а съ другой стороны, то, что идеи суть продукты переработки внѣшнихъ и внутреннихъ ощущеній, то, замѣчаетъ Гротъ, мы, не противорѣча себѣ, не можемъ не признать, что по тому же мосту, по которому мы отъ ощущеній восходимъ къ идеямъ, мы одновременно восходимъ и отъ познанія явленій къ познанію сущностей, насколько и тѣ и другія для насъ познаваемы. Эти отношенія Гротъ выражаетъ слѣдующей пропорціей: явленія относятся къ сущностямъ, какъ наши ощущенія къ идеямъ, возникшимъ изъ ихъ переработки. Установивъ это гносеологическое положеніе, нашъ мыслитель далѣе пытается указать путь къ философскому рѣшенію вопросовъ о природѣ силы, матеріи и духа, въ связи съ современными ученіями естествознанія о силѣ.

Исходный пунктъ на этомъ пути онъ находитъ въ характерѣ источниковъ нашего знанія. У насъ есть два достовѣрныхъ источника знанія—внѣшній и внутренній, объективный и субъективный опытъ; а если такъ, то мы можемъ предположить уже а priori, что дѣйствительность должна открываться намъ съ двухъ сторонъ—внѣшней и внутренней. Что это такъ, мы можемъ заключить уже изъ вѣчнаго контраста двухъ понятій—матеріи и духа, тѣла и души, вещества и силы, между которыми распредѣляемъ всю, доступную нашему опыту, дѣйствительность—всѣ мы, какъ ученые такъ и неученые, философы и не философы, спиритуалисты и даже матеріалисты. Нашъ мыслитель подчеркиваетъ ту мысль, что всѣ люди, сами того не сознавая, вкладывали въ понятіе силы, какъ активнаго начала, то, что находили въ своемъ внутреннемъ опытѣ, въ опытѣ своей собственной активности, ибо внѣшній опытъ никакого понятія о силѣ, какъ источникѣ движеній, какъ активномъ началѣ не даетъ. Но сущность силы можетъ быть намъ извѣстна только извнутри, а не извнѣ—прежде всего въ опытахъ мускульнаго чувства напряженія, какъ источника нашихъ движеній, далѣе—въ сознаніи явленій жизни, наконецъ въ сознаніи явленій мысли, воли, чувства. И такъ какъ то, что познается человекомъ извнутри, при высшемъ развитіи сознанія, есть совокупность чисто духовныхъ явленій, то Гротъ находитъ, что есть возможность сказать, что сила есть духъ и, прежде всего, для насъ сила есть наша собственная душа со всѣми ея духовными субстанціями. Отъ этой души, путемъ субъективной индукціи, мы восходимъ до идеи „духа“, какъ выраженія, опредѣляющаго силу природы, силу вселенной. Извѣстнымъ, слѣдовательно, окажется не сила, а духъ, неизвѣстнымъ же сила.

Но здѣсь предъ нашимъ мыслителемъ является недоумѣніе, которое онъ здѣсь же старается разрѣшить. Если сила есть духъ, то гдѣ же находится этотъ духъ (эта совокупность духовныхъ свойствъ активной силы) въ низшихъ формахъ существованія силы?

Отвѣтъ на этотъ вопросъ нашъ мыслитель находитъ въ законѣ сохраненія энергіи, въ теоріи напряженныхъ и свобод-

ныхъ силъ. Если душа есть модификація другихъ активныхъ силъ природы, то, подобно всѣмъ активнымъ силамъ природы, она должна быть способна находиться въ состояніи напряженномъ, скрытомъ. Гротъ находитъ что явленія сна и развитія духовныхъ силъ человѣка подтверждаютъ это. Гдѣ были, спрашиваетъ онъ духовныя силы Ньютона, Гете, Канта, когда имъ было по мѣсяцу отъ роду? Если мы не предположимъ такую нелѣпость, что эти силы вошли въ нихъ послѣ, извнѣ, то мы должны предположить, говоритъ Гротъ, что онѣ въ мѣсячной силѣ жизни Ньютона или Гете находились въ скрытомъ состояніи.

Но если сила сознанія, мысли, воли, вообще духовная сила, можетъ находиться въ напряженномъ состояніи, то, очевидно, заключаетъ нашъ мыслитель, она можетъ находиться въ напряженномъ состояніи и въ той силѣ, которая производитъ электричество, теплоту, магнетизмъ, т. е., что всякая активная сила должна быть духомъ въ болѣе или менѣе напряженномъ, или свободномъ состояніи.

Но гипотеза различныхъ степеней свободы силы равносильна гипотезѣ различныхъ степеней „стѣсненія“, связыванія. Отсюда естественно является вопросъ: чему же подчиняется, чѣмъ можетъ быть стѣснена въ своемъ развитіи сила—духъ? „Гдѣ—спрашиваетъ нашъ мыслитель, тотъ господинъ, который связываетъ и гнететъ силу—духъ, держитъ ее въ оковахъ, заставляетъ ее бороться изъ-за освобожденія?“ „Инстинктъ отвѣчаетъ каждому,—говоритъ Гротъ ¹⁾),—что господинъ этотъ, никто иной, какъ матерія, та самая матерія, въ которую вѣчно вѣрило человѣчество и которую признавали сущимъ, т. е., существующимъ фактомъ, даже тѣ философы, которые считали ее „не—сущимъ“. Эта матерія есть объѣтъ нашего внѣшняго опыта.

Далѣе Гротъ разбираетъ тѣ теоріи, которыя стараются свести матерію на активныя силы, или хотя представить ее только обратной стороною силы—духа, а не самостоятельной. Нашъ мыслитель того мнѣнія, что контрастъ между духомъ и матеріею можно оправдать съ точки зрѣнія физическихъ теорій. Въ этомъ случаѣ особенно важно ученіе объ инерціи, какъ

¹⁾ Ib. 78 стр.

законъ непрерывнаго покоя, если его не нарушить сила, вызывающая движеніе, и, какъ законъ непрерывности движенія, если его не остановитъ сопротивленіе. Нашъ мыслитель приводитъ то соображеніе, что если бы мы имѣли одну активную силу во вселенной, то всякое движеніе было бы непрерывно, вѣчно. Явленіе покоя не объяснимо при предположеніи существованія другой силы, которая и является источникомъ сопротивленія силѣ движенія, активной силѣ. Чтобы движеніе перешло въ покой, необходимо сопротивленіе, а для этого должно существовать начало или источникъ сопротивленія—другая сила; сила—матерія. Далѣе, если бы существовала только одна сила, то немислимо бы объяснить никакое дѣйствіе въ мірѣ физическомъ. Всякое дѣйствіе предполагаетъ причину. Причина должна лежать внѣ того, что испытываетъ дѣйствіе. Поэтому всякое дѣйствіе есть одинъ изъ моментовъ взаимодействия, а взаимодействие предполагаетъ два взаимодействующихъ элемента, или фактора. Итакъ, заключаетъ Гротъ, уже въ физикѣ необходимо предположить двѣ силы, чтобы не оставить безъ объясненія самыхъ элементарныхъ явленій въ этой наукѣ. Но и въ другихъ областяхъ знанія,—химіи, біологін—мы также постоянно замѣчаемъ подтвержденіе существованія двухъ силъ, а не одной. Жизнь есть явленіе аналогичное движенію. Жизнь не могла бы прекратиться, если бы движеніе не встрѣчало сопротивленій. Продуктъ этихъ сопротивленій, источникъ которыхъ лежитъ въ матеріи, въ пассивныхъ силахъ природы, есть смерть,—своего рода явленіе покоя, остановка движенія. Смерть не было бы возможнымъ объяснить, если предположить, что всѣ силы можно свести къ одной активной силѣ. Точно такъ же и сонъ есть явленіе, аналогичное покою и объяснимое только изъ того же антагонизма силъ активныхъ и пассивныхъ, какъ явленіе временной побѣды этихъ послѣднихъ. Сонъ тоже есть продуктъ силъ сопротивленія, силъ матеріальныхъ. Не даромъ, замѣчаетъ Гротъ, принято думать, что сонъ есть временная остановка животной жизни для цѣлей жизни растительной.

Наконецъ, даже біологическій принципъ борьбы за существованіе предполагаетъ, по нашему мыслителю, тотъ же конт-

расть силъ природы, ибо самое понятіе борьбы предполагаетъ непремѣнно два начала. Такимъ образомъ, заключаетъ Гротъ, существованіе двухъ началъ въ природѣ: силы—духа и матеріи—силы, активной и пассивной силъ, не можетъ быть предметомъ сомнѣній. Въ великомъ законѣ сохраненія энергіи и вытекающей изъ него доктринѣ напряженныхъ и свободныхъ силъ природы лежатъ, помимо всѣхъ прочихъ доказательствъ, основаніе для противоположенія двоякаго рода силъ. Освобожденіе должно быть отъ чего нибудь, напряженіе тоже должно имѣть свою причину—напряженіе активныхъ силъ есть продуктъ ихъ связыванія пассивными.

Подводя итоги всѣмъ своимъ разсужденіямъ, нашъ мыслитель приходитъ къ выводу, что выставленный имъ критерій истиннаго знанія (законъ единообразія природы) даетъ возможность познать себя при посредствѣ двоякаго опыта—внѣшняго и внутренняго, познать два начала вещей силу—духъ и матерію—силу, противоположныя другъ—другу и постоянно борющіяся другъ съ другомъ. Процессъ развитія силы—духа, т. е., процессъ освобожденія ея, переходъ изъ напряженнаго состоянія въ дѣятельное, есть, по Гроту, процессъ порабощенія ей матеріи—силы, которая повуждается служить ея цѣлямъ. И наоборотъ: процессъ торжества и побѣды матеріи—силы, или силы сопротивленія, есть въ то же время процессъ порабощенія, или закрѣпощенія силы—духа, перехода ея изъ дѣятельнаго состоянія въ напряженное.

Нашъ мыслитель находитъ, что этотъ, установленный имъ дуализмъ, есть совершенно новая форма дуализма, какъ показываютъ самыя новыя понятія—матеріи силы и силы—духа. Но этотъ дуализмъ, по его мнѣнію, есть въ то же время и монодуализмъ, какъ можно заключить изъ общаго понятія силы, объединяющаго понятія духа и матеріи. И можетъ быть, добавляетъ нашъ мыслитель, въ идеѣ чистой силы, совмѣщающей начала покоя и движенія, духа и вещества и всѣхъ прочихъ контрастовъ, данныхъ въ дифференцированной дѣйствительности, и кроется разгадка идеи общаго начала, абсолюта, Бога. Но постигнуть своимъ ограниченнымъ умомъ эту

чистую силу мы не въ состояніи, и сущность реального бытія ея для насъ—вѣчная тайна“ (89).

Въ заключеніе своего трактата Гротъ показываетъ, какъ его доктрина силы—духа могла бы послужить основой для переработки всѣхъ нравственныхъ—индивидуальныхъ и социальныхъ идей и идеаловъ человѣчества.

Такъ, „прогрессъ“ съ точки зрѣнія этой доктрины можно опредѣлить, какъ порабощеніе и приспособленіе силы—матеріи, въ видахъ освобожденія силы—духа. Цѣль прогресса—полная переработка, полное приспособленіе матеріи къ потребностямъ силы—духа. *Свобода* воли—это опять—усиливающееся освобожденіе силы—духа изъ подъ стѣсненія, налагаемаго на нее силой—матеріей, это—торжество силы—духа, эмансипація сознанія личности изъ подъ гнета организма и среды.

Добро—это результатъ освобожденія силы—духа, торжество его идеальности, подчиненіе и порабощеніе силы матеріи.

Альтруизмъ, какъ орудіе достиженія добра, есть стремленіе всѣхъ элементовъ силы—духа сплотиться во имя свободы, во имя побѣды надъ зломъ. *Эгоизмъ*—это форма противодѣйствія, сопротивленія освобожденію силы—духа, это—торжество матеріальнаго надъ идеальнымъ, пассивнаго надъ активнымъ. Отсюда же и опредѣляется нравственный долгъ человѣка: нашъ нравственный долгъ есть содѣйствіе освобожденію силы—духа вселенной, хотя бы путемъ пожертвованія его индивидуальнаго проявленія въ насъ самихъ, т. е. путемъ самопожертвованія.

Красота—это воплощенная свобода, гармонизированная въ видахъ свободы силы—духа и т. д. Однимъ словомъ, по нашему мыслителю, путемъ внутренняго опыта, прозрѣвающаго сущность внутренняго начала вещей, начала жизни и сознанія, есть возможность оправданія не только идеи—силы—духа, но и *всего идеальнаго*—высшихъ началъ нравственности, идеи добра, разумныхъ цѣлей вселенной. Но этого мало; нашъ мыслитель думаетъ даже, что и вѣчная загадка человѣческаго бытія—загадка *будущей судьбы* человѣка, можетъ быть вновь подвергнута обсужденію съ точки зрѣнія доктрины силы—духа. Сила—духъ неуничтожима и можетъ только переходить

изъ свободнаго состоянія въ напряженное. Но напряженное состояніе для нея можетъ быть только временнымъ: конечное освобожденіе несомнѣнно. Духъ долженъ быть безсмертенъ и, по всему вѣроятію, дѣлаетъ предположеніе нашъ мыслитель,—именно въ человѣкѣ онъ можетъ достигать безсмертія, т. е., окончательной побѣды надъ силою сопротивленія, которая его связывала въ остальной природѣ.

Обозрѣніе выводовъ изъ изложенной доктрины ставитъ много и новыхъ задачъ. Главная изъ нихъ—переработать на новыхъ началахъ теорію нравственности—мораль. Гротъ, въ заключеніи къ своему трактату „О душѣ“, уже выразилъ намѣреніе посвятить этой цѣли слѣдующіе свои труды. И дѣйствительно, хотя и не такъ скоро, по онъ исполнилъ свое намѣреніе. Съ 1889 г. стали появляться статьи, въ которыхъ Гротъ старался провести далѣе принципы того міровоззрѣнія, которое было имъ высказано въ только что изложенномъ нами трактатѣ. Однимъ изъ первыхъ произведеній Грота съ такимъ направленіемъ была статья: „Значеніе чувства въ познаніи и дѣятельности человѣка“. Статья эта (рѣчь, произнесенная въ публичномъ засѣданіи Моск. Психол. Общества 24 января 1889 г.) тѣмъ интереснѣе, что она представляетъ собою коренное опроверженіе собственныхъ мыслей Грота, высказанныхъ въ первомъ его крупномъ произведеніи:—„Психологія чувствованій“. Какъ мы уже говорили при изложеніи „Психологіи чувствованій“, въ этомъ сочиненіи за чувствами Гротъ признавалъ только субъективное значеніе. Теперь онъ признаетъ за ними объективное значеніе и въ гносеологическомъ смыслѣ.

Нашъ мыслитель того мнѣнія, что всѣ сужденія наши о цѣнѣ вещей составляютъ на основаніи чувствованій, и если признать, что всѣ чувства человѣка относительны и неустойчивы, то вмѣстѣ съ тѣмъ пришлось бы признать, что, мы лишены средствъ для опредѣленія истинной цѣны вещей. Гармонія и дисгармонія, совершенство и несовершенство оказались бы условными понятіями нашего ума, которымъ въ самыхъ предметахъ ничего не соотвѣтствуетъ, и всѣ мечты

объ опредѣленіи истиннаго блага человѣчества, объективнаго значенія прогресса, идей, добра и зла—слѣдовало бы признать суетными, такъ какъ всѣ эти идеи имѣютъ своими основаніями чувство.

Нашъ мыслитель и ставитъ своею цѣлью, въ излагаемой нами статьѣ, убѣдить читателей, что чувствованія, при извѣстной переработкѣ ихъ нашимъ сознаниемъ, приобрѣтаютъ значеніе не только важной, но и вполнѣ необходимой, достовѣрной и всеобщей основы познанія ¹⁾ внутренней стороны вещей, ихъ внутренняго существа, или субъекта, степени гармоніи и дисгармоніи въ ихъ природѣ. На почвѣ такой переработки матеріала чувствованій и чувствъ, человѣческой духъ, по возрѣнію нашего мыслителя, творитъ искусство, построитъ общіе *принципы* нравственной дѣятельности и обязательные идеалы личной и общественной дѣятельности и жизни.

Основаніе въ пользу этого значенія чувства Гротъ видитъ въ томъ, что послѣдніе критеріи истины и лжи лежатъ въ чувствахъ истины и лжи; именно, послѣднее основаніе нашего убѣжденія въ истинности или ложности какого либо умственнаго акта нашъ мыслитель видитъ въ умственной гармоніи. Всякая гармонія познается чувствомъ, испытывается нами, какъ чувство гармоніи, какъ пріятное чувство удовлетворенія. Всякая же дисгармонія, всякое несоотвѣтствіе (между нашими представленіями и законами ума) испытывается въ формѣ чувства дисгармоніи, непріятнаго чувства противорѣчія. Благодаря этимъ интеллектуальнымъ чувствамъ согласія и противорѣчія, законъ согласія или тождества, и законъ противорѣчія становятся основными законами мысли и дѣлаютъ возможнымъ установить критеріи истины и лжи. Эту мысль Гротъ развиваетъ подробно и основательно. Особенно убѣдительно его ссылки на параллелизмъ ощущеній и чувствованій, дѣлаемая имъ съ цѣлью доказать объективность и достовѣрность чувствованій. Нашъ мыслитель находитъ, что чувствованія проходятъ въ своемъ развитіи тѣ же ступени, что и ощущенія; и что ступени развитія чувствъ и идей вполнѣ

¹⁾ Познаніе чувствомъ или интуитивное, ирраціональное познаніе, по Гроту, можно назвать „постиженіемъ“, въ противоположность раціональному познанію, которое выражается термномъ „пониманіе“.

параллельны и вполнѣ взаимно обратны другъ другу въ томъ смыслѣ, что какъ чувства могутъ быть объектомъ и содержаніемъ понятій, такъ, въ свою очередь, понятія могутъ быть оцѣнваемы чувствами въ ихъ отношеніяхъ, и ирраціональное (интуитивное) познаніе можетъ стать объектомъ раціональной обработки. И нашъ мыслитель находитъ, что познаніе интуитивное шире познанія раціональнаго. Понятія науки не охватываютъ всей дѣйствительности, и потребность полноты постиженія міра должна привести къ новому высшему акту творчества на почвѣ чувства. Ирраціональность познаній бываетъ по Гроту троякаго вида: 1) *художественное постиженіе* дѣйствительности—путемъ переработки чувствованій въ чувства; 2) *філософское*—путемъ переработки матеріала чувствъ въ понятія и 3) высшее, *мистическое* постиженіе міровыхъ началъ и смысла мірового процесса путемъ переработки *матеріала идей въ чувства*. Во всѣхъ видахъ этого интуитивнаго познанія, мы, по нашему мыслителю, и познаемъ собственно субъективныя качества вещей и насъ самихъ (природу, сущность нашего субъекта); другими словами, путемъ интуиціи мы и познаемъ, прежде всего, глубочайшій корень нашей жизни—нашу собственную душу, а затѣмъ уже и души другихъ существъ. И это познаніе нисколько не противорѣчитъ духовной организаціи человѣка, потому что, кромѣ индивидуальнаго и относительнаго субъекта, въ каждомъ изъ насъ есть субъектъ общій, постоянный, міровой, подчиненный въ своемъ дѣйствіи и своихъ отношеніяхъ къ міру законамъ постояннымъ и объективнымъ. Доказательства нашего мыслителя въ пользу „постоянства“ и „премірности“ субъекта очень основательны. Мы приведемъ ихъ резюме:

1) если ощущенія наши суть воспріятія *отношеній* вещей къ субъекту, и если субъектъ нашъ участвуетъ въ повтореніи всѣхъ ощущеній предметовъ и свойствъ, то признаніе такой относительности нашего субъекта было бы, по Гроту, признаніемъ и полной относительности ощущеній. Если, приводитъ сравненіе Гротъ, знаменатель дроби, или отношенія двухъ чиселъ, есть величина абсолютно переменная, то при равенствѣ числителей, и самыя дроби всегда были бы различны и относительны. Выводъ тотъ, что ощущенія могутъ быть посто-

явны и объективны только при постоянствѣ и объективности субъекта.

2) Если мы можемъ изучать субъектъ нашъ объективно, научно, то есть изучать общіе законы субъекта, или внутренней психической энергіи, то, значить, субъектъ нашъ, кромѣ индивидуальныхъ, относительныхъ свойствъ, имѣеть свойства общія, природу безотносительную.

3) Далѣе, наша психическая энергія, наша жизненная сила, весь ея запасъ, есть величина далеко не относительная. Она настолько велика и неистощима, что объ относительной, ограниченной индивидуальной оцѣнкѣ ея, не можетъ быть и рѣчи. Слѣдовательно, по нашему мыслителю, и въ этомъ случаѣ безотносительность субъекта стоитъ внѣ всякаго сомнѣнія. Изъ приведенныхъ нами доказательствъ и соображеній Гротъ дѣлаетъ рядъ и другихъ содержательныхъ выводовъ. Такъ какъ общіе запасы психической энергіи, которые тратятся психической дѣятельностью субъекта, не подлежатъ непосредственной оцѣнкѣ въ чувствованіяхъ, то и чувствованія въ этой области имѣютъ безотносительный характеръ, могутъ, по нашему мыслителю, служить показателями: объективныхъ достоинствъ и недостатковъ самаго субъекта—его объективной цѣнности. Отсюда же по Гроту слѣдуетъ, что хотя чувство этой цѣнности мы познаемъ только въ самихъ себѣ, но по самой природѣ нашего субъекта, или тождеству съ объектомъ, по самому однообразію законовъ сознанія, это чувство цѣнности пріобрѣтаетъ для насъ смыслъ объективный. Познавая же это чувство объективной цѣнности вещей міра, мы, вмѣстѣ съ этимъ, путемъ творчества, создаемъ общеобязательные идеалы и принципы. И вотъ, продуктомъ созданія и формированія этихъ идеаловъ, является, по воззрѣнію нашего мыслителя, рядъ искусствъ: логика, какъ объективная теорія искусства познанія, этика, какъ объективная теорія искусства хотѣнія, эстетика, какъ объективная теорія чувствованія. И Гротъ находитъ, что самое существованіе этихъ теорій искусствъ является уже показателемъ объективнаго и всеобщаго характера чувства человѣка. И нашъ мыслитель убѣжденъ, что это познаніе чувствомъ не менѣе объективно, чѣмъ познаніе умомъ, ибо, съ одной стороны, умъ столько же субъективенъ (въ из-

вѣстномъ, болѣе ограниченномъ смыслѣ этого слова), какъ и чувство, а съ другой стороны, и чувство не менѣе объективно (въ болѣе широкомъ значеніи этого термина), чѣмъ умъ или разумъ человѣка. Все наше познаніе, подчеркиваетъ свою мысль Гротъ, субъективно, такъ какъ нѣтъ объекта или предмета познанія безъ субъекта, воспринимающаго все существующее по законамъ внутренней своей организаціи, въ формахъ, свойственныхъ нашему сознанію. Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, всякое познаніе и творчество объективно, ибо объекты налагаютъ свою печать на всѣ воспріятія и дѣйствія субъекта. Задача всякаго познанія и творчества состоитъ не въ томъ, чтобы устранить изъ воспріятія субъективное, которое неустранимо и неотдѣлимо отъ объективнаго, а лишь въ томъ, чтобы устранить относительное, индивидуальное, случайное, какъ въ субъективныхъ, такъ и въ объективныхъ элементахъ воспріятія. И тогда, по воззрѣнію Грота, останется и въ понятіяхъ, и въ чувствахъ, общее, для всѣхъ людей обязательное, непреходящее. Это же будетъ имѣть значеніе и великую важность для нравственнаго прогресса человѣчества. „Когда,—приводитъ здѣсь Гротъ слова извѣстнаго автора „Исторіи матеріализма“ (Ланге)—будетъ познана непреходящая природа всякаго творчества въ искусствѣ, религіи и философіи, и когда, на основаніи этого познанія, распря между изслѣдованіемъ и творчествомъ будетъ навсегда примирена, тогда-то будетъ найдена и многообразная гармонія истиннаго, добраго и прекраснаго, и человѣчество придетъ къ постоянному и прочному міру“. Гротъ находитъ, что эта высокая мечта выдающагося мыслителя новѣйшаго времени можетъ осуществиться лишь тогда, когда психологія всесторонне выяснитъ истинное, непреходящее значеніе чувства въ познаніи и дѣятельности человѣка, и когда человѣчество перестанетъ раболѣпствовать предъ умомъ, какъ единственнымъ надежнымъ руководителемъ жизни. И нашъ мыслитель думаетъ, что на томъ пути, который имъ намѣченъ въ изложенной нами статьѣ, возможна несравненно болѣе плодотворная разработка вопроса, чѣмъ на почвѣ стараго взгляда на чувство, какъ на безусловно субъективную сторону душевной жизни.

Дальнѣйшею, характерною для уясненія теоретическихъ

взглядовъ Грота, работою является этюдъ: „Что такое метафизика?“ Этюдъ этотъ, по словамъ самого автора, является итогомъ работъ его надъ вопросомъ „о задачахъ философіи“. Здѣсь особенно для насъ интересно опредѣленіе Гротомъ философіи.

Въ понятіи философіи по Гроту выразилась идея полваго познанія; понятіе „философія“ означаетъ и любовь, и стремленіе къ мудрости, т. е., стремленіе къ той полнотѣ и тому совершенству знанія, которыя необходимы для того, что-бы человѣкъ обладалъ правильными и твердыми критеріями дѣятельности. Мудрость же есть знаніе не только внѣшняго міра, но, прежде всего, знаніе человѣкомъ самого себя. Она не есть только обладаніе наблюденіями, обобщеніями изъ опыта, выводами изъ разсудка, она есть, по нашему мыслителю, обладаніе высшими интуиціями чувства, высшими абстрактными формами жизни—идеалами, пріобрѣтенными путемъ взаимодействія всѣхъ духовныхъ силъ человѣка—всѣхъ доступныхъ человѣку ощущеній, мыслей и самыхъ возвышенныхъ чувствъ. И къ этой именно полнотѣ и единству всѣхъ давнихъ и факторовъ человѣческаго сознанія всегда, по мнѣнію Грота, и стремилась философія. И въ этомъ нашъ мыслитель видитъ ея существенное отличіе отъ науки, искусства, религіи, которыя стремятся удовлетворить отдѣльными потребностямъ человѣческаго духа: потребности логически строгаго и точнаго мышленія (наука), потребности постановки системы чувствъ человѣка въ соотвѣтствіе съ дѣйствительною субъективною природою вещей (искусство), потребности непосредственнаго урегулированія человѣческой воли (религія). Философія, какъ цѣлое, не есть ни наука только, ни искусство, ни религія, а есть философія—и должна всегда и прежде всего остаться сама собою. Но это не мѣшаетъ философіи быть одною своею стороною наукой, ибо она подводитъ наукѣ итоги, устанавливаетъ для нея общіе критеріи и методы, указываетъ ей на ея противорѣчія и ставитъ ей новые вопросы. Другой своею стороною философія будетъ всегда сродни искусству, ибо она объединяетъ и освѣщаетъ то, что отгадано художественнымъ чутъемъ, и творитъ отвлеченные символы (принципы), охватывающіе конкретные образы поэтовъ, обличаетъ искусство (съ точки зрѣнія высшаго, синтеза идеальныхъ понятій) во лжи

и натяжкахъ, указываетъ ему новые идеалы и новые способы воздѣйствія на дѣйствительность. Наконецъ, есть сторона общая у философіи и съ религіей, ибо философія служитъ для религіи способомъ повѣрки, проведенія и утвержденія предъ разумомъ истинъ вѣры, а также средствомъ устраниенія изъ религіи всего того, что по существу ей чуждо, что составляетъ въ ней результатъ личныхъ и случайныхъ людскихъ вліяній. Поэтому-то, заключаетъ нашъ мыслитель, исторически философія всегда сама строилась на основахъ науки, искусства и религіи даннаго народа и времени, а вмѣстѣ съ тѣмъ оказывала существенное воздѣйствіе на ихъ дальнѣйшее строеніе и развитіе: она-то порождала или возрождала науку, искусство и религію,—то сама изъ нихъ рождалась и возрождалась¹⁾. И Гротъ находитъ, что эта связь философіи съ искусствомъ, наукой и религіей, неразрывна; всѣ попытки разорвать эти естественныя отношенія взаимодѣйствія между философіей и другими формами разумнаго постиженія дѣйствительности—всегда вели къ уродливымъ уклоненіямъ философіи отъ главнаго пути развитія. Такъ, разрывъ съ наукою порождалъ по Гроту фантастическія и произвольныя умствованія, неоправдываемыя дѣйствительностью; разрывъ съ искусствомъ и художественностью приводилъ философію къ сухимъ и пустымъ схоластическимъ формуламъ; разрывъ съ религіей и религіозностью заставлялъ философію запутываться въ безыходныхъ противорѣчіяхъ и антиноміяхъ человѣческаго разсудка и утрачивать всѣ средства для ихъ примиренія; поэтому же нашъ мыслитель признаетъ бесплодными всѣ попытки слить философію съ наукою, сдѣлать изъ нея особую область чисто-субъективнаго творчества, или превратить ее въ своего рода новую религію человечества; но все же нашъ мыслитель находитъ, что самое близкое отношеніе философія имѣетъ къ наукѣ. Для того, чтобы правильно оцѣнить это отношеніе философіи къ наукѣ, нашъ мыслитель предлагаетъ отдать отчетъ въ томъ, что составляетъ особый научный элементъ въ философіи и даетъ право, съ из-

¹⁾ Аналогичныя мысли о происхожденіи философіи и ея отношенія къ религіи, наукѣ и искусству Гротъ высказывалъ также и въ другихъ сочиненіяхъ втораго періода своей дѣятельности, напр. въ популярномъ очеркѣ: „Введеніе въ исторію новой философіи“ (см. „Вопросы Философіи и Психологіи“ VII книга, (1890 г. № 3), 1—26 стр. особенно 6—7 стр.

вѣстной стороны, считать философію особаго рода наукою съ самостоятельнымъ предметомъ, задачами и приемами изслѣдованія.

Этотъ особый научный элементъ въ философіи обозначается, по терминологіи нашего мыслителя, именемъ метафизики, какъ своеобразной науки и своеобразнаго метода изслѣдованія. Понятіе философіи шире понятія метафизики, ибо въ понятіе философіи входятъ и такіе приемы уразумѣнія и воспроизведенія дѣйствительности въ идеяхъ, которые чужды наукѣ въ собственномъ смыслѣ. Но это не мѣшаетъ метафизикѣ составлять существенную и основную сторону философіи, какъ по содержанію, такъ и по приемамъ разработки этого содержанія. Но разрѣшеніе вопроса объ отношеніи философіи къ наукѣ, точно такъ же, какъ и правильное опредѣленіе понятія „научная философія“, невозможно безъ выясненія—что такое—метафизика—каковы ея предметъ, задачи и методы.

Указавши на то, что всякое отрицаніе метафизики, если оно не голословно, а опирается на какія нибудь критическія основанія, всегда было и будетъ отрицаніемъ—одной метафизики во имя другой, ибо оно всегда предполагаетъ извѣстную теорію отношенія разума къ бытію, субъекта къ объективному міру, познающаго къ познаваемому, а всякая такая теорія, будь она даже совершенно скептическая, или только феноменалистическая, есть теорія метафизическая, нашъ мыслитель такъ опредѣляетъ метафизику: метафизика, какъ наука, есть изслѣдованіе и опредѣленіе общихъ формъ и законовъ духа (разума и воли) въ познаніи дѣйствительности, а также и въ воздѣйствіи его на дѣйствительность.

Но при такомъ опредѣленіи задачъ метафизики естественно возникаетъ вопросъ: чѣмъ же метафизика отличается отъ психологіи,—вѣдь и психологія, какъ наука опытная, восходитъ отъ частныхъ психическихъ явленій къ опредѣленію общихъ формъ и законовъ духа, т. е., разума и воли? Нашъ мыслитель такъ разъясняетъ этотъ вопросъ: метафизика не опытная, а умозрительная наука, подобная математикѣ. Метафизика, путемъ критики попятій нашего разума, устанавливаетъ общія качественныя формы, критеріи и законы явленій опыта. Поэтому новѣйшія попытки построенія метафизики на почвѣ опыта (напр. Фулье), по мнѣнію нашего мыслителя, грѣшатъ

основною и непоправимою ошибкою—предположеніемъ, что изъ явленій опыта всецѣло могутъ быть извлечены тѣ всеобщія и необходимыя истины, которыя сами лежатъ въ основаніи всякаго опыта, т. е., предваряютъ его, какъ абсолютно достовѣрные критеріи изученія явленій. Но нашъ мыслитель рѣшительно находитъ, что утверждать это, ограничивать способы познанія однимъ опытомъ, отвергать умозрѣніе—рѣшительно нѣтъ никакихъ основаній. Опытъ есть совокупность представленій и понятій, приобретаемыхъ чрезъ посредство ощущений; (внѣшнихъ и внутреннихъ) путемъ отвлеченія отъ нихъ единичныхъ признаковъ. Но самое это отвлеченіе, какъ дѣйствіе ума, уже предполагаетъ въ умѣ извѣстныя формы распорядка единичныхъ опытныхъ признаковъ явленія, критеріи ихъ сравненія и разобщенія, которые не могутъ быть отвлечены отъ явленій опыта, такъ какъ уже предполагаются имъ. Отсюда Гротъ и дѣлаетъ тотъ естественный выводъ, что понятія объ этихъ общихъ нормахъ и критеріяхъ опыта приобретаются не путемъ обобщенія признаковъ отдѣльныхъ явленій, а строятся нами умозрительно, логическою работою мысли. Далѣе нашъ мыслитель, путемъ сравненія метафизики съ математикою, и старается установить за первой право на умозрительный методъ. Онъ находитъ полную аналогію метафизическихъ понятій и положеній съ математическими, въ отношеніи ихъ происхожденія и разработки, въ отношеніи ихъ къ явленіямъ и предметамъ опыта, и въ оцѣнкѣ ихъ значенія, какъ субъективныхъ формулъ мысли, претендующихъ играть роль „обязательныхъ нормъ объективнаго бытія“. Нашъ мыслитель подчеркиваетъ ту мысль, что эта аналогія никогда никѣмъ серьезно не отрицалась, но даже утверждалась и всѣми нападками на метафизику, всѣми упреками и обвиненіями, которыя къ ней предъявлялись. Обосновывая право метафизики на особый умозрительный методъ, Гротъ высказываетъ то убѣжденіе, что никто не можетъ отвергать, какъ то, что метафизика заключаетъ въ себѣ понятія, необоснованныя опытомъ и невыводимыя изъ совокупности ощущений и даже иногда какъ бы противорѣчащія даннымъ опыта ¹⁾, такъ и то,

¹⁾ Подтвержденіе этому авторъ видитъ въ метафизическихъ системахъ Декарта, Спинозы, Лейбница, Канта и особенно въ системахъ Фихте, Шеллинга, Гегеля.

что она содержитъ въ себѣ истины, которыя имѣютъ притязаніе не только констатировать факты дѣйствительности, но и опредѣлять абсолютно обязательныя для внѣшней и внутренней дѣйствительности,—нормы бытія и дѣйствованія, подтвержденіе этому, по вашему мыслителю, доставляютъ всѣ области метафизическаго построенія: теорія бытія (онтологія), теорія нормативныхъ законовъ мышленія (логика), теорія нормативныхъ законовъ поведенія (этика)—всѣ они устанавливають абсолютныя положенія, обязательныя для мышленія и дѣятельности разумныхъ существъ. Значеніе ихъ для бытія міра Гротъ находитъ вполнѣ аналогичнымъ значенію аксіомъ математики. Нашъ мыслитель находитъ, что между логическимъ достоинствомъ и приложеніемъ къ опыту положеній: „прямая линія есть кратчайшее разстояніе между двумя точками“ и „всякое бытіе имѣетъ причину“ нѣтъ существенной разницы, какъ нѣтъ ея и между логическимъ достоинствомъ и приложимостью истинъ, что „дважды два—четыре“ и что „нѣтъ объекта безъ субъекта“. Одинаковое значеніе и равенство этихъ положеній, по Гроту, въ томъ, что всѣ подобныя истины одинаково невыводимы изъ опыта и изъ опыта недоказуемы, и въ то же время одинаково обязательны для всякаго возможнаго опыта, прошедшаго, настоящаго и будущаго. Мы всѣ убѣждены аргіогі, разъясняетъ свою мысль Гротъ, что эти истины были столь же обязательны для міра мысли и для міра бытія во времена Аристотеля, какъ и въ наше время, т. е., что умъ Аристотеля и міръ его времени точно такъ же подчинялись имъ, какъ мы и какъ нашъ міръ. Мало того, если есть планета, на которой существуютъ живыя и мыслящія—при совершенно другихъ условіяхъ опыта—существа, то мы не можемъ допустить, чтобы эти нормы мышленія и бытія могли не быть для нихъ такъ же обязательны, какъ и для насъ,—иначе для насъ исчезнетъ все реальное, все несомнѣнное, и сама наша наука, какъ и существованіе наше, превратятся въ силошную фикцію,—въ сонъ, бредъ, абсурдъ. Не подлежитъ сомнѣнію, что если мы въ правѣ признать истину „дважды два—четыре“, обязательною для всего міра вещей, то мы въ правѣ признать положеніе „всякое бытіе имѣетъ причину“ столь же обязательною не только для міра мысли, но и для всего міра бытія. Нашъ мыслитель находитъ,

что этихъ примѣровъ вполне достаточно для того, чтобы допустить въ принципѣ приложимость къ міру бытія качественныхъ метафизическихъ идей и положеній. Отсюда *метафизика*, въ ея подробномъ опредѣленіи, *есть*, по нашему мыслителю, *наука, ищущая опредѣлить умозрительно абсолютно—досто- вѣрныя и обязательныя, не только для нашего ума, но и для объективной дѣйствительности, т. е., не только идеальныя, но и реальныя качественныя отношенія явленій опыта, внутренняго и внѣшняго, или формы и нормы мышленія, дѣйствованія и самаго бытія всего, что существуетъ.* Давая такое подробное опредѣленіе метафизики, нашъ мыслитель находитъ понятнымъ, что метафизика, подобно математикѣ, есть не только отдѣльная наука, но и цѣлая группа наукъ (онтологія, логика, этика, эстетика и проч.), и далѣе, что она есть не только особая область науки, но и особенный методъ переработки матеріала наукъ опытныхъ. Но здѣсь еще можетъ явиться одинъ вопросъ: почему же метафизика, если она обладаетъ столь несомнѣннымъ содержаніемъ, допускающимъ объективное истолкованіе, до сихъ поръ, однако, не достигла призванія, какъ необходимая и законная часть науки? Нашъ мыслитель на это отвѣчаетъ въ томъ смыслѣ, что все происходитъ въ свое время. Въ началѣ IV в. до Р. Хр. еще не было логики, нѣсколькими вѣками ранѣе не существовало и математики, какъ особой науки и группы наукъ. Нѣтъ основаній утверждать, что человечество окончательно исчерпало всю сферу возможныхъ научныхъ изслѣдованій и построеній, и не предстоитъ дальнѣйшаго утвержденія на прочныхъ началахъ областей познанія, хотя уже давно намѣченныхъ, но еще не вполне организованныхъ. Указывая на то, что задача построенія метафизики, какъ науки, изслѣдующей преимущественно качественныя категоріи духа и бытія, была ясно поставлена только Кантомъ сто лѣтъ назадъ, нашъ мыслитель находитъ, что еще будущему предстоитъ изслѣдовать, нельзя ли построить болѣе плодотворную и общеобязательную метафизику, путемъ анализа и синтеза всѣхъ качественныхъ формъ и нормативныхъ законовъ духа (не только познавательныхъ, но и дѣятельныхъ), а также дѣло будущаго опредѣлить,—есть ли

основаніе считать нѣкоторыя идеи разума, напр. идеи пространства, времени, причинности и т. под. приложимыми къ міру явленій и выражающими его объективную природу, а другія идеи, напр.: свободы, матеріи, духа, Бога, добра и зла, красоты и безобразія, неприложимыми къ міру явленій и не выражающими его существа. Указывая на тѣхъ лицъ, которыя пытались рѣшить общія задачи метафизики, именно: на Платона (въ нѣкоторыхъ его діалогахъ), на Аристотеля въ его „Первой философіи“ (метафизикѣ), Спинозу (въ „Этикѣ“), Канта (въ его „Критикахъ разума“), Гегеля (въ его „Логикѣ“), нашъ мыслитель находитъ, что если взять изъ этихъ трудовъ все цѣльное, истинное и вполне доказанное, и отбросить все случайное и ложное,—что является плодомъ недоразумѣній и человѣческаго несовершенства, то, безъ сомнѣнія, возможно уже и теперь пріобрѣсти такую систему понятій и положеній, которая удовлетворяла бы всѣмъ требованіямъ отдѣльной, хотя бы и несовершенной науки. Задача ближайшаго будущаго метафизики, по нашему мыслителю, состоитъ именно въ томъ, чтобы разобратся въ имѣющемся готовомъ матеріалѣ, провѣрить и исправить его логическою критикою отдѣльныхъ понятій и положеній, привести въ единство в систему.

Въ заключеніе своего излагаемаго нами этюда нашъ мыслитель выражаетъ надежду, что этотъ его этюдъ послужитъ выясненію истиннаго значенія метафизики и этимъ подастъ поводъ къ болѣе основательному изученію въ Россіи безсмертныхъ произведеній главныхъ представителей метафизическаго умозрѣнія, а чрезъ то послужитъ и вообще распространенію философіи въ Россіи. Это же упоминаніе о возможности русской философіи—даетъ Гроту поводъ высказать нѣсколько не лишенныхъ значенія и интересныхъ мыслей о возможности и смыслѣ національной философіи. „Намъ скажутъ, говоритъ онъ¹⁾,—а какой же смыслъ имѣетъ идея *русской* философіи, если метафизика признана такою же объективно достовѣрною наукою, какъ математика, и если элементы ея нужно искать у мыслителей прошлаго всѣхъ странъ и народовъ?“ Но въ томъ то и дѣло, разъясняетъ Гротъ

¹⁾ Вопр. Фил. и Псих., кн. II (1890 г.) стр. 126.

поставленный имъ вопросъ, что метафизика не есть философія. Метафизика не можетъ быть.—философія должна быть національною. Метафизика есть основа и методъ философіи, поскольку она наука и часть науки; но идея философіи всегда была и будетъ шире идеи метафизики, какъ цѣлый домъ больше и обширнѣе своего фундамента. Здѣсь Гротъ приводитъ прекрасное сравненіе: „Фундаменты готическаго храма и русскаго собора,—говоритъ онъ,—могутъ быть почти тождественны, а воздвигнутыя на нихъ зданія будутъ носить стиль различный, національный“. Субъективный элементъ въ философіи—элементъ чувства и личнаго творчества неразрывно связываетъ ее съ душевнымъ строемъ личности и народа. Человѣкъ—носитель вселенскихъ началъ, одно изъ воплощеній міроваго разума, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ и личность, своеобразная и субъективно-цѣльная индивидуальность. Какъ частное проявленіе всемірнаго разума, онъ—метафизикъ, математикъ, астрономъ, физикъ, химикъ, и проч., не выдающій въ идеалѣ никакой національности; какъ субъективно-цѣльная индивидуальность, онъ—художникъ и философъ, т. е., носитель субъективно-цѣльнаго міровоззрѣнія и одно изъ воплощеній національныхъ особенностей человѣческаго духа. Таковы прекрасныя и глубоко интересныя мысли нашего философа о возможности національной русской философіи.

Александръ Никольскій.

(Продолженіе будетъ).

ЛИСТОКЪ

Л.И.

ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ

15 Сентября № 17. 1903 года.



Содержаніе. Высочайшая награда.—Изъ Отчета Высочайше утвержденнаго Комитета по сооруженію православнаго храма у подножія Балканъ, въ поминовеніе воиновъ, павшихъ въ войну 1877—78 годовъ.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

Высочайшая награда.

Государь Императоръ, по поднесенному Канцлеромъ Россійскихъ Императорскихъ и Царскихъ Орденовъ всеподданнѣйшему докладу думы знака отличія безпорочной службы, 22-го августа 1903 года, Всемилостивѣйше соизволилъ пожаловать *знакъ отличія безпорочной службы за XL лѣтъ* бывшему инспектору Харьковской Духовной Семинаріи Константину *Истомину*.

Изъ Отчета Высочайше утвержденнаго Комитета по сооруженію православнаго храма у подножія Балканъ, въ поминовеніе воиновъ, павшихъ въ войну 1877—78 годовъ.

15-го Сентября минувшаго 1902 года, во время празднованія 25-ти-лѣтія защиты Шипкинскаго перевала, совершилось торжественное освященіе сооруженнаго у подножія Балканъ, близъ с. Шипки, православнаго храма въ память воиновъ, павшихъ на Балканскомъ полуостровѣ въ 1877—78 г. за освобожденіе Болгаръ. Вмѣстѣ съ храмомъ-памятникомъ освящены также воздвигнутыя при немъ другія постройки: духовная семинарія, больница, дома для причта и учительскаго персонала и нѣсколько хозяйственныхъ сооружений. Какъ уже подробно изложено въ отчетѣ строительнаго Комитета, опубликованномъ въ Апрѣлѣ прошлаго 1902 года въ „Церковныхъ Вѣдомостяхъ“ и другихъ органахъ русской печати, дѣятельность Комитета продолжалась около 23 лѣтъ. Начавъ въ маѣ 1879 года сборъ пожертвованій и приступивъ въ 1885 г. къ строительнымъ работамъ, Комитетъ, вслѣдствіе возникшихъ въ Болгаріи смуть, долженъ былъ въ 1888 году прекратитъ работы и только весной 1897 г. таковыя могли быть вновь открыты.

Съ какими затрудненіями и препятствіями Комитетъ вообще боролся во все продолжительное время осуществленія своей задачи, объ этомъ подробно оповѣщено было въ томъ же вышеупомянутомъ отчетѣ. Нынѣ, съ передачею въ вѣдѣніе Россійскаго Святѣйшаго Синода Шипкинской усадьбы, со всѣми сооружеиіями и принадлежащимъ къ нимъ инвентаремъ, оканчивается дѣятельность Строительнаго Комитета и остается ему лишь дать отчетъ о тѣхъ денежныхъ средствахъ, какія поступили въ его распоряженіе и какіе изъ нихъ произведены расходы.

Со времени открытія дѣйствій Комитета, съ Мая 1880 г. по Май 1903 г., когда прекратилась его дѣятельность, поступило пожертвованій наличными деньгами 435911 р. 23¹/₂ к. и ⁰/₁₀₀ бумагамъ 650 р. Итого 436561 р. 23¹/₂ к.

Въ теченіе того же времени получено процентовъ, какъ по ⁰/₁₀₀ бумагамъ, въ которыя пожертвованія были обращены, такъ и по валичнымъ деньгамъ, находившимся на текущемъ счетѣ въ Государственномъ и другихъ банкахъ (въ томъ числѣ поступившіе отъ Государственнаго Казначейства въ возмѣщеніе потерь отъ обложенія 5⁰/₁₀₀ налогомъ доходовъ съ капиталовъ Комитета) 587326 р. 38¹/₄ к. Приплачено Государственнымъ Банкомъ по конвертированнымъ ⁰/₁₀₀ бумагамъ и поступило въ возмѣщеніе потерь отъ конверсій 52867 р. 51 к. Выручено отъ продажи оставшихся строительныхъ матеріаловъ и прочія мелкія поступления 216 р. 50 к. Всего составилось денежныхъ средствъ Комитета 1076971 р. 62³/₄ коп.

Поступившія пожертвованія распредѣляются по источникамъ поступленія слѣдующимъ порядкомъ: Семилостивѣйше пожаловано въ Возѣ почившимъ ИМПЕРАТОРОМЪ АЛЕКСАНДРОМЪ II 1000 р. Пожертвовано покойнымъ Княземъ Александромъ Баттенбергскимъ 400 р. Пожертвовано начальниками, офицерами, нижними чинами и вообще служащими отдѣльныхъ воинскихъ частей, сухопутныхъ и морскихъ 30037 р. 98 к. Поступило отъ духовнаго вѣдомства пожертвованныхъ и собранныхъ епархіальными архіереями, монастырями, благочинными, приходскими священниками, причетниками и консисторскими чиновниками 168821 р. 24¹/₂ к. (NB. Въ томъ числѣ пожертвованныхъ Афонскими монастырями 8112 р.) Пожертвовано начальниками, преподавателями и учащимися учебныхъ заведеній, мужскихъ и женскихъ, разныхъ исповѣданій и вѣдомствъ 5918 р. 38 к. Пожертвовано служащими въ разныхъ правительственныхъ учрежденіяхъ гражданскаго вѣдомства 20964 р. 53 к. Поступило отъ дворянства какъ коллективно, такъ и собран-

ныхъ по подписнымъ листамъ и пожертвованныхъ предводителями дворянства 7634 р. 98 к. Пожертвовано городскими думами, а также пожертвовано и собрано по подпискѣ городскими головами, членами городскихъ управъ и служащими въ нихъ 55475 р. 32 к. (NB. Въ томъ числѣ пожертвовано Московскою Городскою Думою въ память двадцатипятилѣтія царствованія въ Божѣ почившаго Государя Императора Александра Николаевича 50000 р.) Собрано и пожертвовано членами земскихъ управъ и мировыхъ учреждений и служащими въ нихъ 7189 р. 70¹/₂ к. Собрано и пожертвовано начальниками губерній и полицейскими чинами 78601 р. 51 к. Отъ мѣстныхъ комитетовъ и управленій Россійскаго Общества Краснаго Креста 4488 р. 83 к. Отъ русскихъ посольствъ, миссій и консульствъ за границею 6559 р. 05¹/₂ к. Отъ ярмарочныхъ комитетовъ 991 р. 91 к. Отъ частныхъ банковъ, обществъ и учреждений 2222 р. 40 к. Отъ желѣзнодорожныхъ и паровыхъ обществъ в управленій и отъ страховыхъ обществъ 17160 р. 77 к. Отъ содержателей фабрикъ и заводовъ 8605 р. 2 к. Отъ купцовъ и торговыхъ обществъ в компаній 5763 р. 7 к. Отъ мѣщанъ, ремесленниковъ и рабочихъ артелей 974 р. 22 к. Непосредственно отъ крестьянъ 7509 р. 25 к. Отъ клубовъ и общественныхъ собраній 430 р. 50 к. Отъ разныхъ лицъ чрезъ редакціи газетъ и отдѣльно 4629 р. 59 к. Отъ содержателей гостиницъ и трактирныхъ заведеній 720 р. 47 к. Отъ биржевыхъ маклеровъ и нотариусовъ 462 р. 50 к. Всего 436561 р. 23¹/₂ к.

Сверхъ того поступили пожертвованія и приношенія иконами, церковною утварью и другими предметами: отъ Кабинета ЕГО ИМПЕРАТОРСКАГО ВЕЛИЧЕСТВА, отъ Его Высочества Князя Фердинанда Болгарскаго, отъ монастырей, духовенства, частныхъ лицъ, учреждений и обществъ, крестьянъ и пр.

Въ продолженіе 23-лѣтняго періода дѣятельности Комитета, кромѣ расходовъ на изысканіе мѣстности подъ постройку, съ командировками на мѣсто построекъ членовъ Комитета и прочихъ лицъ, на подготовительныя работы, временныя постройки, земляныя и прочія работы, предшествовавшія прекращенію въ 1888 г. постройки храма, вызванному измѣнившимся въ Болгаріи политическими обстоятельствами и пр., всего израсходовано на строительные матеріалы и приношенія, на плату рабочимъ и на другія статьи, 815088 р. 75¹/₄ к.

За вычетомъ этой общей суммы расходовъ изъ общаго прихода 1076971 р. 62³/₄ к. получается остатокъ 261882 р. 87¹/₂ к.; въ дѣйствительности же остается запаснаго капитала, заключающа-

госа въ 0% бумагахъ на нарицательную сумму 271700 р. и въ наличныхъ деньгахъ 3944 р. 98 к. ¹⁾, а считая 0% бумаги по биржевому курсу въ суммѣ 265345 р.—всего приблизительно 269289 р. 98 к., т. е. болѣе противъ выведеннаго остатка на 7407 р. $10\frac{1}{2}$ к. Разница эта составляетъ полученную отъ покупки и продажи 0% бумагъ прибыль ²⁾. Оставшіяся 0% бумага состоятъ изъ 4% свид. Государственной ренты на 241000 р. 4% з. л. Дворянскаго Земельнаго Банка на 20700 р., 4% свид. Крестьянскаго Поземельнаго Банка на 6300 р., $4\frac{1}{2}\%$ з. л. Московскаго Земельнаго Банка 3000 р. и $4\frac{1}{2}\%$ обл. С.-Петербургскаго Городскаго Кредитнаго Общества на 700 р. нарицат.

Заключающійся въ вышеозначенныхъ процентныхъ бумагахъ и наличныхъ деньгахъ запасный капиталъ имѣетъ поступить въ вѣдѣніе Минвстерства Иностранныхъ Дѣлъ и храниться неприкосновенно въ Россійскомъ Государственномъ Банкѣ, съ тѣмъ, чтобы изъ доходовъ ³⁾ этого капитала производились расходы на ремонтъ шипкинскихъ сооружений и на обезпеченіе содержаніемъ церковнаго причта, а также на производство пенсій, въ размѣрѣ 12 фунт. стерлинговъ ежегодно, потерявшему зрѣніе на службѣ строительнаго Комитета черногорцу Николаю Пырлѣ. Затѣмъ на запасномъ капиталѣ этомъ лежатъ еще обязательства, выраженные служащими С.-Петербурго-Варшавской желѣзной дороги при пожертвованіи ими въ 1884 г. 800 р. на непогасимую лампаду передъ образомъ Христа Спасителя и на вѣчное поминовеніе павшихъ въ 1877—78 г. воиновъ. Означенное пожертвованіе, вошедшее въ составъ запаснаго капитала, заключается въ 4% св. Государственной ренты на 1000 р. и $4\frac{1}{2}\%$ обл. С.-Петербургскаго Городскаго Кредитнаго Общества на 700 р.

Затѣмъ изъ запаснаго капитала подлежатъ отчисленію 10000 р., ассигнованные Комитетомъ по сооруженію храма на построеніе при храмѣ дома для инвалидовъ изъ болгарскихъ ополченцевъ. Проектъ постройки этого дома Высочайше одобренъ и наблюденіе за постройкой возложено на строителя храма А. Н. Померанцева.

1) Въ томъ числѣ на текущемъ счетѣ въ Государ. Банкѣ 2451 р. 01 к., въ Хозяйствен. Управленіи при Св. Синодѣ 1150 р. 49 к. и въ Россійскомъ Вице-Консульствѣ въ Филиппополѣ 343 р. 48 к. (311 р. 50 к. и 85 фр. $28\frac{1}{2}$ с.).

2) На образованіе этой разницы имѣли вліяніе также потери на курсъ при переводѣ рублей на франки и другую иностранную монету.

3) Къ доходамъ имѣютъ быть отнесены еще—756 р. 53 к., поступающіе ежегодно отъ казны въ возмѣщеніе потерь отъ обложенія 5% купоннымъ налогомъ капиталовъ Комитета.

Если изъ общей суммы расходовъ 815088 р. 75 к. исключить 1) потери отъ перерыва строительныхъ работъ въ теченіе 9 лѣтъ, вслѣдствіе разрушенія земляныхъ работъ и порчи матеріаловъ (89937 р. 55 к.), 2) расходы на охрану и сохраненіе въ теченіе этого періода времени вмущества Комитета на Шипкѣ (16376 р. 67 к.) и 3) издержки строительнаго Комитета на воспитаніе болгаръ въ російскихъ духовно-учебныхъ заведеніяхъ (55550 руб. 29¹/₂ к.), итого 152864 р. 51¹/₂ к., то общая стоимость шипкинскихъ сооруженій опредѣляется цифрою 662224 руб. 23¹/₂ к. По отдѣльнымъ постройкамъ, сооруженіямъ и работамъ, сумма эта распредѣляется слѣдующимъ порядкомъ: 1) Каменный храмъ на 800 человекъ трехирестольный, въ стилѣ древнерусскаго зодчества XVII столѣтія, съ галлереею, окружающею всю церковь съ 10 позолоченными червоннымъ золотомъ куполами и крестами, при высотѣ главнаго купола въ 19 сажень въ высотѣ колокольни въ 21 сажень, съ наружными украшеніями изъ маіоляки, мрамора и песчаника, съ громоотводами и проч 340221 р. 58¹/₂ к. 2) *Внутренняя отдѣлка и убранство храма*, состоящая изъ гранитныхъ половъ, каменныхъ пилововъ, деревянныхъ рѣзныхъ вѣнцовъ въ хорахъ, деревяннаго позолоченнаго иконостаса для трехъ предѣловъ, съ 83 иконами, 6 отдѣльно стоящихъ кіотовъ, 36 мраморныхъ досокъ съ золотыми вырубленными надписями вмечь навѣшнхъ вѣнцовъ, изъ паникадыль, хоругвей, полной церковной утвари и священническаго облаченія, изъ орнаментики и живописи стѣнъ и сводовъ всего храма 108892 р. 37. 3) Каменное трехэтажное зданіе *духовной семинаріи* съ интернатомъ на 80 воспитанниковъ, при 4-хъ курсахъ, съ помещеніемъ для музея, воспитателей, сторожей и прислуги 58959 р. 23 к. 4) *Домъ-особнякъ для духовенства*. Каменное двухэтажное зданіе 25783 руб. 70. 5) *Два каменныхъ* трехэтажныхъ *флигеля* для ректора, инспектора и преподавателей семинаріи 21391 р. 85 к. 6) *Больница* на 10 кроватей. Каменный отдѣльный флигель съ квартирою для фельдшера и со всѣми принадлежностями 13556 р. 74 к. 7) *Обмеблировка* семинаріи, дома для духовенства, больницы и флигелей для ректора, инспектора и преподавателей семинаріи, съ полнымъ обзаведеніемъ для 80 воспитанниковъ 11391 р. 85 к. 8) *Хозяйственныя постройки*: домъ для сторожей, баня, ледникъ, экипажный сарай, конюшня, сѣноваль съ квартирою для кучеровъ, прачешная съ сушилкою, теплица, помещеніе для коровъ и домашней птицы, хлѣвъ, погреба, сарай и навѣсъ для дровъ, бесѣдка и временныя постройки для храненія инвентаря и строительныхъ матеріаловъ 7296 р.

2 к. 9) *Водопроводъ* съ водонапорною башнею, находящеюся въ горахъ, на берегу потока, на разстояніи 800 пог. саж. отъ церковной усадьбы, для снабженія водою всѣхъ построекъ и для орошенія растительности, съ прокладкою металлическихъ трубъ чрезъ овраги и горы, съ устройствомъ 8 фонтановъ 13643 р. 70 к. 10) *Земляныя работы* по спланировкѣ гористой мѣстности на разныхъ высотахъ, на коихъ находятся всѣ вышеупомянутыя строенія по устройству шоссеванныхъ подъѣздныхъ путей, срытію овраговъ и хребтовъ, засыпкѣ овраговъ для отвода многочисленныхъ горныхъ потоковъ, съ отводкою ихъ въ болѣе отдаленный отъ построекъ потокъ, съ прокладкою дренажныхъ трубъ 47212 р. 96 к. 11) *Устройство террасъ*, наружныхъ гранитныхъ *лѣстницъ*, ведущихъ съ одной террасы на другую и гранитныхъ *тротуаровъ* вокругъ церкви, семинаріи и другихъ зданій; обнесеніе церковной усадьбы *изгородью* и каменной *оградой* до 400 пог. сажень, съ устройствомъ въѣздныхъ воротъ 10195 р. 86 к. 12) *Устройство садовъ*, съ посадкою до 6000 деревьевъ и съ укрѣпленіемъ откосовъ дерномъ 2678 р. 37 к. Итого 662224 р. 23¹/₂ к.

Изъ означенныхъ цифръ видно, что храмъ, съ внутреннею его отдѣлкою и убранствомъ, стоитъ 449113 р. 95¹/₂ к., а остальные постройки и сооружения обошлись въ 213110 р. 28 к.

На подлинномъ отчетѣ Собственною ЕГО ИМПЕРАТОРСКАГО ВЕЛИЧЕСТВА рукою написано: „Закрѣпить Комитетъ и передать оставшійся капиталъ въ Министерство Иностранныхъ Дѣлъ“. Царское Село, 27-го Мая 1903 г. Словесно ЕГО ВЕЛИЧЕСТВУ благоугодно было указать, чтобы капиталъ былъ внесенъ въ Государственный Банкъ, а распоряженіе доходами предоставлено, для ремонта зданій и содержанія причта церковнаго, Русскому Дипломатическому Агенту въ Болгаріи, въ г. Софіи. Подписалъ Генераль-Адъютантъ *Графъ Игнатъевъ*.

Епархіальныя извѣщенія.

ВАКАНТНЫЯ МѢСТА.

Священническія:

Петро-Павловская церковь с. Заводовъ, Изюмскаго уѣзда.
 Сошествіевская церковь сл. Хатпяго, Волчанскаго уѣзда
 Иоанно-Предтеченская церковь с. Ивановскаго, Изюмскаго уѣзда.
 Церковь с. Будокъ, Лебединскаго уѣзда.
 Иоанно-Богословская церковь сл. Сенихи, Купянскаго уѣзда.
 Софіевская церковь с. Малой-Алексѣевки, Харьковскаго уѣзда.

Діаконскія.

Николаевская церковь с. Непокрытаго, Харьковскаго уѣзда.
Троицкая церковь с. Перекопа, Валковскаго уѣзда.
Пятницкая церковь с. Бакировки, Ахтырскаго уѣзда.
Петро-Павловская церковь с. Павловки, Старобѣльскаго уѣзда.

Псаломщицкія:

Троицкая церковь с. Моисеевки, Старобѣльскаго уѣзда.
Свято-Духовская церковь с. Кононовки, Старобѣльскаго уѣзда.
Арханг.-Михайловск. церковь зашт. гор. Краснокутска, Богодухов. уѣзда.
Кресто-Возд. церковь с. Кручика, Богодуховскаго уѣзда.
Варваринская церковь с. Канитольскаго, Изюмскаго уѣзда.
Сошествіевская церковь с. Хатняго, Волчанскаго уѣзда.
Іоанно-Богословская церковь с. Солнцевки, Харьковскаго уѣзда.
Арх.-Михайловской церкви с. Колупаевки, Харьковскаго уѣзда.
Церковь Александровской гимназіи г. Сумъ.
Покровская церковь сл. Коломійчихи, Купянскаго уѣзда.
Соборно-Покровская церковь р. Купянска.
Рожд.-Богород. церковь с. Лозоваго, Богодуховскаго уѣзда.
Троицкая церковь сл. Васильевки, Лебединскаго уѣзда.
Николаевская церковь с. Большой-Писаревки, Богодуховскаго уѣзда.
Всѣхсвятская церковь с. Старога-Мерчика, Валковскаго уѣзда.
Николаевская церковь г. Лебедина.
Георгіевская церковь с. Бѣловода, Сумскаго уѣзда.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе. Посѣщеніе Высокопреосвященнѣйшими Арсеніемъ Александро-Невскихъ школъ.— Торжественныя Архіерейскія богослуженія.— Посѣщеніе Высокопреосвященнѣйшимъ Арсеніемъ мѣстныхъ духовно-учебныхъ заведеній.— По поводу новозмысленной молитвы, появившейся въ многихъ спискахъ и въ Харьковѣ.— Невенайки.— Некрологъ.

Посѣщеніе Высокопреосвященнѣйшимъ Арсеніемъ, Архіепископомъ Харьковскимъ и Ахтырскимъ, Александро-Невскихъ школъ. Высокопреосвященный Арсеній, Архіепископъ Харьковскій и Ахтырскій, посѣтилъ 27-го августа Александро-Невскія церковно-приходскія двухклассныя мужскую и женскую школы. Владыка посѣтилъ сначала классы женской школы, гдѣ вновь поступившихъ ученицъ благословилъ крестиками, а затѣмъ и помѣщающіяся въ этомъ зданіи два низшихъ отдѣленія мужской школы, гдѣ новичковъ тоже благословилъ крестиками; затѣмъ Владыка посѣтилъ мужскую школу и учительскій классъ, гдѣ одинъ изъ пятомцевъ класса обратился къ Владыкѣ съ привѣтствіемъ, въ которомъ отъ лица учащихъ поздравилъ Владыку со днемъ его рожденія. Поблагодаривъ за добрыя пожеланія, Высокопреосвященный Арсе-

ній, въ свою очередь, пожелалъ и дѣтямъ успѣшно проходить начатыя занятія, пообѣщавъ въ скоромъ времени опять навѣстить ихъ и ближе съ ними познакомиться.

Попутно съ обзоромъ классовъ, Владыка осматривалъ и другія школьныя помѣщенія. Выразивъ о. завѣдующему свое полное удовольствіе за образцовое состояніе школъ и благословивъ его просфорю, Владыка посѣтилъ его квартиру, гдѣ Владыкѣ предложенъ былъ обѣдъ.

Женская школа съ этого года имѣеть три отдѣленія, въ которыхъ числится 250 ученицъ; въ виду такого наплыва учащихся приглашены еще три учительницы, изъ нихъ двѣ изъ окончившихъ Свято-Владимірскую церковно-учительскую школу въ Петербургѣ; для обученія же шитью и кройкѣ приглашена отдѣльная учительница съ спеціальнымъ образованіемъ. Такъ какъ въ настоящее время стали поступать прошенія отъ окончившихъ городскія школы, то, навѣрно, въ этомъ году откроется и четвертое отдѣленіе, чтобы дать возможность и имъ продолжать свое образованіе.

Въ мужской же школѣ въ настоящемъ году числится уже около 600 учениковъ.

— *Торжественныя Архіерейскія богослуженія.* 29 августа, по случаю храмоваго праздника въ церкви городского кладбища, литургію въ ней совершалъ Высокопреосвященнѣйшій Арсеній. Кладбище—мѣсто вѣчнаго упокоенія дорогихъ христіанскому сердцу людей, священныя могилы предковъ, особенно почитаются русскимъ человѣкомъ въ дни поминовенія, установленныя Церковью. Въ эти дни каждый спѣшитъ на могилѣ своихъ родныхъ, родственниковъ, друзей и знакомыхъ помолиться объ упокоеніи души. Торжественно умилятельную картину представляло городское кладбище 29 августа. Оно буквально было переполнено массой молящагося народа. Особенно много народа толпилось около Усѣновенской церкви, гдѣ священнодѣйствовалъ Высокопреосвященнѣйшій Арсеній. Всѣ эти сотни стремились вмѣстѣ съ Архипастыремъ взлечь свою горячую молитву за близкихъ сердцу умершихъ. Въ концѣ литургіи Владыка обратился къ предстоящимъ со словомъ; въ немъ онъ напомнилъ событіе, памяти котораго посвященъ этотъ день, объяснилъ его значеніе и указалъ, какъ должно жить истинному христіанину, чтобы пріять тихую, покойную смерть; при этомъ Владыка привелъ нѣсколько случаевъ изъ своей жизни, когда ему въ качествѣ духовника приходилось присутствовать при кончинѣ прихожанъ. Благообразно и по чину совершаемая литургія окончилась во 2-мъ часу дня.

Высокопреосвященнѣйшій Арсеній, Архіепископъ Харьковскій и Ахтырскій, служилъ литургіи: 30 августа въ Харьковской Александро-Невской церкви, по случаю храмоваго праздника, и 31— въ Харьковскомъ Каѳедральномъ соборѣ, 1-го сентября въ Каѳедральномъ соборѣ, а 8-го въ Покровскомъ монастырѣ.

— *Посѣщеніе Высокопреосвященнѣйшимъ Арсеніемъ мѣстныхъ духовно-учебныхъ заведеній.* 10 сентября Его Высокопреосвященство Высокопреосвященнѣйшій Архіепископъ Арсеній посѣтилъ Духовную семинарію, Епархіальное женское училище и мужское Духовное училище.—Встрѣченный о. ректоромъ, о. инспекторомъ и преподавателями при входѣ въ семинарское зданіе, Владыка преподалъ имъ свое архипастырское благословеніе и затѣмъ направился въ актовъ залъ, гдѣ собрались въ ожиданіи Владыки всѣ воспитанники семинаріи. По входѣ въ залъ Владыка вмѣстѣ съ воспитанниками и служащими въ семинаріи вознесъ молитву Господи Богу и затѣмъ обратился со слѣдующимъ приблизительно словомъ назиданія къ воспитанникамъ всѣмъ вообще и особенно къ вновь поступившимъ въ семинарію:

Поздравляю васъ, дорогіе юноши, съ наступившимъ новымъ учебнымъ годомъ. Желаю вамъ здоровья и полного успѣха въ занятіяхъ вашихъ.

Я имѣю обыкновеніе всегда посѣщать въ началѣ учебнаго года вѣренныя моему попеченію учебныя заведенія съ тою цѣлію, чтобы преподавать всѣмъ учащимся въ нихъ свое архипастырское благословеніе. Мною руководить въ этомъ случаѣ главнымъ образомъ то соображеніе, что я—архіерей, носитель сугубой благодати Божіей, а потому преимущественно могу своимъ благословеніемъ извести на васъ благодать Божію.

Да подастъ же вамъ Господь Богъ силу возрастать во славу Его, на пользу церкви и отечества и на утѣшеніе вашихъ родителей, начальниковъ и наставниковъ.

Преуспѣвая въ своихъ занятіяхъ, берегитесь, дорогіе юноши, возней лукавыхъ людей. Теперь ни для кого не тайна, что наше время по справедливости можетъ быть названо днями лукавыми, временемъ мятежнымъ. Враги церкви Христовой, какъ голодные волки, стоятъ на стражѣ и ежеминутно готовы нанести ущербъ ей похищеніемъ ея вѣрныхъ чадъ. Берегитесь духовныхъ волковъ и укрѣпляйтесь въ познаніи истины и добродѣланіи. Помните, что вы готовитесь быть служителями церкви; будьте же достойны своего призванія.

Питомцы Харьковской семинаріи издавна пользуются славой

усердныхъ труженниковъ и религіозно-настроенныхъ юношей. Поддерживайте эту добрую славу своей семинаріи. Пусть каждый изъ васъ заботится о томъ, чтобы оказывать успѣхи въ наукахъ по мѣрѣ дарованныхъ ему Господомъ силъ; усердно посѣщайте богослуженіе, и старайтесь совершенствоваться въ церковномъ пѣніи.

Не забывайте заботиться и о своемъ здоровьѣ. Помните, что только здоровый человекъ можетъ легко развивать свои природныя способности, воспринимать надлежащимъ образомъ преподаваемое ему и пользоваться хорошимъ расположеніемъ духа.

Вамъ въ частности, воспитанники перваго класса, скажу, что теперь вамъ слѣдуетъ оставить тѣ шалости, которыя вы, по возрасту своему, позволяли себѣ ранѣе въ духовныхъ училищахъ. Теперь вы воспитываетесь въ семинаріи, заведеніи высшемъ сравнительно съ духовными училищами. Не забывайте этого: Заменяйтесь усердно науками, скромно ведите себя и старайтесь своими поступками не класть даже в малѣйшей мѣрѣ на отнынѣ родную вамъ семинарію. Съ первыхъ же дней своей жизни въ семинаріи приобрѣтите ту добрую закваску, которою отличаются ваши старшіе товарищи. Тогда и вы вмѣстѣ съ ними будете украшеніемъ своего заведенія и радостью для родителей, начальниковъ и наставниковъ вашихъ.

Я намѣренъ скоро опять посѣтить васъ, и тогда привезу всѣмъ вамъ по крестыку. Мнѣ желательно, чтобы каждый изъ васъ вмѣстѣ съ родительскимъ благословеніемъ носилъ и мой крестыкъ, мое благословеніе.

Господь да благословитъ всѣхъ васъ, да сохранитъ отъ всякаго зла и да направитъ ко всему благому.

Убѣжденный въ силѣ и дѣйствительности благословенія архипастырскаго, Владыка преводалъ его сперва вновь поступившимъ въ семинарію воспитанникамъ каждому въ отдѣльностяхъ, а затѣмъ и воспитанникамъ остальныхъ классовъ. Послѣ этого Владыка отбылъ изъ Семинаріи въ женское училище, сопровождаемый громкимъ пѣніемъ исъ-цолла эти деспота.

Въ Епархіальномъ женскомъ училищѣ Владыка приказалъ собратъся воспитанницамъ въ актовомъ залѣ, а тамъ послѣ молитвы Св. Духу разъяснилъ дѣтямъ, въ какомъ отношеніи важно для нихъ призваніе на себя благодати св. Духа, и какъ нужно вести себя, чтобы благодать эта пребывала въ нихъ живо и дѣйственно. Затѣмъ Владыка преводалъ всѣмъ дѣвкамъ, ихъ воспитательницамъ и преподавателямъ свое архипастырское благословеніе и отправился въ мужское духовное училище.

И въ училищѣ Владыка не оставилъ безъ слова назиданія и своего архипастырскаго благословенія обучающихся тамъ дѣтей и ихъ преподавателей и воспитателей. Онъ въ училищной церкви отечески помолился съ дѣтьми, побесѣдовалъ съ ними и преподавалъ каждому изъ нихъ въ отдѣльности свое благословеніе.

— По поводу новоизмышленной молитвы, появившейся во многихъ спискахъ. Въ послѣднее время въ Харьковѣ даже между учащимися появилась во многихъ спискахъ молитва къ Господу Іисусу въ предупрежденіе отъ какихъ-то грозящихъ будто бы всѣмъ народамъ *бѣдствій и напастей*. Молитва эта читается такъ:

„Господи Іисусе Христе! Тебѣ молимся, святыи Боже, помилуй мя и вся люди Твоя. Очисти насъ отъ грѣховъ ради Пречистой Крови Твоей, нынѣ и присно и во вѣки вѣковъ аминь. О Іисусе Христе! Тебѣ молимся, Святыи Боже, Святыи Крѣпкій, Святыи Безсмертыи помилуй насъ и вся люди Твоя. Прости намъ наше согрѣшеніе, избави насъ отъ вѣчныя муки ради Пречистой Крови Твоей, нынѣ и присно и во вѣки вѣковъ аминь“.

Въ концѣ молитвы сдѣлана такая приписка. „Кто эту молитву въ продолженіе 9 дней будетъ читать и 9 лицамъ пошлетъ каждый день по одной молитвѣ, уже послѣ 9 дней *желаніе* его будетъ исполнено.

Во время литургіи въ Іерусалимѣ былъ слышанъ гласъ: *Накажу всѣ народы! А кто эту молитву будетъ читать, спасенъ будетъ отъ всѣхъ бѣдствій и напастей*. Молитва эта была прислана епископу воронежскому Антонію съ тѣмъ предостереженіемъ, чтобы разсылать 9 лицамъ, а кто не захочетъ воспользо-ваться этимъ милосердіемъ, наказанъ будетъ несчастіемъ“.

Такова эта молитва, и таковы будто бы обстоятельства ея происхожденія. Нельзя не видѣть и изъ самаго содержанія молитвы, и изъ обстоятельства ея происхожденія, что все здѣсь рассчитано на простодушіе и дѣтскую довѣрчивость нашихъ православныхъ христіанъ: тутъ и гласъ съ неба въ храмѣ Іерусалимскомъ; тутъ и таинственное появленіе молитвы; тутъ и имя святителя Воронежскаго, тутъ, наконецъ, и загадочныя приемы распространенія ея съ обѣщаніемъ исполненія *желанія* или избавленія отъ *всѣхъ бѣдствій и напастей*. И мы имѣемъ не мало фактовъ, свидѣтельствующихъ, что не только люди простодушные, но и весьма интеллигентные, подъ вліяніемъ этихъ угрозъ, съ усердіемъ, достойнымъ лучшаго дѣла, принимались распространять эту молитву среди своихъ знакомыхъ и незнакомыхъ, вмѣсто того, чтобы обратиться къ своимъ духовнымъ отцамъ в получить отъ нихъ над-

лежащее разъясненіе. Пишущему эти строки на дняхъ принесла списокъ этой молитвы одна дѣвица, окончившая курсъ гимназіи съ золотою медалью, дала прочесть и искренно высказала, что она теперь чувствуетъ душевное облегченіе, такъ какъ дала прочесть молитву 9-му человѣку. Что же сказать объ этой молитвѣ?

Замѣтимъ, прежде всего, что подобной молитвы нѣтъ ни въ какихъ молитвенникахъ и ни въ какихъ церковныхъ книгахъ. Слѣдовательно этой молитвы святая Церковь, наша руководительница ко спасенію, не вѣдаетъ. Молитва эта вымышленная и напоминаетъ собою «Сонъ Богородицы», каковое сочиненіе также распространено въ простомъ народѣ и представляетъ собою наглуго ложь, рассчитанную на довѣріе простого и темнаго люда. Чтвající и всегда носящій при себѣ „Сонъ Богородицы“ рѣшительно отъ всего будто-бы застрахованъ: въ дѣлахъ жизни у него во всемъ счастье, прибыль, успѣхъ; его не могутъ обокрасть, а въ военное время не трогаютъ пули непріятеля; онъ не тонетъ на водѣ, а домъ его не можетъ сгорѣть въ огнѣ при пожарахъ. Чудодѣйственность „Сна Богородицы“ поразительна и рассчитана на всѣ случаи въ жизни человѣка. Такую же чудодѣйственную силу составитель придалъ и своей молитвѣ. „Кто молитву эту будетъ читать, говорить онъ, тотъ будетъ избавленъ отъ всякихъ бѣдствій и напастей“, и наоборотъ: „кто не захочетъ воспользоваться ею, несчастіемъ будетъ посѣщенъ“. Однимъ словомъ, молитва эта представляетъ собою какой-то талисманъ: достаточно имѣть ее при себѣ; читать, и человѣкъ совершенно счастливъ въ жизни; бѣды и несчастія въ жизни его уже не касаются, во всемъ сопровождаетъ его удача, счастье. Чтвajícíму и распространяющему эту молитву между другими людьми христіанину, какъ видно, не нужна в Церковь, не нужны и святыя таинства; нѣтъ надобности постыться, бывать за богослуженіемъ, подавать милостыню и вообще совершать другіе христіанскіе подвиги и добродѣтели. Правда, въ самой молитвѣ ничего этого не сказано, но это вытекаетъ изъ самаго значенія молитвы, какое придано ей. Разъ молитва чудодѣйственна и приноситъ величайшую пользу чтвajícíму ее человѣку, къ чему тогда остальные молитвы и богослуженіе церковное? Къ чему и для чего молиться Богу и просить Его, когда у меня въ карманѣ вѣрный талисманъ—молитва, читая которую, и избавленъ отъ всякихъ несчастій въ жизни? Дѣйствительно, какъ мы знаемъ, нѣкоторые христіане именно такъ убѣждены и такъ думаютъ объ этой молитвѣ, это видно и изъ того еще, что молитвѣ этой многіе вѣрятъ, стараются списывать ее и, какъ мы

замѣтили выше, распространять между другими людьми, хранить и дорожать ею, какъ святыней, и исключительно читаютъ ее одну, не обращая вниманія на другія молитвы, составленныя Православною Церковію и данныя христіанну, чтобы онъ ежедневно читалъ ихъ, однѣ—утромъ, другія—вечеромъ, на сонъ грядущій. Между тѣмъ невѣжество составителя этой молитвы очевидно. Ложь и обманъ имъ простого народа самый наглый, поразительный. Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно обратить вниманіе на обстоятельства появленія ея.

Во время литургіи въ Іерусалимѣ былъ слышанъ гласъ: Наказу всѣ народы, а кто эту молитву будетъ читать, спасенъ будетъ отъ всѣхъ бѣдствій и напастей.

Вотъ первое обстоятельство. Оно а) не обозначаетъ съ точностью времени, какого именно числа, мѣсяца и года слышенъ былъ этотъ голосъ. б) Оно совершенно умалчиваетъ, кто именно совершалъ литургію въ этотъ день. в) Оно совершенно опускаетъ изъ виду и даже намѣренно не упоминаетъ ни о патріархѣ Іерусалимскомъ, ни о комъ-либо изъ властей духовныхъ, которымъ ближе всего и лучше всего можно было слышать подобный гласъ и донести объ немъ, кому слѣдуетъ. Вѣдь такія важныя событія, если они дѣйствительно были, не могли быть оставлены безъ вниманія, и патріархъ самъ для своей Церкви долженъ бы былъ составить подобный актъ такого необыкновеннаго событія, подобно тому, какъ нѣкогда въ IV вѣкѣ св. Кириллъ Іерусалимскій составилъ подробное описаніе знаменія креста, видѣннаго надъ Голгофою ¹⁾. А затѣмъ святѣйшій патріархъ официально увѣдомилъ бы и всѣхъ другихъ православныхъ патріарховъ и нашу Святѣйшій Синодъ. И тогда патріархи и Святѣйшій Синодъ пригласили бы всѣхъ православныхъ христіанъ не къ списыванію такой молитвы, какая теперь ходитъ по рукамъ, а къ покаянію и сокрушенію, къ плачу и рыданію.

Дальше второе обстоятельство: совершенно непостижимымъ представляется появленіе самой молитвы. Слышенъ былъ только голосъ съ угрозою наказать всѣ народы, съ указаніемъ на какую-то молитву и съ обѣщаніемъ—кто будетъ читать ее, спасенъ будетъ отъ всѣхъ бѣдствій и напастей. Но совершенно умолчано, какъ она явилась,—составилъ ли кто ее прежде, чѣмъ услышаны были эти слова, или она явилась какимъ либо инымъ образомъ, и въ послѣднемъ случаѣ, кто первый замѣтилъ и взялъ ее, кто первый

¹⁾ Воспоминаніе объ этомъ явленіи знаменія креста празднуется православною Церковію 7 мая.

прочиталъ и заявилъ объ ней. Новая таинственность, поражающая легковѣріе простодушныхъ.

Наконецъ, ведомыя составителя молитвы одно изъ замѣтки его, что эта молитва была прислана (изъ Іерусалима вѣроятно?) епископу Воронежскому Автоію. Когда она была прислана и къмъ именно, неизвѣстно. Ни лица, ни года не указано. А такъ какъ молитва появилась недавно, а въ Воронежѣ состоитъ нынѣ епископомъ преосвященный Анастасій, а не Автоій, то возникаетъ опять сомнѣніе: какому же епископу была прислана эта молитва? Преосвященный Анастасій занимаетъ кафедру въ Воронежѣ съ 1890 года; до назначенія же его въ Воронежѣ было два преосвященныхъ Автоія, изъ нихъ первый былъ епископомъ съ 1810 по 1816 г., а второй съ 1826 по 1846 годъ. Былъ еще въ ряду викарныхъ епископовъ Воронежской епархіи преосвященный Автоій съ 1852 по 1853 годъ. Всѣ эти три епископа занимали Воронежскую кафедру уже давно и, если означенная молитва была получена къмъ-либо изъ нихъ, то почему же она лежала доселѣ безъ вниманія? И кто именно выпустилъ ее теперь въ свѣтъ? Кто имѣлъ право предписать епископу раздавать ее народу? Все это сумбуръ, допущенный съ единственною цѣлю—повліять авторитетомъ воронежскаго епископа на легковѣріе массы и придать значеніе самой молитвѣ.

Теперь обратимся къ главному, къ словамъ, слышаннымъ въ храмѣ іерусалимскомъ, и къ содержанію самой молитвы.

Былъ слышенъ гласъ: *Накажу всѣ народы, а кто эту молитву будетъ читать, спасенъ будетъ отъ всѣхъ бѣдствій и напастей.*

Тяжелое время переживаютъ всѣ народы и въ частности наше отечество. И въ мірѣ физическомъ и въ мірѣ нравственномъ происходятъ необыкновенныя явленія. Страшныя землетрясенія, сопровождающіяся разрушеніемъ цѣлыхъ городовъ и гибелью многихъ тысячъ людей, плохіе урожаи в дороговизна хлѣба, застои въ торговлѣ, повсюдныя волненія въ учебныхъ заведеніяхъ и на фабрикахъ и происходящее отъ этихъ волненій оскудѣніе рабочихъ и въ концѣ концовъ враждебныя отношенія среди народовъ,—все это лежитъ тяжелымъ камнемъ на душѣ нашего мврнаго, просто-сердечнаго, преданнаго своему Государю и вѣрующаго всѣмъ сердцемъ въ Господа народа. Съ покорностію волѣ Божіей, съ полною довѣренностію къ заботливости Государя Императора ждетъ онъ будущаго в, осѣняя себя крестнымъ знаменіемъ, говоритъ: Его святая воля да будетъ! Въ этой непоколебимой твердости духа и

преданности волю Божіей и своему возлюбленному Монарху—залогъ его мира и надежда на благополучный выходъ изъ всѣхъ скорбей и бѣдствій. Съ этой непоколебимой твердостью и преданностью онъ въ историческомъ своемъ бытіи перенесъ тысячи скорбей и бѣдствій, не падая подъ ними, не отступая отъ Господа, не измѣняя царю, не унывая духомъ... Теперь хотятъ возмутить эту преданность и непоколебимость какими то застрашиваніями, какими-то ни на чемъ неоснованными предреченіями...

Но допустимъ, что точно постигнетъ насъ и всѣ народы страшное бѣдствіе. Чѣмъ же намъ приготовиться встрѣтить это бѣдствіе? Чѣмъ спастись отъ него?

Какъ ни печально это, но пусть примѣръ язычниковъ послужитъ урокомъ для насъ, христіанъ, съ какими чувствами мы должны встрѣчать грядущій на насъ гнѣвъ Божій. Когда грозило истинное бѣдствіе и совершенная погибель Ниневіи, огромнѣйшей столицѣ всемірнаго нѣкогда царства Ассирійскаго, тогда Господь послалъ въ Ниневію пророка Божія Іону проповѣдывать покаяніе. И вотъ ходитъ пророкъ Божій по городу и говоритъ: еще сорокъ дней,— и Ниневія будетъ разрушена (Іона 3, 4). Вотъ истинное предостереженіе Божіе. И смотрите, что было дальше: и повѣрили ниневитяне Богу, и объявили постъ и одѣлись во вретѣща, отъ большаго изъ нихъ до малаго. Это слово дошло до царя Ниневіи,—и онъ всталъ съ престола своего, и снялъ съ себя царское облаченіе свое, и одѣлся во вретѣще, и сѣлъ на пеплѣ, и повелѣлъ провозгласить и сказать въ Ниневіи отъ имени царя и вельможъ его, чтобы ни люди, ни скотъ, ни волы, ни овцы ничего не ѣли, не ходили на пастбище, и воды не пили, и чтобы покрыты были вретѣщемъ люди и скотъ и вѣрнопко вопіяли къ Богу, и чтобы каждый обратился отъ злаго пути своего и отъ насилія рукъ своихъ (Іона 3, 4—9). Итакъ, если язычники понимали, что для умилостивленія Бога потребны постъ, сокрушеніе и оставленіе грѣховъ, то какъ же теперь мы не можемъ понять этого? Какъ же намъ теперь толкуютъ, что достаточно въ продолженіи 9 дней читать какую-то молитву, достаточно передать ее девяти челоуѣкамъ, чтобы быть спасеннымъ отъ всѣхъ бѣдствій и напастей, или чтобы исполнялось наше желаніе...

Что касается содержанія самой молитвы, то, если разбврать отдѣльныя ея выраженія, они, пожалуй, не лишены правильнаго смысла и значенія; но поставленныя вмѣстѣ они явно противорѣчатъ православному ученію. Прежде всего слова, заимствованныя изъ трисвятой пѣсни: *Святый Боже, Святый Крѣпкій, Свя-*

мый Безсмертный, помилуй насъ, отнесены здѣсь къ лицу Господа Иисуса Христа, между тѣмъ, по разуму православной Церкви, они относятся ко всѣмъ тремъ лицамъ Пресвятыя Троицы. Это разумѣніе святой Церкви съ особенною ясностію выражено въ ствхирѣ на день Пятидесятницы: „Прійдите людіе, Тріипостасному Божеству поклонимся... Ему же поклоняющеса вся глаголемъ: *Святый Боже*, вся содѣявый Сыномъ, содѣйствомъ Святаго Духа: *Святый Кръпкій*, имже Отца познахомъ, и Духъ Святый прійде въ міръ: *Святый Безсмертный*, утѣшительный Душе, отъ Отца исходяй и въ Сынѣ почиваяй“. Очевидно составитель молитвы, совершенно неправильно относя эти слова только къ Иисусу Христу, обнаруживаетъ полное непониманіе православнаго богословія.

Дальнѣйшія слова молитвы: *спаси насъ отъ грѣховъ ради пречистой крови, избави насъ отъ всякія муки ради пречистой Твоей крови, прости намъ согрѣшенія наша ради пречистой и пресвятой крови*, слишкомъ отзываются духомъ пашковщины или птунды. Не такъ молится православная Церковь. Взгляните въ книжку, въ коей заключается молебное пѣніе во время губительнаго повѣтрія и смертоносныхъ язвы. Вы увидите въ этомъ молебномъ пѣніи а) то, что оно совершается отъ всѣхъ православныхъ христіанъ, пораженныхъ бѣдствіемъ; потому что общественное бѣдствіе непременно всѣхъ соединяетъ воедино, всѣхъ приравниваетъ, всѣхъ заставляетъ одинаково чувствовать и свою грѣховность предъ Богомъ и свою безпомощность при постигшемъ бѣдствіи; б) то, что всѣ мы прежде всего каемся въ нашихъ грѣхахъ и беззаконіяхъ, исповѣдуемъ ихъ предъ всеправеднымъ и всемогущимъ Господомъ и просимъ у Него пощадить себѣ; в) то, что мы, сознавая особенно во время бѣдствій свою грѣховность и виновность предъ Богомъ, обращаемся со всеусердною молитвою и къ Пресвятой Богородицѣ, и къ святымъ ангеламъ и архангеламъ, чтобы они умолили Господа помиловать насъ, грѣшныхъ и недостойныхъ... То ли мы видимъ въ той молитвѣ, которая ходитъ по рукамъ и разсылается повсюду! Совсѣмъ нѣтъ. Это—не сокрушенная молитва кающагося грѣшника, а какая-то свободная рѣчь къ Господу, распитому на крестѣ. О покаяніи и сокрушеніи сердечномъ здѣсь нѣтъ и помину; какъ будто бы самая пречистая кровь, пролитая за насъ, обязываетъ Господа миловать насъ, когда мы грѣшимъ и коснѣемъ во грѣхахъ. Не слишкомъ ли это много для грѣшника? И не будетъ ли служить самая пречвстая кровь Христова поводомъ къ коснѣнію въ нашихъ грѣхахъ, къ пераскаян-

ности нашей? Господь, точно, пролилъ Свою пречистую кровь за насъ, и Его кровь, точно служитъ очищеніемъ нашихъ грѣховъ, но тогда, когда мы сами каемся во грѣхахъ, исповѣдуемъ ихъ предъ Нимъ и сокрушаемся въ нихъ. Въ противномъ случаѣ она послужитъ для насъ только въ судъ и осужденіе. Пашковщиной и штундою дышатъ и то, что въ молитвѣ не упомянуто о заступленіи Божіей Матери и святыхъ Божіихъ, въ ходатайствѣ которыхъ, въ сознаниіи своего недостойнства предъ Господомъ, такъ любятъ обращаться православный русскій народъ.

Обратимся, наконецъ, къ тѣмъ приемамъ, которые рекомендуются при этой молитвѣ для избавленія отъ бѣдствій. Нужно, видите ли, эту молитву, во-первыхъ, читать въ продолженіе 9 дней, во-вторыхъ, передать 9 человекамъ въ каждый день по одной молитвѣ, и тогда *желаніе* его будетъ исполнено. Тутъ опять какой-то непостижимый сумбуръ. Передать *девяти* *человѣкамъ*—почему не троицъ, пятерымъ, или почему не 15, не 20? Почему спасительна сила молитвы, когда она читается въ теченіе 9 дней и передается только 9 человекамъ? Откуда такая каббалистика, недостойная истиннаго христіанства? А главное, почему не сказано передать тотчасъ священнику или духовному лицу. Почему о пастыряхъ Церкви, которые должны быть ближайшими руководителями въ дѣлѣ молитвы, не упоминается?... Но въ концѣ предложенныхъ при этой молитвѣ совѣтовъ являются заключительныя слова наставленія: „кто не захочетъ воспользоваться этимъ милосердіемъ, наказанъ будетъ несчастіемъ“, т. е. если кто изъ получившихъ эту молитву не выполнитъ предложенныхъ совѣтовъ, то подвергнется несчастію. Здѣсь обнаруживается положительное недомысліе составителя молитвы. Ставитъ привлеченіе милосердія Божія въ зависимость отъ какихъ-то чисто механическихъ дѣйствій значить имѣть совершенно превратныя понятія и о милосердіи Божіемъ и о Богѣ христіанскомъ, какъ Богъ любви, и недостойно истиннаго христіанина.

Что же такое—вся эта молитва, со всѣми сопровождающими обстоятельствами, со всѣми приемами для ея распространенія?

Молитва эта или плодъ издѣвательства надъ религіознымъ чувствомъ, или плодъ шарлатанства, рассчитывающаго на легковѣріе и малообразованность нашего простого народа, да и не одного простого народа, который платитъ за подобныя религіозныя выдумки своими грошами, добытыми потомъ и кровію. Почти ежегодно отъ хозяйственнаго управленія при Св. Синодѣ дѣлаются объявленія о невѣжественныхъ проходимцахъ, разсыла-

ющихъ по нашему отечеству свои письма изъ Константинополя, Аеона в Іерусалима съ приглашеніями къ пожертвованіямъ, которыя обращаютъ они въ свою пользу и этимъ путемъ наживаютъ себѣ цѣлыя состоянія. Неоднократно также сообщалось въ газетахъ, что около Тифлиса есть какая-то деревня, жители которой тѣмъ только и промышляютъ, что надѣваютъ черныя шапочки, темныя подрясники и кожаные пояса, и съ котомкою за плечамъ, съ посохомъ въ рукахъ отправляются на святую Русь и продаютъ поясочки, крестики и другіе священные предметы, выдавая ихъ за святыню іерусалимскую или аеонскую. И каждый изъ такихъ проходимцевъ возвращается на родину съ 500—800 рублями и болѣе. А мы, въ простотѣ нашего ума и сердца, вѣримъ этимъ проходимцамъ, посылаемъ свои сбереженія, покупаемъ у нихъ пояски и крестики и платимъ трудовыя деньги... И вотъ какой-нибудь подобный же проходимецъ, составляя свою малограмотную молитву, обставилъ ее всѣми возможными страхами и авторитетами и пустилъ ее гулять по православному міру... А мы по своему легковѣрью и списываемъ, и переписываемъ эту молитву, и съ усердіемъ, достойнымъ лучшей участи, стараемся пересылать другимъ девяти человѣкамъ. Жалкіе и легковѣрные мы люди!

Тяжелую отвѣтственность принимаютъ на себя всѣ тѣ, которые, вмѣсто того, чтобы всецѣло предать себя Господу Богу, спокойно, съ вѣрою и упованіемъ на Бога ожидать грядущаго вѣрятъ разному вздору, входятъ сами въ грѣхъ и другихъ вводятъ въ заблужденіе, съ усердіемъ занимаясь распространеніемъ невѣжественной молитвы и вводя въ смущеніе легковѣрныхъ.

«Изъ Тверск. и Мвнск. Еп. Вѣд.»

— „*Нененайки*“.—О существованіи въ древнемъ церковно-русскомъ пѣніи такъ называемыхъ „нененаекъ“ любопытную справку приводитъ С. Романовскій въ „Православномъ Путеводителѣ“ (январь, 1903). Глаголемые старообрядцы и теперь весьма уважаютъ пѣніе на великой вечерни предначинательнаго псалма „Благослови душе моя Господа“ съ нененайками. Нененайки—это вставки въ текстъ при пѣніи нѣкоторыхъ частицъ: *ай най на ни не...* Такъ старообрядцы поютъ „Слава Ти Господи ай най не ни не Сотворившему вся“.

Насколько намъ извѣстно, нененайки напечатаны полностью въ уставѣ патр. Гермогена (крупной печати) въ 1607 году, во второе лѣто его патриаршества, а въ 18-е святительства. Можно думать, что происхожденіе нененаекъ кроется въ далекомъ прошломъ, когда русскіе пѣвцы желали подражать грекамъ. Это было въ то время,

когда русскіе получали изъ Греціи греческія ноты. И вотъ, не долго думая, русскіе дѣмественники зачеркнули греческій текстъ пѣснопѣный и замѣнили оный славянскимъ. Встрѣтилось, правда, маленькое затрудненіе, нѣкоторыя русскія слова, напр., *Спасъ*, *днесъ* на греческомъ были двухсложными. Однако, русскіе нашлись: стали пѣть по нотамъ греческимъ—„Сонасъ донесъ“,—словомъ узаконили хомовое пѣніе. Далѣе, встрѣчались въ греческихъ нотныхъ книгахъ *разводы* или *ѡнты*, гдѣ русскіе перелазатели греческихъ нотъ положительно становились втупикъ: нельзя было подписать ни одного слога церковнаго текста, а нужно было тянуть гласный звукъ слога предшествовавшаго слова, выполняя *ѡнту* „громогласну“, или „трезельну“ или „скорострѣльну“ и даже „съ сорочьей ножкой“. И вотъ переписчикъ нотъ, желая дать понять, что исполнители обязаны поступить именно вышеуказаннымъ образомъ, подписалъ подъ массой нотныхъ знаковъ развода ничего не выражающія частицы—*нененайки*, справедливо рассуждая, что не станутъ же пѣть „не сотворившему вся“. На самомъ же дѣлѣ вышло иначе. Невѣнайки получили право гражданства въ старообрядческомъ пѣніи. Теперь старообрядцы, сохраняя эти *нененайки*, не хотятъ обращать вниманія на то, что они не суть твореніе царя Давида и вредятъ тексту псалмовъ. (Русскій Псал.).

Н Е К Р О Л О Г Ъ .

Въ дополненіе къ замѣткѣ, помѣщенной нами въ одной изъ предыдущихъ книжекъ и посвященной памяти О. Д. Корнильева и. д. Благочиннаго 2 Старобѣльскаго округа О. М. Солянъ пишетъ слѣдующее:

Почившій о. Дмитрій былъ сынъ священника слоб. Заводъ Волчанскаго уѣзда; окончивъ курсъ онъ въ Харьковской духовной семинаріи 1894 года, а 21 октября 1895 года рукоположенъ былъ во священника къ Успенской церкви села Заводянки, Старобѣльскаго уѣзда. Приходъ этотъ первоначально состоялъ изъ двухъ только хуторовъ съ населеніемъ 450 душъ муж. пола, которые отдѣлились отъ Павловскаго прихода и, построивши новую церковь, образовали самостоятельный приходъ. Черезъ два года приходъ этотъ увеличился еще на 400 душъ, припискою къ нему двухъ хуторовъ. Церковь въ то время была не совсѣмъ закончена, утварью и ризницею снабжена была недостаточно, а церковной школы совсѣмъ не было. И вотъ, поступивши на такой приходъ, молодой пастырь съ свойственною ему энергіею принялся за унорядоченіе недоконченныхъ дѣлъ. Удовлетворивши прежде всего неотложнымъ нуждамъ церкви, онъ обратилъ потомъ свое вниманіе на отсутствіе въ своемъ приходѣ какого бы то ни было церковнаго хора пѣвчихъ. А какъ самъ онъ былъ златокъ пѣнія и хорошій пѣвецъ, то сейчасъ же пригласилъ желающихъ, которыхъ оказалось до 20 душъ, и ежедневно въ своей

квартирѣ, по вечерамъ, началъ обучать ихъ пѣнію, сначала съ голоса, а потомъ и по нотамъ. Въ результатѣ получилось стройное, пріятное, хоровое пѣніе, по два года такого упорнаго труда стоили ему жизни: здоровье свое, какъ онъ впоследствии сознавался, онъ подорвалъ исключительно пѣніемъ. Церковь и ограда были имъ закопчены въ первое же время; затѣмъ онъ энергично принялся за устройство зданія для церковно-приходской школы. На эту постройку онъ изыскалъ изъ мѣстныхъ средствъ до 1500 рублей и кромѣ того, ему было выдано изъ уѣзднаго отдѣленія училищнаго совѣта 500 рублей. На эти средства онъ хозяйственнымъ способомъ устроилъ прекрасное, свѣтлое и просторное зданіе для школы—съ классною комнатою на 80 душъ и съ квартирою для учителя. Вся мебель какъ для школы, такъ и для учителя лакированная, сдѣлана изъ дубоваго дерева, по образцу классной мебели для городскихъ училищъ. Прекрасно обставивъ школу съ виѣшней стороны, о. Дмитрій обратилъ потомъ все свое вниманіе на учебно-воспитательную постановку школы и въ этомъ отношеніи достигъ блестящихъ результатовъ. Спустя три года послѣ открытія школы, въ текущемъ году былъ первый выпускной экзаменъ, который по качеству своему не оставлялъ желать ничего лучшаго; школа эта по справедливости должна быть причислена къ самымъ лучшимъ школамъ въ уѣздѣ. Церковное пѣніе въ этой школѣ поставлено особенно хорошо. Конечно, всему этому школа обязана исключительно почившему о. Дмитрію, который не жалѣлъ своихъ силъ и ежедневно, по цѣлымъ днямъ, проводилъ время въ школѣ, то занимаясь съ учениками, то руководя по преподаванію остальныхъ предметовъ своихъ сослуживцевъ по школѣ—учительницу и помощника ея—мѣстнаго псаломщика. Недовольствуясь этою школою, въ настоящемъ году онъ открылъ въ другомъ своемъ хуторѣ школу грамоты, изыскавъ для этого средства, а въ слѣдующемъ году предполагалъ открыть и еще третью школу въ одномъ изъ хуторовъ своего прихода. Онъ съ любовью относился къ школьному дѣлу. Не разъ онъ говорилъ своимъ знакомымъ, что, живя въ такой глуши, только и развлечения и отрады, что школа да книги. А книги онъ такъ же любилъ, какъ и школу. Ежегодно онъ выписывалъ дорогіе—серіозные журналы, изъ которыхъ составлялъ домашнюю свою библіотеку и которую пополнялъ постепеннымъ пріобрѣтеніемъ произведеній всѣхъ русскихъ писателей. А въ текущемъ году онъ дополнилъ свою библіотеку весьма цѣннымъ пріобрѣтеніемъ энциклопедическаго словаря, за который заплачено имъ 200 рублей. Для книгъ своихъ онъ сдѣлалъ два прекрасныхъ шкафа и это почти все, что онъ оставилъ цѣннаго изъ имущества послѣ своей смерти.

Съ прошлаго года, когда имъ устроено было горнее мѣсто и два жертвенника прекрасной и цѣнной работы (свыше 1000 рублей), всѣ его мысли и заботы были о сооруженіи въ своей приходской Церкви мраморнаго иконостаса, покупкѣ колокола и перестановкѣ подцерковнаго дома на гору—поближе къ церкви и школѣ, такъ какъ въ настоящее время онъ стоитъ на далекомъ разстояніи—внизу, почему ходить ежедневно въ школу да еще въ дурную погоду было слишкомъ тяжело и даже опасно для человѣка съ такимъ слабымъ здоровьемъ, какимъ обладалъ почившій о. Дмитрій. Всѣ эти намѣренія и предположенія при той энергіи, на-

стойчивости и умѣніи изыскивать средства, съ какими онъ осуществлялъ до сего времени свои прежнія намѣренія и желанія, могли быть имъ осуществлены въ недалекомъ будущемъ; но смерть подкосила этого неустаннаго труженника. Заботясь о благоукрашеніи своего приходскаго храма, онъ въ то же время заботился и о своихъ прихожанахъ; съ любовію училъ и наставлялъ ихъ въ храмѣ Божіемъ; училъ ихъ Закону Божію и правиламъ христіанской нравственности и вообще съ усердіемъ проповѣдывалъ имъ Слово Божіе, несмотря на свой природный недостатокъ (заикиваніе). Своимъ ласковымъ обращеніемъ со всѣми, готовностію каждому дать добрый совѣтъ, сочувствіемъ къ чужому горю, онъ снискалъ искреннее расположеніе къ себѣ со стороны своихъ прихожанъ. Но еще болѣе онъ пользовался расположеніемъ и любовію со стороны своихъ собратьевъ—священниковъ. Всѣ любили его за его добрыя и сердечныя ко всѣмъ отношенія, чуждыя всякаго лицепріятія и потому, когда супруга почившаго, послѣ его погребенія, возвратилась изъ Волчанска и пожелала помолиться за него въ томъ самомъ храмѣ, гдѣ служилъ почившій ея супругъ, то сосѣдніе священники съ готовностію откликнулись на ея желаніе и послѣ заупокойной литургіи, при большомъ стеченіи народа, приняли участіе въ торжественномъ служеніи панихиды, на которой было сказано два прочувствованныхъ слова, невольно заставившія каждого пролить искреннія слезы о почившемъ. Миръ праху твоему, добрый пастырь и неустанный труженникъ.

ОБЪЯВЛЕНІЯ

ХУДОЖЕСТВЕННАЯ **ИКОНОСТАСНАЯ И ЗОЛОТНАЯ** МАСТЕРСКАЯ

Алексыя Петровича ПЕТРОВА съ С-ми

— Существуетъ съ 1869 года. —

МОСКВА, 1-я Мѣщанская, домъ № 98.

ПРИНИМАЮТСЯ ЗАКАЗЫ

**НА ХУДОЖЕСТВЕННО-РѢЗНЫЯ, ЖИВОПИСНЫЯ И ИКОНОПИСНЫЯ
РАБОТЫ,**

какъ-то: Церковныя иконостасы (и военно-походныя) въ разныхъ строго выдержанныхъ стиляхъ, мѣстные и запрестольныя кіоты, балдахины надъ престолами, гробницы подъ плащаницу, запрестольныя кресты и рамы съ тумбами, кресты съ предстоящими съ рѣзной горой, аналои, престолы, жертвенники, свѣчныя ящики и зеркала для присутственныхъ мѣстъ,

А ТАКЖЕ ПРОИЗВОДИТСЯ РЕСТАВРАЦІЯ

**ИКОНОСТАСОВЪ, ИКОНЪ, ВНУТРЕННЕЙ И НАРУЖНОЙ ЖИВОПИСИ ВЪ ХРАМАХЪ И ПР.
И ЗОЛОЧЕНІЕ ГЛАВЪ И КРЕСТОВЪ.**

Рисунки, емѣты и чертежи высылаются по первому требованію.

ФАБРИКАНТЪ ЦЕРКОВНОЙ УТВАРИ

ТОРГОВАГО ДОМА

АНДРЕЯ ЗАХРЯПИНА СЫНОВЬЯ.

Имѣю честь довести до свѣдѣнія г.г. покупателей
въ нашихъ магазинахъ.

I.	II.	III.
Въ Москвѣ	Въ г. Воронежѣ	Въ ярмаркахъ Нижегородской по шоссе противъ флаговъ. Въ Вологдѣ и Ро- стовѣ Ярославской губ.
Никольская ул., верх- ніе торговые ряды №№ 82, 155, 156, 227, 228, 229.	Московская ул., про- тивъ Духовной Кон- систоріи. Магазины открыты съ 1-го ок- тября 1902 г.	

Всегда имѣется полный и большой выборъ всей церковной утвари лучшаго издѣлія, художественной работы, собственной фабрики, всевозможныхъ размѣровъ и рисунковъ какъ-то: паникадила, люстры, подсвѣчники, лампы, хоругви, запрестольныя иконы, евангелія, кресты, сосуды, ковчеги, вѣнцы, металлическія свѣчи, чаши водосвятныя, плащаницы, гробницы, иконы, парча для облаченія и пр. и пр., также имѣются и серебряныя вещи 84⁰, а также принимаются заказы на всевозможную церковную утварь, металлическія, такъ равно и серебряныя 84⁰ и ризы на иконы, одежды на престолъ и жертвенники, царскія двери, кресты на главы, и рѣшетки по солеѣ и пр. и пр., какъ лично, также и заочно, посредствомъ переписки.

По требованію при заказѣ, Торговый Домъ высылаетъ смѣты и рисунки, а также въ случаѣ надобности высылаются довѣренный, для личныхъ переговоровъ и принятія заказа.

Принимаются всякаго рода починки и ремонтірованіе старыя вещей церковной утвари золоченіе и серебряніе исполняются въ точности безъ замедленія.

Цѣвы на церковную утварь существуютъ одинаковыя какъ въ Московскомъ магазинѣ, также въ Воронежскомъ магазинѣ и ярмаркахъ.

При заказѣ и покупкѣ товаровъ для небогатыхъ храмовъ, дѣлается разсрочка въ платежѣ.

Фабрика наша существуетъ болѣе 50 лѣтъ и имѣетъ при себѣ около 500 человекъ мастеровъ, благодаря лучшаго производства выработываемыхъ въ ней предметовъ и усовершенствованія, всѣми необходимыми средствами, для выработки церковной утвари, скорого и аккуратнаго исполненія заказовъ, приобрѣла самый громадный кругъ г.г. покупателей и заказчиковъ. Фабрика и главная контора въ г. Переяславлѣ Заслѣскомъ Влад. губ.

При выпискѣ товаровъ, просимъ обозначать адресъ, чрезъ кого посылать товаръ, по желѣзной дорогѣ, до какой станціи, или чрезъ контору и адресъ почтовый.

Ильстимъ себя надеждою, что Вы не оставите насъ своимъ благосклоннымъ вниманіемъ, а также и посѣщеніемъ нашихъ магазиновъ въ Москвѣ и гор. Воронежѣ.

Торговый Домъ Андрея Захряпина С—вья.

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 сектантствѣ 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, митрон. Московскаго“, „Московскій періодъ проповѣднической дѣятельности его же“. Профес. И. Корсунскаго.—„Религіозно-нравственное развитіе Императора Александра I-го и идея священнаго союза“. Профес. В. Надлера.—„Архіепископъ Иннокентій Боровскій“. Библиографическій очеркъ. Свящ. Т. Буткевича.—„Протестантская мысль о свободномъ и независимомъ пониманіи Слова Божія“. Т. Стоянова (К. Истомина).—Многія статьи о. Владиміра Гетте въ переводѣ съ французскаго языка на русскій, въ числѣ коихъ помѣщено „Изложеніе ученія католической православной Церкви, съ указаніемъ равностей, которыя усматриваются въ другихъ церквахъ христіанскихъ“.—„Графъ Левъ Николаевичъ Толстой“. Критическій разборъ Проф. М. Остроумова.—„Образованные евреи въ своихъ отношеніяхъ къ христіанству“. Т. Стоянова (К. Истомина).—„Церковно-религіозное состояніе Запада и вселенская Церковь“. Свящ. Т. Буткевича.—„Западная средневѣковая мистика и отношеніе ея къ католичествомъ“ Историческое изслѣдованіе А. Вертеловскаго.—„Язычество и иудейство ко времени земной жизни Господа нашего Иисуса Христа“. Свящ. Т. Буткевича.—Статьи „о шундистахъ“. А. Шугаевского.—„Имѣютъ-ли каноническія или общеправовыя основанія притязанія мірянъ на управленіе церковными имуществами“? В. Ковалевскаго.—„Основныя задачи нашей народной школы“. К. Истомина.—„Принципы государственнаго и церковнаго права“. Проф. М. Остроумова.—„Современная апологія талмуда и талмудистовъ“. Т. Стоянова (К. Истомина).—„О славянскомъ языкѣ въ церковномъ богослуженіи“. А. Струникова.—„Теософическое общество и современная теософія“. Н. Глубоковскаго.—„Очеркъ современной умственной жизни“. А. Бѣльева.—„Очерки русской церковной и общественной жизни“. А. Рождественна.—„О церковныхъ плодоприношеніяхъ“. Н. Протопопова.—„Вторая книга „Исходъ“ въ переводѣ и съ объясненіями“. Проф. П. Горскаго—Платонова.—„Очеркъ православнаго церковнаго права“. Проф. М. Остроумова.—„Художественный натурализмъ въ области библейскихъ повѣствованій“. Т. Стоянова (К. Истомина).—„О покое воскреснаго дня“. Доцента А. Бѣльева.—„Мысли о воспитаніи въ духѣ православія и народности“. Шестакова—„Нагорная проповѣдь“. Овщ. Т. Буткевича.—„О славянскомъ Богослуженіи на Западѣ“. К. Истомина.—„Ученіе Стефана Яворскаго и Теофана Прокоповича о свѣд. Преданіи“ М. Савкевича.—„О православной и протестантской проповѣднической импровизаціи“. К. Истомина.—„Отношеніе раскола въ государствѣ“. С. Г. О.—„Ультрамонтанское движеніе въ XIX столѣтіи до Ватиканскаго собора (1869—70 г.г.) включительно“. Свящ. І. Арсеньева.—„Замѣтки о церковной жизни за-границей“. А. Б.—„Сущность христіанской нравственности въ отличіи ея отъ моральной философіи графа Л. Н. Толстого“. Свящ. І. Филевскаго.—„Историческій очеркъ единовѣрія“. П. Смирнова.—„Ученіе Канта о Церкви“. А. Кирилловича.—„Православенъ-ли intercompanion, предлагаемый намъ старокатоликами“. Прот. Е. К. Смирнова.

Въ философскомъ отдѣлѣ журнала помѣщены статьи профессоровъ Академіи и Университета: А. Введенскаго, С. Глаголева, А. Зеленогорскаго, В. Кудряцева, П. Линцкаго, М. Остроумова, В. Снегирева, П. Соколова, Г. Струве и другихъ. А также въ журналѣ помѣщаются были переводы философскихъ произведеній Сенеки, Лейбница, Канта, Каро, Жана 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 Дѣйств. Статск. Совѣтникъ Константъ ИСТОМИНЪ.