

# ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1885.

ДЕКАБРЬ. — КНИЖКА ПЕРВАЯ.

## СОДЕРЖАНІЕ:

### I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Петербургскій періодъ проповѣднической дѣятельности Филарета (Дроздова) впоследствии митрополита Московскаго (1809—1819) (окончаніе). И. Корсунскаго . . . . . 725—741

Наши новые „философы и богословы“. Графъ Левъ Николаевичъ Толстой (продолженіе). М. Остроумова . . . . . 742—787

В. В. Верещагинъ, въ полемику съ Вѣнскимъ католическимъ архіепископомъ. (Нѣсколько словъ по поводу письма Верещагина въ № 316 „Русскаго Курьера“). В—ча. . . . . 788—812

### II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

Безсмертіе души (продолженіе). Профессора Московской духовной академіи В. Кудрявцева . . . . . 497—524

Философское міросозерцаніе Ф. М. Достоевскаго (окончаніе). А. Снегирева 525—543

Письма философа Сенени (продолженіе). \* \* \* . . . . . 544—546

### III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе: Росписаніе очереднаго проповѣданія слова Божія протоіереями и священниками города Харькова и подгороднихъ селеній въ кафедральномъ соборѣ въ воскресные и праздничные дни и въ приходскихъ и домовыхъ церквахъ въ храмовые пхъ праздники въ теченіи 1886 года.—Отъ Харьковскаго комитета Православнаго Миссіонерскаго общества.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Некрологъ.—Объявленія.

---

ХАРЬКОВЪ.

ТИПОГРАФІЯ ОКРУЖНАГО ШТАБА, НЕМЕЦКАЯ № 26.

1885.

# „ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЪ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. Отдѣлъ церковный, въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, пзъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, 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 или менѣе пространные переводы и пзвлечения изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ челоуѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и псканій лучшихъ людей древняго міра.

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

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяць, по восьми и болѣе листовъ въ каждомъ №

Цѣна за годовое изданіе 10 руб. съ пересылкою.

РАЗРОЧКА ВЪ УПЛАТЪ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

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

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлый 1884 годъ, по прежней цѣнѣ, и „Харьк. Епарх. Вѣдомости“ за 1883 годъ, по уменьшенной цѣнѣ, именно по 5 (вмѣсто 7) рублей за экземпляръ съ пересылкою.

Πίστε νοοῦμεν.

*Въ рою разумъваемъ.*

Евр. XI.'8.

Дозволено цензурою. Харьковъ. Декабря 15 дни 1885 года.

Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

---

## Петербургскій періодъ проповѣднической дѣятельности Филарета (Дроздова),

въ послѣдствіи митрополита Московскаго

(1809—1819).

(Окончаніе \*).

Что касается до немногихъ проповѣдей 1815—1818 годовъ митрополита Филарета, то нѣкоторыя изъ нихъ мы уже принимали во вниманіе такъ или иначе, въ бѣльшемъ или меньшемъ объемѣ, въ предшествующемъ изслѣдованіи. Таковы на примѣръ: проповѣди на Великій Пятокъ 1815, 1816 и 1817 годовъ, слово по освященіи домовоіи церкви графа А. К. Разумовскаго (1816 г.) и рѣчь въ церкви праведной Елисаветы при сиротскомъ училищѣ (1817 г.). Остаются неразсмотрѣнными, такимъ образомъ, только надгробное слово въ память графа П. А. Строганова (1817 г.) и слово предъ приведеніемъ къ присягѣ С.-Петербургскаго дворянства и гражданъ для избранія судей (20 января 1818 г.). Эти проповѣди даютъ намъ случай къ разсмотрѣнію оставшейся еще не разсмотрѣнною стороны въ проповѣднической дѣятельности Филарета за Петербургскій періодъ: отношенія его (въ словѣ проповѣди) къ внутренней части государственнаго устройства Россіи того времени, при чемъ мы кстати и для полноты обзрѣнія пріймемъ во вниманіе и нѣкоторыя изъ проповѣдей 1811—1814 годовъ, еще не обслѣдованныя съ этой стороны.

---

\*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1885 г. № 19.

Общій характеръ государственнаго устройства и преобразованій по этой части во времена Александра I рисуютъ проповѣди Филарета: слово по освященіи въ Казанскомъ соборѣ придѣльнаго храма во имя Рождества Богородицы (1811 г.) и слово на день коронаціи, произнесенное въ 1814 году. Отдѣльныя-же черты этого характера изображаютъ: надгробныя слова въ память графовъ Строгановыхъ и Завадовскаго и помянутое слово предъ приведеніемъ къ присягѣ избирателей судей. Но, какъ само собою понятно, по связи между различными отдѣльными частями государственнаго устройства и преобразованій въ немъ, и въ этихъ послѣднихъ проповѣдяхъ затрогиваются многія стороны общаго государственнаго устройства. Затѣмъ, какъ тоже само собою понятно, все это рассматривается у Филарета, именно какъ у проповѣдника слова Божія, а не какъ у историка царствованія Александра I, хотя въ примѣчаніяхъ къ печатнымъ экземплярамъ проповѣдей онъ самъ допускаетъ и такія историческія сообщенія, которыя сдѣлали-бы честь любому даже историку или археологу, не исключая и современника его Евгенія Болховитина<sup>1)</sup>. Такъ какъ все помянутое сейчасъ проповѣди Филарета, если не вошли въ собранія 1844—1861 годовъ, такъ являются въ собраніяхъ 1820—1821 и 1873 годовъ, то мы опять будемъ лишь въ выдержкахъ пользоваться ими для своихъ цѣлей.

Въ проповѣди 1814 года, на день коронаціи, мы уже видѣли черты, относящіяся къ событіямъ отечественной войны. Теперь мы обратимъ вниманіе на нѣкоторыя черты, относящіяся до внутренняго государственнаго устройства въ ней. „Радость и счастье царя и царства, — начинается Филаретъ раскрытіе уже извѣстной намъ темы проповѣди, — начинается тогда, когда ощущается сила (*Господи, силою Твоею возвеселится Царь* и пр.—основной текстъ проповѣди, какъ мы помнимъ), отражающая страхъ коварствъ или насилій, въ которомъ каждое общество естественно находится. Если законъ гражданскій

<sup>1)</sup> Кроме проповѣди надъ гробомъ кн. Кутузова, мы здѣсь разумѣемъ особенно надгробное слово въ память графа П. А. Строганова.

ручается за безопасность частную, то спокойствіе общественное и неприкосновенность самаго закона охраняются силою. Сердце государства слабого потрясается отъ каждаго движенія, происходящаго близъ его предѣловъ, и легкій вѣтръ молвы кажется ему грозною бурей.—Но если слабая царства принуждены быть въ непрестанномъ безпокойствѣ со стороны сильныхъ, то и сильныя не менѣе могутъ страшиться сильнѣйшихъ, и сильнѣйшія—союза многихъ или счастливой дерзости единаго. И гдѣ-же основаніе, на которомъ-бы могущество сильныхъ земли утверждалось неизблемо? И есть-ли невозмущаемая радость для царей и царствъ?—Человѣки проходятъ сушу и море, ища подпоръ для своего утвержденія и пристанища для своей безопасности. Въ искусствѣ градодержавства, принятомъ отъ міродержителей тѣмъ вѣка сего, сила и насиліе, мудрость и ухищреніе, мужество и дерзость, искренность и притворство, вѣрность и клятвопреступленіе, союзъ и распри, миръ и война, золото и желѣзо,—словомъ все безъ разбора пріемлется орудіемъ для созданія мечтательнаго величія и могущества. Но сіе обиліе въ средствахъ всегда ли, по крайней мѣрѣ часто-ли, приводитъ къ желаемой цѣли, даетъ-ли преимущество предъ тѣми, которыхъ и предпріятія, и пособія къ ихъ совершенію заключаются въ предѣлахъ справедливости?“ — „Доголѣ все въ мірѣ какъ непонятно и сомнительно, такъ не надежно и опасно для насъ, доколѣ, не примѣчая въ немъ вышней премудрости всеучреждающей и силы всесозидающей, мы думаемъ устроить на земли свое блаженство собственнымъ только мудрованіемъ и усиліями“ <sup>1)</sup>. И затѣмъ чрезъ нѣсколько строкъ проповѣдникъ прямо говоритъ о томъ именно государствѣ и государѣ, которыхъ онъ разумѣетъ, изображая вышензложенныя черты началъ государственнаго устройства. Это—Франція, съ Наполеономъ во главѣ, котораго проповѣдникъ сравниваетъ съ Навуходносоромъ и называетъ „повымъ царемъ Вавилонскимъ“ <sup>2)</sup>. А вамъ извѣ-

<sup>1)</sup> Сочин. Филарета. Т. I. стр. 191, 192.

<sup>2)</sup> Тамъ-же, стр. 192—193; срав. стр. 195; срав. также пармію на молебствіи въ память освобожденія Россіи отъ нашествія галловъ и съ ними двадцати языкъ, составленномъ Филаретомъ.

стно, что до разрыва съ Франціей въ 1812 году во внутреннемъ устройствѣ нашего отечества многое ненамѣренно и намѣренно дѣлалось на французскій ладъ, а за нѣкоторое время (со времени Тильзитскаго мира) и даже въ угоду Наполеону и его главнымъ совѣтникамъ. Извѣстно, какимъ почетомъ съ 1807 года пользовались въ Петербургѣ представители Франціи (Коленкуръ) сравнительно съ представителями другихъ державъ, не смотря на негодование людей, не входившихъ глубоко въ политическіе виды правительства русскаго и видѣвшихъ въ этомъ лишь жестокое оскорбленіе національнаго чувства. Извѣстно также, что Сперанскій,—главнѣйшій дѣятель по внутреннему устройству и переустройству до 1812 года,—потому именно и палъ въ началѣ этого года, что его (и не безъ основанія) считали приверженцемъ французскаго государственнаго устройства, сѣявшимъ щедрою рукою сѣмена этого устройства и на русской почвѣ. Эта пересадка чуждыхъ сѣмянъ на отечественную почву относилась къ разнымъ частямъ государственнаго устройства, изъ которыхъ мы укажемъ конечно лишь на важнѣйшія. На первомъ планѣ въ этомъ отношеніи стоитъ часть законодательная, а изъ мѣръ законодательныхъ самая выдающаяся была—болѣе прежняго широкое примѣненіе къ дѣлу выборнаго начала. Послушаемъ же, какъ смотрѣлъ на эту часть нашъ проповѣдникъ и какіе уроки давалъ опъ въ этомъ отношеніи своимъ современникамъ. Вотъ что читаемъ мы на этотъ случай въ его „словѣ предъ избраніемъ судей“, сказанномъ въ 1818 году: „Общество, будучи единымъ многочисленнымъ тѣломъ, отличается отъ тѣлъ естественныхъ тѣмъ, что его составъ образуется и сохраняется не столько силою необходимости естественной, сколько силою разума и свободы. И если тѣло человѣческое, управляемое необходимостію природы, для благосостоянія своего имѣетъ нужду въ судѣ, который-бы опредѣлялъ членамъ его родъ и мѣру дѣятельности и покоя, содержалъ общія и частныя его требованія въ предѣлахъ справедливости и пользы, наблюдалъ за его здоровьемъ и, открывая болѣзни его, употреблялъ врачевства, или совсѣмъ отдѣлялъ чуждое для жизни цѣлаго: кольми паче искусственное тѣло общества человѣческаго для своего благо-

устройства и благосостоянія непрестанно требуетъ суда, который-бы опредѣлялъ и содержалъ въ равновѣсїи опредѣленные права и обязанности его членовъ, такъ чтобы обязанности не стѣсняли правъ, и права не разрушали обязанностей; способствовали-бы удовлетворенію потребностей общества, неразлучныхъ съ его бытіемъ, и пользамъ его членовъ, не нарушающимъ блага общественнаго; употреблялъ-бы награды и наказанія не какъ принадлежности токмо частнаго правосудія, но и какъ средства, предохранительныя для общественнаго здравія, которое состоитъ въ господствующей любви къ порядку и добродѣтели, и врачевныя для общественныхъ болѣзней, которыя суть господствующія склонности къ порокамъ. Изъ сего видно, что судья, какъ блюститель общественнаго порядка, долженъ обнимать и проникать мыслию весь составъ общества; долженъ постигать единство сего многочисленнаго тѣла въ самомъ основаніи онаго, и потребности его во всемъ ихъ разнообразіи, дабы могъ быть надежнымъ охранителемъ его жизни и врачомъ его болѣзней... Орудіе благосостоянія для цѣлаго тѣла общества и членовъ его есть особеннымъ образомъ орудіе верховной власти, которая есть глава и сердце сего тѣла. И всѣ члены тѣла соединены со главою и покорены ей; но не важнѣйшіе-ли между прочими тѣ, которые, покорствуя ей, способствуютъ ея благотворному владычеству надъ прочими? Всѣ они почерпаютъ силу жизни отъ источника сердца; но не важнѣйшіе-ли тѣ, которые, будучи ближайшими пріемниками ея, должны распространять ее по всему составу? Судія есть око верховной власти, дабы пазирать благосостояніе всего тѣла государства и каждаго изъ членовъ его; ея мышца, дабы приводить ихъ въ правильное движеніе; ея рука, дабы простираться для охраненія ихъ; онъ есть пріемникъ и сопроводитель животворной силы, текущей отъ сердца во все тѣло государства,—любви государя къ подданнымъ. Но какой будетъ союзъ главы или сердца съ цѣлымъ составомъ тѣла—верховой власти съ обществомъ, если тусклое или померкшее око не будетъ представлять главѣ ни состоянія, въ которомъ находятся члены, ни опасностей, которыя имъ угрожаютъ?—если расслабленная мышца не будетъ подымать тяжести членовъ,

которыя чрезъ нее должны быть приводимы въ движеніе, или будетъ производить только беспорядочныя содроганія?—если рука, по волѣ главы долженствующая покрывать и охранять члены, будетъ ихъ обнажать или терзать?—если орудія мудрости и благости государя будутъ преграждать ихъ благотворныя вліянія, а не распространять по всему составу государства? Вамъ, избиратели, предлежитъ, посредствомъ избранія, представить достойныя орудія верховной власти, представивъ ей таковыми еще прежде самихъ себя, въ самомъ избраніи; ваше дѣло долженствуетъ если не укрѣпить уже тѣснѣйшій союзъ государя съ государствомъ, по крайней мѣрѣ способствовать къ сохраненію его совершеннымъ и ненарушимымъ,—союзъ, всегда вождельный, но тѣмъ болѣе драгоцѣнный въ нашемъ отечествѣ, чѣмъ очевиднѣе основывается онъ на любви и украшается довѣренностію государя къ подданнымъ, какъ свидѣтельствуется самое право избранія, вамъ дарованное; ибо не любовь-ли побуждаетъ самодержавную власть оставлять подданнымъ столько свободы и, такъ сказать, независимости, что они могутъ сами себѣ давать управленіе? Не довѣренность ли изъясняется въ томъ, что самодержавная власть изъ рукъ подданныхъ пріемлетъ орудія своего дѣйствованія на подданныхъ? Вамъ, избиратели, предлежитъ оправдать сію высокую довѣренность, не огорчить сію державную любовь. *Видите, что вы творите*“ (2 Пар. 19, 6) <sup>1)</sup>. Этотъ превосходнѣйшій по глубокомыслію и основательности отрывокъ изъ слова Филарета достоинъ стать во главѣ не только всякихъ теорій судебныхныхъ и вообще законодательныхъ учрежденій, но и теорій соціально-государственныхъ установленій. Не смотря на то, что въ существѣ дѣла выборное начало не было нововведеніемъ Александра царствованія, что оно было еще и въ счастливые годы Екатерининскаго царствованія, слово Филарета опередило даже и свое время. Оно ближе, понятнѣе нашему времени <sup>2)</sup>. Потому-то, какъ мы предполагаемъ, это слово и заглохло, оставалось въ забвеніи какъ за послѣдніе годы царство-

<sup>1)</sup> Сочин. Филар. Т. 1, стр. 252—254. Срав. „Государственное ученіе Филарета“, стр. 62 и дал. Москва, 1883.

<sup>2)</sup> Срав. „Гражданинъ“ 1883 г. кн. IX (прилож.), стр. 35 и дал.

ванія Александра I, такъ и за все время царствованія Николая Павловича, и если-бы не любезная предупредительность нашего извѣстнаго археолога Е. В. Барсова, объ этомъ словѣ, быть можетъ, и наше время не знало <sup>1)</sup>. Но что-же? Изложивъ вышепредставленные глубокомысленныя соображенія свои, проповѣдникъ затѣмъ скромно замѣчаетъ: „доселѣ мы открыли нѣкоторые, человѣческіе только, виды суда и его только земное устроеніе“ <sup>2)</sup>. И далѣе раскрываетъ предъ нами высокую и по глубинѣ мысли, и по художественности исполненія, картину суда Божественнаго, продолжая изъясненіе слѣдующихъ словъ принятаго въ основаніе проповѣди текста: *не человѣскій вы судъ творите, но Господень, и Той съ вами въ словеса суда* (2 Пар. 19, 7) и такими словами заключая проповѣдь съ прежнимъ обращеніемъ къ избирателямъ: „со страхомъ (суда небснаго) и вѣрою произнесите лишь обътъ вѣрности въ избраніи достойныхъ блюстителей частнаго и общественаго блага. Богъ-же, *дайи цареву судъ свой и правду свою сыну цареву*, да не отыметъ отъ синовъ царствія Россійскаго правды своея и милости своея во вѣки, ибо *Господь правда наша* (Іер. 33, 16). Аминь“ <sup>3)</sup>.

Съ проповѣдью Филарета нельзя даже и сравнивать на подобный-же случай произнесенныя проповѣди его современниковъ: митрополита Амвросія (Подобѣдова) <sup>4)</sup>, архіепископа Теофилакта (Русанова) <sup>5)</sup>, архимандрита Нипокентія (Смирнова) <sup>6)</sup> и др., не смотря на то, что одна изъ проповѣдей послѣдняго, близкаго къ Филарету человѣка, цензора проповѣдей Филарета съ 1813 года, произнесена лишь черезъ нѣсколько дней послѣ проповѣди Филарета (именно 25 января 1818 года)

<sup>1)</sup> Е. В. Барсовъ передалъ издателямъ сочиненій Филарета (1873 и дальн. годовъ) для напечатанія экземпляръ этого забытаго слова, о чемъ см. примѣч. въ 250 стран. 1-го тома сочин. Филар.

<sup>2)</sup> Тамъ-же, стр. 254.

<sup>3)</sup> Тамъ-же, стр. 254—257.

<sup>4)</sup> Проповѣди Амвросія относятся: одна къ 1790, а другая къ 1802 году. См. Поучит. словъ его ч. III, стр. 358 и дал. и 414 и дал. Москва, 1810 года.

<sup>5)</sup> Проповѣдь Теофилакта произнесена въ 1801 г. См. поучит. словъ его ч. I, стр. 66 и дал.

<sup>6)</sup> Одна изъ проповѣдей Нипокентія относится къ 1814, а другая къ 1818 г. См. сочин. его т. 2, стр. 175 и дал. и 185 и дал. изд. 1845 года.

въ одной изъ придворныхъ церквей и напечатана въ собраніи сочиненій Иннокентія изданія не только 1845 года, но и 1821 года. Всѣ эти проповѣди много ниже разсмотрѣннаго слова Филарета.

Одну изъ самыхъ усиленныхъ заботъ царствованія Александра I представляла забота объ улучшеніи постановки дѣла народнаго просвѣщенія, какъ мы уже и замѣчали выше. Преобразования по этой части также отчасти уже извѣстны намъ; извѣстно и участіе Филарета въ осуществленіи и измѣненіяхъ плановъ этихъ преобразованій. Знаемъ мы объ относящейся сюда рѣчи его въ первомъ торжественномъ собраніи конференціи С.-Петербургской духовной академіи. Посмотримъ теперь, какъ онъ говорилъ о томъ-же съ церковной кафедры, а не въ академической конференцъ-залѣ, въ комиссіи училищъ, въ главномъ училищѣ правленія или въ кабинетахъ лицъ правительственныхъ. При этомъ не лишнимъ считаемъ замѣтить, что относящееся сюда слово, при отпѣваніи тѣла бывшаго до 1810 года министромъ народнаго просвѣщенія графа П. В. Завадовскаго, произнесено было 17 января 1812 года, когда Филаретъ далеко еще не принималъ близкаго участія въ завѣдываніи дѣломъ просвѣщенія, когда онъ былъ еще только ученымъ бакалавромъ богословскихъ наукъ, и когда, напротивъ, онъ самъ еще говорилъ о себѣ, что въ Петербургѣ онъ „не имѣетъ пребывающаго града“. Слово говорено было въ Благовѣщенской церкви Александро-Невской лавры, гдѣ Филаретъ произнесъ первую свою проповѣдь на день Благовѣщенія. Въ основаніи слова поставленъ текстъ: *Блаженъ мужъ, иже въ премудрости помышляетъ правая: и иже въ разумъ своею поучается святыми* (Сир. 14, 21). Мы не будемъ приводить пространныхъ и превосходныхъ размышленій проповѣдника о познаніи и мудрости вообще, исканіи того и другой, злоупотребленіи тѣмъ и другою и т. д. Мы приведемъ лишь мысли его о просвѣщеніи собственно въ Россіи, изложенныя почти въ концѣ надгробнаго слова Филарета, въ видахъ изображенія характера лица и дѣятельности покойнаго графа. „Почившаго въ Бозѣ боярина графа Петра, — говоритъ проповѣдникъ, — если-бы я хотѣлъ представить любомудрымъ для свѣта, — я

могъ бы сказать, что любомудріе составляло утѣшеніе жизни его, и что на послѣднемъ даже болѣзненномъ одрѣ его собесѣдникомъ и врачомъ была книга <sup>1)</sup>. Но онъ жилъ не свѣту, а отечеству, и его истинное любомудріе было не занятіе празднаго времени, но подвигъ и польза. Первая сѣмена сихъ здравыхъ правилъ онъ получилъ въ нѣкоторыхъ изъ тѣхъ разсадниковъ просвѣщенія, которые, будучи насаждены для Церкви, принесли первые цвѣты онаго и для отечества <sup>2)</sup>... Его способности обратили на него вниманіе Задунайскаго герцога <sup>3)</sup> среди славныхъ его побѣдъ, а сіе вниманіе болѣе раскрыло его способности, и можно сказать, что тогда мечемъ побѣдителя изострено перо политика <sup>4)</sup>. Сіе-то счастливое перо привело его потомъ къ подножію престола и толико кратъ освятилось начертаніями священной державной воли. Чѣмъ обширнѣе становилось поле его дѣятельности, тѣмъ болѣе возрастала его ревность къ благу общественному. Екатерина предпріемлетъ озарить сѣверъ благотворными лучами просвѣщенія,—и обрѣтаетъ въ немъ надежнѣйшаго споспѣшника въ дѣлѣ, требующемъ толстой прозорливости, духа и силы. Александръ хочетъ возсоздать свѣтъ наукъ во всемъ пространствѣ своего владѣчества,—и избираетъ его первымъ своимъ свѣтоносцемъ; и сей свѣтъ разливается повсюду, собирается въ средоточія, образуется въ сферы, создается, такъ сказать, новый міръ просвѣщенія <sup>5)</sup>. Наконецъ, на трудномъ поприщѣ законодательства, на которомъ онъ поставленъ былъ Екатериною, отличенъ Павломъ, превознесенъ Александромъ, полагаетъ онъ остатки своихъ силъ, не уклоняясь отъ служенія отечеству и тогда, когда преступилъ уже обыкновенный предѣлъ жизни

<sup>1)</sup> О высококомъ умѣ и просвѣщеніи, а также вообще о личности графа Завадовскаго можно читать у *Богдановича* въ I томѣ его „Исторіи царствованія Александра I“, у *И. И. Бартенева* въ оныхъ томахъ его XIX вѣка и др.

<sup>2)</sup> Графъ Завадовскій получилъ образованіе въ Кіевской духовной академіи

<sup>3)</sup> Графа Румянцова.

<sup>4)</sup> Завадовскому поручаемо было писать манифесты и другія государственныя бумаги. Срав. Сочин. Державина, т. VI, стр. 529 изд. Я. К. Гротъ.

<sup>5)</sup> О новыхъ совершенно или преобразованныхъ изъ прежнихъ учрежденіяхъ по ведомству просвѣщенія за это время см. у *Богдановича* тамъ-же и у *Бартенева* въ I т. цит. книги, стр. 431 и дал.

человѣческой, указанный Пророкомъ (Исал. 89, 10) <sup>1)</sup>. Съ науками, ученъемъ, въ общемъ составѣ просвѣщенія, тѣсно связаны и искусства. Издавна поощряемая въ Россіи, эти послѣднія и въ царствованіе Александра Павловича поощрялись и процвѣтали. Величественнѣйшимъ памятникомъ искусства за это царствованіе былъ между прочимъ Казанскій соборъ въ Петербургѣ, начатый въ 1801, а оконченный въ 1811 году. Главнымъ исполнителемъ державной воли по созданію и украшенію собора былъ извѣстный уже намъ графъ А. С. Строгановъ, скончавшійся черезъ нѣсколько дней послѣ освященія собора. Всего этого Филаретъ касается въ своихъ проповѣдяхъ: на освященіе Казанскаго собора и на погребеніе графа Строганова, сказанныхъ въ 1811 году. „Христоменимые соотечественники,—взываетъ онъ въ первой проповѣди,— вотъ сердце царя по сердцу Божію! Оно не поживаетъ на великолѣпнѣи престола, не стремится за славою браней и, объемя благостію народы, не наполняется: его сокровище въ Богѣ, и оно въ дому Божіемъ... Вотъ сердце нашего Монарха, и вмѣстѣ единое сердце всего Августѣйшаго племени! Ты, величѣпный храмъ, державное твореніе! Ты немолчный свидѣтель и видимый образъ благоговѣйной любви дома царева къ дому Божію. Твой чертежъ напоминаетъ нашего Давида, который, возжелавъ создать тебя, столь дорого цѣнилъ сіе благочестивое намѣреніе, что, какъ нѣкую часть наслѣдія, завѣщавъ оное своему сыну. Все зданіе возвѣщаетъ новаго Соломона, который началъ сей трудъ съ безкорыстіемъ и великодушіемъ; поелпку, ища единственно Божіей и уклоняясь отъ собственной славы, поставилъ себя исполнителемъ назначеннаго уже предпріятія, и совершилъ оный съ такимъ неослабнымъ вниманіемъ, что здѣсь, можно сказать, все сдѣлапо въ его присутствіи, подъ его мановеніями. Сія драгоцѣнности, украшающія изображеніе Препоблагословенныя въ женахъ, сіяютъ усердіемъ женъ порфиросныхъ. И если миръ, благопріяетствовавшій строенію древняго храма Соломонова, былъ

<sup>1)</sup> Сочин. Филар., т. I, стр. 168. По оставленіи въ 1810 году должности министра народнаго просвѣщенія, графъ Завадовскій назначенъ былъ и до конца жизни состоялъ членомъ государственнаго совѣта по законодательной части.

изъявленіемъ благословенія ниспосланнаго свыше на дѣло благочестія: равнымъ образомъ не есть-ли глаголющимъ знаменіемъ и благочестивой твердости Александра и небеснаго къ нему благоволенія то, что сей царственный памятникъ вѣры, среди непрерывныхъ почти браней съ мощными врагами <sup>1)</sup>, воздвигнутъ не съ меньшимъ благопоспѣшествомъ, какъ-бы среди глубокаго мира“ <sup>2)</sup>. „Монархъ, — говоритъ нашъ проповѣдникъ въ другой изъ указанныхъ выше проповѣдей, — котораго сердце въ руцѣ Божіей, предиріавъ создать достойный своего царствованія храмъ Знждителю міра, нашелъ его (графа А. С. Строганова) достойнымъ быть первымъ споспѣшникомъ своего благочестія. При семъ избраніи онъ (графъ) почувствовалъ, что Провидѣнію угодно запечатлѣть его дѣянія симъ священнымъ служеніемъ, и съ благоговѣйною покорностію начать великій подвигъ въ такіа лѣта, въ которыя не многіе имѣютъ счастье оканчивать <sup>3)</sup>. Его бодрый духъ напрягалъ оставшіяся силы изнемогающей природы и, истощая ихъ на сіе богоугодное дѣло, всѣ свои желанія ограничилъ онъ тѣмъ, чтобы увидѣть его совершеніе. Тогда-то собраны самые зрѣлые плоды въ вертоградѣ, имъ воздѣланномъ; совершеннѣйшія произведенія отечественныхъ художниковъ принесены виновнику всякаго совершенства, какъ богатые начатки народнаго изобилія и образованности; изящныя искусства, сіи пѣжныя печадія роскоши, облагородствовались и освятились, работая благочестію; и такимъ образомъ дѣятельно проповѣдано любителямъ изящнаго, что истинно-здравый вкусъ долженъ быть направленъ не къ услажденію только воображенія, но къ ницѣ духа. Когда же десятилѣтній трудъ его увѣнчался, когда Церковь въ присутствіи помазанника Божія призывала Господа въ уготованное для Него селеніе, и Его слава таинственнымъ наитіемъ пріосѣнила сіе священное нынѣ мѣсто <sup>4)</sup>, здѣсь стоялъ утѣ-

<sup>1)</sup> Съ 1805 года Россія, какъ извѣстно, благодаря властолюбивымъ притязаніямъ Наполеона, вынуждена была вести непрерывныя почти войны съ сосѣдами.

<sup>2)</sup> Сочин. Филар., т. I, стр. 145—146.

<sup>3)</sup> Графъ родился въ 1734 году.

<sup>4)</sup> Разумтеева освященіе собора, бывшее 15 сентября. Въ соборѣ-же было и отпѣваніе графа.

шенный ревнитель сся славы и приносилъ жизнь свою въ благодарственную жертву за величественное служеніе, принесенное имъ въ одно время и небесному, и земному Царю. *Нынѣ* зывалъ онъ втайнѣ съ Симеономъ, и сіе чувствованіе неоднократно изливалось изъ души его, — *нынѣ отпущаеши раба Твоего, Владыко, съ миромъ*. Мои желанія, мои предчувствія исполнились; я готовъ предать въ руки Твои жизнь, которую желалъ имѣть токмо для ближнихъ и для Тебя, Жизнодавецъ!— Богъ услышалъ его молитву — и удержалъ его здѣсь на нѣсколько дней токмо для того, чтобы показать намъ его на одрѣ смерти“ <sup>1)</sup>. Это главнѣйшій памятникъ художественныхъ произведеній Россіи въ царствованіе Александра I, — главнѣйшій или лучше, — важнѣйшій памятникъ художественной дѣятельности графа Строганова, котораго касался Филаретъ въ своей проповѣди. Но онъ касался и другихъ сторонъ художественной дѣятельности въ Россіи за то время. Изображая того-же графа Строганова, какъ „покровителя наукъ и художеств“, проповѣдникъ говоритъ: „но кому я сіе повѣдаю? Отечество знаетъ сына, который жилъ для отечества. Вы знаете, питомцы и любители свободныхъ художествъ, съ какою неутомимостию приводилъ онъ ваше общество въ сіе цвѣтущее состояніе, въ которомъ оставилъ оное; съ какимъ вниманіемъ одобрялъ ваши труды покровительствомъ и предстательствомъ у Престола; съ какимъ удовольствіемъ открывалъ онъ младенчеству гений и съ какою отеческою попечительностию его воспитывалъ; сколь охотно жертвовалъ вашему образованію своею собственностию, такъ что шуйца не вѣдала, что творила десница; какъ на самомъ краю гроба онъ еще заботился объ исполненіи благодарственныхъ о васъ намѣреній“ <sup>2)</sup>. Другія отдѣльныя стороны внутренняго устройства Россійскаго государства Филаретъ затрогиваетъ частію здѣсь же, а частію въ надгробныхъ словахъ въ память графовъ Завадовскаго и П. А. Строганова и князя Кутузова-Смоленскаго, каковыя слова

<sup>1)</sup> Сочин. Филарета, т. I, стр. 156.

<sup>2)</sup> Сочин. Филарета, т. I, стр. 155; срав. проповѣдь въ 40-й день по кончинѣ графа, тамъ-же, стр. 162 и дал.

можно читать въ различныхъ собраніяхъ словъ и рѣчей Филарета.

Наконецъ говорить-ли намъ о характерѣ изложенія содержанія въ проповѣдяхъ Филарета?—Мы могли видѣть таковой характеръ въ сдѣланныхъ доселѣ выдержкахъ изъ этихъ проповѣдей. Мы могли видѣть, какъ нашъ проповѣдникъ всегда искусно пользуется избраннымъ для проповѣди текстомъ (если конечно таковой есть),—какъ искусно затрогиваетъ предметъ проповѣди, подходитъ къ указанію темы ея; затѣмъ,—какъ искусно, но вмѣстѣ чрезвычайно свободно раскрываетъ тему, развиваетъ основную мысль ея и мысли второстепенныя,—вообще, какъ искусно и вмѣстѣ свободно пользуется установленными формами проповѣди. Далѣе, могли мы конечно видѣть, изъ тѣхъ-же выдержекъ, и достоинства слова проповѣди нашего витія: языка его проповѣди, слога или стиля ея и проч. Вообще и короче говоря, какъ по внутреннему, такъ и по виѣшнему характеру своему проповѣди Филарета за Петербургскій періодъ его дѣятельности могутъ служить образцами церковнаго краснорѣчія. Само собою разумѣется, не все-же 29 проповѣдей, произнесенныхъ Филаретомъ за 1810—1818 годы, совершенно одинаковы по своимъ внутреннимъ и виѣшнимъ достоинствамъ. Не даромъ, конечно, не все ихъ самъ Филаретъ допустилъ во все позднѣйшія собранія своихъ словъ и рѣчей. Но съ другой стороны нѣтъ сомнѣнія и въ томъ, что нѣкоторыя и превосходнѣйшія изъ проповѣдей Петербургскаго періода дѣятельности Филарета отнюдь не по причинѣ какихъ-либо недостатковъ ихъ не внесены въ эти собранія, а по какимъ-либо другимъ соображеніямъ или просто по забвенію. Таковы напримѣръ: слово въ день Святыя Пасхи 1811 года, которое, какъ намъ извѣстно, Леонидъ Зарѣцкій обозвалъ одою, по которое могло-бы не менѣе проповѣди въ Великій Пятокъ 1813 года быть поставлено образцомъ краснорѣчія въ сборникахъ по церковной словесности и которое можно читать въ I томѣ сочиненій Филарета,—надгробныя слова по графамъ А. С. Строганову и Завадовскому, вышеприведенное слово предъ избраніемъ судей въ 1818 году и др. Нечего говорить, разумѣется, о томъ, что проповѣди Филарета изъ рассматриваема-

го періода, внесенныя въ собранія 1820 и 1821, а тѣмъ болѣе 1844—1845 и 1848 годовъ <sup>1)</sup>, суть вполне образцовыя. Къ сожалѣнію, такихъ проповѣдей не особенно много. Изъ числа всѣхъ 29-ти только 11 удостоились быть внесенными во всѣ означенныя собранія, именно: 1) слово въ день Пятидесятницы 1811 года; 2) слово въ недѣлю 4-ю по Пятидесятницѣ того-же года; 3) слово на Рождество Христово за тотъ-же годъ; 4) бесѣды о молитвѣ Господней изъ 1812 года; 5) слово въ Великій Пятокъ 1813 года; 6) слово предъ погребеніемъ тѣла князя Кутузова-Смоленскаго, произнесенное въ томъ-же году; 7) слово о гласѣ вопіющаго въ пустыни и на воспоминаніе происшествій 1812 года, произнесенное въ 1814 году; 8) слово въ день сошествія Св. Духа, говоренное въ томъ-же году; 9) слово въ недѣлю 24-ю по Пятидесятницѣ, того-же года; 10) слово на второй день праздника Рождества Христова, того-же года и 11) слово въ Великій Пятокъ 1816 года. Только въ собранія 1820 и 1821 годовъ, кромѣ сейчасъ упомянутыхъ 11-ти, вошли слѣдующія проповѣди изъ того-же періода: 1) слово на освященіе храма во имя Св. Троицы въ домѣ князя А. П. Голицына, 1812 года; 2) слово на Рождество Христово, того-же года; 3) слово на день коронаціи 1814 года; 4) бесѣды по освященіи домовою церкви графа Кочубея, того-же года; 5) слово на день Введенія во Храмъ Пресвятыя Богородицы, того-же года; 6) слово по освященіи домовою церкви графа Разумовскаго, произнесенное въ 1816 году и 7) слово предъ погребеніемъ тѣла графа П. А. Строганова, говоренное въ 1817 году. Итого 18 проповѣдей, внесенныхъ въ позднѣйшія собранія и 11 напечатанныхъ лишь отдѣльными брошюрами вслѣдъ за произнесеніемъ ихъ, внесенныхъ-же только въ посмертное изданіе сочиненій Филарета 1873 года. А между тѣмъ изъ приведенныхъ выше примѣровъ сличенія проповѣдей Филарета, каковы: на день Благовѣщенія 1810 года, предъ приведеніемъ къ присягѣ судей 1818 года и др. съ проповѣдями другихъ и прежнихъ и современныхъ ему церков-

<sup>1)</sup> Собравіе 1861 года служитъ дополненіемъ къ изданію 1848 года и содержитъ проповѣди, произнесенныя съ 1849 года.

ныхъ ораторовъ мы видѣли, что и эти даже, т. е. не удостоенныя внесенія, въ позднѣйшія собранія проповѣди нашего витія, не только не уступаютъ таковымъ проповѣдямъ, но и во многихъ отношеніяхъ превосходятъ ихъ. Что-же говорить о впесенныхъ въ позднѣйшія собранія проповѣдяхъ Филарета?— Онѣ прямо могутъ быть названы и дѣйствительно являются образцовыми.

А изъ всего доселѣ изложеннаго до очевидности явствуетъ, какъ скоро и высоко поставилъ себя Филаретъ въ Петербургѣ, на поприщѣ проповѣднической дѣятельности своей. Приѣхавъ въ Сѣверную Пальмиру, никому почти здѣсь неизвѣстный 26 лѣтній инокъ, не болѣе какъ черезъ годъ по прибытіи сразу становится извѣстнымъ проповѣдникомъ; обращаетъ на себя взоры всѣхъ, интересующихся дѣломъ проповѣди и даже возбуждаетъ зависть своею проповѣдническою славою, которая затѣмъ съ 1811 года все болѣе и болѣе растетъ до своего апогея въ 1814 году. Съ этого года, повидимому, ослабляется энергія проповѣднической дѣятельности Филарета. Онъ говоритъ много меньше прежняго проповѣдей; сосредоточивается главнымъ образомъ на учено-богословскихъ работахъ, а съ 1816 года и на трудахъ по переводу Библии на русскій языкъ. Едва лишь выпустивъ въ свѣтъ свои ученые труды: „Разговоры между испытующимъ и увѣрепнымъ о православіи Восточной Церкви“ (Спб. 1815); „Записки на книгу Бытія“ (Спб. 1816) и „Начертаніе Церковно-Библейской исторіи“ (Спб. 1816), онъ всею энергіею своею сильнаго дарованія и богатаго эрудиціею духа предался святому и великому дѣлу перевода Библии на русскій языкъ. А это дѣло не прекращалось до самаго конца Петербургскаго періода его дѣятельности. Но какъ само собою понятно, вмѣстѣ съ такимъ видимымъ ослабленіемъ энергіи проповѣднической дѣятельности Филарета съ 1815 года, отнюдь не ослаблялась сила его проповѣдническаго таланта, не умалялось и достоинство его проповѣдей какъ внутреннее, такъ и внѣшнее. Напротивъ, чѣмъ глубже Филаретъ входилъ въ предметы своихъ научныхъ богословскихъ работъ, а особенно въ изученіи главнѣйшаго источника проповѣди -- слова Божія, къ чему болѣе прежняго пристальное

вниманіе онъ долженъ былъ прилагать съ 1816 года, тѣмъ обильнѣе напоаялъ себя отъ самыхъ первыхъ источниковъ слова проповѣди. Съ другой стороны, чѣмъ болѣе онъ и самъ упражнялся въ дѣлѣ проповѣди и другихъ руководилъ упражняться въ составленіи ихъ, чѣмъ болѣе внималъ слову проповѣди своихъ современниковъ, читалъ ихъ и прежнихъ витій проповѣди, участвовалъ въ ихъ изданіи (напримѣръ проповѣдей митрополита Михаила) и проч., тѣмъ болѣе усовершеналъ, какъ само собою понятно, и внѣшнія качества своихъ проповѣдей. Нужны были только болѣе благопріятныя условія для проповѣднической дѣятельности Филарета, для обнаруженія его церковно-ораторскаго таланта, нежели какія представлялись для него съ 1815 года въ Петербургѣ, чтобы онъ снова и притомъ съ большею противъ прежняго силою воспарилъ духомъ на святое дѣло проповѣданія слова Божія. И такія условія представились для Филарета, когда онъ, съ второстепеннаго положенія викарія, 15 августа 1819 года, перешелъ на самостоятельную архіерейскую кафедру, сперва въ Тверь, затѣмъ (съ 26 сентября 1820 года) въ Ярославль и наконецъ (съ іюля 3-го 1821 года) въ Москву, гдѣ и завершилъ свою болѣе чѣмъ 60-лѣтнюю проповѣдническую дѣятельность. Здѣсь-то по преимуществу сталъ доброю снѣдію для духовныхъ чадъ его зрѣлый плодъ всей его предшествовавшей проповѣднической дѣятельности какъ низшей предуготовительной — въ Троицкой лаврской семинаріи (1803—1808), такъ и высшей, но также во многомъ предуготовительной — въ Петербургѣ за разсмотрѣнный періодъ 1809—1819 годовъ. Ибо какъ въ Троицкой семинаріи Филаретъ только учился проповѣди, хотя, какъ мы видѣли, былъ и первымъ ученикомъ въ школѣ Платона, такъ и въ Петербургѣ онъ проходилъ не болѣе какъ высшую школу проповѣди; не столько училъ другихъ проповѣдывать, сколько самъ усовершенался въ той-же наукѣ, хотя и здѣсь, въ этой высшей школѣ, какъ въ школѣ Платона, учился блестяще, былъ первымъ ученикомъ этой школы. Такъ подготовилъ онъ себя всесторонне къ самостоятельной архипастырской проповѣди, — къ тому, чтобы быть потомъ совершеннымъ, образцовымъ учителемъ въ дѣлѣ проповѣдничества не учащейся только

молодежи, а и самихъ пастырей Церкви, изъ коихъ многіе потомъ и сами стали, при жизни-ли Филарета, или послѣ блаженной кончины его, архипастырями. Но объ этой проповѣднически-учительной архипастырской дѣятельности Филарета въ средѣ пастырей русской Церкви мы будемъ вести рѣчь особо.

И. Корсунскій.

---

---

# НАШИ НОВЫЕ „ФИЛОСОФЫ И БОГОСЛОВЫ“.

Графъ Левъ Николаевичъ Толстой.

(Продолженіе \*)

## IV.

Въ научной области.

Въ предшествовавшей главѣ мы видѣли, что графъ Л. Н. Толстой пять лѣтъ тому назадъ задалъ себѣ вопросъ „о смыслѣ жизни“. Вопросъ этотъ сначала какъ-будто остался безъ отвѣта. „Вопросы не ждутъ; надо сейчасъ отвѣтить, а не то—нельзя жить. А отвѣта нѣтъ“, говорилъ графъ. Но въ сущности на той-же страницѣ обнаружилось, что отвѣтъ у графа былъ, и при томъ самый опредѣленный, состоявшій въ томъ, что жизнь есть бессмыслица, которая ежеминутно ведетъ насъ въ пасть страшнаго дракона—смерти или полнаго уничтоженія. А къ концу разсужденій графа оказалось, что у него не только былъ такой совершенно опредѣленный отвѣтъ, но что отвѣтъ этотъ представлялся ему единственною истинною, къ которой ведетъ каждый шагъ знанія и къ которому должны придти всѣ, кромѣ развѣ людей тупоумныхъ. Отвѣтъ этотъ представлялся графу съ такою ясностію, что онъ боялся слишкомъ скоро поддаться соблазну самоубійства. Итакъ, съ одной стороны, графъ утверждалъ, что отвѣта нѣтъ, а съ другой, что отвѣтъ былъ, и притомъ убѣдительный до самоубійства. Отвѣ-

---

\*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1885 г. № 22.

та нѣтъ и въ тоже время отвѣтъ есть, — это противорѣчіе, читатель. И тутъ не одно это противорѣчіе. Есть и еще. Изъ дальнѣйшей исповѣди графа оказывается, что, не смотря на то, что отвѣтъ былъ убѣдителенъ до ужаса, онъ все-таки былъ какъ-будто не убѣдителенъ. Въ самомъ дѣлѣ, если на какой-нибудь вопросъ отвѣтъ есть, то нечего его уже искать; если отвѣтъ убѣдителенъ до возможной степени, то нечего его провѣрять. Но изъ дальнѣйшихъ признаній графа мы видимъ, что объятый мыслью о самоубійствѣ отъ безотраднago отвѣта, который ему представлялся, онъ все-таки ищетъ еще какого-то отвѣта въ наукѣ и старается провѣрить свое убѣжденіе. Слѣдовательно, онъ какъ-будто уже не вѣритъ своему отвѣту и этотъ отвѣтъ еще какъ-будто не имѣетъ настоящей убѣдительности. Новое противорѣчіе получается. И опять, когда онъ ищетъ отвѣта этого въ наукѣ, онъ ищетъ его какъ-будто съ предвзятою мыслью, показывающею, что отвѣтъ есть совершенно опредѣленный и очевидный, требующій только распространенія на научную область. Среди этихъ невозможныхъ положеній я путаюсь и не въ состояніи ясно представить дѣйствительнаго состоянія графа. Не понимаю, какъ возможно въ одно и тоже время не сомнѣваться въ отвѣтѣ и ужасаться его истины, и какъ будто сомнѣваться въ немъ и искать его провѣрки и перерѣшенія вопроса? И тѣмъ не менѣе графъ настойчиво завѣряетъ, что это было. Поэтому допустимъ, что онъ просто неясно и неточно описалъ свое положеніе, и посмотримъ, какъ онъ искалъ отвѣтовъ на вопросъ о смыслѣ жизни въ наукѣ.

Описанію этого исканія графъ предпосылаетъ слѣдующее любопытное предисловіе: „Но, можетъ быть, я пресмотрѣлъ что-нибудь, не появля чего-нибудь? Нѣсколько разъ говорилъ я себѣ“, рассказываетъ графъ: „не можетъ-же быть, чтобы это состояніе отчаянія было свойственно всѣмъ людямъ“. (Выше мы видѣли, что, по мнѣнію графа, всѣ должны были придти къ этому состоянію въ томъ числѣ и его собственныя дѣти, потому что будто только тупоумные не могли видѣть безсмыслы жизни). „Я искалъ объясненія на мои вопросы (а не отвѣтовъ?) во всѣхъ тѣхъ званіяхъ, которыя пріобрѣли люди“;

продолжаетъ графъ. „И я мучительно и долго искалъ, и не изъ прайднаго любопытства; упорно, долго, дни и ночи искалъ, какъ ищетъ погибающій человекъ спасенія,—и ничего не нашелъ. Я искалъ во всѣхъ знаніяхъ и не только не нашелъ, но убѣдился, что всѣ тѣ, которые такъ-же, какъ и я, искали въ знаніи, точно такъ-же ничего не нашли. И не только не нашли, но ясно признали, что то самое, что приводило меня въ отчаяніе—безсмыслица жизни—есть единственное, несомнѣнное знаніе, доступное человеку. Я искалъ вездѣ (!) и, благодаря жизни, проведенной въ ученіи (графъ вышелъ со 2 курса изъ университета, если помнитъ читатель), а также потому, что по связямъ своимъ съ міромъ ученымъ мнѣ были доступны самыя ученые всѣхъ (!) разнообразныхъ отраслей знанія, не отказывавшіеся открывать мнѣ плоды своихъ занятій не только въ книгахъ, но и въ бесѣдахъ — я узналъ все (!) то, что на вопросы жизни отвѣчаетъ знаніе. Долго я никакъ не могъ повѣрить тому, что знаніе никакихъ другихъ отвѣтовъ, кромѣ этихъ, не даетъ на вопросы жизни. Долго мнѣ казалось, вглядываясь въ важность и серьезность тона науки \*), утверждавшей свои положенія, не имѣющія ничего общаго съ вопросами человеческой жизни, что я чего-нибудь не понимаю. Долго я робѣлъ предъ знаніемъ, и мнѣ казалось, что несоотвѣтственность отвѣтовъ моимъ вопросамъ происходитъ не по винѣ знанія, а отъ моего невѣжества, но дѣло было для меня не шуточное, не забава, а дѣло всей моей жизни, и я волей-неволей былъ приведенъ къ убѣжденію, что вопросы мои — одни законные вопросы, служащіе основой всякаго знанія, и что виноватъ не я съ своими вопросами, а наука, если она имѣетъ притязательность отвѣчать на эти вопросы“.

Любопытно это обвиненіе, которое графъ дѣлаетъ наукѣ. Самымъ торжественнымъ образомъ онъ утверждаетъ, что если онъ ничего не нашелъ въ человеческомъ знаніи, то виноватъ въ этомъ не онъ и не его невѣжество, а виновата наука и ея невѣжество, что она не могла отвѣтить ему на его вопросы. Такой вопросъ задалъ ей графъ, что она стала въ тупикъ. Въ

\*) Не совсѣмъ русскій оборотъ рѣчи.

сущности конечно вся вина науки состоитъ здѣсь въ томъ, что въ извѣстныхъ своихъ отрасляхъ, къ которымъ графъ обращался, она отвѣчала ему не на тотъ вопросъ, который онъ ей предлагалъ. Она говорила ему объ одномъ, а онъ спрашивалъ о другомъ, по русской поговоркѣ: „одинъ говоритъ про Оому, а другой спрашиваетъ про Ерему“. Графъ думаетъ, что наука ведетъ его совсѣмъ не туда, куда слѣдуетъ, между тѣмъ какъ на самомъ дѣлѣ онъ самъ идетъ не туда, куда-бы слѣдовало. Напримѣръ. Стоитъ графъ передъ дверью и думаетъ, что она ведетъ въ штабъ; отворяетъ — и попадаетъ въ интендантство. У графа выходитъ, что въ ошибкѣ виновата дверь! Виновата наука, что она ведетъ не туда, куда графу нужно. Тщетно обращался графъ къ математикѣ, астрономіи, химіи, физикѣ, физиологіи, социологіи, психологіи съ вопросомъ: зачѣмъ ему жить, зачѣмъ ему чего-нибудь желать? Онъ не отвѣчаютъ на этотъ вопросъ, а отвѣчаютъ на другіе вопросы. И вотъ слушая важный и серьезный тонъ науки, утверждавшей свои положенія, не имѣющія ничего общаго съ вопросами человѣческой жизни, графъ долго думалъ, что онъ чего-нибудь не понимаетъ, долго онъ робѣлъ передъ знаніемъ и ему казалось, что несоответственность отвѣтовъ его вопросамъ происходитъ не по винѣ знанія, а отъ его невѣжества. Т. е., вошелъ графъ не въ ту дверь, въ интендантство, и видя какъ серьезно тамъ разсуждаютъ о томъ, чего ему не пужно, подумалъ было, что онъ попалъ не туда, что ошибся. И робѣлъ было! Но такъ какъ дѣло было для него „не шуточное“, то графъ будто-бы „волей - неволей“ былъ въ силу этого „приведенъ къ убѣжденію“, что правъ именно онъ, а наука виновата, что ему не отвѣчаетъ, т. е. что виновато какъ разъ интендантство, что оно не соответствуетъ его требованіямъ. Любопытное умозаключение! И вотъ графъ обличаетъ науку въ неумѣстной притязательности отвѣчать на неподлежащіе вопросы! Онъ самъ обращается въ неподлежащее вѣдомство, и самъ-же обвиняетъ это вѣдомство, что оно имѣетъ притязаніе отвѣчать на неподлежащіе вопросы, съ которыми онъ вздумалъ къ нему обратиться и на которые однако это вѣдомство не думаетъ отвѣчать! И все это произошло съ графомъ потому,

что онъ никакъ не можетъ допустить, что онъ могъ ошибаться. Ошибается наука, а графъ непогрѣшимъ!

Какіе-же это, однако, вопросы, съ которыми графъ обратился къ наукѣ, на которые она ему ничего не отвѣтила, и которые все-таки будто-бы „лежатъ въ основѣ всякаго знанія“, какъ онъ увѣряетъ? „Вопросъ мой, тотъ, который въ 50 лѣтъ привелъ меня къ мысли о самоубійствѣ, говоритъ графъ, былъ самый простой вопросъ, лежащій въ душѣ каждаго человѣка, отъ глупаго (sic!) ребенка до мудрѣйшаго старца, тотъ вопросъ, безъ разрѣшенія котораго жизнь невозможна, какъ я и испыталъ на дѣлѣ“. Такъ графъ характеризуетъ мучившій его вопросъ. Характеристика эта возбуждаетъ однако нѣкоторое недоумѣніе. Графъ утверждаетъ, что безъ рѣшенія этого вопроса жизнь невозможна; но дѣти живутъ, какъ этого не станетъ отрицать самъ графъ; слѣдовательно, уже дѣти этотъ вопросъ рѣшаютъ на столько, чтобы имѣть возможность жить. А если рѣшаютъ дѣти, то для людей въ 50 лѣтъ онъ долженъ быть рѣшенъ уже давно; для нихъ, слѣдовательно, нѣтъ возможности мучиться его неразрѣшимостію до мысли о самоубійствѣ, до невозможности жить. Получается нѣкоторое противорѣчіе, изъ котораго мнѣ представляется одинъ выходъ: мнѣ кажется, вужно отбросить мысль о томъ, чтобы глупыя дѣти задавали себѣ этотъ вопросъ, пришедшій въ голову самому графу не въ дѣтскомъ возрастѣ, а лишь 5 лѣтъ тому назадъ, въ 50 лѣтъ отъ роду, когда онъ прочиталъ множество философскихъ книгъ. Нужно допустить, что дѣти живутъ, не задавая себѣ этого вопроса. Нужно допустить, что жизнь человѣка не есть отвѣтъ на какой-нибудь вопросъ этого человѣка, а прежде всего фактъ, дающій человеку самую возможность задавать себѣ какіе-бы то ни было вопросы. И человѣкъ дѣйствительно задаетъ себѣ какіе-нибудь вопросы о своей жизни лишь послѣ того, какъ онъ живетъ уже на свѣтѣ довольно долго, пока не пробудится у него его нравственное самосознаніе. Отъ такого или иного рѣшенія этихъ вопросовъ зависитъ, слѣдовательно, не самая наличность человѣческой жизни въ общей системѣ вещей, а лишь направленіе и характеръ этой жизни, насколько это направленіе и

этотъ характеръ опредѣляются его нравственнымъ самосозна-  
ніемъ. Самъ графъ въ предшествовавшей главѣ, говоря о возник-  
новеніи этихъ вопросовъ въ его сознаниі, прямо называетъ  
ихъ не дѣтскими вопросами. „Но только что я тронулъ ихъ  
и попытался рѣшить, говорилъ графъ, я тотчасъ-же убѣдился,  
во-первыхъ, въ томъ, что это недѣтскіе и глупые вопросы, а  
самые важные и глубокіе вопросы жизни“ и т. д. Итакъ,  
вопросъ, мучившій графа, съ одной стороны не обусловилъ  
факта жизни, съ другой—не былъ вопросомъ, свойственнымъ  
и „глупому ребенку“. Такимъ образомъ, мы, опираясь на  
слова самого же графа, приходимъ къ отрицанію вышеприве-  
денной характеристики этого вопроса. Обратимся теперь къ  
самому вопросу.

Графъ формулируетъ его слѣдующимъ образомъ: „Вопросъ,  
говорить онъ, состоитъ въ томъ: что выйдетъ изъ того, что я  
дѣлаю нынче, что буду дѣлать завтра, — что выйдетъ изъ  
всей моей жизни? Иначе можно выразиться въ такой фор-  
мѣ: зачѣмъ мнѣ жить, зачѣмъ чего-нибудь желать, за-  
чѣмъ что-нибудь дѣлать? Еще иначе можно выразиться  
такъ: есть-ли въ моей жизни такой смыслъ, который не уни-  
чтожился-бы неизбежно предстоящей мнѣ смертью?“ Такова  
формула вопроса. Можно подумать, что здѣсь рѣчь идетъ о  
цѣли человѣческой жизни; однако вопросъ спрашиваетъ не  
о цѣли жизни, а о результатѣ ея. Если-бы онъ спрашивалъ о  
цѣли, тогда-бы онъ имѣлъ такую форму: что я долженъ въ  
жизни дѣлать, чего долженъ желать, какую цѣль преслѣдо-  
вать, и можетъ-ли эта цѣль, которую я избираю, имѣть для  
меня какое-нибудь значеніе послѣ моей смерти? Но вопросъ,  
поставленный графомъ, спрашиваетъ не о томъ. Въ первой  
формѣ онъ спрашиваетъ: какой результатъ выйдетъ изъ моей  
жизни; во второй—для какого результата я проживаю свою  
жизнь; въ третьей—какой результатъ останется отъ моей жизни,  
не уничтоженной смертью? Ясно, что здѣсь рѣчь идетъ не о  
цѣли, а напротивъ о результатѣ жизни. И есть большая раз-  
ница въ томъ, спрашиваемъ-ли мы о цѣли нашей жизни, или  
же только о результатѣ ея. Въ первомъ случаѣ мы становимся  
на точку зрѣнія субъективную, во второмъ—на точку зрѣнія

исключительно объективную: въ первомъ случаѣ мы признаемъ, что жизнь наша можетъ имѣть цѣли, затрогивающія наше внутреннее существо, которыя мы можемъ одобрять чувствомъ и цѣнить разумомъ, которыя, слѣдовательно, имѣютъ для насъ значеніе, какъ для чувствующихъ и разумно-нравственныхъ существъ, т. е. субъективное значеніе. Во второмъ случаѣ мы признаемъ, что жизнь наша есть фактъ или нѣкоторая дѣятельность, которая можетъ породить новые факты въ общей связи вещей, могущіе оказать свое вліяніе на другіе факты, или даже и на насъ самихъ, поскольку мы продолжаемъ существовать, какъ вещи среди другихъ вещей, т. е. которые могутъ имѣть лишь объективное значеніе. Въ первомъ случаѣ мы смотримъ на жизнь какъ на процессъ разумнаго цѣлесоустройства, во второмъ—какъ на процессъ слѣпой необходимости. Въ первомъ случаѣ мы признаемъ бытіе существъ, которыя могутъ ставить себѣ цѣли и въ достиженіи ихъ находить внутреннее (субъективное) удовлетвореніе; во второмъ мы признаемъ бытіе причинъ, которыя могутъ производить извѣстныя слѣдствія или идущія цѣлою вереницей въ безконечность, или оканчивающіяся какимъ-нибудь слѣдствіемъ, уже не производящимъ новыхъ слѣдствій. Въ томъ и въ другомъ случаѣ есть, слѣдовательно, большая разница въ постановкѣ вопросовъ. Представимъ себѣ теперь, читатель, что мы вмѣстѣ съ графомъ стоимъ исключительно на второй объективной точкѣ зрѣнія. Забудемъ на время, что есть субъективная внутренняя жизнь и что есть сознаваемая въ этой внутренней жизни цѣли. Допустимъ, что существуютъ лишь объективныя причины, производящія объективныя-же слѣдствія; допустимъ, что жизнь наша есть одна изъ такихъ объективныхъ причинъ, влекущихъ за собою такія-же слѣдствія; допустимъ, что жизнь міра есть лишь рядъ такихъ механически слѣдующихъ одинъ за другимъ результатовъ, — и спросимъ: что въ такомъ случаѣ выйдетъ изъ всей нашей жизни, какой разумный результатъ послѣдуетъ? Отвѣтъ на этотъ вопросъ можетъ быть при такихъ условіяхъ двоякій: или мы достигнемъ такого окончательнаго результата, изъ котораго больше уже ничего не выйдетъ; или-же мы получимъ рядъ результа-

товъ, идущій въ бесконечность. Въ первомъ случаѣ изъ нашей жизни ничего наконецъ *не выходитъ*, потому что не получается никакого новаго результата; во второмъ—ничего *не можетъ выйти*, ибо нельзя получить никакого послѣдняго результата. Не нужно никакой науки, чтобы видѣть, что съ этой точки зрѣнія жизнь есть пустой, неразумный, безцѣльный, никому ненужный процессъ. Достаточно только поставить вопросъ въ той формѣ, въ какой задалъ его себѣ графъ, чтобы придти къ убѣжденію, что совершенно бессмысленно искать какого-нибудь смысла въ бессмысленномъ ряду механически слѣдующихъ результатовъ. Нельзя искать смысла тамъ, гдѣ самый вопросъ предполагаетъ одни бессмысленные результаты, нельзя спрашивать о смыслѣ жизни, когда самая формула вопроса спрашиваетъ о бессмыслицѣ ея. Станемъ теперь, читатель, на точку зрѣнія субъективную. Обратимъ вниманіе на то, что живыя существа не просто дѣйствующія причины, но чувствующие или даже самосознательные субъекты, обладающіе внутреннею жизнью и способные стремиться къ извѣстнымъ цѣлямъ; что каждый изъ насъ есть такой самосознательный субъектъ, способный къ цѣлесообразной дѣятельности, что міръ представляетъ не просто совокупность только дѣйствующихъ причинъ, но включаетъ въ себѣ и надъ собою цѣлое царство живыхъ, обладающихъ сознательнымъ или инстинктивнымъ стремленіемъ существъ, начиная отъ инфузоріи до человѣка, и даже до высшего сознательнаго существа, до Бога,—обратимъ на все это вниманіе и спросимъ: есть-ли какая-нибудь разумная цѣль, которую человѣкъ обязательно долженъ преслѣдовать въ своей жизни, есть-ли такой результатъ, къ которому онъ долженъ стремиться, какъ къ послѣдней цѣли, есть-ли смыслъ, который человѣкъ обязанъ внести въ свою жизнь? Ясно, что мы ищемъ здѣсь результата не какъ необходимаго послѣдствія извѣстныхъ причинъ, а какъ верховной цѣли жизни. И ставъ на эту точку зрѣнія, мы найдемъ, что такая верховная цѣль состоитъ въ высшемъ внутреннемъ удовлетвореніи своихъ-ли собственныхъ стремленій къ тому, что душа наша считаетъ для себя высшимъ благомъ, имѣющимъ для насъ абсолютную цѣнность, или

же въ доставленіи удовлетворенія подобныхъ требованій другихъ живыхъ и сознательныхъ существъ, стремящихся къ такому-же удовлетворенію своихъ собственныхъ стремленій къ тому, что для нихъ имѣеть цѣну блага. Во всякомъ случаѣ, цѣль и смыслъ жизни съ этой точки зрѣнія будетъ состоять въ высшемъ удовлетвореніи безусловныхъ субъективныхъ требованій своихъ или чужихъ. И такъ какъ эти безусловныя требованія, коренящіяся въ самомъ существѣ жизни, указываютъ на назначеніе нашей жизни, то высшее удовлетвореніе ихъ будетъ вмѣстѣ выполненіемъ этого назначенія или удовлетвореніемъ требованій Создателя нашей жизни, какъ воли высочайшаго самосознательнаго существа (субъекта). Достигнувъ этого заключенія, мы иначе взглянемъ и на самое механическое теченіе міра. Тогда оно не станетъ казаться намъ ни для кого ненужнымъ процессомъ, въ которомъ извѣстныя причины производятъ въ безконечность идущія слѣдствія; тогда мы поймемъ, что механическія причины и механическіе процессы суть средства для того субъективнаго удовлетворенія живыхъ существъ, въ которомъ состоитъ цѣна нашей жизни. Тогда мы поймемъ, что эта механическая жизнь имѣеть въ мірѣ значеніе не сама по себѣ, что сама по себѣ она бессмысленна, что она получаетъ смыслъ лишь какъ средство бытія субъективнаго. То есть, мы приобрѣтемъ, наконецъ, ту отрадную увѣренность, что процессъ нашей жизни нуженъ, во-первыхъ, намъ самимъ для нашего собственнаго внутренняго удовлетворенія, во-вторыхъ, другимъ живымъ существамъ для ихъ удовлетворенія, и наконецъ, въ третьихъ, для удовлетворенія высшей воли Высочайшаго Существа.

Такова, мнѣ кажется, должна быть настоящая точка зрѣнія, съ которой долженъ быть предложенъ вопросъ о смыслѣ нашей жизни. Та-же точка зрѣнія, съ которой предложилъ себѣ вопросъ графъ, не могла дать настоящей формулы этого вопроса. Нужно спрашивать о томъ, что долженъ дѣлать человѣкъ въ жизни, къ чему душа наша должна безусловно стремиться, чего она безусловно требуетъ, а не о томъ, какой результатъ наконецъ выйдетъ изъ факта нашей жизни, какимъ результатомъ закончится этотъ процессъ, какой ре-

зультатъ останется, если насъ не будетъ на этомъ свѣтѣ. Если въ жизни есть цѣли, къ которымъ мы стремимся и въ достиженіи которыхъ находимъ удовлетвореніе, то жизнь несомнѣнно имѣетъ смыслъ. Если-же въ жизни существуютъ только результаты извѣстныхъ причинъ, то жизнь безсмысленный процессъ и никакого другаго отвѣта на вопросъ о смыслѣ жизни найти нельзя, сколько-бы мы его не искали. Графъ дѣйствительно не нашелъ другаго отвѣта на свой вопросъ въ этой формѣ, кромѣ того, что жизнь есть безсмыслица. Тщетно-бы мы стали искать во всѣхъ его сочиненіяхъ какого-нибудь иного отвѣта. Тотъ отвѣтъ, который указалъ ему смыслъ жизни и который онъ нашелъ впоследствии, отвѣчаетъ вовсе не на этотъ вопросъ, а на другой. Вопросъ въ выше приведенной формулѣ гласитъ: что выдетъ изъ моей жизни, зачѣмъ мнѣ жить, есть-ли смыслъ въ жизни, не уничтожаемый смертью? Отвѣтъ, найденный графомъ, гласитъ: возвышай начало духовной жизни своей (возвысь сына человѣческаго, по его терминологіи), служи началу жизни духовной въ другихъ, исполняй волю этого начала въ тебѣ (живи въ волѣ Отца). Ясно, что отвѣтъ не соответствуетъ вышепоставленному вопросу, ибо въ немъ нѣтъ никакого указанія на то, *что-же изъ этой жизни выдетъ*. Отвѣтъ соответствуетъ вопросу *о цѣли жизни*. Вопросъ: что долженъ человѣкъ въ жизни своей дѣлать, къ какой цѣли стремиться? Отвѣтъ: долженъ возвышать духовное начало въ себѣ, служить ему въ другихъ людяхъ, исполнять волю Отца жизни. Вопросъ: что дѣлать? Отвѣтъ: возвышай, служи, исполняй... Ясно, что отвѣтъ соответствуетъ вопросу. Итакъ графъ поставилъ одинъ вопросъ, а отвѣтилъ на другой; потому что онъ не могъ получить на свой вопросъ никакого иного отвѣта кромѣ того, что жизнь есть безсмысленный процессъ, ни къ чему не ведущій. Правда, графъ иногда какъ будто вставляетъ въ формулу своего вопроса иной смыслъ, иногда онъ спрашиваетъ какъ-будто не объ однихъ только объективныхъ результатахъ жизни, иногда онъ перефразируетъ вышепоставленныя формулы въ такія: кто я? зачѣмъ я живу? что мнѣ нужно дѣлать? Иногда онъ прямо спрашиваетъ о цѣли жизни. Но эти формулы срываются у него съ языка безъ

яснаго и точнаго сознанія ихъ значенія. Онъ какъ-бы инстинктивно чувствуетъ, что онъ стоитъ не на той точкѣ зрѣнія, съ которой можно уразумѣть смыслъ жизни, что онъ ищетъ этого смысла не въ той области, гдѣ онъ можетъ быть, а въ той, гдѣ его быть не можетъ. И это смутное чувство невольно заставляетъ графа произносить формулы, не свойственныя его точкѣ зрѣнія. Казалось-бы, что стать на истинную точку зрѣнія субъективной цѣлесобразности для графа уже весьма легко, какъ скоро эти формулы приходятъ ему на умъ; но въ томъ-то и дѣло, что онъ не сознаетъ, не видитъ истиннаго ихъ значенія, а продолжаетъ придавать и этимъ новымъ формуламъ смыслъ той-же объективно-механической точки зрѣнія, съ какой онъ въ то время смотрѣлъ на міръ и какую считалъ единственно непогрѣшимой. Но съ этой точки зрѣнія никакая наука не могла ему дать иного отвѣта, кромѣ того, что жизнь ни къ чему не ведетъ насъ. Виновата, слѣдовательно, здѣсь не наука, на которую графъ жалуется, а онъ самъ. И тѣмъ не менѣе въ высшей степени любопытно, какъ этотъ выводъ онъ усиливается получить изъ науки.

Если судить по вышеприведенному предисловію графа къ описанію его исканій отвѣта въ наукѣ, то можно ожидать отъ него феноменальной энциклопедической учености. Онъ, по его словамъ, искалъ „вездѣ“, т. е. во всѣхъ возможныхъ наукахъ, ему были доступны ученые „всѣхъ“ разнообразныхъ отраслей знанія и онъ узналъ „все“, что на вопросы жизни отвѣчаетъ знаніе. Но этого мало. Онъ поднялся на такую высоту мысли, что во всей этой массѣ знаній не нашелъ ничего, кромѣ пустой претензіи отвѣчать на неподлежащія ей вопросы. Такой высокій полетъ и высокій тонъ естественно должны возбуждать ожиданіе чего-нибудь необыкновеннаго. Каково-же было мое смущеніе, читатель, когда вмѣсто колоссальной учености въ дальнѣйшемъ повѣствованіи графа обнаружилось очень легкое и поверхностное знакомство съ выводами науки, очень смутное и неточное представленіе какъ объ общемъ характерѣ науки, такъ и объ особенностяхъ нѣкоторыхъ частныхъ областей научнаго знанія. Уже по одному этому высокому тону, которымъ высказываются всѣмъ извѣстныя истины,

какъ новыя открытія, совершенныя усиліями графа, уже по одной запутанности понятій, въ которой съ такимъ увѣреннымъ видомъ онъ пытается разобратъся, можно судить, что пипеть диллетантъ въ научной области, которому нужно бѣдность своихъ свѣдѣній прикрыть самоувѣреннымъ видомъ и смѣлостію фразы. Выслушайте, читатель, повѣствованіе графа и судите сами.

Формулировавъ вопросъ о томъ, что „выйдетъ изъ моей жизни, зачѣмъ мнѣ жить, есть-ли въ моей жизни смыслъ, не уничтожаемый смертью“, графъ продолжаетъ далѣе такъ: „На этотъ одинъ и тотъ-же различно выраженный вопросъ я искалъ отвѣта въ человѣческомъ знаніи. И я нашелъ, что по отношенію къ этому вопросу всѣ человѣческія знанія раздѣляются какъ-бы на двѣ противоположныя полусферы, на двухъ противоположныхъ концахъ которыхъ находятся два полюса одинъ отрицательный, другой положительный, но что ни на томъ, ни на другомъ вѣтъ отвѣтовъ на вопросы жизни (т. е. во всѣхъ рѣшительно знаніяхъ нѣтъ этихъ отвѣтовъ). Одинъ рядъ знаній какъ-бы не признаетъ вопроса, но за то ясно и точно отвѣчаетъ на свои независимо поставленные вопросы (а выше на той-же страницѣ графъ обвинялъ пауку всю, что она имѣетъ притязательность отвѣчать на неподлежащіе вопросы). Это рядъ знаній опытныхъ, и на крайней точкѣ ихъ стоитъ математика. Другой рядъ знаній признаетъ вопросъ, но не отвѣчаетъ на него (потому что отвѣчаетъ на другой вопросъ, на вопросъ о цѣляхъ, а не о результатахъ). Это рядъ знаній умозрительныхъ и на крайнемъ ихъ полюсѣ метафизика“. Довольно этихъ нѣсколькихъ словъ, читатель, чтобы видѣть, какъ смутно представляются вещи графу. Здѣсь всего нѣсколько фразъ, но каждая фраза представляетъ или неточность, или невѣрность. Графъ говоритъ, что онъ искалъ отвѣта въ человѣческомъ знаніи на свой вопросъ и нашелъ, что по отношенію къ этому вопросу знанія дѣлятся на опытные и умозрительныя. Можно подумать, что это раздѣленіе знаній впервые найдено именно графомъ, т. е. что графъ послѣ долгихъ исканій наконецъ нашелъ, что въ отношеніи къ этому вопросу всѣ знанія можно раздѣлить на опытные и умозрительныя. Но этого допустить нельзя, потому что это раздѣленіе ихъ найдено давно. Сто-

ило графу заглянуть въ учебникъ логики, чтобы узнать это. Затѣмъ, можно подумать, что графомъ найдено раздѣленіе только въ отношеніи къ этому вопросу. Но и этого допустить нельзя, потому что раздѣленіе это можетъ быть найдено не въ отношеніи къ какому-нибудь опредѣленному вопросу науки, а въ отношеніи къ тѣмъ методамъ, какими можно рѣшать какіе-бы то ни было вопросы, т. е. раздѣленіе можетъ быть найдено лишь по отношенію къ одному вопросу, къ вопросу о методѣ. Далѣе, признавъ раздѣленіе наукъ на опытные и умозрительныя, графъ къ опытнымъ относитъ математику. Но если науки раздѣляются на опытные и умозрительныя, то математика несомнѣнно наука умозрительная, представляющая самый яркій типъ умозрительнаго метода, такъ что даже метафизика, — эта крайняя умозрительная наука, по признанію самого графа, — и та дѣлала попытки приблизиться къ методу математики, начиная съ Пифагора и Евклида Мегарскаго и оканчивая Декартомъ и Спинозой. Хотя графъ и все знаніе себѣ усвоилъ, но мнѣ почему-то представляется, что онъ не читалъ извѣстнаго сочиненія Дюгамеля „О методахъ умозрительныхъ наукъ“. Тогда-бы онъ не отнесъ математики къ наукамъ опытнымъ. Или же отнесши ее къ наукамъ опытнымъ, отвергъ-бы самое раздѣленіе наукъ на опытные и умозрительныя; ибо если математика наука опытная, то умозрительныхъ вовсе нѣтъ; тогда всѣ науки будутъ опытные. Мы не будемъ дальше останавливаться на этихъ общеизвѣстныхъ истинахъ, читатель, о которыхъ графъ въ немногихъ словахъ сказалъ много такого, чего сказать совсѣмъ нельзя. Мы видимъ теперь, съ первыхъ-же словъ, какъ далеко простирается углубленіе графа въ науку.

Но прежде, чѣмъ сдѣлаемъ шагъ дальше, припомнимъ, что мы слышали отъ графа до сихъ поръ. Мы слышали отъ него, что вотъ онъ вѣрилъ въ прогрессъ, писалъ книги, былъ счастливъ, но что вотъ 5 лѣтъ тому назадъ, въ 50 лѣтъ отъ роду, передъ нимъ выросъ вопросъ о смыслѣ жизни, на который онъ получилъ отвѣтъ, что жизнь есть бессмыслица; ему не вѣрилось, что это такъ, и онъ „искалъ объясненія на свои вопросы во всѣхъ тѣхъ знаніяхъ, которыя приобрѣли люди“, и онъ мучительно, долго искалъ, упорно дни и ночи искалъ, и „ни-

чего“ не нашель. Послѣ этихъ заявленій со стороны графа у васъ, читатель, конечно составилось убѣжденіе, что исканія графа начались лишь 5 лѣтъ тому назадъ, т. е. съ тѣхъ поръ, какъ передъ нимъ возникъ мучительный вопросъ о смыслѣ жизни, и что исканія эти направились во всѣ области человѣческаго вѣдѣнія, которыми до тѣхъ поръ графъ не обладалъ. Такъ что приступая къ чтенію описанія этихъ исканій, вы, вѣроятно, ожидаете встрѣтить рассказъ о томъ, какъ графъ началъ умножать свои познанія, какъ встрѣчался съ воззрѣніями различныхъ ученыхъ, ему дотолѣ неизвѣстными, и какъ наконецъ его знаніе расширилось до того, что онъ узналъ „все“, относящееся къ вопросу,—словомъ, вы ожидаете встрѣтить рассказъ о томъ, какъ онъ искалъ „вездѣ“. Но вы встрѣтите въ послѣдующемъ рассказѣ графа вѣчто совершенно иное, читатель. Оказывается, что исканіе графа, его знакомство съ наукой, усвоеніе всей массы человѣческаго знанія, о которыхъ онъ говорилъ выше,—все это относится къ тому времени, когда еще вопросъ, на который онъ искалъ отвѣта, не возникалъ и не требовалъ настойчиво этого отвѣта; оказывается, что послѣ возникновенія этого вопроса онъ только припоминалъ тѣ отвѣты, которые имъ были найдены прежде, чѣмъ вопросъ выросъ въ его душѣ. Оказывается, что вся эта масса свѣдѣній, это „все“, что даетъ человѣческое знаніе, было уже въ его умѣ, такъ что его исканіе во всѣхъ человѣческихъ знаніяхъ было въ сущности исканіемъ *въ его собственныхъ знаніяхъ*, какія у него были приобрѣтены отъ дней юности его. Это значитъ, что дѣйствительно исканіе того, что даетъ человѣческое знаніе въ отвѣтъ на вопросъ, поставленный имъ пять лѣтъ тому назадъ, совершилось раньше, чѣмъ графъ задалъ себѣ вопросъ; отвѣты были найдены, такъ сказать, заднимъ числомъ, прежде, чѣмъ понадобились. И странно то, что когда они понадобились, когда вопросъ возникъ, когда графъ сталъ искать отвѣтовъ въ человѣческомъ знаніи, которое все оказалось уже у него въ головѣ,—онъ уже только терялъ тѣ отвѣты, которыми обладалъ, такъ что чѣмъ больше искалъ, тѣмъ больше терялъ, пока вмѣсто находки не потерялъ всего, что имѣлъ. Какъ это ни странно, но это такъ.

„Съ равней молодости, говоритъ графъ, меня занимали умо-зрительныя знанія, но потомъ и математическія и естественныя науки привлекли меня, и пока я не поставилъ себѣ ясно вопроса своего, пока вопросъ этотъ не выросъ самъ во мнѣ, требуя настоятельно рѣшенія, до тѣхъ поръ я удовлетворялся тѣми поддѣлками отвѣтовъ на вопросъ, которыя даютъ знаніе“. Какъ будто въ поддѣлкѣ виновато знаніе, а не тѣ фальсификаторы, которые, для оправданія своихъ страстей, извлекаютъ изъ знанія фальшивые отвѣты на не выросшіе еще вопросы!

„То въ области опытной, продолжаетъ графъ, я говорилъ себѣ: „все развивается, дифференцируется, идетъ къ усложненію и усовершенствованію, и есть законы (но вѣдь законъ и есть дифференціація), руководящіе этимъ ходомъ. Ты часть цѣлаго. Познавъ, насколько возможно, цѣлое и познавъ законъ развитія, ты познаешь и свое мѣсто въ его цѣломъ и самого себя“. Какъ ни совѣстно мнѣ признаться, но было время, когда я какъ-будто удовлетворялся этимъ. Это было то самое время, когда я самъ усложнялся (!) и развивался. Мускулы мои росли и укрѣплялись, способность мышленія и пониманія (а это по вашему разница!) увеличивалась, я росъ и развивался, и чувствуя въ себѣ этотъ ростъ, мнѣ естественно (!) было думать, что это и есть законъ всего міра, въ которомъ я найду разрѣшеніе и вопросовъ моей жизни (которые однако вѣдь еще не выросли сами-собою въ то время, какъ сказано вами за нѣсколько строкъ выше!) Но пришло время, когда ростъ мой прекратился, я почувствовалъ, что не развиваюсь, ссыхаюсь, мускулы мои слабѣютъ, зубы падаютъ и я увидѣлъ, что законъ этотъ (?) не только мнѣ ничего не объясняетъ, но что и закона такого никогда не было и не могло быть, и что я принялъ за законъ то, что нашелъ въ себѣ въ извѣстную пору жизни. Я строже отнесся къ опредѣленію этого закона, — я нашелъ, что закона безконечнаго развитія не можетъ быть. Ясно стало, что сказать: въ безконечномъ пространствѣ и времени все развивается, совершенствуется, дифференцируется, — это значитъ ничего не сказать. Все это слова безъ значенія, ибо въ безконечномъ нѣтъ ни сложнаго, ни простаго, ни переда, ни зада, ни лучше, ни хуже“.

Въ этомъ отрывкѣ, какъ видитъ читатель, во-первыхъ, излагается, повидимому, выводъ опытной науки, служащій поддѣльнымъ отвѣтомъ знанія на вопросъ графа, во-вторыхъ, указывается причина довѣрія и потомъ недовѣрія его къ этому отвѣту, и въ-третьихъ, дѣлается критическое замѣчаніе на изложенную теорію. Но во-первыхъ, выводъ опытной науки изложенъ невѣрно. Опытная наука можетъ говорить о развитіи только тамъ, гдѣ на это развитіе указываетъ опытъ, но она признаетъ и обратный процессъ, тамъ, гдѣ онъ есть; совершенно твердо установленъ фактъ „прогрессивнаго“ метаморфоза и „регрессивнаго“ какъ въ органической природѣ (молодость и старость организмовъ), такъ въ неорганической (молодость и старость небесныхъ тѣлъ, напримѣръ, Юпитера и луны, туманностей и нашего млечнаго пути). Затѣмъ, опытная наука никакъ не можетъ сказать, что развивается „все“, подобно тому какъ нельзя сказать, что движется все, какъ это было замѣчено еще Платономъ противъ послѣдователей Гераклита, учившихъ о всеобщемъ теченіи вещей (πάντα ῥεῖ. Теэтэтъ). Развѣ атомы, химическіе элементы, геометрическія фигуры развиваются? Развѣ неизмѣнные законы природы развиваются? Есть, слѣдовательно, кое-что неразвивающееся. И только допустивъ неразвивающееся, можно говорить о развивающемся. Наконецъ, опытная наука не можетъ сказать, чтобы она изъ цѣлаго (міра, котораго она никогда не видала въ опытѣ) познавала части, а не обратно — не изъ познанія частей, которыя даны въ опытѣ, познавала цѣлое, т. е. чтобы не шла инымъ совсѣмъ методомъ. Очевидно то, что графъ выдаетъ здѣсь за отвѣты опытной науки на поставленный имъ вопросъ, не есть на самомъ дѣлѣ выводъ опытной науки. Мнѣ кажется, что графъ собственно не узналъ всего, что говоритъ опытная наука, а ограничился знакомствомъ съ эволюціонною теоріей Спенсера и Геккеля, любимыхъ писателей „Отечественныхъ Записокъ“, сотрудникомъ коихъ состоялъ самъ графъ. Если такъ, то эта не великая наука вообще и менѣе всего наука опытная. Правда, у Спенсера и Геккеля масса фактовъ, но оба они противъ воли своей отчаянные умозрительные философы (причемъ я предпочтеніе

отдаю во всякомъ случаѣ Геккелю, ибо не знаю ничего не-  
лѣпѣе „Основаній соціологіи“ Спенсера). Оба они развиваютъ  
такъ называемую эволюціонную теорію. Но въ чемъ состоитъ  
эта теорія? Въ томъ, что наша солнечная система, наша земля,  
со всѣмъ, что на ней теперь есть, развились изъ нѣкото-  
раго первоначальнаго состоянія матеріи. Чтобы оправдать эту  
теорію, нужно написать „Естественную исторію мірозданія“,  
что и дѣлаетъ Геккель. Но чтобы написать эту исторію, нужно  
возстановить послѣдовательный рядъ формъ, которыя матерія  
проходила, т. е. нужно знать „Общую морфологію“, которая  
тоже написана Геккелемъ. Чтобы составить этотъ послѣдова-  
тельный рядъ формъ, нужно допустить, что эти формы явля-  
лись одна за другой въ извѣстной послѣдовательности. Нужно,  
слѣдовательно, вообразить себѣ, какъ изъ одной формы возни-  
каетъ другая, и рѣшить, какая за какою слѣдуетъ. Такъ какъ  
процессъ развитія этихъ формъ уже совершился, то работа  
возстановленія его не можетъ быть провѣрена опытомъ, а  
можетъ быть оправдана только логикой. Нужно, на основаніи  
понятій о тѣхъ или другихъ формахъ, доказывать, что одна  
форма слѣдуетъ именно за этой, а не за той. Выходитъ, что  
формы могутъ быть расположены въ ряду не какъ факты, а  
какъ понятія, слѣдующія одно изъ другаго и за другимъ.  
Совершается, слѣдовательно, та работа, которую совершилъ  
Гегель, ставшій для этихъ мыслителей какимъ-то посмѣшищемъ.  
Философія природы Шеллинга и Гегеля представляетъ такую  
же классификацію формъ природы; но они рядомъ съ этими  
формами признавали и духовную жизнь и даже жизнь высшую  
матеріальной и духовной. Такимъ образомъ теорія эволюціи,  
будетъ-ли она принадлежать Спенсеру или Геккелю, представ-  
ляетъ не что иное, какъ умозрительную попытку расположить  
исторію природы въ логическомъ ряду, подобно тому какъ,  
напримѣръ, въ логикѣ Гегеля расположены категоріи. А графъ  
полагаетъ, что онъ находится въ области чисто опытныхъ  
наукъ. Если-бы графъ былъ хорошо знакомъ съ Кантомъ, Шел-  
лингомъ и Гегелемъ, онъ могъ-бы легко замѣтить, что геній  
этихъ философовъ совершенно затмѣваетъ своими концепціями  
quasi—опытныя претензіи Спенсеровъ и Геккелей. Тогда онъ,

вращаясь въ области умозрѣнія, не воображалъ-бы, что онъ въ области опытной. И такъ опытные выводы, которые графъ почитаетъ опытнымъ отвѣтомъ на вопросъ о смыслѣ жизни, онъ представлялъ себѣ не совсѣмъ вѣрно и, полагая, что онъ въ сферѣ наукъ опытныхъ въ сущности стоялъ на почвѣ умозрѣнія.

Если мы теперь обратимся къ его объясненію причинъ, почему онъ сначала вѣрилъ эволюціонной теоріи, а потомъ пересталъ вѣрить, то мы невольно придемъ къ убѣжденію, что умозрѣніе графа, навѣянное философіями „Отечественныхъ Записокъ“, было довольно страннаго характера. Графъ признавалъ эту теорію не вслѣдствіе сознанія научныхъ требованій, которымъ-бы она удовлетворяла, а вслѣдствіе того, что онъ считалъ свою личность и даже свой организмъ нѣкоторымъ мѣриломъ міровой жизни. Самъ того не подозревая, онъ думалъ, что міръ долженъ развиваться, потому что самъ онъ въ то время развивался, и даже будто-бы усложнялся (хотя увеличеніе каждаго органа, количественный ростъ, ни одна наука не назоветъ усложненіемъ, а графъ, конечно, только росъ, а не усложнялся образованіемъ новыхъ органовъ, ибо даже зубы, два раза выроставшіе, не новый органъ, а преобразованіе кожицы органа бывшаго уже, какъ учитъ эмбриологія). И вотъ когда онъ пересталъ развиваться, когда въ немъ сталъ совершаться регрессивный метаморфозъ, онъ понялъ, что онъ „принялъ за законъ то, что напелъ въ себѣ въ извѣстную пору жизни и что такого закона не было и быть не могло“, не замѣтилъ лишь того, что въ этомъ отрицаніи закона онъ мѣрилъ міръ тѣмъ-же мѣриломъ, что и прежде, ибо и теперь онъ сталъ думать, что развитія не можетъ быть въ мірѣ лишь потому, что въ немъ самомъ его не стало. Такимъ образомъ изъ уясненія причинъ его довѣрія и недовѣрія къ закону развитія видно, что принципомъ его умозрѣній былъ онъ самъ, и что хотя, наконецъ, и понялъ онъ, что стоялъ на такой точкѣ зрѣнія, но все-таки не понялъ того, что опять на ней остался. Графъ, какъ увидимъ, на этой точкѣ зрѣнія остался всю жизнь; подобно греческому софисту Протагору, современнику Сократа, онъ всю жизнь думалъ, что онъ есть „мѣра всѣхъ вещей, существующаго, какъ оно существуетъ и несущ-

ществующаго, какъ оно не существуетъ“. Въ самомъ дѣлѣ, кто станетъ отрицать фактъ и законы развитія? Только тотъ, кто ничего не видитъ, кромѣ собственнаго разрушенія, и забываетъ даже собственное развитіе, слѣдовательно, кто судить о вещахъ только по себѣ, какимъ находитъ себя въ данную минуту. Вѣдь въ сущности тѣ критическія замѣчанія, какія графъ противопоставляетъ факту и закону развитія, не касаются ни самаго факта развитія, ни опредѣленія закона развитія. Графъ говоритъ: „Сказать: въ безконечномъ пространствѣ и времени все развивается, совершенствуется, дифференцируется, это значитъ ничего не сказать, ибо въ безконечномъ нѣтъ ни сложнаго, ни простаго, ни перада, ни зааа, ни лучше, ни хуже“. Конечно, это совершенная правда, что ничего этого нѣтъ въ безконечномъ, но отсюда совсѣмъ не слѣдуетъ, чтобы этого не было въ конечномъ. И наука, когда говоритъ о развитіи, разумѣетъ именно развитіе конечныхъ вещей въ безконечномъ пространствѣ и времени, которыя сами не развиваются, а остаются неизмѣнными. Вотъ именно потому-то, что въ безконечномъ пространствѣ и времени нѣтъ ни перада, ни зааа, ни простаго, ни сложнаго, ни хуже, ни лучше, и возможно, чтобы въ нихъ развивались конечныя вещи, въ области которыхъ все это есть. И мы знаемъ, что въ этихъ конечныхъ вещахъ развитіе дѣйствительно существуетъ, какъ объ этомъ прямо свидѣтельствуеаъ наблюдение и самонаблюдение. Вѣдь въ сущности даже то, что графъ сталъ отвергать развитіе, было уже фактомъ развитія самаго графа въ ту или другую сторону. Но графъ хотя и полагалъ, что стоитъ на опытной почвѣ, въ сущности провѣрялъ свои фантазіи не опытомъ и наблюдениемъ, а собственною особаю: что во мнѣ есть, то есть и въ мірѣ, и чего во мнѣ нѣтъ, того нѣтъ и въ мірѣ. И вотъ такое-то эгоцентрическое міросозерцание, противорѣчащее прямымъ наблюдениямъ, графъ считалъ выводомъ опытной науки, продолжая и въ настоящее время думать, что именно эта, какъ онъ выражается, поддѣлка отвѣта на вопросы жизни дается опытною областію человѣческаго знанія, а не есть результатъ его собственнаго поверхностнаго мышления.

Итакъ, графъ нашель, что заключенія опытной науки ложны не потому, что передъ нимъ возсталъ вопросъ жизни, какъ онъ увѣрялъ прежде, а потому, что онъ сталъ старѣть, какъ говоритъ теперь. Это однако не мѣшаетъ ему вслѣдъ затѣмъ утверждать, что главною причиною разочарованія его въ опытныхъ наукахъ было все-таки то, что его вопросъ (который, по его-же собственнымъ словамъ, въ ту эпоху еще не выросъ въ немъ) оставался безъ отвѣта. „Главное-же то, говоритъ графъ, что вопросъ мой личный: „что я такое съ моими желаніями?“ — оставался безъ отвѣта. И я понялъ, что знанія эти очень интересны, очень привлекательны, но что точны и ясны эти знанія обратно пропорціонально ихъ приложимости къ вопросамъ жизни; чѣмъ менѣе они приложимы, тѣмъ они точнѣе и яснѣе, чѣмъ больше они пытаются давать рѣшенія на вопросы жизни, тѣмъ болѣе становятся они неясными и непривлекательными. Если обратиться къ той части этихъ знаній, которая пытается давать рѣшенія на вопросы жизни — къ фізіологіи, психологіи, біологіи, соціологіи \*), — то тутъ встрѣчаешь поражающую бѣдность мысли, величайшую неясность, ничѣмъ неоправданную притязательность на разрѣшеніе неподлежащихъ вопросовъ и безпрестанныя противорѣчія одного мыслителя съ другимъ и даже съ самимъ собою“. Читатель видитъ, что приговоръ графа надъ этими науками очень смѣлъ и самоувѣренъ, но онъ видитъ также, что онъ самоувѣренъ обратно пропорціонально его доказательности: т. е. насколько онъ самоувѣренъ, настолько-же голословенъ, и можно сказать, что настолько-же невѣренъ. Что указанныя науки неясны и непривлекательны — это голословное обвиненіе, а что онѣ претендуютъ на рѣшеніе неподлежащихъ вопросовъ, это прямо невѣрно. Возьмите учебники по этимъ наукамъ, посмотрите, что тамъ говорится о задачѣ каждой изъ нихъ, т. е. о тѣхъ вопросахъ, на которые каждая пытается отвѣчать, и вы увидите, что каждая пытается отвѣчать только на подлежащіе вопросы, и что ни одна не пытается отвѣчать на вопросъ: что

---

\*) Читатель можетъ замѣтить, что эти „біологіи“ и „соціологіи“ напоминаютъ классификацію наукъ позитивистовъ „Отечеств. Записокъ“.

выйдетъ изъ моей жизни, зачѣмъ мнѣ жить и т. д. И если изъ добытыхъ этими науками результатовъ извлекаютъ потомъ заключенія о томъ, зачѣмъ мы живемъ и что изъ этого выйдетъ, то названныя науки за такія умозаключенія не отвѣчаютъ. Графъ самъ выше сказалъ, что „одинъ рядъ знаній какъ-бы (?) не признаетъ вопроса, но за то ясно и точно отвѣчаетъ на свои независимо поставленные вопросы“ и что „это рядъ знаній опытныхъ“. Но графъ забылъ уже, что онъ говорилъ это на той-же страницѣ, на которой потомъ часть опытныхъ наукъ обвиняетъ въ ничѣмъ неоправданной притязательности отвѣчать на неподлежащіе вопросы. Такимъ образомъ приговоръ графа оказывается не только невѣрнымъ, но и противорѣчащимъ его предшествовавшей характеристикѣ. Послѣ этого обвиненіе, что въ этихъ наукахъ встрѣчается противорѣчіе одного мыслителя другому и даже самому себѣ, ничего уже не значитъ: такія противорѣчія встрѣчаются не только у психологовъ, фізіологовъ, біологовъ, но и у химиковъ, физиковъ и даже математиковъ, и при томъ они во всякомъ случаѣ не такъ поразительны и изобильны, какъ противорѣчія графа самому себѣ. „Если обратимся, говоритъ графъ далѣе, къ отрасли знаній, не занимающихся рѣшеніемъ вопросовъ жизни, но отвѣчающихъ на свои научные спеціальные вопросы (какъ-будто другія не отвѣчаютъ на такіе вопросы!), то восхищаешься силой человѣческаго ума, но знаешь впередъ (особенно когда смотришь назадъ, графъ), что отвѣтовъ на вопросы жизни нѣтъ. Эти знанія прямо игнорируютъ вопросы жизни. Они говорятъ: на то, что ты такое и зачѣмъ ты живешь, мы не имѣемъ отвѣтовъ и этимъ не занимаемся; а вотъ если тебѣ нужно знать законы свѣта, химическихъ соединений, законы развитія организмовъ (а это не біологія, графъ!), если нужно тебѣ знать законы тѣлъ, ихъ формы и отношенія чиселъ и величинъ, если нужно знать законы твоего ума (а это не психологія, графъ!), то на все это есть у насъ ясныя, точныя и несомнѣнные отвѣты“. Итакъ читатель, опять противорѣчіе: двѣ строки назадъ говорилось, что біологія и психологія неясны, неточны, притязаютъ отвѣчать на неподлежащіе вопросы; теперь говорится, что науки о развитіи организ-

мовъ, о законахъ ума, т. е. біологическія и психологическія, отличаются противоположными качествами. Но и этого мало. „Вообще отношеніе наукъ опытныхъ къ вопросу жизни, продолжаетъ графъ, можетъ быть выражено такъ: Вопросъ: зачѣмъ я живу? Отвѣтъ: въ безконечно большомъ пространствѣ въ безконечно долгое время безконечно малыя частицы видоизмѣняются въ безконечной сложности, и когда ты поймешь законы этихъ видоизмѣненій, тогда поймешь зачѣмъ ты живешь“. И такъ науки опытыя опять уже обѣщаютъ рѣшеніе вопроса, который онѣ за двѣ строки игнорировали! И эта вторая половина отвѣта, прибавленная графомъ въ противорѣчіе прежнему своему завѣренію, прибавлена конечно совершенно несправедливо. Механическая теорія міроздавія, сводящая всѣ матеріальныя явленія къ движенію частицъ или атомовъ (мысль о которыхъ впервые возникла умозрительнымъ путемъ въ философіи лѣтъ за 400 до Р. Х.) не обѣщаетъ вовсе дать отвѣта на вопросъ жизни. И не потому, что она игнорируетъ его, а потому, что она его отрицаетъ въ своей области; ибо если въ мірѣ матеріальныхъ явленій все одно только движеніе частицъ, то въ этомъ движеніи не можетъ быть никакого смысла, если его разсматривать въ немъ самомъ безъ отношенія къ другимъ областямъ существующаго. И это отрицаніе должно указывать намъ на эти другія области.

И графъ былъ въ этихъ областяхъ. Его вниманіе было въ извѣстное время посвящено жизни человѣческаго духа, поскольку онъ выражается въ исторической жизни человѣчества. У него, повидимому, была своя философія исторіи, которая впрочемъ не высоко поднималась въ умозрительныя области, а ограничивалась лишь простымъ эмпирическимъ обобщеніемъ всѣмъ извѣстныхъ историческихъ фактовъ, хотя графъ и полагаетъ, что онъ въ это время былъ въ самомъ центрѣ умозрительной области науки. „То въ области умозрительной я, рассказываетъ графъ, говорилъ: все человѣчество живетъ и развивается на основаніи духовныхъ началъ, идеаловъ, руководящихъ имъ. Эти идеалы выражаются въ религіяхъ, въ наукахъ, искусствахъ, формахъ государственности. Идеалы эти все становятся выше и выше и человѣчество идетъ къ высше-

му благу. Я часть человечества, и потому призваніе мое состоитъ въ томъ, чтобы содѣйствовать сознанію и осуществленію идеаловъ человечества“. Можно подумать, что графъ тутъ очень близокъ къ истинѣ. Если допустить, что онъ говоритъ объ идеалахъ, какъ цѣляхъ, въ достиженіи которыхъ находятъ свое удовлетвореніе люди; если допустить, что всѣ идеалы представляютъ систему, принципомъ которой служить религіозная идея; если допустить, что эту систему люди дѣлаютъ принципомъ своей дѣятельности совершенно свободно: то мы должны будемъ признать, что отвѣтъ на вопросъ о смыслѣ жизни найденъ, ибо тогда несомнѣнно въ жизни и дѣятельности людей есть смыслъ, и смыслъ этотъ тѣмъ выше, чѣмъ выше идеальные принципы свободной человѣческой дѣятельности, и если мы выражаемъ въ своей дѣятельности вѣчные идеалы, то и смыслъ вѣчный. Но графъ далекъ отъ этихъ мыслей. Онъ детерминистъ, отвергающій свободу воли, нѣкогда въ эпилогѣ къ своему роману „Война и Миръ“ пространно защищавшій эту доктрину. Онъ, повидимому, не желаетъ отличить нравственной необходимости отъ физической. Онъ не признаетъ, что физическая необходимость есть недопускающее уклоненій вынужденіе къ дѣйствию, и что напротивъ нравственная необходимость есть обязанность, которая должна быть мною выполнена, но можетъ быть и не выполнена на дѣлѣ, какъ это превосходно показалъ Кантъ. Онъ не допускаетъ, что идеалы суть цѣли, обязывающія насъ къ дѣйствию, но не вынуждающія его. Онъ полагаетъ, что человечество съ роковою необходимостію достигаетъ своихъ идеаловъ, что предшествовавшія поколѣнія содержатъ въ себѣ условія, въ силу коихъ послѣдующія необходимо должны поступать такъ, а не иначе, необходимо должны выполнять эти, а не иные идеалы. Когда графъ говоритъ: я часть человечества, то онъ выражаетъ въ сущности слѣдующій взглядъ: моя жизнь необходимо зависитъ отъ жизни предшествовавшихъ мнѣ людей, ибо я часть человечества; но жизнь человечества управляется необходимыми идеалами; поэтому и моя жизнь, мое неизбѣжное назначеніе служить сознанію и осуществленію этихъ идеаловъ, ибо всѣ мои дѣйствія и вся моя жизнь необходимо, роковымъ образомъ, предопредѣлены

жизнью предшествовавшего человечества, которая сама предопредѣлена жизнью міра. При такомъ возрѣніи, конечно, нельзя въ жизни найти никакого смысла, подобно тому какъ невозможно найти его въ простомъ механическомъ процессѣ физической природы, ибо детерминизмъ—это тотъ-же слѣпой механизмъ, только въ приложеніи къ духовному міру. И если графъ не нашелъ смысла жизни въ вышеприведенной формулѣ его тогдашняго міровозрѣнія, то именно потому, что подразумѣвалъ въ этой формулѣ механической смыслъ, а не потому что сама формула оказывалась неудовлетворительною, какъ, повидимому, онъ полагаетъ. „И я во время слабоумія своего, говоритъ онъ, удовлетворялся этимъ, но какъ скоро возсталъ во мнѣ вопросъ жизни, всѣ эти теоріи мгновенно рушились. Не говоря о той недобросовѣстной (!) неточности, при которой знанія этого рода выдають выводы, сдѣланные изъ изученія малой части человечества, за общіе выводы, не говоря о взаимной противорѣчивости разныхъ сторонниковъ этого возрѣнія о томъ (sic!), въ чемъ состоятъ идеалы человечества, странность, чтобы не сказать тупость, этого возрѣнія состоитъ въ томъ, что для отвѣта на вопросъ, предстоящій каждому человѣку: что я такое, или: зачѣмъ я живу?—человѣкъ долженъ прежде разрѣшить вопросъ: что такое жизнь всего неизвѣстнаго ему человечества, изъ котораго онъ знаетъ самую крошечную часть въ самый крошечный періодъ времени. Для того, чтобы понять, что онъ такое, человѣкъ долженъ прежде понять, что такое все это таинственное человечество, состоящее изъ такихъ-же людей, какъ и онъ самъ, не понимающихъ себя“. Таковы замѣчанія графа на изложенную имъ теорію. Всѣ они однако этой теоріи не опровергають. Если мы выкинемъ указаніе графа на противорѣчіе между сторонниками этой теоріи, ибо это противорѣчіе не исключаетъ истинны на одной какой-нибудь сторонѣ, то мы получимъ два упрека, которые графъ дѣлаетъ критикуемому возрѣнію. Въ первой части возраженія дѣлается знаніямъ подобнаго рода тотъ упрекъ въ недобросовѣстной неточности, по которому они выводятъ, сдѣланные изъ изученія малой части человечества, выдають за общіе; въ послѣдней части этому возрѣнію на

жизнь человечества дѣлается упрекъ въ тупости за то, что оно для познанія моей собственной жизни требуетъ предварительнаго познанія жизни человечества вообще. Но во-первыхъ нѣтъ никакой недобросовѣстной неточности въ томъ, что выводы, сдѣланные на основаніи изученія малой „части“ человечества, выдаются за общіе выводы, если только эти выводы вытекаютъ дѣйствительно изъ своего основанія. Астрономъ, имѣющій возможность наблюдать только малую часть громаднаго пути какой-нибудь кометы, развѣ поступаетъ недобросовѣстно, если возстановляетъ на основаніи этого наблюденія весь этотъ путь? Геологъ, наблюдающій только теперешнее состояніе нашей планеты, развѣ поступаетъ недобросовѣстно, если судить о ея предшествовавшихъ состояніяхъ и дѣлаетъ выводы относительно будущихъ? И если есть какіе-нибудь законы развитія человечества, если есть такія начала, которыя опредѣляютъ его жизнь во всѣхъ его „частяхъ“, то не будетъ ни какой недобросовѣстной неточности, если я по „частямъ“, опредѣляемымъ этими законами, буду дѣлать заключенія о самыхъ законахъ, а по законамъ о природѣ всего человечества. Всѣ науки пользуются этимъ методомъ и потому первая часть возраженія графа не можетъ быть признана основательною. Было-бы основательно, если-бы графъ могъ указать неправильность самыхъ выводовъ, но этого онъ не дѣлаетъ. Во-вторыхъ, та тупость, въ какой обвиняетъ графъ рассматриваемую имъ теорію, во второй части своего возраженія, кажется существуетъ лишь въ его воображеніи. Для того, чтобы понять, что я такое, рассматриваемая теорія не можетъ требовать познанія „всего“ человечества, и притомъ прежде, чѣмъ я узнаю себя. Напротивъ, я сначала долженъ узнать фактъ своего существованія, ибо только послѣ этого я могу стремиться объяснить, т. е. понять этотъ фактъ. И для этого объясненія мнѣ нѣтъ нужды знать все человечество, мнѣ нужно знать лишь тѣ общія условія, объясняющія мою жизнь, какія могутъ быть найдены въ человечествѣ на основаніи факта самой моей жизни, поскольку онъ зависитъ отъ этихъ условій и вслѣдствіе того на нихъ указываетъ. Если у людей есть какіе-нибудь идеалы, руководящіе ихъ жизнью, если есть начала ихъ ду-

ховнаго развитія, то эти начала конечно управляютъ жизнью всѣхъ людей, и, чтобы понять ихъ, мнѣ нѣтъ необходимости узнавать всѣхъ людей до одного; достаточно увидѣть эти начала въ себѣ самомъ и въ нѣкоторыхъ людяхъ, ибо несомнѣнно они должны управлять и моею и всякою другою человѣческою жизнью. Мнѣ кажется, тутъ нѣтъ ничего страннаго или тупаго. И если графъ усмотрѣлъ тутъ нѣчто странное и тупое, то потому только, что, какъ детерминистъ, и притомъ не совсѣмъ ясно сознающій свою доктрину (иначе онъ не сталъ-бы выражать ее въ такихъ терминахъ), онъ странно и недостаточно остро понимаетъ отношеніе свое и другихъ людей къ человѣчеству. Для него какъ онъ самъ, такъ и каждый человѣкъ самъ по себѣ есть какая-то „часть“ „цѣлаго“ человѣчества. Эта часть опредѣляется всецѣло цѣлымъ, продуктъ котораго она составляетъ. При этомъ онъ почему-то представляетъ (какъ ниже увидимъ изъ его собственныхъ словъ) эту часть, взятую въ отдѣльности, не только непонятною ни для кого, но и совсѣмъ неизвѣстною. Чтобы „узнать“ и „понять“ эту часть, т. е. себя, при такихъ условіяхъ, конечно нужно сначала узнать и понять „цѣлое“, продуктъ котораго она составляетъ, т. е. все человѣчество. Но такъ какъ это цѣлое состоитъ изъ такихъ-же неизвѣстныхъ частей, то и выходитъ, что нѣкоторую неизвѣстную часть нужно узнать по нѣкоторому неизвѣстному цѣлому. Вообразивъ себѣ, что званіе въ области умозрительныхъ наукъ (хотя исторія человѣчества считается опытною наукою) не даетъ никакого другаго результата, графъ находитъ затѣмъ, что этотъ результатъ и страпень, и тупъ. Конечно этотъ результатъ тупъ, но не къ нему приводитъ умозрительное знаніе. Человѣкъ не есть въ собственномъ смыслѣ „часть“ человѣчества, какъ „цѣлаго“. Цѣлаго человѣчества пока еще даже не существуетъ, ибо люди продолжаютъ еще рождаться. Человѣчество въ сущности „не цѣлое“, а „родъ“. Оно, слѣдовательно, не содержитъ въ себѣ частей, а заключаетъ въ своемъ объемѣ самостоятельныя предметы, изъ коихъ каждый самъ есть недѣлимое цѣлое. Человѣкъ, слѣдовательно, относится къ человѣчеству не какъ часть къ цѣлому, а какъ единичное къ общему, недѣлимое цѣлое къ

роду. И если мы говоримъ иногда о человѣчествѣ, какъ о цѣломъ, то только въ смыслѣ собирательномъ. А собирательное цѣлое не есть въ самомъ дѣлѣ какое-нибудь единое цѣлое, а только агрегатъ цѣлыхъ того-же рода. Поэтому и отношеніе человѣка къ другимъ людямъ не есть отношеніе части къ цѣлому, а есть отношеніе одного цѣлага къ другому цѣлому того-же рода. Такимъ образомъ отношеніе каждаго отдѣльнаго человѣка къ человѣчеству можно опредѣлить съ одной стороны, какъ отношеніе единичнаго къ общему роду, съ другой, какъ отношеніе одного цѣлага къ другому цѣлому того-же рода. Первое даетъ возможность по нѣсколькимъ людямъ опредѣлить необходимые родовые признаки или существенную общую природу людей, составляющихъ человѣчество; второе показываетъ, что каждый отдѣльный человѣкъ можетъ относиться къ другимъ людямъ такъ-же, какъ и они къ нему относятся, т. е. какъ самостоятельная единица, а не какъ страдательное ихъ произведеніе, образовавшееся подъ ихъ роковымъ вліяніемъ. Это значитъ, что человѣкъ находится къ другимъ людямъ не въ отношеніи продукта къ своимъ условіямъ, а въ отношеніи самостоятельнаго взаимодействія съ ними. А это показываетъ, что другіе люди суть для него только внѣшнія обстоятельства, при которыхъ совершается его самостоятельная дѣятельность. И если мы, вмѣстѣ съ подавляющимъ большинствомъ дѣйствительно умозрительныхъ философовъ, допустимъ, что эта самостоятельная дѣятельность есть дѣятельность свободная, состоящая въ достиженіи свободно поставленныхъ цѣлей: то мы тогда несомнѣнно придемъ къ заключенію, что въ жизни есть смыслъ, вносимый этою свободою дѣятельностію. Все это, читатель, тѣ-же азбучныя истины, и если графъ не нашелъ ихъ въ области человѣческаго знанія, то потому, что онъ ихъ не искалъ, а не искалъ потому, что считалъ себя господиномъ всякаго знанія, думалъ, что больше того, что было въ его сознаніи, оно уже ничего дать не въ состояніи.

Что эта детерминистическая теорія была не плодомъ науки, а была плодомъ собственнаго мышленія графа, въ этомъ признается онъ самъ. „Долженъ созваться, говоритъ онъ, что

было время, когда я вѣрилъ этому. Это было то время, когда у меня были свои излюбленные идеалы, оправдывавшіе мои прихоти, и я старался придумать такую теорію, по которой я могъ-бы смотрѣть на свои прихоти, какъ на законъ человѣчества. Но какъ скоро возсталъ въ моей душѣ вопросъ жизни во всей ясности, отвѣтъ этотъ тотчасъ разлетѣлся прахомъ. И я понялъ, что какъ въ наукахъ опытныхъ есть настоящія науки и полунуки (графъ разумѣетъ: фізіологію, психологію, соціологію), пытающіяся давать отвѣты на неподлежащіе вопросы, такъ и въ этой (умозрительной) области есть цѣлый рядъ самыхъ распространенныхъ знаній, пытающихся отвѣчать на неподлежащіе имъ вопросы Полунуки этой области юридическія“. Видите, читатель, графъ для того, чтобы выдать свои прихоти за законъ человѣчества придумывалъ теорію, и когда выдумка показалась ему тупою, онъ понялъ, что въ умозрительной области есть науки, пытающіяся отвѣчать на неподлежащіе вопросы. При чемъ тутъ наука, пойми, кто можетъ! А пока здѣсь понятно одно то, что если графъ привлекаетъ науку къ своимъ измышленіямъ, то лишь потому, что кромѣ этихъ измышленій, пытающихся выдавать свои прихоти за законъ человѣчества, онъ не видитъ никакой еще другой науки. Конечно, эти измышленія не обошлись безъ вліянія научныхъ гипотезъ: эволюціонизма, детерминизма и обнимающей ихъ механической теоріи мірозданія; но эти научныя гипотезы были усвоены графомъ совершенно ненаучно. Они относятся къ отдѣльнымъ областямъ и сторонамъ мірозданія, а графъ полагалъ, что они исчерпываютъ собою все бытіе, что въ нихъ укладывается всяческая реальность, вслѣдствіе чего и пришелъ къ тому заключенію, что все въ мірѣ лишь одинъ механической безсмысленный процессъ, изъ котораго не выйдетъ „ничего“. Если-бы графъ дѣйствительно узналъ все, что даетъ человѣческое знаніе, тогда онъ увидалъ-бы, что весь этотъ механизмъ вселенной потому только и сознавъ имъ, что есть нѣчто, стоящее внѣ механизма, сознающее его и смотрящее на него, т. е. человѣческое самосознаніе или я. Но графъ во всемъ этомъ механизмѣ потому именно и не увидѣлъ своего я, что принципъ его міровоззрѣнія былъ не научный, а

эгоистическій, не законы ума, а страсти и прихоти, которыя онъ старался оправдывать. Излишнее занятіе своимъ я заслоняетъ отъ насъ насъ самихъ. Это общая всѣмъ намъ участь.

Итакъ нѣтъ ничего мудренаго въ томъ, что графъ, блуждая въ тѣсной чащѣ собственныхъ знаній, прибрѣтенныхъ имъ еще въ молодости, воображалъ, что онъ заблудился въ обширномъ лѣсу науки, день и ночь, упорно и долго, какъ онъ говоритъ, отыскивая отвѣтъ на вопросъ о смыслѣ жизни именно въ тѣхъ областяхъ существующаго, которыя сами по себѣ представляютъ пустой процессъ, не имѣющій смысла. „Такъ я блуждалъ, говоритъ онъ, въ этомъ лѣсу знаній человѣческихъ между просвѣтами знаній математическихъ и опытныхъ, открывавшихъ мнѣ свѣтлые горизонты (мы видѣли, читатель, какіе горизонты они открываютъ), но также и мракомъ умозрительныхъ знаній, и убѣдился наконецъ, что выхода нѣтъ и не можетъ быть. Отдаваясь свѣтлой сторонѣ знаній, я понималъ, что я только отвожу себѣ глаза отъ вопроса. Ясность ихъ заманчива, но я зналъ уже, что она въ томъ, что мнѣ совсѣмъ не нужно. Отвѣта на вопросъ о смыслѣ жизни нѣтъ на пути знанія (т. е. собственнаго знанія графа). Цѣль жизни неизвѣстна и ему; оно знаетъ только, что и какъ я существую (да, если держаться теорій графа вышеизложенныхъ). Спрашивая у одной стороны знаній (т. е. у эволюціонной теоріи), я получилъ безчисленное множество отвѣтовъ о томъ, о чемъ не спрашивалъ, о химическомъ составѣ звѣздъ, о происхожденіи видовъ и человѣка; мнѣ же отвѣтъ былъ одинъ: то, что ты пазываешь своею жизнью—временное сдѣпленіе частицъ, ихъ измѣненія, взаимодействіе, движеніе—твоя жизнь; прекратится она, ты умрешь и твои вопросы кончатся. Оказывается, отвѣтъ идетъ не на вопросъ. Мнѣ нужно знать о смыслѣ моей жизни, а то, что она частица безконечнаго (выше графъ говорилъ, что безконечное несложно; тутъ, слѣдовательно, нужно разумѣть безконечную массу частицъ подъ именемъ безконечнаго) не только не придаетъ ей смысла, но уничтожаетъ всякій возможный смыслъ (что правда, то правда!) А тѣ неясныя сдѣлки, которыя дѣлаетъ эта сторона опытнаго знанія съ умозрѣніемъ, при которыхъ говорится, что смыслъ

жизни состоятъ въ развитіи и содѣйствіи этому развитію, по неточности и неясности своей не могутъ считаться за отвѣтъ (не потому, графъ, а потому что и здѣсь въ выводѣ получается тотъ-же бессмысленный процессъ). Другая сторона знанія умозрительная (т. е. детерминистическая теорія), когда она строго держится своихъ основъ (т. е. когда она является въ выше-приведенномъ искажающемъ пониманіи графа), прямо отвѣчая на вопросъ, вездѣ и во всѣ вѣка (!) отвѣчаетъ и отвѣчала одно и тоже: міръ есть что-то безконечное и непонятное, жизнь человѣка есть непостижимая часть непостижимаго всего. (Исторія философіи доказываетъ однако, что истинно-умозрительное знаніе думало и думаетъ во всѣ вѣка совершенно наоборотъ, что міръ можетъ быть постигнуть, а спекулятивная философія пытается даже постигнуть его вполне и разрѣшить всецѣло въ свое знаніе или идею; очевидно, графъ подъ умозрительнымъ знаніемъ разумѣетъ свою детерминистическую теорію). Опять я исключаю всѣ тѣ сдѣлки между умозрительными и опытными знаніями, которыя составляютъ весь балластъ полунаукъ, такъ называемыхъ, юридическихъ, политическихъ и историческихъ. Тѣже неправильныя понятія развитія, совершенствованія (т. е. механическаго), только тамъ (въ эволюціонной теоріи)—всего, а здѣсь (въ детерминистической)—жизни людей. Неправильность (разумѣй—не науки, а механическаго взгляда вообще) одна и таже; развитіе, совершенствованіе (т. е. механическое) въ безконечномъ не можетъ имѣть ни цѣли, ни направленія, а по отношенію къ моему вопросу ничего не отвѣчаетъ“.

Таковъ итогъ, полученный графомъ. Результатъ этотъ теперь для насъ понятенъ. Графъ не нашелъ смысла въ жизни не потому, что его не можетъ найти тамъ наука, какъ думаетъ графъ, а потому, что графъ, самъ того не подозрѣвая или не умѣя ясно высказать это, стоитъ на механической точкѣ зрѣнія на міръ. Онъ стоитъ на механической точкѣ зрѣнія не потому, чтобы наука указывала эту точку зрѣнія для всего мірозданія, какъ выходитъ у него, а потому что онъ въ наукѣ не нашелъ другой точки зрѣнія и даже не подозрѣвалъ, что она есть. Онъ не нашелъ этой иной точки зрѣнія въ наукѣ не потому, что тамъ нельзя найти ее, какъ выходитъ у него, а по-

тому что онъ въ дѣйствительной наукѣ не искалъ ее. Онъ искалъ въ сущности не въ наукѣ, какъ выходитъ у него, а въ собственныхъ знаніяхъ, навѣянныхъ любимыми философи „Отечественныхъ Записокъ“. Въ этихъ знаніяхъ своихъ, пріобрѣтенныхъ еще раньше, чѣмъ возникъ у него вопросъ о смыслѣ жизни, онъ не могъ найти ничего кромѣ неяснаго, запутаннаго представленія той ходячей теоріи механическаго прогресса, которая руководила имъ во дни юности, и которую онъ, по его собственному признанію, могъ уже въ то время формулировать такъ: „все развивается и я развиваюсь, а зачѣмъ это я развиваюсь вмѣстѣ со всѣмъ—это видно будетъ!“ Критикуя эту теорію подъ видомъ послѣднихъ результатовъ всего человѣческаго знанія, графъ получилъ тотъ самый результатъ, который онъ предчувствовалъ и могъ легко получить уже тогда, ибо не вужно никакой учености, никакихъ мученій, чтобы видѣть, что въ безцѣльномъ нѣтъ цѣли, въ бессмысленномъ нѣтъ смысла. Послѣ того, какъ мы распутали до головокруженія запутанный, противорѣчивый и неясный рассказъ графа, для насъ теперь все это такъ ясно и такъ понятно, читатель! Но графъ самъ держится совершенно противоположныхъ возрѣній на дѣло. Онъ полагаетъ, что онъ усвоилъ себѣ всѣ результаты человѣческаго знанія, и вообразивъ, что онъ усвоилъ все, онъ совершенно произвольно приписываетъ наукѣ притязаніе отвѣчать на вопросъ о смыслѣ жизни, потому что нѣкоторыя научныя гипотезы, относящіяся въ сущности къ физическому міру, онъ когда-то сформулировалъ въ своемъ сознаніи, подъ вліяніемъ своихъ прихотей, въ очень неясные отвѣты на этотъ вопросъ. И разбирая эти отвѣты, извлеченные имъ самимъ яко-бы изъ науки, довольно слабо доказывая, что они не могутъ считаться отвѣтами, потому что на самомъ дѣлѣ не указываютъ въ жизни никакого смысла, онъ думаетъ, что онъ этимъ самымъ поражаетъ все человѣческое знаніе въ самое сердце. И не замѣчаетъ, что онъ сражается не съ наукою, которая и не думаетъ выдавать ему своихъ выводовъ за такіе отвѣты, а съ собственными противорѣчивыми, неясными, сбивчивыми представленіями, которыя онъ извлекаетъ изъ выводовъ науки, относящихся совершенно къ

иной области бытія, и которыя онъ считаетъ единственными всеобъемлющими отвѣтами человѣческаго вѣдѣнія. И вотъ послѣ этого трагикомическаго сраженія съ собственными представленіями, графъ приходитъ къ тому убѣжденію, что, изложивъ такимъ образомъ науку въ прахъ, онъ собственнымъ умомъ дошелъ наконецъ до тѣхъ-же выводовъ, до какихъ дошли Сократъ, Шопенгауеръ, Соломонъ и Будда.

Графъ говоритъ: „Тамъ-же, гдѣ умозрительное знаніе точно, именно въ истинной философіи, — не въ той, которую Шопенгауеръ называетъ профессорскою философіей, служащей только для распредѣленія всѣхъ существующихъ явленій по новымъ философскимъ графамъ и названія ихъ новыми именами, а тамъ, гдѣ философъ не упускаетъ изъ виду существенный вопросъ (графъ выше говорилъ, что „всѣ“ умозрительныя знанія или науки признаютъ вопросъ жизни), — отвѣтъ всегда одинъ и тотъ же, — отвѣтъ данный Сократомъ, Шопенгауеромъ, Соломономъ, Буддой... Вотъ тѣ прямые отвѣты, которые даетъ мудрость человѣческая, когда она отвѣчаетъ на вопросы жизни. „Жизнь тѣла есть зло и ложь, и потому уничтоженіе этой жизни тѣла есть благо, и мы должны желать этого“, — говоритъ Сократъ. „Жизнь есть то, чего не должно бы быть — зло, и переходъ въ ничто есть единственное благо жизни“, — говоритъ Шопенгауеръ. „Все въ мірѣ, и мудрость, и глупость, и богатство, и нищета, и веселье и горе, — все суета и все пустяки; человѣкъ умретъ и ничего не останется“, — говоритъ Соломонъ. „Жить съ сознаниемъ неизбежности страданій, ослабленія, старости и смерти — нельзя; надо освободиться отъ жизни, отъ всякой возможности жизни“, — говоритъ Будда. И то, что сказали эти сильные умы, говорили, думали и чувствовали милліоны милліоновъ людей, подобныхъ имъ. И думаю, и чувствую и я. Такъ что блужданіе мое въ знаніи не только не вывело меня изъ моего отчаянія, но только усилило его. Одно знаніе совсѣмъ не отвѣтило, другое же, отвѣчая, подтвердило мое отчаяніе и указало, что то, къ чему я стремился, не есть плодъ моего заблужденія, болѣзненнаго состоянія моего ума; напротивъ, оно подтвердило, что я думалъ вѣрно и сошелся въ выводахъ съ сильнѣйшими умами человѣчества.

Обманывать себя нечего: счастливъ, кто не родился, смерть лучше жизни; надо *избавиться* отъ нея“ (sic!).

Итакъ наука ведетъ къ самоубійству \*), и мудрецы только подтверждаютъ этотъ выводъ! Смерть лучше жизни, а для графа смерть есть „полное уничтоженіе“. Неизбѣжное требованіе знанія есть, слѣдовательно, полное его уничтоженіе вмѣстѣ съ самимъ познающимъ субъектомъ. Вы видите, читатель, что графъ не пощадилъ усилій, чтобы доказать это положеніе. И, конечно, на это есть свои причины, которыя не трудно будетъ себѣ уяснить, если мы будемъ имѣть въ виду общій ходъ развитія графа. Какъ, повидимому, ни странно искать доказательствъ необходимости самоубійства или самоуничтоженія, но мнѣ кажется, что для графа это было необходимо въ его положеніи. Ему нужно было придумать теорію, которая оправдала-бы посѣтившую его мысль о самоубійствѣ. Въ этомъ нѣтъ ничего удивительнаго. Всю жизнь графъ придумывалъ подобныя теоріи, въ которыхъ онъ старался оправдать свои прихоти, какъ онъ самъ до сихъ поръ сознавался въ этомъ. Чтобы оправдать свое писательство и учительство, онъ усвоилъ теорію литераторовъ о развитіи посредствомъ литературы и просвѣщенія; чтобы оправдать страсть тщеславія, онъ придумалъ теорію, что нужно стремиться быть какъ можно лучше передъ другими; когда замѣтилъ въ себѣ фактъ развитія, онъ возвелъ его въ міровой законъ; когда у него были излюбленные идеалы, оправдывавшіе его прихоти, онъ вѣрилъ въ теорію идеаловъ. Теоріи видоизмѣнялись съ измѣненіемъ его собственныхъ состояній. Было-бы странно, если-бы графъ измѣнилъ себѣ относительно мысли о самоубійствѣ. Въ сущности, конечно, мысль о самоубійствѣ явилась у графа не изъ науки, а была слѣдствіемъ его мучительнаго страха смерти, который былъ естественнымъ слѣдствіемъ его усилій жить безъ Бога и котораго онъ трусливо хотѣлъ избѣжать посредствомъ ускоренія самой смерти. Но графъ, какъ мы видѣли, не хотѣлъ понять, откуда

\*) Нельзя думать, что здѣсь рѣчь идетъ просто объ избавленіи отъ жизни, а не о самоубійствѣ: ходъ рѣчи и связь этого вывода съ мыслью о самоубійствѣ, возникшею у графа вслѣдствіе сознанія безсмыслія жизни, не допускаютъ этого толкованія.

произошло его отчаяніе. Онъ не хотѣлъ признать, что онъ на вершинѣ своей жизни, не сумѣвъ увидѣть въ ней никакого смысла, стоитъ, по его выраженію, „дуракъ — дуракомъ“ съ своею мыслью о самоубійствѣ. И вотъ онъ хочетъ оправдать себя, представить мысль о самоубійствѣ не въ видѣ бессмысленнаго слѣдствія бессмысленной жизни, а какъ очень умную вещь. Для этого онъ возводитъ самоубійство въ теорію, по которой оно есть неизбѣжное слѣдствіе всякой науки и выводъ изъ разсужденій лучшихъ представителей человѣчества. Изъ науки это у графа вытекаетъ косвенно, ибо наука указываетъ, по его мнѣнію, лишь бессмыслицу жизненнаго процесса, а изъ разсужденій мудрецовъ это вытекаетъ прямо, ибо всѣ они, по мнѣнію графа, смотрятъ на жизнь какъ на такое бессмысленное зло, отъ котораго нужно искать спасенія въ произвольномъ совершенномъ уничтоженіи. Такова эффектная теорія самоубійства, придуманная графомъ!

Читатель видитъ, конечно, что теорія графа не вытекаетъ изъ науки совершенно. Наука, взятая во всея ея объемъ, а не такъ, какъ она отразилась въ неясномъ и противорѣчивомъ пониманіи графа, не говоритъ, что жизнь бессмыслица и не даетъ никакихъ основаній дѣлать такое заключеніе. Если физическій механизмъ мірозданія, взятый самъ по себѣ, даетъ лишь бессмысленный процессъ, то отсюда слѣдуетъ совсѣмъ не то, что жизнь бессмыслица, а то, что этотъ процессъ существуетъ не для себя, а какъ средство для другихъ цѣлей. Впрочемъ пусть даже жизнь есть бессмысленный процессъ, какъ это угодно графу, отсюда все-таки не будетъ слѣдовать необходимости самоубійства или того, что смерть лучше жизни. Если моя бессмысленная жизнь продолжалась до настоящей секунды, то отсюда еще не слѣдуетъ, что съ настоящей секунды она должна прекратиться насильственно. То, что я созналъ ея бессмыслицу, есть вѣдь тоже лишь бессмысленный актъ бессмысленнаго процесса и потому это не вноситъ никакого измѣненія въ ея теченіе: какъ бессмысленно шла она до сознанія ея бессмыслицы, такъ бессмысленною осталась и въ моментъ сознанія. Какія-же побужденія убирать себя? Итакъ изъ науки теорія самоубійства вытекать не мо-

жетъ. Мнѣ кажется также, что она не вытекаетъ и изъ разсужденій названныхъ четырехъ мудрецовъ. Уже то, что здѣсь рядомъ стоятъ Сократъ и Соломонъ съ одной стороны, Шопенгауеръ и Будда съ другой, — внушаетъ нѣкоторое подозрѣніе, что эти мудрецы не могутъ быть согласны между собою. Трудно допустить, чтобы два оптимиста вполнѣ сошлись съ двумя извѣстными пессимистами. Если еще есть нѣкоторая вѣроятность, что мрачное воззрѣніе на жизнь Будды и Шопенгауера даютъ поддержку теоріи графа, то съ перваго-же взгляда для всякаго сколько-нибудь знакомаго съ дѣломъ совершенно невѣроятно, чтобы Сократъ и Соломонъ смотрѣли на жизнь, какъ на зло, котораго нужно бѣжать. Нужно совершенно не знать, что думали Сократъ и Соломонъ, чтобы приписать имъ такія воззрѣнія. Я не говорю уже о томъ, что если-бы графъ достаточно изучилъ Будду и Шопенгауера, онъ тоже не сказалъ-бы столь рѣшительно, что эти два мудреца рекомендуютъ насильственный переходъ въ чистое абсолютное ничто въ смыслѣ совершеннаго уничтоженія, что жизнь для нихъ не имѣетъ никакого смысла, что она совершенно безцѣльный процессъ, въ которомъ человѣкъ не можетъ найти для себя ничего хорошаго.

Во-первыхъ, о Буддѣ. Нельзя съ рѣшительностію сказать, что освобожденіе отъ жизни, рекомендуемое Буддою, есть совершенное уничтоженіе, совершенное прекращеніе бытія, какъ думаютъ многіе вслѣдъ за Бюрнуфомъ и Кепшеномъ и какъ думаетъ графъ. Освобожденіе отъ жизни, конечно, есть переходъ въ ничто, или погруженіе въ Нирвану (истощеніе); но вѣдъ ничто понятіе относительное. „Если-бы Будда считалъ міръ за истинное бытіе, говоритъ Каррьеръ, тогда противоположное послѣднему бытіе внѣмірное выходило-бы дѣйствительно чистымъ ничто. Но міръ для него не истинно сущее, а нѣчто только хотящее быть, становящееся, непрерывно измѣняющееся и преходящее, что слѣдовательно само собой доказываетъ свою несостоятельность и тщету; противоположность этому внѣшнему, кажущемуся только существованію представляетъ самосуцій міръ единаго истиннаго бытія и вѣчная его нерушимость. Угашеніе конечности — прямой переходъ въ без-

конечность. Нирвана вѣдь, и по словамъ Кепшена, есть совершенное уничтоженіе всякой скорби и боли, всѣхъ составныхъ частей и принадлежностей земнаго существованія и всего того, что не входитъ въ коренную сущность души, всего, отъ чего послѣдняя можетъ и обязана отрѣшиться еще въ теченіе здѣшней своей жизни. Нирвана—это крайняя противоположность Самсары, бытросмѣнной череды рожденій и смертей, полнаго господства условій времени. Нирвану величаютъ блаженнымъ покоемъ, величайшимъ изъ всѣхъ благъ, и Обри справедливо выводитъ отсюда заключеніе, что мыслящій принципъ (познаніе) остается тутъ неприкосновеннымъ (упраздняется одна лишь тревожная воля). Самъ Будда говоритъ о себѣ, какъ о достигшемъ другаго берега, гдѣ поэтому должно полагать не только его личность, но и все мнѣмірное бытіе. Вопросъ окончательно рѣшается тѣмъ соображеніемъ, что Будда самъ вѣдь слѣдовалъ философскому ученію Капила, припимавшаго души въ ихъ индивидуальной множественности за вѣчныя начала и ставившаго послѣднею цѣлью жизни выходъ изъ мытарства земнаго существованія въ сферу чисто духовнаго бытія. Такимъ образомъ черезъ Нирвану душа приходитъ къ самой себѣ. Если Юлій Мольтъ выдаетъ Нирвану, хотя положимъ и бездоказательно—за слияніе съ божествомъ, то онъ конечно тутъ не ошибся. Это—тоже воссоединеніе съ Брамой (о которомъ раньше Будды въ Индіи учили брамины), подъ другимъ только именемъ. Съ Мольтъ согласенъ и Бунзепъ“... \*). Къ этимъ словамъ Каррьерера можно прибавить развѣ лишь то, что самъ Бюрнуфъ, этотъ знаменитый знатокъ буддизма, въ одномъ изъ позднѣйшихъ своихъ сочиненій, говоритъ слѣдующее: „тѣ, кои считаютъ буддизмъ школою атеистическою или материалистическою философіею, забываютъ, что основаніемъ этой религіи служитъ пантеизмъ, равно какъ и религіи браминской; ни въ той, ни въ другой Богъ не можетъ быть представленъ въ какой-нибудь формулѣ, ни стать предметомъ богопочтенія въ своемъ абсолютномъ единствѣ; только во вторичныхъ своихъ формахъ онъ доступенъ человѣку и только черезъ нихъ

\*) Каррьеръ, „Искусство въ связи съ общимъ развитіемъ культуры и идеалии человечества“, I т. 361 стр.

становится предметомъ культа. Буддизмъ признаетъ тѣ - же самыя верховныя формы божества, какъ и браманизмъ, и чтить ихъ въ Сакьямуни, своемъ основателѣ, изъ всѣхъ людей наиболѣе приблизившемся къ Божеству какъ своимъ знаніемъ, такъ и добродѣтелью“ \*). Итакъ вы видите читатель, что никакъ нельзя съ рѣшительностію утверждать, будто Будда рекомендовалъ бѣжать жизни для полнаго уничтоженія въ Нирванѣ. Во всякомъ случаѣ никогда не нужно упускать изъ вида, что въ Сутрахъ есть множество мѣстъ, изъ коихъ слѣдуетъ, что бытіе въ Нирванѣ не уничтожается, пусть даже это умозрительная тонкость, не имѣющая практическаго значенія, какъ утверждаютъ сторонники противнаго взгляда \*\*). Такимъ образомъ по ученію Будды уничтоженіе жизни не есть еще уничтоженіе существованія, какъ повидимому думаетъ графъ, а лишь перемѣна способа существованія.

Тоже нужно сказать и относительно Шопенгауера. Графъ приводитъ заключительныя слова его знаменитой книги: „Міръ какъ воля и представленіе“ въ доказательство той мысли, что переходъ въ ничто есть единственное благо въ жизни. Но именно изъ этого самаго мѣста сочиненія Шопенгауера можно видѣть, что это абсолютное ничто есть лишь отрицательное обозначеніе нѣкоторой непознаваемой сферы бытія, которая по отношенію къ нашему міру со всею полнотою его реальности есть его отрицаніе. Правда, ни одинъ умъ, доступный нашему воображенію, никогда не можетъ познать этого отрицанія, но это только потому, что всякій вообразимый для насъ умъ, хотя-бы даже безконечный, относится къ нашему міру, а нашъ міръ самъ есть только отрицаніе того абсолютнаго ничто. Переходъ въ ничто есть, слѣдовательно, абсолютное уничтоженіе реальности только нашего міра и нашего бытія; но послѣ этого уничтоженія остается однако это самое ничто, для котораго сама реальность нашего міра тоже только абсолютное ничто. Наша смерть и абсолютное исчезновеніе на-

\*) Вигноуф, La science des religions. Paris, 1872. 2-me edition. p. 15.

\*\*\*) См. „Вѣра и Разумъ“ 1885 г. Апрель, книжка первая, стр. 312—319  
Также: Денорманъ, „Руководство къ древней исторіи востока“. Кіевъ. Т. II, выпускъ 3, стр. 541.

шего міра есть, слѣдовательно, лишь промѣна одного „ничто“ на другое „ничто“. Иными словами, это есть лишь перемѣна способа существованія \*). Послушаемъ впрочемъ самого Шопенгауера, причемъ выслушаемъ это мѣсто вполне, безъ пропуска, почему-то сдѣланнаго графомъ. Вотъ слова Шопенгауера: „познавши внутреннюю сущность міра какъ волю, и во всѣхъ явленіяхъ, отъ бессознательнаго стремленія темныхъ силъ природы до полной сознанія дѣятельности человѣка, признавши только предметность этой воли, мы никакъ не избѣжимъ того слѣдствія, что вмѣстѣ съ свободнымъ отрицаніемъ и уничтоженіемъ (собственно упраздненіемъ, dem Aufgeben) воли уничтожатся и всѣ тѣ явленія, то постоянное стремленіе и влеченіе безъ цѣли и отдыха на всѣхъ ступеняхъ предметности, въ которомъ и черезъ которое состоитъ (т. е. осуществляется) міръ, уничтожится разнообразіе послѣдовательныхъ формъ, уничтожится съ волей всѣ ея проявленія, наконецъ и общія формы этого проявленія, пространство и время, и даже послѣдняя основная форма, субъектъ и объектъ. Нѣтъ воли, нѣтъ представленія, нѣтъ міра.—Передъ нами конечно остается только ничто. Вѣдь то, что противится этому переходу (zerfließen) въ ничто, наша природа есть именно лишь воля къ жизни (Wille zum Leben), составляющая насъ самихъ, какъ и нашъ міръ. Что мы такъ страшимся ничтожества, есть только другое выраженіе того, что мы полны жизнью, что сами мы только эта воля и что мы ничего кромѣ ея не знаемъ.—Но если мы отъ собственной нашей скудости и ограниченности обратимъ взоръ свой на тѣхъ, кои побороли міръ, въ которыхъ воля, достигши полнаго самосознанія, нашла опять во всемъ себя-же и потомъ отъ себя свободно отеклася, и которые затѣмъ ждутъ лишь исчезновенія послѣдняго слѣда ея вмѣстѣ съ оживляемымъ ею тѣломъ, то вмѣсто непрерывнаго стремленія и тревоги, вмѣсто постоянного перехода отъ желанія къ боязни и отъ радости къ страданію, вмѣсто никогда неудовлетворенныхъ и никогда не умирающихъ надеждъ, изъ

\*) Ибо здѣсь мы переходимъ отъ одного отрицанія, отрицающаго свое отрицаніе, къ другому отрицанію, тоже отрицающему свое отрицаніе, слѣдовательно, отъ одного положенія къ другому противоположному положенію.

которыхъ состоитъ жизненное сновидѣніе волящаго человѣка, — намъ откроется тотъ міръ, что выше всякаго разума, то совершенное затишье души, то глубокое спокойствіе, та непоколебимая увѣренность и ясность, одинъ отблескъ которыхъ въ чертахъ лица, изображенный Рафаэлемъ и Корреджіо, есть уже цѣлое и вѣрное Евангеліе: только познаніе осталось (т. е. здѣсь), воля исчезла. Съ глубокою и болѣзненною тоскою смотримъ мы тогда на это состояніе, рядомъ съ которымъ наша собственная плачевность и бездолье, по контрасту, выступаютъ въ полномъ свѣтѣ. И тѣмъ не менѣе это созерцаніе есть единственное, что можетъ насъ долго утѣшать, когда мы съ одной стороны неисцѣлимое страданіе и нескончаемое бѣдствіе существовавшия признали уже явленіемъ воли, міра, и когда съ другой при упраздняющемся хотѣніи видимъ исчезновеніе міра и передъ собою только пустое ничто. Слѣдовательно этимъ именно способомъ, чрезъ созерцаніе жизни и поведенія святыхъ, — коихъ конечно рѣдко можно встрѣтить въ собственномъ опытѣ, но которыхъ предлагаетъ нашему взору писанная ихъ исторія и запечатлѣнное печатью истины искусство, — надобно намъ разгонять темное впечатлѣніе того ничто, которое, какъ послѣдняя цѣль, паритъ за всякою добродѣтелью и святостію и котораго мы боимся, какъ дѣти темноты, а не то, чтобы подобно индійцамъ обходить это (ничто) посредствомъ мнѣовъ и бессодержательныхъ словъ, какъ погруженіе въ Брамъ или Нирвану буддистовъ. Напротивъ, мы признаемся въ этомъ открыто, то, что, по совершенномъ упраздненіи воли, остается для тѣхъ, которые еще полны волей, во всякомъ случаѣ есть ничто; но и обратно, для тѣхъ, въ которыхъ воля уже обратилась и отъ себя отреклась, этотъ нашъ столь реальный міръ со всѣми его солнцами и млечными путями — ничто“ \*). Такъ говоритъ Шопенгауеръ. Какъ нужно понимать это мѣсто, онъ объясняетъ самъ, когда въ 48 главѣ дополненій къ своему сочиненію замѣчаетъ: „мое ученіе, достигши своей вершины, принимаетъ отрицательный характеръ, и слѣдовательно съ отрицаніемъ оканчивается. Оно можетъ говорить только о томъ,

\*) Die Welt als Wille und Vorstellung, dritte Auflage, 1859, Leipzig, I. S. 486—487.

что отрицается, упраздняется; а что вмѣсто того выигрывается и пріобрѣтается, это оно вынуждено (въ заключеніи четвертой книги) обозначить какъ ничто, и можетъ къ этому присоединить въ утѣшеніе, что это только относительное, но не абсолютное ничто. Ибо если есть нѣкоторое ничто изъ всего того, что намъ извѣстно, то оно разумѣется есть для насъ вообще ничто. Изъ этого однако еще не слѣдуетъ, чтобы это было абсолютное ничто, что оно должно быть ничѣмъ со всякой возможной точки зрѣнія и во всякомъ возможномъ смыслѣ; но слѣдуетъ только то, что мы должны ограничиться вполне отрицательнымъ его познаніемъ, которое удобно можетъ находиться въ границахъ нашей точки зрѣнія \*)). — „У меня міръ, говорятъ онъ въ другомъ мѣстѣ, не выполняетъ всей возможности всякаго бытія, но въ немъ остается еще много мѣста для того, что мы обозначаемъ лишь отрицательно, какъ отрицаніе воли къ жизни“ \*\*). Изъ смысла этихъ замѣчаній и всей вышеприведенной тирады мы можемъ вывести то заключеніе, что терминомъ „ничто“ Шопенгауеръ обозначаетъ область для насъ непознаваемую, гдѣ однако насъ ожидаетъ спокойствіе и ясность духа, полный міръ и блаженство, именно потому, что тамъ совершенно упразднена мятежная воля. Переходъ въ эту сферу есть, слѣдовательно, тотъ переходъ къ другому неизвѣстному намъ способу бытія, а не совершенное уничтоженіе существованія, какъ, повидимому, думаетъ графъ.

Отъ Будды и Шопенгауера мы, слѣдовательно, получаемъ не тотъ отвѣтъ, что жизнь вообще есть зло, котораго нужно бѣжать, а тотъ, что зло есть только та жизнь, которой обыкновенно живутъ люди, и что есть другая форма бытія, которая есть благо и къ которой нужно стремиться. Если люди станутъ стремиться къ этой другой формѣ существованія, тогда и здѣшняя ихъ жизнь пріобрѣтаетъ смыслъ, ибо она становится непрерывнымъ подвигомъ, въ которомъ мы постепенно восходимъ на высоту иного существованія. Такая жизнь и здѣсь уже есть благо. И изъ-за такой подвижнической жизни стоитъ продолжать свое бытіе и въ этомъ мірѣ. Поэтому-то какъ буд-

\*) Die Welt als Wille und Vorstellung, II. S. 700.

\*\*) Ibidem, II. S. 730.

дисты, такъ и Шопенгауеръ не только не рекомендуютъ самоубійство, но положительно воспрещаютъ его. Ихъ ученіе не есть слѣдовательно такая теорія, которая-бы могла, по словамъ графа, еще болѣе утвердить его въ томъ, что онъ не въ заблужденіи своего ума, не въ болѣзненномъ состояніи сталъ стремиться къ самоубійству. Она не оправдываетъ и не подтверждаетъ мысли о самоубійствѣ. Эта философія требуетъ совершенно другаго, именно, состраданія ко всякому живому существу и аскетизма, ведущаго къ умерщвленію индивидуальнаго хотѣнія, къ упраздненію всякой воли. Теорія эта требуетъ, чтобы человѣкъ просто пересталъ хотѣть, а самоубійство стоитъ къ этому въ противорѣчій, ибо оно можетъ совершиться только черезъ исполненіе личнаго хотѣнія, черезъ самоутвержденіе индивидуальной воли. По упраздненіи-же этого хотѣнія еще можетъ остаться познаніе. Хотѣнія нѣтъ, а познаніе существуетъ. И Шопенгауеръ, можетъ быть въ противорѣчіе съ собою, но прямо говоритъ, что цѣлое и вѣрное его Евангеліе заключаетъ въ себѣ слѣдующее: „одно познаніе осталось, воля упразднена“. Графъ впрочемъ почему-то пропустилъ это мѣсто въ своей цитатѣ. Правильно, или нѣтъ, разсуждаютъ Будда и Шопенгауеръ — это для насъ теперь не важно. Важно то, что на вопросъ жизни эти два мудреца очевидно даютъ не тотъ отвѣтъ, какой находитъ у нихъ графъ. По мнѣнію графа они отвѣчаютъ: жизнь есть зло; но въ дѣйствительности они говорятъ: зло есть жизнь неразумная; напротивъ, жизнь разумная, состоящая въ противодѣйствіи этому злу, есть благо. По мнѣнію графа они говорятъ: бѣги отъ жизни и убей себя; но въ дѣйствительности они говорятъ: бѣги отъ жизни неразумной и веди жизнь разумную, способуй этой разумной жизни въ другихъ посредствомъ состраданія и убивать себя не смѣй. По мнѣнію графа они говорятъ: конецъ жизни полное уничтоженіе; но въ дѣйствительности они говорятъ: ничто относительно, уничтоженіе нашей жизни не есть еще уничтоженіе во всякомъ возможномъ смыслѣ, а одинъ лишь переходъ къ другому, высшему способу существованія, намъ неизвѣстному. Такъ говорятъ Будда и Шопенгауеръ.

Посмотримъ теперь, какой отвѣтъ на вопросъ жизни даетъ

Сократъ. Графъ формулируетъ отвѣтъ Аѳинскаго мудреца слѣдующимъ образомъ: „Мы приближаемся къ истинѣ только настолько, насколько мы удаляемся отъ жизни“, говоритъ, помнѣнію графа, Сократъ, готовясь къ смерти. Къ чему мы, любящіе истину, стремимся въ жизни? Къ тому, чтобы освободиться отъ тѣла и отъ всякаго зла, вытекающаго изъ жизни тѣла. Если такъ, то какъ-же намъ не радоваться, когда смерть приходитъ къ намъ. Мудрецъ всю жизнь ищетъ смерти и потому смерть не страшна ему“. Смыслъ этихъ словъ будто-бы слѣдующій: „Жизнь тѣла есть зло и ложь и потому уничтоженіе этой жизни есть благо и мы должны желать этого“. Если теперь принять въ соображеніе ходъ рѣчи и теченіе мыслей графа, то можно подумать, что Сократъ совѣтуетъ именно самоубійство. Однако ни слова, влагаемая графомъ въ уста Сократа, ни освѣщеніе ихъ смысла, бросаемое теченіемъ мысли графа, не передаютъ истинныхъ воззрѣній Аѳинскаго мудреца, а только искажаютъ ихъ. Слова, приписываемыя графомъ Сократу, несомнѣнно представляютъ перифразъ нѣкоторыхъ выраженій Сократа въ Платоновомъ Федонѣ (66 — 69) и, слѣдовательно, должны быть относимы скорѣе всего къ Платону. Но именно въ Федонѣ и развивается тотъ взглядъ, что человѣческая жизнь есть жизнь нашей души, а не тѣла, ибо тѣло само по себѣ безъ души не имѣетъ жизни, умираетъ и разрушается,—что душевная жизнь не можетъ быть прекращена смертью, ибо смерть не можетъ приблизиться къ тому, что имѣетъ жизнь въ себѣ и по себѣ (106),— что тѣлесное рожденіе есть соединеніе души съ тѣломъ, въ которомъ она переходитъ изъ области вѣчнаго своего существованія въ міръ тѣлесный, и что тѣлесная смерть есть отрѣшеніе души отъ тѣла, въ которомъ она изъ міра видимыхъ явленій переходитъ въ міръ идеальный. Поэтому Сократъ ни въ Федонѣ, ни гдѣ-бы то не было, не могъ говорить: „мы приближаемся къ истинѣ только настолько, насколько удаляемся отъ жизни“, какъ заставляетъ его говорить графъ; онъ могъ сказать и говорилъ скорѣе наоборотъ: мы приближаемся къ истинѣ лишь настолько, насколько приближаемся къ вѣчной жизни въ мірѣ идеальномъ. Приближеніе это есть задача здѣшней жизни. Для

выполненія этой задачи душа должна заботиться именно не объ уничтоженіи своей жизни, а объ очищеніи ея и объ укрѣпленіи и сосредоточеніи этой жизни въ самой себѣ (67, с.). Для этого она должна отрѣшаться отъ тѣла, пока живетъ въ тѣлѣ, ибо тѣло своими пожеланіями и болѣзнями затрудняетъ душѣ истинную жизнь, потому что душа отвлекаетъ свое вниманіе отъ области идеальной, и по собственному произволу увлекается тѣломъ (80, с.), которое въ такомъ случаѣ становится для нея источникомъ зла. Высшая степень отрѣшенія души отъ тѣла и, слѣдовательно, переходъ къ безтѣлесной, чисто душевной жизни есть смерть. Поэтому страшиться смерти нечего. Смерть не уничтоженіе жизни, а лишь освобожденіе отъ препятствій къ жизни. Мудрецъ долженъ даже ей радоваться, если ее посылаетъ Богъ. Но самому налагать на себя руки—это богопротивно (62). Мудрецъ долженъ удаляться отъ тѣла и заботиться о смерти, но произвольно прекращать жизнь въ тѣлѣ, уходить изъ тѣла—беззаконно. Забота объ отрѣшеніи отъ тѣла не требуетъ разрушенія или ослабленія тѣлеснаго организма, ибо болѣзненные процессы даютъ перевѣсъ тѣлу надъ душою, такъ какъ больное тѣло больше господствуетъ надъ душою (66, с.). Поэтому какъ Сократъ, такъ и Платонъ совѣтуютъ развивать свое тѣлесное здоровье гимнастикою, ибо оба убѣждены, что здравая душа можетъ быть лишь въ здоровомъ тѣлѣ \*). Такимъ образомъ мы получаемъ совершенно не то, что даетъ намъ графъ подъ именемъ отвѣта Сократа на вопросъ жизни. Мы не видимъ, чтобы Платонъ устами Сократа совѣтовалъ бѣжать жизни вообще; чтобы онъ совѣтовалъ уничтожать жизнь тѣлесную и чтобы по его взгляду жизнь тѣлесная была „сама по себѣ“ зломъ \*). Напротивъ, онъ со-

\*) Сократъ такъ говоритъ у Ксенофонта въ бесѣдѣ съ Эпигеномъ о пользѣ тѣлесныхъ упражненій: „Кто не знаетъ, что даже въ дѣлѣ, въ которомъ, по тво-ему, тѣло наименѣе участвуетъ, именно въ мышленіи, многіе впадаютъ въ большія заблужденія вслѣдствіе того, что не обладаютъ здоровымъ тѣломъ? Также забывчивость, малодушіе, лѣность часто вслѣдствіе слабости тѣла такъ дѣйствуютъ на умъ, что онъ теряетъ даже пріобрѣтенное знаніе...“ Memorabilia III, 12, с. Платонъ въ Тимей говоритъ: „Человѣкъ, изучающій науки, или напрягающій свой умъ надъ другими какими-нибудь занятіями, обязанъ отдавать природѣ должное и движеніемъ тѣлеснымъ, упражняясь въ гимнастикѣ; а кто, наоборотъ, ревностно

вѣтуеть развивать и сосредоточивать жизнь въ безсмертной душѣ, запрещаетъ положительно убивать тѣло и находить зло въ томъ, что душа произвольно сама увлекается тѣломъ, которое во всякомъ случаѣ ниже безсмертной души, по самому смертному существу своему. Но увлекается тѣломъ только душа человѣка, не стремящагося къ самосознанію. Мудрецъ напротивъ не поддается влиянію тѣла. И потому для добраго нѣтъ зла ни въ тѣлесной жизни, ни въ тѣлесной смерти (*οὐκ ἔστιν ἀνδρὶ ἀγαθῷ κακὸν οὐδὲν οὔτε ζῶντι οὔτε τελευτήσαντι*), потому что о немъ заботится Богъ (Arologia 41, d.). Таковъ былъ въ сущности отвѣтъ Платона на вопросъ графа о смыслѣ жизни. Что для добраго человѣка нѣтъ зла ни въ жизни, ни въ смерти—этого взгляда, конечно, держался и Сократъ (Memorabilia IV, 8, 4—9), вообще, какъ извѣстно, умѣвшій пользоваться жизнью и не страшившійся смерти. Итакъ мы видимъ, читатель, что графъ не только не точно передалъ возрѣніе Сократа, но просто представилъ его въ ложномъ свѣтѣ, вырвалъ нѣсколько фразъ изъ Федона, могущихъ возбудить лишь превратное понятіе объ ученіи Сократа. Припомните, читатель, какъ однако самъ графъ возмущается неточностію, если онъ гдѣ-нибудь ее подозрѣваетъ, и какъ онъ цѣлыя отрасли человѣческаго вѣдѣнія обвиняетъ за это въ недобросовѣстности!

Намъ остается теперь узнать дѣйствительный отвѣтъ Екклезіаста на вопросъ жизни, ибо и здѣсь графомъ допущена неточность. По мнѣнію графа, Екклезіастъ говоритъ: „Все въ мірѣ: и глупость и мудрость, и богатство и нищета, и веселье и горе,—все суета и все пустяки; человѣкъ умретъ и ничего не останется“. Смыслъ книги Екклезіаста однако не тотъ. Правда, суета суеть, сказалъ Екклезіастъ, и все суета! (I, 2; XII, 8). Но это не значить, что все пустяки и что человѣкъ умретъ и отъ него ничего не останется. Когда Екклезіастъ го-

---

развиваетъ свое тѣло, тотъ пусть оплачивается движеніями души, занимаясь сверхъ того музыкою и всѣмъ, что относится къ философіи, если хочетъ прослыть человекомъ не только красивымъ, но и нравственно добрымъ (Тимей 80, с. Сравн.: Респуб. III, 403 и слѣд.).

\*) По ученію Платона въ Тимей, тѣло человѣка сотворено изъ міровыхъ элементовъ богами.

воритъ, что все въ мірѣ суета, онъ этимъ хочетъ сказать, что все въ мірѣ превратно и нѣтъ ничего неподверженнаго этой превратности (perversitas). Все, что дѣлается на землѣ въ одно время, все, такъ сказать, раздѣливается назадъ въ другое время, такъ что всѣ человѣческія дѣла здѣсь на землѣ тщетны, суетны, т. е. разрѣшаются въ пустое ничто и ни къ чему не ведутъ. Но это не должно насъ вести къ унынію, потому что смыслъ жизни человѣческой не въ этихъ пустыхъ дѣлахъ. Смыслъ жизни въ томъ, чтобы среди пустоты земныхъ нашихъ предпріятій сохранить свою правоту, ибо „Богъ сотворилъ человѣка правымъ, а люди пустились въ большую затѣйливость“ (VII, 29). „Не унывай, веселись, дѣлай, чего желаетъ сердце твое, только помни, что за все это Богъ приведетъ тебя на судъ (XI, 9), когда тѣло твое обратится въ землю, а духъ возвратится къ Богу, который далъ его“ (XII, 7) \*). Поэтому „выслушаемъ конецъ всего: бойся Бога и заповѣди Его соблюдай, потому что въ этомъ все для человѣка. Вѣдь всякое дѣло Богъ приведетъ на судъ, даже тайное, хорошо-ли оно, или худо“ (XII, 13—14). Таково истинное возрѣніе Екклесіаста, какъ можетъ провѣрить самъ читатель по Библии. Очевидно, изъ этого возрѣнія вовсе не слѣдуетъ, что все пустяки, что человѣкъ умретъ и ничего не останется. Ничего не останется кромѣ праха только здѣсь на землѣ, въ области превратныхъ временныхъ явленій, но въ душѣ человѣка отъ всѣхъ дѣлъ его образуется очень важный остатокъ, который дѣлаетъ человѣка правымъ или неправымъ предъ лицомъ Господа. Пустяки и пустыя затѣи приобрѣтаютъ, слѣдовательно, большое нравственное значеніе, конечно, не сами по себѣ, а по отношенію къ душѣ человѣка. Получается, слѣдовательно, совершенно обратное тому, что выдаетъ графъ за отвѣтъ Соломона на вопросъ жизни

Итакъ, мы теперь видимъ, читатель, что въ книгахъ четырехъ названныхъ мудрецовъ графъ прочиталъ не то, что тамъ въ дѣйствительности написано. Мы теперь видимъ, что философія самоубійства вовсе не подтверждается этими мудрецами, что графъ не сошелся вполнѣ ни съ однимъ изъ нихъ, особенно съ Сократомъ и Соломономъ. Мы получаемъ, слѣдователь-

\*) Всѣ цитаты по еврейской Библии, Вѣнскаго изд. Рейхарда я К<sup>о</sup> 1877.

но, тотъ-же самый результатъ, какой слѣдовалъ изъ разбора разсказа графа о его блужданіи въ quasi - научной области, т. е. что мудрецы не подтверждаютъ его воззрѣній, какъ не подтверждаетъ ихъ наука, что напротивъ, какъ въ наукѣ, такъ и у мудрецовъ совершенно не тѣ отвѣты на вопросы жизни, которые находитъ графъ, а совсѣмъ иные. Мы съ намѣреніемъ такъ долго остановились на разборѣ разсказа графа о томъ, какъ онъ искалъ этихъ отвѣтовъ въ области человѣческаго вѣдѣнія, чтобы какъ можно яснѣе показать, что отвѣты, найденные графомъ, вовсе не отвѣты всего человѣческаго вѣдѣнія, а плодъ нѣкотораго недоразумѣнія, что онъ именно это свое недоразумѣніе выдаетъ за отвѣтъ разума и что, слѣдовательно, всѣ упреки, дѣлаемые имъ человѣческому разуму, относятся къ его собственному познанію, которое совершенно не совпадаетъ съ знаніемъ человѣческимъ вообще. Оказывается, вмѣсто истинной науки мы видимъ лишь невѣрное представленіе ея смысла и вмѣсто ученія мудрецовъ только затемненіе ихъ воззрѣній. Оказывается, что легче вообразить себя Соломономъ, усвоившимъ себѣ все знаніе человѣческое и всю мудрость людскую, чѣмъ быть мудрецомъ на самомъ дѣлѣ. Есть, слѣдовательно, Соломонъ и Соломопъ. Есть Соломонъ библейскій, который въ свое время затмилъ славу мудрецовъ всего востока, который составилъ три тысячи притчей (афоризмовъ), написалъ тысячу пять пѣсней, опредѣлилъ свойства деревьевъ отъ кедра, который на Ливанѣ, до иссопа (моха), который выходитъ изъ расщелинъ стѣны, и говорилъ о природѣ звѣрей, птицъ, пресмыкающихся и рыбъ (3 Царствъ, IV 32 — 44, а по еврейской Библии I Царствъ, V, 12 — 13). И есть Соломонъ другой... деревенскій, по которому въ деревняхъ наши крестьянки гадаютъ о счастіи. Если это указаніе на другаго Соломона обидно, то еще обиднѣе для христіанина, когда въ христіанскомъ обществѣ клеветы подрываютъ уваженіе къ Соломону библейскому.

Слв. Остроумовъ.

(Продолженіе будетъ).

---

## В. В. Верещагинъ, въ полемикѣ съ Вѣнскимъ католическимъ Архіепископомъ.

(Нѣсколько словъ по поводу письма Верещагина въ № 316 „Русскаго Курьера“).

---

Стремленіе оставить потомству свое имя, занять мѣсто въ исторіи, сдѣлаться еще при жизни извѣстнымъ, насколько возможно, въ большихъ размѣрахъ,—все это ни къ какому случаю не составляетъ существеннаго момента въ жизни и дѣятельности людей дѣйствительно гениальныхъ,—людей, руководящихъ историческимъ движеніемъ народной жизни. Гений дѣлаетъ свое дѣло исключительно по побужденію своей внутренней потребности, помимо всякихъ постороннихъ побужденій, безъ всякой задней мысли. Истинно историческій гений славы не ищетъ; она сама идетъ за его дѣлами и иногда не только безъ его воли, но и совершенно вопреки его желанію. Вліяніе стороннихъ расчетовъ, происки, искусственные приемы унижаютъ гения, омрачаютъ его славу. Извѣстность, „дѣланная“ слава, достигаемая ради самой себя,—это удѣлъ посредственности, руководимой мелкими и низкими страстями — честолюбіемъ, корыстолюбіемъ, тщеславіемъ и т. п. Слава эта слишкомъ жалка. За отсутствіемъ положительныхъ средствъ, свойственныхъ только гению, она достигается большею частію посторонними, искусственными, верѣдко даже отрицательными средствами. Прекрасный храмъ Артемиды Эфесской въ ночь рожденія Александра Великаго (356 г. до Р. Х.) погибъ отъ руки безумца Герострата, жаждавшаго такой славы и желавшаго заслужить историческую извѣстность такимъ позорнымъ,

отрицательнымъ путемъ. Правда, Геростратъ достигъ своей цѣли. Рѣшеніе іонійскихъ городовъ — осудить его пмя, которое онъ хотѣлъ передать потомству, на вѣчное забвеніе не исполнилось. Θεοпомπъ сохранилъ его имя. Но что это за имя? Что это за слава? Что это за историческая извѣстность?...

Безуміе Герострата не есть однакоже нѣчто слишкомъ исключительное. Въ большей или меньшей степени оно проявляется у каждой посредственности, стремящейся достигнуть большаго, чѣмъ сколько ей дѣйствительно принадлежитъ. Какъ Геростратъ, для удовлетворенія своему необузданному тщеславію, не задумался надъ разрушеніемъ прекраснаго произведенія искусства, какимъ былъ Эфесскій храмъ Артемиды, такъ и всякая другая посредственность, не сдерживаемая благоразуміемъ и нравственнымъ чувствомъ, не достигнувъ удовлетворенія своему тщеславію болѣе или менѣе позволительными средствами, мало-по-малу можетъ дойти до того, что для нея не останется ничего святаго: религіозное чувство, науку, искусство, честь, доброе имя и убѣжденія другихъ безумный тщеславецъ не задумается принести въ жертву своей мелкой, но ненасытимой страсти.

Когда въ обществѣ встрѣчаются только изрѣдка личности подобнаго рода, то это зло еще терпимо, какъ всякое неизбѣжное зло; но бѣда, когда подобныя личности получаютъ въ обществѣ преобладающее значеніе, начинаютъ, такъ сказать, руководить общественною жизнію въ роли общественныхъ дѣятелей; тогда изящная литература уже перестаетъ быть истиннымъ выраженіемъ народной жизни въ ея высшихъ образахъ и идеалахъ; она становится лишь низкимъ орудіемъ удовлетворенія чувственности и страстей, служитъ не правдѣ, а тенденціи, является проводникомъ ложныхъ возрѣвій, одностороннихъ направленій, низводится на степень базарнаго торгашества. Наука теряетъ свое высокое назначеніе — быть хранительницею и истолковательницею святыхъ истинъ, святотатственная рука необузданныхъ посредственностей похищаетъ у нея эти святые истины и обращаетъ ихъ для своихъ низкихъ цѣлей, торгуя ими и совѣстію, какъ воръ торгуетъ краденными вещами. Искусство становится пошлымъ ремесломъ.

Творчество художника обращается въ орудіе мелочной страсти... Въ общемъ итогъ это значить, что наступаетъ кризисъ нравственнаго разложенія общества, жизнь общества мельчаетъ и пошлѣетъ... Тяжело дышать въ такой атмосферѣ; необходима вентиляція; необходимъ приливъ свѣжаго здороваго воздуха...

Такія грустныя мысли невольно приходили въ голову пишущему эти строки, когда онъ читалъ газетныя извѣстія о скандалѣ, произведенномъ въ Вѣнѣ художникомъ Верещагинымъ, котораго, къ сожалѣнію, мы должны назвать своимъ соотечественникомъ.

Года четыре тому назадъ, въ одной изъ земскихъ школъ, въ которой я производилъ экзаменъ, школьникъ, спрошенный мною, утверждалъ, что художникомъ называютъ того, „который *худо* дѣлаетъ“. Я замѣтилъ тогда школьнику, что его объясненіе невѣрно, что художниками напротивъ нужно называть тѣхъ, „которые *хорошо* дѣлаютъ“. Но теперь приходится сознаваться въ своей ошибкѣ. Скандалъ, произведенный въ Вѣнѣ Верещагинымъ, даетъ ясно понять, что дѣйствительно есть и такіе художники (и на св. Руси ихъ даже не мало), которые могутъ быть называемы художниками, между прочимъ, и потому, что они „*худо* дѣлаютъ“.

Своимъ скандаломъ Верещагинъ достигъ, чего хотѣлъ. Для Верещагина такой скандалъ былъ даже необходимъ. Верещагинъ вообще любитель скандаловъ въ области искусства. Безъ такихъ скандаловъ онъ не могъ-бы быть и Верещагинымъ. До сихъ поръ у насъ на Руси о Верещагинѣ и немногіе знали немного. Знали вообще только то, что гдѣ-то въ Россіи, или во Франціи проживаетъ какой-то Верещагинъ, что академіею художествъ онъ какъ-то былъ признанъ „художникомъ“, что онъ пишетъ разныя картины и разныя картинки, равно какъ и различныя „этюды съ натуры“, что онъ повсюду разъѣзжаетъ и устраиваетъ выставки своихъ картинъ, которыя однакоже ни у насъ въ Россіи, ни заграницей особеннаго вниманія на себя не обращали и особеннаго эффекта не производили. Нѣкоторые даже такъ мало знали этого художника Верещагина, что смѣшивали его съ его братомъ, офицеромъ Верещагинымъ, который извѣстенъ статьями: „Дома и на

войнѣ“, равно какъ и съ другими его братьями. Все это раздражало художника. Онъ выходилъ изъ себя, бросалъ свое отечество и поселялся за-границей, кричалъ о себѣ какъ о непонятномъ представителѣ въ живописи новаго, „реалестическаго“ направленія, шумѣлъ, билъ на эффе́кть и, паковецъ, низошелъ до того, что ради популярности сталъ угождать вкусамъ полуобразованной массы и возбуждать къ себѣ вниманіе толпы средствами „дѣланными“, искусственными. По крайней мѣрѣ такое мнѣніе о Верещагинѣ сложилось среди болѣе образованной и благоразумной части русскаго общества. „Г. Верещагинъ, — читаемъ, между прочимъ, въ „Южномъ Краѣ“ за текущій годъ отъ 10 ноября № 1676, — всегда былъ мастеръ производить шумъ, надлежащимъ образомъ обставить свои выставки и вообще бросать пыль въ глаза той полуобразованной толпѣ, которая теперь задаетъ тонъ жизни и восхищается произведеніями искусства только въ томъ случаѣ, если они льстятъ грубой чувственности, бьютъ на трескучій эффе́кть, трактуютъ о „злобѣ дня“ и, что самое главное, поддакиваютъ моднымъ тенденціямъ. Чего не дѣлалъ г. Верещагинъ для того, чтобы „показать товаръ лицомъ“! Какими декорациями онъ не обставлялъ своихъ картинъ! Какихъ приманокъ онъ не пускалъ въ ходъ для ошеломленія публики! Дѣло доходило даже до оркестровъ, которые помѣщались за картинами, разыгрывали тѣ или другія мелодіи, соотвѣтствовавшія содержанію „художественныхъ произведеній“...

Въ русско-турецкую войну 1878 года Верещагинъ былъ даже на мѣстѣ военныхъ дѣйствій, участвовалъ въ одномъ смѣломъ предпріятіи и даже былъ рапечъ... О Верещагинѣ заговорили тогда повсюду; личность его привлекла къ себѣ вниманіе многихъ... Верещагинъ заводитъ знакомство съ отцомъ и сыномъ—Скобелевыми, получаетъ доступъ въ высшія сферы... Но онъ не удовлетворяется этимъ; о немъ говорили, на него обратили вниманіе, но только какъ на Верещагина, а не какъ на художника, его картины остались тѣми-же, какими были и прежде. Не другіе, а лишь самъ Верещагинъ, лежа въ Бухарестѣ и перевязывая рану свою, могъ восклицать почти словами Нерона: „какой великій художникъ погибаетъ!“...

Наконецъ, въ послѣднее время Верещагинъ рѣшился принести въ жертву своему пустому тщеславію даже релігіозное чувство и убѣжденія другихъ. Въ глазахъ ему подобныхъ это считается однимъ изъ надежнѣйшихъ средствъ достигнуть славы и всемірной, хотя, къ сожалѣнію, лишь Геростратовской извѣстности. Примѣръ передъ глазами. Французъ Ренанъ въ формѣ фантастическаго романа популяризировалъ мистическую теорію нѣмца Штрауса; сочинилъ „Жизнь Іисуса“ и тѣмъ приобрѣлъ себѣ міровую извѣстность, такъ какъ книга его пришла какъ нельзя лучше по вкусу той толпы безшабашныхъ головъ, которые нынѣ почти повсюду „задаютъ тонъ жизни“. Но если Ренанъ достигъ такой заманчивой для пустаго тщеславія извѣстности, популяризируя теорію Штрауса перомъ фантастическаго французскаго романиста, то отчего-же нельзя достигнуть такой-же точно славы и г. Верещагину, популяризируя фантазіи Ренана кистью и красками художника? А какая перспектива открывается предъ глазами честолюбца! О картинахъ такого рода заговорятъ всѣ; подыметъ споръ, шумъ, имя Верещагина не будетъ сходить съ языка... Духовенство начнетъ анаеematствовать художника, какъ еретика, сразу появъ, какая грозитъ серьезная опасность его клерикализму, прогрессисты и либералы всѣхъ сортовъ и отгѣнковъ въ дѣйствіяхъ „знаменитаго художника Верещагина“ усмотрятъ гигантскій шагъ впередъ по пути прогресса и цивилизаціи, — быть можетъ, соберется даже вселенскій соборъ, и величественное зданіе Церкви Христовой будетъ перестроено по мысли новыхъ художниковъ. А кто произвелъ такой переворотъ? — „Знаменитый художникъ Верещагинъ“. И какъ легко достигнуть этого міроваго переворота, какъ легко сдѣлаться всемірною извѣстностію, о которой исторія сохранитъ воспоминаніе для самыхъ отдаленныхъ поколѣній... Трудиться много не надъ чѣмъ: тема дана; Штраусъ, Ренанъ и ихъ послѣдователи начертили даже не только фопъ, но и самые эскизы. Остается лишь развести краски и смѣлою рукою взять кисть.

И Верещагинъ дѣйствительно рѣшился взять въ руки эту кисть. Ему нѣтъ дѣла до убѣжденія другихъ; онъ не знаетъ, что значитъ оскорбить релігіозное чувство, релігіозныя убѣж-

денія другаго. Чтобы знать это, нужно самому имѣть такія убѣжденія, такое чувство. А у Верещагина нѣтъ ни того, ни другаго. Онъ жаждетъ только одной популярности, какою-бы цѣною она прибрѣтена ни была. Съ этою цѣлію онъ останавливается на важнѣйшихъ евангельскихъ событіяхъ, какъ напр. воскресеніи Господа нашего Іисуса Христа, и давай писать ихъ по Ренаву своею тщеславною художническою кистью. Написавъ нѣсколько картинъ такого рода, онъ беретъ ихъ съ собою, отправляется въ Вѣну и устраниваетъ тамъ свою выставку. Вѣвскій католическій архіепископъ, увидѣвъ работы Верещагина, которыя представляли, по справедливому выраженію его, образецъ самой недостойной борьбы съ христіанствомъ и попытку популяризаціи сплетень Штрауса и Ренана посредствомъ кисти и красокъ,—потребовалъ оффиціально удаленія съ выставки г. Верещагина двухъ картинъ, содержаніе которыхъ, по указанію каталога выставки, было заимствовано будто-бы изъ Евангелія. Въ то же время архіепископъ издалъ къ членамъ своей епархіи пастырское посланіе, въ которомъ, между прочимъ, писалъ слѣдующее: „Глубоко опечаленный профанаціею того, что всего священнѣе для христіанина, профанаціею самаго возвышеннаго идеала истинно христіанскаго искусства, я счелъ своимъ епископскимъ долгомъ вступиться въ дѣло, чтобы отстранить отъ глазъ посѣтителей выставки эти картины, глубоко оскорбляющія совѣсть католиковъ. Такъ какъ мои дѣйствія не достигли цѣли и были къ моему глубокому сожалѣнію эксплуатируемы ежедневно въ различныхъ газетахъ, какъ рекламы для этихъ святотатственныхъ картинъ, то мнѣ остается въ качествѣ епископа, на котораго присяга налагаетъ строгую обязанность не только поучать священнымъ католическимъ доктринамъ, но и защищать ихъ всеми своими силами противъ всякихъ нападокъ,—мнѣ остается только торжественно и формально протестовать противъ изображенія этихъ картинъ противнаго вѣрѣ и противъ ихъ недостойнаго покушенія на христіанство, убѣждая католиковъ не принимать участія своимъ присутствіемъ въ этомъ святотатствѣ и прося отъ имени всехъ вѣрующихъ епархіи прощенія у Спасителя за оскорбленіе Его выставкою этихъ картинъ въ католическомъ городѣ Вѣнѣ“.

Такъ возмущенъ былъ Верещагинскою выставкою католическій Вѣнскій архіепископъ. А между тѣмъ Верещагину этого только и нужно было. Протестъ Вѣнскаго архіепископа положилъ начало для его новой популярности, а потому пришелся ему какъ разъ на-руку. Ему нужна была реклама болѣе вѣнская, чѣмъ газеты и уличныя объявленія; ему нужно было привлечь на выставку побольше народа и онъ добился своей цѣли. Ни оркестры, ни декораціи не дѣлали г. Верещагину такой рекламы, какъ оффиціальныи и торжественный протестъ Вѣнскаго католическаго архіепископа. Какъ только разнесся слухъ объ этомъ протестѣ, — извѣщаютъ газеты („Южный Край“, № 1676, отъ 10-го ноября н. г.), — Вѣнская публика, привыкшая относиться къ религіознымъ вопросамъ съ полнымъ индифферентизмомъ, мигомъ повалила на выставку. Но тщеславному художнику было мало и этого. Нужно было порисоваться еще. Онъ „убралъ“ свои двѣ „знаменитыя“ картины („Воскресеніе Іисуса Христа“ и „Святое семейство“) лишь по убѣжденію эрцгерцога Карла Людвига, да и то еще, какъ наперерывъ сообщали Вѣнскія газеты, „грозилъ“ оставить мѣста, на которыхъ висѣли обѣ картины, пустыми.

Наконецъ, мало для Верещагина было даже и этого. Онъ рѣшился еще печатно объявить вызовъ католическому архіепископу Вѣны и предъ всѣмъ міромъ раскрыть свои жалкія, на-лету схваченныя гдѣ-то и отъ кого-то, религіозныя воззрѣнія, которыя могутъ служить развѣ только къ стыду русскаго художника, получающаго столь поверхностное научное образованіе, какое обнаружилъ Верещагинъ въ своемъ протестѣ. Снявъ съ выставки свои позорныя картины, Верещагинъ отправилъ въ „Berliner Tagblatt“ для напечатанія написанное имъ на французскомъ языкѣ письмо слѣдующаго содержанія: „Парижъ, д. Лафиттъ, 14-го ноября 1885 г. Его высокопреосвященство Вѣнскій кардиналь-архіепископъ Гангльбауэръ оказываетъ честь подвергать страстной критикѣ нѣкоторыя мои картины, выставленныя въ настоящее время въ Вѣнѣ. *Въ интересъ истины* я позволяю себѣ сдѣлать нѣкоторыя замѣчанія тѣмъ-же способомъ, какъ и онъ, т. е. путемъ печати. Но я отнюдь не послѣдую его примѣру и не стану прибѣгать къ рѣзкимъ вы-

раженіямъ, которыя всегда были противны духу христіанства и только вредятъ дѣлу. Я повимаю возбужденіе, овладѣвшее его преосвященствомъ въ виду *противорѣчія между словами Евангелія*, на которыя опираются мои произведенія, и *официальнымъ ученіемъ Церкви*. Его высокопреосвященство уклоняется опереться на текстъ Евангелія, между тѣмъ какъ Священное Писаніе должно-бы всегда быть съ нами и каждому доброму христіанину нужно только открыть его, чтобы убѣдиться, что на его страницахъ онъ прямо встрѣчаетъ духъ христіанства во всей его простотѣ и во всемъ его величїи, между тѣмъ какъ *за предѣлами Св. Писанія накапливаются легенды*, которыя съ теченіемъ времени все болѣе и болѣе охватываютъ область фантазїи.

„Что касается до первой изъ осужденныхъ картинъ, то я спрошу: противорѣчитъ-ли она религіи и Евангелію, если на ней изображено, что *воскресеніе Христа послѣдовало черезъ отверстіе*, которое служило для внесенія въ могилу тѣла; между тѣмъ въ Евангелїи опредѣленно сказано, что ангель удалилъ камень отъ этого отверстія?

„Во-вторыхъ—святое семейство. Здѣсь во всей своей силѣ выступаетъ *противорѣчіе между текстомъ Евангелія и принятымъ потомъ ученіемъ*. Текстъ ясно гласитъ: святое семейство было многочисленно. *Кромѣ перворожденнаго Иисуса, святая Марїа имѣла еще семь или восемь дѣтей, мальчиковъ и дѣвочекъ*. Каждый найдетъ то, что я пишу доказаннымъ, когда онъ откроетъ слѣдующія мѣста въ Библии: Матѣ. XIII, 55, 56.—I, 25.—XII, 47, 48, 49. — Маркъ VI, 3.—III, 31, 32, 33, 34, 35.—Іоан. II, 12.

„Чтобы побороть недоумѣнія и сомнѣнія, порождающія подобныя противорѣчія, я не знаю никакого другаго средства, какъ *предложить скорѣе собраніе вселенскаго собора*, который могъ-бы разрѣшить этотъ и другіе столь-же важные вопросы. Чѣмъ болѣе будутъ медлить, тѣмъ болѣе усилятся сомнѣнія. А въ ожиданїи да будетъ позволено избѣгающимъ сомнѣній считать себя точно также искренними христіанами, какъ и тѣ, которые, опираясь на противорѣчія, слѣдуютъ правилу: *цѣль оправдываетъ средства*. Василиій Верещагинъ“.

„Berliner Tagblatt“ съ удовольствіемъ поспѣшилъ исполнить просьбу Верещагина и помѣстилъ на своихъ страницахъ приведенное нами письмо его, переведши его съ французскаго на нѣмецкій языкъ, а редакторъ - издатель „Русскаго Курьера“ Н. П. Лапинъ, желая распространить это письмо и среди русскаго общества, перевелъ его на русскій языкъ и помѣстилъ его въ № 316 своего „Русскаго Курьера“ (отъ 16 ноябля н. г.). Такимъ образомъ, мы получили возможность узнать, что Василій Васильевичъ Верещагинъ — не только удивительный художникъ, но еще не менѣе и удивительный богословъ.

Да, художникъ Верещагинъ своимъ Вѣнскимъ скандаломъ шума надѣлалъ много и въ Россіи, и за-границей. Къ чести нашей періодической печати нужно однако-же сказать, что къ скандалу Верещагина не всѣ наши газеты отнеслись съ такимъ-же сочувствіемъ, какъ „Русскій Курьеръ“. Но съ „Курьера“ что можно спрашивать? По порученію г. Верещагина, онъ вручилъ русской публикѣ письмо его, — и его дѣло конечно. Отраднo, что другія наши періодическія изданія высказались противъ солидарности съ скандаломъ Верещагина и не скрыли причиненнаго имъ оскорбленія, хотя-бы то даже и національному только чувству. Вотъ, напр., что мы читаемъ по поводу Верещагинской Вѣнской выставки въ вышеупомянутомъ № „Южнаго Края“: „Всего печальнѣе во всей этой исторіи то, что западная Европа, имѣющая довольно смутное понятіе о Россіи, судить о ней прежде всего по тѣмъ россіянамъ, которые ѣздятъ туда себя показывать и людей посматрѣть. Изъ нашихъ художниковъ къ числу такихъ россіянъ принадлежит и г. Верещагинъ или, лучше сказать, только г. Верещагинъ. Онъ всегда любилъ устраивать за-границей выставки своихъ безчисленныхъ и наскоро набросанныхъ картинъ, картинокъ и „этюдовъ съ натуры“, которыя порождали столько споровъ, по которыя не оставляютъ и не могутъ оставить никакого слѣда въ исторіи русской живописи (о живописи вообще ужъ не говоримъ) и сохраняютъ значеніе лишь памятниковъ той антихудожественной эпохи, когда искусство забыло свое истинное призваніе — олицетворять высокіе идеалы духовной красоты, стало сбиваться на фотографію, надѣло на себя ярмо чуждыхъ

ему стремленій и задачъ и обратилось въ орудіе пропаганды уродливыхъ и недоношенныхъ идей и идеекъ... И вотъ смотрятъ иностранцы на картины г. Верещагина и думаютъ: „такъ вотъ оно русское искусство! такъ вотъ во имя чего работаютъ русскіе художники!“... Чтожъ мудренаго, что какой-нибудь нѣмецъ или мадьяръ, полюбовавшійся на Верещагинской выставкѣ, станетъ только усмѣхаться, когда ему будутъ говорить о непоколебимой вѣрѣ русскаго народа. Вѣдь нѣмецъ или мадьяръ, пожалуй, не сразу пойметъ, что есть такія страны и такія времена, когда народъ бываетъ самъ по себѣ, а его „интеллигенція“ сама по себѣ“.

Мы понимаемъ это благородное негодованіе газеты и вполне раздѣляемъ его... Въ одномъ лишь, къ сожалѣнію, мы не можемъ согласиться съ газетою, — это именно въ томъ, что будто-бы по картинамъ одного г. Верещагина иностранцы могутъ составить ложное понятіе о русской живописи и русскихъ художникахъ... Верещагинъ вовсе не представляетъ собою единичнаго исключенія изъ числа нашихъ художниковъ, въ большинствѣ случаевъ, „людей невѣжественныхъ и, главное, неразвитыхъ до дикости“. Верещагинъ не одинъ сталъ писать „по Ренану“ свои картины, сюжеты для которыхъ онъ заимствуетъ изъ Евангелія. „У насъ большая часть художниковъ, писавшихъ на евангельскіе сюжеты, все и писали „по Ренану“, — этимъ насъ нисколько удивить нельзя“... Картины художника Ге, какъ напр. его „Тайная вечеря“ или „Христосъ въ Геосиманскомъ саду“, картина Крамскаго — „Христосъ въ пустынѣ“, картина Рѣпина — „Воскрешеніе Іаировой дочери“ и картины другихъ нашихъ художниковъ, бравшихся за евангельскіе сюжеты, — вѣдь онѣ всѣ писаны „по Ренану“... По справедливому замѣчанію одного изъ сотрудниковъ „Южнаго Края“ (№ 1686), даже картины не прямо на евангельскіе сюжеты, а вообще на темы, сопрікасающіяся съ религіозными темами, и такія картины опять-таки являются у насъ не болѣе, какъ отдаленнымъ отголоскомъ той-же „сплетни о Ренанѣ“, которою дышатъ многіе изъ нашихъ художниковъ, никогда, конечно, и въ виду не имѣвшіе читать самого Ренана... На дняхъ въ Харьковѣ была устроена XIII передвижная

выставка картинъ русскихъ художниковъ. На этой выставкѣ была поставлена, между прочимъ, картина Неврева, изображающая судъ надъ патриархомъ Никономъ. Не безъ скорби о художникѣ мы смотрѣли на эту картину. Въ угоду сплетнѣ и тенденціи художникъ принесъ въ жертву историческую правду Никопа изображенъ *рыжимъ*, „одутловатымъ“, съ самымъ звѣрскимъ выраженіемъ лица; другіе 5 или 6 архіереевъ нарисованы художникомъ по тому-же самому шаблону... Отчего-бы, кажется, прежде чѣмъ браться за стряпаніе этой картины, не взглянуть художнику если не на портретъ патриарха Никона, хранящійся въ Воскресенскомъ монастырѣ, то хотя-бы на снимокъ съ него въ какомъ-нибудь иллюстрированномъ изданіи?.. Отчего? Не позволило тенденціозное направленіе, не допустилъ до этого духъ сплетни, руководившій кистью художника...

Еще прискорбнѣе, что этотъ духъ „сплетни о Ренанѣ“ нашими непрошенными народными просвѣтителями, составителями учебниковъ по закону Божію, при помощи живописи, уже занесенъ въ нашу христіанскую семью и нашу народную школу. Предъ нами лежитъ, насколько намъ извѣстно, уже пользующаяся большимъ распространеніемъ книга, озаглавленная такимъ образомъ: „Жизнь Іисуса Христа Спасителя міра. *Настольная книга для семьи и школы* съ 80-ю картинами и 94 другими рисунками. Составилъ по *Евангелію* Ѳ. Ѳ. Пуцковичъ. Спб. 1884“. На книгѣ есть отмѣтка: „Дозволено цензурою. С.-Петербургъ, 14 мая 1884 г.“ Въ этой книгѣ съ особеннымъ усердіемъ и ревностію собраны нѣкіимъ Ѳ. Ѳ. Пуцковичемъ всѣ тѣ священно-историческія картины, которыя написаны нашими доморощенными художниками - „ренановцами“. Вѣнскаго католическаго архіепископа поразила картина Верещагина—„Воскресеніе Іисуса Христа“, а мы уже болѣе года преподносимъ ее своимъ дѣтямъ, благодаря услужливости Ѳ. Ѳ. Пуцковича и его „Настольной книгѣ для семьи и школы“. На стр. 149 этой книги находится картина „Воскресеніе Іисуса Христа“, написанная однакоже не по образцу, указанному православною Церковію, а по „сплетнямъ Ренана“. Двери гроба открыты; Христось только что вышелъ изъ гроба,

усталый, изможденный, болѣзненный... И въ самомъ текстѣ книги (стр. 150) сказано прямо, что ангелъ отвалилъ камень отъ гроба, „Иисусъ Христосъ воскресъ и *вышелъ* изъ гроба“. О текстѣ, впрочемъ, мы скажемъ нѣсколько позже. Таковы-же и всѣ другія картины въ „Настольной книгѣ для семьи и школы“ О. О. Пуцковича. Вотъ нѣсколько примѣровъ, взятыхъ нами далеко не на выборъ. На стр. 105 на картинѣ— „Изгнаніе изъ храма торгующихъ“ Иисусъ Христосъ изображенъ положительно дерущимся съ торгующими; онъ бьетъ ихъ по чему понало, по головамъ и по лицамъ, своимъ ужаснымъ бичемъ; изъ животныхъ (воловъ, овецъ и голубей, Іоан. II, 14) въ углу въ самомъ отдаленномъ отъ Христа мѣстѣ на картинѣ изображенъ только одинъ небольшой *осленокъ*; а о присутствіи ослонъ въ храмѣ въ Евангеліи не упомянуто, да и не могло даже быть упомянуто ни одинаго слова; у евреевъ ослы въ жертву Богу не были приносимы. На стр. 21 на картинѣ— „Діавольскіе искушенія Иисуса Христа“—сатана изображенъ въ томъ самомъ видѣ, въ какомъ на сценѣ театральная является обыкновенно Мефистофель въ оперѣ „Фаустъ“. На стр. 14 на картинѣ— „Святое семейство возвращается изъ Египта“—Иисусъ Христосъ изображенъ дитятей отъ 8 до 10 лѣтъ возрастомъ, а на стр. 13 на картинѣ— „Бѣгство Іосифа и Маріи съ младенцемъ въ Египетъ“—груднымъ ребенкомъ. Сколько, слѣдовательно, времени Христосъ прожилъ тогда въ Египтѣ? Выходитъ, что около десяти лѣтъ, хотя и текстъ книги Пуцковича, повидимому, противъ этого предположенія. Значитъ, по взгляду художника, позаимствованному отъ Штрауса (*Das Leben Jesu*, 1874, стр. 383) чрезъ десятыя руки, былъ правъ Цельсъ, правъ и Талмудъ, который говоритъ: „Сынъ Стады (такъ Талмудъ называетъ Иисуса Христа) не привесъ-ли магін изъ Египта посредствомъ врѣзыванія въ свою кожу?“... Быть можетъ, официальное ученіе Церкви отъ насъ скрываетъ и эту истину?.. На самомъ заглавномъ листкѣ книги Пуцковича изображенъ „нерукотворенный образъ“ Спасителя съ *терновымъ вѣнкомъ* на челѣ Христа. И здѣсь, въ угоду западной Европѣ художникомъ поправка вѣрность исторической правды. Всѣ новозавѣтныя св. лица въ книгѣ Пуцковича изображе-

вы не съ сіявіями, принятыми православною Церковію, а съ католическими и протестантскими кружками.

Вотъ каково наше русское религіозное художничество! Чѣмъ же можно объяснить себѣ то прискорбное явленіе, что наши доморощенные художники-живописцы такъ склонны писать „по Ренану“ свои картины, сюжетъ для которыхъ они заимствуютъ изъ Евангелія? По справедливому замѣчанію одного изъ сотрудниковъ, „Южнаго Края“ (№ 1686), г. Верещагинъ пишетъ „по Ренану“ свои картины на евангельскія темы, какъ мы уже сказали и выше, ради угожденія „посредственности хладной, завистливой, къ соблазну жадной“. Въ этомъ, да еще въ дикой неразвитости какъ художника, такъ и любящей его публики заключается вся, совершенно простая разгадка Верещагинскаго дѣла. Какъ только свѣтъ дѣйствительнаго, не уличнаго образованія проникнетъ въ среду нашихъ художниковъ, такъ тотъ часъ-же сдѣлаются невозможными, являющіяся прежде всего результатомъ *несовершенства*, картины г. Верещагина.

Дѣйствительно, для написанія картины религіознаго содержания недостаточно одного умѣнья владѣть кистью и красками, недостаточно одного только техническаго образованія. Для этого необходимо во-первыхъ, имѣть живое и непосредственное религіозное чувство, во-вторыхъ, достигнуть правильнаго развитія этого чувства и, въ-третьихъ, получить достаточную научную подготовку, благодаря которой художникъ могъ-бы правильно понять смыслъ и значеніе изображаемаго имъ священно-историческаго событія. Къ сожалѣнію, въ большей части нашихъ художниковъ-живописцевъ замѣтенъ ясно недостатокъ и того, и другаго и третьяго.

Въ этомъ, конечно, виновата прежде всего та среда, изъ которой выходятъ наши художники-живописцы. Среда эта не можетъ дать соотвѣтствующей почвы, на которой-бы могло развиваться истинно-религіозное искусство; а отсутствіе правильнаго воспитанія и серьезнаго научнаго образованія среди нашихъ художниковъ не даетъ имъ возможности устранить этотъ коренной недостатокъ своей среды. Обыкновенно наши художники причисляютъ себя къ русской „интеллигенціи“. А если въ какомъ, то именно въ нравственно-религіозномъ отношеніи

о русскомъ обществѣ совершенно справедливо сказать, что народная масса въ немъ сама по себѣ, а его „интеллигенція“ сама по себѣ...

„При характеристикѣ русскаго народа со стороны религіозной его жизни, говоритъ Куплетскій \*), прежде всего надобно провести замѣтно рѣзкую раздѣлительную черту между православіемъ образованнаго класса и православіемъ огромной народной массы. Образованный классъ и народная масса—это двѣ противоположности, правда, имѣющія нѣсколько точекъ соприкосновенія между собою, но столько-же и пунктовъ различія. Относительно образованнаго класса русскаго народа остается фактомъ, что въ немъ есть люди, строго придерживающіеся древнихъ уставовъ христіанства, но не мало и такихъ, которые не желаютъ быть связаны „доктринальными сужденіями прошлыхъ столѣтій“, а вводятъ въ богословскую область современную науку и современную критику, какъ новые факторы, и вообще какъ-будто стремятся къ религіозной реформаціи. Въ этихъ тѣсныхъ предѣлахъ, около тѣхъ и другихъ располагаются поодаль приверженцы болѣе крайнихъ мнѣній. Вообще-же набожнымъ людямъ изъ этого класса покойный Ю. Ѡ. Самаринъ, въ своемъ предисловіи къ сочиненіямъ Хомякова, усволяетъ одну общую черту. „Набожный человекъ“, говоритъ онъ, „дорожитъ у насъ своею вѣрою не столько какъ несомнѣнною истинною, сколько ради того личнаго успокоенія, которое онъ въ ней находитъ... Онъ бережетъ и цѣнитъ вѣру, какъ вещь цѣнную, но въ тоже время хрупкую и не совсѣмъ надежную. Всѣ мы не столько живемъ въ Церкви, сколько числимся въ ней... Мы относимся къ Церкви больше по обязанности, по рутинѣ, а не по сознанию живой потребности въ ней“. „Такое лишнее отношеніе къ религіи со стороны образованнаго у насъ класса, говоритъ г. Куплетскій \*\*), указываетъ на отсутствіе въ немъ внутреннихъ живыхъ связей съ религіею, на отсутствіе религіозной зиждительной силы или, что тоже, на отсутствіе глубокихъ и сильныхъ

\*) „Странникъ“, 1888, I, стр. 422.

\*\*) Ibid.

религіозныхъ чувствъ. Но въ то же время оно свидѣтельствуемъ и о внесеніи въ область религіи стороннихъ для религіи примѣсей, въ родѣ философскихъ воззрѣній, выражавшихъ религіозныя представленія въ доктринахъ, которыя во всѣ времена замѣщали собою религіозныя представленія и которыя вмѣстѣ съ тѣмъ склонны видоизмѣняться въ общемъ ходѣ умственного развитія. Своимъ воздѣйствіемъ по преимуществу на умъ русскаго человѣка эти примѣси въ то же время оказывали ослабляющее вліяніе на дѣятельность сердца и чрезъ то благопріятствовали укорененію и развитію въ русскомъ образованномъ человѣкѣ холоднаго отношенія даже къ предмету религіи“. О правильной постановкѣ дѣла нравственно-религіознаго воспитанія дѣтей здѣсь нечего, конечно, и говорить.

Вотъ изъ какой среды большею частію выходятъ наши патентованные художники-живописцы, пишущіе „по Ренану“ картины религіознаго содержанія.

Василій Васильевичъ Верещагинъ, сынъ коллежскаго ассесора Василя Васильевича Верещагина, помѣщика Череповецкаго уѣзда Новгородской губерніи. Отецъ Верещагина самъ не получилъ правильнаго образованія. Правда, нѣкоторое время онъ воспитывался въ лицей, но учился плохо и, не кончивъ курса, опредѣлился въ одинъ изъ департаментовъ сената. Здѣсь онъ служилъ, какъ служили всѣ дворянскіе сынки стараго времени, больше для чина. По смерти матери онъ, впрочемъ, тотъ часъ вышелъ въ отставку съ чиномъ коллежскаго ассесора. Ему досталось въ наслѣдство имѣніе Пѣртовка Череповецкаго уѣзда и еще нѣсколько деревень, что въ общемъ составляло хорошее имѣніе. Въ своемъ уѣздномъ городѣ онъ три трехлѣтія служилъ предводителемъ дворянства. Жизнь помѣщика Верещагина ничѣмъ не отличалась отъ жизни и всѣхъ другихъ помѣщиковъ того мрачнаго времени. Былъ онъ большой домосѣдъ и любимое занятіе его составляло—читать лежа на диванѣ въ халатѣ и отъ времени до времени дремать. Хозяйство свое онъ велъ на старинный, помѣщичій ладъ, т. е. коровъ держалъ болѣе для удобренія, нежели для молока; лѣсъ очень берегъ, хотя случалось, за неимѣніемъ дугаго сбыта, рубилъ строевыя бревна на дрова. По внѣш-

ности онъ какъ будто-бы казался человѣкомъ религіознымъ въ углу спальни его блестяль высокій стеклянный кіотъ, наполненный множествомъ св. иконъ: и въ золотыхъ ризахъ, и серебрянныхъ, и съ разноцвѣтными камешками, и безъ камешковъ; около образовъ лежало всегда много пасхальныхъ яицъ: золоченыхъ, пестрыхъ, мрамористыхъ, въ луковичныхъ перьяхъ и просто въ савдальной краскѣ крашенныхъ и, наконецъ, хрустальныхъ. По воскреснымъ днямъ и праздникамъ Верецагинъ-отецъ ѣздилъ въ церковь, получалъ отъ священника, о. Меодія, просфоры, любилъ заказывать служеніе молебновъ и въ домѣ и надъ скотомъ. Но „поповъ“ онъ принималъ не иначе, какъ только въ дѣвичей“. Нельзя сказать, чтобы въ семействѣ Верецагина царили и строгія нравственныя правила. Вотъ что, на примѣръ, рассказываетъ родной братъ художника Верецагина въ изданной имъ въ текущемъ году книгѣ „Дома и на войнѣ“ (стр. 6): „По желѣзнымъ дорогамъ мы ѣздили только въ третьемъ классѣ, и помню, какъ, во время прохода кондуктора для осмотра билетовъ, папаша приказывалъ намъ улѣзть подъ скамейки, да еще и ногой подпихнетъ, приговаривая: „сиди тамъ смирно, что шевелишься!“ Если же кондукторъ замѣчалъ и заставлялъ насъ вылѣзть, то отецъ, ни мало не конфузясь, утверждалъ, что съ насъ слѣдуетъ только за половину билета: „вѣдь они маленькіе“, говорилъ онъ убѣдительно кондуктору и въ тоже время грозно и внушительно мигая намъ, чтобы мы принаклонились; „вѣдь имъ 10-ти лѣтъ пѣтъ“, а мнѣ, самому младшему, было уже болѣе“. Изъ этого разсказа видно, что дѣти Верецагина были воспитаны не далеко отъ того безнравственнаго начала, *опираясь* на которое, дерзаютъ проповѣдывать, что цѣль оправдываетъ средства. Воспитаніе дѣтей Верецагина, какъ видно по всему, происходило преимущественно „между дѣвичьей и лакейской“, какъ и во многихъ другихъ помѣщичьихъ домахъ того времени. О религіозномъ воспитаніи, даже объ обученіи только закону Божію, у Верецагинныхъ, кажется, и помину не было. Иногда, впрочемъ, отецъ высказывалъ желаніе видѣть своихъ сыновей умѣющими читать по-славянски; но желанію этому не суждено было сбыться.

Изъ такой-же среды вышелъ и художникъ Верещагинъ, который теперь беретъ на себя даже обязанность учить и толковать Св. Писаніе и при томъ толковать несогласно „официальному ученію Церкви“, а такъ, какъ онъ „дошелъ до того собственнымъ умомъ“, подобно Гоголевскому Амосу Федоровичу, о толкованіяхъ котораго городничій, впрочемъ, былъ не особенно лестнаго мнѣнія.

Что *невѣжество* привело Верещагина къ религіознымъ сомнѣніямъ, — въ этомъ, конечно, нѣтъ ничего удивительнаго; это совершенно въ порядкѣ вещей; напротивъ, было-бы странно, если-бы Верещагинъ имѣлъ вѣрныя религіозныя представленія, не получивъ правильнаго религіознаго образованія и воспитанія. Напрасно только онъ ожидаетъ полученія точныхъ свѣдѣній въ религіозной области отъ созываемаго имъ вселенскаго собора. Гораздо лучше было-бы, если-бы въ свое время онъ обращался съ такими требованіями къ своему бывшему школьному законоучителю, или даже къ нянѣ своей — Аннѣ Ларивоновнѣ, о которой пишетъ братъ его („Дома и на войнѣ“). Истинны, въ которыхъ онъ сомнѣвается, всѣмъ извѣстны; думаемъ, что и няня Ларивоновна знала; что у Матери Божіей былъ только единственный сынъ Исусъ Христосъ.

Письмо Верещагина, какъ оно напечатано въ „Русскомъ Бурьерѣ“, служитъ яснымъ доказательствомъ: 1) того, что Верещагинъ или не имѣетъ никакихъ священно-историческихъ свѣдѣній, или же имѣетъ только самыя скудныя, неосновательныя и, главное, тенденціозно-ложныя; 2) того, что онъ не получилъ систематическаго, научнаго образованія, а потому и неспособенъ къ научному, логическому мышленію.

Эти два заключенія, выведенныя нами изъ письма Верещагина, мы постараемся раскрыть нѣсколько полнѣе и вмѣстѣ укажемъ тѣ основанія, которыя насъ заставляютъ дѣлать такія заключенія.

1. Едва-ли мы ошибемся, если предположимъ, что дѣло происходило такимъ образомъ. Верещагинъ писалъ свою картину „Святое семейство“, будучи наивно, безъ всякой рѣшительно задней мысли, убѣжденнымъ, что святое семейство было многочисленно. Но послѣ Вѣнскаго скандала, когда ка-

толческій архіепископъ раскрылъ ему глаза, сознаться въ невѣжествѣ ему не дозволилъ уже ложный стыдъ, — и вотъ онъ, какъ утопающій за соломенку, хватается за старое, отжившее уже, почти забытое и никѣмъ нераздѣляемое, рационалистическое предположеніе; приводя и тѣ самыя основанія, которыя приводилъ нѣкогда отжившій рационализмъ. Во всякомъ случаѣ никто съ нами спорить не станетъ, что миѣніе это принадлежитъ вовсе не Верещагину. Оно уже настолько устарѣло, что не стоило-бы и тревожить кости его виновниковъ, и если мы рѣшаемся на повтореніе задовъ, на разборъ этого устарѣлаго предположенія, то только потому, что „Курьеръ“ помѣстилъ на своихъ столбцахъ письмо Верещагина, которое, пожалуй, людей неопытныхъ можетъ ввести въ соблазнъ, воспроизводя это рационалистическое предположеніе.

Основанія для такого предположенія рационалисты прошлаго вѣка находили будто-бы въ самомъ Евангелии, а именно въ слѣдующихъ мѣстахъ: Матѣ. XIII, 55—56; I, 25; XII, 47—49; Марк. VI, 3; III, 31—35; Іоан. II, 12.

Съ буквальною точностію выписываемъ текстъ всѣхъ указанныхъ мѣстъ:

Матѣ. XIII, 55—56: „Не плотниковъ-ли Онъ сынъ? Не Его-ли мать называется Марія, и братья Его Іаковъ и Іосій, и Симонъ и Іуда? И сестры Его не всѣ-ли между нами?“

Матѣ. I, 25: „И (Іосифъ) не зналъ ея (Маріи); какъ наконецъ она родила Сына первенца; и онъ нарекъ Ему имя: Іисусъ“.

Матѣ. XII, 47—49: „И нѣкто сказалъ Ему: вотъ Матерь Твоя и братья Твои стоятъ внѣ, желая говорить съ Тобою. Онъ-же сказалъ въ отвѣтъ говорившему: кто мать Моя? и кто братья Мои? И указавъ рукою Своею на учениковъ своихъ, сказалъ: вотъ мать Моя и братья Мои“.

Марк. VI, 3: „Не плотникъ-ли Онъ, сынъ Маріи, братъ Іакова, Іосіа, Іуды и Симона? Не здѣсь-ли, между нами, Его сестры? И соблазнялись о Немъ“.

Марк. III, 31 — 35: „И пришли Матерь и братья Его, и стоя внѣ дома, послали къ Нему, звать Его. Около Него сидѣлъ народъ. И сказали Ему: вотъ Матерь Твоя и братья Твои,

и сестры Твои, виѣ дома, спрашиваютъ Тебя. И отвѣчалъ имъ: кто мать Моя и братья Мои? И обозрѣвъ сидящихъ вокругъ Себя, говоритъ: вотъ мать Моя и братья Мои. Ибо кто будетъ исполнять волю Божию, тотъ Мнѣ братъ, и сестра, и мать“.

Іоан. II, 12: „Послѣ сего пришелъ Онъ въ Капернаумъ, Самъ и Мать Его, и братья Его, и ученики Его; и тамъ пробыли немного дней“.

На основаніи этихъ мѣстъ раціоналисты, а за ними и Шлейермахеръ, полагали, что „святое семейство“ было многочисленно; нашъ-же доморощенный богословъ-живописецъ откуда-то уже узналъ и опредѣленное число членовъ (7 или 8) этого семейства и, такимъ образомъ, пошелъ дальше самыхъ раціоналистовъ прошлаго вѣка. Предположеніе о многочисленности „святаго семейства“ привело раціоналистовъ къ другому ложному предположенію, что Іосифъ былъ не обрученникъ, а мужъ Маріи, каковымъ называетъ его и самъ евангелистъ (Матѳ. I, 19, 20); при этомъ раціоналисты указывали и на то, что въ Евангеліи Іисусъ Христосъ нигдѣ не называется единственнымъ сыномъ Маріи, а только *первенцемъ*, а понятие *первенецъ* не исключаетъ возможности имѣнія и другихъ дѣтей. Итакъ, ложное предположеніе о томъ, что кромѣ Іисуса Христа у пресвятой Дѣвы Маріи были еще и другія дѣти, родные братья Іисуса Христа — Іаковъ, Іосій, Симонъ и Іуда, и родныя сестры, основывается на другомъ ложномъ предположеніи, что Іосифъ обрученникъ былъ дѣйствительный мужъ Маріи, — предположеніе, съ которымъ первое стоитъ и падаетъ.

Что Іосифъ не былъ дѣйствительнымъ мужемъ Маріи въ отношеніи рожденія Іисуса Христа, — объ этомъ говорятъ не „легенды, слагавшіяся потомъ“, а Евангеліе, которому Верещагинъ, повидимому, намѣренъ вѣрить, и прежде всего Евангеліе отъ Матѳея (гл. I, ст. 18—25). Что отъ Іосифа Марія не имѣла и другихъ дѣтей, это также не подлежитъ никакому сомнѣнію. Правда, Матѳеи дѣйствительно называетъ Іосифа *мужемъ* Маріи, а Марію его *женою*, хотя тотъ-же самый Матѳеи и въ томъ-же самомъ повѣствованіи (I, 18) говоритъ о Маріи лишь, какъ о невѣстѣ только Іосифа. Но Верещагинъ, конечно, не знаетъ, что по іудейской юриспруденціи

(Второз. XXII, 23—24) женихъ считался обладателемъ невѣсты и въ этомъ отношеніи понятія невѣсты и жены у евреевъ не были строго разграпичены.

Иисусъ Христосъ называется дѣйствительно *первенцемъ*. Но слово *первенецъ* еще вовсе не показываетъ того, что послѣ Него рождались еще и другія дѣти; первенецъ могъ быть и единороднымъ. Такъ Богъ повелѣваетъ освятить себѣ всякаго *первенца*, не смотря на то, будутъ - ли послѣ него дѣти или нѣтъ; въ этомъ случаѣ и единородный былъ первенецъ. „Называетъ его первенцемъ, говоритъ Теофилактъ \*), не потому, будто-бы былъ у нея еще другой какой-либо сынъ, но просто потому, что онъ первый родился и былъ единственный: ибо Христосъ есть и первородный, какъ родившійся первымъ, и единородный, какъ не имѣющій брата“.

Но если у Маріи не было другихъ дѣтей кромѣ Иисуса Христа, то кто-же были Иаковъ и Иосій, Симонъ и Иуда, которыхъ Евангеліе, повидимому, прямо называетъ братьями Иисуса Христа? Намъ извѣстны латинскіе стихи, которые всю родословную дома Давидова, во время земной жизни Господа нашего Иисуса Христа, представляли въ такомъ видѣ:

„Anna tribus nupsit, Joakim, Cleopha Salomeque.  
 „Et quibus ipsa viris peperit tres Anna Marias.  
 „Quas duxere Joseph, Alphaeus Zebedaeusque,  
 „Prima Jesum: Jacobum, Joseph, cum Simone Judam  
 „Altera dat. Jacobum dat tertia datque Johannem“.

Родословная эта, впрочемъ, во многомъ ничѣмъ не подтверждается \*\*).

Григорій Богословъ, Епифаній, Кирилль Александрійскій, Иларій, Евсевій, Теофилактъ и другіе отцы и учителя Церкви высказали весьма вѣроятное предположеніе, что упоминаемые въ Евангеліи (Матѣ. XII, 46, 47; XIII, 55; Марк. VI, 3; Иоанн. II, 12; VII, 3, 5 и др.) братья Иисуса Христа: Иаковъ, Иосія, Симонъ и Иуда были не родные, а названные братья Его—дѣти Иосифа обрученника отъ перваго брака его; ихъ

\*) Толковое Евангеліе св. Михаила I, стр. 29.

\*\*) А. В. Горскій. Исторія Евангельская. 1883. Стр. 9.

называли братьями Иисуса Христа потому, что Самъ Иисусъ Христосъ, какъ думали (Лука III, 23), былъ сынъ Иосифа. Предположеніе это въ высшей степени правдоподобно и не противорѣчитъ Евангелію.

Но еще вѣроятнѣе мнѣніе блаженнаго Августина, Иеронима и Теодорита, которые полагаютъ, что называемые въ Евангеліи братья Иисуса Христа были двоюродные братья его, дѣти Клеопы. Это предположеніе не только не противорѣчитъ Евангелію, но и находитъ въ немъ подтвержденіе для себя. Изъ Евангелія мы знаемъ, что у Маріи, матери Господней, была сестра именемъ также Марія, вѣроятно по своему мужу прозывавшаяся Клеопова (Іоан. XIX, 25: „При крестѣ Иисуса стояли Матерь Его и сестра Матери Его, Марія Клеопова и Марія Магдалина). Была-ли эта Марія Клеопова родная сестра Божіей Матери или родная сестра Иосифа обрученника или, какъ думаютъ нѣкоторые, жена роднаго брата Иосифа обрученника—Клеопы,—Евангеліе намъ ничего объ этомъ не говоритъ, а потому мы ничего объ этомъ и не знаемъ. Но несомнѣнно, что дѣти сестры Божіей Матери должны быть называемы братьями и сестрами Иисуса Христа. А что упоминаемые въ Евангеліи братья Иисуса Христа, въ крайнемъ случаѣ Іаковъ и Іосія были дѣти не Маріи Матери Господней, а Ея сестры—Маріи Клеоповой, для этого въ Евангеліи можно найти и вполне достаточное основаніе. Такъ, одно изъ четырехъ лицъ, которыя у Марка и Маттея называются братьями Иисуса Христа, именно Іаковъ, у Маттея (X, 3) называется прямо Алфеевымъ, а „Алфей“ и „Клеопа“—одно и то же наименованіе, а слѣдовательно и одно лицо, т. е. мужъ Маріи, сестры Божіей Матери. Разнозвучіе словъ „Алфей“ и „Клеопа“, по объясненію А. В. Горскаго \*), зависитъ отъ разнаго греческаго произношенія одного и того-же еврейскаго слова. Наконецъ, у Марка, который такъ точно перечисляетъ имена братьевъ Иисуса Христа, въ другомъ мѣстѣ таже самая Марія, сестра Божіей Матери, прямо называется матерью Іакова и Іосіа (Марк. XV, 40: „Были тутъ и женщины, которыя

\*) Ibid. стр. 5.

смотрѣли издали: между ними была и Марія Магдалина и Марія, мать Іакова меньшаго и Іосіа, и Саломія“).

Все это, конечно, ново для г. Верещагина; иначе разсудокъ не позволилъ-бы ему утверждать, что „здѣсь во всей своей силѣ выступастъ противорѣчіе между текстомъ Евангелія и принятымъ потомъ ученіемъ“ и что „кромѣ *перворожденнаго* Іисуса, святая Марія имѣла еще семь или восемь дѣтей, мальчиковъ и дѣвочекъ“.

Не лучшія священно-историческія познанія обнаружилъ г. Верещагинъ и въ своемъ протестѣ противъ оужденія Вѣнскимъ архіепископомъ другой его картины—„Воскресеніе Іисуса Христа“. „Противорѣчитъ-ли она религіи и Евангелію, спрашиваетъ онъ, если на ней изображено, что воскресеніе Христа послѣдовало черезъ отверстіе, которое служило для внесенія въ могилу тѣла; между тѣмъ въ Евангеліи опредѣленно сказано, что Ангель удалилъ камень отъ этого отверстія?“ Да, противорѣчитъ; по крайней мѣрѣ, въ Евангеліи вовсе нѣтъ того, что Верещагинъ нарисовалъ на своей картинѣ, ни одного намека на то, что „воскресеніе Христа послѣдовало чрезъ отверстіе, которое служило для внесенія въ могилу тѣла“, ни одного слова о томъ, *какъ* именно происходило воскресеніе Христа. „Нѣтъ здѣ!“—сказалъ Ангель, и послѣдователи Христа поняли все. Правда, въ Евангеліи опредѣленно сказано, что Ангель Господень, сошедшій съ небесъ, отвалилъ камень отъ двери гроба. Но что-же изъ этого слѣдуетъ? Гдѣ средняя посылка для вывода, дѣлаемаго Верещагинимъ? Ея нѣтъ и никогда не было... Въ Евангеліи далѣе говорится только то, что, отваливъ камень, Ангель сѣлъ на немъ, какъ-бы ожидая кого-то, но ни слова о выходѣ Іисуса въ отверстіе гроба. Для чего же въ такомъ случаѣ Ангель открылъ гробъ Христа? Только не для выхода изъ него Христа. Іисусъ Христосъ, явившійся въ комнату, которой двери были заперты, очевидно, не могъ нуждаться въ отверстіи гроба для своего воскресенія. Въ этомъ нуждались другіе и прежде всѣхъ мурносицы, которымъ Ангель дѣйствительно и сказалъ: „пойдите, посмотрите мѣсто, гдѣ лежалъ Господь“, чего безъ содѣйствія Ангела мурносицы не могли-бы сдѣлать, такъ какъ

камень гроба былъ весьма великъ и сами онѣ не могли-бы его отвалить отъ гроба...

Впрочемъ, Верещагинъ совершенно напрасно ссылается на Евангеліе; все сказанное доселѣ ясно доказываетъ намъ, что онѣ писалъ свои картины, какъ и Пущыковичъ свою „Настольную книгу“, вовсе не по Евангелію, а „по Ренаву“ или точнѣе—Штраусу, по мнѣнію котораго дѣйствительно воскресеніе Христа могло послѣдовать только чрезъ открытое при посторонней помощи отверстіе гроба...

Но увлекаться различными Штраусами и Ренавами не всегда безопасно, а для искусства положительно губительно. Нѣмцы—народъ хитрый и легко могутъ посямѣяться надъ увлекающеюся ими посредственностію. Въ 1882 году одинъ нѣмецъ—Вейссъ издалъ свою книгу—„Das Leben Jesu“, въ которой онѣ ради, конечно, оригинальности, довольно подробно рассуждаетъ о томъ,—жснатъ-ли былъ Иисусъ Христотъ, или нѣтъ. Ну, что если г. Верещагинъ начнетъ увлекаться еще и Вейссомъ; да не дочитаетъ его книги до конца, или вѣрнѣе другіе не скажутъ ему, чѣмъ Вейссъ кончилъ свое шутовское рассужденіе; вѣдь онѣ, пожалуй, подарятъ насъ, въ области живописи, еще какимъ-нибудь новымъ сюрпризомъ!...

Требованіе г. Верещагина предложить на обсужденіе вселенскаго собора то, что составляетъ плодъ его ограниченности въ священно-историческихъ познаніяхъ, показываетъ лишь намъ, что г. Верещагинъ не имѣетъ никакого понятія о томъ, что такое вселенскіе соборы, чѣмъ они занимаются, какъ они были созываемы, какое значеніе имѣютъ они въ исторіи вселенской Церкви и возможны-ли они даже въ настоящее время. Правда, „за предѣлами Священнаго Писанія накапливаются легенды, которыя съ теченіемъ времени все болѣе и болѣе охватываютъ область фантазіи“. Но вѣдь виновники накопленія такого рода легендъ, какъ мы видѣли уже, не кто другой, какъ Верещагины и ихъ нѣмецкіе или французскіе наставники, имя которыхъ—легіонъ. Но что для нихъ вселенскіе соборы, когда они не отпосятся съ должнымъ вниманіемъ и уваженіемъ даже и къ самому слову Божію?..

Итакъ, своимъ печатнымъ письмомъ Верещагинъ ясно дока-

залъ, что истинно-христіанскаго воспитанія онъ не получилъ и, что находясь подъ вліяніемъ ложныхъ идей запада, онъ далекъ отъ истиннаго пониманія даже священно-историческихъ христіанскихъ событій. Это-то и губить все его дѣло; это-то и заставляеть его унижать высокое искусство живописи до угожденія чувственности, до подчиненія себя требованіямъ полуобразованной толпы „ренановцевъ“, стремящихся цинъ „задавать тонъ жизни“. Верещагинъ не знаетъ, что не только живопись христіанская, но и живопись вообще находится въ тѣсной связи съ христіанствомъ. Эту мысль прекрасно развилъ епископъ Одесскій Никаноръ въ своемъ поученіи, сказанномъ при освященіи зданія Одесскаго общества изящныхъ искусствъ. „Христіанство, говоритъ преосвященный Никаноръ, породило школы живописи церковной: византійскую, восточную и западную, италіанскую и другія, которыя вознесли искусство живописанія на высоту совершенства, дальше которой оно не ходило и не пойдетъ, не пойдетъ дальше Рафаэля... Текло христіанское искусство мирно и плавно, какъ величественная рѣка, наполняя двѣ тысячи лѣтъ все христіанское человѣчество признательною Творцу любовію къ жизни земной и небесной, пока эта многоводная рѣка, въ послѣдніе два вѣка, не ударила о скалы сомнѣнія и волюндумства, маловѣрія и отрицанія. При первомъ тяжкомъ ударѣ, въ которомъ встрѣтились въ противоборствѣ величайшія силы духа, чистая ангельская сила вѣры и сатанинская сила отрицанія,—при первомъ ударѣ изъ столкновенія этихъ контрастовъ пронстекли величайшія произведенія поэтическаго творчества. А затѣмъ,—посмотрите, подумайте сами, не разлагается-ли, не изнемогаетъ-ли, не умираетъ-ли общечеловѣчскій духъ, съ изнеможеніемъ и саморазложеніемъ вѣры въ сердцахъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ не умираетъ-ли и творчество всякаго рода? Живопись давно достигла своего апогея и склонилась къ упадку, съ упадкомъ сердечной привязанности къ вдохновляющему содержанію евангелія Христова. Не вразумлялъ-ли извѣстный русскій бѣглецъ-писатель, заграничный агитаторъ, знаменитѣйшаго изъ послѣднихъ русскихъ живописцевъ, что христіанскіе идеалы умерли, и знаменитѣйшая картина, которую тотъ началъ съ чув-

ствомъ благоговенія къ священному ея содержанию, не убиваетъ-ли это чувство странными подробностями анатомической техники? А продолжатели того-же направленія не изумили-ль міръ уже всенароднымъ издѣвательствомъ надъ предметами, предъ которыми благоговѣло человѣчество двѣ тысячи лѣтъ, да и теперь еще благоговѣютъ сотни милліоновъ? Холодѣя къ идеаламъ, которые вѣчно живы, хотя и тускнѣютъ въ сердцахъ, не ищеть-ли живопись новыхъ идеаловъ для себя вездѣ, не находя ихъ однако-же нигдѣ?“ Да, дѣйствительно таково именно въ живописи то реалистическое направленіе, которое началъ Ивановъ своею картиною „Явленіе міру Христа“, а Верещагинъ увѣнчалъ — „Святымъ семействомъ“.

2. Что Верещагинъ доказалъ своимъ печатнымъ письмомъ и свою неспособность къ строго логическому систематическому мышленію, это мы уже видѣли при разборѣ его протеста противъ осужденія Вѣнскимъ архіепископомъ его картины „Воскресеніе Іисуса Христа“. Но вотъ еще и другое доказательство. Въ концѣ своего письма г. Верещагинъ говоритъ слѣдующее: „Въ ожиданіи (вселенскаго собора), да будетъ позволено избѣгающимъ сомнѣній считать себя точно также искренними христіанами, какъ и тѣ, которые, опираясь на противорѣчія, слѣдуютъ правилу: цѣль оправдываетъ средства“. Что хотѣлъ этимъ сказать г. Верещагинъ? Повидимому, онъ хотѣлъ сказать этимъ то, что какъ-бы ни нападалъ на него Вѣнскій архіепископъ, но что на самомъ дѣлѣ и онъ искренній христіанинъ.—А что сказалъ онъ въ дѣйствительности?—Совершенно противное: онъ объявилъ себя іезуитомъ. Каждый школьникъ знаетъ, что іезуиты руководствуются въ своей дѣятельности правиломъ: цѣль оправдываетъ средства. Если-же Верещагинъ утверждаетъ, что онъ такой-же христіанинъ, „какъ и тѣ, которые, опираясь на противорѣчія, слѣдуютъ правилу: цѣль оправдываетъ средства“, т. е. іезуиты,—то намъ остается только его поздравить. Вотъ они, наши новые бого-словы-художники, повые учителя и истолкователи Св. Писанія!!..

# БЕЗСМЕРТІЕ ДУШИ.

(Продолженіе \*)

## III.

### Телеологическое доказательство безсмертія души.

Сравнительный анализъ свойствъ души и тѣла, служившій основаніемъ психологическаго доказательства безсмертія души, привелъ насъ къ тому заключенію, что продолженіе духовной жизни не можетъ состоять въ существенной, необходимой связи съ продолженіемъ жизни органической, что душа, въ силу своей самобытной, нематеріальной природы, не только можетъ, но и по многимъ указаніямъ психологическаго наблюденія должна продолжать свое существованіе послѣ смерти тѣла. Но психологическое доказательство, строго ограничиваясь своими предѣлами, не можетъ опредѣлить мѣры этого продолженія бытія. Въ виду того, повидимому, всеобщаго факта, что прекращеніе бытія живыхъ существъ зависитъ не отъ однихъ разрушительно дѣйствующихъ вѣншихъ условій, но и отъ внутренняго закона органической жизни, опредѣляющаго спеціально возможный предѣлъ жизни для каждаго рода существъ, возникаетъ вопросъ: не ограничена-ли и жизнь нашей души, не смотря на независимость ея отъ жизни тѣла, подобнымъ-же внутреннимъ предѣломъ ея существованія?

Повидимому аналогіи опыта ведутъ скорѣе къ положительному, неблагоприятному для ученія о безсмертіи души отвѣту

\*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1865 г. № 20.

на этотъ вопросъ. Для каждаго живаго существа, въ силу его ограниченности, мы должны предположить естественный предѣлъ жизнеспособности, котораго оно прейти не можетъ. Если наша душа, какъ существо ограниченное, подчинена тому-же закону, то вопросъ можетъ быть не о безсмертіи ея въ точномъ смыслѣ этого слова, но только о времени возможнаго продолженія ея существованія, сравнительно съ существованіемъ другихъ живыхъ, органическихъ существъ.

Но можемъ-ли мы, и какимъ способомъ, опредѣлить относительную мѣру жизнеспособности органическихъ существъ, естественно возможный предѣлъ ихъ существованія, чтобы затѣмъ аналогически, примѣняя тотъ-же способъ и къ душѣ, установить мѣру продолженія ея жизни?

Повидимому этотъ вопросъ всего удобнѣе могло-бы рѣшить простое наблюдение. Замѣченный на опытѣ крайній срокъ, до котораго можетъ дожить извѣстное органическое существо данной породы и послѣ котораго оно неминуемо должно умереть, не смотря ни на какія внѣшнія, благопріятствующія жизни его условія, мы могли-бы считать крайнимъ, естественнымъ предѣломъ его существованія. Но на самомъ дѣлѣ этотъ способъ можетъ дать только приблизительные и очень неточные выводы, потому что ни объ одномъ почти органическомъ существѣ мы не можемъ сказать, чтобы въ теченіе своего существованія оно испытывало исключительно одни благопріятныя для него условія и чтобы поэтому оно умирало единственно въ силу собственнаго самоистощенія, — смертію естественною въ точномъ смыслѣ. Но естествознаніе имѣетъ еще другое средство опредѣлять крайнюю продолжительность жизни организованныхъ существъ. Оно беретъ во вниманіе время, въ которое организмъ достигаетъ высшей цѣли своей органической жизни и развивается вполне; эта цѣль есть произведеніе подобныхъ себѣ, продолженіе рода. Каждый организмъ является въ полномъ цвѣтѣ развитія къ тому времени, когда становится способнымъ къ выполненію этой цѣли. Сравнивая теперь время отъ рожденія до полнаго развитія организма, мы можемъ съ вѣроятностію судить объ относительной жизнеспособности различныхъ существъ. Понятно, напримѣръ, что животное, кото-

рое достигаетъ зрѣлости въ одинъ годъ, проживетъ меньше, чѣмъ то, которое достигнетъ ея въ пять лѣтъ, а это послѣднее опять меньше, чѣмъ то, которое вполне сформируется въ десять лѣтъ. Основываясь на этомъ началѣ, нѣкоторые физиологи назначаютъ очень продолжительный естественный предѣлъ жизни человѣка, именно отъ 150 до 200 лѣтъ, на томъ основаніи, что онъ очень поздно, позже всѣхъ животныхъ достигаетъ возмужалости \*). Теперь, если, держась аналогіи между душою и органическими существами, мы захотѣли-бы приложить тотъ-же способъ къ опредѣленію крайняго предѣла жизни души, то должны-бы прежде всего взять во вниманіе тотъ моментъ, когда душа достигаетъ полнаго и окончательнаго развитія всѣхъ своихъ силъ. Затѣмъ отъ этого момента, по той-же аналогіи съ органическими индивидуумами, мы должны полагать еще очень продолжительное время существованія до совершеннаго истощенія жизненной силы.

Но можетъ-ли быть указанъ такой моментъ въ жизни души въ періодъ ея земнаго существованія? Можемъ-ли мы указать хотя на одного человѣка, о которомъ вправѣ были-бы утверждать, что всѣ его психическія силы достигли полнаго и окончательнаго развитія, что для него невозможно уже никакое дальнѣйшее усовершенствованіе ихъ? Можемъ-ли мы сказать, что наша душа въ земной жизни, подобно органическому существу, способна осуществить въ дѣйствительности все, что въ ней заключено въ возможности? Очевидно нѣтъ. Отсюда видно, что если, для опредѣленія границы возможнаго продолженія жизни души, мы приложимъ тотъ-же эмпирический методъ, какимъ наука пользуется для опредѣленія крайняго срока жизни органическихъ существъ, то должны будемъ отодвинуть этотъ срокъ далеко за предѣлы жизни настоящей, такъ далеко, что въ настоящее время мы не можемъ видѣть даже и при-

---

\*) Именно, если опредѣлить высшій пунктъ развитія человѣческаго организма въ тридцать лѣтъ, то умножая это число на четыре, какъ дѣлаютъ одни натуралисты, получимъ 120 лѣтъ, а если на шесть, то 180 лѣтъ. Впрочемъ, что касается до способовъ опредѣленія нормальной продолжительности жизни по этому методу, то они довольно различны, и для нашей цѣли входятъ въ разъясненіе этого вопроса нѣтъ нужды.

близительно окончанія его; такъ какъ даже и приблизительно не можемъ сказать, когда и въ какомъ случаѣ могъ-бы достигнуть нашъ духъ полнаго и окончательнаго раскрытїя своихъ силъ и способностей и сколько-бы затѣмъ могло продолжаться его существованіе до полнаго истощенія его жизне-способности.

Итакъ, та самая эмпирическая аналогія, которая на первый взглядъ казалась неблагопрїятною для ученія о безсмертїи души, на самомъ дѣлѣ не только не имѣетъ такого характера, но, напротивъ, даетъ право расширять границы жизни души до неограниченнаго, неуловимаго никакою мыслию, предѣла.

Но такого рода аналогическое умозаключеніе имѣетъ однако-же два существенные недостатка. Прежде всего, оно даетъ только вѣроятное заключеніе о неопредѣленномъ продолженіи жизни души послѣ смерти тѣла, не устраняя окончательно мысли о возможномъ прекращеніи ея когда-либо, хотя и въ очень отдаленномъ будущемъ. Съ другой стороны оно основано на *предположеніи*, что не вполне раскрывшіяся въ застоящей жизни силы и способности души могутъ и должны достигать окончательнаго своего развитія. Но вправѣ-ли мы допускать такое предположеніе? Правда, въ земной жизни душа не достигаетъ полной зрѣлости и законченности своего бытїя, но можетъ быть такая недоразвитость и незаконченность есть явленіе естественное и нормальное, такъ что для насъ нѣтъ никакого права и необходимости ожидать такой законченности бытїя и для осуществленія ея предполагать продолженіе жизни души за предѣлы гроба?

Какъ отвѣтъ на этотъ вопросъ, такъ и окончательное разъясненіе неопредѣленнаго пока предѣла загробной жизни души, мы можемъ найти только въ мысли о разумности и дѣлесообразности міра. Какъ безпристрастное эмпирическое наблюденіе надъ природою, такъ и апріорное, необходимое требованіе нашего разума, одинаково ведутъ насъ къ тому воззрѣнію на міръ, которое обыкновенно называютъ телеологическимъ \*).

\*) Раскрытіе этого воззрѣнія см. въ нашей статьѣ: „Телеологическая идея и материализмъ“ въ „Правосл. Обзор.“ за 1877 г. (январь, мартъ, сентябрь). Ср. также: „Телеологическое доказательство бытїя Божїа“, въ томъ-же журналѣ за 1885 годъ.

Согласно съ этимъ возрѣніемъ мы должны признать, что ничего во вселенной не существуетъ случайно, что всѣ силы природы, всѣ законы бытія существъ направлены къ осуществленію какой-либо разумной цѣли и необходимо должны достигать этой цѣли. Чѣмъ выше и выше мы восходимъ по ступенямъ развитія и совершенства существъ, тѣмъ съ большею и большею ясностію и отчетливостію выступаетъ предъ нами эта истина. Уже въ соотношеніи частныхъ силъ и законовъ неорганическаго царства, въ совокупности его предметовъ и явленій мы видимъ слѣды разумности и приспособленія всѣхъ частей къ достиженію одной главной цѣли, — сохраненія законосообразнаго строя вселенной. Еще яснѣе обнаруживается предъ нами эта цѣлесообразность въ строеніи существъ органическихъ. Въ органическихъ индивидуумахъ, какъ въ отдѣльныхъ, заключенныхъ въ себѣ цѣлостностяхъ, повторяется въ маломъ видѣ, въ каждомъ существѣ, та же гармоническая стройность соотношенія частей между собою и къ цѣлому, какая въ большомъ видѣ выражается въ строѣ вселенной. Въ организмѣ каждый, даже ничтожный органъ имѣетъ свое назначеніе въ общемъ его составѣ, принимаетъ свою долю участія въ томъ, что мы называемъ органическою жизнію. Но тотъ телеологическій взглядъ, который философія прилагаетъ къ природѣ неорганической и органической, тѣмъ съ большимъ правомъ мы должны приложить къ природѣ духовной, которая представляетъ преимущественную область господства разума и разумности, — природу, въ противоположность которой, вълѣдствіе особеннаго, хотя и неисключительнаго господства въ ней разумности, всю прочую мы называемъ неразумною. Если бы, даже забывъ о превосходствѣ психическаго начала, мы считали душу по своей сущности не выше органическихъ существъ, то и тогда не могли бы отказать ей въ той цѣлесообразности, какую находимъ въ послѣднихъ. И въ пей ни одной силы, ни одной способности, ни одного, такъ сказать, психическаго органа не должно бы быть безъ цѣли и достиженіе этой цѣли должно бы быть необходимымъ закономъ ея бытія. Свообразными духовными органами также должна необходимо достигаться своя разумная цѣль, какъ органами тѣла дости-

гаются тѣ цѣли, для которыхъ они предназначены. Итакъ, чтобы признать нашу душу цѣлесообразною сущностью, достаточно поставить ее въ параллель съ существами органическими. Но, какъ мы сказали, душа по своей природѣ существенно возвышается надъ всѣми предметами природы физической; поэтому въ ней и въ ея жизни идея цѣли должна имѣть тѣмъ высшее и полнѣйшее выраженіе, чѣмъ царство духа выше природы органической. Въ душѣ всѣ данныя природою ея свойства и способности должны быть даны для какихъ-либо разумныхъ цѣлей и эти цѣли необходимо должны быть достигаемы, чтобы духовная жизнь имѣла смыслъ и разумность.

Но достигаются-ли эти цѣли въ предѣлахъ жизни настоящей и могутъ-ли, по самому существу своему, быть достигнуты въ какой-либо опредѣленный, временный срокъ существованія.

Что цѣли духовнаго бытія человѣка не выполняются, что мы не достигаемъ въ земной жизни полного и окончательнаго своего развитія, которое предносится предъ нами, какъ идеаль правственно-разумнаго существа, что наша душа представляется теперь чѣмъ-то несовершеннымъ, недоконченнымъ, но только стремящимся къ совершенству и окончательности,—это едва ли можетъ подлежать сомнѣнію для каждаго, кто сколько-нибудь серьезно смотритъ на жизнь, ея значеніе и высшіе интересы. Но такъ какъ съ другой стороны идея разумности бытія ведетъ насъ къ убѣжденію, что цѣли нашего духовнаго существованія необходимо должны быть достигнуты, то остается единственный способъ примирить эту идею съ фактомъ неосуществленія ея въ жизни настоящей—признать жизнь будущую.

Для разъясненія этой истины мы должны обратить вниманіе на характеристическія свойства коренныхъ стремленій нашего духа.

1. Обыкновенно, и не безъ основанія, высшимъ и отличительнымъ свойствомъ человѣка, составляющимъ его превосходство предъ всѣми живыми существами природы, почитаютъ способность познанія, разумъ. Но ограничивается-ли назначеніе этой способности цѣлью земнаго существованія человѣка? Не находится-ли въ дѣятельности нашего разума указаній на высшія цѣли этой психической силы и достижимы-ли эти цѣли въ предѣлахъ земнаго существованія человѣка?

Что дѣятельность нашего разума выходитъ далеко за предѣлы удовлетворенія потребностей земной жизни—это очевидно. Уже одно существованіе на земномъ шарѣ многочисленныхъ животныхъ, вполне достигающихъ своего назначенія и обеспечивающихъ свое существованіе при помощи органовъ чувствъ и инстинкта, кругозоръ которыхъ строго соразмѣренъ съ потребностями ихъ естественной жизни, показываетъ, что и человѣкъ легко могъ-бы обойтись безъ той существенной особенности его природы, которую мы называемъ разумомъ, если-бы цѣль его бытія была ограничена простымъ, физическимъ существованіемъ. Но положимъ, по какому-то необъяснимому закону, природа лишила человѣка того болѣе прямого и вѣрнаго средства къ обезпеченію его физической жизни, которымъ надѣлила животныхъ въ инстинктѣ; положимъ, она предназначила ему достигать той-же цѣли болѣе трудною, сознательною дѣятельностію разума. Можно-ли сказать, что вся эта дѣятельность ограничивается и должна ограничиваться цѣлью сохраненія его земной жизни? Не видимъ-ли мы въ дѣятельности познавательной силы много такого, что не имѣетъ никакой опредѣленной цѣли и не приноситъ никакой пользы для здѣшней жизни? Напротивъ, самыя, повидимому, важныя и удобоприложимыя для настоящей жизни свѣдѣнія и познанія, для высшаго сознанія кажутся очень ничтожными и малоцѣнными; тогда какъ знанія, приносящія мало пользы или совершенно бесполезныя для блага земной жизни, кажутся для разума самою высокою и наиболѣе достойною цѣлью его дѣятельности. Съ одной стороны стремленія ума и способность познанія простираются гораздо дальше, чѣмъ сколько того требуютъ нужды земной жизни, съ другой, краткость этой жизни не состоитъ ни въ малѣйшемъ соотвѣтствіи съ богатствомъ силъ и способностей человѣческаго духа и недостаточна даже для того, чтобы дать мѣсто для надлежащаго употребленія пріобрѣтеннымъ уже талантамъ и способностямъ въ области науки и искусства.

Отчего происходитъ это? Оттого, что цѣль стремленій разума слишкомъ широка и далека для того, чтобы быть ограничевою предѣлами настоящей жизни. Цѣль стремленій раз-

ума мы вообще называемъ истиною. Но истина въ ея высшемъ, идеальномъ значеніи предполагаетъ не отрывочное только знаніе тѣхъ или другихъ сторонъ существующаго, но обнимаетъ собою всю сферу бытія въ гармонической связи его частей и единствѣ. Поэтому и стремленія разума не удовлетворяются частными познаніями предметовъ и явленій, но имѣютъ въ виду познаніе истины полной, безконечной и абсолютной. Вотъ почему не удовлетворяютъ человѣка существующія знанія; не смотря на богатство и громадность собранныхъ уже свѣдѣній, которыхъ, повидимому, не осилить одному человѣку, онъ однакожь никогда не доволенъ ими. Неудержимое, безпокойное стремленіе влечетъ его пытливымъ умъ дальше и дальше. Онъ не унываетъ, когда падаютъ одна за другою, казавшіяся прочными на вѣкъ, системы знанія; его не останавливаютъ ошибки и неудачи; его не приводитъ въ отчаяніе краткость жизни и невозможность усвоить даже ограниченный запасъ приобретенныхъ уже человѣчествомъ познаній. Онъ неудержимо идетъ впередъ съ смѣлою увѣренностію, которая можетъ быть внушена только тайнымъ сознаніемъ необходимости и законности такого стремленія къ знанію полному и безусловному. Но понятно, что если стремленіе къ познанію абсолютной истины есть не мечтательное, а существенное выраженіе природы нашего разума, то оно не можетъ быть осуществлено въ настоящей жизни какъ по ея кратковременности, такъ и по самымъ ея условіямъ, стоящимъ въ неизбѣжномъ противорѣчій съ абсолютнымъ характеромъ нашего стремленія къ знанію.

Чтобы убѣдиться въ томъ, что неполнота и ограниченность нашего познанія зависитъ отъ условій, въ какія поставленъ человѣкъ въ настоящей жизни въ слѣдствіе связи его духовнаго начала съ организмомъ, достаточно обратить вниманіе на то, что въ силу этихъ условій мы имѣемъ передъ собою не предметы, какъ они сами по себѣ суть, но впечатлѣнія отъ предметовъ, въ которыхъ феноменальная сторона ихъ сливается съ психологическимъ субъективнымъ элементомъ нашей познавательной силы, такъ что, строго говоря, мы можемъ сказать, что ходимъ въ мірѣ призраковъ, окончательно и вполне разсѣять которые не въ силахъ никакая наука. Тотъ иде-

альный міръ, который высшее знаніе предполагаетъ существующимъ, та „вещь сама по себѣ“, о которой говоритъ Кантъ, если и не совершенно намъ недоступна, какъ полагаютъ онъ, то по крайней мѣрѣ недоступна намъ въ той полнотѣ и истинѣ, о которой гадаютъ наше знаніе. Самыя орудія и способы нашего познанія, какъ они ни необходимы для насъ, въ тоже время сообщаютъ нашимъ познаніямъ о высшихъ идеальныхъ объектахъ характеръ ограниченности и нѣкотораго несоотвѣтствія ихъ подлинному бытію, таковы напр. чувственныя представленія, слова, самыя понятія нашего разсудка. Для характеристики нашего познанія въ настоящей жизни мы невольно обращаемся къ прекрасному, поэтическому сравненію Платона. Представь себѣ, говоритъ онъ, узниковъ, заключенныхъ въ глубокой подземной пещерѣ, входъ которой обращенъ къ свѣту. Представь себѣ, что у этихъ узниковъ отъ младенчества скованы ноги и шея, такъ что они должны оставаться въ совершенной неподвижности и могутъ смотрѣть только въ глубь пещеры, не имѣя возможности по причинѣ оковъ оборотиться назадъ. Представь себѣ далѣе, что у нихъ за спиною свѣтъ отъ огня, зажженнаго въ отдаленіи на большой высотѣ и что между этимъ огнемъ и отверстіемъ пещеры, въ которой заключены узники, есть путь, для нихъ конечно невидимый. Теперь, если по этому пути будутъ проходить люди, неся различныя изваянія и другую утварь, изъ камня-ли то, или изъ дерева, то не естественно-ли, что каждый изъ узниковъ, не видя въ темнотѣ ни себя самого, ни людей несущихъ, будетъ видѣть однѣ только тѣни, которыя отражаются на противоположной свѣту сторонѣ пещеры? Столько-же увидятъ они и отъ всѣхъ проносимыхъ мимо вещей. Они никакъ не повѣрятъ, чтобы могло существовать что-либо другое кромѣ этихъ тѣней: истинное существо вещей остается для нихъ неизвѣстнымъ. Таково свойство нашего познанія въ настоящей жизни. Причина этого явленія, по мнѣнію Платона, заключается въ томъ, что наша душа въ сей жизни находится въ тѣлѣ, какъ-бы въ заключеніи; какъ-бы связанная узами, она принуждена смотрѣть на существующее не сама черезъ себя, а сквозь тѣло какъ-бы чрезъ рѣшетку темницы и вращаться во всякомъ не-

вѣдѣніи. Тѣло препятствуетъ пріобрѣтенію знанія или истины, которая воспринимается не чувствами, но чистымъ мышленіемъ. Но мыслить душа конечно лучше тогда, когда ничто не беспокоитъ ее, ни слухъ, ни зрѣніе, ни печаль, ни удовольствіе и когда, оставивъ тѣло и сколько возможно удалившись отъ общенія съ нимъ, она бываетъ одна сама по себѣ и стремится къ существу. Слѣдовательно несомнѣнно, что душа, пока она связана съ тѣломъ, не можетъ достигнуть до истиннаго познанія вещей, такъ какъ тѣло, при стремленіи души къ знанію, всегда препятствуетъ этому; такого знанія душа можетъ достигнуть только послѣ смерти тѣла, когда сама, будучи чистою, будетъ созерцать чистое. И здѣсь живя, мы только въ той мѣрѣ становимся ближе къ знанію, въ какой наименѣе сообщаемся съ тѣломъ и не омрачаемъ его природою, но очищаемся отъ него, доколѣ само Божество не отрѣшитъ насъ отъ него \*).

Таковъ характеръ нашего земнаго познанія по отношенію къ высшимъ предметамъ вѣдѣнія, къ тѣмъ вопросамъ, которые искони волнуютъ умъ человѣка и отвѣтовъ на которые онъ ищетъ въ религіи и філософіи. Правда, тѣ, которые думаютъ ограничить назначеніе человѣка настоящею жизнію, въ возбужденіи самыхъ этихъ вопросовъ видятъ не существенную потребность, а прихоть и искаженіе человѣческой природы. Они то отрицаютъ самую реальность предметовъ этого высшаго знанія (атеисты и матеріалисты), то потребность и возможность ихъ рѣшенія (позитивисты). Намъ нѣтъ здѣсь нужды входить въ защиту правъ разума на рѣшеніе высшихъ его вопросовъ; довольно того, что они искони существовали и существуютъ въ человѣческомъ родѣ и опытъ показываетъ, что никакая софистика не въ силахъ уничтожить ихъ и положить предѣлъ любознательности человѣческаго ума по отношенію къ нимъ, что ясно показываетъ, что стремленіе къ ихъ разрѣшенію есть не мечтательная, а естественная потребность нашей духовной природы. Но каждая естественная потребность необходимо предполагаетъ возможность своего удовле-

\*) Федовъ въ перев. Карпова. 69. Д. 80.-Д. 84. 13.

творенія; иначе мы должны-бы отвергнуть разумность и цѣлесообразность бытія, должны-бы согласиться съ Плиніемъ, что самая природа человѣка фальшива, такъ какъ въ ней соединена крайняя бѣдность съ непомерною гордостью.

Но если, даже оставивъ въ сторонѣ высшіе идеалы знанія, остановимся на томъ сравнительно низшемъ познаніи, которое, по мнѣнію нѣкоторыхъ философовъ, должно вполне соответствовать нашему положенію здѣсь на землѣ, — на познаніи міра внѣшняго, — можемъ-ли мы сказать, что и назначеніе этого познанія и его предѣлы ограничиваются потребностями жизни настоящей? Какъ-бы мы ни расширяли понятіе о потребностяхъ этой жизни, считая за естественныя и необходимыя даже тѣ чисто искусственныя потребности, которыя созданы не природою, а человѣкомъ, повидимому, въ противорѣчіе природѣ (удовлетвореніе страстей, привычки жизни цивилизованной и пр.), то и въ такомъ случаѣ должны сознаться, что кругъ приложенія разума и его интересы далеко не ограничиваются ими. Еще Аристотель справедливо замѣтилъ, что дѣйствительный мотивъ научнаго познанія природы и ея явленій заключается въ стремленіи къ знанію ради самого знанія, а не ради какой-либо пользы, получаемой отъ знанія. По его мнѣнію, это подтверждаетъ и исторія, такъ какъ люди стали искать такого рода познаній только тогда, когда было уже достигнуто все необходимое для жизни и ея удобствъ \*). Съ этимъ мнѣніемъ великаго философа древности нельзя не согласиться. Дѣйствительно, главнымъ побужденіемъ къ изслѣдованію природы была не практическая нужда, но любопытство въ высшемъ и благороднѣйшемъ значеніи этого слова, — желаніе знать безъ всякихъ утилитарныхъ цѣлей. Правда, движимая этимъ кореннымъ побужденіемъ, наука не оставляла безъ вниманія примѣненій полезныхъ для внѣшней жизни; но никогда эти примѣненія не служили высшею и послѣднею цѣлью, для которой предпринимались научныя изысканія. Любознательность ума по отпущенію къ міру явленій никогда не ограничивалась узкими границами улучшенія земнаго благо-

\*) Arist. *Metaph.* 1. 2. Изд. Курхвана 1871. стр. 22, 23.

состоянія человѣка, но всегда простирала свои стремленія къ полному и всеобъемлющему уразумѣнію всей окружающей насъ вселенной.

Но теперь сравнивая всю широту и безграничность этой цѣли съ тѣми наличными средствами, какія дала намъ природа для познанія окружающаго насъ бытія, мы должны сознаться, что эти средства далеко недостаточны и не могутъ быть по существу своему достаточны для достиженія того познанія природы, къ какому стремится нашъ умъ. Эти средства, — органы нашихъ чувствъ и впечатлѣнія ими сообщаемыя; средства эти вполнѣ были-бы достаточны для человѣка, если-бы цѣль его существованія ограничивалась одною земною жизнію, если-бы о природѣ и окружающихъ насъ ея предметахъ и явленіяхъ намъ нужно-бы знать лишь настолько, насколько это потребно для поддержанія физической жизни и предотвращенія грозящихъ ей опасностей. Но иное дѣло, если мы обратимъ вниманіе на тѣ высшія задачи человѣческаго познанія, которыя выходятъ за границы знанія нужнаго только для удовлетворенія естественныхъ потребностей. Сейчасъ оказывается, что тѣ средства познанія, какія дала намъ природа, слишкомъ малы и ограничены для того, чтобы служить твердою опорою нашего познанія о ней. И здѣсь всѣ силы разума человѣкъ употребляетъ на то, чтобы преодолѣть эту естественную ограниченность знанія, проникнуть дальше того познанія о предметахъ, какое дозволяютъ ему внѣшнія чувства. Опъ вступаетъ, такъ сказать, въ борьбу съ своими чувствами, съ своею природою, чтобы достигнуть той цѣли, которой, повидимому, не имѣла въ виду природа при назначеніи степени познанія нужной для удовлетворенія матеріальныхъ только нуждъ земной жизни. Тѣ искусственныя орудія и инструменты, которыми человѣкъ хочетъ раздвинуть поле эмпирическаго наблюденія, не суть-ли орудія, которыми духъ вооружается противъ своихъ собственныхъ чувствъ, его стѣсняющихъ? Всѣ великія изобрѣтенія и открытія, которыми гордится человѣкъ, не къ тому-ли ведутъ, чтобы расширить предѣлы для дѣйствованія духа, открыть ему тотъ міръ познаній, который ревниво закрываетъ предъ нимъ природа?

Но не смотря на все могущество человѣческаго разума въ борьбѣ съ естественною ограниченностью его природныхъ силъ въ дѣлѣ познанія вселенной, это могущество далеко не безгранично; ему положенъ непроходимый предѣлъ въ самомъ строѣ этихъ силъ и въ настоящемъ положеніи человѣка относительно окружающаго его міра. Телескопъ и микроскопъ, два самыя сильныя орудія расширенія естественной ограниченности важнѣйшаго изъ извѣстныхъ чувствъ, — чувства зрѣнія, не смотря на возможныя усовершенствованія ихъ въ будущемъ, имѣютъ свои крайніе предѣлы усовершенія, заключающіеся отчасти въ фізіологическомъ строеніи нашихъ чувствъ, а еще болѣе, въ неизмѣримости вселенной. Никакой микроскопъ не достигнетъ послѣднихъ предѣловъ безконечной дѣлимости вещества, — атомовъ; никакой телескопъ не въ силахъ проникнуть до конца вселенной. А если сравнимъ тотъ относительно ничтожный кругозоръ, который доступенъ человѣку, ограниченному и своими чувствами, и своимъ положеніемъ, какъ обитателя одного, сравнительно, ничтожнаго міроваго тѣла, со всею совокупностію вселенной, то должны будемъ сознаться, что область познаваемаго и доступнаго познанію всегда будетъ оставаться незамѣтно малою сравнительно со всею цѣлостію реально сущаго \*). Не говоримъ о томъ, что возможно вполнѣ серьезное сомнѣніе: вполнѣ ли исчерпываются нашими пятью чувствами всѣ свойства и качества окружающаго насъ и намъ доступнаго міра? Можетъ быть, что есть въ природѣ свойства и явленія, которыя не существуютъ для насъ потому только, что для нихъ въ нашемъ организмѣ не существуетъ органовъ воспріятія, точно также какъ для слѣпаго отъ рожденія не существуетъ богатый міръ цвѣтовъ и красокъ, для глухаго — міръ звуковъ.

\*) Эту ничтожность нашего познанія вполнѣ чувствовали великіе естествоиспытатели. „Я не знаю, говоритъ напримѣръ Ньютонъ, что міръ подумаетъ о моихъ трудахъ; но что касается до меня, то мнѣ кажется, что я былъ не болѣе, какъ ребенокъ, играющій на берегу моря и которому по счастью удалось набить то камешекъ нѣсколько болѣе красивый, чѣмъ другіе, то раковину, нѣсколько болѣе блестящую, тогда какъ великій и безбрежный океанъ истины простирается предо мною не исследованнымъ въ своей безграничной ширинѣ и глубинѣ“ (L'orgueil).

Но если такимъ образомъ наши природныя познавательныя средства далеко не соотвѣтствуютъ широтѣ возможно-познаваемаго, если же съ другой стороны въ насъ есть неодолимое, естественное стремленіе къ познанію полному и всецѣлому, выходящему далеко за предѣлы наличныхъ нашихъ силъ, то не должны-ли мы предположить не только возможность, но въ силу цѣлесообразности стремленій нашего духа, необходимости такого состоянія нашей души, такой формы бытія ея, гдѣ исчезнуть тѣ преграды для нашихъ познавательныхъ силъ, которыя полагаются настоящимъ соединеніемъ духа съ ограничивающимъ его тѣломъ? Думать иначе, значитъ совершенно отвергать смыслъ и разумность всѣхъ стремленій человѣка къ знанію, выходящему за предѣлы удовлетворенія матеріальныхъ его потребностей.

Если цѣль человѣка есть жизнь земная, то онъ очевидно идетъ противъ своего назначенія, желая знать больше, чѣмъ сколько назначила ему природа въ строеніи его чувственныхъ органовъ познанія. И не наказываетъ-ли его сама природа за уклоненіе отъ этого его назначенія тою мучительною тоскою вѣкогда неудовлетворяемаго знанія, о которой говорилъ Соломонъ, что умножающій познанія умножаетъ скорбь \*). Не вправѣ-ли мы сказать о человѣкѣ, стремящемся къ знанію, тоже, что Руссо сказалъ вообще о человѣкѣ цивилизованномъ, что онъ есть уклонившееся отъ своего назначенія, развращенное животное?

2. Но человѣкъ по своей природѣ есть существо не только разумное, но и нравственное. Потребность нравственнаго усовершенствованія, основанная на существенно принадлежащей его духу свободѣ, столько-же, если не болѣе, выдѣляетъ его изъ ряда другихъ живыхъ существъ земнаго шара, какъ и стремленіе къ знанію. Уже самое существованіе въ насъ этой потребности, точно также какъ и стремленія къ знанію, указываетъ на то, что назначеніе наше далеко не ограничено тѣсными предѣлами земной жизни. Правда, нѣкоторая степень развитія нравственнаго чувства составляетъ необходимое

---

\*) Екклес. 1, 18.

условіе и для обезпеченія земнаго благосостоянія человѣка; сюда относятся всѣ, такъ называемыя, соціальныя добродѣтели, условливающія возможность сожительства людей и соединенія ихъ въ общество. Но въ то же время не трудно видѣть, что не въ этомъ состоитъ исключительное назначеніе нашей способности къ нравственному усовершенствованію, потому что для достиженія цѣлей общежитія достаточно было-бы простаго инстинктивнаго влеченія человѣка къ совмѣстной жизни съ подобными себѣ,—инстинкта, который въ высшей степени развитымъ мы находимъ въ породахъ живущихъ обществами животныхъ. Опытъ и дѣйствительно показываетъ, что соціальныя добродѣтели обнимаютъ собою только незначительную часть сферы нравственныхъ стремленій человѣка. Стремленіе къ нравственному совершенству въ самой большей части случаевъ не имѣетъ никакого замѣтнаго отношенія къ поддержанію земнаго благосостоянія, частнаго-ли то или общественнаго, но часто, и притомъ въ высшихъ проявленіяхъ нравственнаго чувства, напримѣръ въ области религіозной, идетъ вопреки этому благосостоянію, налагая на человѣка ограниченія и стѣсненія естественныхъ влеченій, различнаго рода подвиги и пожертвованія земнымъ благосостояніемъ.

Такимъ образомъ въ самомъ характерѣ нравственныхъ стремленій заключается указаніе на то, что цѣль ихъ не ограничивается предѣлами удовлетворенія потребностей земной только жизни человѣка. Но въ такомъ случаѣ, не имѣемъ-ли мы права предполагать, что и окончательнаго удовлетворенія имъ не можетъ дать жизнь земная, что полнаго осуществленія и достиженія человѣкомъ нравственной цѣли своего бытія мы должны искать за предѣлами этой жизни?

Мысль о томъ, что цѣли нравственности по самому существу своему не осуществимы въ настоящей жизни, что достиженіе ихъ требуетъ безконечнаго продолженія бытія человѣка,—жизни будущей, какъ извѣстно, послужила для Канта не только главнымъ, но и единственнымъ, по его мнѣнію, надежнымъ основаніемъ для доказательства безсмертія души. Остановимъ наше вниманіе на этомъ доказательствѣ.

Послѣдняя и существенная цѣль практическихъ стремленій

человѣка, иначе, „объектъ практическаго разума“, какъ говоритъ Кантъ, есть высочайшее благо. Въ идеѣ высочайшаго блага мы должны различать два существенно соединенныя понятія: понятіе высочайшей святости или добродѣтели и понятіе высочайшаго счастья или блаженства; то и другое необходимо требуется идеею высочайшаго блага и условливаетъ нравственную дѣятельность человѣка, какъ цѣль его стремленія.

Но что должно быть цѣлью нашихъ стремленій, то мы должны представлять себѣ или мыслить, какъ *возможное*. Что я признаю за невозможное, того я не могу желать, къ тому не могу стремиться. Отсюда необходимо слѣдуетъ, что нашъ практическій разумъ долженъ признавать, какъ опредѣленіе дѣятельности воли, все то, что необходимо требуется къ осуществленію возможности высочайшаго блага въ обоихъ указанныхъ его элементахъ.

Чего-же теперь требуетъ идея высочайшаго блага, чтобы быть дѣйствительно осуществимою и такимъ образомъ дѣйствительною, а не мечтательною цѣлью нашихъ стремленій? Что требуется въ частности для осуществимости каждаго изъ двухъ ея элементовъ и прежде всего,—святости или добродѣтели?

Подъ именемъ святости, какъ цѣли стремленій практическаго разума, Кантъ понимаетъ полное согласіе воли съ нравственнымъ закономъ, такое постоянное утвержденіе образа мыслей въ добрѣ, что уклоненіе отъ него невозможно. Какъ-бы ни была велика сила чувственныхъ возбужденій къ нарушенію нравственнаго закона, уваженіе къ нему, одно само по себѣ, безъ помощи какихъ-либо постороннихъ побудительныхъ мотивовъ, должно постоянно побуждать ихъ. Но при какихъ условіяхъ мыслимо теперь, какъ возможное, достиженіе этой цѣли, т. е. безусловной святости? Только при томъ условіи, что для насъ будетъ возможно *безконечное приближеніе* къ этой цѣли, потому что тогда человѣкъ съ каждымъ шагомъ будетъ подвигаться ближе и ближе къ безусловной цѣли, въ отношеніи къ которой безконечное приближеніе, рассматриваемое какъ единство, можетъ считаться самымъ достиженіемъ ея. Ибо практическій разумъ повелѣваетъ безъ ограниченія условіями времени; онъ говоритъ: дѣлай добро всегда и вездѣ, слѣ-

довательно повелѣваетъ человѣку, какъ предмету самому по себѣ (Ding an sich), а человѣкъ, который долженъ приводить въ исполненіе это предписаніе разума, есть явленіе во времени. Итакъ безусловность нравственнаго закона для своего выполненія требуетъ безусловнаго, т. е. вѣчнаго времени.

Такимъ образомъ, чтобы предписаніе разума—быть нравственно совершеннымъ было *возможно* въ отношеніи къ исполненію его человѣкомъ, требуется, чтобы человѣкъ могъ безконечное время усовершенствоваться въ добрѣ. А это требуетъ, чтобы человѣкъ безконечное время продолжалъ свое существованіе какъ разумное и свободное существо, чтобы его предшествующая жизнь была основаніемъ для послѣдующей и чтобы онъ *сознавалъ себя* въ ней. Но всѣ эти требованія удовлетворяются только признаніемъ безсмертія души. Поэтому можно сказать: такъ какъ разумъ поставляетъ святость высочайшею цѣлю свободной дѣятельности человѣка, то онъ необходимо требуетъ (postulirt) безсмертія души.

Разсматривая второй моментъ въ идеѣ высочайшаго блага,—счастіе или блаженство, Каптъ, какъ мы знаемъ, выводитъ отсюда необходимость признанія бытія Бога, какъ существа, могущаго произвести требуемое разумомъ соглашеніе мѣры счастія со степенью нравственнаго совершенства. Но очевидно, что и этотъ второй моментъ при дальнѣйшемъ его развитіи заключаетъ также, какъ и первый, кромѣ необходимости признанія бытія Божества и необходимости вѣры въ загробную жизнь, потому что практическій разумъ здѣсь исходитъ изъ той основпой мысли, что каждая данная степень нравственнаго совершенства необходимо должна сопровождаться соотвѣтственною мѣрою счастія или блаженства, а такъ какъ такого соотвѣтствія, какъ показываетъ опытъ, здѣсь на землѣ нѣтъ, и такъ какъ оно не можетъ быть устроено самимъ человѣкомъ, то для возможности своего осуществленія оно предполагаетъ жизнь будущую, а вмѣстѣ съ нею и высочайшаго Мздовоздаятеля, который можетъ произвести требуемое разумомъ соглашеніе мѣры благополучія съ мѣрою нравственности. Такимъ образомъ въ основаніи нравственнаго доказательства безсмертія души лежатъ двѣ идеи: идея нравственнаго совер-

шенства и идея нравственной правды, требующая соответствія между степенью совершенства и степенью благополучія. Отсюда двѣ частныя формы этого доказательства. Остановимъ наше вниманіе на той и другой \*).

а) Съ основною мыслию Кантова доказательства, что осуществленіе нравственнаго совершенства по самому абсолютному характеру нравственной идеи, требуетъ для себя безграничнаго времени, — вѣчной жизни, мы вполне соглашаемся, хотя не можемъ признать удовлетворительнымъ и достаточнымъ то основаніе или доказательство этой мысли, какое находимъ у него. По мнѣнію Канта, достаточнымъ завѣщеніемъ абсолютности нравственнаго стремленія служить то одно, что нравственный законъ требуетъ своего исполненія *всегда и вездѣ*, безъ ограниченія предѣлами времени; слѣдовательно и осуществленъ онъ можетъ быть только въ неограниченное или безконечное время. Не станемъ входить здѣсь въ обсужденіе вопроса: въ какой мѣрѣ, съ точки зрѣнія Кантовой теоріи познанія и ученія его о времени, какъ субъективной только формѣ нашего познанія, можетъ быть допущено какое-бы то ни было, хотя и *безконечное время* для человѣка, какъ предмета самого по себѣ, не существующаго и не могущаго послѣ смерти тѣла существовать *во времени*? Замѣтимъ только, что у Канта переходъ отъ требованія исполнять нравственный законъ *всегда и вездѣ* къ необходимости единственно возможнаго осуществленія этого требованія въ безконечной жизни

---

\*) Въ основаніи какъ того, такъ и другаго доказательства одинаково лежатъ общая мысль, что нравственныя стремленія человѣка *должны* находить свое осуществленіе. Эта мысль очевидно вытекаетъ изъ общаго предположенія о разумности существенныхъ стремленій человѣческой природы; мы а priori признаемъ невозможною мысль, чтобы нравственныя стремленія могли быть случайнымъ явленіемъ въ человѣкѣ и что поэтому безразлично, будутъ-ли они удовлетворены, или нѣтъ. Такимъ образомъ въ основѣ нравственныхъ доказательствъ безсмертія души лежитъ таже идея *цѣлесообразности*, необходимо предполагающая достиженіе цѣли, которая служитъ общимъ началомъ всякаго рода доказательствъ безсмертія, основанныхъ на фактѣ неосуществимости въ земной жизни существенныхъ цѣлей специально человѣческой природы. Нравственное доказательство подходитъ поэтому къ общему типу или схемѣ телеологическаго доказательства и не можетъ имѣть самостоятельнаго значенія на ряду съ послѣднимъ, какое придавали ему въ некоторые философы.

ничѣмъ собственно не мотивированъ и остается чистымъ, хотя по содержанію и вѣрнымъ, но ничѣмъ не обоснованнымъ предположеніемъ. Гдѣ ручательство, что требованія нашего нравственнаго сознанія должны необходимо исполняться соотвѣтствующимъ имъ образомъ? Разъясненіе этого вопроса для Канта тѣмъ необходимѣе, что за тою идеею цѣлесообразности, которая для насъ служитъ завѣщеніемъ истины и осуществимости стремленій нашей природы, онъ не признаетъ объективнаго характера и что въ критикѣ разума теоретическаго (чистаго), онъ другимъ, субъективнымъ, по его мнѣнію, стремленіямъ и требованіямъ нашего ума, служащимъ основаніемъ теоретическихъ истинъ, не придаетъ никакого реальнаго значенія. Однако-же эти требованія по существу однородны съ требованіями нравственнаго сознанія, за которыми онъ признаетъ объективное значеніе. Невольно рождается вопросъ: почему-же такое различіе между теоретическими и практическими идеями? Почему напр. потребность мыслить наше я, какъ самостоятельное начало (психологическая идея), признавать первую верховную Причину бытія (идея теологическая) нисколько не служитъ доказательствомъ, что этой потребности соотвѣтствуютъ реальныя объекты, а потребности нашего нравственнаго сознанія исполнять нравственный законъ всегда и вездѣ должно соотвѣтствовать нужное для того, безконечное время? Вообще, самый фактъ существеннаго различія между постулатами разума практическаго и постулатами разума теоретическаго (такъ мы можемъ назвать идеи) и предпочтенія первыхъ, что касается до объективнаго ихъ значенія, съ точки зрѣнія Канта остается для насъ не разъясненнымъ, а потому и все его доказательство безсмертія души—не имѣющимъ достаточно твердой и не допускающей сомнѣвій почвы.

Для того, чтобы имѣть подъ собою такую почву, мы должны обратиться къ анализу самыхъ нравственныхъ стремленій и показать, что не только въ теоріи по существу выражаемаго ими требованія, но и на самомъ дѣлѣ они являются абсолютными и потому самому неосуществимыми въ предѣлахъ ограниченной земной жизни.

Что идеаль нравственнаго совершенства далеко не осуще-

ствляется здѣсь на землѣ, въ жизни-ли то отдѣльныхъ лицъ, или всего человѣчества, это фактъ неоспоримый и для каждаго очевидный. Вопросъ можетъ быть лишь въ томъ, отъ чего происходитъ это неосуществленіе нравственнаго идеала? Отъ какихъ-либо случайныхъ и частныхъ причинъ, которыя устраняемы, или причины этого явленія мы должны искать гдѣ-либо глубже, въ самомъ существѣ нравственныхъ стремленій и въ положеніи человѣка здѣсь на землѣ? Но частныя и случайныя причины могли-бы произвести только случайное недостиженіе нравственной цѣли нѣкоторыми людьми; между тѣмъ мы видимъ, что это явленіе всеобщее. Дѣйствительно, источникъ его заключается прежде всего въ самой сущности нравственныхъ стремленій, въ ихъ абсолютномъ характерѣ. Никакое данное нравственное совершенство, какъ-бы оно высоко ни казалось, не можетъ удовлетворить нравственное чувство человѣка; каждая достигнутая степень этого совершенства указываетъ на новую, еще высшую, и такъ далѣе въ безконечность. И это сознаніе неосуществимости нравственнаго идеала тѣмъ живѣе и яснѣе становится, чѣмъ выше моральное достоинство человѣка. Только не высоко стоящій на пути нравственнаго развитія человѣкъ можетъ испытывать обманчивое чувство самодовольства своимъ состояніемъ. Чѣмъ нравственнѣе человѣкъ, чѣмъ тоньше и чувствительнѣе въ немъ нравственное самосознаніе, тѣмъ съ большею ясностію и живостію предносится предъ нимъ недостижимый идеаль нравственнаго совершенства. Но кромѣ неосуществимости нравственнаго идеала, зависящей отъ абсолютнаго характера его, есть, какъ мы сказали, и другая всеобщая причина этого явленія,—именно положеніе, въ какое поставленъ человѣкъ здѣсь на землѣ. Дѣйствительно, условія земной жизни таковы, что осуществленіе нравственнаго идеала во всей его широтѣ становится невозможнымъ. Не говоримъ о томъ, что это осуществленіе предполагаетъ устраненіе всѣхъ внѣшнихъ условій, неблагопріятныхъ для добродѣтели, стѣсняющихъ ее. Очевидно, что устранить все злое, все безнравственное, все, что ставитъ преграды добродѣтели посредствомъ соблазна, примѣра, увлеченія, насилія,—мы не можемъ, не предположивши совершеннаго измѣ-

ненія всего общественнаго строя жизни, всѣхъ отношеній нашихъ къ людямъ, даже къ окружающей насъ природѣ. Обратимъ вниманіе только на то, что главное препятствіе къ осуществленію идеала нравственности заключается не въ однихъ неблагопріятныхъ и стѣсняющихъ внѣшнихъ условіяхъ, но въ насъ самихъ, въ самомъ свойствѣ нашей природы, въ соединеніи въ ней духовнаго элемента съ чувственнымъ. Хотя мы далеки отъ того, чтобы видѣть абсолютный источникъ противоборствующихъ нравственности стремленій въ чувственной природѣ человѣка, но тѣмъ не менѣе имѣя въ виду дѣйствительное, не вполне нормальное нравственное состояніе человѣка, должны согласиться, что въ настоящемъ его положеніи, въ своей собственной природѣ, въ низшей сторонѣ ея, въ чувственныхъ влеченіяхъ и физическихъ сверхъ надлежащихъ границъ развившихся потребностяхъ (отъ чего бы первоначально это явленіе ни произошло), онъ имѣетъ постоянно препятствующій нравственному совершенству элементъ. Это внутреннее, противоборствующее добру начало, которое мы вмѣстѣ съ Кантомъ можемъ называть радикальнымъ зломъ, хотя не есть первоначально и существенно принадлежащій нашей природѣ элементъ, тѣмъ не менѣе оно такъ давно и такъ уже крѣпко срослось съ нашею природою, что въ настоящемъ состояніи человѣка можетъ быть почитаемо какъ-бы естественною его принадлежностью. Но если такимъ образомъ антагонизмъ добра и зла, чувственныхъ влеченій и нравственныхъ стремленій есть неизбежное и неотвратимое ея явленіе нашей природы, то для устраниенія его и вмѣстѣ съ тѣмъ для возможности безпрепятственнаго осуществленія идеи добра мы должны предположить такое состояніе, когда чувственность не будетъ уже имѣть стѣсняющаго и ограничивающаго духъ вліянія. А это возможно только при предположеніи жизни будущей, свободной отъ чувственныхъ условій существованія души въ соединеніи ея съ тѣломъ. Такимъ образомъ, и свойства нашихъ нравственныхъ стремленій, и условія осуществленія ихъ въ жизни настоящей одинаково ведутъ къ мысли о безсмертіи души.

б) Другая нравственная идея, служащая основаніемъ нашей увѣренности въ загробномъ существованіи души есть, какъ мы

сказали, идея *правды*. Къ самымъ существеннымъ постулатамъ нашего нравственнаго самосознанія принадлежитъ требованіе, чтобы каждое нравственное дѣйствіе сопровождалось вполнѣ соответствующимъ себѣ нравственнымъ результатомъ, который для дѣйствій нравственныхъ долженъ быть счастье или блаженство, для порочныхъ—несчастье или страданіе. Это требованіе обыкновенно выражается положеніемъ: добродѣтель должна быть награждена, порокъ наказанъ. Могутъ быть очень разнообразны взгляды на сущность и характеръ этихъ, такъ называемыхъ, наградъ и наказаній, но при всѣхъ ихъ основная мысль о необходимости такого именно причиннаго соотношенія между нравственными дѣйствіями и ихъ послѣдствіями, остается твердою и неизмѣнною. Она ясно выражается уже въ томъ простомъ естественномъ, можно сказать—инстинктивномъ негодованіи и страданіи, когда мы видимъ невинное страданіе несчастнаго и торжество, довольство и счастье злодѣя. Мы живо чувствуемъ здѣсь прискорбное нарушеніе кореннаго закона нравственной правды, требующаго совершенно обратнаго явленія. На этой идеѣ правды основывается вся жизнь и состоятельность общественныхъ связей между людьми, изъ нея проистекаютъ всѣ законы, всѣ гражданскія права. Безъ увѣренности, что порокъ долженъ быть наказанъ, добродѣтель должна пользоваться соответственной мѣрою благополучія, безъ надежды хотя отчасти осуществить это соответствіе разрушился-бы весь строй общежитія, порваны были-бы всѣ социальныя связи и потеряны были-бы, хотя не единственный, но одинъ изъ самыхъ могущественныхъ стимуловъ личной нравственной дѣятельности.

Но осуществляется-ли и можетъ-ли быть осуществлена эта идея правды при данныхъ условіяхъ нашего существованія здѣсь на землѣ? Что на первый изъ этихъ вопросовъ можетъ быть данъ только отрицательный отвѣтъ—это очевидно. Для этого каждому довольно сколько-нибудь внимательно присмотрѣться къ окружающей насъ ежедневной дѣйствительности, и вѣтъ нужды припоминать историческіе примѣры вопіющей несправедливости и возмутительнаго нарушенія нравственной правды, когда не только отдѣльныя высоконравственныя лица,

но тысячи невинныхъ погибали жертвами людской злобы, не-вѣжества, своекорыстія, когда ихъ мучители, когда злодѣи и люди безнравственные пользовались богатствомъ, властію, всѣмъ обаяніемъ земнаго благополучія. Что подобныя явленія не суть исключенія и случайности, что возможность ихъ всегда будетъ корениться въ существующихъ условіяхъ нашей земной жизни, довольно взглянуть на тѣ средства, которыя имѣетъ въ рукахъ человѣкъ, чтобы предотвратитъ ихъ и возстановитъ постоянно нарушаемую гармонію между дѣйствіями и ихъ результатами. Первое изъ этихъ средствъ, — это гражданскіе законы, кото-рыхъ цѣль ограничить, стѣснить злую волю человѣка и дать, если и несоотвѣтствующее вознагражденіе за добродѣтель, то по крайней мѣрѣ свободу и просторъ нравственной волѣ. Но законы касаются только самой незначительной части нашихъ нравственныхъ дѣйствій и состояній; не говоря о внутренней нравственной настроенности каждаго, даже большая часть внѣшнихъ дѣйствій или не входитъ въ ихъ область, или усколь-заетъ изъ нея. Кромѣ того, человѣческое правосудіе только наказываетъ, а не награждаетъ; оно, какъ говоритъ одинъ фи-лософъ, имѣетъ только одну руку. Наконецъ, оно часто есть только искусственное правосудіе, вѣсь котораго доступны настроенію духа и уловкамъ людей и склонять которые мож-но по произволу. Бываетъ иногда и то, что такъ называемое правосудіе составляетъ вопіющее оскорбленіе права и исти-ной справедливости, болѣе несправедливое, чѣмъ тѣ нарушенія правды, которыя оно имѣетъ притязаніе преслѣдовать. Отсюда происходитъ то извращеніе правды, которое такъ безобразитъ человѣческія общества, по которому несчастіе часто идетъ слѣдомъ за добродѣтельною и честностью, а счастье и благо-состояніе привѣливо сблизжаются съ порокомъ и коварствомъ. Кто-же теперь возстановитъ во имя высшей правды это, на-рушенное иногда при помощи самыхъ человѣческихъ законовъ и общественныхъ учрежденій, соотвѣтствіе между нравствен-ностію людей и ея послѣдствіями? Скажутъ-ли, что эта задача, которую не всегда выполняютъ законы и основанныя на нихъ общественныя учрежденія, должна быть выполнена, такъ на-зываемымъ, общественнымъ мнѣніемъ, которое должно утѣшить

добродѣтельнаго и покрыть стыдомъ порочнаго? До извѣстной степени это правда; но сколько пороковъ скрывается подъ прекрасною маскою и ускользаетъ отъ суда общественнаго мнѣнія! Сколько сокровенныхъ добродѣтелей, которыя не появляются на дневной свѣтъ общественной жизни и которыя потеряли-бы даже свою цѣну, если-бы вздумали требовать себѣ общественнаго одобренія! Да и самое общественное мнѣніе всегда-ли есть судья непогрѣшимый и нелицепріятный? Не часто-ли бываетъ, что своимъ поспѣшнымъ, увлекающимся, несправедливо жестокимъ судомъ оно только усиливаетъ страданія невиннаго? Скажемъ-ли, что той правды, которой не даетъ человѣку ни правосудіе, ни общественное мнѣніе, онъ долженъ искать не внѣ себя, а въ себѣ-же самомъ, въ голосѣ совѣсти, награждающей спокойствіемъ души, радостнымъ чувствомъ исполненнаго долга и наказывающей внутреннимъ мученіемъ порочнаго? Но къ сожалѣнію мы часто видимъ, что чѣмъ болѣе человѣкъ заслуживаетъ мученій совѣсти, тѣмъ менѣе ощущаетъ ихъ, такъ что наконецъ порокъ совершенно заглушаетъ этотъ голосъ совѣсти и находитъ страшное спокойствіе. Видимъ и обратное явленіе, что чѣмъ болѣе нравственно развитъ человѣкъ, тѣмъ меньше чувствуетъ себя удовлетвореннымъ, чѣмъ онъ совѣстливѣе, тѣмъ менѣе ощущаетъ душевнаго мира и радостнаго довольства собою \*).

Такимъ образомъ, обратимъ-ли вниманіе внѣ насъ или внутрь насъ самихъ, мы здѣсь на землѣ нигдѣ не найдемъ исхода изъ возмущающей нравственное сознаніе дисгармоніи между нравственными состояніями и дѣйствіями и ихъ послѣдствіями. Но если тѣмъ не менѣе, въ силу существеннаго требованія нравственной правды, эта дисгармонія должна быть уничтожена и законъ правды возстановленъ, то мы должны ожидать такого возстановленія въ жизни будущей. Во имя разумности и обязательности нравственнаго закона мы необходимо должны предположить такую жизнь, гдѣ не только будутъ устранены тѣ неблагопріятныя для осуществленія нравственной правды условія, которыя мы видимъ въ настоящей жизни, но и фактически состоявшіяся уже уклоненія отъ этой правды получаютъ

\*) L. Schneider, Unsterblichkeitsidee. 1870; 215, 216.

свое исправленіе, т. е. совершенныя уже добрыя и порочныя дѣйствія принесутъ соотвѣтственные себѣ плоды, блаженство или страданіе. Безъ вѣры въ такую жизнь, безъ надежды на окончательное торжество правды и добра, разрушатся коренныя основы нашей нравственности. Только при этой вѣрѣ и надеждѣ можетъ имѣть смыслъ борьба человѣка съ чувственностію, съ своими страстями и порочными влеченіями; только тогда понятно будетъ пожертвованіе временными удовольствіями, самую даже земною жизнью во имя правды и добра. Если совѣсть повелѣваетъ и запрещаетъ человѣку, награждаетъ и наказываетъ, то она дѣйствуетъ здѣсь во имя будущаго, гдѣ она указываетъ праведное воздаяніе. Вотъ почему истина безсмертія души во всѣхъ почти религіяхъ состоитъ въ самой тѣсной связи съ ученіемъ о загробномъ воздаяніи и въ этомъ видѣ составляетъ необходимый постулатъ нравственности.

Въ томъ, что между нравственными дѣйствіями и ихъ послѣдствіями должно быть необходимое причинное соотношеніе, что добродѣтель должна получить свою награду, а порокъ понести наказаніе, не можетъ сомнѣваться никто, въ комъ сколько-нибудь развито нравственное самосознаніе \*). Но вѣрнали самая мысль, что такого соотношенія нѣтъ на землѣ въ настоящее время? Не смотря на самыя очевидныя, повидимому, факты отсутствія такого соотвѣтствія, многіе философы упорно отрицаютъ эти факты, а вмѣстѣ съ ними, конечно, и основанную на нихъ необходимость будущей жизни. Они исходятъ здѣсь изъ того, высказаннаго впервые стоиками положенія, что добродѣтель и счастье одно и тоже, что поэтому добродѣтель сама въ себѣ всегда находитъ свою награду, а

---

\*) Поэтому и доказательство безсмертія души, основанное на необходимости осуществленія такого соотношенія, нѣкоторые считаютъ самымъ сильнымъ и убѣдительнымъ для чувства каждою доказательствомъ. „Если-бы не было никакого другаго доказательства въ пользу невещественности души и продолженія бытія ея за гробомъ“, говоритъ Ж. Ж. Руссо, „то одного факта торжества зла на землѣ и угнетенія правды было-бы достаточно, чтобы удержать меня отъ сомнѣнія въ этой истинѣ. Столь возмутительный диссонансъ въ общей гармоніи міра необходимо заставляетъ меня искать его разрѣшенія. Я необходимо долженъ сказать себѣ: нѣтъ, не все кончается для насъ съ этою жизнью; все должно по смерти прійти снова въ надлежащій порядокъ“. *Emile*, 1. IV; у Бека въ его *Encyclopädie der Phil.* p. 203 ed. 1877.

порокъ наказаніе и что только поверхностному и не философскому взгляду можетъ показаться, будто-бы между тѣми или другими нравственными состояніями человѣка и ихъ результатами,—блаженствомъ или страданіемъ, можетъ быть несоотвѣтствіе. Но если такое внутреннее соотвѣтствіе имѣетъ мѣсто въ жизни настоящей, если счастье имманентно добродѣтели, то очевидно необходимость будущей жизни и въ ней наградъ и наказаній устраняется. Предположеніе такой жизни такимъ образомъ не только не есть необходимый постулатъ нравственнаго сознанія, но напротивъ въ существѣ своемъ есть разрушеніе истинной нравственности. Ожидать для добродѣтели какой-либо другой, внѣшней и будущей награды, кромѣ заключающейся въ ней-же самой, есть уже само по себѣ знакъ безнравственности; ибо что какъ не безнравственность, говоритъ Штраусъ,—мысль, будто добродѣтель и счастье въ одномъ и томъ-же человѣкѣ есть нѣчто двойственное и различное? \*).

Какъ ни возвышено понятіе о нравственности и ея мотивахъ, лежащее въ основаніи представленнаго нами возраженія противъ необходимости будущей жизни, но самое возраженіе грѣшитъ тѣмъ, что оно теоретическое, идеальное понятіе объ отношеніи нравственности и счастья считаетъ фактически осуществимымъ. Мы вполне согласны, что добродѣтель сама въ себѣ *должна* заключать награду, а порокъ наказаніе. Но такъ-ли бываетъ на самомъ дѣлѣ, дѣйствительно-ли добродѣтель *заключаетъ* въ себѣ награду, а порокъ наказаніе? Утверждать это—значило-бы въ угоду теоріи закрывать глаза передъ дѣйствительностью и говорить наперекоръ самымъ очевиднымъ фактамъ. Кто рѣшится сказать, напримѣръ, что тысячи невинныхъ жертвъ, замученныхъ въ страшныхъ пыткахъ инквизиціею, были вполне счастливы однимъ внутреннимъ сознаніемъ своей правоты и что сожалѣніе о нихъ, негодованіе противъ ихъ мучителей въ сущности есть чувство фальшивое, ибо зачѣмъ жалѣть тѣхъ, кто счастливъ? Правда, увлеченный своею идеею о тождествѣ добродѣтели и счастья, стойкъ могъ утверждать, что „добродѣтельный счастливъ и въ быкѣ Фалариса“, т. е. среди самыхъ страшныхъ мученій пытки. Но

\*) Glaubenslehre, 11, 701—704.

сказалъ-ли бы онъ тоже самое, если-бы его заставили побывать въ такомъ положеніи? Да и не противорѣчилъ-ли онъ самъ себѣ, когда рекомендовалъ и практиковалъ самоубійство, какъ единственный исходъ, когда его мудрости и добродѣтели приходилось слишкомъ тяжело подъ давленіемъ неблагопріятныхъ вѣшнихъ обстоятельствъ?

Но допустимъ справедливость высказанной мысли, что добродѣтель и здѣсь на землѣ находитъ соотвѣтственную себѣ награду. Съ христіанской точки зрѣнія мы можемъ высказать еще болѣе возвышенное и идеальное представленіе: добродѣтель и здѣсь находитъ не только соотвѣтствующую себѣ награду, но даже гораздо *большую*, чѣмъ на какую она имѣетъ строгое право. Мы можемъ сказать, имѣя въ виду наше нравственное состояніе, что мы пользуемся гораздо большимъ счастіемъ и благосостояніемъ, чѣмъ сколько того заслуживаемъ. Самый высоконравственный человѣкъ, страдая несправедливо, въ чувствѣ смиренія можетъ сказать, что какъ ни несчастна его жизнь, по онъ не заслуживаетъ и тѣхъ милостей Провидѣнія, какими онъ пользуется. „Кто смѣетъ сказать, среди самыхъ жестокихъ страданій, что онъ страдаетъ напрасно, невинно? Каждый изъ насъ виноватъ уже тѣмъ, что живетъ; и нѣтъ такого святаго, который-бы въ сознаніи своей святости, нѣтъ такого благодѣтеля человѣчества, который-бы, въ силу пользы имъ приносимой, могъ-бы гордо утверждать, что имѣетъ право жить. Самая жизнь и ея блага—даръ не заслуженный нами и по милости, а не по праву нашему, вознаграждающій насъ вполнѣ за то ничтожное количество добра, которымъ кто-либо изъ насъ можетъ похвалиться“ \*). Но устрояетъ-ли все это необходимость жизни будущей? Вспомнимъ, что и при такомъ взглядѣ на жизнь, все-же мы не можемъ не допустить по крайней мѣрѣ *неравномерности*, положимъ хотя и не заслуженнаго вознагражденія за добродѣтель. Положимъ, все мы безъ мѣры щедро вознаграждены Провидѣніемъ и здѣсь за то малое количество добра, которое дѣлаемъ; однакоже эта щедрость далеко не одинакова и не всегда, повидимому, соотвѣтствуетъ мѣрѣ достоинства людей; менѣе добродѣтель-

---

\*) Тургеневъ.

ный иногда счастливѣе болѣе добродѣтельнаго. Вообще, нравственное состояніе людей чрезвычайно различно; но мы не видимъ, чтобы мѣра счастія во всѣхъ случаяхъ была точно соразмѣрена съ степенями нравственного совершенства. Поэтому мы, опять исходя отъ идеи нравственной правды, во всякомъ случаѣ должны предположить необходимость такого состоянія и такой жизни, гдѣ осуществится эта соразмѣрность. Но не должно забывать, что до сихъ поръ мы имѣли въ виду одну только добродѣтель; здѣсь мы могли еще допустить, что добродѣтель въ самой себѣ заключаетъ достаточную награду. Но можно-ли сказать тоже и о пороки? Можно-ли сказать и наоборотъ, что и порокъ въ жизни находитъ вполне достаточное и соотвѣтствующее себѣ наказаніе? Этого никто сказать не рѣшится при очевидныхъ фактахъ торжества порочныхъ, ихъ самодовольства и постепеннаго заглушенія ими совѣсти, дѣлающаго возможнымъ то странное повидимому явленіе, что чѣмъ порочнѣе человѣкъ, тѣмъ менѣе чувствуетъ онъ иногда то внутреннее страданіе, котораго долженъ заслуживать по закону нравственной правды. Этого сказать не рѣшаются поэтому и сами философы, утверждающіе мысль, что добродѣтель сама въ себѣ заключаетъ свою награду. Однакоже эта мысль тѣсно и существенно связана съ первою; нельзя утверждать соотвѣтствія добродѣтели и счастія и въ тоже время отрицать соотвѣтствіе порочности и несчастія. Изъ такого разъединенія двухъ этихъ мыслей выходилъ-бы странный результатъ, что жизнь будущая не нужна и не имѣетъ мѣста для добродѣтельнаго, потому что добро и здѣсь получаетъ достойную себѣ награду; но она необходима для наказанія порочныхъ, потому что въ настоящей жизни мы не находимъ справедливаго соотношенія между порочностію и не только внѣшнимъ, но и внутреннимъ наказаніемъ ея. Самая странность этой мысли уже говоритъ противъ положенія, изъ котораго она можетъ быть выведена.

В. Нудрицевъ.

(Продолженіе будетъ).

---

# ФИЛОСОФСКОЕ МИРОСОЗЕРЦАНІЕ О. М. ДОСТОЕВСКАГО.

(Окончаніе \*).

## II.

Раскрытыя нами воззрѣнія Достоевскаго имѣютъ болѣе отрицательный, чѣмъ положительный характеръ. Но и въ нихъ съ очевидностью намѣчаются общія, основныя точки положительной стороны міровоззрѣнія нашего мыслителя. Оно сосредоточивается на идеѣ истиннаго единенія людей, соотвѣтствующаго внутренней природѣ и назначенію ихъ, какъ основаннаго на религіозно-нравственныхъ началахъ. Видя несостоятельность механическаго объединенія людей для ихъ общаго совершенствованія, Достоевскій признаетъ возможнымъ и желательнымъ только союзъ лицъ, какъ существъ нравственно свободныхъ, слѣдовательно, чуждый всякаго насилія и виѣшняго принужденія. Какъ такой, союзъ этотъ предполагаетъ участіе въ немъ только самостоятельныхъ, самодѣятельныхъ членовъ, изъ которыхъ каждый представлялъ-бы особую нравственную личность, способную къ нравственному единенію съ другими.

Разсматривая съ этой точки зрѣнія человѣка, именно — со стороны его способности къ такому единенію, Достоевскій во внутренней природѣ его прежде всего находитъ силы, потребности и стремленія, служащія условіемъ его самоусовершенствованія, какъ начала нескончаемаго совершенствованія, къ которому призываетъ христіанство; въ душѣ человѣка онъ

---

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

видитъ внутреннее царство, то царство Божіе, которое составляетъ основу и начало вѣчнаго усовершенствованія,—то, что опъ многозначительно, хотя нѣсколько вычурно и замысловато, называетъ „собою въ себѣ“ у человѣка. По этому взгляду въ глубинѣ души человѣка кроется та искра Божія, которая освѣщаетъ ему путь къ совершенству, иногда озаряя и воспламеняя все существо его, и она-то не даетъ ему погибнуть при паденіи его даже въ страшную нравственную бездну. Изъ многихъ поэтическихъ образовъ, воплощающихъ эту любимую мысль Достоевскаго, самыми выразительными, конечно, являются въ его произведеніяхъ лица Раскольниковъ и Дмитрія Карамазова, съ ихъ тяжкимъ паденіемъ и подвигами самоотреченія и самоисправленія. Это живые глашатаи того, какъ человѣкъ, такъ сказать, нравственно потерявшійся, всегда можетъ, выражаясь словами Достоевскаго, „найти себя въ себѣ“, остановиться на томъ, къ чему влечетъ его духовная природа, чтобы прилагать возможныя усилія къ достиженію цѣли этихъ влеченій—самоусовершенствованію,—какъ оживаетъ въ немъ заглушенное чувство внутренней правды, устремляющее его къ осуществленію высшихъ предначертаній, связанныхъ съ его безсмертіемъ. Благотворнымъ началомъ такого внутренняго возрожденія и слѣдующаго за нимъ сложнаго процесса самоусовершенствованія является въ нихъ самоосужденіе, самоотреченіе (условіе слѣдованія Христу), смиренное сознаніе, что они на ложномъ пути, отрѣшились отъ союза съ Богомъ, живя только для земли. Это начало внутренняго самоусовершенствованія Достоевскій ставитъ общимъ принципомъ нравственнаго возвышенія каждаго человѣка. Живое осуществленіе этого принципа, по нему, влечетъ за собою высшія проявленія чело-вѣческой души, въ которыхъ и состоитъ собственно самоусовершенствованіе. Такъ, сознавая, или скорѣе, чувствуя недостаточность единичнаго бытія, вообще недостаточность жизни для себя только, человѣкъ, по существу своей внутренней природы, испытываетъ неодолимую потребность связать свою жизнь съ жизнью другихъ людей и притомъ духовными узами, перенести свое я на другихъ, чтобы жить „въ другихъ и для другихъ“. Непосредственное влеченіе „къ другимъ“, имѣющее

характеръ какого-то тайнаго тяготѣнія къ тому, что въ нихъ есть родственнаго, можетъ переходить въ любовь ко всѣмъ людямъ, къ человѣчеству. Она составляетъ, по взгляду Достоевскаго, уже высшее начало внутренняго усовершенствованія человѣка, и такъ какъ послѣднее есть безконечный процессъ, то любовь къ человѣчеству, являющаяся на землѣ только залогомъ блаженства, представляетъ вмѣстѣ высшую потребность, которою характеризуется бессмертная человѣческая душа. Понимаемая отвлеченно, какъ идея, любовь къ человѣку есть нѣчто въ высшей степени таинственное или, какъ выражается Достоевскій, — „одна изъ самыхъ непостижимыхъ идей человѣческаго ума, связанная съ мистическою стороною его существа“. Съ этой точки зрѣнія она уже, какъ явленіе, есть своего рода „чудо“ на землѣ, которое находитъ себѣ объясненіе и оправданіе лишь въ вѣрѣ въ бессмертіе души. Достоевскій признаетъ за несомнѣнное, что любовь къ человѣчеству даже совсѣмъ не мыслима, не понятна и „соостытъ“ не возможна безъ совмѣстной вѣры въ бессмертіе души человѣческой. Тѣ-же, которые, отнявъ у человѣка вѣру въ бессмертіе, хотятъ замѣнить эту вѣру, въ смыслѣ высшей цѣли жизни, любовью къ человѣчеству, — поднимаютъ руки на самихъ себя, ибо вмѣсто любви къ человѣчеству насаждаютъ въ сердцахъ потерявшаго вѣру лишь зародышъ ненависти къ человѣчеству“. Вмѣстѣ съ этимъ, въ потребности любить ближнихъ онъ усматриваетъ нѣчто прирожденное. Соглашаясь съ разсужденіями объ этомъ предметѣ Левина, героя известнаго романа Л. Н. Толстаго, — какъ съ „весьма вѣрными“, онъ, въ своемъ Дневникѣ Писателя, какъ-бы самъ говоритъ устами этого вымышленнаго лица: „Всѣ на свѣтѣ понимаютъ или могутъ понять, что надо любить ближняго какъ самого себя. Въ этомъ знаніи, въ сущности, и заключается весь законъ человѣческой, (т. е. взаимныя отношенія между людьми), какъ и объявлено намъ Самимъ Христомъ. Между тѣмъ это знаніе прирожденно, стало быть, послано даромъ, ибо разумъ ни за что не могъ бы дать такое знаніе, — почему? Да потому, что „любить ближняго“, если судить по разуму, выйдетъ не разумно“. Какъ своего рода прирожденная идея, какъ стремленіе духовно инстинк-

тивное, какъ нѣчто потенциальное, любовь къ ближнимъ для своего проявленія и развитія требуетъ усиленнаго участія свободной воли человѣка. Поэтому Достоевскій представляетъ ее плодомъ труда, которому можно и нужно учиться, слѣдствіемъ постоянныхъ усилій воли. Въ своемъ высшемъ развитіи эта дѣятельная любовь выражается въ жертвахъ самоотверженія, которыя служатъ самымъ возвышеннымъ и могущественнымъ средствомъ тѣснѣйшаго сближенія и единенія между людьми. Такая любовь подлежитъ вмѣняемости и, слѣдовательно, имѣетъ нравственное значеніе, чѣмъ, между прочимъ, и характеризуется нравственная личность человѣка со стороны способности къ духовному единенію съ другими людьми.

Достоевскій, который такъ постигалъ тайны души человѣческой, этимъ особенностямъ склада нравственной личности человѣка приписываетъ особенный смыслъ и значеніе. По его пронизательному взгляду, эти черты служатъ неизблемымъ основаніемъ того вѣчно совершенствующагося внутренняго царства правды въ человѣкѣ, на которомъ (основаніи) только и можетъ созидаться, въ свою очередь, царство правды—въ смыслѣ объективномъ,—этого ничѣмъ незамѣимаго условія всякаго союза между людьми.

Самоосужденіе, какъ факторъ внутренней жизни, способствующій тѣсному нравственному единенію людей, по взгляду Достоевскаго, не только не даетъ возможности человѣку переносить свою виновность на другихъ, на среду, на ненормальность устройства общества, съ отрицаніемъ отвѣтственности за преступленія, но заставляетъ даже проникаться виновностію другихъ, какъ своею, видѣть въ ней свое участіе. Вопреки тому взгляду на виновность и преступность, по которому „преступникъ безотвѣтственъ“, и „преступленія не существуетъ“, коль скоро „общество устроено ненормально“, Достоевскій съ особенною настойчивостью утверждаетъ, что самоосужденіе, сознание преступности свойственно человѣку, находящемуся даже на самой низкой степени нравственнаго паденія, что никто изъ преступниковъ не дерзаетъ считать свои преступленія не преступленіями. Таже самая черта, но только въ болѣе усиленной степени должна, съ точки зрѣнія

Достоевскаго, отличать и человѣка, стоящаго на высотѣ нравственнаго развитія. Только виновность его предъ другими понимается имъ въ самомъ широкомъ смыслѣ. Ставя себя въ живую связь съ окружающею средою, человѣкъ высоконравственный сознаетъ, что онъ самъ неминуемо оказываетъ то или другое, но постоянное и неуловимое часто воздѣйствіе на эту среду. Поэтому Зосима („Братья Карам.“), несомнѣнный выразитель воззрѣній Достоевскаго, съ полнымъ основаніемъ могъ сказать, что „самъ будешь лучше, и среда будетъ лучше“. Отсюда слѣдуетъ, что человѣкъ становится отвѣтственнымъ, въ извѣстной мѣрѣ, не только за себя, но и за свою среду. Отвѣтственность за дѣянія другихъ въ истинно-нравственномъ человѣкѣ простирается до такихъ предѣловъ, далѣе которыхъ уже не мыслима никакая вмѣняемость: соотвѣтственно данному взгляду, онъ является виновнымъ въ грѣховности ближнихъ уже потому только, что, по требованію любви, не прилагалъ надлежащихъ усилій къ отклоненію того, что такъ или иначе способствовало этому ненормальному настроенію и выраженію его въ преступныхъ дѣйствіяхъ. Признаніе прямой или косвенной виновности въ грѣхахъ другихъ, по этому взгляду, должно быть свойственно всякому человѣку, что и выражается въ многозначительномъ афоризмѣ Зосимы: „всѣ во всемъ и предъ всѣми виноваты“. Само собою понятно, что этимъ признапіемъ всеобщей и взаимной виновности никоимъ образомъ не оправдывается преступность, и вовсе не подтверждается тотъ взглядъ, по которому совершенно отрицается преступность, какъ ея продуктъ ненормальныхъ условій жизни,—взглядъ, противъ котораго, какъ извѣстно, сильно ратовалъ Достоевскій. Какъ связанное съ самоосужденіемъ, оно имѣетъ цѣлю удовлетвореніе требованіямъ правды, а также всепрощеніе—по любви.

Такимъ образомъ, самоосужденіе, въ соединеніи съ чувствомъ любви къ ближнимъ, будучи началомъ самоусовершенствованія отдѣльныхъ лицъ, по взгляду Достоевскаго, должно приводить людей къ сознанію взаимной виновности и къ нравственному всепрощенію. Въ этомъ онъ видитъ особую нравственную силу, благодаря которой устанавливаются отношенія между людьми,

соотвѣтствующія ихъ духовнымъ стремленіямъ. При сознаніи взаимной виновности, уравнивающей людей между собою, какъ-бы служащей однимъ изъ началъ или, точнѣе, условій внутренняго равенства ихъ, — при сознаніи этой общей виновности другъ предъ другомъ, заключающемъ въ себѣ побужденіе къ всепрощенію, уступкамъ, къ жертвамъ, наконецъ, по требованію правды и любви, — предполагается возможнымъ такое духовное сближеніе между людьми, при которомъ каждый можетъ жить въ другомъ своимъ „я“. Въ силу такого взаимоотношенія, такого внутренняго, нравственно-родственнаго единенія устанавливается, такимъ образомъ, одна изъ высшихъ формъ отношенія между людьми — братство. На это именно условіе несомнѣнно указываетъ Достоевскій, высказывая и въ „Дневникѣ Писателя“, и въ „Братьяхъ Карамазовыхъ“, отъ лица Зосимы, многозначительно, что „будутъ братья, будетъ и братство“, т. е. если будетъ нравственное, духовное родство между людьми, то оно соотвѣтствующимъ образомъ, какъ необходимая формула, выразится въ извѣстномъ характерѣ внѣшнихъ отношеній. А въ братствѣ отношенія, основывающіяся на любви и правдѣ, складываются такимъ образомъ, что входящіе въ этотъ нравственный союзъ становятся не механически сплоченными единицами, а живыми членами цѣлаго, которые, такъ сказать, взаимно — проникаются, внутренне сливаются, срастаются въ одинъ живой организмъ, не теряя однако своей самостоятельности. Между ними происходитъ постоянный обмѣнъ жертвъ, вызываемыхъ взаимною любовію и смиреннымъ сознаніемъ каждаго, что для него нѣтъ жизни внѣ цѣлаго, нѣтъ возможности достигать высшихъ цѣлей жизни своей — съ одной стороны, — и признаніемъ того, что только подъ условіемъ успѣшнаго достиженія своихъ цѣлей отдѣльными членами возможно достиженіе цѣлей цѣлаго общества — съ другой. Проникнутый идеею истиннаго братства, Достоевскій въ одномъ мѣстѣ рисуетъ увлекательную картину этого духовнаго союза, на которую можно смотрѣть, какъ на лучшую иллюстрацію его. Выказавшись въ „Зимнихъ замѣткахъ о лѣтнихъ впечатлѣніяхъ“ о томъ, что „надо“ для того, чтобы было братство, онъ далѣе задается вопросомъ: „Въ чемъ состояло-бы это братство?“, на

который отвѣчаетъ слѣдующимъ образомъ: „Въ томъ, чтобы каждая отдѣльная личность сама, безо всякаго принужденія, безо всякой выгоды для себя сказала-бы обществу: „мы крѣп-  
„ки только всѣ вмѣстѣ, возьмите-же меня всего, если вамъ во  
„миѣ надобность, не думайте обо миѣ, издавая свои законы...  
„я всѣ свои права вамъ отдаю... Это высшее счастье мое —  
„вамъ всѣмъ пожертвовать... Уничтожусь, сольюсь съ полнымъ  
„безразличіемъ, только-бы ваше то братство процвѣтало и ос-  
„талось“. А братство, напротивъ, должно сказать:— „ты слиш-  
комъ много даешь намъ. То, что ты даешь намъ, мы не въ  
правѣ не принять отъ тебя, ибо ты самъ говоришь, что въ  
этомъ все твое счастье; но что-же дѣлать, когда у насъ без-  
престанно болитъ сердце и за твое счастье? Возьми-же все и  
отъ насъ. Мы всѣми силами будемъ стараться поминутно,  
чтобъ у тебя было какъ можно больше личной свободы, какъ  
можно больше самопроявленія... Мы неусыпно о тебѣ стараем-  
ся, потому что мы братья“...

Вотъ въ какомъ складѣ отношеній Достоевскій находитъ ту  
высшую, идеальную формулу единенія между людьми, къ осу-  
ществленію которой должно стремиться все человѣчество, что-  
бы вмѣстѣ съ этимъ владѣть средствами къ выполненію выс-  
шихъ назначеній въ земной жизни.

Осуществленіе высшихъ цѣлей жизни человѣчества Достоев-  
скій, какъ мы видѣли, поставляетъ въ живую связь и непо-  
средственную, притомъ исключительную зависимость отъ того,  
что служить къ выполненію назначенія отдѣльной личности  
каждаго человѣка—къ внутреннему самоусовершенствованію въ  
духѣ правды и любви. Отсюда основу братскаго единенія онъ  
находитъ въ глубинѣ человѣческой души — въ стремленіяхъ  
нравственныхъ, присущихъ всякому человѣку, какъ существу  
нравственно-свободному, — въ началахъ личнаго усовершенство-  
ванія единицъ. А такъ какъ идею совершенствованія человѣка  
Достоевскій разсматриваетъ въ связи съ идеею его безсмертія,  
находящею оправданіе себѣ только въ религіи, то высшее освя-  
щеніе стремленіямъ отдѣльныхъ людей къ братскому союзу,  
по нему, сообщаютъ стремленія религіозныя. Въ этомъ-то онъ  
и видитъ особую силу нравственной идеи, какъ единящаго

начала, по которому человечество может устремляться „къ цѣлямъ вѣковѣчнымъ, радости абсолютной“.

Сообразно съ такимъ взглядомъ, религіозно-нравственную идею Достоевскій полагаетъ въ основу стремленій къ лучшему устройенію жизни людей, — въ основу идеаловъ общественныхъ и государственныхъ, къ отысканію вѣрной и незамѣнимой формулы, по возможности удовлетворяющей всѣхъ. И эта животворная вѣковѣчная идея, по взгляду нашего мыслителя, уже отчасти нашла соотвѣтствующее выраженіе въ исторіи человечества, хотя полного и высшаго осуществленія ждетъ въ будущемъ. Такъ, ея могущественному дѣйствию обязаны своимъ происхожденіемъ и развитіемъ такіе великіе союзы въ человечествѣ, какъ націи, съ ихъ строемъ жизни, соотвѣтствующимъ тѣмъ или другимъ идеаламъ. „При началѣ всякаго народа, говоритъ Достоевскій, всякой національности, идея нравственная всегда предшествовала національности, *ибо она же и создавала ее*; исходила же эта нравственная идея всегда изъ идей мистическихъ, изъ убѣжденія, что человекъ вѣченъ, что онъ не только земное животное, а связанъ съ другими мірами и съ вѣчностью. Эти убѣжденія всегда и вездѣ формулировались въ религію, въ исповѣданіе новой идеи, и всегда, какъ только начиналась новая религія, такъ тотчасъ-же создавалась гражданская новая національность. . . Чтобы сохранить полученную духовную драгоценность, тотчасъ-же и влекутся другъ къ другу люди и только тогда начинаютъ отыскивать, какъ-бы такъ устроиться, чтобы сохранить полученную драгоценность, не потерявъ изъ нея ничего, какъ-бы отыскать такую гражданскую формулу совмѣстнаго житія, которая именно помогла-бы имъ выдвинуть на весь міръ... ту драгоценность, которую они получили“. Мысли эти направляются къ тому выводу, что основаніемъ „всему въ жизни народа“ является „совершенствованіе въ духѣ религіозномъ“, что такъ называемые „гражданскіе идеалы“, съ ихъ формулою въ тѣхъ или другихъ гражданскихъ учрежденіяхъ, не будучи основнымъ, первоначальнымъ факторомъ совершенствованія націи, представляютъ не что иное, какъ слѣдствіе личнаго самоусовершенствованія единицъ, для котораго живетъ нація и которое „не

только есть начало, но и продолженіе и исходъ всего“ въ организмѣ національности. Вслѣдствіе этого, когда ослабѣваютъ внутреннія, нравственныя основы жизни націи, когда личное самоусовершенствованіе перестаетъ быть потребностью всѣхъ и каждаго, — тогда, по разсужденію Достоевскаго, падаютъ и „гражданскія учрежденія“ и наступаетъ „начало конца“. Это потому, именно, что никакая „гражданская идея“, которая будто-бы можетъ выродиться изъ религіозно-нравственной, не въ состояніи замѣнить послѣдней безъ ущерба для жизни націи, не угрожая ей паденіемъ.

Въ связи съ мыслями Достоевскаго о великомъ значеніи религіозно-нравственной идеи, какъ единящаго начала націи, въ особенности идеи христіанской, у него находится взглядъ на отношеніе Церкви къ государству. Съ отрицательной стороны—взглядъ этотъ самъ собою выясняется изъ разсмотрѣнія католичества съ его идеею, по которой Церковь въ немъ „ревоплотилась въ государство“. Вмѣстѣ съ искаженіемъ, подавленіемъ христіанской религіозной идеи, и нравственныя начала въ католичествѣ, при этомъ, должны были пострадать, утратить то абсолютное, вѣчное, въ чему необходимо устремляться Церкви при способствованіи личному совершенствованію членовъ своихъ и чрезъ него — нравственному ихъ единенію. Такъ какъ это начало единенія тѣмъ и прочно, что связуетъ интересами „вѣчнаго“, прежде всего, въ союзъ націи, то, по Достоевскому, не Церковь должна перерождаться въ государство, теряя, такимъ образомъ, свои цѣли, а, какъ говоритъ онъ въ лицѣ Ивана Карамазова (являющагося въ данномъ случаѣ выразителемъ взгляда автора его), „всякое земное государство должно превратиться въ Церковь волюнѣ и стать ничѣмъ инымъ, какъ лишь Церковью, уже отклонивъ всякія несходныя съ церковными свои цѣли“; или, какъ высказывается за него о. Пасій („Братья Карамазовы“), „падо, чтобъ не Церковь переродилась въ государство, какъ изъ низшаго въ высшій типъ, а, напротивъ, государство должно окончить тѣмъ, чтобы сподобиться стать единственно лишь Церковью и ничѣмъ инымъ болѣе... восходить до Церкви и становиться Церковію по всей землѣ“. Только при этомъ Церковь, проникающая все госу-

дарства, можетъ чрезъ воздѣйствіе на то, что въ стремленіяхъ всѣхъ людей есть всеобщаго „всечеловѣческаго“, сблизить, сроднить ихъ,—образовать изъ нихъ всемірное, вселенское братство.

Такимъ образомъ, личное самоусовершенствованіе, путемъ достиженія цѣлей правды и любви въ духѣ религіозномъ, служа основаніемъ и вмѣстѣ цѣлью совершенствованія цѣлаго—общества, какъ принципъ, имѣющій всечеловѣчскій характеръ, въ своемъ осуществленіи, можетъ и должно вести къ всечеловѣческому духовному единенію, къ братству,—этой искомой высшей формулѣ внутренняго благоустройства жизни человѣчества. Живою организующею внутреннею силою, по воззрѣнію Достоевскаго, должна быть истинная Церковь, та остающаяся въ неизмѣнной, неприкосновенной чистотѣ и святости Церковь, которая сохраняетъ въ себѣ и способна вселять или, такъ сказать, воплощать въ духѣ чадъ своихъ великую идею братскаго единенія и которой, поэтому, предназначено быть единою, вселенскою. Что это за Церковь, и какая нація, по дѣйствию ея, одушевляясь этою идеею, какъ залогомъ грядущаго обновленія всего человѣчества, прежде всего способна осуществить въ себѣ принципъ братства и затѣмъ быть всемірнымъ проводникомъ его? Рѣшеніе этого вопроса составляетъ конечный пунктъ философствованія Достоевскаго, и мысль его здѣсь получаетъ смѣлый и высокій полетъ.

Три великія міровыя идеи, подъ вліяніемъ которыхъ воспитались разныя націи, останавливаются, при этомъ, на себѣ философское вниманіе нашего мыслителя. Первая изъ нихъ—идея католическая, какъ идея католическихъ націй, выражающаяся въ извѣстной характерной доктринѣ. Мы уже видѣли, какъ относится Достоевскій къ этой идеѣ, какую, такъ сказать, ассимиляцію и какое чудовищное превращеніе находитъ возможнымъ онъ въ ней. Для насъ ясно, поэтому, что не ей, не этой идеѣ древняго Рима—механическаго насильственнаго единенія, способной превратиться въ социалистическую, суждено обновить міръ людей въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ и двигать его по пути совершенствованія,—что она, напротивъ, по логической необходимости должна обезсилѣть, истощиться, сдѣлаться несостоятельною. Вторая идея—протестантская, соб-

ственно національно-германская, отрицающая идею римскую, только формулировавшаяся въ ереси Лютера. Но эта идея—отрицательная; она есть только отрицаніе католичества и не имѣетъ въ себѣ ничего, что могло-бы дать человѣчеству новое слово, возродить его. Поэтому ей „придется умереть духовно самой“, какъ только „исчезнетъ съ земли католичество“, потому что тогда „не противъ чего будетъ протестовать“. Вся сила спасенія для человѣчества, вся надежда на разрѣшеніе судьбы его, по Достоевскому, значить—въ третьей міровой идеѣ. Это идея православная, славянскихъ націй, воспитавшихся подъ вліяніемъ православія, частице—русская, какъ воплотившаяся въ русскомъ народѣ. Носителемъ и представителемъ этой православно-славянской идеи Достоевскій признаетъ русскій народъ потому, что въ его національныхъ особенностяхъ онъ видитъ полное отраженіе православія, даже болѣе, такъ сказать, воплощеніе началъ его. Въ самомъ дѣлѣ, все, что есть въ русской національности высокаго, идеальнаго, завѣтнаго, священнаго, что составляетъ его несокрушимую духовную силу,—все это онъ выводитъ изъ православія, изъ дѣйствія его на складъ этой національности, притомъ такой складъ, по которому оно слилось съ существомъ ея, не оставшись какою-либо только прикрасою, или только механически воспринятымъ атрибутомъ. А православіе, въ его сущности, Достоевскій понимаетъ, какъ средоточіе, во всей полнотѣ и неприкосновенности христіанской истины, „свѣта духовнаго“, духа христіанства и силы его; въ частности—онъ видитъ въ немъ выраженіе идеи всечеловѣческаго единенія, или самую эту идею, но не какъ сухую, отвлеченную формулу, а вмѣстѣ и живое осуществленіе ея, „основанное на нравственной надеждѣ утоленія духа по началамъ личнаго самоусовершенствованія“, проявившееся еще въ древней Церкви созиданіемъ „новой, неслыханной дотолѣ національности—всебратской, всечеловѣческой, въ формѣ вселенской Церкви“. Этотъ „свѣтъ духовный, озаряющій душу, просвѣщающій сердце, направляющій умъ и указывающій ему дорогу жизни, какъ говоритъ Достоевскій, проникъ вмѣстѣ съ православіемъ въ русскій народъ; имъ „онъ просвѣтился, принявъ въ свою

суть Христа и Его ученіе“, посредствомъ Церкви, ея гимновъ, какъ, напримѣръ, гимна: „Господи сила, съ нами буди“, въ которомъ „вся правда Христова“, и—молитвъ, въ родѣ: „Господи, Владыко живота моего“, въ которой „вся суть христіанства“. Въ священныхъ словахъ одной этой—последней—молитвы Достоевскій видитъ самое простое, непосредственное выраженіе духа христіанства,—того духа смиренномудрія, терпѣнія и любви, при свѣтѣ котораго можно человѣку зрѣть свои прегрѣшенія и соблюдать правду отношеній къ брату, — выраженіе истыхъ началъ личнаго нравственнаго самоусовершенствованія. Духъ этотъ вселился въ русскій народъ, живетъ въ немъ, сообщивъ ему ту возвышенную духовную настроенность, по которой онъ только и является способнымъ къ служенію идеѣ всечеловѣческаго братскаго единенія.

Одну изъ счастливыхъ, лучшихъ чертъ этой настроенности, особенно отличающихъ русскій народъ и не встрѣчающихся ни въ какой націи, Достоевскій указываетъ въ самоосужденіи, въ живомъ сознаніи русскимъ человѣкомъ своей грѣховности, „личной отвѣтственности предъ всѣми“,—въ этомъ высшемъ выраженіи народной правды и свободы духа, какъ основнаго начала личнаго самоусовершенствованія. Съ искреннимъ убѣжденіемъ человѣка, визнавашаго духовную природу своего народа, Достоевскій выставляетъ, въ свидѣтельство правды народной, какъ несомнѣнный фактъ, то, что ни одинъ русскій, запятнавшій свою совѣсть пороками, преступленіями, въ глубинѣ души своей, не считаетъ себя нравственно чистымъ, не оправдываетъ своихъ поступковъ, а признаетъ свою виновность въ нихъ, какъ въ дѣлахъ его свободной воли. Недаромъ русскій преступникъ, по нему, не любитъ говорить о томъ, что составляетъ его душевную рану, „про“ горькое „это“,—о своемъ преступленіи, какъ съ особеннымъ вниманіемъ указываетъ на то Достоевскій въ своихъ „Запискахъ изъ мертваго дома“. Стоитъ также вспомнить его анализъ внутренняго состоянія русскаго безобразника, который „слышитъ какимъ-то чутьемъ, въ тайникахъ безобразной души своей, что онъ—негодяй“, почему и „не доволенъ собой“; въ его сердцѣ нарастаетъ попрекъ, и онъ мститъ за него окружающимъ,

бѣснуется и мечется на всѣхъ и доходить до краю“. Лучшею иллюстраціею этого служитъ для насъ столь характерный и вполне типичный образъ Мити Карамазова, этого *непосредственнаго* русскаго человѣка, со всѣмъ его безудержемъ и вмѣстѣ съ его дѣтскою простотою и теплотою сердца. Въ немъ поэтъ-мыслитель показываетъ, съ какою „стремительностью“, съ какою „силою покаянія, жаждою страданія“ русскій человѣкъ можетъ отдаваться самоисправленію. Но особенно разительнымъ представляется Достоевскому все это — и сила смиренія, самоотреченія, покаянія, и „страстная жажда страданія, потребность самоспасенія“ въ величавомъ образѣ Некрасовскаго Власа, который онъ освѣщаетъ съ этой именно стороны, соотвѣтственно идеѣ, что „исканіе добраго въ русскомъ человѣкѣ имѣетъ покаянную форму“. Разоматриваемой чертѣ русскаго народа Достоевскій придаетъ весьма важное значеніе — въ той мысли, что съ нею Власы — суть живые глашатаи народнои правды, что имъ принадлежитъ наше будущее, потому что они „укажутъ намъ новую дорогу и новый исходъ изъ всѣхъ, казалось-бы, безысходныхъ затрудненій“. Благодаря ей, этой спасительной чертѣ, конечно, а не какимъ-то смутнымъ, бессознательнымъ идеямъ, русскіе люди относятся со всепрощеніемъ къ другимъ грѣшникамъ, признавая себя участниками въ ихъ грѣхахъ и рѣшаютъ труднѣйшую проблему преступности, о которую (проблему) разбиваются умы многихъ просвѣщенныхъ людей, объясняющихъ преступность вліаніемъ среды и, слѣдовательно, отрицающихъ ее. Русскій народъ преступниковъ называетъ „несчастливыми“ и, по Достоевскому, какъ бы такъ говорить: „вы согрѣшили и страдате, но и мы вѣдь грѣшны. Будь мы на вашемъ мѣстѣ,—можетъ, и хуже-бы сдѣлали. Будь мы получше,—можетъ, и вы не сидѣли-бы по острогамъ. Съ возмездіемъ за преступленія ваши вы приняли тяготу и за всеобщее беззаконіе“. Но, примиряясь съ преступникомъ, русскій народъ, по тонкому доводу Достоевскаго, не мирится съ преступленіемъ, какъ зломъ, осуждаетъ его (какъ осудилъ Христосъ грѣхъ прощенной имъ грѣшницы), и принимая долю вины на себя, не оправдываетъ преступленія вліаніемъ среды,—напротивъ,—то или другое состояніе среды ста-

вить въ зависимость отъ личнаго самоусовершенствованія. Для народа преступникъ несчастенъ, такимъ образомъ, тѣмъ, что впалъ въ искушеніе.

Живое сознаніе своей грѣховности, виновности не только въ своихъ, но и въ чужихъ грѣхахъ, это какое-то непосредственное чувство нарушенія гармоніи человѣческихъ отношеній, имѣющее источникомъ любовь къ другимъ,—все это вызываетъ въ русскомъ человѣкѣ постоянную потребность, какъ думаетъ Достоевскій,—страдать не только за себя, но и за другихъ *сострадать*. Желаніе и готовность страдать за другихъ очень ярко выражены у Достоевскаго въ образѣ того-же Мити Карамазова; не будучи виновнымъ въ преступленіи, за которое подвергся осужденію, онъ порывается отстрадать за каторжниковъ, такъ какъ, по его взгляду, *въ ихъ преступленіяхъ всѣ виноваты*, и „за дитѣ“, видѣнное въ сновидѣніи, какъ образъ страждущей невинности. Способность русскаго человѣка проникаться бѣдственною участію другихъ, принимать неподдѣльное участіе въ страданіяхъ ихъ, Достоевскій представляетъ какою-то необлкновенною, исключительною, возвышающею его предъ людьми другихъ націй. Она выражается въ неутолимой жаждѣ жертвъ, доходящихъ въ своемъ высшемъ проявленіи до крайней степени самоотверженія, до желанія пожертвовать жизнью, *положить душу свою за другихъ*. Ее видитъ Достоевскій и въ нѣжномъ, материнскомъ какомъ-то чувствѣ, съ которымъ мужикъ Марей ласкаетъ, обдряетъ „мальца“—барченка, испугавшагося волка, осѣняетъ его и самъ осѣняется крестнымъ знаменіемъ, оставляетъ свою работу, чтобы проводить его глазами, какъ-бы въ знакъ защиты; его поражаетъ „предложеніе няни пожертвовать несчастному, обѣднѣвшему барину скопленцымъ въ продолженіе сорока лѣтъ на старость достояніемъ; онъ увлекается подвигомъ мужиковъ (изображеннымъ въ „Семейной хроникѣ“ Аксакова), которые „перевели въ Казань, чрезъ широкую Волгу“, по тонкому льду, весною, когда уже никто не рѣшался ступить на ледъ, взломавшійся (и прошедшій всего только нѣсколько часовъ спустя по переходѣ), одну мать къ больному ребенку и сдѣлали все это *изъ-за слезъ матери и для Хри-*

ста, отказавшись отъ денежнаго вознагражденія“. Но особенно убѣждаетъ его въ одушевленныхъ порывахъ русскихъ людей къ подвигамъ самоотверженія для блага ближнихъ то единоедушное, возможное только у русскихъ, чисто народное, соединенное съ самопожертвованіемъ, участіе, съ которымъ они относились къ рѣшенію Восточнаго вопроса, особенно въ послѣдней войнѣ. На войну вообще Достоевскій смотритъ высоко,—видитъ въ ней не только неизбѣжное зло, которое допускается, съ нравственной точки зрѣнія, для достиженія извѣстнаго блага, а какъ еще на могущественное средство, благодаря которому народъ одушевляется высшими чувствами—близости другъ къ другу, духовнаго родства, братства, спланивается, приходитъ въ тѣснѣйшее единеніе. Разсуждая о томъ, что „не всегда война—бичъ, а иногда спасеніе“, онъ говоритъ, что „подвигъ самопожертвованія кровію за все то, что мы считаемъ святымъ, конечно, нравственнѣе всего буржуазнаго катихизиса, подъемъ духа націи ради великодушной идеи есть толчекъ впередъ, а не озвѣреніе“. Война, поэтому, за славянъ, за православное дѣло, во имя духовнаго единенія съ единовѣрными братьями, для ихъ освобожденія, путемъ жертвъ, отъ вѣковыхъ страданій эта война за идею,—получаетъ въ его глазахъ еще высшее освященіе, такъ какъ въ ней, въ недостигаемой для другихъ націй степени, совершенствовался духъ самоотверженія въ русскомъ народѣ.

Постоянное стремленіе русскаго человѣка къ самопожертвованію для блага другихъ, этотъ тайный позывъ къ страданію съ другими и за другихъ, эта потребность духовнаго общенія въ страданіи,—все это Достоевскій связываетъ въ немъ съ христіанскою идеею. Проникнутый этою идеею, русскій человѣкъ, по нему, все свои жертвы, начиная съ милостыни, этого ближайшаго средства къ духовному общенію, совершаетъ „ради Христа“, во имя Его, по долгу христіанской любви, безъ которой не мыслима истинная жертва,—для приближенія ко Христу, какъ идеалу совершенства. Идея эта не есть что либо отвлеченно-мыслимое, холодно сознаваемое,—нѣтъ, она живетъ въ сердцѣ русскаго человѣка, есть живое чувство, заставляющее отзываться на все, что требуетъ участія и служа-

щее, такъ сказать, пружиною въ дѣлѣ самопожертвованія. Такъ, именно, Достоевскій понимаетъ вѣру русскаго народа въ идею, которою (вѣрою) онъ какъ-бы непосредственно руководствуется въ своихъ стремленіяхъ, вытекающихъ изъ исключительныхъ особенностей его внутренняго настроенія. Она-то и является тѣмъ свѣточемъ, которымъ озаряется *грядущее* русскаго народа.

Итакъ, воспитанный подъ вліяніемъ благотворныхъ началъ православія, одушевленный его религіозно-нравственною идеею, отражающеюся въ цѣломъ настроеніи, русскій человѣкъ, какъ собирательная личность, по взгляду Достоевскаго, вполне владѣетъ тѣми условіями, при которыхъ только возможно братское единеніе между людьми, какъ основывающееся на самоотрицаніи, на взаимныхъ жертвахъ, вызываемыхъ одною любовію къ ближнимъ. Идея такого нравственнаго сближенія, такого истиннаго устройства отношеній между людьми хотя еще не получила у русскаго народа опредѣленной, настоящей формулы, но, по Достоевскому, осуществляется въ самой жизни этого народа, которому, поэтому, предстоитъ высокая миссія внесенія ея въ другія націи, начиная съ націй славянскихъ, какъ близкихъ по природѣ и по духовнымъ стремленіямъ. Этому должна служить такъ называемая „славянская идея“. Понимаемая въ высшемъ смыслѣ, она, по словамъ Достоевскаго, есть „жертва, потребность жертвы даже собою за братьевъ и чувство добровольнаго долга сильнѣйшему изъ славянскихъ племенъ заступиться за слабого, съ тѣмъ, чтобы, уравнивъ его съ собою въ свободѣ и политической независимости, тѣмъ самымъ основать впредь великое всеславянское единеніе во имя Христовой истины, т. е. въ пользу, любовь и службу всему человѣчеству, на защиту всѣхъ слабыхъ и угнетенныхъ въ мірѣ“. Въ этихъ многозначительныхъ словахъ нельзя не видѣть выраженія той завѣтной мысли Достоевскаго, что всеславянское единеніе должно стать началомъ всечеловѣческаго единенія въ духѣ братской любви,—единенія, которому имѣетъ послужить русскій народъ, такъ какъ въ духѣ его заключается живая потребность всеединенія. Въ этомъ смыслѣ нарождающаяся „славянская идея“ называется Достоевскимъ міровою идеею, „грядущею возможностью разрѣшенія судебъ человѣческихъ“.

Исходя изъ русской націи, идея эта, по воззрѣнію Достоевскаго, направляется къ „всемирному синтезу“, къ примиренію всѣхъ противорѣчій въ человѣчествѣ. И онъ признаетъ именно русскій народъ призваннымъ къ миссіи служенія всечеловѣческому единенію въ братскомъ союзѣ, освящаемомъ религіозно-нравственною идеею, потому что ни одна изъ націй не обнаруживала и не проявляетъ теперь такой отзывчивости на все человѣческое во всѣхъ національностяхъ, какъ русскіе, которые способны совмѣщать въ себѣ самые разнородные элементы разныхъ націй. Угадывая чутьемъ своей воспримчивой природы общечеловѣческое въ чертахъ другихъ націй, русскій человѣкъ „соглашаетъ, примиряетъ“, какъ говоритъ Достоевскій, эти черты въ себѣ и, такимъ образомъ, является „всечеловѣкомъ“. Нагляднымъ доказательствомъ способности у русскаго человѣка къ такому синтезу для Достоевскаго служить напримѣръ, то, что никто, какъ русскій, не въ состояніи усвоить чужаго языка, что называется до тонкости, до пониманія духа его, какъ своего роднаго. Но въ высшей степени проявленіе этой отзывчивости, воспримчивости къ всечеловѣческому и этой всепримиримости у русской націи Достоевскій видитъ въ величайшихъ представителяхъ и выразителяхъ ея генія—въ Пушкинѣ и Петрѣ I. Въ знаменитой рѣчи, посвященной чествованію Пушкина, Достоевскій, раскрывая глубоко-національное значеніе этого великаго поэта, указываетъ въ его художественномъ геніи на необычайную, безпримѣрную черту—„способность всемирной отзывчивости и полнѣйшаго перевожденія своего духа въ духъ чужихъ народовъ“, и именно указываетъ какъ на „главнѣйшую способность нашей національности“. Онъ приписываетъ Пушкину *пророческое* значеніе въ томъ смыслѣ, что въ немъ, въ этой его всечеловѣчности генія „выразилась національная русская сила... народность нашего будущаго“. Являясь угадчикомъ этого будущаго, Пушкинъ, по взгляду Достоевскаго, былъ вмѣстѣ фактическимъ истолкователемъ того знаменательнаго момента въ развитіи русской національности, который представляетъ собою реформа Петра I, и на себѣ оправдалъ то, что сдѣлано ею въ видѣ начинаній. Въ виновникѣ сближенія русскаго народа съ европейскими на-

ціями и первыхъ попытокъ соединенія съ нимъ послѣднихъ не только во вѣщныхъ формахъ жизни, но и въ духѣ—въ Петрѣ I Достоевскій паходитъ также какое-то чутье, по которому онъ проникся мыслію о необходимости нашего примиренія съ европейскими цивилизаціями для удовлетворенія нашей потребности всеслуженія человѣчеству, съ цѣлю всеобщаго примиренія и затѣмъ устроенія въ немъ братскаго единенія.

Все изложенное относительно философскихъ воззрѣній Достоевскаго, слагающихся въ цѣлое міросозерцаніе, можно, кажется, свести теперь къ слѣдующимъ основнымъ положеніямъ:

1. Человѣкъ, представляющій какъ-бы средоточіе міровой жизни, носитъ въ себѣ начала гармоніи ея и вмѣстѣ съ тѣмъ своего блага. Сознаніе и проявленіе этого обуславливается въ немъ вѣрою въ бессмертіе души, въ безконечность самусовершенствованія, вѣрою, въ которой коренятся основы религіозно-нравственной жизни.

2. Безъ вѣры въ бессмертіе души жизнь человѣка теряетъ истинный свой смыслъ, является какою-то игрою косвой природы, обидною для самосознающаго существа. Освободиться отъ самовластія природы, этого бездушнаго божества и стать выше ея, самому сдѣлаться богомъ можно, съ точки зрѣнія отрицающаго бессмертіе, путемъ самоубійства. Возможно, впрочемъ, при отрицаніи бессмертія, и примиреніе съ жизнью, подъ условіемъ устроенія ея *на новыхъ началахъ*, для осуществленія идеи человѣка-бога, возвышающагося надъ закономъ, добродѣтелью, позволяющаго себѣ все, что служитъ къ личному счастью. Но это ведетъ къ антропофагіи. Болѣе благовиднымъ представляется проявленіе идеи человѣка-бога—въ водительство массы людей къ счастью, путемъ тоже нарушенія закона, преступленій, только во имя добра. Но въ аптеномизмѣ этомъ и соединенномъ съ нимъ самозаконодательствѣ—источникъ насилія. Есть еще выходъ изъ состоянія, въ которомъ можно придти вслѣдствіе отрицанія основъ религіозно-нравственной жизни, связанныхъ съ идеею бессмертія души,—это устроеніе жизни по требованіямъ науки, правоваго порядка, на началахъ свободы, равенства, братства. Но безъ внутреннихъ условій,

обеспечивающихъ благоуспѣшное приложеніе этихъ началъ, такое устроеніе жизни влечетъ за собою обособленіе и подавленіе личности со стороны общества, открывая полный просторъ насилию. Этою-же насильственностью отличается и соединеніе людей по идеѣ католической—всемірнаго владычества, прикрывающейся только христіанскими религіозно-правственными началами, на самомъ же дѣлѣ совершенно лишенной ихъ.

3. Внутреннія основы истинно-человѣческаго единенія, какимъ является братство—эта высшая формула жизни людей, заключаются въ условіяхъ личнаго самоусовершенствованія, по духу христіанства, по началу правды и любви, проявляющимся въ самоосужденіи, признаніи взаимной виновности, во всепрощеніи, въ обмѣнѣ жертвъ, слѣдствіемъ чего должна являться гармонія въ отношеніяхъ между людьми.

4. Такъ какъ религіозно-правственная идея, съ которою связано личное самоусовершенствованіе, какъ условіе нравственнаго единенія, служатъ исключительною единящею силою націи, этого естественнаго, въ основѣ своей, союза, съ его „гражданскою формулою“, являющеюся въ государствѣ, то послѣднее должно преобразоваться по типу Церкви, носительницы религіозно-нравственной идеи, восходить до Церкви, чтобы тѣмъ способствовать ей въ устроеніи всемірнаго братства.

5. Живою силою, организующею всемірное братство, можетъ быть только Церковь вселенская, въ чистотѣ и неприкосновенности хранящая истину Христову, какова Церковь православная.

6. Ближайшимъ цоприщемъ ея дѣйствія, почвою, гдѣ, такъ сказать, посѣяны уже сѣмена братства, которое должно разростись по всему человѣчеству, является русскій народъ, какъ воспитанный подъ вліяніемъ православія, а потому болѣе всѣхъ націй способный къ всечеловѣческому единенію, — быть проводникомъ началъ всемірнаго братства, уничтожить рознь, всѣ противорѣчія въ человѣчествѣ и, такимъ образомъ, дать жизни его характеръ гармоніи.

А. Снегиревъ.

# ПИСЬМА

Ф И Л О С О Ф А С Е Н Е К И.

## ПИСЬМО LXX \*).

ДАБЫ ЖИТЬ ВЪ БЕЗОПАСНОСТИ, ДОЛЖНО ИЗБѢГАТЬ ШУМА И НЕ ДѢЛАТЬ  
ЗЛА НИКОМУ.

Повѣдаю тебѣ, что слѣдуетъ тебѣ наблюдать, дабы жить въ большей безопасности. Впрочемъ, я полагаю, ты такъ долженъ выслушивать эти наставленія, какъ сталъ-бы слушать, если-бы я внушалъ тебѣ, какими благоразумными мѣрами можно охранить доброе здоровье въ области Ардеи \*\*). Размысли, что это за вещи, которыя подталкиваютъ человѣка противъ человѣка на пагубу ему; и ты откроешь, что это надежда на прибыль, зависть, ненависть, страхъ, неуваженіе человѣческаго достоинства; изъ всѣхъ этихъ причинъ неуваженіе столь мало имѣетъ вѣса въ глазахъ людей, что многіе укрываются подъ нимъ, какъ средствомъ, ведущимъ къ безопасности. Кто кого не цѣнить, безъ сомнѣнія попираетъ его ногами и проходитъ мимо него не останавливаясь. Человѣку не цѣнному никто съ упорною настойчивостью, никто съ строгою обдуманною разборчивостью не будетъ причинять вредъ. И въ боевой линіи равнодушно проходятъ мимо лежащихъ на землѣ; борьба идетъ съ тѣми, которые держатся на ногахъ. Ты можешь устранить у нечестныхъ ихъ надежду на прибыль, не имѣя ничего такого, что распаляетъ въ дру-

\*) Ер. 105.

\*\*\*) Городъ Ардея находился въ нездоровой мѣстности, на горѣ, въ 18-ти римскихъ миляхъ отъ Рима.

гихъ неохвальную жадность, не владѣя ни чѣмъ, что бросается въ глаза. Вождельвіе всегда направляется къ тому, что отличается въ ряду другихъ предметовъ, даже если оно и мало намъ знакомо. Такимъ образомъ ты отклонишься отъ зависти, если не будешь вводить себя въ кругъ людской наблюдательности, не будешь изъ тщеславія, то и дѣло, подсовывать на удивленіе людей свое богатство, умѣя находить радость въ глубинѣ души. А эту ненависть, которая возникаетъ изъ обиды, ты отстранишь скромнымъ обхожденіемъ, не обижая никого неосновательною придирчивостію; въ каковомъ дѣлѣ твоимъ руководителемъ будетъ присущій всѣмъ людямъ здравый смыслъ. Многіе бывали въ опасномъ положеніи изъ-за этой придирчивости; а между тѣмъ есть люди, которые носятъ въ себѣ и недоброжелательство, а враговъ не имѣютъ ни одного. Впрочемъ скромность твоего состоянія и привлекательная мягкость твоего характера управятъ тебя къ тому, чтобы не возбуждать опасливое чувство въ другихъ. Пусть знаютъ люди, что ты такой человѣкъ, на котораго можно сдѣлать и нападеніе, не подвергаясь опасности; ты долженъ облегчать возобновленіе мирныхъ съ тобою отношеній и въ тоже время заботиться и о ихъ упроченіи. А вѣдь не менѣе тяжело испытывать страхъ у себя дома, какъ и внѣ его; столь-же тяжело отъ рабовъ, какъ и отъ свободныхъ. Для причиненія вреда у каждаго найдутся достаточныя силы. Прійми въ расчетъ теперь и то, что боится и тотъ, который внушаетъ страхъ: никто никогда не могъ возбуждать страхъ безъ опасливости за себя. Остается обратная сторона—пренебрежительное невниманіе: его степень находится во власти того, кто допускаетъ такое отношеніе къ себѣ; онъ терпитъ обхожденіе съ собою, какъ съ незначительнымъ, потому что этого хочетъ, не потому, что долженъ. Неприятное чувство отъ такого ущерба заглушается въ насъ доброжелательнымъ образомъ дѣйствій [и дружбою тѣхъ, которые имѣютъ силу у какого-нибудь сильнаго; полезно примкнуть къ нимъ, но не опутывать себя,—лекарство не должно стоить дороже, чѣмъ опасность. Впрочемъ ничто другое въ такой степени не полезно здѣсь, какъ успокоеніе и стараніе говорить съ другими всего менѣе, а съ собой всего

болѣе. Въ бесѣдѣ съ людьми есть какая-то невыразимая пріятность, которая, приманивая насъ, вторгается въ нашу душу; и не менѣе, какъ опьяненіе или любовь, выводитъ на свѣтъ наши тайны. Никто не умолчитъ о томъ, что слышалъ и никто не будетъ говорить объ этомъ, насколько слышалъ. Кто не будетъ молчать объ обстоятельствахъ—не умолчитъ и о виновникѣ. Каждый изъ насъ имѣетъ человѣка, которому онъ столько довѣряетъ, сколько ему самому оказывается довѣрія: какъ-бы онъ ни присматривалъ за своимъ пристрастіемъ къ говоренію, и какъ-бы ни былъ доволенъ тѣмъ, что говоритъ для слуха одного человѣка,—онъ будетъ говорить въ народъ; такимъ-то образомъ обращается въ молву то, что было тайной. Значительный задатокъ для нашего спокойствія состоитъ въ томъ, чтобы ни въ одномъ дѣлѣ не допускать несправедливости. Люди слабые, не заботящіеся управлять собою, ведутъ жизнь смутную и тревожную; въ такой-же мѣрѣ испытываютъ страхъ, въ какой дѣлаютъ злое; и ни на одну минуту не имѣютъ покоя. Они дрожатъ послѣ того, какъ сдѣлаютъ злое, переживаютъ время мучительной неизвѣстности и сомнѣній; тяжесть нравственнаго сознанія сковываетъ ихъ дѣйствія: совѣсть неустанно требуетъ у нихъ отчета. Кто ждетъ наказанія—уже терпитъ его, а кто заслужилъ его, тотъ ждетъ. Въ иныхъ обстоятельствахъ, при своей отягченной совѣсти онъ остается въ безопасности, но никогда не бываетъ безтревожнымъ. Ибо онъ думаетъ, что если онъ еще и не изобличенъ, то можетъ быть изобличенъ; онъ тревожится и среди сна, и всякій разъ, какъ упоминаютъ о чужомъ преступленіи—онъ передумываетъ о своемъ. Его взору представляется, что оно не достаточно удалено отъ глазъ людей, недостаточно прикрыто. Виновный иногда имѣетъ счастье укрыться, но никогда не имѣетъ въ этомъ увѣренности.

---

# ЛИСТОКЪ

Д Л Я

## ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ

15 Декабря  № 23. 1885 года.

---

Содержаніе: Росписаніе очереднаго проповѣданія слова Божія протоіереями и священниками города Харькова и подгороднихъ селеній въ кафедральномъ соборѣ въ воскресные и праздничные дни и въ приходскихъ и домовыхъ церквахъ въ храмовые ихъ праздники въ теченіи 1886 года.—Отъ Харьковскаго комитета Православнаго Миссіонерскаго Общества.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія п замѣтки.—Некрологъ.—Сбывленія.

---

### РОСПИСАНІЕ

очереднаго проповѣданія Слова Божія протоіереями и священниками города Харькова и подгороднихъ селеній въ кафедральномъ соборѣ въ воскресные и праздничные дни и въ приходскихъ и домовыхъ церквахъ въ храмовые ихъ праздники въ теченіи 1886 года.

#### Въ январѣ

Въ кафедральномъ соборѣ: 1. Новый годъ, священникъ *Андрей Рудинскій*. 5. Недѣля предъ просвѣщеніемъ, священникъ *Андрей Любарскій*. 6. Богоявленіе, священникъ *Инократій Ивиновъ*; въ домовоіи церкви, священникъ *Григорій Бѣляевъ*. Въ кафедральномъ соборѣ: 12. Недѣля по просвѣщеніи, протоіерей *Василій Левиндовскій*. Въ домовоіи церкви: 16. Поклошеніе веригамъ Апостола Петра, священникъ *Стефанъ Любарскій*. 17. Святаго Антонія Великаго, протоіерей *Василій Добротворскій*. Въ кафедральномъ соборѣ: 19. Недѣля 36 по пятидесятницѣ, священникъ *Василій Лижницкій*. 26. Недѣля 37 по пятидесятницѣ, священникъ *Григорій Томашевскій*.

#### Въ февралѣ.

Въ кафедральномъ соборѣ: 2. Недѣля о Мытарѣ и Фарисеѣ. Срѣтеніе Господне, протоіерей *Іоаннъ Чижевскій*; въ домовоіи церкви, священникъ *Андрей Чуркинъ*. Въ кафедральномъ соборѣ: 9. Недѣля о блудноиъ сынѣ, священникъ *Николай Сокольскій*. 16. Недѣля Мисоупустъ, протоіерей *Іоаннъ Федоровъ*. 23. Недѣля Сыроупустъ. 1 седмица Великаго поста, протоіерей *Павелъ Ковалевскій*. 26. День рожденія Государя Императора, священникъ *Тимофей Бунковичъ*.

#### Въ мартѣ.

Въ кафедральномъ соборѣ: 2. Недѣля 1 Великаго поста. Торжество православія. Восшествіе на престоль Государя Императора, священникъ *Ва-*

*силій Добровольскій*, 9. Недѣля 2 Великаго поста, протоіерей *Павелъ Дажневскій*. 16. Недѣля 3 Великаго поста—Крестопоклонная, священникъ *Михаилъ Румянцевъ*; въ домової церкви священникъ *Теодоръ Кіиминъ*. Въ кафедральномъ соборѣ: 23. Недѣля 4 Великаго поста, священникъ *Стефанъ Петровскій*; въ приходской церкви, священникъ *Іоаннъ Приходинъ*. Въ кафедральномъ соборѣ: 25. Благовѣщеніе Пресвятыя Богородицы, священникъ *Павелъ Григоровичъ*; въ приходской церкви, священникъ *Апполонъ Ильишевъ*. Въ кафедральномъ соборѣ: 30. Недѣля 5 Великаго поста, священникъ *Петръ Мигулинъ*.

#### Въ апрѣлѣ.

Въ кафедральномъ соборѣ: 5. Лазарево Воскресеніе, священникъ *Василій Проскурниковъ*. 6. Недѣля Ваїй—Цвѣтоносная. Страстная седмица Великаго поста, священникъ *Николай Мощенковъ*; въ приходской церкви, священникъ *Василій Марченко*. Въ кафедральномъ соборѣ: 11. Великій Пятокъ, священникъ *Никандръ Онкевичъ*. Въ приходской церкви: 13. Пасха Христова, протоіерей *Гавріилъ Федоровскій*. Въ кафедральномъ соборѣ: 20. Недѣля о Томѣ, священникъ *Георгій Волобуевъ*. 22. Перенесеніе чудотворнаго образа Озерянскої Божіей Матери изъ Харькова въ Куряжскій монастырь, священникъ *Павелъ Тимошеевъ*. 23. Св. Великомученика Георгія Побѣдоносца, священникъ *Павелъ Четвериковъ*. Въ приходской церкви: 27. Недѣля Женъ Мүроносицъ, протоіерей *Андрей Щелкуновъ*.

#### Въ маѣ.

Въ кафедральномъ соборѣ: 4. Недѣля о разслабленномъ, протоіерей *Апполонъ Ковалевскій*. 6. Рожденіе Государя Наслѣдника, протоіерей *Андрей Дюковъ*. 7. Преполовеніе, священникъ *Василій Ветуховъ*. 8. Апостола Іоанна Богослова, священникъ *Михаилъ Соколовскій*. 9. Перенесеніе мощей Святаго Николая Чудотворца, священникъ *Филиппъ Соболевъ*; въ домової церкви, протоіерей *Андрей Дюковъ*. Въ кафедральномъ соборѣ: 11. Недѣля о Самарянинѣ, священникъ *Николай Соколовскій*. 15. Коронованіе Ихъ Императорскихъ Величествъ, протоіерей *Василій Добротворскій*. 18. Недѣля о слѣпомъ, протоіерей *Тимоей Павловъ*; въ приходской церкви, священникъ *Іоаннъ Приходинъ*. Въ домової церкви: 21. Св. Царя Константина и матери его Елены, священникъ *Іоаннъ Крушедольскій*. Въ приходской церкви: 22. Вознесеніе Господне, священникъ *Георгій Чеботаревъ*. Въ кафедральномъ соборѣ: 25. Недѣля св. отецъ въ Никеѣ, 3-е Обрѣтеніе главы Іоанна Предтечи, протоіерей *Павелъ Солнцева*.

#### Въ Іюнѣ.

Въ приходской церкви: 1. Пятидесятница. День Святой Троицы, протоіерей *Николай Лащенковъ*. 2. День Святаго Духа, священникъ *Николай Мощенковъ*. 8. Недѣля всѣхъ Святыхъ, священникъ *Николай Гутниковъ*. Въ кафедральномъ соборѣ: 15. Недѣля 2 по пятидесятницѣ, священникъ *Іоаннъ Левитскій*. 22. Недѣля 3 по пятидесятницѣ. Владимірскої Божіей Матери, священникъ *Андрей Дмитріевъ*. Въ приходской церкви: 24. Рожденіе Іоанна Предтечи, священникъ *Василій Куницынъ*. Въ кафедральномъ соборѣ: 29. Недѣля 4 по пятидесятницѣ. Апост. Петра

и Павла, священникъ *Василій Поповъ*; въ приходской церкви, священникъ *Николай Пантелеимоновъ*.

#### Въ Іюлѣ.

Въ кафедральномъ соборѣ: 6. Недѣля 5 по пятидесятницѣ, священникъ *Феодоръ Кіанцынъ*. 13. Недѣля 6 по пятидесятницѣ, протоіерей *Гавріилъ Федоровскій*. 20. Недѣля 7 по пятидесятницѣ. Пророка Іліи, протоіерей *Андрей Щелкуновъ*. 22. Тезоименитство Государыни Императрицы, священникъ *Николай Соколовскій*. 27. Недѣля 8 по пятидесятницѣ. Св. Великоученика Пантелеямона, священникъ *Василій Марченко*; въ приходской церкви, священникъ *Василій Ветуховъ*.

#### Въ августѣ.

Въ кафедральномъ соборѣ: 1. Происхожденіе древъ креста Господня, священникъ *Михаилъ Румянцевъ*. 3. Недѣля 9 по пятидесятницѣ, священникъ *Андрей Чиркинъ*. 6. Преображеніе Господне, священникъ *Василій Добровольскій*; въ приходской церкви, священникъ *Василій Личинскій*. Въ кафедральномъ соборѣ: 10. Недѣля 10 по пятидесятницѣ, священникъ *Василій Кунцынъ*. 15. Успеніе Пресвятыя Богородицы, протоіерей *Симеонъ Илларионовъ*. 17. Недѣля 11 по пятидесятницѣ, протоіерей *Павелъ Солнцевъ*. 24. Недѣля 12 по пятидесятницѣ, священникъ *Филиппъ Соболевъ*. Въ домово́й церкви: 29. Усѣкновеніе Главы Пророка Предтечи и Крестителя Господня Іоанна, священникъ *Георгій Волобуевъ*. Въ кафедральномъ соборѣ: 30. Тезоименитство Государя Императора, ректоръ семинаріи протоіерей *Іоаннъ Крапировъ*; въ приходской церкви, священникъ *Николай Соколовскій*. Въ кафедральномъ соборѣ: 31. Недѣля 13 по пятидесятницѣ, священникъ *Григорій Томашевскій*.

#### Въ сентябрѣ.

Въ кафедральномъ соборѣ: 7. Недѣля предъ Воздвиженіемъ, протоіерей *Іоаннъ Чижевскій*. 8. Рождество Пресвятыя Богородицы, священникъ *Апполонъ Ильинцевъ*; въ приходской церкви, протоіерей *Николай Лицниковъ*. Въ кафедральномъ соборѣ: 14. Недѣля 15 по пятидесятницѣ. Воздвиженіе Креста Господня, священникъ *Николай Гринниковъ*; въ приходской церкви, священникъ *Павелъ Григоровичъ*. Въ кафедральномъ соборѣ: 21. Недѣля по Воздвиженіи, протоіерей *Апполонъ Ковалевскій*. Въ домово́й церкви: 26. Апостола и Евангелиста Іоанна Богослова, священникъ *Іоаннъ Левитскій*. Въ кафедральномъ соборѣ: 28. Недѣля 17 по пятидесятницѣ, протоіерей *Василій Левицковскій*. 30. Перенесеніе чудотворнаго Образа Озерянской Божіей Матери изъ Куряжскаго монастыря въ г. Харьковъ, священникъ *Андрей Любарскій*.

#### Въ октябрѣ.

Въ кафедральномъ соборѣ: 1. Покровъ Пресвятыя Богородицы, протоіерей *Александръ Федоровскій*. 5. Недѣля 18 по пятидесятницѣ, священникъ *Махаилъ Соколовскій*. 12. Недѣля 19 по пятидесятницѣ, священникъ *Павелъ Тимошевъ*. 19. Недѣля 20 по пятидесятницѣ, протоіерей *Павелъ Ковалевскій*. 22. День Казанской Иконы Божіей Матери, священникъ *Стефанъ Любицкій*; въ приходской церкви, протоіерей *Па-*

вель *Дажньскій*. Въ кафедральномъ соборѣ: 26. Недѣля 21 по пятидесятницѣ. Св. Великомученика Димитрія Солунскаго, священникъ *Стефанъ Петровскій*; въ приходской церкви, священникъ *Петръ Мигулинъ*.

#### Въ ноябрѣ.

Въ кафедральномъ соборѣ: 2. Недѣля 22 по пятидесятницѣ, священникъ *Николай Пантелеимоновъ*. Въ приходской церкви: 8. Соборъ Архистратига Михаила, священникъ *Андрей Рудинскій*. Въ кафедральномъ соборѣ: 9. Недѣля 23 по пятидесятницѣ, священникъ *Павелъ Четвериковъ*. 14. Рожденіе Государыни Императрицы, ректоръ семинаріи протоіерей *Іоаннъ Кратировъ*. 16. Недѣля 24 по пятидесятницѣ, священникъ *Василій Шроккурниковъ*. 21. Введеніе во храмъ Пресвятыя Богородицы, протоіерей *Тимоей Павловъ*; въ приходской церкви, священникъ *Панкратій Ивановъ*. Въ кафедральномъ соборѣ: 23. Недѣля 25 по пятидесятницѣ. Великаго князя Александра Невскаго, священникъ *Висилій Поповъ*. 30. Недѣля 26 по пятидесятницѣ, священникъ *Григорій Бьялевъ*.

#### Въ декабрѣ.

Въ домовой церкви: 4. Св. Великомученицы Варвары, священникъ *Никандръ Онисевичъ*. Въ кафедральномъ соборѣ: 6. Святителя Николая Мурликійскаго чудотворца, протоіерей *Симеонъ Илларионовъ*; въ приходской церкви, протоіерей *Александръ Федоровскій*. Въ кафедральномъ соборѣ: 7. Недѣля 27 по пятидесятницѣ, протоіерей *Іоаннъ Федоровъ*. 14. Недѣля Св. Праотецъ, священникъ *Георгій Чеботаревъ*. 21. Недѣля предъ Рождествомъ, священникъ *Андрей Дмитріевъ*. 25. Рождество Христова, священникъ *Тимоей Буткевичъ*. 28. Недѣля по Рождествѣ, священникъ *Іоаннъ Крушедольскій*.

### Отъ Харьковскаго Комитета Православнаго Миссіонерскаго Общества.

Харьковскій комитетъ Православнаго Миссіонерскаго общества доводитъ до всеобщаго свѣдѣнія, что въ составъ суммъ комитета въ сентябрѣ и ноябрѣ мѣсяцахъ 1885 г. поступило: отъ Алексѣя Семеновича Страхова 3 р., отъ священника Никанора Копѣйчинова—3 р., получено по 15 билетамъ вѣчныхъ вкладовъ и 2-мъ купонамъ облигацій полугодичныхъ процентовъ—52 р. 97 к., отъ Василя Филипповича Николаенка—3 р., отъ священника Григорія Соколова—3 р., чрезъ него же отъ разныхъ лицъ—1 р., священника Порфирія Шокотова—3 р., чрезъ него же отъ разныхъ лицъ 1 р. 40 к., священника Θεодора Николаевича—3 р., чрезъ него же отъ разныхъ лицъ—1 р., священника Василя Аристова—3 руб., чрезъ него же отъ разныхъ лицъ—3 р. 14 к., священника Тимоея Ѳомниа—50 к., чрезъ него же отъ разныхъ лицъ—95 к., священника Павла Титова—3 р., чрезъ него же отъ разныхъ лицъ—1 р. 30 к., священника Петра Приходькова 3 р., чрезъ него же

отъ разныхъ лицъ—1 р., собрано священникомъ Симеономъ Наумовымъ отъ разныхъ лицъ—3 р. 50 к., священника Евлампія Макухина—3 р., чрезъ него-же отъ разныхъ лицъ—2 р. 10 к., собрано священникомъ Даниломъ Ветуховымъ отъ разныхъ лицъ—5 р., собрано священникомъ Николаемъ Гревизирскимъ отъ разныхъ лицъ—1 р., собрано священникомъ Михаиломъ Ловиновымъ отъ разныхъ лицъ—9 р. 30 к., собрано священникомъ Василиемъ Любичскимъ отъ разныхъ лицъ—5 р., священника Николая Антонова—3 р., чрезъ него-же отъ разныхъ лицъ—1 р., священника Василия Ивнокова—3 р., чрезъ него-же отъ разныхъ лицъ—1 р. 12 к., священника Іоанна Кассіанова—3 р., чрезъ него-же отъ разныхъ лицъ—2 р., священника Іоанна Мантулина—5 р., чрезъ него-же отъ разныхъ лицъ—3 р. 65 к., священника Николая Шокотова—3 р., чрезъ него-же отъ разныхъ лицъ—3 р. 13 к., собрано священникомъ Василиемъ Насѣдкинымъ отъ разныхъ лицъ—4 р., собрано священникомъ Петромъ Литкевичемъ отъ разныхъ лицъ—95 к., священника Іоанна Давидовича—50 к., псаломщика Ѳедора Буткова—20 к., священника Василия Кобеляцкаго—3 руб., чрезъ него-же отъ разныхъ лицъ—55 к., священника Іоанна Шилова—3 р., чрезъ него-же отъ разныхъ лицъ—92 к., священника Іоанна Рудинскаго—3 р., чрезъ него-же отъ разныхъ лицъ—2 р., собрано священникомъ Димитріемъ Баженовымъ отъ разныхъ лицъ—1 р., священника Николая Карпова—3 р., чрезъ него-же отъ разныхъ лицъ—1 р., священника Петра Макаровскаго—3 руб., чрезъ него-же отъ разныхъ лицъ—1 р. 9 к., священника Алексея Космица—1 р., чрезъ него-же отъ разныхъ лицъ—1 р., священника Василия Насѣдкина—3 р., чрезъ него-же отъ разныхъ лицъ—1 р. 5 к., священника Василия Погорѣлова—3 р., чрезъ него-же отъ разныхъ лицъ—1 р., священника Василия Канустянскаго 3 руб., чрезъ него-же отъ разныхъ лицъ—1 руб., собрано священникомъ Симеономъ Чернилевымъ отъ разныхъ лицъ—45 к., получено кружечнаго сбора отъ Хорошевскаго Вознесенскаго дѣвичьяго монастыря 6 р. 15 к., отъ игуменіи Хорошевскаго Вознесенскаго дѣвичьяго монастыря Евпраксіи—8 р., казначея того-же Хорошевскаго монастыря Геронтія—4 р., священника Поликарпа Пономарева—3 р., отъ нежелавшихъ вписать свои имена—6 р., собрано въ Хорошевскомъ Вознесенскомъ дѣвичьемъ монастырѣ отъ разныхъ лицъ—8 р. 40 к. Итого въ сентябрѣ и ноябрѣ мѣсяцахъ 1885 года поступило 218 р. 52 к., а съ поступившими съ 1 января 1885 г.—2876 р. 81 к.

Всѣхъ ревнителей православія, сочувствующихъ святому дѣлу

распространенія онаго между язычниками, комитетъ покорнѣйше просить присылать свои пожертвованія непосредственно въ комитетъ при Харьковскомъ архіерейскомъ домѣ, или вручать своимъ приходскимъ священникамъ.

Въ члены могутъ поступать лица всякаго званія, состоянія и пола; отъ члена требуется ежегодный взносъ не менѣе *трехъ* рублей, или-же одновременно не менѣе *шестидесяти* рублей.

### ЕПАРХІАЛЬНЫЯ ИЗВѢЩЕНІЯ.

Кандидатомъ на должность духовника по 2-му благочинническому округу Ахтырскаго уѣзда, 18 ноябля 1885 года, утвержденъ священникъ *Павель Щербина*.

— 1-го декабря псаломщикъ Вознесенской церкви слободы Осиновой, Старобѣльскаго уѣзда, *Александръ Николаевичъ* рукоположенъ во діакона къ приходской церкви.

— Діаконъ Валковской Георгіевской церкви, *Георгій Улановъ* утвержденъ штатнымъ діакономъ при означенной церкви.

— Псаломщикъ Воскресенской церкви слободы Ново-Ворисоглѣбска, Зміевскаго уѣзда, *Іоаннъ Васильковскій* опредѣленъ штатнымъ діакономъ къ означенной церкви.

— Состоящій на штатномъ діаконскомъ мѣстѣ при Архидіаконо-Стефановской церкви села Бѣлянскаго, Изюмскаго уѣзда, псаломщикъ *Александръ Пономаревъ* рукоположенъ во діакона, 21 ноябля.

— Сынъ псаломщика *Александръ Грабовскій* опредѣленъ псаломщикомъ къ церкви села Кантакузова, Валковскаго уѣзда.

— Псаломщикъ Троицкой церкви села Васильевки, Лебединскаго уѣзда, *Іоаннъ Лисанскій* умеръ отъ отравленія, 30 октября 1885 года.

— Псаломщикъ Александро-Невской церкви села Битицы, Сумскаго уѣзда, *Александръ Колосовъ*, 24 ноябля сего 1885 года, волею Божіею умеръ, а на его мѣсто опредѣленъ псаломщикъ Рождество-Богородичной церкви села Алексѣевки, того-же уѣзда, *Димитрій Санухинъ*.

— Утверждены въ должности церковныхъ старостъ: къ Троицкой церкви села Михайловки, Зміевскаго уѣзда, крестьянинъ *Филиппъ Басевъ* и Георгіевской церкви села Филенкова, Богодуховскаго уѣзда, крестьянинъ *Яковъ Панци*; къ Покровской церкви слободы Алешни, Лебединскаго уѣзда, отставной рядовой *Іванъ Михайловичъ Рымарь*; къ Іоанно-Предтечевской церкви слободы Рябушекъ, того-же уѣзда, мѣщанинъ *Іосифъ Ивановичъ Сажно*; къ Казанской Богородичной церкви слободы Чупа-

ховки, того-же уѣзда, отставной штабсъ-капитанъ *Николай Андреевичъ Платковскій*; къ Лебединской Воскресенской церкви, крестьянинъ *Захарій Яковлевичъ Романенко*; къ Покровской церкви слободы Межирича, того-же уѣзда, крестьянинъ *Павелъ Федоровичъ Любимый* и Изюмскій 2 гильдія купецъ *Дмитрій Захаревичъ Костенко* утвержденъ церковнымъ старостою къ Изюмской Крестовоздвиженской церкви на первое трехлѣтіе.

### В а к а н т н ы я м ѣ с т а .

*Діаконскія*: въ с. Каплуновкѣ, Богодуховскаго уѣзда; въ с. Станич-номъ, Валковскаго уѣзда; въ с. Мянковкѣ, того-же уѣзда; въ с. Крючкахъ, Изюмскаго уѣзда; въ с. Бугаевкѣ, того-же уѣзда.

— *Псаломщицкія*: въ с. Штеповкѣ, Лебединскаго уѣзда; въ с. Васильевкѣ, Лебединскаго уѣзда; въ с. Дмитровкѣ, Изюмскаго уѣзда; въ с. Каплуновкѣ, Богодуховскаго уѣзда; въ г. Чугуевѣ при Кладбищенской церкви; въ с. Папъ-Ивановкѣ, Харьковскаго уѣзда при Ахтырскомъ соборѣ; въ с. Алексѣевкѣ, Сумскаго уѣзда; въ с. Шевелевкѣ, Изюмскаго уѣзда; въ с. Полянѣ, Ахтырскаго уѣзда; въ с. Няжняемъ Бурлукѣ, Волчанскаго уѣзда.

## ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ

Содержаніе: Заботы епархіальной власти о церковномъ пѣніи. — Что нужно для успѣха церковно-приходскихъ школъ? — Къ вопросу объ обученіи сельскихъ дѣтей церковно-славянской грамотѣ. — Образцовыя церковно-приходскія школы при духовныхъ семинаріяхъ. — Новое братство. — Некрологъ.

— Церковное пѣніе становится все болѣе предметомъ заботливости какъ епархіальной власти, такъ и вообще ревнителей церковнаго благолѣпія. Въ „Арханг. Епарх. Вѣд.“ напечатано слѣдующее предложеніе мѣстнаго преосвященнаго Макарія: „Съ недавняго времени въ нѣкоторыхъ епархіяхъ, зараженныхъ штундою и раскольническими сектами, введено общенародное церковное пѣніе, какъ самая вѣрная и раціональная мѣра, противодѣйствующая распространенію штунды и раскола. Не смотря на свое недавнее существованіе, результатъ общенароднаго пѣнія оказался очень полезнымъ и въ другихъ отношеніяхъ, а именно: 1) общенародное церковное пѣніе быстро пріучаетъ прихожанъ знанію молитвъ, тропарей и вообще службъ церковной; 2) усиливаетъ любовь къ богослуженію: при этомъ пѣніи церковь почти всегда полна, и 3) прихожане всѣ до одного говорятъ: „при этомъ пѣніи служба долгая и не увидишь, какъ пройдетъ и не устанешь“. Значитъ всѣ пре-

имущества за общецерковнымъ, общенароднымъ пѣніемъ. Въ виду такихъ важныхъ и полезныхъ результатовъ, желательно общенародное пѣніе ввести и въ Архангельской епархіи, гдѣ, при дѣятельномъ участіи членовъ причта, несомнѣнно принесетъ тѣ же плоды. А для того, чтобы ввести общенародное пѣніе и научить прихожанъ церковному пѣнію, консисторія вмѣнитъ всему духовенству Архангельской епархіи въ непремѣнную обязанность: а) выяснить прихожанамъ всю важность общенароднаго пѣнія; б) въ свободное время въ праздничные и воскресные дни и тамъ, гдѣ члены причта найдутъ удобнымъ, предварительно подготовить прихожанъ, по началу хотя только желающихъ, къ пѣнію самыхъ простыхъ молитвословій и в) когда достаточно будутъ подготовлены, заставлять ихъ участвовать въ пѣніи при богослуженіяхъ, а остальнымъ посѣтителемъ церкви предоставить право прислушиваться къ общему пѣнію наученныхъ, чтобы впослѣдствіи, научившись пѣть по наслышкѣ, сами могли, подобно первымъ, участвовать въ общемъ церковномъ пѣніи. О чемъ консисторіей и сдѣлано соотвѣтствующее распоряженіе.

— Въ г. Ярославлѣ совѣтомъ братства св. Димитрія, Ростовскаго чудотворца, постановлено, въ память тысячелѣтія кончины просвѣтителя славянъ св. Меѳодія, открыть на счетъ братства при архіерейскомъ домѣ училище для обученія церковному пѣнію и чтенію лицъ, предназначаемыхъ на церковно-служительскія должности, съ тѣмъ, чтобы выслушавшіе курсъ ученія въ этой школѣ выходили не только съ основательнымъ знаніемъ церковнаго пѣнія и чтенія, но были-бы также способны и управлять клироснымъ пѣніемъ въ приходскихъ церквахъ. Съ этою цѣлью выработаны особыя правила для организаціи и управленія школою.

— Въ видахъ-же поднятія церковнаго пѣнія состоялось распоряженіе высокопр. Іоанникія, митрополита Московскаго, по которому воспитанники духовныхъ семинарій и училищъ, просящіе объ опредѣленіи на мѣста псаломщиковъ, какъ въ Москвѣ, такъ и по уѣздамъ, будутъ испытываемы въ знаніи церковнаго устава и церковнаго пѣнія, каковое испытаніе поручено производить преосвященнымъ викаріямъ, —каждому въ своемъ округѣ. Объявляя о семъ по епархіи, Московская консисторія вмѣстѣ съ тѣмъ предписываетъ чтобы просители на псаломщическія мѣста въ своихъ прошеніяхъ точно обозначали мѣсто своего жительства для своевременнаго вызова просителей къ упомянутому испытанію.

— Въ то время, когда свѣтская печать или совсѣмъ игнорируетъ

церковно-приходскую школу, или относится къ ней полу-презрительно, наши епархіальные органы (епархіальныя вѣдомости) тщательнo разсматриваютъ этотъ вопросъ и притомъ съ самыхъ разнообразныхъ жизненныхъ сторонъ. Фактъ этотъ несомнѣнно свидѣтельствуесть о томъ, какъ живо и сердечно духовенство—къ сожалѣнію почти только одно духовенство—относится къ возложенной на него задачѣ. Укажемъ на примѣры. Въ „Невенскихъ Епарх. Вѣд.“ (№ 21) напечатана статья подъ заглавіемъ: „Что нужно для успѣха церковно-приходскихъ школъ?“ Статья эта представляетъ особенный интересъ и по затрогиваемому ею предмету и еще потому, что она написана, очевидно, не въслѣдствіе кабинетныхъ измышлений, а на основаніи близкаго знакомства съ дѣйствительнымъ положеніемъ дѣла. Передаемъ ее поэтому насколько возможно подробно. Сгруппировавъ факты, показывающіе, что за истекшій годъ церковно-приходскія школы возникали при трудныхъ и неблагоприятныхъ обстоятельствахъ, авторъ высказываетъ для устраненія этого слѣдующія соображенія: 1) Для успѣха школы нужно прежде всего лицо, которое непосредственно заправляло-бы школою. Такимъ лицомъ для церковно-приходской школы естественно является священникъ. Но необходимо, чтобы онъ былъ „съ полнымъ семинарскимъ образованіемъ“. „Нечего скрывать, продолжаетъ онъ, что въ послѣднее время во всѣхъ епархіяхъ, за недостаткомъ кандидатовъ священства, а частію по бѣдности приходоѡ, стали опредѣляться во священники лица, не получившія полнаго семинарскаго образованія; лица эти могутъ быть еще священниками въ смыслѣ требовисправителей, совершителей богослуженія, но едва-ли могутъ быть руководителями школы. Кроме того, что имъ недостаетъ педагогическихъ и дидактическихъ познаній, опытности въ дѣлѣ обученія, они еще и по лѣтамъ своимъ непригодны для дѣятельнаго участія въ школьномъ обученіи; это по большей части простые, дряхлые старички, на закатѣ дней своихъ достигшіе священства, помышляющіе болѣе о смерти, чѣмъ о дѣятельности, требующей умственнаго напряженія. Между тѣмъ такіа лица опредѣляются по большей части въ село, гдѣ по преимуществу ощущается нужда въ церковно-приходской школѣ, потому что другой никакой нѣтъ. Остальной причтъ ходитъ на священника. Спрашивается, можно-ли толковать тутъ о школѣ? И прихожанъ-то своихъ такой причтъ не въ состояніи расположить къ школѣ, вызвать ихъ на какія-либо жертвы въ пользу школы...“ 2) Какими-бы познаніями ни обладалъ священникъ, какъ ближайшій руководитель школы, какую-бы энер-

гію ни обнаруживалъ онъ въ своей ревности къ дѣлу народнаго образованія, но правильное веденіе ученія въ церковно-приходской школѣ все-таки невозможно безъ помощника-учителя. Объ этомъ, по словамъ автора, свидѣтельствуютъ и всѣ священники, ведущіе лично школу, и всѣ наблюдатели за школами и наконецъ всѣ лица, болѣе или менѣе непосредственно знакомыя со школьнымъ дѣломъ. А такъ какъ нанимать постороннихъ учителей или учительницъ нѣтъ достаточныхъ средствъ, то по крайней мѣрѣ необходимо стараться, чтобы въ составѣ каждаго причта, кромѣ священника, было еще лицо, если не съ полнымъ семинарскимъ образованіемъ, то во всякомъ случаѣ способное и расположенное быть учителемъ въ школѣ. 3) Когда опредѣляется какой-либо членъ причта въ такое село, въ которомъ существуетъ церковно-приходская школа, нужно смотрѣть, требуется-ли тамъ лицо, способное къ обученію въ школѣ и если требуется, то таково-ли опредѣляемое. При перемѣщеніи же какого-либо члена причта изъ школьнаго села, нужно смотрѣть, на кого-же покидается школа, есть-ли кандидатъ, которымъ бы немедленно можно было замѣстить перемѣщаемого. 4) Необходимо хоть какое-нибудь вознагражденіе законоучителю и учителю и притомъ опредѣленное, а не случайное. Источникомъ для этого, пока не будетъ жалованья отъ казны, можетъ служить сборъ съ прихожанъ. 5) Для успѣха церковно-приходскихъ школъ требуется, чтобы онѣ были обезпечены со стороны помѣщенія, для чего удобнѣе всего бываетъ приспособить церковную сторожку. 6) Необходимо, чтобы учителямъ церковно-приходскихъ школъ были предоставлены права сельскихъ учителей, чтобы учащіеся, наравнѣ съ учениками школъ министерства народнаго просвѣщенія, могли сдавать экзамень для полученія свидѣтельства на льготу IV разряда по отбыванію воинской повинности. Извѣстно, что члены причта, не окончившіе полнаго семинарскаго курса, не имѣютъ правъ сельскаго учителя, хотя-бы они нѣсколько лѣтъ преподавали. Повято, что если одна школа даетъ извѣстныя льготы, а другая нѣтъ, то онѣ уже тѣмъ самымъ неравны въ глазахъ обучающихся и послѣдняя перестаетъ быть привлекательною. 7) Для успѣха церковно-приходскихъ школъ непременно требуется, чтобы курсъ ея былъ точно опредѣленъ, указаны какъ учебники, такъ и пособія для учителей. По 8 § „правилъ о церковно-приходскихъ школахъ“ все это принадлежитъ вѣдѣнію Св. Синода. Но такъ какъ до сихъ поръ указаній этихъ не сдѣлано, то и преподаваніе въ церковно-приходскихъ школахъ не обладаетъ необходимою упорядоченностію. Въ земскихъ

и министерскихъ школахъ для каждаго отдѣленія—возраста существуютъ одобренныя ученымъ комитетомъ пособія и руководства; обученіе вездѣ идетъ опредѣленно и единообразно. Не то въ церковно-приходскихъ школахъ. За неизмѣнимъ программъ, объемъ преподаванія въ разныхъ школахъ неодинаковый. Въ одной обращается вниманіе на одинъ предметъ, которымъ учитель болѣе и лучше владѣетъ, въ другой иной, но бываютъ иногда и такіе случаи, что почему-либо игнорируется цѣлый предметъ, напр. церковное пѣніе, ариѳметика и т. п. Наконецъ, 8) церковно-приходская школа должна не только обучать грамотѣ, но и вообще распространять и поддерживать грамотность и образованіе среди простаго народа. Для этого въ каждой школѣ долженъ быть достаточный запасъ книжекъ, въ особенности для религіозно-правственнаго чтенія. Въ заключеніе-же авторъ дѣлаетъ слѣдующій выводъ: „Обозрѣвая всѣ изложенныя средства и мѣры для успѣшнаго развитія церковно-приходскихъ школъ, мы должны замѣтить, что онѣ не только желательны, но и легко осуществимы. Первые три мѣры относительно состава учащихся вполнѣ зависятъ отъ епархіальной власти. Епархіальный архіерей всегда можетъ сдѣлать то, чтобы въ составѣ причта школьнаго села были опытный въ педагогическомъ дѣлѣ священникъ и способный псаломщикъ или діаконъ. Предоставленіе учителямъ церковно-приходскихъ школъ правъ сельскихъ учителей—дѣло формальнаго закона. Программы и указаніе учебниковъ, руководствъ и пособій—дѣло времени, нужно полагать, самаго незначительнаго. Относительно школьныхъ помѣщеній, если подъ ними разумѣть пока церковныя сторожки, и теперь уже большихъ затрудненій нѣтъ, а со временемъ ихъ будетъ еще менѣе. Наибольшее затрудненіе заключается въ матеріальныхъ средствахъ и именно на вознагражденіе учащихся. Но пока не будетъ положено жалованья отъ казны, вопросъ этотъ былъ-бы значительно облегченъ, если-бы прихожане, у которыхъ нѣтъ земской школы и которые желаютъ устроить у себя церковно-приходскую, были освобождены отъ взносовъ на содержаніе первой. На устройство библиотекъ и классныхъ принадлежностей всегда могутъ быть изысканы и мѣстные средства.

— Въ „Костромскихъ Епарх. Вѣд.“ (№ 46) помѣщена статья Н. Ильминскаго, подъ заглавіемъ: „Какимъ образомъ заохотить сельскихъ дѣтей къ основательному обученію церковно-славянскоі грамотѣ?“ Отвѣчая на этотъ вопросъ, авторъ проводитъ ту мысль, что самое лучшее для этого средство—обязательное и поощрительное,

а вмѣстѣ съ тѣмъ для родителей любезное, чтеніе дѣтей въ церкви. Нужно устроить такъ, чтобы всѣ ученики начальныхъ школъ непременно читали въ церкви и читали бы все, что въ ней читается: часы, шестопсалміе, каѳизмы и т. д. Достигнуть этого легко будетъ тогда, когда все предстоящее въ церкви чтеніе будетъ раздѣлено по псалму на человѣка: одинъ прочитаетъ „сподоби, Господи, въ вечеръ сей“, другой „нынѣ отпускаеши“, третій „благословлю Господа на всякое время“, затѣмъ шесть человѣкъ прочитаютъ шестопсалміе, такъ что во время всенощной и литургіи будутъ заняты чтеніемъ отъ 20 до 30 мальчиковъ. Мальчики эти должны быть постепенно приготавлиемы къ чтенію учителемъ или законоучителемъ и въ школѣ и внѣ школы и затѣмъ по мѣрѣ подготовки чередоваться въ церкви. Этимъ опредѣляется и то, какія собственно книги и статьи церковно-славянскія должны быть изучаемы въ начальныхъ школахъ. По мнѣнію автора, это—часословъ и псалтырь, но не та, которую продаютъ въ складахъ Британскаго библейскаго общества, а псалтырь церковная, съ раздѣленіемъ на каѳизмы и славы, съ молитвами, которыми сопровождается каждая каѳизма при чтеніи надъ покойниками, съ величаніями и избранными псалмами на главные праздники и др. приложеніями, съ какими обыкновенно печатается церковная псалтырь.

Вполнѣ соглашаясь съ авторомъ, говоритъ „Церковный Вѣстн.“, относительно пользы чтенія въ церквахъ учащимися какъ для болѣе успѣшнаго ознакомленія ихъ съ церковно-славянскимъ языкомъ, такъ и для развитія въ нихъ религіознаго чувства, считаемъ однако необходимымъ замѣтить: не произведетъ-ли чтеніе, во время одного богослуженія, 20—30 мальчиковъ если не безпорядка, то нѣкотораго замѣшательства и главное—не послужитъ-ли это къ развлеченію религіознаго настроенія молящихся. Самъ авторъ упоминаетъ, что его проектъ встрѣтитъ несочувствіе со стороны священно и особенно церковно-служителей, хотя указываетъ при этомъ и на иныя возраженія: медленность и необычность дѣтскаго чтенія. Кроме того, если все школьное и внѣ-школьное чтеніе и обученіе по церковно-славянскому языку свести на одну практическую почву—къ церковному часослову и псалтырю, исключивъ толковое чтеніе Евангелія, то не будетъ-ли такая постановка дѣла нѣсколько одностороння?

— При духовныхъ семинаріяхъ постепенно открываются образцовыя церковно-приходскія школы, которыя повсюду встрѣчаются населеніемъ съ большимъ сочувствіемъ и надеждой. Такія школы

въ послѣднее время открыты при Черниговской, Вятской и Курской семинаріяхъ. Между прочимъ изъ Курска сообщаютъ, что желающихъ помѣстить въ эту школу своихъ дѣтей оказалось великое множество, такъ что, по удобству помѣщенія, могла быть принята только половина изъявившихъ желаніе учиться, — именно 120 человекъ. Передаютъ, какъ фактъ, что нѣкоторые изъ родителей дѣлали попытку броситься въ ноги съ мольбой о принятіи ихъ дѣтей въ семинарскую школу. Вотъ какъ сильно чувствуется потребность въ образованіи, а между тѣмъ около десяти лѣтъ въ Курскѣ не открыто ни одной начальной школы, и населеніе должно довольствоваться тѣмъ числомъ городскихъ училищъ, которое и въ прежнее время не удовлетворяло запросу на просвѣщеніе.

— Въ Смоленскѣ открыто православное братство преп. Авраамія, Смоленскаго чудотворца. Оно учреждено при Спасо-Аврааміевомъ монастырѣ и имѣетъ свою цѣлю, какъ показываетъ утвержденный 15 октября уставъ его: содѣйствовать распространенію и утвержденію религіозно-нравственнаго просвѣщенія въ предѣлахъ Смоленской епархіи и оказывать пособіе въ содержаніи бѣднымъ воспитанникамъ духовной семинаріи и духовныхъ училищъ. Средствами для достиженія этой цѣли служатъ: а) виѣбогослужебныя чтенія и бесѣды объ истинахъ вѣры и благочестія; б) открытіе библиотекъ для чтенія книгъ духовнаго содержанія и складовъ книгъ священнаго писанія, брошюръ религіознаго характера, иконъ и картинъ изъ священной и церковной исторіи для продажи ихъ по возможности по дешевымъ цѣнамъ и для безмездной раздачи немущимъ; в) содѣйствіе къ открытію и содержанію церковно-приходскихъ школъ и развитію церковнаго пѣнія, и г) устройство общежитій для бѣдныхъ воспитанниковъ духовной семинаріи и духовныхъ училищъ, или выдача имъ пособія на содержаніе деньгами и вещами изъ одежды, обуви и учебныхъ принадлежностей. — Намѣченныя въ уставѣ задачи братства очевидно подсказаны живыми нуждами и потребностями мѣстной жизни, и мы искренно желаемъ вождѣльнаго успѣха въ исполненіи ихъ.

---

## НЕКРОЛОГЪ

*Доброе имя лучше дорогой масти, и день смерти дня рожденія. Еклез. 7, 1.*

Таково было имя и таковъ день смерти скромнаго труженника въ виноградѣ Христовомъ, Харьковской Христорождественской церкви, протоіерея Дмитрія Ивановича Федоровскаго, почившаго о Господѣ 29 ноября въ 12<sup>3</sup>/<sub>4</sub> часовъ дня на 64 году отъ рожденія.

Покойный о. протоіерей родился въ сл. Межиричѣ Лебедияскаго уѣзда, отъ бѣднаго причетника и уже сиротою поступилъ въ Харьковское духовное училище на казенное содержаніе, и затѣмъ въ Харьковскую духовную семинарію.

По окончаніи курса семинарскаго образованія въ 1843 г. со степенью студента, Дмитрій Ивановичъ посланъ былъ въ земледѣльческій Горговецкій институтъ, что въ Могилевской губерніи и по окончаніи въ ономъ курса, опредѣленіемъ Св. Синода 16 іюня 1846 г., утвержденъ наставникомъ сельскаго хозяйства и естественной исторіи въ Харьковской духовной семинаріи; въ 1851 г. 8 мая онъ рукоположенъ во священника къ Всѣхсвятской церкви города Харькова; 26 октября 1854 г. за ревностное прохожденіе должности наставника семинаріи награжденъ набедренникомъ; 14 февраля 1856 г. Харьковскою врачебною управою утвержденъ оспопрививателемъ и въ томъ же году 17 декабря перемѣщенъ къ Харьковской Христорождественской церкви; 14 апрѣля 1858 г. Всемилостивѣйше награжденъ скуфьею и въ томъ же году получилъ бронзовый наперсный крестъ на Владимірской лентѣ и бронзовую же медаль на Андреевской лентѣ, въ память войны 1853, 54 и 55 гг.; 15 октября 1861 г. по прошенію уволенъ отъ должности наставника духовной семинаріи; въ 1862 г. утвержденъ членомъ Харьковскаго губернскаго статистическаго комитета; 23 апрѣля 1863 г. Всемилостивѣйше награжденъ камлавкою; 4 іюня въ томъ же году назначенъ депутатомъ для присутствованія при размежеваніи церковныхъ земель съ владѣльцами по Харьковскому уѣзду; 14 августа 1864 г. въ силу постановленія Св. Синода, опредѣленіемъ правленія Харьковской духовной семинаріи, вторично опредѣленъ наставникомъ въ оной сельско-хозяйственныхъ и естественныхъ наукъ, а 5 сентября 1866 г., по случаю закрытія въ духовной семинаріи кафедры сельско-хозяйственныхъ и естественныхъ наукъ, уволенъ \*); 28 мая 1867 г. за усердную службу по епархіальному вѣдомству, по опредѣленію Св. Синода, возведенъ въ санъ протоіерея; 23 апрѣля 1869 г. за отличпо-хорошую и полезную службу Всемилостивѣйше награжденъ золотымъ наперс-

\*) Такимъ образомъ о. Дмитрій прослужилъ въ семинаріи 18 л. 5 м. 22 дня.

нымъ крестомъ отъ Св. Синода выдаваемымъ; 15 апрѣля 1876 г. Всемилостивѣйше сопричисленъ къ ордену св. Анны 3-й степени; 15 августа 1880 г. получилъ знакъ „Краснаго Креста“; 18 апрѣля 1881 г. Всемилостивѣйше сопричисленъ къ ордену св. Анны 2-й степени.

Кромѣ должности наставника въ духовной семинаріи и приходскаго священника о. Дмитрій разновременно проходилъ должности: съ 25 іюня 1862 г. по 14 сентября 1865 г. безмездно законоучителя жандармской команды; съ 8 іюня 1866 г. по 5 августа 1873 г. блюстителя за преподаваніемъ закона Божія въ начальныхъ народныхъ училищахъ г. Харькова; съ 28 мая 1867 г. по 24 октября 1868 г. члена Харьковскаго епархіальнаго попечительства; съ 12 февраля 1867 г. по 20 августа 1873 г. законоучителя 2 приходскаго Харьковскаго училища; съ 23 августа 1869 г. по 8 декабря 1873 г. благочиннаго 1 округа г. Харькова; съ 20 іюня 1872 г. по 9 октября 1875 г. члена правленія Харьковской духовной семинаріи и затѣмъ ту же должность съ 17 сентября 1881 года по день своей кончины; съ 1878 г. по день кончины духовника священно-церковно-служителей Харьковскихъ градскихъ церквей; съ 14 августа 1873 г. по 13 февраля 1880 г. состоялъ законоучителемъ Харьковскаго реальнаго училища и за выслугу 25 лѣтъ училищной службы назначена ему пенсія 400 р. въ годъ.

Оставшись сиротою и воспитываясь въ духовномъ училищѣ и семинаріи на казенныя, въ то время весьма скудные средства, почившій о. протоіерей Дмитрій Ивановичъ видѣлъ мало свѣтлыхъ дней, но прилежно учился и усердно молился Господу Богу и за это жизнь его весело, тихо и мирно потекла, когда онъ поступилъ преподавателемъ въ семинарію, выбралъ по сердцу добрую, скромную и цѣломудренную супругу и принялъ санъ священника. Потеря, 19 сентября 1864 г., любимой имъ жены, оставившей ему шесть душъ малолѣтнихъ дѣтей, нарушила его земное счастье и это горе едва онъ перенесъ. Но вѣра къ Промыслу Божію и обязанность родителя возбудили въ немъ духъ бодрости и благодаря Богу, умирая онъ видѣлъ всѣхъ дѣтей своихъ, за исключеніемъ одной дочери-дѣвицы, пристроенными и достаточно обезпеченными матеріально. Одинъ изъ сыновей его состоитъ въ военной службѣ, другой ветеринарнымъ врачомъ, третій провизоромъ, а четвертый служитъ въ Харьковской контрольной палатѣ. Въ матеріальномъ отношеніи покойный оставилъ дѣтямъ довольно цѣнный въ Харьковѣ домъ, который, согласно его духовному завѣщанію, они должны продать и вырученную сумму разделить между собою; кромѣ этого дѣти его должны получить страховую премію три тысячи рублей отъ Русскаго Страховаго Общества, такъ какъ покойникъ въ эту сумму застраховалъ свою жизнь.

Вся священническая служба покойнаго о. Дмитрія давала ему право на присвоеніе ему имени пастыря добраго, бодро стоявшаго на стражѣ словеснаго своего стада и за то онъ былъ уважаемъ и любимъ своими и чужими прихожанами. Ласковый, доступный для всякаго, онъ радъ былъ подѣлиться своимъ пастырскимъ словомъ съ каждымъ, безъ разбирательства того, на какую почву падало сѣмя слова—добрую или каменистую и злую, предоставляя будущую судьбу сѣянты слова всеблагому дѣйствию Провидѣнія. Ученыхъ проповѣдей онъ не говорилъ; но каждое служеніе въ воскресные и праздничные дни говорилъ общедоступныя, назидательныя, простыя поученія и простота въ его поученіяхъ, въ которыхъ онъ и анализировалъ душу человѣческую, достойна того, чтобъ относились къ ней съ похвалою, каковая подобаетъ проповѣднику, у котораго каждое слово, исходящее изъ устъ, есть живое проявленіе жизни, есть самая жизнь; между словами и жизнью покойника не было разпогласія. Душа его была мягкая, иѣжная, любящая, всепрощающая, всегда ровная, благонадежная и вѣрная въ дружбѣ. Вообще онъ во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ, словахъ и поступкахъ до того былъ честенъ, правдивъ и вѣренъ, что никогда ни въ какомъ случаѣ не могъ ни измѣнить своему слову, ни нарушить справедливости, которую онъ считалъ главною основой всей своей нравственной жизни; всякую же ложь, зависть и мщеніе почиталъ отвратительнѣйшими пороками и онъ были совершенно неизвѣстны доброй душѣ его. Съ любовью и довѣрчивостію обращался къ веку и очи и сердца всѣхъ немущихъ и нуждающихся потому, что и самъ онъ съ простою любовью христіанской всегда удѣлялъ отъ избытковъ своихъ каждому нуждающемуся и просящему и приглашалъ къ тому своихъ прихожанъ. Случался ли пожаръ въ какомъ-либо городѣ или селѣ, или другое какое-либо несчастіе, осиротѣло-ли какое-либо семейство, безъ средствъ къ жизни, лежалъ-ли кто въ болѣзни безъ матеріальныхъ средствъ и т. п.,—и о. Дмитрій всегда съ церковной кафедры приглашалъ своихъ прихожанъ къ пожертвованіямъ и почти никто не отказывалъ никогда.

Мирно, тихо и свѣтло текли дни жизни Дмитрія Ивановича до послѣдняго дня; и это безъ сомнѣнія, было благословеніе Божіе за то искреннее, сердечное благочестіе, которое одушевлялось теплою любовью къ Богу и, ограждаясь страхомъ Божіимъ, ревновало о томъ, чтобы *ходить предъ Господомъ преподобіемъ и правдою вся дни живота своего* и хранить себя отъ всякія скверны плоти и духа, которое жаждало спасенія и жизни вѣчной въ общеніи съ Господомъ Иисусомъ Христомъ приношеніемъ безкровной жертвы и насыщеніемъ и напоеніемъ души и сердца живопосыльными словесами Евангелія.

Покойный о. Дмитрій былъ не крѣпкаго здоровья, но воздержанная

жизнь дала ему возможность дожить до 64 лѣтъ; часто покойный говорилъ „какъ не хочется и какъ не весело жить, а умирать надобно“ и, еще почти за два года до своей кончины, здоровье его видимо слабѣло постепенно; въ воскресенье 22 ноября онъ совершилъ раннюю литургію, а затѣмъ пришедши домой почувствовалъ ослабленіе силъ; во вторникъ слегъ въ постель, а въ пятницу 29 ноября, напутствуемый св. Таинствами покаянія, елеосвященія и причащенія, мирно и тихо отошелъ ко Господу, отъ паралича сердца, какъ констатировали врачъ.

Миръ праху твоему, добрый товарищъ, честный труженникъ и вѣрный рабъ Божій!

Перваго декабря заупокойную литургію и погребеніе совершалъ Преосвященный епископъ Харьковскій Амвросій при участіи ректора семинаріи и всѣхъ почти причтовъ Харьковскихъ церквей: за литургією, въ обычное время товарищъ покойнаго по воспитанію въ семинаріи, протоіерей Іоаннъ Чижевскій произнесъ приличное поученіе \*), а по прочтеніи разрѣшительной молитвы, духовникъ протоіерей Гавріиль Федоровскій сказалъ краткую рѣчь. Во время совершенія божественной литургіи и отпѣванія Христорождественская церковь была переполнена людьми и, несмотря на ненастную погоду и слякоть, гробъ почившаго несенъ былъ на рукахъ, попеременно, то священниками и діаконами, то прихожанами до самой Холодной горы и большое число прихожанъ и почитателей покойнаго провели тѣло его до самой могилы.

\*) Кроме о. Чижевскаго въ совершеніи погребенія участвовали еще два товарища покойнаго, протоіерей С. Илларионовъ и І. Федоровъ.

## Извѣстія С.-Петербургскаго Славянск. Благотворительнаго Общества въ 1886 году.

Съ октябрьскаго номера 1885 года „Извѣстія С.-Петербургскаго Славянскаго Благотворительнаго Общества“ переходятъ въ завѣдываніе новой редакціи. „Извѣстія С.-Петербургскаго Славянскаго Благотворительнаго Общества“ есть прежде всего органъ этого самаго Общества, слѣдовательно перемѣна въ лицахъ не можетъ означать существенной перемѣны ни въ цѣляхъ, ни въ характерѣ изданія. Новая редакція будетъ продолжать дѣло, начатое старой, будетъ стараться знакомить читателей журнала въ краткихъ очеркахъ съ состояніемъ славянскихъ земель, съ явленіями жизни славянъ, преимущественно умственной, будетъ стараться выяснять въ своихъ статьяхъ взгляды, раздѣляемые Обществомъ, что необходимо и для живѣйшаго оцѣненія между различными славянскими землями, и для развитія славянскаго сознанія въ русскомъ обществѣ. Такія статьи встрѣчались на страницахъ его читатели. Вместе съ этими помѣщались и будутъ помѣщаться статьи по разнымъ вопросамъ славяновѣдѣнія.

Журналъ нашъ въ каждомъ почти номерѣ представлялъ до сихъ поръ корреспонденціи изъ разныхъ славянскихъ странъ. Новая редакція надѣется сохранить всѣхъ старыхъ корреспондентовъ, а можетъ быть и приобрести новыхъ.

Отдѣлъ библіографіи, существующій съ самаго начала изданія, новая редакція постарается вести съ возможной полнотой и своевременностью.

Редакція, насколько возможно при разныхъ условіяхъ, будетъ заботиться о своевременномъ выходѣ книжекъ.

Условія подписки на „ИЗВѢСТІЯ“ въ 1886 году: Въ 1886 году „ИЗВѢСТІЯ“ будутъ выходить ежемѣсячными выпусками въ три печатныхъ листа.

**ПРОГРАММА:** I. Дѣйствія С.-Петербургскаго Славянскаго Благотворительнаго Общества и другихъ Славянскихъ обществъ въ Россіи и за-границей. II. Славянское обозрѣніе. III. Славянскія библіографическія извѣстія. IV. Объявленія.

Подписная годовая цѣна для всѣхъ подписчиковъ безъ различія въ Россіи и за-границей, съ доставкой и пересылкой, ДВА РУБЛЯ. Срокъ годовой подписки считается съ 1-го января 1886 года.

**ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ** въ С.-Петербургѣ, въ помѣщеніи „С.-Петербургскаго Славянскаго Благотворительнаго Общества“, на площ. Александринскаго театра д. № 7. Тамъ-же можно получать „ИЗВѢСТІЯ“ 1884 и 1885 годовъ по два рубля за годовую экз. Отдѣльные номера „ИЗВѢСТІЙ“ по 30 коп. будутъ продаваться въ книжныхъ магазинахъ „Новаго Времени“, въ С.-Петербургѣ и Москвѣ, и въ Славянскомъ Обществѣ.

Редакторы: К. Н. Бестужевъ-Рюминъ  
П. Г. Моравень.

Во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ С.-Петербурга и Москвы можно получить слѣдующія сочиненія

### **А. ЛОПУХИНА:**

Жизнь за океаномъ. Очерки религіозной, общественно-экономической и политической жизни въ Соединенныхъ Штатахъ Америки. Стр. X+401. Спб. 1881 г. Цѣна 1 р. 50 к. съ перес.

Религія въ Америкѣ. Содержаніе: I. Религіозное состояніе американскаго народа и исканіе имъ истинной Церкви.—II. Пионеры креста.—III. Свобода религіозной совѣсти въ Америкѣ.—IV. Религіозный вопросъ въ американской школѣ. Стр. VIII+272. Цѣна 1 руб. съ перес. Эта книга составляетъ отдѣльное изданіе общеприятныхъ главъ спеціальнаго изслѣдованія, подъ заглавіемъ:

Римскій католицизмъ въ Америкѣ. Изслѣдованіе о современномъ состояніи и причинахъ быстрого роста римско-католической церкви въ Соединенныхъ Штатахъ Сѣверной Америки. Спб. 1881 г. Стр. VI+438. Цѣна 2 руб. съ перес.

Законодательство Моисея. Изслѣдованіе о семейныхъ, социальнo-экономическихъ и государственныхъ законахъ Моисея, съ приложеніемъ трактата: Судъ надъ Исусомъ Христомъ, разсматриваемый съ юридической точки зрѣнія. С.-Петербургъ, 1882 г. Цѣна 2 руб. съ пересылкою.

НА

ежедневную политическую, экономическую и литературную **БЕЗЦЕНЗУРНУЮ** иллюстрированную газету**ГОЛОСЪ МОСКВЫ.**

ВЪ СОСТАВѢ КАЖДАГО № ГАЗЕТЫ ВХОДЯТЪ СЛѢДУЮЩІЕ ОТДѢЛЫ:

1. Передовыя статьи по всѣмъ важнымъ вопросамъ: политическимъ, экономическимъ и общественнымъ, составляющимъ „злобу дня“.

2. Телеграммы отъ собственныхъ корреспондентовъ и Сѣвернаго Телеграфнаго Агентства.

3. Вѣсти и слухи, получаемыя нами изъ самыхъ достоверныхъ источниковъ.

4. Обо всемъ и со всѣхъ сторонъ. Въ формѣ ежедневной бесѣды самое подробное, яркое и безпристрастное освѣщеніе каждаго выдающагося факта общественной жизни, на чемъ, по праву, останавливается вниманіе русскаго читателя.

5. Московская жизнь. Ежедневный перечень событій изъ жизни нашей первопрестольной столицы. Самыя свѣжія и интересныя новости изъ всѣхъ сферъ Московскаго общества.

6. Театръ, искусство, музыка. Имѣя близкое общеніе съ артистическимъ міромъ, мы поставлены въ возможность сообщать публикѣ о всѣхъ театральныхъ и художественныхъ новинкахъ и давать наиболѣе полные отчеты о всѣхъ выдающихся представленіяхъ.

7. Фельетонъ. Въ этомъ отдѣлѣ газеты мы дадимъ, съ одной стороны, беллетристическій матеріалъ—романы, повѣсти, рассказы, взятые прямо изъ современной жизни, а съ другой рядъ очерковъ: научныхъ, художественныхъ, литературныхъ, изложенныхъ языкомъ легкимъ, доступнымъ пониманію каждаго.

8. Летучіе листки. Здѣсь читатель найдетъ обильный матеріалъ для легкаго чтенія—стихи, сценки, анекдоты, маленькіе рассказы, шутки и т. д.

9. Петербургская хроника. Обзоръ жизни нашей столицы. Отчетъ о всѣхъ выдающихся происшествіяхъ Петербургской жизни, получаемый нами отъ собственныхъ корреспондентовъ.

10. Изъ прочитаннаго. Краткій конспектъ всего, что говорится по различнымъ вопросамъ въ другихъ газетахъ. Такимъ образомъ читатель, получая одну нашу газету, всегда будетъ имѣть возможность слѣдить за тѣмъ, какъ обсуждаются интересующіе его вопросы въ другихъ органахъ печати.

11. Провинціальное обозрѣніе. Подробный отчетъ о всемъ выдающемся въ жизни Россіи за каждый день. Просматривая этотъ отдѣлъ, читатель сразу можетъ видѣть, что дѣлается въ разныхъ мѣстахъ нашего отечества. На этотъ отдѣлъ будетъ обращено нами самое серьезное вниманіе, причемъ, какъ-бы дополненіемъ къ нему, будетъ:

12. Наша корреспонденція. Болѣе подробныя свѣдѣнія отъ нашихъ собственныхъ корреспондентовъ о всемъ выдающемся въ жизни того или другаго города. Во всѣхъ губернскихъ городахъ и многихъ уѣздныхъ есть наши корреспонденты, такъ что мы поставлены въ возможность своевременно сообщать всѣ новости провинціальной жизни.

13. Иностранное обозрѣніе. Свѣдѣнія о всѣхъ замѣчательныхъ явленіяхъ и происшествіяхъ заграничной, особенно европейской жизни. Широкое мѣсто будетъ при этомъ отведено обзору европейской политики.

14. Разныя извѣстія. Замѣчательные факты и случаи со всего земнаго шара.

15. Судебная хроника. Подробный отчетъ о всѣхъ выдающихся процессахъ,—столичныхъ и провинціальныхъ.

Въ 1886 году газета „Голосъ Москвы“ будетъ помѣщать на своихъ столбцахъ различныя рисунки, преимущественно портреты всѣхъ выдающихся дѣятелей въ той или другой области науки или искусства.

Отъ времени до времени особыя приложенія.

Подписная цѣна, не смотря на всѣ приложенія, остается прежняя: на годъ съ доставкой и пересылкой—12 р. сер., за каждый мѣсяць—1 р. сер.

Подписка принимается въ главной конторѣ редакціи газеты „Голосъ Москвы“: въ Волхонскѣ, въ д. Курьяковой и во всѣхъ извѣстныхъ конторахъ и книжныхъ магазинахъ. Ценогородныя адресуютъ: Москва, въ редакцію газеты „Голосъ Москвы“.

Редакторъ-Издатель И. И. Зарубинъ.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1886 ГОДЪ

ШЕСТОЙ ГОДЪ ИЗДАНІЯ

# „ЮЖНЫЙ КРАЙ“

ГАЗЕТА ОБЩЕСТВЕННАЯ, ПОЛИТИЧЕСКАЯ И ЛИТЕРАТУРНАЯ.

ВЫХОДИТЬ ЕЖЕДНЕВНО.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА:

	НА ГОДЪ.		11 м.		10 м.		9 м.		8 м.		7 м.		6 м.		5 м.		4 м.		3 м.		2 м.		1 м.	
	Р.	К.	Р.	К.	Р.	К.	Р.	К.	Р.	К.	Р.	К.	Р.	К.	Р.	К.	Р.	К.	Р.	К.	Р.	К.	Р.	К.
Безъ доставки	10	50	10	—	9	25	8	50	7	75	7	—	6	—	5	40	4	50	3	50	2	40	1	20
Съ дост. на домъ	12	—	11	50	10	75	10	—	9	10	8	20	7	—	6	30	5	20	4	—	2	80	1	40
Съ пер. иногородн.	12	50	12	—	11	25	10	25	9	50	8	50	7	50	6	60	5	60	4	50	3	20	1	60

Главная контора газеты въ Харьковѣ, на Николаевской пл., домъ Питры—открыта въ будни съ 8-ми час. утра до 7-ми час. веч., а въ воскресные и праздничные дни съ 8-ми до 1 часу дня.

Кромѣ того, подписка и объявленія принимаются: Въ Петербургѣ—въ Центральной конторѣ объявленій для всѣхъ европейскихъ газетъ, на Невскомъ проспектѣ въ д. Струбинскаго; въ Москвѣ—въ Центральной конторѣ объявленій для всѣхъ европейскихъ газетъ на Петровкѣ, въ д. Солодовникова и въ конторѣ подписки и объявленій П. Печковской; въ Варшавѣ—въ Варшавскомъ агентствѣ объявленій Рейхманъ и Френдлеръ, на Сенаторской ул. № 18; въ Кіевѣ—въ книжномъ магазинѣ Е. Я. Федорова; въ Одессѣ—въ книжныхъ магазинахъ В. М. Бѣлаго и Е. П. Раснопова; въ Полтавѣ—въ книжномъ магазинѣ Г. И. Бойно-Родзевича въ конторѣ И. А. Дохмана; въ Кременчугѣ—въ „Русской книжной торговлѣ“ Д. Я. Тартаковскаго. Изъ Франціи объявленія принимаются исключительно въ Парижѣ, у Hav-s, Lafite et C<sup>o</sup>, Place de la Bourse.

РЕДАКЦІЯ ГАЗЕТЫ помѣщается въ г. Харьковѣ, на Николаевской площади, домъ г. Питры. Для личныхъ объясненій по дѣламъ газеты открыта ежедневно, кромѣ воскресныхъ и праздничныхъ дней, отъ 2 до 3 час. дня. Статьи, доставляемыя въ редакцію, должны быть непременно за подписью и съ адресомъ автора. Статьи, доставленные безъ обозначенія условій, признаются бесплатными. Статьи, признанныя удобными для печати, подлежатъ, въ случаѣ надобности, исправленію и сокращенію. Мелкія статьи, замѣтки и корреспонденціи, неудобныя для печати, уничтожаются.

ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА

# ВѢРА И РАЗУМЪ

въ 1886 году.

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

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

Цѣна за годовое изданіе 10 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТѢ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

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

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



# ГОДИЧНОЕ ИЗДАНИЕ ЖУРНАЛА

## „ВѢРА И РАЗУМЪ“

въ 1885 году будетъ состоять изъ 24 №№ или полумѣсячныхъ книжекъ и будетъ раздѣляться на пять частей—съ особымъ счетомъ страницъ для каждой части. Первая двѣ части составятся изъ церковнаго отдѣла, вторыя двѣ части—изъ философскаго отдѣла, а пятую часть составитъ собою „Листокъ для Харьковской епархіи“. Къ каждой части въ свое время будетъ приложенъ особый заглавный листъ съ обозначеніемъ статей.

# ОТЪ РЕДАКЦІИ.

## СВѢДѢНІЯ ДЛЯ ГГ. СОТРУДНИКОВЪ И ПОДПИСЧИКОВЪ.

---

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

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

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

Жалоба на неполученіе какой-либо книжки журнала препровождается въ редакцію съ обозначеніемъ напечатаннаго на адресѣ нумера и съ приложеніемъ удостовѣренія мѣстной почтовой конторы въ томъ, что книжка журнала дѣйствительно не была получена конторою.

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

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

Контора редакціи открыта ежедневно отъ 8-ми до 2-хъ часовъ по полудни; въ это-же время возможны и личныя объясненія по дѣламъ редакціи.

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

---

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