

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1897.

№ 1.

ЯНВАРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Слово, произнесенное на новый годъ. О доведеніи въ дѣль вѣры. Преосвященнаго <i>Амвросія</i>	1—10
Современный нравственно-религіозный кризисъ на Западѣ. <i>П. Сополова</i>	11—36
Зло, его сущность и происхожденіе (продолженіе). Профессора богословія, <i>Прот. Т. Буткевича</i>	37—62
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:	
О необходимости метафизики. Профессора Кіевской Духовной Академіи <i>П. Димитраго</i>	1—24
Идея Бога и безсмертіе души предъ судомъ новѣйшихъ критиковъ. Каро, члена Парижской Академіи наукъ (продолженіе). * * *	25—48
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:	
Содержаніе. Отчетъ о состояніи церковно-приходскихъ школъ и школъ грамоты Харьковской епархіи за 1895/96 учебный годъ (продолженіе).—Епархіальныя извѣщанія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.	



ХАРЬКОВЪ.

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

1897.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

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

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

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

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

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТѢ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

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

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

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

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

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

ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА ВѢРА и РАЗУМЪ въ 1897 году.

Издание богословско-философскаго журнала „Вѣра и Разумъ“ будетъ продолжаемо въ 1897 году по прежней программѣ. Журналъ, какъ и прежде, будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ: 1) Церковнаго, 2) Философскаго и 3) Листка для Харьковской епархіи.

Журналъ выходитъ отдѣльными книжками ДВА РАЗА въ мѣсяць, по десяти и болѣе печатныхъ листовъ въ каждой книжкѣ, т. е. годовое изданіе журнала состоитъ изъ 24 выпусковъ съ текстомъ богословско-философскаго содержанія до 220 и болѣе печатныхъ листовъ.

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

Разсрочка въ уплатѣ денегъ не допускается.

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

Въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 руб. за 1890 г., и по 9 р. за 1891, 1892, 1893 и 1894 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 65 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брепано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетге. Переводъ съ французскаго К. Истомина. Харьковъ. 1895. Цѣна 1 рубль съ пересылкою.



Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Декабря 1896 года.

Харьковъ. Губернская Типографія.

Πίστει νοοῦμεν.

Върою разумѣаемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Января 1897 года.

Цензоръ, Протоіерей *Т. Палловъ.*

С Л О В О

Преосвященнаго Амвросія, Архієписнопа Харьновснаго,
НА НОВЫЙ ГОДЪ.

О двоедушіи въ дѣлѣ вѣры.

*Мужъ двоедушенъ не устроенъ во
всѣхъ путехъ своихъ (Іак. 1, 8).*

Благодареніе Богу, минувшій годъ прошелъ для насъ съ великими утѣшеніями. Мы видѣли явные признаки преуспѣянія нашего отечества во внутреннемъ его благоустройствѣ и возвышеніе его государственнаго могущества и международнаго положенія. Есть и другое, еще высшее утѣшеніе,—это замѣтное разсѣяніе мглы ложныхъ ученій, распространившихся у насъ во второй половинѣ текущаго столѣтія, и потомъ возникновеніе въ средѣ лучшихъ ученыхъ людей скорби объ упадкѣ вѣры въ средѣ нашего образованнаго общества. Мы называемъ высшимъ утѣшеніемъ обращеніе къ вѣрѣ невѣрующихъ соотечественниковъ потому, что, какъ видно изъ исторіи, только вѣра и благочестіе обезпечиваютъ благоденствіе и процвѣтаніе народовъ и государствъ. Поэтому возстановить единеніе въ духѣ вѣры и христіанской жизни нашихъ образованныхъ сословіи со всѣмъ православнымъ народомъ значитъ уничтожить угрожающее ему разложеніе, утвердить его цѣлость,

укрѣпить голову на его могучихъ плечахъ, и направить всѣ его силы по ясно сознанному пути къ нравственному и общественному преуспѣянiю.

Мы молимъ Господа Иисуса Христа объ Его благодатномъ содѣйствiи этому спасительному движенiю нашего образованнаго общества, но вмѣстѣ съ тѣмъ по долгу нашего служенiя почитаемъ себя обязанными идти на встрѣчу этому движенiю и облегчать желающимъ возвратъ изъ темныхъ дебрей невѣрiя и сомнѣнiй, по слову Апостола Петра, въ „удѣль вѣры и въ чудный свѣтъ Христовъ“ (1 Пет. 2, 2).

Въ тысячелѣтней исторiи нашего отечества со времени просвѣщенiя его христіанствомъ мы не видимъ въ немъ такого распространенiя невѣрiя, какое видимъ нынѣ. Простой народъ нашъ, столь твердый въ православіи, и только по простотѣ и неразумiю увлекшійся расколомъ, нынѣ подъ влiянiемъ извѣстныхъ безбожниковъ изъ образованныхъ русскихъ людей начинаетъ обнаруживать самое грубое невѣрiе и отрицанiе церкви и всего строя не только христіанской, но и государственной жизни. Вверху, въ ученыхъ обществахъ, подъ прикрытiемъ естествознанiя обращеннаго въ философскiй матеріализмъ, не только исповѣдуются, но и хитро, съ большимъ успѣхомъ проповѣдуются ученiя прямо враждебныя христіанству. Въ срединѣ, между этими двумя сторонами стоятъ русскіе люди, которыхъ, по нѣкоторымъ воззрѣнiямъ усвоеннымъ ими въ раннее время жизни и соблюденiю даже нѣкоторыхъ церковныхъ правилъ, нельзя не назвать христіанами. Но подъ предлогомъ обязательнаго слѣдованiя за движенiемъ вѣка они обнаруживаютъ въ своихъ мысляхъ и словахъ такую смѣсь вѣры съ невѣрiемъ, научныхъ идей съ христіанскими, обычаевъ народныхъ съ пришлыми, чуждыми нашимъ преданiямъ, что если спросить ихъ, какъ

говорить Апостолъ, объ ихъ „упованіи“ (1 Пет. 3, 15), то они не въ состояніи связно и послѣдовательно изложить, во что они вѣрятъ и не вѣрятъ, и почему одно принимаютъ, другое отвергаютъ, — только и слышите отъ нихъ чужія фразы, которыя они называютъ своими убѣжденіями. Къ кому же, въ какую сторону въ настоящее время преимущественно должны обращаться проповѣдники вѣры Христовой, чтобы послужить церкви и истинному благу своего отечества?

Относительно простого народа мы желали бы только, чтобы его защитили отъ этихъ волковъ, вторгающихся въ стадо Христово. Церковь и ближайшіе его пастыри посредствомъ богослуженія, собесѣдованій и христіанской школы въ состояніи сохранить его въ вѣрѣ и благочестіи, какъ онъ былъ сохраняемъ до нашего времени. Для ученыхъ самъ Христосъ указалъ способъ убѣжденія въ Его истинѣ чрезъ изученіе „Писаній“, (Іоан, 5, 39) или вѣры по ея первоисточникамъ. Если они честные мыслители, неотрицающіе безъ тщательнаго изслѣдованія мнѣній своего противника: то для нихъ открыта на всѣхъ языкахъ, неисключая и отечественнаго, и всѣхъ видовъ обширнѣйшая христіанская литература, которая могла бы развязать ихъ умы запутанные многосложными и далекими отъ созерцательной истины свѣдѣніями по части естествознанія въ точномъ смыслѣ. Но всего болѣе требуетъ нашихъ усилій это средняя часть нашего образованнаго общества, которую нельзя назвать ни простонародною, ни ученою, но въ которой гнѣздится такое множество ложныхъ мыслей, сомнѣній, софизмовъ и самыхъ оскорбительныхъ для христіанства выраженій, отрицанія, порицанія, глумленія. Чтобы съ успѣхомъ бороться на поприщѣ религіозныхъ разсужденій съ этимъ разнохарактернымъ обществомъ, надобно дать ему имя, или точное опредѣленіе, изъ ко-

тораго, какъ изъ начала, могли бы быть объясняемы его частныя мысли и дѣйствія. Какъ же можно его опредѣлить?

По нашему мнѣнію, ему не можетъ быть дано научное имя: это не люди науки, ни философской, ни богословской. Ихъ состояніе не созерцательное (раціональное), а нравственное. Оно можетъ быть названо *двоедушіемъ въ дѣлѣ вѣры*.

Что такое двоедушіе?

Двоедушіемъ, или двоемысліемъ называется такое состояніе духа, когда человѣкъ объ одномъ и томъ же предметѣ, въ одно и тоже время, при однихъ и тѣхъ условіяхъ имѣетъ различныя и даже противоположныя мысли. Такъ, люди, нетвердые въ своихъ мысляхъ и убѣжденіяхъ, одно и тоже дѣло или предпріятіе признаютъ полезнымъ, и въ тоже время, когда настала пора приниматься за дѣло, думаютъ, не вредно-ли, не опасно ли оно, и во вредъ себѣ откладываютъ его исполненіе. Такъ одного и того же человѣка люди двоедушныя признаютъ совершенно честнымъ, и въ то же время думаютъ, не обманываетъ ли онъ ихъ, и начинаютъ его обиднымъ для него образомъ остерегаться. Это примѣры изъ обыденной жизни. Но мы видимъ опыты двоедушія и въ предметахъ высшаго разбора. Такъ наши просвѣщенные попечители о благѣ народа признаютъ полезною для него религію, какъ узду, сдерживающую его страсти и пороки, но въ то же время развращаютъ его удовольствіями, отвлекающими его отъ исполненія христіанскихъ обязанностей. Многіе родители хотятъ воспитать дѣтей по христіански, въ чистотѣ и благонравіи, но въ то же время не охраняютъ ихъ отъ вреднѣйшихъ и постыднѣйшихъ произведеній современной литературы. Супруги хотятъ найти семейное счастье въ христіанскомъ бракѣ, но въ то-же время не

чуждаются ученія „о свободѣ чувства,“ находя въ немъ возможность какъ бы съ нѣкоторымъ правомъ бросить мужа, или жену. Многіе свободные мыслители признаютъ необходимымъ для охраненія порядка въ общественной жизни силу законовъ, но въ то же время смотрятъ снисходительно на противленіе представителямъ законовъ и властямъ. Хотятъ честно служить дѣлу правосудія, — и стараются освободить злодѣевъ отъ кары правосудія, — подъ вліяніемъ ученія „о любви и всепрощеніи“. Эти то именно люди, по слову Апостола, *и не устроены во всѣхъ путехъ своихъ*, т. е. не имѣютъ въ своей дѣятельности ясно сознанной цѣли, твердаго убѣжденія въ вѣрности средствъ для ея достиженія и во всемъ обнаруживаютъ непослѣдовательность, и отъ того безуспѣшность...

Укажемъ примѣры двоедушія и въ области вѣры въ тѣснѣйшемъ смыслѣ. Намъ извѣстны многіе двоедушные люди, которымъ страшно отречься отъ вѣры въ личнаго всесовершеннаго Бога, какъ проповѣдуетъ о немъ христіанство, и нехочется, — стыдно признать ложнымъ современное ученіе матеріалистовъ о самобытномъ происхожденіи природы и ея явленій; совѣстно своихъ грѣховъ и преступленій, и такъ соблазнительны либеральные взгляды на всѣ порочныя удовольствія, какъ естественныя и законныя требованія природы; страшно умирать безъ вѣры въ будущую жизнь и безъ надежды помилованія отъ всеблагаго Бога, но успокоительно думать съ матеріалистами, что загробной жизни совсѣмъ не будетъ, что съ земною жизнію для насъ все кончится. Каждый изъ насъ при внимательномъ наблюденіи современной жизни много найдетъ подобныхъ примѣровъ.

Но не ошибаемся ли мы, называя двоедушіемъ, или двоемысліемъ въ предметахъ вѣры указанные нами опыты? Не есть ли это только отрицаніе христіанской вѣры

безъ признанія какой-либо другой. Говорятъ: „мы отвергаемъ догматы христіанскіе, какъ неимѣющіе научнаго значенія, и принимаемъ вмѣсто нихъ точныя, наукою доказанныя истины“. Нѣтъ, это не болѣе, какъ привмѣщеніе къ одной вѣрѣ ученія другой.

Вы не знаете наукъ естественныхъ и новой философіи. Почему же вы принимаете ихъ начала и выводы вопреки христіанскимъ воззрѣніямъ? Потому что *врите* на слово людямъ науки. А эти русскіе люди науки кому вѣрятъ? Заграничнымъ ученымъ. А эти кому? Человѣческому разуму, какъ непогрѣшному божеству, которому все должно подчиняться, которое несомнѣнно путемъ научнаго знанія ведетъ человѣчество къ совершенству и блаженству. Но это и есть открытое, признанное учеными еще прошлаго столѣтія, идолопоклонническое обоготвореніе разума, или самобоготвореніе человѣка. Ученыхъ въ ихъ самообольщеніи не убѣждаетъ въ слабости разума то, что онъ часто заблуждается; что въ рѣшеніи высшихъ вопросовъ жизни онъ каждое столѣтіе мѣняетъ свои воззрѣнія; что тайна происхожденія міра и верховной причины его бытія, тайна жизни, движущей всѣ существа міра непрерывно и цѣлесообразно, тайна сущности души человѣческой и загробной жизни человѣка, что всѣ эти тайны остаются для него неразгаданными. Онъ громоздитъ цѣлую Вавилонскую башню познаній, въ горделивой надеждѣ достигнуть до неба, но она падаетъ отъ собственной тяжести, не достигнувъ вершины, съ которой бы разумъ могъ видѣть все, что за предѣлами его поля зрѣнія, что было раньше этого міра, и что будетъ послѣ него. Что же надмеваетъ ученыхъ людей лишенныхъ вѣры?—Въ ихъ ушахъ звучитъ древнее обѣщаніе искусителя: *будете яко боги* (Быт. 3, 5). Они не вѣрятъ въ его бытіе, не любятъ называть его по имени, но онъ дѣлаетъ свое дѣло, от-

влекая къ себѣ членовъ церкви Христовой (2 Сол. 2, 7). Слышно, что въ одной просвѣщенной христіанской странѣ среди множества религіозныхъ сектъ уже открыто и языческое *служеніе* (культъ) *сатанъ*.

Еще въ глубокой древности божественное откровеніе чрезъ пророка Ілію дало намъ ясное понятіе о двоедушїи въ дѣлѣ вѣры. Въ царствѣ Израильскомъ, какъ извѣстно, утрачена была чистота вѣры въ Бога истиннаго и введено было поклоненіе идолу Ваалу (олицетвореніе силъ природы). Предъ совершеніемъ чуда воспламененія небеснымъ огнемъ облитой водою жертвы въ посрамленіе жрецовъ Вааловыхъ, немогшихъ сдѣлать ничего подобнаго, пророкъ обратился къ собравшемуся народу съ слѣдующими словами: „долго ли вамъ хромать на оба колѣна? Если Господь есть Богъ, то послѣдуйте Ему. а если Ваальъ, то ему послѣдуйте. И не отвѣчалъ ему народъ ни слова“, говоритъ Бытописатель (3 цар. 18, 21). Народу было стыдно предъ яснымъ обличеніемъ его нечестія.

Посмотрите и вы, свободные мыслители, расплодившіеся въ православномъ народѣ, на свое нравственное состояніе. Будьте послѣдовательны въ вашемъ образѣ мыслей; не урывками и по частямъ подбирайте понятія материалистовъ, примѣшивая ихъ къ догматамъ христіанскимъ, а черпайте ихъ до конца, не отказывайтесь и отъ послѣднихъ крайнихъ выводовъ современныхъ материалистовъ. Вашъ Ваальъ,—ослѣпленный разумъ человѣчскій, учитъ васъ, что онъ есть единственный надежный вашъ руководитель, что природа, создавшаяся сама собою и живущая собственною жизнію, есть вашъ Богъ. Ваши природныя склонности суть ваши законы, а судія вашъ—одна ваша хрупкая совѣсть. Грѣхи, страшные для христіанина,—это предрасудки; все естественное дозволено, какъ законное требованіе природы. Власти

въ настоящемъ ихъ видѣ—излишни; каждый самъ себѣ господинъ. Права личной собственности, это злоупотребленія; все есть общее достояніе. Наказанія преступниковъ невужны; ихъ губить среда, въ которой они живутъ; измѣните условія ихъ жизни, и преступленій не будетъ. Цѣль жизни—наслажденія; добывайте средства на удовольствія всѣми доступными для васъ способами,—хитростію, обольщеніемъ, подлогомъ, не стѣсняясь предразсудочными понятіями о чести. Продолжите сами эту картину разложенія человѣческихъ обществъ и вы увидите адъ на землѣ.

Если-же вы дорожите понятіями христіанскими о Богѣ истинномъ и вѣрѣ въ Него, то соберите ихъ въ одно цѣлое, полное учевіе и содержите его безъ примѣси произвольныхъ мыслей и лжетолкованій. Вотъ руководство, которое далъ намъ Господь Іисусъ Христосъ на подобныя времена заблужденій: „если не обратитесь (не отречетесь отъ притязаній на собственное знаніе истины) и не будете какъ дѣти, не войдете въ царство небесное“ (Мат. 18, 3). Мы знаемъ, что свободными мыслителями будетъ сочтено за обиду это указаніе на искренность и дѣтскую простоту вѣры. „Какъ? скажутъ они, отказаться отъ свободы мысли и совѣсти, подчиниться невѣдомо кому, какимъ нибудь *клерикаламъ*, воротиться ко временамъ суевѣрій и невѣжества?“— Успокойтесь, никто не принуждаетъ васъ къ вѣрѣ. Тоже говорили Христу Спасителю нѣкоторые изъ іудеевъ, смущенные Его ученіемъ о таинствѣ причащенія: *жестокое есть слово сіе, и кто можетъ его послушати?* (Іоан. 6, 60). Они уходили отъ Іисуса Христа, такъ что Онъ спросилъ двѣнадцать избранныхъ учениковъ Своихъ: „не хотите-ли и вы отойти?“. На это Петръ отвѣтилъ за всѣхъ: *Господи, къ кому идемъ? Глаголы живота вѣчнаго имамъ* (Іоан. 6, 68). При пророкѣ Іліи

было въ царствѣ Израильскомъ, какъ открылъ ему Богъ для его утѣшенія, семь тысячъ мужей, „не преклонившихъ колѣнъ предъ Вааломъ и которыхъ уста не лобызали его“ (3 Цар. 19, 18); а у насъ, благодареніе Богу, есть десятки милліоновъ, готовыхъ сказать съ Петромъ, куда намъ идти? Мы останемся съ Тобою, Господи; у Тебя глаголы жизни вѣчной.

Вникните, какъ должно, въ это наставленіе Спасителя о дѣтской вѣрѣ. Господь указываетъ въ немъ не столько на дѣтскій разумъ, хотя и способный къ принятію истины безъ сопротивленія, сколько на дѣтскую невинность и безграничную преданность родителямъ. Дитя счастливо на груди матери и на колѣняхъ отца; всѣ радости, весь міръ для него въ домѣ родительскомъ. И вотъ Господь требуетъ, чтобы мы такую же дѣтскую преданность и любовь явили Богу. Почему? потому что Ему угодно было наименовать Себя Отцомъ нашимъ, какъ мы научены Иисусомъ Христомъ и молиться Ему: *Отче нашъ, Иже еси на небесѣхъ*. Потому что Онъ даровалъ намъ Брата въ Единородномъ Сынѣ Своемъ, воплотившемся для нашего спасенія (Евр. 2, 11), искупившемъ насъ отъ вѣчной гибели Своею кровію и усыновившимъ насъ по благодати Отцу Своему. Потому что Онъ устроилъ намъ на землѣ Свой отеческій домъ въ церкви Христовой (1 Тим. 3, 15), гдѣ мы составляемъ семейство Божіе и богодарованными средствами воспитываемся для вѣчной жизни. Потому что Искупитель нашъ, Сынъ Божій, вознесъ въ божественную славу естество человеческое и въ дому Отца небеснаго уготовалъ братіямъ Своимъ обитель по достоинству cadaго (Іоан. 14, 2). Поэтому и св. Евангелистъ Іоаннъ говоритъ: „возлюбленные! Мы теперь дѣти Божіи, но еще не открылось, что будемъ, знаемъ только, что когда откроется, будемъ подобны Ему, потому что увидимъ Его, какъ Онъ есть“ (Іоан. 3, 2).

Мы знаемъ, съ какими болѣзнями и трудами святые Апостолы устроили святую церковь среди іудеевъ и язычниковъ и оберегали единомысліе вѣрующихъ даже отъ излишняго расположенія къ истиннымъ учителямъ, опасаясь раздѣленія отъ пристрастія (1 Кор. 3, 4). Знаемъ, какъ святые отцы церкви хранили ея цѣлость и единство, извергая еретиковъ и предостерегая неопытныхъ отъ языческой философіи. Знаемъ, наконецъ, какъ наши древніе пастыри и государственные мужи заботливо оберегали наше отечество отъ чуждыхъ вліяній и сохранили нашу православную вѣру и нравственную силу нашего народа. Твердое зданіе церкви Божіей стоитъ (2 Тим. 2, 19), но разсѣваются христіане, увлекаемые соблазнами человѣческаго знанія. Наплывъ къ намъ ложныхъ ученій съ начала прошлаго столѣтія растлилъ наше образованное общество. Но это раздѣленіе его съ народомъ, это разномысліе, это нравственное ослабленіе не должны идти далѣе; все это грозитъ намъ гибелью. Пора вамъ, братія, „храмлющіе на оба колѣна“, сознать свое ложное положеніе, установиться внутренно и вздохнуть въ глубинѣ сердца: *оставъ иду ко Отцу моему и реку Ему: Отче, согрѣшихъ на небо и предъ Тобою* (Лук. 15, 18). Аминь.

Современный нравственно-религіозный кризисъ на Западѣ.

I.

Для того, кто слѣдитъ за умственными движеніями Запада, уже давно ясно, что Европа переживаетъ тяжелый нравственный кризисъ. Прежніе антирелигіозные устои жизни колеблются, господствовавшее такъ долго и такъ полновластно надъ умами научное міросозерцапіе теряетъ свой кредитъ; цивилизованное человѣчество видимо утомилось въ погонѣ за земными интересами и жадно ищетъ высшаго идеала. Какъ сложится этотъ идеаль будущаго, будетъ-ли онъ полнымъ возстановленіемъ прежней вѣры, или старыя вѣрованія сольются въ немъ съ новыми пріобрѣтеніями антирелигіозной культуры и подвергнутся съ ея стороны какимъ-нибудь измѣненіямъ,—на этотъ вопросъ еще трудно отвѣтить. Но какъ-бы то ни было, совершающаяся на нашихъ глазахъ реакція имѣетъ идеалистическій и религіозный характеръ, и для насъ очевидны ея причины. Эта реакція подготовлена всѣмъ предшествующимъ настроеніемъ европейскаго общества; она есть логически-неизбѣжное слѣдствіе полного крушенія тѣхъ принциповъ, идей и стремленій, которыми вотъ уже болѣе ста лѣтъ живетъ культурное человѣчество.

Начиная съ половины прошлаго вѣка, всѣ усилія самыхъ выдающихся умовъ на Западѣ были направлены къ тому, чтобы заставить людей забыть о небѣ и всѣмъ существомъ прилѣпиться къ землѣ. Вся новѣйшая исторія Европейскихъ народовъ была борьбой противъ трансцендентныхъ идеаловъ во

имя земныхъ, человѣческихъ задачъ, ожесточенной борьбой противъ религіи во имя свободы разума и правъ науки. Борьба окончилась кажущейся побѣдой науки и этой наукѣ выпала задача замѣнить для людей религію. Религія давала человѣчеству сверхъестественное объясненіе дѣйствительности и Божественныя начала жизни; наука обѣщала дать ему естественное объясненіе вещей и создать новый идеальный строй жизни на почвѣ началъ человѣческихъ. Если религія объясняла чувственное изъ сверхъчувственного, то наука хотѣла объяснить все сверхъчувственное при помощи чувственного; если религія обѣщала людямъ рай на небѣ, то наука обѣщала имъ этотъ рай на землѣ. И что-же? Наука не дала ни того, ни другого,—ни полного знанія дѣйствительности, ни идеальнаго строя жизни, ни естественнаго объясненія вещей, ни земнаго рая.

Въ самомъ дѣлѣ, что дала намъ наука для познанія дѣйствительности? Безъ сомнѣнія, она далеко расширила нашъ кругозоръ въ области явленій природы и улучшила матеріальныя условія нашего существованія; она обогатила насъ многими великими открытіями, которыя останутся вѣчнымъ пріобрѣтеніемъ человѣчества и будутъ основой его дальнѣйшаго умственнаго развитія. Но что такое всѣ эти открытія въ сравненіи съ тою безконечностью неизвѣстнаго, которое всюду насъ окружаетъ и которое, вѣроятно, навсегда останется недоступнымъ для нашего знанія? Что знаемъ мы въ концѣ концовъ о человѣкѣ и о мірѣ? Развѣ мы знаемъ, что такое человѣческая душа? Развѣ мы знаемъ, что такое сознаніе, какъ оно зарождается и какая судьба ожидаетъ его за нашей могилой? Развѣ для насъ понятна связь души съ тѣломъ и взаимодѣйствіе нашихъ психическихъ процессовъ съ внѣшнею дѣйствительностью? Разъяснила-ли намъ наука, что такое жизнь, откуда она возникаетъ и какъ она исчезаетъ? Знаемъ-ли мы что-нибудь о сущности тѣхъ элементовъ, изъ которыхъ слагается физическій міръ,—о сущности матеріи и силы? Знаемъ-ли мы, что такое движеніе, къ которому естественная наука сводитъ всѣ процессы матеріи и силы,—откуда оно произошло и что его поддерживаетъ? Что

такое законы природы, если не разсматривать ихъ только какъ простыя эмпирическія формулы явленій? Откуда вѣчный порядокъ вселенной и та постоянная цѣлесообразность въ природѣ, которой можетъ не видѣть только слѣпой? Наука пыталась разъяснить намъ эти „міровыя загадки“, но развѣ въ концѣ концовъ она не признала здѣсь своего безсилія, и развѣ не имѣлъ права одинъ изъ наиболѣе пропицательныхъ ея представителей сказать свое знаменитое: „*Ignorabimus*“? „Естествознаніе,—говоритъ Эмиль Дюбуа—Реймонъ,—которое должно удовлетворять нашу потребность причинности, въ дѣйствительности не дѣлаетъ этого. Оно *не есть познаніе* (kein Erkenntnist). Представленіе, по которому міръ состоитъ изъ вѣчно неизмѣнныхъ и непреходящихъ атомовъ, центральныя силы которыхъ порождаютъ всякое движеніе, есть лишь какъ-бы суррогатъ объясненія... Атомистическое представленіе, конечно, полезно и даже иногда необходимо для цѣли нашихъ физико-математическихъ соображеній; но если выйти за предѣлы тѣхъ требованій, которыя должны быть къ нему предъявляемы, и разсматривать его какъ своего рода корпускулярную философію, оно приводитъ къ неразрѣшимымъ противорѣчіямъ“. „Мы видимъ, какъ возникаетъ и исчезаетъ движеніе, и можемъ представить себѣ матерію въ покоѣ; но въ томъ и въ другомъ случаѣ движеніе является намъ въ матеріи какъ что-то случайное. Чтобы разъяснить проблему движенія, мы должны предположить что-нибудь одно изъ двухъ. Или матерія въ безконечно удаленное отъ насъ время находилась въ покоѣ, будучи равномерно распределена въ безконечномъ пространствѣ, и движеніе возникло въ ней вслѣдствіе какого-то сверхъестественнаго толчка; но такъ-какъ сверхъестественный толчекъ не подходитъ къ нашему міру понятій, то намъ остается непонятною причина перваго движенія. Или-же матерія отъ вѣчности находилась въ движеніи; но тогда мы напередъ отказываемся здѣсь отъ всякаго объясненія... Какъ скоро матерія начала двигаться, могутъ возникнуть міры; при надлежащихъ условіяхъ, которыя мы точно такъ-же не въ состояніи воспроизвести, какъ и условія многихъ неорганическихъ процессовъ, можетъ возникнуть и то своеобразное состояніе ди-

намического равновѣсія матеріи, которое мы называемъ жизнью. Но для этого мы все таки должны допустить хотя-бы единственный сверхъестественный актъ, создавшій движущуюся матерію... Законы органическаго образованія не могутъ дѣйствовать цѣлесообразно, если матерія въ началѣ не создана цѣлесообразно. Такимъ образомъ, цѣлесообразно дѣйствующіе законы несовмѣстимы съ механическимъ возрѣніемъ на природу“¹⁾. Но знаемъ-ли мы въ точности, что если-бы возникло движеніе, могли-бы возникнуть и міры? И можемъ-ли мы съ увѣренностью сказать, что если-бы возникли міры, могла-бы „при надлежащихъ условіяхъ“ возникнуть сама собою жизнь? Развѣ такіе выдающіеся естествоиспытатели и мыслители, какъ Прейеръ, Бунге, Дельбефъ и другіе представители современнаго „неовитализма“ не имѣли никакихъ основаній отвергнуть механическую теорію жизни? Все это вопросы, которыхъ наука намъ не разрѣшила, и можно-ли сомнѣваться въ томъ, что это важнѣйшіе вопросы дѣйствительности, въ сравненіи съ которыми всѣ остальные проблемы и открытія естествознанія имѣютъ лишь ограниченный интересъ? Великій Ньютонъ, „qui genus humanum ingenio superavit“, говорилъ предъ своей смертью: „Я не знаю, чѣмъ кажусь я міру; но себѣ самому я кажусь маленькимъ мальчикомъ, который играетъ на берегу моря и забавляется тѣмъ, что онъ тамъ и сямъ находитъ гладкій камешекъ или красивую раковинку, между тѣмъ, какъ великій океанъ истины лежитъ предъ нимъ неизвѣданнымъ“. Послѣ смерти Ньютона прошло болѣе полутора ста лѣтъ, но и теперь всякій истинный ученый можетъ повторить его слова. Вотъ что сказалъ на дняхъ знаменитый англійскій физикъ лордъ Кельвинъ (Вильямъ Томсонъ) предъ учеными всего міра, собравшимися чествовать его пятидесятилѣтній профессорскій юбилей: „Одно слово можетъ охарактеризовать самыя упорныя мои усилія въ теченіе 55 лѣтъ для движенія впередъ знанія; это слово—несостоятельность. Я

¹⁾ *E. du Bois Reymond, Über die Grenzen des Naturerkennens—Die sieben Welträtsel. Zwei Vorträge. Leipzig, 1884., S. 19—20, 77—78.*

не знаю ничего объ электрической и магнитной силѣ, объ отношеніи между эфиромъ, электричествомъ и вѣсомымъ веществомъ, о химическомъ сродствѣ,—ничего болѣе того, что я зналъ и чему училъ моихъ студентовъ пятьдесятъ лѣтъ тому назадъ“. Такимъ образомъ, со времени Ньютона наука собрала еще нѣсколько „гладкихъ камешковъ“ и „красивыхъ раковинокъ“, а „великій океанъ истины“ попрежнему лежитъ предъ ней неизвѣданнымъ. Виновата-ли наука, что ей суждено заниматься этимъ скромнымъ и прозаическимъ дѣломъ собиранія „раковинокъ“ и можно-ли упрекнуть ее за то, что она не въ состояніи „объять необъятное“? Конечно, нѣтъ; но если наука не можетъ дать человѣчеству познанія дѣйствительности, то человѣчество все таки хочетъ знать эту дѣйствительность и имѣетъ право знать ее. Требованіе, чтобы люди отказались отъ послѣднихъ вопросовъ, неисполнимо, и гдѣ-же остается имъ искать отвѣта на эти вопросы, какъ не въ религіи? Когда-то Гейне обращался къ человѣческому уму съ полу-скептическимъ призывомъ:

„Lass die heil'gen Parabolen,
Lass die frommen Hypothesen,—
Suche die verdammten Fragen
Ohne Umschweif uns zu lösen!“

Теперь настаетъ пора понять, какъ былъ наивенъ и бесплоденъ подобный призывъ. Вопросы, которые Гейне называетъ „проклятыми вопросами“, непосильны для ума человѣческаго: отвѣты, которые казались ему „священными притчами“ и „благочестивыми гипотезами“, остаются вѣчною истиной и единственнымъ возможнымъ разрѣшеніемъ сомнѣній человѣческихъ.

Что дала наука современному человѣку для жизни? Она дала ему здѣсь только то, что она могла взять въ жизни природы, съ которою она слила человѣческое существованіе. Если религія указываетъ человѣку Божественныя начала жизни, то это потому, что она рассматриваетъ его, какъ образъ *Божій*. Наука рассматриваетъ человѣка, какъ зоологическую разновидность *homo sapiens*; поэтому она могла дать лишь зоологическіе принципы. Въ природѣ господствуетъ механическая при-

чинность, въ силу которой всякое явленіе неизбежно вытекаетъ изъ совокупности предыдущихъ и роковымъ образомъ обуславливается ими. Въ мірѣ животныхъ царитъ борьба за существованіе, изъ которой выходятъ побѣдителями только наиболѣе сильные и наилучше приспособившіеся къ обстоятельствамъ индивидуумы. Каждый естественный индивидуумъ управляетъ въ своихъ отношеніяхъ къ другимъ индивидуумамъ, съ одной стороны, инстинктомъ сохраненія особи и вида, съ другой—стремленіемъ обладать тѣмъ, что пріятно, и избѣгать того, что непріятно. Вотъ законы жизни природы и факторы ея эволюціи. Тѣми-же законами должна обуславливаться съ точки зрѣнія натуралистическаго міросозерцанія и жизнь человѣческая. Абсолютный детерминизмъ и необходимость приспособленія суть законы дѣйствій человѣческаго индивидуума; борьба за существованіе и возникающая изъ нея механическая эволюція суть законы жизни человѣческаго общества; сохраненіе особи и вида, съ одной стороны, достиженіе наибольшей суммы полезнаго и пріятнаго вмѣстѣ съ возможнымъ устраненіемъ всего бесполезнаго и непріятнаго, съ другой,—суть внутренніе мотивы и конечныя цѣли какъ отдѣльнаго индивидуума, такъ и цѣлаго общества ¹⁾). Способно-ли дать такое міросозерцаніе высшіе принципы для человѣческой дѣятельности? Можетъ-ли оно внушать людямъ безкорыстныя стремленія и идеальныя задачи? Не сводитъ-ли оно человѣческую жизнь на уровень жизни животной?

Основа человѣческой жизни, какъ индивидуальной, такъ и общественной, есть нравственность. Въ этомъ не сомнѣвается никто, не сомнѣваются даже эволюціонисты, не сомнѣваются даже современные соціологи. „Лучшимъ опредѣленіемъ нравственности,—говоритъ одинъ русскій соціологъ,—едва-ли не

¹⁾ Слѣдуетъ замѣтить, что идея борьбы за существованіе и теорія приспособленія нашли свое примѣненіе въ наукѣ о человѣческомъ обществѣ еще ранѣе, чѣмъ онѣ стали основными принципами естествознанія. Какъ извѣстно, Дарвинъ заимствовалъ эти принципы у англійскаго экономиста Мальтуса, который въ своемъ *Essay on the Principles of Population* пытался объяснить изъ нихъ ростъ человѣческаго населенія. Великій теоретикъ эволюціонизма только распространилъ ихъ на весь органическій міръ, связавъ однимъ закономъ жизнь человѣческую съ жизнью природы.

будетъ назвать ее гигиеною общественнаго союза. Требования нравственности разнятся отъ требованій гигиены только тѣмъ, что они обращены къ охраненію не индивида, а всего союза... Нравственность служитъ непосредственно охранѣ общества и посредственно—охранѣ соціального недѣлимаго; гигиена же—охранѣ фізіологическаго недѣлимаго и, чрезъ него, всего естественнаго вида. Нарушенное нравственное требованіе ощущается обществомъ,—но не изолированнымъ представителемъ вида *homo sapiens* (почему-же нѣтъ?),—какъ несправедливость, подобно тому, какъ невыполненное требованіе гигиены ощущается организмомъ, какъ фізическая боль, и т. д. ¹⁾. Но понятна-ли нравственность съ точки зрѣнія натуралистическаго міросозерцанія? Возможна-ли она тамъ, гдѣ признаются лишь зоологическіе принципы? Не есть-ли она для подобнаго міросозерцанія что-то чуждое, необъяснимое, или, какъ выражается на своемъ своеобразномъ языкѣ сейчасъ упомянутый соціологъ, просто какой то „навозъ соціальныхъ наблюденій, котораго еще почти не коснулся заступъ современныхъ соціологовъ“? ²⁾. Французскій аліенистъ Солье, пораженный слабостью нравственныхъ чувствъ у идіотовъ и совершеннымъ отсутствіемъ ихъ у слабоумныхъ, пришелъ къ заключенію, что эти чувства у человѣка не принадлежатъ къ „естественнымъ“ и вмѣстѣ съ религіозными чувствованіями образуютъ группу „вторичныхъ“ (*secondaires*), „искусственно“ сложившихся эмоцій ³⁾. И это парадоксальное заключеніе съ точки зрѣнія натуралиста совершенно логично: если естественнымъ называютъ то, что можно наблюдать у животныхъ, идіотовъ и слабоумныхъ, или то, что замѣчается у нормальнаго человѣка, насколько онъ сходенъ съ животными, идіотами и слабоумныхъ, то нравственность не можетъ быть естественнымъ явленіемъ. Она *сверхъестественна*; она есть „эпифеноменъ“ въ жизни природы, непонятный съ точки зрѣнія естественныхъ законовъ.

Въ самомъ дѣлѣ, нравственность всегда предполагаетъ два необходимыхъ факта: *свободу* нравственныхъ дѣйствій и обя-

1) *De-Роберти*, Соціалогія, СПб. 1880, стр. 11.—12.

2) *Ibid.* стр. 10.

3) *Sollier*, Psychologie de l'idiote et de l'imbécile, Paris 1891, p. 127, 148 и др.

затемность этихъ дѣйствій. Безъ нравственной свободы чело-
вѣческія дѣйствія перестаютъ быть нравственными: они не мо-
гутъ быть ни хорошими, ни дурными,—они только одинаково
необходимы; безъ нравственной обязанности свободныя дѣйствія
могутъ быть не только хорошими, но и дурными, не только
нравственными, но и безнравственными: въ томъ и другомъ
случаѣ они будутъ лишь одинаково *законны*. Другими словами,
безъ свободы нѣтъ нравственной отвѣтственности; безъ созна-
нія долга нѣтъ нравственнаго мотива. Но можетъ-ли быть рѣчь о
свободѣ нравственныхъ дѣйствій тамъ, гдѣ царитъ абсолютный
детерминизмъ, тамъ гдѣ челоуѣческія дѣйствія вплетаются какъ
звенья въ причинную связь естественныхъ явленій и неизбежно
вытекаютъ изъ нихъ? „Принадлежатъ-ли факты къ категоріи
физическихъ или нравственныхъ явленій, они всегда имѣютъ
свои причины,—гласитъ извѣстный афоризмъ Тэна.—Для че-
столюбія, мужества, правдивости точно такъ-же существуютъ
причины, какъ для пищеваренія, мускульнаго движенія и жи-
вотной теплоты. Добродѣтель и порокъ суть такіе-же продукты,
какъ купоросъ и сахаръ“. И, безъ сомнѣнія, „они должны имѣть
такое-же относительное значеніе, какъ купоросъ и сахаръ...
Можетъ-ли найти для себя опору идея нравственной обязан-
ности тамъ, гдѣ челоуѣческія дѣйствія не зависятъ отъ лич-
ныхъ усилій, гдѣ основнымъ закономъ жизни является борьба
за существованіе и возникающая изъ нея механическая эволю-
ція, а единственною реальною цѣлью служатъ польза и удо-
вольствіе? Если челоуѣкъ есть полный рабъ природы, если его
нравственныя и безнравственныя дѣйствія роковымъ образомъ
обусловлены естественными причинами и имѣютъ такое-же без-
различное значеніе, какъ всякій другой продуктъ этихъ при-
чинъ, то челоуѣкъ не имѣетъ ни малѣйшаго мотива видѣть
свой долгъ въ томъ, чтобы стремиться къ нравственному и из-
бѣгать безнравственнаго. Если дѣйствительность есть только
арена борьбы за существованіе и весь смыслъ жизни заклю-
чается въ пользѣ и удовольствіи, то единственный „долгъ“ че-
лоуѣка можетъ состоять только въ томъ, чтобы выйти побѣди-
телемъ изъ этой борьбы, достигнуть наибольшей суммы полез-
наго и пріятнаго и избѣгать всего бесполезнаго и непріятнаго.

А какими средствами будутъ достигнуты эти цѣли, это для естественныхъ законовъ безразлично. Если окажется, что такъ называемыя нравственныя дѣйствія могутъ быть полезнѣе въ борьбѣ за существованіе, чѣмъ безнравственныя, то отъ этого они нисколько не дѣлаются болѣе обязательными, чѣмъ были-бы послѣднія при тѣхъ-же условіяхъ: они дѣлаются только полезными и разумными. И обратно, если окажется, что въ борьбѣ за существованіе болѣе выгодны безнравственныя дѣйствія, то они будутъ нисколько не менѣе „обязательны“, чѣмъ нравственныя. Категоріи нравственнаго и безнравственнаго, добраго и злого, хорошаго и дурнаго не имѣютъ никакого мѣста въ натуралистическомъ міросозерцаніи; здѣсь могутъ существовать только категоріи разумнаго и неразумнаго, полезнаго и бесполезнаго, пріятнаго и непріятнаго. Конечно, можно смѣшивать эти категоріи, можно говорить, что нравственное есть не что иное, какъ полезное и пріятное, а бесполезное и непріятное есть безнравственное. Но, вѣдь говорить можно все; а если мы попробуемъ вникнуть въ смыслъ подобной точки зрѣнія, то въ ней неизбѣжно окажется что нибудь одно изъ двухъ: или внутренняя непослѣдовательность, или искаженіе этическихъ понятій. Такая точка зрѣнія или вноситъ въ понятія полезнаго и пріятнаго то, что имъ не принадлежитъ, и превращаетъ ихъ въ понятіе нравственнаго; или отнимаетъ у понятія нравственнаго то, что составляетъ его особенность, и цѣликомъ превращаетъ его въ идею полезнаго и пріятнаго.

II.

Мы говоримъ, что нравственность непонятна съ точки зрѣнія натуралистическаго міросозерцанія. Чтобы убѣдиться въ этомъ, стоитъ взять любую систему утилитарной и эвдемонистической этики. Утилитарная и эвдемонистическая этика есть единственная этика, возможная на почвѣ этого міросозерцанія, и мы увидимъ, что если сдѣлать всѣ выводы, которые изъ нея вытекаютъ, она должна вести къ полному отрицанію нравственности. Возьмите самую выдающуюся попытку такой этики, сдѣланную Спенсеромъ въ его знаменитыхъ *Data of Ethics*. Нравственное поведеніе, говоритъ Спенсеръ, есть часть пове-

денія вообще, а поведеніе вообще есть совокуиность дѣйствій, приспособленныхъ къ какой-нибудь цѣли, или, короче—приспособленіе дѣйствій къ цѣлямъ. Какое-же приспособленіе дѣйствій къ цѣлямъ и какія именно цѣли разумѣются въ понятіи нравственнаго поведенія? Чтобы рѣшить этотъ вопросъ, нужно прослѣдить эволюцію поведенія въ мірѣ живыхъ существъ, начиная съ самыхъ простыхъ и кончая самыми сложными. Поднимаясь по біологической лѣстницѣ отъ инфузорій, коллатералокъ, моллюсковъ къ позвоночнымъ и отъ низшихъ позвоночныхъ къ человѣку, мы видимъ, что основная цѣль поведенія всюду одна и та-же,—сохраненіе жизни индивидуума и вида. Но приспособленіе дѣйствій къ этой цѣли различно: оно тѣмъ совершеннѣе и тѣмъ полнѣе достигаетъ цѣли, чѣмъ дальше идетъ процессъ біологической эволюціи. На низшихъ ступеняхъ эволюціи борьба за существованіе не знаетъ равновѣсія силъ и интересовъ: приспособленіе дѣйствій къ цѣли у одного существа здѣсь въ большинствѣ случаевъ совершается на счетъ неудачи другого и сохраненіе жизни одного индивидуума или вида достигается цѣною гибели другихъ. Напротивъ на высшей ея ступени силы и интересы уравниваются и вырабатывается такая форма поведенія, гдѣ приспособленіе къ цѣлямъ со стороны одного существа не только не мѣшаетъ другимъ, но можетъ быть для нихъ полезно. Такая форма поведенія болѣе совершенна, потому что благодаря ей цѣли борьбы за существованіе достигаются полнѣе и сохраняется наибольшая сумма жизни. Вотъ эту-то форму поведенія мы и называемъ нравственнымъ поведеніемъ. Такимъ образомъ нравственное поведеніе, по Спенсеру, есть наилучшее приспособленіе человѣческихъ дѣйствій къ цѣли сохраненія жизни индивидуума и вида,—такое приспособленіе, которое „не влечетъ за собою ни несправедливости, ни взаимнаго соперничества, а состоитъ въ совмѣстныхъ дѣйствіяхъ и взаимной помощи“. Такому понятію нравственнаго поведенія, по мнѣнію Спенсера, вполне соответствуетъ и обычная нравственная терминологія. Нравственныя дѣйствія называются *хорошими*, а безнравственныя *дурными*; но что значать эти термины? Въ обычномъ языкѣ „хорошій“ всегда значитъ „цѣлесообразный“ или „полезный“, а

„дурной“ значить „пещѣлесообразный“ и „вредный“. „Въ какихъ случаяхъ мы придаемъ эпитетъ „хорошій“ ножу, ружью, дому? И какія особенности заставляютъ насъ называть „дурными“ зонтикъ или пару сапоговъ? Черты, усвояемыя здѣсь предикатами „хорошій“ и „дурной“, не суть внутреннія свойства, потому что въ потребностей человѣка эти вещи не имѣютъ ни достоинствъ, ни недостатковъ. Мы называемъ ихъ хорошими и дурными смотря по тому, хорошо или дурно онѣ приспособлены къ достиженію извѣстныхъ цѣлей. Хорошій ножъ есть ножъ, который рѣжетъ; хорошее ружье есть ружье, которое бьетъ далеко и вѣрно; хорошій домъ есть домъ, который даетъ намъ надлежащее убѣжище, отличается уютностью и представляетъ всѣ желательныя удобства. И наоборотъ, называя зонтикъ или пару сапоговъ дурными, мы этимъ хотимъ сказать, что они не достигаютъ своихъ цѣлей, состоящихъ въ защитѣ отъ дождя, или въ сохраненіи ногъ и соблюденіи внѣшняго приличія“. Въ томъ-же самомъ смыслѣ мы прилагаемъ эти названія и къ нравственнымъ дѣйствіямъ. Эти дѣйствія хороши или дурны, смотря по тому, насколько ихъ приспособленіе къ нашимъ цѣлямъ дѣйствительно или недѣйствительно. Хорошее дѣйствіе есть то, которое полезно для сохраненія жизни человѣческаго индивидуума и вида; дурное дѣйствіе—то, которое вредно для этой цѣли. Если мы спросимъ, для чего нужно сохраненіе жизни индивидуума и вида и можетъ-ли жизнь въ концѣ концовъ быть цѣлью нравственнаго поведенія, то отвѣтъ здѣсь очень простъ: жизнь есть цѣль, потому что она пріятна и ея сохраненіе нужно для нашего счастья. Если-бы жизнь приносила намъ больше непріятныхъ ощущеній, чѣмъ пріятныхъ, больше страданій, чѣмъ счастья, то ея сохраненіе, разумѣется, не имѣло-бы смысла, и поведеніе, благопріятствующее ея продолженію, было-бы дурнымъ, а не хорошимъ. Но пессимистическій взглядъ на жизнь не оправдывается дѣйствительностью и мысль, что жизнь пріятна или можетъ быть пріятной, есть постулатъ этики. Такимъ образомъ, „открыто или молча, нужно утверждать, что послѣднее и единственное основаніе для продолженія жизни есть возможность вкушать больше пріятныхъ ощущеній, чѣмъ мучи-

тельныхъ, и что только это предположеніе позволяетъ называть хорошими или дурными тѣ дѣйствія, которыя благопріятствуютъ или препятствуютъ развитію жизни“. Если мы далѣе спросимъ, откуда можетъ возникнуть та форма поведенія, въ которой приспособленіе къ цѣлямъ становится безвреднымъ и даже полезнымъ для жизни и счастья другихъ, и можетъ-ли быть такое поведеніе обязательнымъ, то отвѣтъ еще проще: нравственное поведеніе есть механическій результатъ эволюціи и обязательно, какъ неизбѣжный фактъ этой эволюціи. Основное свойство человѣка есть эгоизмъ; но опытъ показываетъ, что эгоистическій образъ дѣйствій иногда бываетъ не только бесполезенъ для интересовъ личной жизни и счастья, но прямо вреденъ. Отсюда возникаетъ естественный мотивъ предпочитать ему альтруистическій образъ дѣйствій. Примѣняемый много разъ, такой образъ дѣйствій становится привычкой индивидуума, а индивидуальная привычка, передаваемая по наследственности въ длинномъ ряду поколѣній, дѣлается привычкой вида или прирожденнымъ инстинктомъ. Такимъ образомъ, альтруизмъ есть трансформация эгоизма или, если угодно, болѣе совершенный видъ его, сложившійся путемъ привычки и наследственности. Альтруизмъ никогда вполне не вытѣснитъ эгоизма, потому что безъ него онъ въ свою очередь былъ-бы гибеленъ для индивидуума; но благодаря прогрессу нравственной эволюціи онъ будетъ дѣлаться въ человѣчествѣ все болѣе естественнымъ и необходимымъ явленіемъ. Если въ настоящее время нравственный образъ дѣйствій всегда связанъ съ внутренней борьбой и стимулируется голосомъ совѣсти, то въ будущемъ онъ станетъ механическимъ дѣломъ и напоминающій голосъ совѣсти будетъ не нуженъ: дѣлать добро будетъ для человѣка такъ-же естественно и пріятно, какъ, напримѣръ, пить и ѣсть ¹⁾).

Вотъ основныя мысли этой въ существѣ очень несложной философіи. Одинъ русскій критикъ этики Спенсера находитъ, что эволюціонная теорія нравственности „почти неуязвима ни для какихъ возраженій“ ²⁾. Можетъ быть, но такъ-какъ

¹⁾ *H. Spencer, The Data of Ethics, London, 1879, chapters I—III, XI—XIV.*

²⁾ *Л. М. Лопатинъ, Критика эмпирическихъ началъ нравственности, „Вопросы философіи и психологіи“, кн. 3, (1890), стр. 98.*

эта „неуязвимость“ не мѣшаетъ почтенному критику подвергать ее критикѣ, то и мы попытаемся сдѣлать то же. Впрочемъ наша задача состоитъ не столько въ теоретическихъ возраженіяхъ противъ этой теоріи, сколько въ разоблаченіи ея практическихъ послѣдствій: мы постараемся показать, къ какимъ выводамъ долженъ придти послѣдовательный человѣкъ, если будетъ руководиться ею.

Нѣтъ сомнѣнія, что въ этикѣ Спенсера есть неопровержимыя положенія, и прежде всего нельзя не согласиться съ тою мыслью, что нравственное поведеніе есть часть поведенія вообще. Точно также мы не видимъ, что можно было-бы возразить и противъ той формулы, что поведеніе вообще есть приспособленіе дѣйствій къ цѣлямъ. Но даетъ-ли намъ Спенсеръ правильное понятіе о цѣляхъ нравственнаго поведенія и какія средства предлагаетъ онъ для ихъ достиженія? Цѣль нравственнаго поведенія, говоритъ Спенсеръ, та-же, что цѣль всякаго поведенія,—сохраненіе жизни индивидуума и вида. Но въ этомъ пунктѣ онъ тотчасъ опровергаетъ самаго себя: оказывается, что жизнь сама по себѣ не имѣетъ цѣли и не можетъ быть цѣлью. Жизнь есть только средство для человѣческаго счастья, а „послѣдняя и единственная“ цѣль поведенія вообще и нравственнаго поведенія въ частности есть доставляемая жазною возможность „вкупать больше пріятныхъ ощущеній, чѣмъ мучительныхъ“. Такимъ образомъ, „нравственныя“ дѣйствія называются нравственными только потому, что будучи приспособлены къ наибольшему сохраненію человѣческой жизни, они тѣмъ самымъ обезпечиваютъ наибольшую сумму человѣческаго счастья. Но, вѣдь, мысль, что жизнь пріятна и можетъ дать человѣку счастье, не есть эмпирически очевидная истина. Какъ можно доказать ее эмпирически? Какъ можно сосчитать относительную сумму пріятныхъ и непріятныхъ ощущеній, которая жизнь доставляетъ или можетъ доставить людямъ? Эта мысль есть именно только „постулатъ“, не болѣе, и на ряду съ этимъ постулатомъ, какъ допускаетъ самъ Спенсеръ, можетъ существовать другой, что жизнь непріятна и не можетъ дать счастья человѣку. А разъ мы допустимъ, что жизнь непріятна, то основною и послѣднею цѣлью человѣчес-

кихъ дѣйствій, очевидно будетъ не сохраненіе жизни, а ея уничтоженіе. И развѣ не это самое утверждаютъ буддисты и пессимисты? Развѣ не этотъ „постулатъ“ слѣдуетъ изъ философскихъ теорій Шопенгауэра и Гартмана? Развѣ не эту „истину“ совершенно серьезно сообщилъ намъ графъ Л. Н. Толстой въ своей „Крейцеровой сонатѣ“, гдѣ онъ говоритъ, что для людей „благо въ томъ, чтобы не жить“, что уничтоженіе человѣчества есть „нравственный законъ“ и что лучшее средство осуществить этотъ законъ есть постепенное вымирание человѣческаго рода посредствомъ воздержанія отъ брака? Но если уничтоженіе есть цѣль человѣческихъ дѣйствій, то нравственное поведеніе, содѣйствующее наибольшему сохраненію жизни, нужно назвать уже не нравственнымъ, а безнравственнымъ, не хорошимъ, а дурнымъ, и это опять таки допускаетъ самъ Спенсеръ. Итакъ, нравственное поведеніе заслуживаетъ названія нравственнаго и должно быть предпочитаемо безнравственному, если жизнь можетъ дать намъ больше пріятныхъ ощущеній, чѣмъ непріятныхъ; напротивъ, оно безнравственно и не заслуживаетъ предпочтенія, если мы придемъ къ убѣжденію, что жизнь можетъ дать намъ больше страданій, чѣмъ удовольствія. Вотъ первый выводъ изъ эволюціонной этики.

Но допустимъ постулатъ Спенсера и согласимся, что жизнь способна дать людямъ счастье. Можетъ-ли это сдѣлать ее цѣлью нравственнаго поведенія? Мысль, что счастье есть послѣдняя основа жизни и единственная цѣль нравственности,—очень старая и очень ложная мысль, и намъ кажется, что подъ какимъ бы соусомъ она ни была намъ подана, подъ эволюціоннымъ или подъ обыкновеннымъ, она всегда останется ложною. Прежде всего пора понять ту истину, что счастье вообще не можетъ быть *целью* ни въ практическомъ, ни въ теоретическомъ смыслѣ. На практикѣ, оно, какъ показалъ еще Аристотель, можетъ быть только *слѣдствіемъ стремленія къ какой нибудь цѣли*. Счастье,—это психологическій коэффициентъ дѣятельности, и величина этого коэффициента зависитъ не отъ нашихъ прямыхъ расчетовъ, а оттого, въ какой мѣрѣ достигаются объективныя цѣли нашихъ дѣйствій. Въ извѣстномъ смыслѣ это признаетъ и самъ Спенсеръ, да этого и нельзя не признать, такъ какъ

въ справедливости сейчасъ высказаннаго положенія каждый можетъ убѣдиться на собственномъ опытѣ. Если мы будемъ искать счастья ради самого счастья, мы не найдемъ его. Чтобы найти его, мы должны поставить для своей дѣятельности опредѣленную задачу и всецѣло отдаться этой задачѣ, забывъ о счастье: тогда счастье придетъ само собою. Монтэнъ говорилъ, что счастье состоитъ въ стремленіи къ счастью. Но, можетъ быть, еще справедливѣе сказать, что счастье обратно пропорціонально стремленію къ счастью. Оно ускользаетъ отъ тѣхъ, кто его ищетъ, какъ тѣнь ускользаетъ отъ того, кто хочетъ ее поймать, и достается на долю того, кто о немъ не заботится и живетъ для другихъ цѣлей. Но если счастье не можетъ быть цѣлью на практикѣ, то оно не можетъ быть ею и въ теоріи. Тотъ, кто хочетъ видѣть цѣль жизни въ счастье, долженъ позаботиться сначала указать ей *другія, высшія цѣли*, осуществленіе которыхъ могло-бы обезпечить людямъ счастье. Иначе счастье недостижимо и жизнь все равно безцѣльна и не нужна. А такъ какъ нравственность по эволюціонной теоріи есть совокупность дѣйствій, приспособленныхъ къ наибольшему сохраненію жизни, то за отсутствіемъ цѣлей жизни, она также не имѣетъ смысла и не нужна. Вотъ второй выводъ изъ эволюціонной этики.

Далѣе, если счастье должно быть цѣлью жизни и основой нравственности, то чье счастье должны здѣсь разумѣть мы, — счастье „индивидуума“ или „вида“, счастье человѣка или человечества? Спенсеръ, подобно всѣмъ новѣйшимъ утилитаристамъ, начиная съ Бентама, раздѣляетъ ту мысль, что счастье человѣка вполне совпадаетъ съ счастьемъ человечества, но эта мысль есть лишь наивный парадоксъ. Если въ нѣкоторыхъ случаяхъ счастье отдѣльнаго человѣка дѣйствительно зависитъ отъ счастья человечества или по крайней мѣрѣ того общества, въ которомъ онъ живетъ, то на ряду съ этимъ жизнь ежечасно представляетъ случаи, когда цѣли индивидуальнаго счастья противорѣчатъ счастью общества. Возьмемъ банальный примѣръ. Кассиръ какого-нибудь банка получаетъ ничтожное содержаніе и завѣдуетъ милліонами. Его жалованья едва хватаетъ на насущныя нужды, его положеніе непрочно и всецѣло

зависитъ отъ усмотрѣнія и даже прихоти директора; его прозаическія и отупляющія занятія не оставляютъ ни времени, ни возможности для удовлетворенія высшихъ потребностей ума и сердца. Онъ чувствуетъ себя глубоко несчастнымъ, и не правда-ли, что онъ дѣйствительно не принадлежитъ къ баловнямъ счастья? Но онъ могъ-бы быть счастливъ, если-бы тѣ банковскіе милліоны, которые „проходятъ“ чрезъ его руки, сдѣлались его собственностью. Тогда онъ не чувствовалъ-бы ни нужды, ни зависимости; тогда онъ могъ-бы отдаться широкой дѣятельности и нашелъ-бы возможность удовлетворенія высшихъ духовныхъ потребностей и вкусовъ. И вотъ, ему представляется возможность украсть эти милліоны. Конечно, за кражу караетъ законъ: проворовавшагося кассира могутъ схватить и засадить надолго въ тюрьму, отнявъ у него украденныя деньги. Но представьте, что этой опасности для него не существуетъ: онъ можетъ укрыться отъ завязанныхъ глазъ Оемиды и бѣжать туда, гдѣ его не сыщетъ ни какой законъ. Остается только одно препятствіе: личное счастье этого кассира было-бы куплено цѣною несчастія общества, такъ-какъ украденныя имъ милліоны состоятъ изъ маленькихъ сбереженій безчисленныхъ бѣдняковъ, которые послѣ его кражи должны раззориться. Какъ долженъ поступить этотъ кассиръ съ точки зрѣнія эволюціонной этики? Мы нисколько не сомнѣваемся въ отвѣтъ, который далъ-бы намъ здѣсь Спенсеръ, потому что мораль допускаетъ здѣсь только одинъ отвѣтъ: кассиръ долженъ пожертвовать своимъ эгонстическимъ счастьемъ для счастья общества и остаться честнымъ бѣднякомъ. Но *почему* онъ *обязанъ* такъ поступить,—вотъ вопросъ, на который эволюціонная этика никогда не дастъ намъ отвѣта. Въ самомъ дѣлѣ, нельзя-же признать удовлетворительнымъ отвѣтомъ, если-бы Спенсеръ сказалъ намъ, что поступаая честно и жертвуя своимъ счастьемъ для блага общества, этотъ кассиръ достигъ-бы гораздо большаго „сохраненія жизни“, чѣмъ сдѣлавшись воромъ. Въ немножко иной формѣ предъ нами возникъ-бы тотъ-же самый вопросъ: почему-же обязанъ онъ заботиться о сохраненіи чужой жизни, если эта цѣль достижима въ ущербъ его собственной жизни? Если весь смыслъ жизни въ счастья, то почему безнравствен-

но завоевать себѣ счастье на счетъ счастья другихъ? Если весь смыслъ нравственности въ сохраненіи жизни, то зачѣмъ нужна нравственность, когда она вредитъ жизни того, кто долженъ поступать нравственно? Безъ сомнѣнія, противорѣчіе между личнымъ счастьемъ и счастьемъ общимъ разрѣшалось-бы само собою, если-бы среди этой моральной коллизіи человѣкъ нашелъ свое высшее счастье въ томъ, чтобы пожертвовать своимъ благополучіемъ для блага ближнихъ. Но чтобы человѣкъ былъ способенъ найти свое счастье въ отреченіи отъ счастья, для этого жизнь должна имѣть уже другую, высшую цѣль, чѣмъ счастье: для этого человѣкъ долженъ жить ради абсолютнаго идеала добра, служеніе которому должно быть для него абсолютнымъ закономъ. Тамъ, гдѣ нѣтъ этого абсолютнаго идеала добра, тамъ, гдѣ онъ потерялъ свою власть надъ человѣческой мыслью и волей, для человѣка остается лишь одинъ путь: признать „нравственнымъ“ только то, что можетъ служить его личному благополучію, т. е. отказаться отъ самаго понятія нравственности. Вотъ третій выводъ изъ эволюціонной этики.

Но возьмемъ случай, когда личное счастье человѣка дѣйствительно совпадаетъ съ счастьемъ общества и даже зависитъ отъ него. Можетъ-ли оно быть даже въ этомъ случаѣ основою нравственныхъ дѣйствій? *Exempla docent.* Представьте себѣ прогрессивнаго фабриканта, который рѣшилъ осуществить для своихъ рабочихъ все, что требуется современными идеалами. Онъ установилъ на своей фабрикѣ максимальную заработную плату и минимальный рабочій день; онъ ввелъ всѣ новѣйшія предохранительныя приспособленія при работахъ; онъ построилъ для рабочихъ гигиеническія жилища, больницы и школы; онъ не донимаетъ ихъ штрафами и не эксплуатируетъ посредствомъ „лавочекъ“. Все это онъ сдѣлалъ не изъ принципа и не изъ любви къ рабочимъ, а просто изъ благоразумнаго расчета. Рабочіе въ его глазахъ только грубая физическая сила, создающая его богатство, и онъ нашелъ, что для него выгодно позаботиться о благосостояніи этой силы. При помощи высокой заработной платы онъ можетъ привлечь лучшей ихъ составъ, посредствомъ минимальнаго рабочаго дня онъ можетъ предо-

хранить ихъ отъ послѣдствій переутомленія и дать имъ возможность въ 8 часовъ сдѣлать больше, чѣмъ другіе дѣлаютъ въ 12. Посредствомъ предохранительныхъ приспособленій онъ избавляетъ себя отъ необходимости платить за уѣзья. Посредствомъ гигиеническихъ жилищъ и больницъ онъ сберегаетъ ихъ рабочую силу, а посредствомъ школъ приготовляетъ новое, развитое и болѣе полезное поколѣніе труженниковъ. Наконецъ, не допуская эксплуатаціи рабочихъ, онъ тѣмъ самымъ привязываетъ ихъ къ своему предпріятію и предупреждаетъ возможность раззорительныхъ стачекъ. И его расчеты дѣйствительно оправдываются: фабрикантъ богатѣетъ, а рабочіе благоденствуютъ. Вотъ, не правда-ли, истинно разумный образъ дѣйствій, достигающій цѣлей личнаго счастья въ соединеніи съ счастьемъ другихъ и вполне соответствующій идеалу „наибольшаго сохранения жизни“. Но есть-ли это нравственный образъ дѣйствій? Ничуть. Человѣкъ, поступающій такимъ образомъ, дѣйствуетъ прекрасно, разумно и полезно для себя и другихъ, но не нравственно. Онъ живетъ на счетъ чужаго труда, но живетъ по принципу: „жить и давать жить другимъ“. Онъ беретъ себѣ все, что можетъ взять, и за это отдаетъ другимъ то, чего они вправѣ требовать. Другими словами, онъ только покупаетъ свое счастье на наличныя деньги, не обсчитывая продавца, такъ какъ обсчитывать ему невыгодно. Все это, безъ сомнѣнія, лишь разумный буржуазный эгоизмъ, а не добродѣтель. Добродѣтель предполагаетъ самоотреченіе, пожертвованіе личными интересами для блага другихъ, служеніе ближнему во имя высшаго долга,—т. е. то самое, что Спенсеръ считаетъ „ненормальнымъ образцомъ поведенія“ и во что, по его мнѣнію, люди не вѣрятъ, а только думаютъ, что вѣрятъ. Тамъ, гдѣ нѣтъ этого безкорыстнаго самопожертвованія, остается лишь практическій расчетъ, и называть подобный расчетъ нравственностью значить не имѣть никакого понятія о нравственности. Итакъ, въ лучшемъ случаѣ Спенсеръ замѣняетъ нравственность практическимъ расчетомъ; „жить и давать жить другимъ“—вотъ высшій принципъ его морали. Таковъ четвертый выводъ изъ эволюціонной этики.

Мы видимъ, что Спенсеръ ставитъ для нравственности химерическія цѣли, которыя могутъ вести лишь къ безнравственному эгоизму

или въ лучшемъ случаѣ, къ благоразумному расчету. Но все-ли это? Вѣдь, въ сферу нравственности входятъ не только цѣли человѣческихъ дѣйствій, но и тѣ средства, которыя примѣняются къ ихъ достиженію. Одна и та-же цѣль можетъ осуществляться различными средствами и если эти средства не соотвѣтствуютъ долгу и чести, человѣческія дѣйствія признаются безнравственными, хотя-бы ихъ цѣль была безупречна. Какъ смотритъ на дѣло Спенсеръ? Для него нѣтъ безнравственныхъ средствъ и безнравственныхъ дѣйствій, если они полезны для жизни индивидуума и вида. Нравственное поведеніе, по его взгляду, есть образъ дѣйствій, приспособленный къ наибольшему сохраненію жизни и къ достиженію наибольшей суммы счастья, и потому *все* дѣйствія, достигающія этой цѣли, хороши или нравственны,—какъ хорошъ ножъ, который рѣжетъ, какъ хорошо ружье, которое бьетъ далеко и вѣрно, какъ хорошо все, что цѣлесообразно и полезно. Безнравственны или дурны только тѣ средства и поступки, которые въ борьбѣ за жизнь и счастье, оказываются недействительными,—подобно тому, на примѣръ, какъ дуренъ зонтикъ, который не защищаетъ отъ дождя, или дурны сапоги, не исполняющіе своего назначенія. Теперь обратимся къ действительности и посмотримъ, какіе практическіе выводы можно сдѣлать изъ подобныхъ моральныхъ принциповъ. Вотъ случай, представляющій собою одинъ изъ очень обыкновенныхъ эпизодовъ въ печальной драмѣ жизни. Жадный растовщикъ разоряетъ и губитъ сотни честныхъ бѣдняковъ. Безпощадно выжимая изъ нихъ послѣдніе соки, онъ собираетъ свое богатство, которое для него такъ-же бесполезно, какъ и для другихъ; а вокругъ него разливается цѣлое море слезъ, горя и страданій. Боротся съ этимъ вампиромъ законными средствами было-бы напрасно, такъ-какъ онъ дѣйствуетъ въ предѣлахъ закона. Но что было-бы, если-бы кто-нибудь убилъ и ограбилъ его, употребивъ его деньги въ пользу обездоленныхъ имъ жертвъ? Вѣдь, жизнь этого растовщика есть источникъ нищеты и страданій сотни людей; слѣдовательно, его смерть была-бы ихъ спасеніемъ. Убить его значитъ избавить отъ гибели тѣхъ, кого онъ разорилъ и могъ еще разорить; ограбить его ради его жертвъ значитъ сдѣлать счастливыми тѣхъ, у кого онъ отнял

послѣдній кусокъ хлѣба. А спасти отъ гибели и сдѣлать счастливыми сотню честныхъ людей цѣной одного негодяя,—развѣ это не значитъ при данныхъ условіяхъ достигнуть наибольшаго сохраненія жизни и обезпечить наибольшую сумму счастья? Не будетъ-ли, съ точки зрѣнія Спенсера, убійство и грабежъ при этихъ условіяхъ истинно нравственнымъ дѣломъ? Отвѣтъ самъ собой очевиденъ. Припомнимъ какъ у Достоевскаго Раскольниковъ оправдывалъ задуманное и совершенное имъ убійство старухи—растовщицы, или какъ оправдывалъ такое убійство студентъ, подслушанный имъ въ то время, какъ мысль о преступленіи только что возникла въ его головѣ. „Съ одной стороны глупая, бессмысленная, ничтожная, злая, больная старушенка, никому ненужная, и, напротивъ, всѣмъ вредная, которая сама не знаетъ, для чего живетъ, и которая завтра же сама собой умретъ... Съ другой стороны, молодья, свѣжія слѣбы, пропадающія даромъ безъ поддержки, и это тысячами и это всюду! Сто, тысячу добрыхъ дѣлъ и начинаній, которыя можно устроить и поправить на старухины деньги, обреченныя въ монастырь! Сотни, тысячи, можетъ быть, существованій, направленныхъ на дорогу; десятки семействъ, спасенныхъ отъ нищеты, отъ разложенія, отъ гибели, отъ разврата, отъ венерическихъ больницъ,—и все это на ея деньги. Убей ее и возьми ея деньги, съ тѣмъ чтобы съ ихъ помощью посвятить потомъ себя на служеніе всему человѣчеству и общему дѣлу: какъ ты думаешь, не загладится-ли одно крошечное преступленіе тысячами добрыхъ дѣлъ? За одну жизнь—тысячи жизней, спасенныхъ отъ гніенія и разложенія. Одна смерть и сто жизней взаимѣнъ,—да вѣдь тутъ ариѳметика!...“ Не внушена-ли эта „арифметика“ тѣмъ-же самымъ этическимъ утилитаризмомъ, который проповѣдуетъ намъ Спенсеръ? Но Раскольниковъ и подслушанный имъ студентъ еще не знали теорій англійскаго моралиста. Оправдывая свое преступленіе, Раскольниковъ тѣмъ не менѣе признаетъ его преступленіемъ, колеблется, борется съ собой, страдаетъ и, наконецъ, подъ гнетомъ нравственныхъ мученій отдаетъ себя въ руки правосудія. Если-бы онъ былъ послѣдователемъ Спенсера, онъ не сталъ-бы колебаться, страдать и искать наказанія; онъ убилъ-

бы старуху—ростовщицу безъ всякой внутренней борьбы и считалъ-бы это убійство не преступленіемъ, а высокимъ нравственнымъ подвигомъ. Или вотъ еще одинъ вполне современный примѣръ. Политическій утопистъ мечтаетъ о новомъ строѣ жизни, гдѣ водворится полная справедливость и всеобщее благополучіе, гдѣ будетъ царствовать полная свобода, равенство и братство, гдѣ осуществится тотъ самый идеалъ наибольшаго сохраненія жизни и наибольшаго счастья, который Спенсеръ ставитъ цѣлью человѣческихъ дѣйствій. Обращаясь къ современному обществу, онъ не видитъ въ немъ ничего, что соответствовало-бы его мечтѣ. вмѣсто справедливости онъ видитъ здѣсь только силу, попирающую право; вмѣсто всеобщаго благополучія и счастья онъ видитъ картины бѣдности, горя и страданій; вмѣсто свободы, равенства и братства онъ видитъ господство однихъ и угнетеніе другихъ, роскошь богачей и лишенія пролетаріевъ, беспощадный эгоизмъ денежнаго мѣшка и озлобленіе нищеты. Какими-же средствами онъ въ состояніи создать новый соціальный строй при существующихъ отношеніяхъ? Безъ сомнѣнія эти средства могутъ быть различны. Можно попытаться постепенно измѣнить современный порядокъ вещей,—перевоспитать нравы, улучшить законодательство, поднять умственный и экономическій уровень бѣдныхъ классовъ, пробудить чувства справедливости и гуманности въ богатыхъ. Но это—трудный и долгій путь; онъ требуетъ десятковъ и, можетъ быть, даже сотенъ лѣтъ упорнаго труда, да и при этомъ условіи неизвѣстно, приведетъ-ли онъ къ цѣли, такъ какъ современное общество можетъ казаться слишкомъ гнилымъ, чтобы вдохнуть въ него новую жизнь. Не будетъ-ли цѣлесообразнѣе просто уничтожить существующій строй и, расчистивъ почву, прямо воздвигать на ней соціальное зданіе будущаго? Если разсуждать съ точки зрѣнія революціонера, современный общественный строй поддерживается богатыми и правящими классами, для которыхъ онъ выгоденъ, и потому борьбу противъ него нужно начать съ уничтоженія этихъ классовъ. Истребить плутократію и представителей общественной власти, по его воззрѣнію, значитъ уничтожить самый источникъ тѣхъ несправедливыхъ отношеній, которыя

составляютъ сущность современнаго строя; истребить ихъ, по его понятіямъ, значитъ уничтожить вредное меньшинство, высасывающее соки изъ большинства, и открыть этому большинству возможность разумнаго и счастливаго существованія. Счастье большинства, достигнутое на счетъ меньшинства,—вѣдь тутъ такая-же „арифметика“ какъ и въ разсужденіяхъ подслушаннаго Раскольниковымъ студента. Такимъ образомъ, динамитъ, кинжалъ и револьверъ оказываются лучшими средствами для достиженія того идеальнаго порядка вещей, гдѣ будутъ царить полная справедливость, всеобщее благополучіе, свобода, равенство и братство. Если нетерпѣливый и рѣшительный политическій фанатикъ придетъ къ такимъ заключеніямъ, не вправѣ-ли онъ будетъ съ своей точки зрѣнія сказать, что убійство и разрушеніе при настоящихъ условіяхъ есть образъ дѣйствій, приспособленный къ наибольшему сохраненію жизни и достиженію наибольшаго счастья? И не будетъ-ли онъ вправѣ съ точки зрѣнія Спенсера назвать такой образъ дѣйствій хорошимъ и нравственнымъ? Вѣдь, убійство и разрушеніе, путемъ которыхъ достигается наибольшее сохраненіе жизни и наибольшее счастье, должны быть такъ-же хороши, какъ хорошъ ножъ, который рѣжетъ, какъ хорошо ружье, которое бьетъ далеко и вѣрно... Итакъ, нѣтъ преступленій, если они полезны для жизни индивидуума и вида; всѣ дѣйствія, благопріятныя для этой цѣли, нравственны, хотя-бы обычная мораль и называла ихъ дурными, безнравственными и преступными; цѣль оправдываетъ средства, какъ говорили іезуиты,—вотъ пятый выводъ изъ эволюціонной этики.

Если теоретическимъ основаніемъ нравственности по Спенсеру служить постулатъ, что жизнь можетъ дать намъ больше счастья, чѣмъ страданій, то ея эмпирическимъ основаніемъ является предположеніе, что эволюція можетъ сдѣлать нравственное поведеніе такою-же естественною и пріятною потребностью людей, какъ потребность пить и ѣсть. Прирожденный эгоизмъ человѣка долженъ подъ вліяніемъ опыта претвориться въ болѣе полезный для жизни личности и общества альтруизмъ, который путемъ упражненія станетъ привычкою индивидуума, а путемъ наслѣдственности сдѣлается ин-

стинктомъ вида. Когда нравственная эволюція достигнетъ этой цѣли, совѣсть не будетъ болѣе нужна: нравственность сдѣлается чѣмъ-то вродѣ неизбежной психофизиологической функціи, совершающейся съ правильностью пищеваренія, и станетъ обязательной въ силу ея соціальной и психологической необходимости. Тогда въ мірѣ сама собой исчезнетъ несправедливость и вражда и человѣческія отношенія будутъ состоять въ „совмѣстныхъ дѣйствіяхъ и взаимной помощи“. Прекрасно; но что будетъ, если эволюція не оправдаетъ этихъ фантастическихъ надеждъ? Если человѣческій эгоизмъ всегда останется эгоизмомъ и подъ вліяніемъ эволюціи сдѣлается только болѣе утопченнымъ, болѣе жестокимъ и безпощаднымъ? Если вмѣсто нравственности привычкой индивидуума и инстинктомъ вида сдѣлается безнравственность? Если поступать дурно и преступно для человѣка будетъ такъ-же естественно и пріятно, какъ пить и ѣсть? Если вмѣсто добродѣтельнаго пищеваренія настанетъ царство злыхъ и разнузданныхъ инстинктовъ? Если совѣсть будетъ нужна, да негдѣ будетъ ее взять? А между тѣмъ, ожидать этого мы имѣемъ больше основаній, чѣмъ мечтать о той нравственной идилліи, которую въ заключеніе обѣщаетъ намъ Спенсеръ. Въ самомъ дѣлѣ, какимъ образомъ эгоизмъ можетъ самъ собой превратиться въ противоположный ему альтруизмъ? Изъ нуля не можетъ получиться единица; изъ порока не можетъ возникнуть добродѣтель; изъ эгоизма ничего не можетъ выйти, кромѣ эгоизма. Если опытъ научить людей, что эгоизмъ не всегда можетъ быть полезенъ для ихъ интересовъ, то это сдѣлаетъ ихъ только болѣе осторожными и болѣе расчетливыми, а не безкорыстными. Подъ вліяніемъ этого опыта люди убѣдятся не въ томъ, что мошенничать вообще зазорно, а въ томъ, что мошенничать иногда вредно, что мошенничать можно только въ извѣстныхъ границахъ. Да и альтруизмъ Спенсера, развѣ онъ противоположенъ эгоизму? Онъ—тотъ же эгоизмъ, только болѣе благоразумный. Альтруистъ въ духѣ философіи Спенсера думаетъ не о другихъ, а только о самомъ себѣ, и, обирая своего ближняго, заботится лишь о томъ, чтобы не съѣсть курицу вмѣстѣ съ ея яйцами. Когда нравственность и

человѣколюбіе могутъ дать ему вѣрные барыши, онъ будетъ нравственнымъ и человѣколюбивымъ; если-же выгоды безнравственность и жестокость, ничто не мѣшаетъ ему быть безнравственнымъ и жестокимъ. Онъ обманываетъ своихъ ближнихъ посредствомъ добродѣтели и посредствомъ порока, а чѣмъ ему удобнѣе обманывать ихъ,—добродѣтелью или порокомъ,—это для него безразлично и всецѣло зависитъ отъ обстоятельствъ. Спенсеръ ожидаетъ исцѣленія всѣхъ нравственныхъ золъ человѣчества отъ привычки и наслѣдственности. Мы нисколько не думаемъ отрицать громаднаго значенія привычки въ сферѣ нравственныхъ убѣжденій и дѣйствій. Нѣтъ сомнѣнія въ томъ, что постепенно сложившіеся въ душѣ прочныя моральныя навыки служатъ необходимою психологической основой нравственнаго поведенія. Только благодаря имъ, трудныя нравственныя обязанности становятся легкимъ и естественнымъ дѣломъ; только въ нихъ заключается та сила, которая навсегда привязываетъ людей къ суровому нравственному долгу и позволяетъ слѣдовать ему безъ ошибокъ, безъ колебаній и сомнѣній. Нельзя отрицать также и нѣкотораго значенія наслѣдственности въ нравственномъ развитіи, хотя роль этого фактора здѣсь несравненно менѣе, чѣмъ думаетъ Спенсеръ. Но для того, чтобы образовались хорошіе нравственныя навыки и почва для наслѣдственности, нужно кое-что иное, чѣмъ корыстная борьба эгоистической личности съ эгоистической средой. Для этого нужна безкорыстная борьба этой личности съ ея собственнымъ эгоизмомъ и нужны высшіе нравственныя интересы, во имя которыхъ могла-бы совершаться эта самоотверженная внутренняя борьба. Для этого нужно воспитаніе и самовоспитаніе нравственнаго сознанія и воли и нужна моральная сила, которая могла-бы освободить сознаніе отъ дурныхъ намѣреній и привить волѣ хорошіе инстинкты. Для этого нуженъ сначала нравственный авторитетъ, который приучилъ-бы человѣка дѣлать добро вопреки его собственнымъ эгоистическимъ влеченіямъ, а потомъ абсолютный нравственный идеалъ, которому онъ могъ-бы добровольно подчиняться и который онъ могъ-бы безкорыстно полюбить. Тамъ, гдѣ нѣтъ этихъ условій, тамъ, гдѣ все предоставлено своекорыстію и практическому расчету

и не признается никакихъ другихъ факторовъ моральнаго развитія, кромѣ слѣпой борьбы эгоистическихъ стремленій,— тамъ должны образоваться не нравственные, а безнравственные привычки. И если законы наслѣдственности будутъ дѣйствовать на почвѣ этихъ привычекъ, Спенсера эволюція нравственнаго поведенія должна привести къ самымъ роковымъ и печальнымъ результатамъ.

Въ процессѣ этой „эволюціи“ совѣсть дѣйствительно исчезнетъ и, исчезнувъ, не замѣнится добродѣтельнымъ пищевареніемъ. Нравственность погибнетъ и стремленіе къ добру не найдетъ себѣ опоры ни въ психологической, ни въ соціальной необходимости. Психологическою и соціальною необходимостью сдѣлается безсовѣстная и разсчитанная погоня за личными выгодами и вмѣсто „совмѣстныхъ дѣйствій и взаимной помощи“ водворится утонченное каннибальство. И вотъ, когда наступитъ такой порядокъ вещей, кто будетъ виноватъ въ немъ,— и будетъ-ли кто-нибудь виноватъ? Вѣдь, безсовѣстный эгоизмъ и утонченное каннибальство будутъ такимъ-же неизбѣжнымъ продуктомъ нравственной эволюціи, какимъ могла-бы быть, по мнѣнію Спенсера, добродѣтель, и, слѣдовательно, будутъ такъ-же естественны и законы, какъ и она. Эволюція—слѣпой, механической процессъ; она одинаково можетъ произвести высокій нравственный героизмъ и звѣрскіе пороки, создать святого и негодяя, и если при данныхъ условіяхъ она создастъ не святыхъ, а негодяевъ, то ихъ рѣшительно не въ чемъ будетъ обвинять. Тамъ, гдѣ добродѣтель и порокъ представляются неизбѣжнымъ слѣдствіемъ роковыхъ причинъ, не можетъ быть ни нравственной обязанности, ни нравственной отвѣтственности, и упрекать негодяя за то, что онъ негодяй, было-бы такъ-же нелѣпо, какъ упрекать вышедшій изъ химической реторты купоросъ за то, что онъ купоросъ, а не сахаръ. Если-бы этому негодяю сказали, что онъ поступаетъ безнравственно, онъ могъ-бы отвѣтить, что нравственность есть отжившая точка зрѣнія, которая въ настоящій стадіи человѣческой эволюціи не имѣетъ болѣе смысла. Если-бы ему сказали, что онъ поступаетъ незаконно, онъ замѣтилъ-бы, что его дѣйствія суть простыя звенья въ цѣпи естественныхъ причинъ и такъ-же

законны, какъ законно любое явленіе природы. Если-бы ему сказали, что онъ обязанъ дѣлать добро и избѣгать зла, онъ возразилъ-бы, что въ силу своего психическаго склада, обусловленнаго привычкой и наслѣдственностью, и въ силу созданныхъ эволюціей моральныхъ свойствъ его среды онъ обязанъ дѣлать только то, что для него выгодно, хотя-бы его поступки и противорѣчили устарѣлымъ нравственнымъ понятіямъ. Если-бы, наконецъ, ему сказали, что онъ отвѣтственъ за свои дѣйствія, онъ спросилъ-бы съ саркастическимъ смѣхомъ: какимъ образомъ онъ, простая игрушка естественныхъ законовъ, можетъ быть отвѣтственнымъ за то, что природа, не справившись съ желаніями моралистовъ, создала его такимъ, а не инымъ? Развѣ отвѣтственъ волкъ за то, что природа дала ему волчій желудокъ, который не переноситъ растительной пищи, и острые зубы, которыми онъ терзаетъ свою жертву? И съ точки зрѣнія этики Спенсера онъ былъ-бы совершенно правъ. Итакъ, нравственность условна и относительна; она имѣетъ естественное и законное мѣсто въ жизни человѣчества, если эволюція сдѣлаетъ ее психологическою и соціальною необходимостью; но если эволюція приведетъ къ безнравственности, послѣдняя будетъ также естественна и законна; понятія нравственной обязанности и нравственной отвѣтственности не имѣютъ смысла; человѣкъ обязанъ дѣлать только то, къ чему вынуждаютъ его личный психическій складъ и условія окружающей среды, и всѣ его поступки, какъ-бы они ни противорѣчили обычной морали, находятъ себѣ полное оправданіе въ тѣхъ роковыхъ естественныхъ законахъ, которыми онъ подчиненъ вмѣстѣ съ цѣлой вселенной. Вотъ шестой выводъ изъ эволюціонной этики.

П. Соколовъ.

(Продолженіе будетъ).

ЗЛО, ЕГО СУЩНОСТЬ И ПРОИСХОЖДЕНИЕ.

(Продолженіе *).

Ученіе Сократа.

О философскомъ ученіи Сократа говорить вообще трудно. Самъ Сократъ не оставилъ послѣ себя ни какихъ сочиненій. По его собственнымъ словамъ онъ ничего не писалъ. До насъ не дошло даже такихъ отрывковъ изъ его сочиненій, какими мы владѣемъ отъ сочиненій досократовскихъ философовъ. О сущности и характерѣ ученія Сократа мы можемъ судить только по сочиненіямъ Платона („Діалогамъ“) и „воспоминаніямъ“ Ксенофонта, да по нѣкоторымъ краткимъ замѣткамъ Аристотеля. Но ученіе Сократа не всегда одинаково согласно излагается Платономъ и Ксенофонтомъ, хотя они оба были любимыми учениками Сократа и потому имѣютъ, повидимому, одинаковое право на достовѣрность. И вотъ первое затрудненіе: кому въ этомъ случаѣ отдать предпочтеніе—Платону или Ксенофонту?

И древніе, и новѣйшіе изслѣдователи историческаго развитія философской мысли до враждебности не согласны между собою въ рѣшеніи этого вопроса. Одни оказываютъ болѣе довѣрія Ксенофонту, какъ историку, который не имѣлъ никакой другой цѣли, кромѣ безпристрастнаго занесенія на страницы своихъ „воспоминаній“ ученія своего знаменитаго и любимаго учителя, а высокая степень его умственнаго развитія служитъ достаточнымъ ручательствомъ за то, что онъ усвоилъ это ученіе съ над-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 18, за 1896 г.

лежащею точностію и основательностію; что же касается Платона, то эти ученые неохотно довѣряютъ его безпристрастію въ изложеніи ученія Сократа именно потому, что онъ былъ не историкъ, а философъ, который, питая глубокое уваженіе къ своему учителю и зная, какимъ авторитетомъ и популярностію онъ пользовался среди своихъ современниковъ, могъ приписать ему многія собственныя воззрѣнія или, по крайней мѣрѣ, изложить ученіе своего учителя въ формѣ собственнаго философскаго пониманія его. Другіе изслѣдователи напротивъ отдають предпочтеніе Платону, какъ философу, который лучше могъ понять философское ученіе своего учителя, чѣмъ историкъ Ксенофонтъ, для котораго философское міровоззрѣніе, конечно, имѣло только второстепенное значеніе.

Другое затрудненіе для насъ представляетъ то обстоятельство, что какъ современники, такъ и позднѣйшіе изслѣдователи совершенно расходились въ оцѣнкѣ значенія и личности Сократа: одни несправедливо унижали этого по-истинѣ знаменитаго древне-греческаго мудреца, другіе напротивъ идеализировали и превозносили его до извращенія исторической правды. Уже Катонъ называлъ его властолюбцемъ, желавшимъ захватить въ свои руки тираннію, народнымъ агитаторомъ, возбуждавшимъ къ неповиновенію законамъ, вреднымъ болтуномъ; изъ новѣйшихъ Бентамъ, Лянге, Гротъ, Льюисъ и др. также дѣлають не лестныя отзывы о Сократѣ, называя его развратителемъ юношества, измѣнникомъ, пустымъ болтуномъ, который былъ не способенъ возвыситься до усвоенія философскихъ принциповъ предшествовавшихъ мыслителей. Напротивъ, его ученики—Ксенофонтъ и Платонъ, равно какъ и многіе изъ западно-европейскихъ мыслителей чрезмѣрно идеализируютъ его, представляя его образцомъ умственнаго и нравственнаго совершенства, человекомъ высокой и безукоризненной нравственной жизни, мыслителемъ не только независимымъ и самостоятельнымъ въ отношеніи къ предшествовавшимъ философамъ, но великимъ реформаторомъ философской мысли, получавшимъ вдохновеніе отъ какого-то божественнаго существа или генія (демоніона) и такимъ образомъ возвѣщавшимъ мудрость божественную, знаніе сверхъестественное, нечеловѣческое. Въ сво-

емъ восторженномъ благовѣніи къ личности Сократа нѣкоторые изъ западно-европейскихъ ученыхъ доходятъ до того, что ставятъ его выше ветхозавѣтныхъ пророковъ и сравниваютъ даже съ Самимъ Иисусомъ Христомъ!...

Что оба приведенныя выше сужденія о Сократѣ не вѣрны, это понятно само собою. Конечно, не подлежитъ сомнѣнію, что Сократъ былъ великимъ мыслителемъ своего времени; быть можетъ, вѣрно и свидѣтельство о немъ Ксенофонта, что онъ „болѣе всѣхъ воздерживался отъ удовлетворенія лобострастію и объяденію, былъ терпѣливѣе всѣхъ въ перенесеніи и холода, и зноя, и всякихъ трудовъ, такъ приучилъ себя къ умѣренности, что, при весьма ограниченномъ состояніи, совершенно безропотно довольствовался тѣмъ, что имѣлъ“. Но отъ этого еще далеко до того, чтобы преклоняться предъ Сократомъ, какъ предъ „образцомъ нравственной чистоты и совершенства“ и сравнивать его съ Иисусомъ Христомъ. Сами почитатели Сократа, восхваляя его, часто рассказываютъ о немъ такія вещи, которыя далеко не входятъ въ понятіе нравственнаго совершенства. Такъ, оказывается, что онъ былъ грубъ даже съ своею сварливою женою ¹⁾. Кромѣ того, о Сократѣ рассказываютъ, что, при всемъ своемъ воздержаніи относительно пищи и питья, онъ часто прямо съ городской площади, послѣ своихъ философскихъ бесѣдъ, вмѣстѣ съ друзьями отправлялся на пиръ Агаѳона, да и вообще „при случаѣ, во время праздниковъ или товарищескихъ пиршествъ не прочь былъ раздѣлить компанію, которой,—къ слову сказать,—будучи приглашенъ, никогда не портилъ“ ²⁾. Въ этомъ случаѣ ему въ достоинство ставили то, что „не нарушая застолицы, онъ ухитрялся какъ-то послѣ но-

1) Вотъ какъ, напр., онъ поступилъ съ нею, по свидѣтельству Платона, даже при послѣдней размукѣ. „Утромъ *изъ день его смерти* застали мы Ксантиппу съ ребенкомъ сидящую въ темницѣ возлѣ его постели. Завидѣвъ насъ, она подняла вопль и начала причитать по обычаю женщинъ: о, Сократъ, въ послѣдній разъ бесѣдуешь ты съ друзьями и они съ тобою!.. При этомъ Сократъ, указавъ глазами на Критона, сказалъ: Критонъ, отведи ее домой. Велѣдъ за спмъ нѣкоторые изъ спутниковъ Критона увели Ксантиппу, которая ужасно кричала и металась отъ скорби“...

2) Вѣра и Разумъ. 1892, т. II, ч. 2, стр. 181. Срв. Льюиса Исторіи философіи. Слб. 1892.

чи, проведенной въ пиршествѣ, быть по прежнему свѣтлымъ и яснымъ" ¹⁾). Поэтому совершенно справедливо замѣчаетъ А. Введенскій ²⁾, что Сократъ былъ „человѣкъ великій, но не чуждый слабостей и недостатковъ“. Онъ былъ лучшей изъ грековъ своего времени,—во далеко не образецъ нравственной чистоты и совершенства въ смыслѣ нашего христіанскаго пониманія. То же самое нужно сказать о немъ и какъ о философѣ. Онъ былъ сыномъ своего времени и своего народа: не пренебрегалъ, по свидѣтельству Ксенофонта, оракулами, гадалъ о будущемъ по полету птицъ, по произнесеннымъ наудачу словамъ предсказателей, по необыкновеннымъ знаменіямъ въ природѣ и по жертвамъ.

По словамъ Ксенофонта, „въ народѣ носилась молва, *будто* Сократъ поговаривалъ о себѣ, что какой-то духъ открываетъ ему то и то“; ясно, что мудрости Сократа приписывается характеръ божественнаго происхожденія. Извѣстія Ксенофонта и Платона объ этомъ духѣ или демоніонѣ Сократа настолько противорѣчивы, что на основаніи ихъ почти невозможно составить яснаго и опредѣленнаго представленія. Мало того, что Ксенофонтъ противорѣчитъ Платону, а Платонъ Ксенофонту, но и каждый изъ нихъ противорѣчитъ еще и самому себѣ. Такъ, выше мы видѣли, что, по свидѣтельству Ксенофонта, только „*въ народѣ* носилась молва, *будто* Сократъ поговаривалъ о себѣ, что какой-то духъ открываетъ ему то и то“; но тотъ же самый Ксенофонтъ въ началѣ своихъ *воспоминаній* о Сократѣ (1, 1. 4) ³⁾ говоритъ не на основаніи народной молвы, а какъ ученикъ Сократа, какъ непосредственный свидѣтель описываемыхъ событій, что „Сократъ довольно часто указывалъ друзьямъ, что дѣлать и чего не дѣлать, *согласно предзнаменованіямъ демоніона*“. Чему же вѣрить? Платонъ согласенъ съ послѣднимъ, — что Сократъ дѣйствительно говорилъ о воздѣйствіи на него божественнаго духа, обитавшаго въ немъ. Свидѣтельства объ этомъ мы находимъ во многихъ сочиненіяхъ Платона, въ которыхъ Сократъ представляется излагающимъ свое ученіе или

¹⁾ Вѣра и Разумъ 1892, т. II, ч. 2, стр. 181.

²⁾ Тамъ-же, стр. 184.

³⁾ Срв. русскій переводъ Синайскаго. М. 1857.

защищающимъ себя. Такъ въ Апологіи Сократа ¹⁾, мы читаемъ: „чудесное явленіе это началось во мнѣ съ дѣтства. Голосъ этотъ говоритъ во мнѣ, когда удерживаетъ меня отъ какого-нибудь поступка, на который я рѣшился; но никогда ни къ чему не побуждаетъ. Этотъ-то голосъ удержалъ меня припятъ участіе въ вашихъ (Аѳиняне) дѣлахъ общественныхъ и, вѣроятно, къ лучшему для меня... Отъ этого (участія въ общественныхъ дѣлахъ) воздержалъ меня таинственный и божественный голосъ... Всегдашній мой внутренній голосъ, который такъ часто бесѣдовалъ во мнѣ въ продолженіи моей жизни ²⁾ и который въ случаяхъ гораздо менѣе важныхъ, предостерегалъ меня противъ угрожавшаго мнѣ зла, теперь, когда со мною случилось то, чему вы всѣ были свидѣтелями (осужденію на смерть), то, что можно считать и обыкновенно считаютъ величайшимъ несчастіемъ, какое только можетъ постигнуть человѣка,—этотъ божественный голосъ не остановилъ меня ни утромъ при выходѣ изъ дому, ни тогда, когда я явился предъ судилище; онъ молчалъ во все время, когда я говорилъ къ вамъ; а онъ нерѣдко останавливалъ меня среди прежнихъ бесѣдъ моихъ. Теперь онъ —этотъ божественный голосъ—не воспротивился ни одному изъ моихъ дѣяній, ни одному изъ словъ моихъ. Чему я долженъ приписать это молчаніе? Я вамъ объясню причину. Это даетъ поводъ заключать, что случившееся со мною есть благо и что мы, конечно, находимся въ заблужденіи, считая смерть зломъ. По крайней мѣрѣ, я имѣю тому очевидное доказательство: иначе было бы невозможно, чтобы внутренній голосъ мой не предупредилъ меня въ томъ, что меня ожидаетъ зло“. О демоніонѣ своемъ Сократъ свидѣтельствуется и въ діалогахъ Платона—Федръ, Эвтидемъ, Теэтетъ. Какъ же—спрашивается послѣ этого,—любимый ученикъ Сократа, историкъ Ксенофонтъ могъ приписать только народной молвѣ, будто Сократъ поговаривалъ о себѣ, что какой-то духъ открываетъ ему то и то?

Другое противорѣчіе заключается въ томъ, что, по свидѣтельству Ксенофонта, демоніонъ указывалъ всегда Сократу,

¹⁾ Срв. русскій переводъ Карпова. Сиб. 1863, или Клепанова. М. 1861. Стр. 58—59. 74—75.

²⁾ Срв. переводъ А. Клепанова „Федонъ“. Стр. 109.

что дѣлать и чего не дѣлать; а Сократъ, по свидѣтельству Платона, самъ утверждаетъ ¹⁾, что демоніонъ „всегда удерживаетъ Сократа, что онъ намѣревается сдѣлать и никогда не побуждаетъ“. Но если мы внимательно прослѣдимъ, что говорится о демоніонѣ Сократа въ различныхъ діалогахъ Платона, то ясно увидимъ, что въ этомъ случаѣ Платонъ противорѣчитъ и самому себѣ,—увидимъ, что, по его собственнымъ словамъ, демоніонъ не только удерживалъ, но и побуждалъ Сократа. Такъ напр. въ Теэтетѣ мы читаемъ слова самаго Сократа: „живущій во мнѣ демоніонъ съ одними препятствовалъ вступить въ общеніе, а съ другими *дозволялъ*“; въ Апологіи: „мнѣ заниматься этимъ (отыскиваніемъ истины) *приказано богомъ*“ и т. п.

Въ виду сказаннаго представляется слишкомъ легкомысленнымъ, когда нѣкоторые въ демоніонѣ Сократа готовы видѣть непосредственное воздѣйствіе Св. Духа, подобно ветхозавѣтному вдохновенію, или даже только явленіе медіумизма въ новѣйшемъ смыслѣ этого слова. Вѣроятно же всего, что Сократъ, говоря о своемъ демоніонѣ, думалъ то же, что и каждый язычникъ того времени, ежедневно узнававшій посредствомъ изреченій оракула волю боговъ—покровителей семьи; а любимые ученики его, изъ благоговѣнія къ памяти учителя, приписали этому простому языческому обычаю высшее реальное значеніе, желая объяснить мудрость Сократа непосредственно божественнымъ происхожденіемъ. На это указываетъ отчасти и самъ Сократъ, когда, говоря о томъ, что ему повелѣно богомъ испытывать истину выдаваемого за мудрость, онъ объясняетъ ²⁾, какъ именно повелѣлъ ему это Богъ: „и *чрезъ изреченія оракула, и чрезъ сновидѣнія и всякимъ другимъ способомъ, какимъ только божественная воля повелѣвала человѣку что либо дѣлать*“, т. е., чрезъ гаданье по полету птицъ, по внутренностямъ жертвенныхъ животныхъ, по шелесту листьевъ и т. п. Мы останавливаемъ свое вниманіе на демоніонѣ Сократа потому, что отъ того или другого рѣшенія этого вопроса зависитъ наше отношеніе къ ученію Сократа о злѣ и его сущности. Въ самомъ дѣлѣ, если бы

¹⁾ Въ Апологіи, см. выше.

²⁾ Апол. Сокр. 33, с. Срв. вышеприведенное свидѣтельство Ксенофонта.

мы вынесли убѣжденіе, что Сократъ училъ дѣйствительно по Божественному вдохновенію, то въ настоящей главѣ, гдѣ мы имѣемъ въ виду только ученіе разума человѣческаго о злѣ, мы даже и не упомянули бы о томъ, что приписывается Сократу. Впрочемъ, ученіе Сократа само по себѣ лучше всего свидѣтельствуемъ намъ, что оно имѣетъ не божественное или демоническое, а чисто человѣческое и совершенно естественное происхожденіе. Сократъ самъ неоднократно говоритъ о томъ, что своимъ умственнымъ развитіемъ онъ много обязанъ трудамъ предшествовавшихъ мыслителей. „Сокровища древнихъ мудрецовъ, оставленные ими въ ихъ писаніяхъ,—говорилъ Сократъ по воспоминаніямъ Ксенофонта (I, 6, 14),—я тщательно разбираю и прочитываю вмѣстѣ съ друзьями моими; и если что видимъ въ нихъ хорошаго, то выбираемъ“. Сократъ, какъ оказывается, былъ хорошо знакомъ (черезъ Эвклида и Дамона) съ міровоззрѣніемъ элеатовъ, лично бесѣдовалъ съ философами этой школы Парменидомъ и Зенономъ; черезъ Архелая и Дамона онъ усвоилъ ученіе Анаксагора; Симміасъ и Дамонъ познакомили его съ мудростію пифагорейцевъ; онъ читалъ философское сочиненіе Гераклита и, по свидѣтельству Діогена Лаэртія (II, 22), отзывался о немъ Эврипиду такимъ образомъ: „что я понялъ въ немъ, то превосходно; поэтому я думаю, что такъ же хорошо и то, чего я не понялъ“. Наконецъ, Сократъ бывалъ на урокахъ софиста Продика, вліяніе котораго въ своихъ лучшихъ чертахъ болѣе всего сказалось на его собственномъ міровоззрѣніи,—и Сократъ самъ называлъ себя ученикомъ этого знаменитаго софиста. Сократъ, какъ видно изъ діалога „Теэтетъ“ (151, в.), не скрывалъ своей зависимости отъ софистовъ и иногда даже ссылался на нихъ. Поэтому совершенно справедливо поступаютъ, когда, сравнивая Сократа съ софистами, послѣднихъ называютъ юношами, а перваго—мужемъ. Что было у софистовъ дурного и безнравственнаго, къ тому Сократъ остался чуждъ, но все лучшее и истинное онъ раскрылъ съ рѣдкою послѣдовательностію.

Сократу ставятъ въ заслугу, кромѣ его вполне самостоятельнаго метода философствованія, главнымъ образомъ то, что

онъ „первый, какъ говоритъ Цицеронъ ¹⁾, низвелъ философію съ неба, водворилъ ее въ городахъ и даже ввелъ въ дома, и побудилъ къ изслѣдованію жизни и нравовъ, и вообще добра и зла“. И дѣйствительно, къ этой цѣли Сократъ шелъ вполне сознательно, отказываясь отъ метафизики и переходя въ область этики. По свидѣтельству Ксенофонта ²⁾, Сократъ настоятельно указывалъ на то, что вопросъ о происхожденіи міра неразрѣшимъ для человѣка и что поэтому нужно, оставивъ дѣла божескія, посвятить себя изученію дѣлъ человѣческихъ. И въ одномъ изъ Платоновыхъ діалоговъ (Федръ, 8) Сократъ представляется разсуждающимъ такимъ образомъ: „У меня нѣтъ досуга для подобныхъ предметовъ, и я скажу тебѣ почему: я еще неспособенъ познать самого себя, сообразно Дельфійскому оракулу, и мнѣ кажется смѣшнымъ, не зная себя, входить въ разсужденіе о томъ, что до меня не касается“ (?).

Но дѣйствительно ли Сократъ *первый*, какъ говоритъ Цицеронъ, нашелъ необходимымъ оставить метафизику Анаксагора, Гераклита, элеатовъ, пифагорейцевъ и т. д. и перейти къ изученію только „дѣлъ человѣческихъ“? На этотъ вопросъ послѣ сказаннаго отвѣтить легко. Мы видѣли, что уже софисты высказали рѣшительное недовѣріе къ предшествовавшимъ имъ метафизическимъ ученіямъ и предлагали ограничиться изученіемъ лишь того, что доступно нашему чувственному воспріятію. Велика заслуга Сократа, что онъ возбудилъ и, насколько для него было возможно, разрѣшилъ многіе вопросы этики; но въ его отрицательномъ лишь отношеніи къ тѣмъ метафизическимъ вопросамъ, которые никогда не теряютъ своего значенія для человѣчества, мы еще не видимъ ничего особеннаго, что заставило бы насъ вмѣстѣ съ Цицерономъ и другими превозносить Сократа, какъ „мудрѣйшаго изъ мудрыхъ“. По нашему мнѣнію, заслуга Сократа была бы несравненно больше, если бы, разрабатывая этику, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ съ равнымъ усердіемъ и свойственнымъ ему умѣніемъ потрудился и для метафизики, если бы раскрывая условія развитія самосо-

¹⁾ Tuscul. disp. V, 4. 10; Срв. Вѣра и Разумъ 1884. т. II. ч. 2, стр. 140; 1889. т. II, ч. 1, стр. 22.

²⁾ Воспомин. I. 1, 11. 16; IV. 7, 6.

знанія, онъ въ то же время не оставлялъ безъ вниманія и того, что составляетъ содержаніе человѣческаго сознанія.

Все ученіе Сократа обыкновенно выводятъ изъ его основного положенія: „познай самаго себя“. Но это изреченіе однакоже было высказано первоначально не Сократомъ; Сократъ нашелъ его уже готовымъ въ видѣ надписи на храмѣ *дельфійскаго бога*. Конечно, Сократъ раскрылъ это начало со всею полнотою и основательностію, и въ теченіи всей своей жизни старался о томъ, чтобы провести его въ сознаніе общества. Но думается, что сдѣлавшій эту надпись и повѣсившій ее на храмѣ дельфійскаго оракула предупредилъ Сократа. И для него это изреченіе, по всей вѣроятности, не было только бессмысленною фразою; и онъ повѣсилъ его на храмѣ, конечно, не съ иною цѣлію, кромѣ той, чтобы проводить его въ сознаніе общества.

Такъ какъ ученіе Сократа было посвящено рѣшенію почти исключительно иѵическихъ вопросовъ и такъ какъ оно было прославляемо и прославляется въ такой степени, что ему приписывается почти божественное происхожденіе,—то естественно, конечно, ожидать, что именно въ немъ мы встрѣтимъ наиболѣе удовлетворительный (для древне-языческаго міра) отвѣтъ на интересующій насъ вопросъ о злѣ, его сущности и происхожденіи. Но въ дѣйствительности такого рода предположенія оказываются обманчивыми.

Отказавшись отъ изслѣдованія метафизическихъ вопросовъ, Сократъ, новидимому, не выработалъ себѣ точнаго и опредѣленнаго представленія даже и о томъ, что такое добро и что такое зло, въ чемъ состоитъ ихъ сущность и изъ какого источника они берутъ свое начало. Конечно, только эта неопредѣленность основныхъ началъ въ иѵическомъ ученіи Сократа можетъ быть названа причиною того, что всегда существовало и нынѣ существуетъ между мыслителями несогласіе относительно пониманія даже чисто иѵическаго ученія древняго знаменитаго философа.

Ученики Сократа, какъ извѣстно, распались даже на двѣ школы: киринейскую и циническую. Новѣйшіе мыслители также расходятся въ своихъ сужденіяхъ объ ученіи Сократа

почти до непримиримыхъ противорѣчій. Одни превозносятъ его, приписываютъ Сократу въ исторіи древне-греческой философіи почти такое же значеніе, какое принадлежитъ Канту въ новой философіи, утверждаютъ, что подъ добромъ онъ разумѣлъ только одно нравственно-высокое, само по себѣ священное, а его нравоученіе ставили наравнѣ съ ученіемъ христіанскимъ, потому что онъ проповѣдывалъ любовь ко врагамъ, запрещалъ платитъ зломъ за зло и требовалъ дѣлать добро тѣмъ, которые причиняютъ намъ вредъ. Другіе напротивъ пришли къ тому заключенію, что Сократъ былъ родоначальникомъ новѣйшаго утилитаризма, третьи называютъ его просто эвдемонистомъ, хотя и не въ томъ грубомъ видѣ, какой получило это ученіе въ устахъ Эпикура. Такъ,—Джонъ Стюартъ Милль ¹⁾, Д. С. Блекки ²⁾, Л. Шмидтъ, К. Кэстлинъ, Циглеръ, Целлеръ и др. прямо считаютъ „несомнѣннымъ, что Сократъ былъ утилитаристъ. Греческое слово „полезный“ (χρήσιμος или ὠφέλιμος) встрѣчается постоянно въ его разговорахъ и полезность лежитъ, дѣйствительно, въ основаніи всего его ученія, составляетъ единственную цѣль всѣхъ его разговоровъ. Онъ настолько былъ страстенъ къ утилитаризму, что свое ученіе о добродѣтели, основанной на знаніи, доводилъ до крайнихъ предѣловъ, и, разумѣется, въ пѣкоторыхъ случаяхъ впадалъ въ несомнѣнную фальшь“ ³⁾. Нельзя безусловно согласиться съ мнѣніемъ этихъ мыслителей относительно того, что Сократъ былъ основателемъ теоріи утилитаризма, какъ понимаемъ ее мы въ настоящее время. Но нельзя совершенно отвергать и *нѣкоторой* основательности этого мнѣнія. Не раскрывъ предварительно путемъ самостоятельнаго изслѣдованія, въ чемъ состоитъ сущность добра и зла, Сократъ взялъ эти понятія готовыми и съ тѣмъ смысломъ, какой имъ придавало обычное народное пониманіе; Сократъ, какъ увидимъ ниже, дѣйствительно, часто смотрѣлъ на добро только какъ на полезное для человѣка.

Можно думать, что явленія міра физическаго онъ считалъ совершенно безразличными,—ни добрыми, ни злыми, но такими,

¹⁾ Утилитаріанизмъ. Переводъ Невѣдомскаго. Спб. 1882.

²⁾ Четыре фазиса нравственности М. 1878.

³⁾ Ды. Ст. Блекки Четыре фазиса нравственности Стр. 37.

которыя могутъ приносить человѣку только пользу или вредъ. По его словамъ, онъ не зналъ даже того, есть ли смерть зло, хотя въ то же время зналъ хорошо, что она есть дѣло несправедливости. Но изъ общаго разсужденія его вытекаетъ, что и смерть, какъ дѣло несправедливости, не должна быть признаваема зломъ, потому что она есть средство для доброй цѣли (небытія или другой жизни). Эту же точку цѣлесообразности въ сужденіи о добрѣ и злѣ Сократъ переноситъ и въ область нравственной жизни. И здѣсь добро и зло являются для него обыкновенно понятіями только относительными и условными, вслѣдствіе чего добро легко можетъ переходить въ зло и наоборотъ. Даже одна и та же вещь, по Сократу, можетъ быть и доброю и злою, смотря потому, насколько она пригодна для одной цѣли и недостаточна для другой; все является добрымъ или злымъ только для того, къ чему оно относится. „И невозможно, говоритъ Сократъ, такое добро, которое не было бы таковымъ ни для чего“.

Но признавъ значеніе добра только въ отношеніи къ другому, Сократъ неизбежно долженъ былъ прійти къ тому заключенію, что на добро слѣдуетъ смотрѣть только какъ на полезное, а на зло—наоборотъ—какъ на вредное. Такъ дѣйствительно и случилось. Вотъ, напримѣръ, какъ разсуждалъ Сократъ съ Эвтидемомъ объ этомъ предметѣ, по воспоминаніямъ Ксенофонта ¹⁾. „И добро, Эвтидемъ, нужно такимъ же образомъ изслѣдовать?—какъ?—По твоему мнѣнію, одно и то же полезно всѣмъ? Нѣтъ. Слѣдовательно, ты предполагаешь, что то, что полезно одному, бываетъ иногда другому вредно?—Да, я вполне въ этомъ увѣренъ. Въ такомъ случаѣ ты, вѣдь, называешь хорошимъ ничто иное, какъ полезное.—Да.—И такъ полезное есть добро для того, для кого оно полезно“. Отсюда очевидно, что для Сократа только польза и вредъ были тѣмъ единственнымъ критеріемъ, которымъ онъ пользовался при опредѣленіи добра и зла. Но этого мало, по свидѣтельству того же самаго Ксенофонта, Сократъ часто и самымъ опредѣленнымъ образомъ высказывалъ, что полезное и вредное не только суть критеріи для опредѣленія добра и зла, но что полезное и есть

¹⁾ IV, 6. 8. Срв. также Вѣра и Разумъ 1889. т. II. ч. I. стр. 107.

именно добро, а вредное зло. „Добромъ. говоритъ Сократъ, я называю полезное“, или: „Полезное и есть добро“. Правда, есть и такія изреченія, приписываемыя Сократу, на основаніи которыхъ можно предполагать, что Сократъ разумѣлъ ипогда подъ добромъ и нравственно-возвышенное или нравственно-священное само по себѣ. Но это только доказываетъ высказанное нами предположеніе, что въ опредѣленіи основныхъ нравственныхъ началъ Сократъ не возвышался надъ обычнымъ уровнемъ тогдашняго пониманія вообще. По свидѣтельству лицъ, заслуживающихъ полного довѣрія (напр. Л. Шмидта) древній грекъ временъ Сократа словомъ „ἀγαθός“ (благій, добрый) обозначалъ а., благородное происхождение, б., все полезное или пригодное и в., нравственно-высокое. Ясно, что въ этомъ отношеніи Сократъ являлся только истолкователемъ господствовавшихъ тогда воззрѣній.

Величайшимъ добромъ, которое цѣннѣе всего, Сократъ называетъ мудрость или знаніе. Есть изреченія, въ которыхъ Сократъ разумѣетъ подъ добромъ лишь понятіе, мыслимое какъ цѣль, а дѣланіе или осуществленіе добра есть только поведеніе человѣка, соотвѣтствующее этому понятію, т. е., есть не что иное какъ знаніе (мудрость) въ его практическомъ примѣненіи. Всѣ другія добродѣтели онъ ставитъ въ зависимое отношеніе отъ знанія. По свидѣтельству Ксенофонта (Ш. 9, 5), сущность вообще всѣхъ добродѣтелей Сократъ полагалъ въ знаніи, ибо, прежде чѣмъ быть добродѣтельнымъ, нужно знать, въ чемъ состоитъ справедливость, мужество, честность и т. д. „Единственная настоящая монета, на которую надобно вымѣнивать все остальное, говорилъ онъ Симміасу, это—мудрость. Ею можно достигнуть всего, имѣть все: мужество, умѣренность, справедливость. Однимъ словомъ, истинная мудрость соединена съ добродѣтелью независимо отъ удовольствій, опасеній, огорченій и другихъ страстей... Настоящая добродѣтель заключается въ томъ, чтобы себя очищать ото всѣхъ страстей; а умѣренность, справедливость, мужество и мудрость—вотъ средства очищенія“ ¹⁾. Мало того, Сократъ считалъ знаніе даже источникомъ добра, какъ умственное невѣжество—источ-

¹⁾ Срв. Федонъ. Философ. бесѣды Платона. Перев. А. Клеванова. Стр. 125—126.

никомъ зла. Кто имѣеть истинное знаніе, тотъ обладаетъ уже и способностію различенія добра и зла съ тѣмъ, чтобы избирать и совершать первое, отвращаясь отъ послѣдняго и презирая его. Добро, говоритъ Сократъ ¹⁾, несравненно лучше и полезнѣе зла, а потому, если только человѣкъ *знаеть* его и умѣеть отличать его отъ зла, онъ всегда охотно будетъ предпочитать его всему другому. Въ виду этого Сократъ не допускалъ даже и возможности того, чтобы человѣкъ понимающій, что—добро и что—зло, знающій, что для него добро полезно, а зло вредно, могъ избрать зло, т. е., то, что для него не только невыгодно, но и вредно. Совершенной испорченности нравственной природы человѣческой Сократъ, повидимому, не признавалъ. Не стыдно ли, спрашивалъ онъ Федона ²⁾, дѣлаться ненавистникомъ людей черезъ то, что, по неопытности нашей и незнанію людей, мы составили себѣ о нихъ ложное понятіе. Тотъ, кто въ нѣкоторой степени обладаетъ знаніемъ человѣческаго сердца, убѣжденъ, что весьма мало есть людей какъ вполнѣ добродѣтельныхъ, такъ и совершенно злыхъ, а что большая часть людей занимаютъ середину между этими двумя крайностями... Если бы предложили награду за злобу, то немногіе явились бы на состязаніе“.

Вотъ въ сущности ученіе Сократа о добрѣ и злѣ. Что оно не могло быть удовлетворительнымъ для человѣческаго сознанія,—это понятно само собою. Гдѣ добро понимается *только* какъ полезное или выгодное, а зло—какъ вредное и убыточное, гдѣ за добромъ и зломъ признается *только* относительный, случайный и измѣнчивый, а не абсолютный характеръ, тамъ добро очень легко смѣшивается со зломъ и извращаются всѣ нравственныя понятія: эгоизмъ нерѣдко занимаетъ мѣсто любви, какъ это мы и видимъ въ утилитаризмѣ нашего времени. Этотъ же, хотя и утонченный, эгоизмъ Сократовой морали ясно свидѣтельствуетъ о совершенной невозможности—проводить сравненіе между ученіемъ Христа и ученіемъ Сократа. Христосъ училъ: „любите враговъ вашихъ, добро творите ненавидящимъ васъ“. Сократъ мыслилъ еще слишкомъ по—язычески, чтобы возвыситься до этой богооткровенной исти-

¹⁾ Воспом. III. 9. 4.

²⁾ Срв. Перев. Клеванова стр. 166—167.

ны. Вотъ почему онъ восхвалялъ только того человѣка, который предупреждаетъ враговъ зломъ, а друзей—благодѣяніями¹⁾.

Что въ области нравственной жизни добродѣтель у Сократа отождествляется съ мудростію или знаніемъ и что знаніе именно выставляется причиною того, что человѣкъ избираетъ и совершаетъ добрыя дѣла, а невѣжество называется источникомъ зла,—въ этомъ несомнѣнно—отличительная особенность моралистическаго ученія Сократа; но не подлежитъ никакому сомнѣнію и то, что дѣйствительность слишкомъ часто говоритъ противъ такого тѣснаго взаимоотношенія между знаніемъ и нравственностію, чтобы можно было удовлетвориться ученіемъ Сократа. Кромѣ того, каждому очевидно, что добрыя и злыя дѣла человѣка болѣе зависятъ отъ его воли, чѣмъ отъ его познаній. Правда, защитники Сократа обыкновенно указываютъ на то, что подъ мудростію Сократъ разумѣетъ не теоретическое только познаніе, а и знаніе опытное, соединенное съ непоколебимымъ убѣжденіемъ и являющееся такимъ образомъ уже въ видѣ моральной силы; но это значитъ—оправдывать ученіе Сократа, навязывая ему такія мысли, которыхъ онъ, по крайней мѣрѣ, никогда не высказывалъ съ опредѣленною ясностію.

Послѣ Сократа три ученика его—*Эвклидъ*, *Антисѣенъ* и *Аристиппъ*, разошедшись въ пониманіи своего учителя, образовали свои самостоятельныя философскія школы: Эвклидъ *мегарскую* или школу сократиковъ,—Антисѣенъ—*циническую*, Аристиппъ—*киринейскую* или *идоническую*.

Ученіе Эвклида.

Эвклидъ, оставаясь вѣрнымъ нравственному ученію Сократа, не могъ быть вполне удовлетворенъ имъ вслѣдствіе отсутствія чисто метафизическихъ началъ, на которыхъ бы основывалось его ученіе о нравственности. Но Эвклидъ не оставилъ послѣ себя никакого особеннаго или самостоятельнаго міровоззрѣнія. Онъ усвоилъ себѣ пантеистическое міровоззрѣніе элеатовъ и добро объявилъ сущностью всего міроваго бытія, приписавъ ему всѣ тѣ предикаты и опредѣленія, которыя, по Пармениду, принадлежатъ только *сущему*. По свидѣтельству Діогена Ла-

¹⁾ Ксеноф. Воспом. II, 3, 14.

эръція, Эвклидъ училъ, что существуетъ лишь одно добро, которое пребываетъ неизмѣннымъ и всегда себѣ равнымъ, что всѣ наши высшія понятія суть только различныя наименованія его, сами по себѣ не имѣющія никакого существеннаго значенія. Что касается зла, то, по ученію Эвклида, оно есть ничто, простое отсутствіе добра, есть нѣчто не сущее.

Такимъ образомъ, какъ и нужно было ожидать, послѣдовательно проведенное ученіе Сократа о добрѣ и злѣ вынудило Эвклида и его учениковъ пожертвовать зломъ въ пользу добра, отрицая его реальность. Міровоззрѣніе мегарской школы вслѣдствіе этого является пантеистическимъ оптимизмомъ со всѣми его недостатками и крайностями. Вопросъ о злѣ, его сущности и происхожденіи остался нерѣшеннымъ, ибо въ дѣйствительности зло въ мірѣ не перестало существовать отъ того, что мегарцы назвали его реально не существующимъ. Самый пантеизмъ элеатовъ оказался только механически соединеннымъ съ морализмомъ Сократа и долженъ былъ, какъ увидимъ ниже, превратиться въ дуалистическое міровоззрѣніе Платона, такъ какъ для зла нужно было указать особый источникъ его происхождения.

Ученіе циниковъ.

Циники въ лицѣ *Антисѳена* и *Діогена Синопскаго* ничего не прибавили къ ученію Сократа о добрѣ и злѣ. Усвоивъ односторонне взглядъ Сократа на умѣренность, какъ на источникъ добродѣтельной жизни, они такъ-же односторонне поняли и нерасположеніе Сократа къ метафизическимъ ученіямъ. По свидѣтельству *Діогена Лаэръція* ¹⁾, циники прямо презирали „умозрительную и физическую философію“ и занимались лишь изслѣдованіемъ о нравственности. Но относясь враждебно ко всякому умозрѣнію, они не придавали никакого значенія общимъ понятіямъ, опредѣленію и противоположенію. Вслѣдствіе этого они даже и не могли оказать какого либо содѣйствія въ раскрытіи понятія о злѣ, его сущности и происхожденіи. Всѣ явленія физическаго міра они, повидимому, считали безразличными или—скорѣе—добрыми, чѣмъ злыми, когда совѣтовали жить *согласно*

¹⁾ De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum. Ams. 1692. VI. 9. 103.

природѣ и въ *природѣ* не видѣли ничего гнуснаго и заслуживающаго отвращенія. Ничего не сдѣлали циники и для выясненія понятія о добрѣ и злѣ въ области нравственной жизни, хотя и много любили разсуждать о добродѣтели. До насъ дошло нѣсколько сентенцій, приписываемыхъ циникамъ; но изъ нихъ трудно вывести что либо опредѣленное. Такъ, они называли добромъ *для человека* (т. е., добромъ относительнымъ) все то, что свойственно его *природѣ*; а все чуждое ей объявляли *зломъ*. „Нѣтъ добра кромѣ добродѣтели, и нѣтъ зла, кромѣ пошлости; что не принадлежитъ ни къ тому, ни къ другому, то для людей совершенно безразлично“. Наибольшимъ *зломъ* циники считали удовольствіе, богатство, роскошь, удобства жизни; въ противоположность этому какъ на добро (очевидно, въ смыслѣ добродѣтели) они указывали на трудъ, умѣренность и воздержаніе; честь отъ людей, по ихъ ученію, зло, презрѣніе отъ нихъ—добро.

Ученіе Аристиппа.

Аристиппъ, основатель киринейской школы, усвоивъ отъ Сократа, а можетъ быть, даже еще отъ софистовъ, отрицательное отношеніе къ до-сократовской метафизикѣ, пошелъ по этому пути далѣе, отрицая возможность для *человѣка* познанія даже и *внѣшней природы*. Остались у него нѣкоторые пункты соприкосновенія и съ циниками. Такъ, подобно циникамъ, онъ проповѣдывалъ космополитизмъ, общность женъ и дѣтей, отвращеніе къ прогрессу и цивилизаціи, отдалившихъ *человѣка* отъ природы и естественности, презрѣніе къ общепринятымъ законамъ и правиламъ приличія, отрицаніе бытія Божія и безсмертія *человѣческой души* и т. п. Но если въ этихъ пунктахъ Аристиппъ былъ еще согласенъ съ циниками, то за то онъ совершенно расходился съ ними во всемъ остальномъ. Циники, какъ мы видѣли, считали удовольствія величайшимъ *зломъ*, а трудовую жизнь—добромъ, или, лучше сказать, благомъ; Аристиппъ проповѣдывалъ совершенно противоположное. Онъ признавалъ величайшимъ благомъ удовольствіе, такъ какъ оно будто бы вполне согласно съ требованіями природы, а *зломъ* считалъ онъ всякаго рода труды и подвиги, если они соединяются съ страданіями и лишеніями, такъ какъ это будто бы

есть уже извращеніе природы. Согласно ученію Сократа, мыслители киринейской школы не полагали существеннаго различія между добромъ и зломъ, а считали эти понятія относительными, случайными и измѣнчивыми, такъ какъ, по ихъ мнѣнію ¹⁾, не существуетъ по природѣ ни справедливаго, ни хорошаго, ни злого: все это признается таковымъ только по общепринятому закону и обычаю. О добрѣ и злѣ, хорошемъ и дурномъ Аристиппъ и его послѣдователи судили вообще съ точки зрѣнія полезности и пріятности. Даже дружбу, которую такъ высоко цѣнили древне-греческій міръ, они причисляли къ добрымъ явленіямъ лишь въ той мѣрѣ, въ какой другомъ можно пользоваться для личныхъ цѣлей,—для пользы или удовольствія.

Такъ какъ послѣдователи этой философской школы считали наилучшею жизнь соответствующую требованіямъ природы, то слѣдовало бы предполагать, что въ сужденіи о добрѣ и злѣ они, подобно Эвклиду, будутъ склоняться къ оптимизму. Но въ дѣйствительности случилось какъ разъ противоположное. Идонизмъ Аристиппа у *Теодора*, а особенно у *Гегезія* прямо перешелъ въ пессимизмъ ²⁾. Теодоръ училъ, что въ мірѣ больше зла, чѣмъ добра, и что поэтому главнымъ и существеннымъ слѣдуетъ признавать не добро, а зло, скорби, страданія и несчастія. Гегезій пошелъ дальше и сталъ утверждать, что жизнь этого міра наполнена одними скорбями и бѣдствіями. Такая жизнь можетъ казаться благомъ только однимъ глупцамъ; люди разумные напротивъ всегда и охотно предпочтутъ ей совершенное небытіе. Поэтому Гегезій сталъ прямо проповѣдывать самоубійство, и многіе, будучи убѣждены имъ, дѣйствительно оканчивали свою жизнь самоубійствомъ,—что побудило правительство принять соответствующія мѣры противъ такой неестественной пропаганды. Но пессимизмъ, какъ мы видѣли, не разрѣшаетъ вопроса о злѣ, его сущности и происхожденіи.

Ученіе Платона.

Наиболѣе вѣрнымъ и послѣдовательнымъ ученикомъ Сократа признается, по справедливости, *Платонъ* (429—348 до Р. X.),

¹⁾ Справ. Diogenis Laërtii De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarum philosophorum. Amst. 1692. II 93. Стр. 134 и слѣд.

²⁾ Справ. Diog. Laërt. II. 93—95. Стр. 134—136.

основатель особой философской школы такъ называемыхъ *академиковъ*. Къ сожалѣнію, нужно прежде всего замѣтить, что весьма трудно отдѣлить ученіе Платона отъ ученія Сократа, потому что въ своихъ многочисленныхъ діалогахъ Платонъ выводитъ дѣйствующимъ лицомъ Сократа; но когда онъ въ уста этого Сократа влагаетъ собственное ученіе, а когда подлинно-сократовское? Историки философской мысли въ этомъ случаѣ поступаютъ такимъ образомъ. Діалоги Платона они провѣряютъ „Воспоминаніями“ Ксенофонта, и то, что въ обонхъ памятникахъ приписывается Сократу, они называютъ ученіемъ Сократа; остальное въ діалогахъ Платона признается подлиннымъ ученіемъ Платона. Вслѣдствіе этого всѣ діалоги Платона обыкновенно раздѣляются на двѣ группы: сократическіе и конструктивныя. Къ послѣднимъ относятся Тимей, Теэтеть, Филебъ, Республика, Софистъ и др. Къ сожалѣнію, нужно сказать еще, что подлинность нѣкоторыхъ изъ этихъ діалоговъ, напримѣръ, Филеба и Софиста, многіе ученые подвергаютъ сильному сомнѣнію.

Что же такое, по Платону, добро и что такое зло? Собственно говоря, Платонъ точно такъ же не высказываетъ яснаго и опредѣленнаго понятія о добрѣ и злѣ, какъ и его учитель Сократъ. Сократъ, какъ мы видѣли, отождествлялъ добро съ благомъ, называлъ добромъ то, что составляетъ наивысшій и послѣдній предметъ человѣческаго стремленія, и что доставляетъ людямъ блаженство. Въ *Филебѣ* Платонъ также проводитъ ту мысль, что подъ добромъ слѣдуетъ разумѣть то, что составляетъ цѣль человѣческой жизни и дѣятельности, чего всѣ желаютъ, что, слѣдовательно, людямъ представляется какъ наивысшее благо. Въ болѣе частныхъ опредѣленіяхъ понятія добра Платонъ близко сходится съ другимъ ученикомъ Сократа, — Эвклидомъ, который объявилъ добро основнымъ началомъ всякаго реальнаго бытія. Идея добра, по Платону, есть первоначальная и наивысшая изъ всѣхъ идей. Какъ въ видимомъ мірѣ солнце производитъ вмѣстѣ жизнь и познаніе, какъ оно освѣщаетъ глазъ и чрезъ то дѣлаетъ видимыми всѣ вещи, а вмѣстѣ съ тѣмъ является и истинною причиною всякаго произрастанія, такъ въ мірѣ сверхчувственномъ добро является источникомъ бытія и знанія, познаваемости и познанія; и какъ

солнце выше свѣта и глаза, такъ добро выше бытія и знанія ¹⁾). Ясно, что съ этой точки зрѣнія добро становится уже не только предметомъ человѣческаго стремленія, но и послѣднею цѣлію всей міровой жизни, тѣмъ образцомъ, который созерцаетъ божественный разумъ и которымъ онъ руководствовался при образованіи и устроеніи міра.

Но добро, по Платону, нельзя мыслить выше божества,—ибо въ такомъ случаѣ оно было бы причиною самого божества, что противорѣчило бы понятію божества; нельзя мыслить его и рядомъ съ божествомъ, ибо чрезъ это само божество мыслилось бы какъ нѣчто ограниченное и даже совершенно излишнее, такъ какъ добро само по себѣ есть бытіе реальное и субстанціальное, дѣйствующая причина всего дѣйствительно существующаго; наконецъ, по Платону, нельзя мыслить добро и ниже божества, какъ его твореніе, потому что въ такомъ случаѣ добро не могло бы быть абсолютнымъ началомъ всего дѣйствительно существующаго, послѣднею цѣлію міра. Такимъ образомъ, остается признать только одно,—что добро Платономъ отождествляется съ самимъ божествомъ. И дѣйствительно, въ діалогахъ Платона есть мѣста, которыя вполнѣ подтверждаютъ это предположеніе. Такъ,—въ *Филебѣ* ²⁾ прямо говорится, что божественный разумъ есть не что иное, какъ добро. Въ *Республикѣ* ³⁾ идеею добра называется то, что сообщаетъ вещамъ бытіе, познающему разуму—способность познанія, т. е., причина всего истиннаго и прекраснаго, первоисточникъ свѣта, дѣйствительности и разума. Въ діалогѣ „*Тимей*“ ⁴⁾ всѣ эти черты переносятся уже на Деміурга или мірообразователя, т. е. на само божество. „Пожелавъ, чтобы все было хорошо, а худого по возможности ничего не было, Богъ такимъ-то образомъ все подлежащее зрѣнію, что засталъ не въ состояніи покоя, а въ нестройномъ и беспорядочномъ движеніи, изъ безпорядка привелъ въ порядокъ, полагая, что послѣдній во всякомъ случаѣ лучше перваго“. Кромѣ того, если бы у Платона идея доб-

¹⁾ Срв. Zeller's Die Philosophie der Griechen. 2-ter Theil, 1-te Abth. 1874. Стр. 591—592.

²⁾ 22, с.

³⁾ Πολιτεία βιβλ. Ζ. 517. b. Platonis opera ex recensione C. E. Ch. Schneideri. Parisiis, MDCCCLXXXIII, Vol. II. Стр. 125.

⁴⁾ Platonis opera. Τιμαίος. 29—d—30a. Стр. 204—205.

ра не была отождествлена съ самимъ божествомъ, то невозможно было бы понять, какимъ образомъ эта идея могла бы перейти въ явленія феноменальнаго міра, какъ основаніе всего реально существующаго, потому что идеямъ самимъ по себѣ, а въ томъ числѣ и идеѣ добра, Платонъ не приписываетъ никакаго движущаго принципа, который могъ бы служить побужденіемъ для ихъ перехода изъ сверхчувственнаго бытія въ феноменальное. Далѣе,—принципъ высшаго единства бытія Платонъ называетъ безразлично то добромъ, то божествомъ. Наконецъ, что Платонъ дѣйствительно отождествлялъ добро съ божествомъ, видно и изъ свидѣтельства древне-греческихъ мыслителей, по которымъ племянникъ Платона *Спевзитъ* тѣмъ именно и уклонился въ своемъ ученіи отъ своего знаменитаго дяди и учителя, что добро онъ отличалъ отъ божественнаго разума. И такъ, опредѣляя наивысшее бытіе какъ добро и какъ цѣлеполагающій разумъ, Платонъ понимаетъ его прямо какъ божество или разумный творческій принципъ, открывающійся въ мірѣ явленій: поелику Богъ добръ, Онъ образовалъ этотъ міръ ¹⁾.—Еще болѣе затрудненій встрѣчается при опредѣленіи того, что Платонъ понималъ подъ *зломъ*, потому что въ этомъ отношеніи онъ нерѣдко становится въ противорѣчіе съ самимъ собою и часто даже какъ бы совершенно отказывается отъ тѣхъ взглядовъ, которые имъ были высказаны въ его болѣе раннихъ твореніяхъ. Впрочемъ, говоря вообще, *зломъ* Платонъ называетъ все то, что противоположно добру и является его отрицаніемъ; но что такое зло само по себѣ, на это Платонъ не даетъ ни какого яснаго и опредѣленнаго отвѣта, какъ не опредѣляетъ онъ ясно и понятія добра, хотя онъ чаще всего въ своихъ разсужденіяхъ возвращается къ вопросу о томъ, что такое зло и что такое добро. Но само собою очевидно, что если зло есть противоположность добра, то оно должно проистекать изъ совершенно иного источника, чѣмъ изъ какого происходитъ добро. Божество, какъ абсолютное добро, есть первоисточникъ всего добраго въ мірѣ. Деміургъ,—читаемъ мы въ „*Тимей*“ ²⁾, добръ, и желалъ, чтобы все было по возмож-

¹⁾ Platonis opera ex recensione C. E. Ch. Schneideri. Pars I. Parisiis. MDCCCXLVI. Teuaios. 29. e. 15, стр. 205.

²⁾ См. выше.

ности подобно ему. Но этого однако же не случилось. Въ мірѣ господствуетъ зло и притомъ—почти въ неопредѣлимыхъ границахъ. Откуда же оно произошло и кто долженъ быть названъ его виновникомъ?

Платонъ твердо стоитъ на томъ, что Богъ не виновникъ зла, господствующаго въ мірѣ. Въ этомъ отношеніи весьма замѣчательно мѣсто въ его „*Республикѣ*“, представляющее бесѣду Сократа съ Адимантомъ ¹⁾ „Богъ не благъ ли поистинѣ? Стало быть, не должно ли такъ и говорить о Немъ?—Какъ же.—А изъ благъ, ужъ конечно, ни которое не вредно? Не правда ли?—Миѣ кажется, нѣтъ.—Такъ невредное вредитъ ли?—Никакъ. Но что не вредитъ, то дѣлаетъ ли какое нибудь зло?—Тоже нѣтъ.—А что не дѣлаетъ ни какого зла, то можетъ ли быть причиною чего нибудь злаго?—Какъ можно?—Такъ что же? значить добро полезно?—Да.—Стало быть, оно—причина доброй дѣятельности?—Да.—Поэтому добро есть причина ни какъ не всего, но что бываетъ хорошо, того она причина, а что худо того не причина.—Безъ сомнѣнія, сказалъ онъ (Адимантъ). Слѣдовательно и Богъ, заключилъ я (Сократъ—Платонъ), поколику Онъ благъ, не можетъ быть причиною всего, какъ многіе говорятъ: но нѣсколькихъ дѣлъ человѣческихъ Онъ—причина, а большей части ихъ—не причина; потому что у насъ гораздо менѣе добра, чѣмъ зла. И такъ какъ нельзя предполагать никакой другой причины добра (кромѣ Бога): то надобно искать какихъ нибудь другихъ причинъ зла, а не Бога“. Далѣе,—Платонъ обличаетъ Гомера за то, что онъ представляетъ Зевса посылающимъ добро и счастье однимъ людямъ, горе, злую нужду и бѣдствія другимъ, равно какъ находить не заслуживающимъ похвалы и того, кто говоритъ, будто Аѣина и Зевсъ заставили Пандара поступить вопреки клятвѣ и возліянію, будто бы боги враждуютъ между собою или дѣлаютъ зло людямъ. Наконецъ,—говоритъ Платонъ (устами Сократа) „кто пишетъ трагедію и помѣщаетъ въ ней такіе ямбы, каковы о бѣдствіяхъ Ніобы, или Целопи-

¹⁾ Platonis opera ex recensione C. E. Ch. Schneideri. Parisiis vol. secundum. Πολιτεία βιβλ. β. 379. 30—45, стр. 37. Срв. русскій переводъ проф. Карпова „Полютика“ кн. 2-я, стр. 380—383; а также Вѣра и Разумъ 1889. т. II, ч. I. Стр. 380—382.

довъ, о дѣлахъ троянскихъ, или тому подобныя: тотъ либо не долженъ называть ихъ дѣлами Божиими, либо когда называетъ ихъ Божиими,—обязанъ изобрѣтать такія мысли, какихъ мы нынѣ требуемъ, и говорить, что Богъ производитъ справедливое и доброе, и что тѣмъ людямъ полезно было наказаніе. Положимъ, что въ состояніи наказанія они несчастны: по поэтому неудобно говорить, будто дѣлаетъ это Богъ. Напротивъ,—пусть онъ утверждаетъ, что злые несчастны, поколику заслужили наказаніе, и что, подвергаясь наказанію, они получаютъ отъ Бога пользу. А называть Бога добраго причиною золь для кого бы то ни было,—этому надобно противиться всѣми силами... Богъ не есть причина всего, а только причина добра“.

Тѣмъ не менѣе, хотя Богъ и не есть виновникъ зла, господствующаго въ мірѣ, зло, по ученію Платона, не есть нѣчто случайное и скоропреходящее, но субстанціальное и постоянное. Богъ въ своей благодати не могъ ничего создать дурного, но не въ состояніи былъ предотвратить существованіе зла. Такъ какъ Богъ есть существо благое и такъ какъ зло несомнѣнно существуетъ, то оно должно существовать независимо отъ него, а слѣдовательно, оно должно существовать и вѣчно. Такое ученіе у Платона послѣдовательно вытекало изъ того логическаго принципа, что такъ какъ существуетъ добро, то необходимо должна существовать и противоположность добра, т. е. зло ¹⁾. „Невозможно,—говоритъ у Платона Сократъ *Теэтету*, чтобы зло совершенно исчезло, ибо всегда должно существовать нѣчто, что противоположно добру“. Такимъ образомъ, у Платона, какъ и у Зороастра, добро поставляется въ нѣкоторую зависимость отъ зла, безъ котораго оно потеряло бы всякій смыслъ и не имѣло бы никакого значенія.

Но если зло не есть нѣчто случайное, и если оно не можетъ проистекать изъ одного первоисточника съ добромъ, какъ ему противоположное, то чѣмъ же и какъ слѣдуетъ объяснять его происхожденіе и распространеніе въ мірѣ? Въ своихъ первоначальныхъ философскихъ діалогахъ, въ которыхъ еще явно замѣтны слѣды вліянія Сократа, Платонъ высказываетъ мнѣніе, что такъ называемое нравственное зло имѣетъ свое осно-

¹⁾ Срв. Дж. Г. Льюисъ, Исторія философіи. Спб. 1892. Стр. 216.

ваніе въ *умственномъ невѣжествѣ* людей. Впрочемъ, въ послѣдствіи онъ отказался отъ этого мнѣнія и сталъ искать болѣе вѣрнаго пути къ опредѣленію источника, изъ котораго истекаетъ зло, господствующее въ мірѣ. Аристотель прямо утверждаетъ ¹⁾, что причиною зла Платонъ считалъ *матерію* ²⁾. Это мнѣніе Аристотеля вполнѣ подтверждается и нѣкоторыми изреченіями въ діалогахъ Платона. Такъ какъ зло, читаемъ мы въ *Тезеттѣ* ³⁾, не можетъ существовать среди боговъ, то роковымъ образомъ оно обнимаетъ смертную природу и нашу землю“. „Земное существованіе не можетъ быть свободно отъ зла“. Также и въ *Тимей* ⁴⁾ Платонъ ясно проводитъ ту мысль, что болѣзни души, т. е. грѣхи и злодѣянія происходятъ не отъ чего другого, какъ отъ ограниченности свойствъ нашего тѣла. По разсужденію Платона, вложенному по обыкновенію, въ уста Сократа, въ его *Республикѣ* ⁵⁾ мы, какъ плѣнники, живемъ въ мрачной пещерѣ... Тѣло является какъ бы узамы и темницею для души, могилою для ея высшей жизни. Оно есть зло само по себѣ и основаніе для всякаго зла вообще, ибо хотя зло и рождается прежде всего въ душѣ и есть ея собственное дѣло... тѣмъ не менѣе она не имѣла бы никакого влеченія и повода къ злу, если бы сама не находилась въ тѣлѣ. Въ діалогѣ „*Федонъ*“ ⁶⁾ Платонъ влагаетъ въ уста Сократа слѣдующее разсужденіе: „Тѣло воздвигаетъ намъ тысячи препятствій вслѣдствіе самой необходимости о немъ заботиться; притомъ болѣзни, которыя съ нами случаются, останавливаютъ наши изысканія. Это не все; тѣло волнуетъ душу любовью, желаніемъ, опасеніемъ, наполняетъ ее тысячами обманчивыхъ и несбыточныхъ мечтаній; такимъ образомъ справедливо мнѣ-

1) *Metaph I. b. Phys. 9. 192. a. 14*; Срв. Целлера *Die Philos d. Sriech.* стр 645; а также Вѣра и Разумъ. 1887 т. II. ч. 2. Стр. 106.

2) „Тѣ, которые говорятъ, что Платонъ считалъ зло присущимъ матеріи,— въ сущности правы, хотя они и выражаются неопредѣленно. Матерія есть та великая Необходимость, которую преобразовалъ Разумъ. Но вменно потому, что матерія есть Необходимость и лишена Разума, она есть зло, ибо только отъ разума можетъ исходить добро“. Льюисъ, *Исторія философіи.* Спб. 1892. Стр. 216—217.

3) 176. a.

4) 86. b.—87. b.

5) *Platonis opera ex recensione C. E. Ch. Schneideri.* Vol. II. Πολιτεία. βιβλ VII. 514.—Стр. 123—124.

6) Рус. перев. А. Клеванова. Стр. 120.

ніе, что человѣку съ нимъ невозможно ни на минуту оставаться вѣрнымъ правиламъ мудрости. Что причиною раздоровъ, сраженій, войнъ, какъ не тѣло и его страсти? По истинѣ всѣ войны развѣ не имѣютъ основаніемъ желаніе человѣка собрать богатства? А собирать ихъ учитъ насъ тѣло, такъ какъ посредствомъ ихъ мы въ состояніи удовлетворять нуждамъ и прихотямъ его“...

Но какимъ образомъ и почему тѣло или матерія могутъ быть признаны первоисточникомъ всякаго зла въ мірѣ? Откуда зло могло явиться въ самой матеріи? На этотъ вопросъ въ сочиненіяхъ Платона, принадлежащихъ къ раннему періоду его философской дѣятельности, мы не находимъ прямого отвѣта; а между прочимъ, такого отвѣта, повидимому, искали уже и ближайшіе послѣдователи Платона. Въ *Федръ* ¹⁾ Платонъ излагаетъ свое ученіе о довременномъ паденіи душъ. По его мнѣнію, въ человѣческія тѣла могутъ входить только тѣ души, которыя еще въ довременномъ первосостояніи созерцали вѣчныя идеи, но затѣмъ пали, исказивъ или даже забывъ то, что они созерцали. Такимъ образомъ каждый человѣкъ уже рождается падшимъ и съ способностію къ злу, съ предопредѣленіемъ ко грѣху и съ склонностію къ преступленіямъ. Конечно, это мнѣніе нужно назвать скорѣе пустою фантазмагорією, чѣмъ серіознымъ рѣшеніемъ вопроса о происхожденіи зла, господствующаго въ мірѣ.

Въ одномъ изъ позднѣйшихъ своихъ діалоговъ, который извѣстенъ подъ именемъ „Законовъ“ ²⁾ и который имѣетъ видъ какъ-бы измѣненнаго діалога *О Республикѣ*, Платонъ старается разрѣшить иначе этотъ роковой вопросъ. Онъ признаетъ двѣ міровыхъ души—добрую и злую, и такъ какъ для всякой дѣятельности, по его мнѣнію, начало находится въ душѣ, то злыя и дурныя дѣйствія должны быть приписываемы злой душѣ міра, а добрыя и хорошія—доброй. Ученые новѣйшаго времени (*Тиршъ, Фришъ, Риттеръ, Штейнмартъ, Штальбаумъ, Целлеръ* и др.) сильно сомнѣваются въ подлинности этого ученія, такъ какъ оно противорѣчитъ всему предшествовавшему міровоззрѣнію Платона и даже духу его. „Трудно

¹⁾ 248. с. 250. а.

²⁾ *Platonis opera* Vol. II. Стр. 263—501.

понять, говорить, на примѣръ, *Целлеръ*¹⁾, какимъ образомъ злая душа міра можетъ мириться съ такою системою, какъ система Платона. Гдѣ она могла бы явиться въ этой системѣ? Должна-ли она произойти изъ идеи, изъ связи которой съ пространственностію Тимей производитъ свою міровую душу? Но тогда она не могла бы быть злою, не могла бы находиться въ борьбѣ съ божественною душою цѣлаго. Или она присуща матеріи первоначально (какъ того хотятъ *Теннеманъ* Plat, III, 175, *Мартинъ и Иберверъ*)? Но матерія, какъ таковая, существуетъ безъ движущей силы, или напротивъ, она совсѣмъ не существуетъ, только идея есть нѣчто реальное. Или наконецъ, сама по себѣ добрая душа міра въ послѣдствіи должна была стать злою (*Штальбаумъ* стр. 643)? Представленіе Платона, очевидно, не таково, ибо въ *Законахъ* онъ говоритъ о двухъ душахъ, доброй и злой, стоящихъ рядомъ, а не о двухъ состояніяхъ одной и той же души, слѣдующихъ другъ за другомъ. Но какъ вообще душа цѣлаго, божественное во всемъ происшедшемъ, источникъ всякаго разума и порядка, могла бы оказаться невѣрною своею природою и назначенію? Чтобы уничтожить это явное противорѣчіе въ системѣ Платона, нѣкоторые новѣйшіе изслѣдователи развитія философской мысли старались доказать, что хотя въ *Законахъ* Платонъ и говоритъ о злой душѣ рядомъ съ доброю, но эту злую душу онъ будто-бы относитъ не ко всему міру, а только къ злу въ человѣкѣ; другіе утверждали, что хотя авторъ *Законовъ* и говоритъ дѣйствительно о злой душѣ міра, но что онъ будто-бы самъ не признавалъ ея, а высказалъ какое-то случайное мнѣніе, которое, при дальнѣйшемъ изслѣдованіи, должно было само собою утратить всякое серьезное значеніе (*Риттеръ, Брандисъ, Штальбаумъ, Штейнмартъ* и др.). Но эти попытки оправдать ученіе Платона о злой душѣ міра не имѣютъ никакого научнаго значенія, такъ какъ онѣ противорѣчатъ яснымъ словамъ самаго Платона.

Впрочемъ, для насъ не настолько важенъ вопросъ о подлинности приведеннаго мѣста изъ *Законовъ* Платона, чтобы на

1) Die philosophie der Griechen. 2-ter Theil, 1-te Abth. Стр. 828. Подстрочное примѣчаніе.

немъ долго останавливать свое вниманіе. Если Платонъ дѣйствительно училъ о злой душѣ міра, какъ объ источникѣ зла, тогда таковымъ источникомъ не можетъ быть признаваема матерія, какъ училъ этому Платонъ уже въ *Теэтетъ*, и наоборотъ. Но какъ въ томъ, такъ и въ другомъ случаѣ мы, очевидно, имѣемъ дѣло съ міровоззрѣніемъ дуалистическимъ, которое раздѣляетъ и всѣ недостатки дуализма. Но если недостатки такого дуалистическаго міровоззрѣнія, какъ Зороастрово, могутъ быть замѣтными только для людей, способныхъ къ отвлеченному мышленію; то несостоятельность дуалистическаго міровоззрѣнія Платона очевидна для cadaго, такъ какъ непосредственный опытъ ясно свидѣтельствуетъ намъ, что матерія сама по себѣ безразлична, а потому не можетъ быть источникомъ ни добра, ни зла.

Кромѣ того, въ ученіи Платона о злѣ бросается въ глаза и другое противорѣчіе. Платонъ вѣруеть въ прогрессъ и возможность нравственнаго усовершенствованія человѣчества; поэтому люди должны бороться со зломъ и убѣгать отъ него, стараясь достигнуть жилища боговъ, т. е. уподобляясь боже-ству, которое есть абсолютное добро и въ которомъ нѣтъ и тѣни несправедливости. Но если зло не имѣетъ случайнаго характера, а составляетъ область самостоятельную, совершенно независимую отъ источника добра, если оно есть бытіе субстанціальное и необходимое; то какимъ же образомъ люди могутъ вести борьбу съ нимъ съ цѣлію уничтожить его? Какъ можно избѣжать того, что должно быть необходимо?

Въ виду сказаннаго неудивительно, что ученіе Платона не могло удовлетворить даже *Спевзиппа*, ближайшаго ученика и племянника Платона, которому, умирая, Платонъ поручилъ руководство своей философской школы. Спевзиппъ находилъ невозможнымъ ставить добро вначалѣ какъ основаніе всякаго бытія, утверждая, что оно напротивъ должно быть только цѣлію бытія, какъ конецъ его, и что всѣ отдѣльныя существа только путемъ постепеннаго развитія могутъ достигать до этой цѣли, какъ своего совершенства.

Профессоръ богословія, *Прот. Т. Вуткевичъ*.

(Продолженіе будетъ).

О НЕОБХОДИМОСТИ МЕТАФИЗИКИ.

I. *Отрицание метафизики какъ науки.* Психологическій взглядъ на метафизику. Основанія этого взгляда: а) теоретическій мотивъ метафизики (потребность знаній). Можно ли смотрѣть на метафизику, какъ на временное состояніе науки? б) практическіе мотивы метафизики—страхъ смерти; эгоистическія и альтруистическія побужденія (критическія замѣчанія).

II. *Объ аналогіи, какъ источникъ метафизическихъ идей.* Два вида аналогій, соотвѣтственно двумъ видамъ мотивовъ метафизики. Примѣры метафизическихъ аналогій. Критика. Вліяніе религіозныхъ созерцаній на философію. Платонъ объ эросѣ. Критика.

III. *О теизмѣ и пантеизмѣ, какъ двоякомъ образѣ метафизики* (религіозной и философской). Происхожденіе и сущность теизма. Критика (эмпиризмъ и рационализмъ) о превращеніи теизма въ пантеизмъ. Теоретическія основанія теизма. Точно ли мышленіе, такъ сказать, по природѣ атеистично? Объ апріорныхъ началахъ, въ которыхъ заключается основаніе метафизики, въ смыслѣ науки сверхъ-опытной. Новый опытъ истолкованія этихъ началъ въ духѣ эмпиризма. Критика. Заключительныя положенія.

I.

Сколько бы ни осмѣивали философію и философовъ, никто серьезно не станетъ отрицать философіи. Ибо такое отрицаніе невозможно. Вѣдь существованіе философіи восходитъ до самыхъ отдаленныхъ временъ, можно сказать, до начала умственнаго образованія, и непрерывно продолжается доселѣ; философія древнѣе всѣхъ наукъ. Представителями философіи, безспорно, во всѣ времена были лучшіе и благороднѣйшіе умы, и только тѣ народы, и въ древнее, и въ новое время, достигли наибольшаго значенія въ области науки и вообще образованности, которые обладаютъ своею національною философіей, или по крайней мѣрѣ, ознаменовали себя болѣе или менѣе значительными произведеніями и имѣютъ достойныхъ вниманія и изученія представителей въ области философіи. Итакъ, серьез-

но отрицать философію нельзя. Отрицаніе философіи можетъ быть только дѣломъ невѣжества и непониманія. Иное дѣло метафизика. На метафизику всегда смотрѣли, на что указываетъ уже самое ея названіе, какъ на науку сверхъ-опытную, и предметомъ ея всегда признавалось сверхчувственное, недоступное опыту, наблюденію; необходимо ли, чтобы философія была метафизическою; почему она не могла бы быть наукою опытною, основанною на данныхъ опыта, на наблюденіи? По мнѣнію многихъ философовъ, она именно и должна быть таковою, а теперь это мнѣніе едва ли не сдѣлалось общепринятымъ. Въ пользу такого мнѣнія говоритъ уже то, что всегда существовало такъ называемое эмпирическое направленіе философіи, которое стремилось къ тому, чтобы рѣшеніе философскихъ вопросовъ, по возможности, основать на данныхъ опыта, и только такое рѣшеніе признавало вполне прочнымъ, слѣдовательно научнымъ. Вѣдь опытный методъ оказался въ наукѣ наиболѣе плодотворнымъ, ибо, благодаря этому методу, удалось вывести науку изъ области измѣнчивыхъ, шаткихъ мнѣній и бесплодныхъ споровъ на путь плодотворнаго и непрерывно развивающагося изслѣдованія. Такъ какъ философія доселѣ остается въ періодѣ споровъ и шаткихъ мнѣній, то что удивительнаго, если и къ ней пытаются примѣнить то же средство, и ее также хотятъ направить на путь опытнаго изслѣдованія, и такимъ образомъ сообщить ей строго научный характеръ. А для этого представляется необходимымъ прежде всего отвергнуть метафизику, которая именно и служитъ препятствіемъ къ преобразованію философіи въ духѣ строгаго научнаго эмпиризма. Пока остается въ философіи примѣсь метафизики, и пока философія не будетъ очищена отъ этой примѣси, дотолѣ она не можетъ быть наукою въ строгомъ смыслѣ, утвержденіе ея на данныхъ опыта и ограниченіе предѣлами опыта, для нея самой благодѣтельное, недостижимо. Вотъ почему тѣ философы, которые понимали, какое значеніе для науки имѣетъ опытъ, и имѣли въ виду также философію основать на опытѣ, рѣшительно возставали противъ метафизики, и устраненіе ея признавали едва ли не главнымъ своимъ дѣломъ. И что же? метафизика все таки существуетъ. Казалось, что въ особенности Кантъ своею

критикою нанесъ метафизикѣ смертельные удары, но именно послѣ Канта мы видимъ наибольшее оживленіе въ области метафизической философіи; теперь, послѣ нѣкотораго перерыва, опять все болѣе и болѣе возбуждается интересъ къ вопросамъ метафизическимъ. Особенно удивительно, что отрицаніе метафизики вовсе не составляетъ новости нашего времени: едва-ли не со времени самаго возникновенія метафизики начинается и отрицаніе ея. Аристотель былъ основателемъ метафизики, какъ особой философской науки, но въ школѣ же Аристотеля, такъ называемой перипатетической, особенно же въ школѣ стоической, метафизика признается излишней рядомъ съ физикой. Правда, что физика стойковъ зато имѣла характеръ метафизическій. Да и самый эмпиризмъ, о которомъ выше сказано, что всегда существовалъ, какъ особое направленіе философіи,—не что иное, какъ выраженіе отрицанія метафизики. Итакъ очевидно, что отрицаніемъ метафизики нисколько не исключается необходимость ея, ибо отрицаніе, столь долговременное и упорное, могло бы казаться давно уже стереть съ лица земли метафизику, если бы это было возможно, если бы метафизика не была существенно необходимой; отрицаніе метафизики не только ея не могло уничтожить, но не сдѣлало ей особеннаго вреда, даже болѣе,—было для нея полезно, ибо способствовало дальнѣйшему преуспѣянію метафизики. Если предположить въ духѣ эмпиризма, что метафизика собою представляетъ лишь не совершенное состояніе философіи, какъ науки, и что, по мѣрѣ усовершенія, философія должна постепенно освобождаться отъ своего метафизическаго характера, превращаясь все болѣе въ науку положительную, т. е., опытную, то, при такомъ предположеніи, остается совершенно непонятнымъ всегда сопровождавшее метафизику, какъ бы ея тѣнь, *отрицаніе* ея. Часто сравниваютъ метафизическую философію съ алхиміей, или астрологіей. Алхимія предшествовала химіи какъ несовершенное, фантасматическое состояніе этой науки; то же должно сказать объ отношеніи астрологіи къ точной астрономіи. Но пока существовала алхимія и не было еще настоящей химіи, и такъ же точно, во все время существованія астрологіи, пока не было еще астрономіи въ собственномъ смыслѣ научной, не

было серьезнаго отрицанія ни алхиміи, ни астрологіи; и это понятно: почему бы и во имя чего стали бы отрицать ту и другую? Значитъ отрицаніе въ настоящемъ случаѣ не было даже возможно; вѣдь въ опытныхъ наукахъ отрицаніе есть не что иное, какъ противопоставленіе истиннаго факта, т. е., познанаго въ его дѣйствительности, ложному представленію этого самаго факта. Итакъ здѣсь отрицаніе обыкновенно означаетъ замѣну менѣе совершеннаго представленія было совершеннымъ, не вѣрнаго представленія—вѣрнымъ. А потому, пока недостаетъ болѣе совершеннаго и вѣрнаго представленія объ извѣстной дѣйствительности, тогда приходится неизбежно довольствоваться менѣе совершенными и даже совсѣмъ несовершенными и невѣрными представленіями этой же самой дѣйствительности: алхимія напр. вѣрила въ превратимость другихъ металловъ въ золото, т. е., признавала такую превратимость свойствомъ ихъ, и только вѣрное понятіе о золотѣ, какъ простомъ тѣлѣ, и о другихъ металахъ, какъ такихъ же тѣлахъ, совершенно устраняло означенное представленіе о превратимости металловъ; понятіе же о простомъ тѣлѣ въ химическомъ смыслѣ могла установить только химія, т. е., могло явиться лишь тогда, когда научились дѣлать химическіе анализы. А таковъ ли смыслъ отрицанія въ области философіи, въ отношеніи метафизики напр.? Отрицаніе здѣсь вовсе не означаетъ противоположности между вѣрнымъ и невѣрнымъ, болѣе и менѣе совершеннымъ представленіемъ того же предмета, а выражаетъ противоположность двухъ сторонъ познанія одинаково необходимыхъ, именно объективной и субъективной, эмпирической или фактической и логической сторонъ, или пожалуй, видовъ познанія дѣйствительности вообще.

Итакъ, метафизика, не смотря на постоянное отрицаніе ея, продолжаетъ существовать; а это свидѣтельствуетъ о томъ, что она необходима; но какъ необходима, въ какомъ смыслѣ? Отрицаніе метафизики направляется пртивъ ея *научнаго* значенія и достоинства; отрицается собственно возможность метафизики, какъ *науки*. Поэтому, если метафизика оказывается на дѣлѣ неизбѣжною и необходимою, то для отрицающихъ метафизику, въ смыслѣ науки, ничего не остается, какъ признать существо-

ваніе метафизики необходимымъ не въ смыслѣ науки, а только въ смыслѣ психическаго феномена, для котораго требуется изъясненіе и оправданіе именно съ точки зрѣнія *психологической*.

Изъ всѣхъ философскихъ наукъ наибольше вниманія, силъ и труда употребляется теперь на разработку психологіи. И это попятно. Еще въ то время, когда господствовалъ идеализмъ, на психологію смотрѣли, какъ на науку опытную; по крайней мѣрѣ отъ метафизической или рациональной психологіи отличали психологію опытную, слѣд. и тогда уже признавался умѣстнымъ и необходимымъ эмпирической методъ въ психологіи. А въ настоящее время, въ эпоху господства эмпирическихъ наукъ, психологія тѣмъ болѣе должна была сдѣлаться наукою излюбленною, что нашли возможнымъ примѣнить въ этой наукѣ уже не просто эмпирической методъ изслѣдованія, но что особенно важно, даже методъ экспериментальный; это даетъ надежду, что психологія сдѣлается наукою точною, что и въ этой области мы будемъ имѣть выводы и положенія, столь же твердые и несомнѣнные, какъ въ естествознаніи вообще. А такъ какъ философскіе вопросы именно таковы, что допускаютъ разсмотрѣніе ихъ съ точки зрѣнія психологической, то отсюда происходитъ увѣренность въ томъ, что только на почвѣ психологіи можетъ быть воздвигнуто прочное зданіе философской науки; это будетъ уже не метафизическая, или что то же, фантастическая, а опытная философія, каковою она и должна быть по мнѣнію тѣхъ, которые иной какой либо науки, кромѣ опытной, не допускаютъ и не признаютъ. Къ тому же нужно взять во вниманіе господство въ настоящее время (особенно въ Германіи) критическаго субъективизма, который на всѣ ваши представленія смотритъ просто какъ на факты, какъ на явленія нашего сознанія, и съ этой стороны преимущественно ихъ рассматриваетъ, а не со стороны объективнаго ихъ содержанія.

По всему этому сдѣлалось въ настоящее время довольно обычнымъ то, что вопросы философіи, и не только отдѣльные вопросы, но и цѣлыя отдѣлы, части философіи, трактуются преимущественно съ точки зрѣнія психологической. Такъ, на-примѣръ, логика и гносеологія рассматриваются съ психоло-

гической точки зрѣнія ¹⁾). Тѣмъ болѣе слѣдуетъ ожидать такого способа изслѣдованія въ отношеніи метафизики, что сама собою при этомъ устраняется необходимость признавать метафизику въ значеніи науки. Метафизика есть явленіе, въ основѣ котораго заключаются многіе психическіе мотивы, дѣлающіе это явленіе необходимымъ, пока самыя мотивы сохраняютъ свою силу. Поэтому, какъ только, съ теченіемъ времени, подъ вліяніемъ научнаго образованія и иныхъ условій психическіе мотивы, создающіе метафизику, перестанутъ дѣйствовать, по крайней мѣрѣ потеряютъ свойственное имъ теперь значеніе въ жизни, то и метафизика сама собою исчезнетъ; и такъ метафизика, по этому взгляду на нее, не смотря на столь долговременное существованіе, все же есть явленіе временное, что и требовалось доказать.

Въ такомъ именно духѣ изслѣдуется вопросъ о метафизикѣ въ статьѣ, озаглавленной: „*Kz psychologi metaphisiken*“ одного изъ нѣмецкихъ философскихъ журналовъ ²⁾). Вотъ какъ поставленъ вопросъ о метафизикѣ въ этой статьѣ: *какіе психическіе факторы должны признаны опредѣляющими (die massgebenden) существо и развитіе метафизическаго мышленія?* Посмотримъ, какъ рѣшается этотъ вопросъ.

„Человѣческая любознательность направляется на все окружающее человѣка, не различая доступнаго опыту отъ недоступнаго. Поэтому, насколько такая любознательность проявляется въ метафизикѣ, она не представляетъ существеннаго психологическаго различія отъ иныхъ проявленій той же любознательности, а вмѣстѣ съ тѣмъ не существуетъ твердо разграниченнаго отношенія метафизической философіи къ опытному знанію: отношеніе это зависитъ отъ общаго культурнаго развитія, особенно же отъ состоянія положительной науки. Чѣмъ меньше область научнаго опыта, тѣмъ шире и безграничнѣе

¹⁾ Можно указать для примѣра на слѣдующія сочиненія: *Psychologie des Erkennens vom empirischen Standpunkte*, von G. K. Uphues, 1893. *Die Urtheilsfunction. Eine psychologische und erkenntniskritische Untersuchung*, von W. Jerusalem. 1895. Извѣстное изданіе: *Revue philosophique* проводитъ то же направленіе.

²⁾ *Archiv für Philosophie*, II Abtheil. *Archiv für Systematische Philosophie*, Berlin 1896. Rudolf Lehmann, *Zur Psychologie der Metaphisik*. II Band, Heft I.

область умозрѣнія; чѣмъ ограниченнѣе завоеванія физики, тѣмъ больше объемъ метафизики. Въ первый періодъ древнегреческаго умозрѣнія, подъ именемъ философіи можно было разумѣть безразлично всю область *знанія* и *мысленія*; то же видимъ и въ средніе вѣка. Изъ этой обширной сферы метафизическаго умозрѣнія постепенно изъемлется каждая область, которая дѣлается доступною индуктивному или экспериментальному методу и такимъ образомъ становится достояніемъ научнаго опыта. Это именно произошло съ двумя великими и наиболѣе сложными частями науки:—одна—о *природѣ*, а другая о *духѣ*,—а также съ отдѣльными отраслями знанія внутри каждой изъ этихъ частей. Понятно, что такое раздѣленіе опыта отъ умозрѣнія въ отдѣльныхъ областяхъ произошло не вдругъ; процессъ этотъ еще продолжается въ спеціальныхъ наукахъ: методическій опытъ мало по малу овладѣваетъ своею областью, вытѣсняя изъ научной сферы представленія, порожденныя умозрѣніемъ и принадлежащія метафизикѣ“.

Довольно для насъ пока и этого. Можно ли сказать, что любознательность, поскольку она проявляется въ метафизикѣ, не различается отъ иныхъ проявленій ея, т. е., главнымъ образомъ отъ той любознательности, выраженіемъ которой служитъ опытное знаніе? Если бы это было такъ, тогда дѣйствительно все въ окружающемъ человѣка безразлично и *въ равной мѣрѣ* могло бы быть предметомъ человѣческой любознательности; отъ случайныхъ поводовъ зависѣло бы то, что человѣкъ сначала обратилъ свое вниманіе на эти предметы, а не на другіе, что онъ задался этими, а не иными вопросами. Зачѣмъ бы ему заниматься было прежде всего разъясненіемъ причинъ, отъ которыхъ происходятъ напр., громъ, молнія, дождь, вѣтеръ и под., вмѣсто того, чтобы задаваться вопросомъ о сущности вещей, о бытіи вообще. И можно ли представлять происхожденіе опытной науки, рядомъ съ метафизикой, такъ, что опытный методъ постепенно завладѣвалъ болѣе и болѣе достояніемъ метафизики, или умозрѣнія, чрезъ что область послѣдняго все болѣе и болѣе сокращалась и продолжаетъ доселѣ сокращаться? Исторія метафизики рѣшительно противорѣчитъ такому представленію дѣла. Уже въ самомъ началѣ развитія философіи

были поставлены тѣ самые метафизическіе вопросы, которыми и доселѣ занимается философія; значить существенное содержаніе философіи всегда было то же самое. Если философы высказывали свои догадки о явленіяхъ физической природы, составляющихъ теперь предметъ опытной науки, то и сами они не придавали важнаго значенія этимъ догадкамъ; это видно уже изъ того, что послѣдующіе философы обращали свое вниманіе ни какъ не на подобныя догадки, а прежде всего и главнымъ образомъ на вопросы философіи и критиковали ученія предшественниковъ именно по этимъ вопросамъ, причемъ и сами всего болѣе заботились о томъ, чтобы такъ или иначе рѣшить эти вопросы, дополнивъ и вообще какъ либо исправивъ и измѣнивъ прежнія мнѣнія. Интересно при этомъ, что въ изложенномъ выше разсужденіи—мышленіе различается отъ опыта. Въ виду этого различія, возможно ли признать любознательность тождественною, проявляется ли она въ умозрѣніи, или же въ опытномъ изслѣдованіи? Это можно утверждать лишь при томъ понятіи о знаніи, по которому мышленіе и опытъ признаются существенными и одинаковыми элементами знанія. На основаніи такого понятія о знаніи слѣдуетъ полагать, что истинное и дѣйствительное, т. е., научное знаніе, невозможно ни въ томъ случаѣ, когда бы дѣйствовало одно лишь мышленіе, само по себѣ, ни въ томъ случаѣ, если бы опытъ былъ лишенъ всякаго участія въ немъ мышленія, т. е. былъ бы *безпорядочнымъ*, не *методическимъ*. Первый случай невозможенъ, ибо человекъ всегда обладалъ внѣшними чувствами—орудіями наблюденія, слѣд. всегда онъ обладалъ нѣкоторымъ запасомъ опытныхъ представленій, и слѣдовательно мышленіе всегда происходило не иначе, какъ въ связи съ опытомъ. Но послѣдній случай всегда возможенъ, а въ особенности имѣлъ мѣсто въ эпоху господства философіи (въ древности и въ средніе вѣка). Итакъ, истиннаго, научнаго знанія тогда не существовало, или иначе, философія въ смыслѣ умозрѣнія, какъ нѣчто отличное отъ опытной науки, не есть знаніе? Это конечно такъ, если признать опытный методъ необходимою принадлежностію знанія, всякаго знанія. Съ этой точки зрѣнія сказанное выше о постепенныхъ завоеваніяхъ опытнаго метода получаетъ такой

смыслъ: знанія, наука постепенно усовершенались; въ началѣ, именно въ эпоху господства метафизической философіи, наука была несовершенною, и затѣмъ, по мѣрѣ того, какъ метафизическая философія все болѣе приходила въ упадокъ, т. е., стали меньше ею заниматься, наука становилась все совершеннѣе, расширяя свои предѣлы, увеличивая объемъ знаній. Въ устахъ представителя опытной науки подобное разсужденіе вполнѣ понятно и должно быть признано правильнымъ: дѣйствительно, опытная наука въ эпоху господства философіи была въ состояніи несовершенномъ, ибо интересы опытной науки и философіи совершенно разные. Если представитель опытной науки при этомъ самое философію принимаетъ за несовершенное состояніе науки, знаній, то для него такая ошибка простибельна; неудивительно, если, вслѣдствіе непониманія значенія и смысла философіи, принимаются за тождественныя совершенно различныя явленія только потому, что эти явленія одновременны; время господства философіи было также временемъ несовершенства опытныхъ знаній; отсюда непонимающій философіи дѣлаетъ заключеніе, что философія-то именно и есть выраженіе несовершенства знаній опытныхъ, не давая себѣ труда подумать, что въ такомъ случаѣ вездѣ, гдѣ только отсутствуетъ опытная наука, тамъ должно быть господство умозрительной философіи. Но непонятно, какъ можетъ раздѣлять подобныя поверхностныя и неосновательныя сужденія тотъ, кто берется разъяснить происхожденіе и сущность метафизическаго мышленія. Не о завоеваніяхъ опытнаго метода въ области философіи слѣдуетъ говорить, а только о постепенномъ разграниченіи опытныхъ знаній, именно—чисто опытнаго содержанія, отъ тѣхъ понятій, которыя подлежатъ изученію и изслѣдованію умозрительной философіи и составляютъ ея область. Неудивительно, что сначала таковыя понятія, производимыя мышленіемъ, смѣшивались съ опытными знаніями, ибо человекъ не можетъ не мыслить, а потому невольно усволяетъ философскія понятія и пользуется ими, не давая себѣ въ томъ отчета, но такое разграниченіе понятій умозрительныхъ отъ чисто опытнаго содержанія знаній есть дѣло скорѣе опытной науки, чѣмъ философіи, ибо прямою задачей философіи оно не требуется; философія изслѣ-

дуетъ умозрительныя понятія, устанавливаетъ ихъ смыслъ и значеніе, но не ея дѣло контролировать употребленіе таковыхъ понятій въ опытной наукѣ; нужны ли таковыя понятія для опытной науки, или вовсе не нужны, а если нужны, то въ какой мѣрѣ, всѣ это должна рѣшать для себя сама опытная наука. Такъ оно и есть на самомъ дѣлѣ, и не что иное, какъ это именно сказано въ слѣдующемъ продолженіи выше приведеннаго разсужденія. „Какимъ образомъ методическій опытъ, читаемъ далѣе, постепенно овладѣваетъ своею областью? Вотъ какъ это происходитъ: эмпирическому методу доступныя области все рѣшительнѣе выдѣляются чрезъ научную абстракцію и систематически объединяются, а въ то же время тѣ умозрительныя (спекулятивныя) элементы, которыхъ нечѣмъ замѣнить, остаются въ сторонѣ; въ случаѣ же нельзя безъ нихъ обойтись, съ ними обращаются, какъ съ неизвѣстными математическими величинами. Такимъ образомъ специальная наука образуетъ систему для извѣстныхъ дѣлей исполняемыхъ абстракцій, въ которой недостаетъ еще точнаго соотвѣтствія между данными опыта съ одной стороны (наблюденіями и созерцаніями), взятыми въ полномъ ихъ объемѣ, и отвлеченными (мысленными) опредѣленіями, далеко ихъ не покрывающими. Извѣстнѣйшій примѣръ этого процесса представляетъ современная физика, которая понятіе силы почти устранила, и то же самое происходитъ въ психологіи, которая не только обходится безъ понятія о душѣ, но и въ частности пытается установить отношенія интенсивности ощущеній и чувствованій, не будучи въ состояніи разъяснить въ точности, что такое ощущеніе и чувствованіе, не имѣя опредѣленныхъ понятій объ этихъ явленіяхъ. Хотя изслѣдованіе таковыхъ понятій исключается изъ науки специальной, однакожь, вопросъ объ ихъ значеніи тѣмъ не устраняется изъ области человѣческой любознательности, которая напротивъ съ возрастающимъ интересомъ постоянно вновь на нихъ обращается. Ибо дѣло идетъ о самыхъ общихъ и наиболѣе существенныхъ основныхъ понятіяхъ, на которыхъ именно и почиваетъ наивная любознательность. Затѣмъ эмпирически установленныя начала отдѣльныхъ наукъ, если мыслить ихъ послѣдовательно до конца, разрѣшаются цѣлымъ ря-

домъ противоположныхъ понятій, которыя, какъ только требуется признаніе ихъ объективности, прямо оказываются взаимно противорѣчащими, каковы понятія: *сила* и *матерія*, *центр* силы и ея *протяженіе*, историческая *непрерывность* и *индивидуальное дѣйствіе*. Отдѣльная опытная наука устранить эти противоположности не въ состояніи ни въ какомъ случаѣ, ибо она постоянно движется внутри ихъ въ ограниченной области. А какъ естественная потребность знанія не можетъ примириться съ противорѣчіемъ, то она побуждаетъ восходить до высшихъ отвлеченностей, способныхъ обнять и сгладить таковыя противоположности. И вотъ вновь является метафизическое умозрѣніе, какъ неминуемое проявленіе общей потребности знанія, пока не заграждена ему, т. е., умозрѣнію дорога теоріей познанія и не утверждена противъ него граница, которую затѣмъ оно снова, хотя тщетно, старается разрушить“.

Выше было сказано, что сфера метафизическаго умозрѣнія все болѣе суживается по мѣрѣ того, какъ расширяется область опытной науки, чѣмъ дается понять, что такое расширение происходитъ на счетъ метафизики. Теперь же, изъ только что приведеннаго разсужденія, мы видимъ, что область метафизическаго умозрѣнія, съ развитіемъ опытныхъ знаній, не только не умалается, напротивъ увеличивается, ибо, сверхъ общихъ и коренныхъ вопросовъ философіи, всегда бывшихъ достояніемъ метафизическаго умозрѣнія, возникаютъ все новыя вопросы, къ которымъ приводятъ изслѣдованія спеціальныхъ опытныхъ наукъ, но разрѣшить которыхъ эти науки не могутъ, а потому оказывается необходимою помощь отвлеченнаго метафизическаго мышленія. Дѣйствительно, едва ли не каждая наука можетъ и даже должна, какъ оказывается, имѣть свою собственную философію, философію собственнаго предмета. Отъ общей философіи теперь различаютъ философію частную, именно философію наукъ. Да и какъ же иначе? Новѣйшая физика, какъ сказано выше, исключаетъ изъ своей области понятіе о силѣ; она обходится безъ столь важнаго понятія. Какъ же быть съ закономъ сохраненія силы, имѣющимъ столь важное значеніе въ естествознаніи? Итакъ значитъ,—это законъ метафизическій; онъ долженъ быть отнесенъ къ области метафизическаго умозрѣ-

нія? И какимъ образомъ, спрашивается далѣе, теорія познанія можетъ положить предѣлъ философскому мышленію? Не значитъ ли это, что противорѣчія, которыхъ спеціальныя науки не въ силахъ разрѣшить, а въ состояніи только ихъ создавать, такъ и должны навсегда оставаться противорѣчіями, и человѣческое мышленіе не должно пытаться ихъ устранить. Да и самая теорія познанія—что такое? Если она—спеціальная опытная наука, то, какъ наука движущаяся въ ограниченномъ кругѣ, подобно другимъ спеціальнымъ наукамъ, она не касается никакихъ общихъ вопросовъ, а потому ей нѣтъ дѣла и до метафизическаго умозрѣнія. Если же теорія познанія—наука философская, въ чемъ не можетъ быть сомнѣнія, то непонятно, какимъ образомъ философія можетъ заграждать путь къ дальнѣйшему развитію философіи же? Какъ наука философская, теорія познанія развѣ сама не нуждается въ метафизическомъ умозрѣніи?

Если согласиться съ тѣмъ положеніемъ, что потребность знанія, проявляемая въ метафизическомъ умозрѣніи и опытномъ знаніи, въ отношеніи психологическомъ тождественна, тогда чѣмъ же будутъ различаться между собою умозрѣніе и опытъ. Очевидно, что различіе этихъ проявленій потребности знанія слѣдуетъ въ такомъ случаѣ относить либо къ содержанію познанія, либо къ методу. Но относительно содержанія различіе также не допускается, ибо, какъ мы видѣли, въ вышеприведенномъ разсужденіи прямо сказано, что человѣческая любознательность первоначально обращается на все окружающее *безразлично*, а главное, что съ теченіемъ времени становится предметомъ опытнаго познанія то самое, что было содержаніемъ умозрѣнія, и оттого будто бы объемъ умозрѣнія умалется по мѣрѣ расширенія опытной науки. Итакъ, остается одно лишь различіе по методу. Дѣйствительно позитивизмъ, какъ извѣстно, не полагаетъ иного различія между метафизикою и опытною наукою, кромѣ различія по методу, причѣмъ такое различіе признается только временнымъ, ибо какъ теологическій періодъ умственного состоянія, по теоріи позитивизма, смѣняется періодомъ метафизическимъ, такъ въ свою очередь метафизика должна уступить свое мѣсто положительной, т. е., опытной наукѣ:

умозрительный методъ постепенно замѣняется эмпирическимъ, какъ болѣе плодотворнымъ въ наукѣ. Вѣрно ли это утверждение позитивизма? Точно ли умозрительная философія представляетъ собою лишь временное состояніе науки? Вѣдь господство эмпирическаго метода давно уже началось и неизмѣнно продолжается, разумѣется тамъ, гдѣ ему и слѣдуетъ быть, но область умозрѣнія, какъ мы видѣли, отъ этого не только не умаляется, напротивъ увеличивается съ развитіемъ опытныхъ знаній. Итакъ, точно ли различіе между умозрѣніемъ и опытомъ есть только методическое, а психологическаго основанія не имѣетъ? Нѣтъ, различіе это несомнѣнно имѣетъ и психологическую сторону, а потому нельзя признать его только временнымъ. Всегда мышленіе и наблюденіе различали, какъ разныя познавательныя способности, и такое различіе очевидно есть психологическое. Правда, можно сказать, что и мышленіе, и наблюденіе (иначе,—способность чувственнаго воспріятія) равно участвуютъ во всякомъ познаніи, будетъ ли то познаніе опытное, или умозрѣніе. Однакожъ *отношеніе* между мышленіемъ и наблюденіемъ не только различно, но и противоположно въ умозрительномъ и опытномъ познаніи. Въ умозрѣніи господство принадлежитъ мышленію, а наблюденіе имѣетъ лишь второстепенное, подчиненное значеніе: философія новыхъ фактовъ не разыскиваетъ и не дѣлаетъ открытій, ибо тѣ общія черты, или признаки дѣйствительности, которые для нея наиболѣе важны, повсюду повторяются, и для ясности представленія ихъ всякаго рода факты могутъ годиться; для иллюстраціи своихъ положеній философія заимствуетъ примѣры отовсюду, такъ что она всегда имѣетъ ихъ въ достаточномъ изобиліи. Въ опытномъ знаніи, наоборотъ, мышленіе имѣетъ значеніе подчиненное, будучи лишь средствомъ къ цѣли; цѣль же эта для опытнаго познанія заключается въ установленіи фактовъ и неизмѣнныхъ отношеній между ними (законовъ). Различіе это между умозрѣніемъ и опытомъ столь существенно, что никогда не изгладится: для однихъ главнымъ дѣломъ всегда будетъ мышленіе, а для другихъ—наблюденіе, опытъ.

Что же составляетъ особенность метафизики въ психологическомъ отношеніи, если интеллектуальная природа метафизиче-

скаго умозрѣнія и опыта въ означенномъ отношеіи признается тождественною? Главная психическая особенность метафизическаго умозрѣнія, сравнительно съ опытнымъ познаніемъ, полагается въ области чувствованій. „Чувствовательныя возбужденія сообщаютъ особенный характеръ метафизическому умозрѣнію; въ нихъ заключается поводъ къ проблемамъ, доступнымъ въ ихъ широкой общности только систематическому и смѣло впередъ простирающемуся отвлеченію“.

„Само по себѣ ясно, что влеченіе къ умозрѣнію, какъ и всякое иное проявленіе потребности знанія, сильнѣе всего и первѣе всего возбуждается не ежедневнымъ обычнымъ и равномернымъ, что ощущается какъ нѣчто самопонятное, не требующее объясненія, но тѣмъ, что этому всему противорѣчить, или кажется противорѣчающимъ,—необычайнымъ, страннымъ, исключительнымъ. А самопонятнымъ представляется наивному человѣку онъ самъ, его собственное существованіе и законы, по которымъ его жизнь протекаетъ. Что можетъ быть болѣе противоположно жизни, и можетъ ли быть бóльшая загадка для человѣческаго духа,—какъ смерть? Смерть кажется полнымъ уничтоженіемъ всего, что намъ извѣстно и съ чѣмъ мы свыклись; опыту живущаго она вполнѣ недоступна, и уже по этому она должна дѣйствовать возбуждающимъ образомъ на фантазію и потребность знанія. Притомъ же, съ этимъ самымъ загадочнымъ изъ всѣхъ событій связанъ наиболѣе сильный интересъ чувства. Ибо, будучи явленіемъ самымъ неизвѣстнымъ, смерть въ то же время всего болѣе устрашаетъ. Въ инстинктивномъ страхѣ смерти жизненная энергія возстаетъ противъ необходимости своей гибели; человѣкъ натуральный не можетъ и не хочетъ примириться съ мыслью объ этой необходимости. Для всѣхъ народовъ, не вышедшихъ изъ первобытнаго, естественнаго состоянія, жизнь за гробомъ есть догматъ, котораго нѣтъ нужды доказывать. И послѣ того, какъ сдѣлается очевидно невѣроятность дѣтскихъ представленій о загробной жизни, мысль о продолженіи существованія послѣ смерти становится проблемой; потребность знанія, размышленіе, неминуемо и прежде всего обращается на этотъ вопросъ, а такъ какъ вопросъ этотъ не можетъ быть рѣшенъ ни какой опытной наукой, ни

какимъ методическимъ изслѣдованіемъ, то и неудивительно, что умозрѣніе постоянно вновь возвращается къ этому вопросу. Каждому по опыту должно быть извѣстно, что вопросъ о безсмертіи обыкновенно служитъ поводомъ къ тому, что мы начинаемъ размышлять о предметахъ религіи, и что отъ этого вопроса зависитъ то, какъ мы относимся къ религіи. Занимаясь вопросомъ о безсмертіи, философское умозрѣніе обобщаетъ далѣе этотъ вопросъ, какъ это вообще свойственно отвлекающей дѣятельности духа. Противоположность жизни и смерти расширяется до противорѣчія между бытіемъ и небытіемъ. Загадка исчезновенія, вопросъ: какимъ образомъ то, что есть, можетъ не быть и обратно—несуществующее становится потомъ существующимъ,—этотъ вопросъ неминуемо влечетъ за собою проблему объ измѣняемости вещей, а съ тѣмъ вмѣстѣ выступаетъ новая, и уже вполне общая противоположность не только опредѣленному какому либо ученію о реальности, но вполне простодушному, на непосредственномъ чувствѣ основанному, представленію о бытіи, (т. е., противоположность между нагляднымъ представленіемъ общаго смысла о бытіи и понятіемъ о томъ же философскомъ). Поэтому не случайно конечно противоположность Парменидовскаго и Гераклитовскаго воззрѣній проходитъ чрезъ всю греческую философію. А какъ возбуждительно дѣйствовала на философское мышленіе подобная же проблема и въ новое время,—о томъ свидѣтельствуетъ исторія философіи“.

„Что смерть представляется натуральному чувству величайшею изъ всѣхъ аномалій, а философскому умозрѣнію особеннымъ случаемъ въ общемъ ряду явленій,—это объясняется еще вотъ какимъ образомъ. Случай смерти съ наибольшею силою даетъ человѣку чувствовать ограниченіе и подавленіе его воли властью природы. Это противодѣйствіе внѣшнихъ силъ, испытываемое и переживаемое человѣкомъ на каждомъ шагу, религіозною метафизикою, всегда имѣющею характеръ антропоморфизма, приписывается посторонней для человѣка волѣ, вмѣшательству и противодѣйствію сверхъестественныхъ силъ, а метафизическому мышленію, устраняющему столь наивныя представленія, такое ограничивающее волю человѣка противодѣй-

ствіе представляется уже не выраженіемъ личной воли нѣкотораго высшего могущества,—а послѣдствіемъ общихъ законовъ, и такъ какъ оказывается тѣсная связь между законами природы, то отсюда возникаетъ новая задача для метафизики —разъяснить связь общихъ законовъ и ея происхождение. Дальнѣйшее обобщеніе приводитъ человѣка къ мысли, что всеобщая закономерная связь должна конечно простирается и на его мышленіе и волю; естественное же сознаніе собственной воли, противится этой мысли; отсюда является новое противорѣчіе, состоящее въ томъ, что сознаніе свободы воли стремится отстоять себя, въ качествѣ существеннѣйшаго и крайняго исключенія изъ всеобщности законовъ природы. Этою проблемою (о свободѣ воли) открывается новый рядъ метафизическихъ вопросовъ“.

Итакъ собственно психическимъ мотивомъ метафизики надо признать страхъ смерти. Но остается неяснымъ, слѣдуетъ ли признать этотъ мотивъ временнымъ, или же онъ имѣетъ постоянное и неизмѣнное значеніе въ отношеніи метафизики? Если, какъ сказано въ только что приведенномъ разсужденіи, противоположность жизни и смерти приводитъ къ болѣе общему вопросу о происхожденіи вещей, о бытіи и небытіи, то повидному страхъ смерти имѣетъ единственно то значеніе, что служитъ только поводомъ къ возбужденію мышленія, которое затѣмъ развиваетъ свою дѣятельность само собою, повинуваясь лишь собственнымъ законамъ; т. е., психическій мотивъ уступаетъ мѣсто чисто логическимъ мотивамъ: *противоположность жизни и смерти представляется противорѣчіемъ*, болѣе общимъ выраженіемъ котораго служитъ противоположность бытія и небытія; а законъ противорѣчія есть вѣдь законъ логическій и состоитъ въ томъ, что для мышленія противорѣчіе нестерпимо, гдѣ бы оно ни встрѣчалось, поэтому какъ только замѣчается, то мышленіе наше стремится такъ или иначе разрѣшить его и устранить. Если противорѣчіе представляется намъ въ объективной дѣйствительности, въ природѣ, то мы стараемся такъ истолковать его, что оно превращается въ призракъ, т. е., признаемъ его кажущимся, а не дѣйствительнымъ противорѣчіемъ. Дѣйствительное противорѣчіе возможно лишь въ

области человѣческаго мышленія, и здѣсь оно служитъ, признакомъ ошибки, заблужденія, недоразумѣнія. И такъ, замѣчать противорѣчія и устраниать ихъ—это есть собственное дѣло мышленія, производимое имъ по внутреннему, ему свойственному побужденію, а вовсе не по дѣйствию на него какого либо психическаго мотива. Указанный выше психическій мотивъ—страхъ смерти, можетъ имѣть для мышленія значеніе развѣ только временное, но даже и это сомнительно. Въ приведенномъ выше разсужденіи о страхѣ смерти, какъ психическомъ мотивѣ метафизики, сказано, что пытливость, свойственная человѣку, возбуждается необычайнымъ, противорѣчающимъ обычному порядку и ходу вещей. Но ужели смерть—явленіе необычайное? Напротивъ,—явленіе это нельзя считать исключительнымъ, выходящимъ изъ обычнаго порядка вещей. Вотъ что человѣкъ не можетъ примириться со смертію,—это другое дѣло, но это не потому, что смерть явленіе необычайное, и не изъ инстинктивной привязанности къ жизни, ибо жизнь нерѣдко бываетъ тягостна, а смерть желательна; уже у древнихъ мудрецовъ встрѣчается изреченіе, что лучше не родиться, а тому, кто родился, лучше умереть. Можно ли послѣ этого согласиться съ тѣмъ мнѣніемъ, что страхъ смерти—мотивъ философскаго умозрѣнія? Вѣдь предположенною задачею—раскрыть психическія побужденія къ метафизическому умозрѣнію—что требуется и въ чемъ состоитъ самая эта задача, каковъ ея смыслъ? Очевидно имѣлось въ виду *разъяснить* происхожденіе философскаго умозрѣнія, показать съ чего начинается и чѣмъ производится метафизическое мышленіе. Между тѣмъ страхъ смерти—явленіе настолько загадочное, что само требуетъ разъясненія. Какимъ же образомъ это явленіе, столь неясное и мало понятное, можетъ служить къ разъясненію философскаго умозрѣнія? Не происходитъ ли страхъ смерти отъ свойственнаго человѣку стремленія къ безсмертію, а такое стремленіе свойственно человѣку—какъ существу мыслящему, т. е., зависитъ отъ способности его къ метафизическому умозрѣнію. Значитъ, не страхъ смерти есть мотивъ метафизическаго умозрѣнія, а наоборотъ послѣднее служитъ мотивомъ страха смерти. Не такъ ли? И исторія философіи, на

которую дѣлается ссылка для подтвержденія того тезиса, что страхъ смерти служитъ будто бы мотивомъ философскаго умозрѣнія, вовсе не подтверждаетъ приведеннаго выше разсужденія объ этомъ предметѣ, напротивъ скорѣе опровергаетъ его. Вопросъ о бытіи возникъ вовсе не чрезъ обобщеніе противоположности между жизнью и смертію. Почему бы въ такомъ случаѣ вопросъ о безсмертіи не былъ поставленъ ранѣе вопроса о бытіи? Между тѣмъ уже элейская школа занимается вопросомъ о бытіи, а вопросъ о безсмертіи мы впервые находимъ у Платона, и это понятно: вопросъ о безсмертіи имѣетъ тѣсную неразрывную связь съ нравственными вопросами о конечномъ назначеніи человѣка, о томъ, какова должна быть жизнь человѣка соотвѣтственная его назначенію, а потому и могъ быть поставленъ лишь послѣ того, какъ Сократъ, по выраженію Цицерона, свелъ философію съ неба на землю, т. е., когда философія отъ общихъ вопросовъ о природѣ вещей обратилась къ изслѣдованію вопросовъ нравственныхъ ¹⁾.

1) Въ подстрочномъ примѣчаніи приведена слѣдующая выдержка о страхѣ смерти изъ главнаго сочиненія Шопенгауера: „Безъ сомнѣнія знаніе смерти даетъ сильнѣйшій толчекъ къ философскому размышленію и метафизическимъ изслѣдованіямъ міра“. Животное живетъ, не зная смерти. У человѣка же вмѣстѣ съ разумомъ оказалась устрашающая достовѣрность смерти. Но какъ повсюду въ природѣ противъ всякаго зла имѣется лекарство, или по крайней мѣрѣ нѣкоторое вознагражденіе, то и въ настоящемъ случаѣ та же рефлексія, которая снабдила знаніемъ смерти, помогаетъ приобрѣсти метафизическіе взгляды, служащіе утѣшеніемъ противъ страха смерти, между тѣмъ какъ животное не способно ихъ имѣть, да и не нуждается въ нихъ. Къ этой цѣли главнымъ образомъ направлены всѣ религіи и философскія системы, и потому прежде всего имѣютъ то значеніе, что составляютъ доставленное рефлектирующимъ разумомъ изъ собственныхъ средствъ противоядіе отъ устрашающей достовѣрности смерти“. Мнѣнія Шопенгауера отличаются болѣе остроуміемъ, чѣмъ основательностію и глубиною мысли. И то же можно сказать объ этомъ его замѣчаніи о метафизикѣ и религіи, какъ средствахъ къ избавленію отъ страха смерти, или по крайней мѣрѣ къ смягченію этого чувства. Извѣстно, что люди, преданные чувственнымъ наслажденіямъ, наоборотъ ищутъ утѣшенія въ отрицаніи религіозныхъ и метафизическихъ ученій о безсмертіи души и будущей жизни. Къ религіознымъ и метафизическимъ ученіямъ обыкновенно оказываются наиболѣе приверженными не тѣ, которыхъ устрашаетъ смерть, а напротивъ тѣ, которые смерти не боятся. Съ другой стороны люди, утратившіе религіозную вѣру и лишеныя вкуса, такъ сказать, къ метафизикѣ, перѣдко оказываются неспособными серьезно относиться къ жизни, и потому легко расстаются съ жизнью, даже добровольно, и въ смерти

„Страхъ смерти выражаетъ недовольство индивидуума ограниченностію (по времени) своего существованія. Въ другомъ же отношеніи, напротивъ, нарушение этой ограниченности (по пространству) кажется чѣмъ то страннымъ и необычнымъ, а ограниченіе своего существованія самимъ собою вполне натуральнымъ и самопонятнымъ. И какъ необычное вѣчто, тѣ явленія, которыя нарушаютъ границу индивидуальнаго существованія и расширяютъ индивидуума надъ своею индивидуальною ограниченностію,—естественно должны пробуждать къ дѣятельности философскую мысль. Сильнѣйшее побужденіе человѣка, въ естественномъ его состояніи, направлено къ достиженію собственнаго благополучія, причемъ существованіе другихъ индивидуумовъ служитъ для этой цѣли только средствомъ; удовлетвореніе эгоистическихъ побужденій доставляетъ удовольствіе, а потому и не нуждаются они въ оправданіи предъ разсудкомъ. Но естественный человѣкъ не лишенъ также инстинктовъ, направленныхъ ко благу другихъ: таковы родовыя влеченія, особенно имѣющія своимъ предметомъ благополучіе потомства, а равно и всѣ тѣ, которыя называются *альтруистическими*, напр. сожалѣніе и состраданіе, испытываемое при видѣ чужого страданія, и происходящее изъ этого чувства стремленіе устранить это страданіе. Альтруистическія побужденія очевидно противорѣчатъ эгоистическимъ склонностямъ. Послѣднія обыкновенно сильнѣе; но иногда альтруистическіе инстинкты достигаютъ такого преобладанія, что могутъ подавить даже побужденіе къ самосохраненію. Это пренебреженіе собственнымъ благомъ это отреченіе отъ себя представляетъ явное противорѣчіе обыкновенно господствующимъ эгоистическимъ побужденіямъ:

видятъ нѣкоторое для себя благополучіе, избавленіе отъ несноснаго бремени жизни. Значитъ и такіе люди тоже не очень пужаются въ противоядіи отъ страха смерти, и религіозныя, равно какъ и метафизическія ученія, ни для кого въ сущности не служатъ средствомъ къ избавленію отъ страха смерти. Значеніе ихъ иное. Природа даетъ яды нѣкоторымъ животнымъ и растеніямъ, какъ средство защиты противъ враговъ. Но для чего нуженъ лѣдъ, заключающійся въ устрашающемъ знаніи смерти? Орудіемъ защиты этотъ лѣдъ быть не можетъ, но и побужденіемъ къ защитѣ себя также не можетъ служить, ибо для сего достаточно инстинкта къ самосохраненію, свойственнаго всѣмъ живымъ существамъ.

альтруистическія ощущенія нуждаются поэтому въ оправданіи; натуральному человѣку кажется загадкою, что чужое благо должно быть цѣлью его дѣйствій. Проблема объ альтруистическихъ ощущеніяхъ особенное значеніе приобретаетъ отъ того еще, что каждый естественно желаетъ возбудить у другихъ этого рода ощущенія, какъ выгодныя для него; а для общества даже необходимо по возможности усиливать и утверждать таковыя чувства въ душѣ своихъ членовъ и употреблять для цѣлей общепользныхъ. Этотъ практическій интересъ, связанный съ альтруистическими чувствами, измѣняетъ цѣнность обоого вида склонностей въ обратномъ отношеніи: въ естественномъ состояніи человѣка эгоистическія побужденія сильнѣе, но практическій интересъ, связанный съ альтруистическими чувствами въ обществѣ, дѣлаетъ то, что побужденія альтруистическія признаются болѣе цѣнными и даже предписываются, какъ *обязанность*. Чѣмъ рѣже встрѣчаются они, въ сравненіи съ поступками эгоистическими, тѣмъ кажутся *цѣннѣе*, но за то и *загадочнѣе* эгоистическихъ побужденій, т. е., отличаются свойствами, возбуждающими дѣятельность мышленія. Такъ какъ эгоистическія и альтруистическія побужденія находятся между собою въ противорѣчій, то отсюда является необходимость *этики*, какъ изъ противорѣчія между индивидуумомъ и естественнымъ закономъ (прекращающимъ бытіе индивидуума) истекаетъ потребность *теоретической философіи*. Для теоретической философіи *бытіе*, а для практической—*должное* (долженствующее быть) составляетъ основную проблему. Попытки этической науки въ древнее и новое время объяснить существованіе и достоинство альтруистическихъ побужденій изъ натуральныхъ причинъ, т. е., возвести ихъ къ эгоистическимъ инстинктамъ, исходя изъ эвдемонистическихъ или социальныхъ принциповъ, своею неудовлетворительностію содѣйствовали лишь тому, что различіе и взаимное отношеніе тѣхъ и другихъ инстинктовъ было признано сверхъопытнымъ (т. е., необъяснимымъ на основаніи данныхъ опыта) и слѣдовательно требующимъ обосновапія *метафизическаго*. Вотъ почему разность означенныхъ склонностей всегда была изъясняема метафизически; при этомъ въ глубочайшихъ умозрѣніяхъ мы видимъ

явное стремленіе установить связь между *бытіемъ и должнымъ*, этими основными проблемами философіи. Связь эта устанавливается въ особенности *вопросомъ о свободѣ воли*“.

Что эгоистическіе и такъ называемые альтруистическіе, т. е., родовые, инстинкты, самимъ существованіемъ своимъ, способны породить метафизическую философію, съ этимъ ни коимъ образомъ невозможно согласиться. Простое соображеніе не позволяетъ удовлетвориться такимъ, якобы психологическимъ, разъясненіемъ генезиса метафизики. И у животныхъ есть и тѣ, и другіе инстинкты. У людей правда они соединяются со способностію къ мышленію. Но почему же метафизическая философія, въ видѣ философской этики, не существуетъ повсюду, гдѣ есть люди и общественная жизнь даетъ многочисленныя и разнообразныя поводы къ обнаруженію тѣхъ и другіхъ склонностей? Или только у образованныхъ народовъ возможна философская этика съ метафизическимъ характеромъ? Въ такомъ случаѣ умственное образованіе надо считать необходимымъ условіемъ, при которомъ столкновеніе эгоистическихъ и общественныхъ склонностей можетъ возбуждать этические вопросы и стремленіе къ философской ихъ разработкѣ. Однако не у всѣхъ образованныхъ народовъ мы встрѣчаемъ философскую этику, и даже хотя бы начатки таковой.

Если въ человѣкѣ рядомъ существуютъ эгоистическія и такъ называемыя альтруистическія, т. е., родовыя или общественныя, побужденія, то сама жизнь устанавливаетъ связь между ними и взаимное ограниченіе однихъ побужденій другими. Отъ обстоятельствъ жизни, отъ практическихъ условій зависитъ прежде всего то, что либо тѣ, либо другія побужденія развиваются преимущественно предъ другими; въ этомъ случаѣ все имѣетъ свое значеніе: и образъ жизни, и родъ занятій, и воспитаніе, и наслѣдственность, общественныя нравы и обычаи, напр. родовая мечь—обычай въ сущности противообщественный—съ удивительнымъ упорствомъ сохраняется въ иныхъ обществахъ, въ силу преданія, по закону наслѣдственности. Жизнь практическая сама создаетъ коллизіи между тѣми и другими влеченіями, и она же сама такъ или иначе ихъ разрѣшаетъ. Какимъ образомъ, хотя бы и естественному, т. е., наивному, простодуш-

ному человѣку могутъ казаться загадочными и непонятными родовыя склонности, коль скоро послѣднія неразрывно связаны съ существованіемъ самаго общества, въ которомъ онъ живетъ? Поэтому ему должно представляться загадочнымъ существованіе самаго общества? Коль скоро существуетъ общество, то оно, со всѣмъ ему принадлежащимъ, т. е., все общественное не можетъ не быть предметомъ попеченія, а слѣдовательно и склонности для отдѣльныхъ лицъ. Для человѣка самаго простого, которому склонность къ рефлексіи совершенно несвойственна, необходимость заботиться о своихъ близкихъ, о сохраненіи и чести своего рода и племени, также мало удивительна и загадочна, какъ и необходимость заботиться о себѣ самомъ. Въ натуральномъ состояніи человѣка побужденія эгоистическія и побужденія родовыя, или общественныя, такъ тѣсно и неразрывно связаны между собою, что они еще не въ состояніи ясно различать ихъ, а тѣмъ болѣе усматривать между ними противорѣчіе, а потому не безъ основанія говорятъ, что эгоизмъ въ строгомъ смыслѣ возможенъ только между такими людьми и въ такихъ обществахъ, у которыхъ способность къ рефлексіи опытомъ жизни и ученіемъ развита до значительной, даже высокой степени: напр. герои Гомера совершаютъ изумительные подвиги самоотверженія, но рядомъ съ этимъ не стѣсняются проявлять ивогда необузданный эгоизмъ (гнѣвъ Ахиллеса изъ за добычи); очевидно для нихъ еще не существуетъ яснаго различія между побужденіями одного и другого вида. На почвѣ житейскихъ отношеній вырабатываются мало по малу руководящія правила, въ видѣ краткихъ изреченій житейской мудрости. Но отъ этого рода правилъ, въ видѣ пословицъ, мудрыхъ изреченій все еще далеко до философской этики, т. е., до постановки нравственныхъ вопросовъ и систематической ихъ разработки. Въ ходячихъ пословицахъ—въ этихъ выраженіяхъ общенародной мудрости,—а также въ изреченіяхъ отдѣльныхъ мудрецовъ, въ сказкахъ, притчахъ, басняхъ—въ этихъ произведеніяхъ безыскусственной рефлексіи, всецѣло почивающей на почвѣ жизненнаго опыта,—все еще не замѣчается яснаго и твердаго различенія побужденій и склонностей эгоистическихъ отъ побужденій и склонностей имъ противоположныхъ,

ибо изъ этой сокровищницы практическаго благоразумія могъ бы удобно черпать и эгоистъ оправданіе своихъ поступковъ и поощреніе къ нимъ, какъ и человѣкъ одушевленный склонностями общественнаго характера.

Только ясное и рѣшительное противопоставленіе однихъ побужденій другимъ—эгоистическихъ родовымъ, какое можетъ быть установлено только человѣческимъ мышленіемъ, и дѣйствительно выражается не иначе какъ въ отвлеченныхъ формахъ мышленія, при чемъ имѣется въ виду установленіе и послѣдовательное проведеніе въ жизнь извѣстнаго принципа,—только такое различеніе двоякаго вида побужденій служитъ началомъ философской этики. Такъ софисты рѣшительно отрицали (конечно въ теоріи) всякаго рода родовыя побужденія, а эгоизмъ возводили въ единственно законный принципъ человѣческаго поведенія; право силы они признавали основнымъ, естественнымъ закономъ общежитія. Въ противоположность софистамъ циники стремились показать на опытѣ полное пренебреженіе ко всѣмъ видамъ эгоизма не только личнаго, индивидуальнаго, но даже общественнаго, смотря на себя, какъ на гражданъ міра, расширяя, такимъ образомъ, понятіе объ общественной склонности, симпатіи, до общечеловѣческаго начала, съ высоты котораго все окружающее представлялось имъ достойнымъ совершеннаго презрѣнія и отрицанія. Итакъ, противорѣчіе между эгоистическими и родовыми побужденіями вовсе не существуетъ какъ фактъ, вполне осязаемый самымъ простымъ безхитростнымъ человѣкомъ, не вышедшимъ изъ первобытнаго состоянія естественности, а потому и не можетъ очевидно служить психическимъ мотивомъ философскаго умозрѣнія. Противорѣчіе возникаетъ лишь тогда, когда философская рефлексія изъемлетъ одни побужденія изъ ихъ естественной связи съ другими, противоположными имъ, и взявъ ихъ во всей ихъ односторонности и исключительности, только одни эти побужденія возводитъ въ принципъ, *отрицая* совершенно необходимое и важное значеніе другихъ. Мысленныя формы утвержденія и отрицанія, примѣненныя къ мотивамъ человѣческой дѣятельности,—вотъ что сообщаетъ имъ характеръ противорѣчія. Мышленіе въ этомъ случаѣ безспорно оказываетъ свое разла-

гающее дѣйствіе на цѣльность практическаго характера, свойственнаго первобытнымъ временамъ и народамъ. Но зло (раздвоенность) временное, произведенное рефлексіей, силою того же рефлексивнаго мышленія, затѣмъ постепенно исправляется, ибо чрезъ философскій анализъ не только со всею ясностію устанавливается противоположный характеръ побужденій, изъ которыхъ исходитъ человѣческая дѣятельность, но вмѣстѣ съ тѣмъ уясняются также и тѣ непреложныя начала, въ которыхъ заключается идеаль нравственной дѣятельности, и которыми разрѣшаются и преодолеваются всякаго рода односторонности и противорѣчія въ этой области. Не одни софисты и циники размышляли объ этическихъ вопросахъ, но въ то же время трудились надъ разрѣшеніемъ и уясненіемъ нравственныхъ вопросовъ Сократъ, Платонъ и Аристотель. Итакъ, снова мы видимъ въ основаніи философскаго умозрѣнія, вмѣсто психическаго мотива, мотивъ логическій. Ибо только приведенныя къ сознанію въ формѣ мысли, именно въ видѣ *правила*, установленнаго и ясно со всею опредѣленностію и исключительностію формулированнаго мышленіемъ, естественныя побужденія человѣческой дѣятельности могли оказаться противорѣчащими между собою и требующими объясненія и разрѣшенія этого кореннаго противорѣчія.

II. Личности.

(Продолженіе будетъ).

Идея Бога и безсмертіе души предъ судомъ новѣйшихъ критиковъ.

КАРО, члена Парижской Академіи наукъ.

(Продолженіе *).

II.

Критика картезіанской теодицеи незамѣтно привела насъ къ личной доктринѣ Вашро; она подготовила насъ къ пониманію его новаго Бога. Теперь можно уже приступить къ анализу этого понятія. Дѣло не легкое! Предъ нами одинъ изъ самыхъ смѣлыхъ умовъ новѣйшаго времени и въ то-же время одинъ изъ самыхъ тонкихъ и проницательныхъ спекулятивныхъ мыслителей. Боясь измѣнить въ какомъ нибудь пунктѣ его мысль, мы будемъ удерживать, насколько возможно, и ту своеобразную форму, въ которой онъ ее выражаетъ.

Изъ-за ненависти къ теологической схоластикѣ наука не должна, конечно, отказываться отъ своего права доказывать Бога. Идея Бога,—Вашро повторяетъ намъ это неоднократно и настойчиво,—есть въ сущности идея положительная, научная, столь же реальная по своему объекту, какъ и простая по доказательству. Она получается самымъ строгимъ образомъ,—какъ математическая истина. Она образуется дѣйствиємъ или приѣмомъ мысли вполне подобнымъ тому, которымъ устанавливаются геометрическія фигуры. Приѣмъ этотъ сложенъ: онъ состоитъ изъ абстракціи и синтеза. Онъ совершается, необходимо и именно его анализъ и становится самымъ доказатель-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 18, за 1896 г.

ствомъ бытія—Божія. Въ самомъ дѣлѣ, понятія бытія, безконечнаго, абсолютнаго, необходимаго, универсальнаго до такой степени тѣсно связаны съ понятіями феномена, конечнаго, относительнаго, случайнаго, индивидуальнаго, что логика не можетъ отдѣлить первыхъ отъ послѣднихъ. Утверждая одинъ изъ этихъ послѣднихъ терминовъ, мысль утверждаетъ по смыслу и одинъ изъ первыхъ. Каждый эмпирическій терминъ вызываетъ соотвѣтствующій рациональный. Абстракція овладѣваетъ рациональными понятіями, отдѣляемыми ею отъ понятій эмпирическихъ, которымъ каждое изъ нихъ соотвѣтствуетъ. Синтезъ соединяетъ эти понятія въ одно цѣлое... Вотъ какъ образуются въ нашемъ умѣ теологическія понятія!

Я не безъ основанія говорю *теологическія понятія*, потому что они бываютъ *двухъ* родовъ: есть, по Вашро, двѣ ступени въ нашемъ пониманіи Бога,—для насъ существуетъ какъ-бы два Бога. Чтобы различить ихъ, я назову одного Богомъ *реальнымъ*, а другого *идеальнымъ*. Одно изъ этихъ понятій указываетъ предѣлъ, гдѣ останавливается собственно метафизика; другое есть пунктъ, гдѣ начинается теологія. Одинъ изъ этихъ двухъ Боговъ не обладаетъ совершенствомъ и слѣдовательно не есть Богъ истинный; другой не обладаетъ дѣйствительностію, есть отвлеченность и получаетъ божественность, лишь теряя реальность.

Первое, теологическое понятіе есть понятіе о Существовѣ,—о Существовѣ въ себѣ, единомъ, потому что оно—все; безконечномъ, потому что оно безгранично во времени и пространствѣ; абсолютномъ, потому что оно не нуждается ни въ какомъ условіи ни для существованія, ни для дѣйствія; необходимомъ, потому что оно таково, что его сущность уже включаетъ его существованіе; универсальнымъ, потому что оно содержитъ въ себѣ совокупность всѣхъ явленій. Мы выводимъ это понятіе по противоположности изъ эмпирическихъ понятій о явленіи, множествѣ, отношеніи, случайности, индивидуальности и т. д. Богъ, на этой первой ступени или этотъ первый Богъ, Богъ метафизики есть синтезъ, рациональное единство понятій о Существовѣ въ себѣ, о Безконечномъ, Всемирномъ и т. д.

Всякое эмпирическое опредѣленіе его исключается самою его сущностью. Душа или тѣло, духъ или природа, личность или вещь,—никакое индивидуальное существо, какъ бы велико, чисто и совершенно оно ни было, не можетъ выражать его безконечной реальности. Онъ не есть какая либо изъ конечныхъ реальностей, но содержитъ въ себѣ ихъ всѣ и при томъ не только въ возможности, но и въ дѣйствительности. Въ этомъ смыслѣ онъ есть Духъ такъ же, какъ есть и Природа. Онъ есть разумъ и воля, такъ же какъ инстинктъ и необходимость. Законъ его отношенія къ міру не есть отношеніе причины къ слѣдствію. Нѣтъ и быть не можетъ такого отношенія тамъ, гдѣ есть существенное тожество двухъ терминовъ. Его истинное имя было бы: *универсальная Жизнь*. Въ немъ и чрезъ него все движется, существуетъ и живетъ,—не въ болѣе или менѣе переносномъ смыслѣ, но въ точномъ и буквальномъ. Безконечное Существо есть не просто существо реальное, но вся реальность: оно есть *Богъ живой* ¹⁾.

Но этотъ „реальный и живой“ Богъ—есть-ли онъ дѣйствительно Богъ? Не трудно замѣтить, что въ сущности онъ есть не что иное, какъ *собраніе метафизическихъ атрибутовъ* міра, безконечнаго, необходимаго, универсальнаго,—и самъ Вашро называетъ его *Космосомъ*. Пантеизмъ довольствуется этимъ понятіемъ, но Вашро не довольствуется. Онъ не видитъ въ космосѣ того, что общечеловѣческая вѣра чтитъ подъ име-

1) Т. II, стр. 500, 537, 1-е изд. Правда, уже въ этомъ первомъ изданіи, Вашро, казалось, нѣсколько затруднялся усвоить вмѣ *Бага* космическому Существо, Вселенной. Во второмъ изданіи, онъ уже совсѣмъ отнимаетъ у него это имя, дающее поводъ къ столькимъ недоразумѣніямъ, предоставляя его исключительно Идеальному Существо. См. предисл. ко 2-му изд., стр. 7. (Avant—propos de la 2-e édition, p. 7). Мы должны предупредить читателя объ этомъ измѣненіи, происшедшемъ внезапно въ умѣ искрепнемъ и внимательномъ къ самоисправленію. Конечно, даже и измѣненіе одного слова, въ подобномъ вопросѣ, имѣетъ значеніе; но, и при этомъ измѣненіи, доктрина остается, а слѣдовательно остается и основаніе для нашей аргументаціи. И послѣ такого измѣненія Вашро продолжаетъ поддерживать основную антитезу, которая есть вмѣстѣ и главный парадоксъ его системы: съ одной стороны, Богъ, по Вашро, есть Безконечное, Субстанція міра, единственно реальное и живое Существо; съ другой—Идеальное, лишнее и реальности, и жизни.

немъ Бога. Нужно, по Вашро, подняться выше. Здѣсь и начинается собственно дѣло теологіи.

Универсальное Существо можетъ быть разсматриваемо подѣ двумя аспектами (формами): въ своей *реальности* и въ своей *идеѣ*. Въ первомъ случаѣ это есть міръ; во второмъ—Богъ. Теологія есть наука о Богѣ или совершенномъ Существоѣ, понимаемомъ не въ его реальномъ развитіи во времени и пространствѣ, но въ идеальной чистотѣ его сущности. На этой новой ступени, безконечное Существо получаетъ дѣйствительно божественные атрибуты: неизмѣняемость, независимость, совершенство, включающее всѣ другія свойства. Оно становится теперь дѣйствительно Богомъ, но—лишь вслѣдствіе того, что оно разрѣшается теперь въ чистый идеалъ: оно ставится Богомъ, но его божественность покупается цѣною его реальности. Вотъ что слѣдуетъ хорошо понять.

Это странное превращеніе заслуживаетъ вниманія. Атрибутъ совершенства не примиримъ,—говорятъ намъ,—съ реальнымъ бытіемъ. Реальность есть не что иное, какъ совокупность преходящихъ явленій и, слѣдовательно, всякая реальность несовершенна. Когда же теологъ примѣняетъ понятіе совершенства къ метафизическому Существо, которое намъ открываетъ разумъ, то онъ допускаетъ пріемъ подобный пріему геометра, который примѣняетъ это понятіе совершенства къ реальнымъ фигурамъ опыта. *Идеализировать* значитъ превращать въ идею объектъ понятія. Но теологъ, идеализируя, по видимому, забываетъ, что онъ дѣлаетъ; геометръ же этого не забываетъ: онъ не обманывается относительно своихъ абстракцій и считаетъ ихъ не реальными, но идеальными фигурами, которыя онъ получилъ примѣняя къ реальнымъ фигурамъ понятіе совершенства, и которыя поэтому вовсе не существуютъ внѣ его мысли. Подобнымъ-же образомъ и теологъ, по Вашро, говоря о своемъ Богѣ, никогда не долженъ былъ бы терять изъ вида, что онъ опредѣляетъ не реальное Существо, и что его дѣйствіе простирается только на идеи,—на построеніе ума. Если Богъ есть чистая истина, чистая сущность, то ему нельзя усвоить реальное бытіе: *реальность* и *истина* исключаютъ другъ

друга, какъ два противорѣчащихъ термина. *Реальность* жива, конкретна, опредѣленна, развивается во времени и пространствѣ; истина-же есть чистая Идея, неподвижное и неизмѣнное Совершенство. Удѣлъ *реальности* вѣчно стремится къ *истинѣ*, къ совершенству типа, никогда не достигая его. Въ природѣ истины—никогда не ниспадать ниже самой себя, не разсѣиваться въ явленіяхъ, въ подвижности формъ, въ смѣнахъ времени и раздѣленіи пространства. Какъ *истина* противопоставляется *реальности*, такъ сущность противопоставляется бытію. Бытіе (*l'existence*) открывается на безконечномъ пространствѣ реальности въ двойной формѣ: природы и исторіи. Сущность (*l'essence*) пребываетъ только въ мысли. Сущность, типъ, истина, чистая идея, высшій идеаль, совершенство: вотъ истинныя имена Божіи, которыхъ ищетъ теологія,— вотъ высшій Богъ, котораго она низводитъ съ высоты, когда усваиваетъ ему реальность.

Это понятіе *теологическаго идеала* столь противоположно обыкновеннымъ понятіямъ, что мы не боимся еще задержать на немъ вниманіе читателя, чтобы лучше выяснить его основной характеръ, который выражается словомъ: абстракція.

Нужно избрать для своего Бога или реальность и живое Безконечное, но несовершенное существо, или—совершенное существо, которое не есть однако существо живое. „Безконечное,—говоритъ Вашро,—реально и живетъ во Вселенной, въ мірѣ Природы и Духа; но собственныя свойства Божества—красота, гармонія, добродѣтель, мудрость, святость,—не находятъ здѣсь своего совершеннаго и полнаго выраженія. Умъ скорѣе угадываетъ ихъ, чѣмъ созерцаетъ; они сокрыты въ неясныхъ и неполныхъ формахъ, поражающихъ воображеніе... Идеаль проявляется во всей своей истинѣ только при свѣтѣ мысли. Только въ состояніи чистыхъ отвлеченій мысли разумъ понимаетъ истину божественныхъ атрибутовъ. Но тогда этотъ Богъ весьма походить на абстракцію.—Что-жъ, если эта абстракція есть истина!... Это отвлеченный Богъ чистой мысли, внѣ времени, пространства, движенія, жизни, внѣ всѣхъ условій реальности. Это Богъ, которому тщетно усиливаются у-

своить путемъ спекуляцій реальность Платонъ, Плотинъ, Мальбраншъ, Фенелонъ,—Богъ, дѣятельность котораго безъ движенія, мысль безъ развитія, воля безъ выбора, вѣчность безъ времени, безконечность безъ пространства. Тотъ Богъ, котораго одинъ современный философъ изображаетъ намъ, какъ существо, уединенное *на пустынномъ тронѣ своей тихой и молчаливой вѣчности*, такой Богъ, очевидно, не имѣетъ другого трона, кромѣ ума, ни другой реальности, кромѣ идеи¹⁾.

Современный Богъ есть, слѣдовательно, по Вашро, не что иное, какъ идеаль (но не реальное существо), и вотъ на этотъ-то идеаль онъ указываетъ намъ, какъ на самый достойный объектъ теологіи. „Дѣло теологіи создать науку о чистыхъ идеяхъ,—построить тотъ *умопостигаемый міръ*, гдѣ мысль найдетъ свѣтъ для освѣщенія философіи наукъ, гдѣ душа найдетъ пламя для оживленія воли, всегда склонной къ паденіямъ въ виду препятствій и страданій дѣйствительности“. Впрочемъ, теологія, хотя бы и спекулятивная, не есть наука независимая и отдѣльная. Она обогащается всѣми завоеваніями положительной науки. Всякій великій законъ, всякая великая истина, которая вводится въ космологію, должна проникать и въ теологію, съ одной лишь разницей,—именно, что, будучи реальностью въ одной, она становится идеаломъ въ другой. Такъ, конечно, и должно быть. Такъ какъ Богъ и міръ существовадно тождественны, то двѣ науки, которыя ихъ изучаютъ, не могутъ стоять въ отношенія другъ къ другу. Одна есть теорія, другая—приложеніе. Космологія есть положительная теологія, теологія—идеальная космологія. Но что нужно особенно хорошо выяснить и понять,—безъ всякой тѣни сомнѣнія и безъ исключеній,—такъ это то, что въ сущности объектъ обѣихъ наукъ одинъ и тотъ же, лишь разсматриваемый въ различныхъ отношеніяхъ: то въ идеалѣ, то въ реальности, Богъ есть идея міра, міръ есть реальность Бога²⁾.

Здѣсь самая высокая точка, до которой могутъ подняться

¹⁾ Т. II. р. 500, 539. etc.

²⁾ Т. II, р. 501, 598.

наши теологическія понятія. Мы, наконецъ, понимаемъ, во всей чистотѣ, ученіе объ Идеалѣ,—ученіе, освобожденное отъ бесполезныхъ сущностей, которыми его запутываетъ и затемняетъ спиритуалистическая теодицея. Платонъ замѣчательно близко подшелъ къ этой истинѣ. Повидимому, ему слѣдовало лишь во время остановиться въ построеніи своей системы, чтобы дать философіи научную и законченную теологію за двадцать два вѣка до Гегеля. Что такое, въ самомъ дѣлѣ, его теорія идей, какъ не это самое ученіе объ Идеалѣ? Тотъ умопостигаемый міръ, который открылъ Платонъ, которому онъ далъ имя и отпечатокъ своего генія,—что онъ такое, какъ не красота, справедливость, добро, гармонія, порядокъ, созерцаемые въ ихъ идеалѣ, въ отвлеченіи отъ реальности! А если это такъ, то чѣмъ отличается онъ отъ Бога чистаго разума, какъ его понимаетъ и опредѣляетъ Вашро! Не образуютъ-ли эти чистыя сущности Платона, въ своемъ соединеніи, ту высшую сущность, которую разумъ ищетъ среди всѣхъ тайнъ, лжи, случайностей и ничтожностей дѣйствительности! Да, конечно; но Платонъ перешелъ предѣлъ, гдѣ останавливается раціональная діалектика, а когда діалектика его покинула, онъ подчинился власти той способности нашего духа, которая обыкновенно является источникомъ заблужденій,—воображенію. Такимъ именно путемъ, понявъ ясно Идеалъ, онъ помѣстилъ его въ воображаемую сферу, превратилъ въ мысль какого-то воображаемаго существа,—въ λόγος θεῖος. Онъ не сумѣлъ понять, что святое святыхъ этихъ умопостигаемыхъ существъ, столь тщетно отыскиваемое вдали въ какомъ-то царствѣ идей, есть самый нашъ разумъ; что *небо сущностей заключается въ насъ*, а не гдѣ-либо въ другомъ мѣстѣ, и что внѣ нашей мысли, гдѣ пребываетъ отвлеченный Богъ, остается лишь пустота, населенная идолами,—совершенное ничтожество.

Пора, по Вашро, теологіи отказаться отъ этого ученія объ *осуществленномъ* идеалѣ, мысль о которомъ она бесплодно повторяетъ, начиная со временъ Платона. Пусть она, наконецъ, пойметъ, что именно потому, что идеалъ есть истина, онъ и не можетъ быть реальнымъ; что, хотя и существуетъ

умопостигаемый міръ, въ которомъ всѣ вещи пребываютъ въ состояніи совершенства, но міръ этотъ существуетъ *только въ мысли* и только чрезъ нее; наконецъ, что этотъ таинственный *ноуменъ*, это *ничто* абсолютно совершенное, исканіе котораго опредѣляетъ религіозное движеніе человѣчества, есть самъ Богъ, но что истинный Богъ пребываетъ не гдѣ-либо въ далекомъ небѣ, а лишь въ умѣ, который его понимаетъ. Такова основная антитеза, которую Вашро развиваетъ въ самыхъ разнообразныхъ формулахъ съ увѣренностью спокойнаго убѣжденія, съ жаромъ и твердостью доктрины, въ одно и то же время и поражающей умъ силою аргументовъ и ослѣпляющей его множествомъ перекрестныхъ точекъ зрѣнія, которыя мѣшаютъ видѣть слабость основнаго положенія, какъ-бы теряющагося въ обилии и роскоши примѣненій. Если теологія полна фикцій и бессмыслицъ, то мы знаемъ теперь причину этого: „она,—говоритъ Вашро,—не можетъ сдѣлать шагу за Идеаль, не впадая въ абсурдъ и невозможное“. Усвояя реальность своему совершенному Существо, она подняла гору трудностей и противорѣчій, которыя не удастся преодолѣть ни генію Платоновъ, ни тонкости Мальбраншей, ни логикѣ Лейбницевъ, ни краснорѣчію Августиновъ и Боссюэтовъ...

Вашро полагаетъ, что на сколько все темно въ прѣжнемъ ученіи, настолько же все становится яснымъ и легкимъ, какъ-бы по волшебству, въ этой *новой* теологіи.—Я охотно допускаю, что въ самомъ дѣлѣ нѣкоторыя трудности исчезаютъ, но за то какую цѣною! Подобныя упрощенія проблемъ стоятъ такъ дорого, что я не колеблюсь предпочесть имъ трудности, которыя они претендуютъ разрѣшить. Есть проблемы, которыя лучше, научнѣе открыто признать неразрѣшимыми, чѣмъ принимать такое ихъ рѣшеніе, которое уничтожаетъ самую проблему. Не слѣдя въ подробностяхъ за этой тонкой діалектикой, которая неустрашимо докапывается до сущности всѣхъ вопросовъ, обратимъ вниманіе лишь на нѣкоторыя изъ этихъ мнимыхъ упрощеній и посмотримъ, на какихъ условіяхъ намъ предлагаютъ подъ ними подписаться.

Самая важная метафизическая проблема, безъ сомнѣнія, есть

та, которая, полагая съ одной стороны конечное, съ другой безконечное, старается опредѣлить ихъ отношеніе. Если даны съ одной стороны міръ, какъ дѣло или твореніе Божіе, съ другой—Богъ, какъ Существо совершенное, то какъ понять, что неизмѣнное Совершенство становится активной Причиной, что оно какъ-бы выходитъ изъ своего неизмѣняемаго существованія для того, чтобы творить или организовать? Пусть-бы еще это совершенное Существо создало такой міръ, въ которомъ не было бы мѣста злу! Но какъ мы должны понимать совершенство существа, осужденнаго на столь несовершенное дѣло, какъ нашъ міръ? Какъ примирить существованіе зла съ Провидѣніемъ Бога,—совершеннаго, благаго и премудраго? Допустимъ, что существуетъ другой міръ, въ которомъ зло нравственное исправляется; но и въ такомъ случаѣ остается еще объяснить тѣ проявленія безпорядка, разрушенія, тѣ безчисленныя физическія страданія, которыя мы замѣчаемъ вокругъ себя. Впрочемъ, что значитъ количество зла? Если бы даже его былъ только одинъ атомъ, то трудность и тогда оставалась-бы та же.

Вашро легко рѣшаетъ эту проблему, говоря, что въ раціональной теологіи ей даже нѣтъ мѣста. Это будто-бы одинъ изъ тѣхъ вопросовъ, которые запутываютъ даже наиболѣе крѣпкіе умы и которые теперь пора рѣшать самымъ простымъ образомъ,—упраздняя ихъ: затрудненіе конечно исчезнетъ, но вмѣстѣ съ гипотезой, кѣторая его возбудила!

Тѣмъ, кто спрашиваетъ, какимъ образомъ можетъ установиться это отношеніе міра къ Богу, можетъ быть данъ лишь одинъ отвѣтъ: нѣтъ и самаго *отношенія* между міромъ и Богомъ, а есть лишь ихъ *тождество*.

Если Богъ и міръ суть одинъ и тотъ же объектъ, лишь рассматриваемый подъ двумя различными аспектами, съ двухъ сторонъ,—тогда все объясняется. Ходячая теологія понимаетъ Бога, по подобію мастера или артиста, который изъ любви къ искусству или ради славы трудится надъ своимъ произведеніемъ. Предразсудокъ этотъ зависитъ отъ привычки переносить въ область теологіи идеи и образы изъ міра опыта. Но

развитіе универсальной жизни не имѣетъ ничего общаго съ твореніемъ артиста. Богъ не есть существо отдѣльное отъ міра, задумывающее и создающее свое произведеніе въ опредѣленный моментъ. Міръ есть его необходимый актъ, его реальность,—внутренняя и тождественная съ его сущностью. Міръ вовсе не есть произведеніе. Богъ не артистъ. Богъ есть разумъ такъ-же, какъ сила: онъ разуменъ, по скольку онъ есть Духъ, и могущественъ, поскольку есть Природа. Богъ—Разумъ мыслить универсальную жизнь, которую производитъ Богъ—Природа. Но это одинъ и тотъ же Богъ, понятный (intelligible) въ своей имманентной, необходимой и инстинктивной дѣятельности, и понимающій (intelligent) въ рефлексивномъ сознаніи, въ человѣческой мысли объ этой дѣятельности ¹⁾).

Такимъ образомъ, нѣтъ уже болѣе причины пугаться этого стараго вопроса о происхожденіи зла, надъ которымъ столь бесплодно истощалось усиліе величайшихъ метафизиковъ. Пусть уменьшаютъ, насколько хотятъ, существованіе зла, пусть ограничиваютъ его природу, пусть опредѣляютъ его лишь какъ меньшее благо, меньшее бытіе, это ни сколько не подвигаетъ рѣшенія вопроса: онъ существуетъ. Для чего это *уменьшенное* благо,—это *меньшее* бытіе? Для чего это облако на небѣ Бога, который все наполняетъ своимъ свѣтомъ?

Невозможно,—говорятъ намъ, рѣшить этого вопроса съ точки зрѣнія доктрины, которая усвоетъ реальность совершенному Существу и нѣтъ ничего легче этого для теоріи, которая дѣлаетъ изъ Бога чистый идеаль. Такъ какъ Богъ и міръ находятся между собою въ отношеніи идеала къ дѣйствительности, то несовершенство столь же существенно для послѣдней, какъ совершенство—для перваго. Зло объясняется несовершенствомъ и есть не что иное, какъ его слѣдствіе. Существуетъ законъ мысли, по которому всякая дѣйствительность въ природѣ и въ исторіи,—даже и тогда, когда она признается хорошей и превосходной,—все еще представляется несовершенной, не чистой, дурной при свѣтѣ идеала. Но если такъ,

1) Т. II. p. 527, 529. et alias.

то въ чемъ-же тутъ тайна и даже просто проблема? Удивляться, что не все въ мірѣ запечатлѣно печатью совершенства значитъ удивляться, что не все въ немъ нами мыслится въ чистой формѣ. „Богъ живой, дѣятельная причина, не можетъ,—говоритъ Вапро,—избѣжать отвѣтственности за зло, оказавшееся въ его созданіи. Праведникъ, котораго мучаютъ, жертва, которую закаляютъ, насѣкомое, которое давятъ, цвѣтокъ, попираемый ногами, всякая уничтожаемая жизнь, всякая разрушаемая форма,—могутъ сказать всемогущему и всеправедному Богу, который ихъ сотворилъ: Зачѣмъ ты далъ намъ бытіе?... Единственный Богъ, котораго не могли бы достигнуть эти сатанинскія слова, есть *Идеаль*; единственное небо, до котораго не могли-бы подняться жалобы этихъ жертвъ, есть *небо мысли*“. *Виртуальность* природы безгранична, но она никогда не проявляется въ совершенныхъ *актахъ*, что было бы противорѣчіемъ. Реальность, не будучи Идеаломъ, можетъ быть только смѣшеніемъ гармоніи и беспорядка, величія и несчастія. Думать, будто возможно противоположное, значило бы сознаться, что нами ничего не поняно въ данныхъ системы.

Итакъ, проблемы о происхожденіи міра и о существованіи зла одинаково уничтожаются. Нельзя сказать, чтобы міръ имѣлъ начало, потому что въ одномъ смыслѣ есть тождество между нимъ и Богомъ. Понятно, съ другой стороны, что зло необходимо, потому что есть логическое различіе между Богомъ и міромъ. Замѣтьте точную симметрію и параллелизмъ этихъ двухъ основныхъ гипотезъ. Такъ какъ міръ есть реальность Бога, то было бы ребячествомъ искать отношеніе причинности тамъ, гдѣ два термина тождественны. Но такъ какъ Богъ есть идея міра, то было-бы ребячествомъ удивляться, что міръ не такъ совершенъ, какъ Богъ,—такъ какъ вѣдь реальность не есть Идеаль. Тождество и различіе, кстати отмѣченныя, разрѣшаютъ, такимъ образомъ, всѣ затрудненія!

Правда-ли однако, что этимъ все объясняется и что не только тайна, но и самая проблема существованія зла, вслѣдствіе этого исчезаетъ?

Безъ сомнѣнія, не зло остается непонятнымъ въ этой док-

тринѣ, а добро. Если вы упраздните дѣйствіе разумной причины, то ничто не будетъ для меня понятнымъ, кромѣ неправильности, случая, беспорядка. Что я перестаю послѣ этого понимать,—такъ это примѣсь и, пожалуй даже, преобладаніе добра, вслѣдствіе котораго вселенная обладаетъ бесспорнымъ характеромъ гармоніи и красоты, обусловливающихъ какъ самое ея существованіе, такъ и понятность для насъ.

Вопросъ стоитъ того, чтобы на немъ остановиться: указанная трудность связана не только съ доктриною Вашро, но и съ ученіемъ всѣхъ тѣхъ философовъ, которые, подобно ему, упраздняютъ при началѣ вещей, разумную Дѣятельность (l'Activité), Мысль.

Какъ бы велики ни были страданія и беспорядки, которые представляетъ зрѣлище природы, какъ бы печальна ни была картина, которую великіе поэты развертываютъ передъ нашими глазами,—во всякомъ случаѣ нельзя серьезно сомнѣваться, что добро въ мірѣ превосходитъ зло. Пусть вселенная есть обширная арена антагонизма и противоборства силъ. Но, я полагаю, со мной согласятся, что одна ихъ этихъ силъ беретъ перевѣсъ надъ другою¹⁾; что жизнь, напр., болѣе способна возстановлять свои потери, чѣмъ смерть—уничтожать жизнь; что совершается въ мірѣ нѣкоторый высшій и непрерывный процессъ (industrie), который, хотя медленно и съ трудомъ, но въ концѣ концовъ всегда и несомнѣнно торжествуетъ надъ сопротивленіями и самыя препятствія превращаетъ въ средства, повсюду обнаруживая замѣчательную тонкость въ выборѣ средствъ и способовъ достиженія преднамѣченныхъ результатовъ и цѣлей стремленія. Сила жизни, безостановочно борющейся противъ безчисленныхъ причинъ разрушенія и всегда, въ концѣ концовъ, торжествующая побѣду надъ ними,—вотъ что открывается намъ при наблюденіи природы и особенно міра органическаго. Если теперь отъ міра органическаго,—того міра, въ которомъ жизнь, начавшись темно и смутно,

¹⁾ См. по этому вопросу нѣсколько страницъ, содержащихъ въ зародышѣ цѣлую книгу и книгу прекрасную, въ статьѣ Ремюза о *Естественной теологіи въ Аттікѣ* (Revue des Deux—Mondes, 1-ier fevrier, 1860).

постепенно восходить до высшихъ существъ,—если отсюда мы перейдемъ къ міру неорганическому, къ самымъ бѣднымъ и простымъ формамъ элементарнаго существованія, то тамъ мы встрѣтимъ вѣчный, неизмѣнный и совершенно понятный порядокъ,—благо подъ формою Закона. Это уже иной родъ закона,—не фізіологическій Законъ, проявляющійся въ стремленіи существъ къ сохраненію индивидуальности и рода. Тамъ, гдѣ есть лишь скопленіе молекулъ, при извѣстныхъ условіяхъ формы, но безъ настоящей индивидуальности,—тамъ мы вступаемъ въ область вѣчно равнодушныхъ математическихъ, физическихъ и химическихъ законовъ. Но даже и самое это безстрастіе или равнодушіе законовъ имѣетъ свое величіе. Предметъ этихъ законовъ есть бытіе вообще, а не извѣстная спеціальная форма бытія. Такимъ образомъ, въ самую глубь вселенной проникаетъ порядокъ. Онъ проявляется на всѣхъ ступеняхъ бытія, сообразно свойствамъ каждой изъ нихъ, то распредѣляя безчисленное разнообразіе существъ по родамъ, то подводя безчисленное разнообразіе явленій подъ одни и тѣ же законы. Роды и законы,—не это-ли умопостигаемое единство вещей, не это-ли ихъ постоянство, исключаящее случай, позволяетъ уму понимать ихъ? Родъ, т. е., единство въ индивидуумахъ, и законъ, т. е., единство въ явленіяхъ,—не есть-ли эта двойная форма выраженіе одного и того-же порядка, вносящаго благо въ бытіе и свѣтъ въ науку? Понять и опредѣлить это благо бытія, эти различныя выраженія и проявленія порядка,—не это ли главная и наиболѣе достойная усилій задача человѣческаго ума? Развѣ тѣ наиболѣе высокія открытія, которыми гордится умъ, не суть именно ясное пониманіе существующаго? Идеальный прогрессъ мысли состоитъ именно въ постепенномъ, все болѣе и болѣе глубококомъ проникновеніи въ причины и смыслъ вещей,—въ возможно совершенномъ, глубококомъ и полномъ пониманіи геометріи, механики, законовъ жизни, которые содержитъ и открываетъ Космосъ. Я указываю на этотъ пунктъ, какъ на самый главный и самый важный для опроверженія новыхъ теологическихъ доктринъ. Добавимъ къ этому, что разумъ предназначенъ по самой природѣ своей

къ пониманію *разума* и смысла вещей и существуетъ какъ бы предустановленная гармонія между нашимъ умомъ (*l'intelligence*) и разумностью (*l'intelligibilité*) Космоса, такъ какъ одинъ дѣйствительно приспособленъ для того, чтобы понимать, а другой организованъ для того, чтобы быть понятнымъ. Каждая индукція выражаетъ по своему это главное стремленіе нашего ума, потому что она предполагаетъ инстинктивную вѣру въ разумный строй дѣйствительности. Что, въ самомъ дѣлѣ, даетъ намъ право на эти быстрыя заключенія, путемъ которыхъ индукція, пропуская множество переходныхъ ступеней, распространяетъ на *всѣ* факты то, что опытъ констатировалъ только относительно нѣкоторыхъ,—заключаетъ ко всему роду отъ индивидуума, къ формѣ неизмѣнной отъ случайной, къ будущему (до извѣстной, по крайней мѣрѣ, степени) отъ прошедшаго? Какая скрытая пружина приводитъ въ движеніе эти смѣлыя заключенія отъ частнаго къ общему, отъ частныхъ фактовъ къ универсальному, отъ эмпирически давнаго къ рациональной идеѣ—закону? Развѣ индуктивное движеніе ума поддерживается не этой слѣпой вѣрой въ существованіе упорядоченныхъ отношеній между существами,—не этой вѣрой въ порядокъ? Мы еще не знаемъ законовъ въ ихъ специальныхъ формахъ и ихъ различныхъ примѣненіяхъ, но уже вѣримъ, что они существуютъ. Прежде чѣмъ уловить порядокъ въ его разнообразныхъ проявленіяхъ, мы его предчувствуемъ *a priori*, утверждаемъ, что Космосъ понятенъ, т. е., что всѣ его явленія по природѣ своей доступны пониманію, могутъ быть приведены къ рациональному единству. Въ этомъ-то именно и заключается метафизическая пружина индукціи. И не должны-ли мы призвать, по крайней мѣрѣ, замѣчательнымъ этотъ фактъ, этотъ родъ предустановленной гармоніи между нашимъ интеллектуальнымъ устройствомъ и дѣйствительнымъ строемъ міра,—между нашимъ умомъ и природой?

А теперь, не имѣетъ-ли все это смысла, не объясняется-ли все это самымъ естественнымъ образомъ въ тѣхъ ученіяхъ, которыя дѣлаютъ изъ добра конечную причину вселенной,—мыслимую и желаемую Богомъ? Можетъ быть, сочтутъ ребяче-

ствомъ заключеніе отъ безсознательнаго и такъ сказать пассивнаго разума, который открываетъ намъ природа, къ разуму сознательному и активному, положившему свой отпечатокъ на всѣ части этой системы? Но это значило-бы издѣваться надъ нашимъ разумомъ,—превращать его въ слугу или соучастника воображенія, подъ вліяніемъ котораго онъ будто-бы незаконно превращаетъ въ великое реальное Существо простую идею тѣхъ безчисленныхъ и опредѣленныхъ отношеній, которыя соединяютъ индивидуумы и явленія,—идею порядка. Вѣрно-ли, что здѣсь мы повинuemся только эмпирической привычкѣ, влеченію воображенія? Не повинuemся-ли мы здѣсь скорѣе настоятельной необходимости разума, который отказывается допустить, чтобы совокупность законовъ, очевидно преднамѣренныхъ, могла происходить не отъ высшей мысли? При томъ, не точно, что *опытъ* даетъ намъ идею разумной Причины. Мы имѣемъ ее уже до всякаго опыта, хотя въ неясной и смутной формѣ,—антиципируемъ её разумомъ. Самое чувство порядка, которое служитъ намъ для объясненія опыта и безъ котораго индукція ограничивалась-бы бесплоднымъ приемомъ „*чрезъ перечисленіе*“; эта инстинктивная вѣра въ разумное устройство міра; это утвержденіе закона, необходимаго для изслѣдованія и предшествующаго всякимъ спеціальнымъ и опредѣленнымъ законамъ: не есть-ли все это, въ сущности, таже вѣра въ разумную Причину міра, только еще въ неясныхъ пока и неопредѣленныхъ формахъ? Мы понимаемъ порядокъ въ вещахъ только какъ видимое дѣйствіе этой Причины, и каждая индукція, утверждающая порядокъ въ мірѣ, становится такимъ образомъ посредственнымъ, но очевиднымъ утвержденіемъ творческой или, по крайней мѣрѣ, организующей Мысли міра.

Намъ говорятъ, что это—грубый приемъ объясненія вещей; что мы отправляемся во всѣхъ подобныхъ разсужденіяхъ отъ абсолютно ложной гипотезы объ инертной матеріи,—о природѣ, которая не есть сама себѣ принципъ. Прибавляютъ, что, отправляясь въ поиски за первой Причиной за предѣлы системы міра, усвоая этой Причинѣ реальность, украшая ее смѣсью психологическихъ атрибутовъ и метафизическихъ совершенствъ

мы создаемъ чудовищнаго идола и осуждаемъ себя на рядъ не-
лѣпостей и бессмыслицъ. Мы избавились бы,—продолжаютъ,—
отъ этого идола, если бы захотѣли подписаться подъ слѣдующими
простыми предложеніями: „Міръ случаенъ только повидимому;
въ сущности онъ необходимъ вслѣдствіе постоянства своихъ
законовъ, неизмѣнности своихъ типовъ, своей неразрушимой
сущности. Міръ не есть дѣйствіе (effet): онъ есть дѣйствіе
лишь съ точки зрѣнія воображенія, которое видитъ только по-
движность внѣшнихъ явленій; но разумъ проникаетъ подъ эту
поверхность и находитъ въ самомъ мірѣ принципъ его движе-
нія, причину всѣхъ его дѣйствій (effets). Природа одна и сама
по себѣ объясняетъ весь внутренній и видимый порядокъ ве-
щей, который она производитъ и сохраняетъ. Причина всего
существующаго, какъ по бытію, такъ и по формѣ, есть имма-
нентная, необходимая, инстинктивная дѣятельность Космоса.
Искать эту причину гдѣ-либо въ другомъ мѣстѣ значитъ на-
прасно создавать себѣ безвыходныя трудности,—значитъ пере-
носить эмпирическія привычки въ сферу разума“.

Однако, это болѣе говорятъ, чѣмъ доказываютъ. Когда ут-
верждаютъ, что понятіе причинности непримѣнимо къ теоло-
гической проблемѣ, что мы повинемся предразсудку воображе-
нія, реализуя Существо, отдѣльное отъ міра, разумную причи-
ну разумныхъ дѣйствій, которыя міръ открываетъ, абсолютную
причину субстанцій, которыя онъ заключаетъ,—справедливо-ли
такое обвиненіе? Дѣйствительно-ли насъ поработщаетъ здѣсь во-
ображеніе, а не разумъ принуждаетъ? Воображеніе заставило
—бы насъ вообразить отношеніе между Богомъ и міромъ по
типу отношеній, которыя опытъ видитъ между индивидуальны-
ми реальностями; но вѣрно-ли, что понятіе, которое мы себѣ
составляемъ о высшей Причинности, скопировано съ эмпири-
ческаго понятія причинъ, которыя мы видимъ дѣйствующими
въ дѣйствительномъ мірѣ? Причины, которыя опытъ открыва-
етъ намъ, бываютъ двухъ родовъ: объ однѣхъ мы лишь умоза-
ключаемъ, другія-же непосредственно наблюдаемъ; одиѣ про-
являются для насъ неясно въ мірѣ физической реальности, дру-
гія раскрываются съ полною ясностью, при свѣтѣ сознанія, въ

міръ явленій духовныхъ. Правда-ли, что мы воображаемъ абсолютную Причину по типу такъ называемыхъ вторичныхъ причинъ, которыя мы знаемъ по опыту и изъ которыхъ первая и всего ближе намъ извѣстная есть наше я? Но эта причина,—единственная, которую мы знаемъ непосредственно, причина, которая производитъ въ насъ свободную жизнь,—не творитъ вѣдь матеріала нашихъ внутреннихъ актовъ (я разумѣю не только субстанцію, но и рядъ, ткань психологическихъ явленій). Она ими обладаетъ, налагаетъ на нихъ отпечатокъ личной активности, но не производитъ, не создаетъ ихъ; она ихъ направляетъ, развиваетъ, освобождаетъ отъ фатальной власти инстинкта, но,—еще разъ повторяю это,—она ихъ не создаетъ, а только получаетъ и видоизмѣняетъ. Развѣ же по типу этой причины нашъ умъ понимаетъ абсолютную Причину? Эта причина, которая принадлежитъ мнѣ или которая есть мое я, не отличается существенно отъ бытія, модификаціи котораго она направляетъ, устанавливаетъ и опредѣляетъ. Она есть не что иное, какъ лишь высшая степень этого бытія,—его свободная форма. Если бы я понималъ по ея образу и Причину высшую, то, кажется, я не долженъ былъ бы отличать ее отъ той системы, въ которой она производитъ свои дѣйствія, т. е., не долженъ былъ-бы отдѣлять ее отъ міра. Вотъ что мы сдѣлали бы, если бы наша теологія была теологіей воображенія, снятаго съ данныхъ опыта. Тогда это ученіе до того приблизилось бы къ ученію Вашро, что слилось бы съ нимъ. Дѣйствительно, если кто и воображаетъ отношенія Бога и міра по типу отношеній, которыя показываетъ намъ внутренній опытъ, то это не мы, а Вашро. Это онъ *воображаетъ*, т. е., просто выдумываетъ абсолютную причину, не раздѣльную съ системой ея дѣйствій. Это онъ утверждаетъ, что міръ есть самъ для себя принципъ и что этого принципа нѣтъ надобности, поэтому, отыскивать гдѣ-либо въ другомъ мѣстѣ. То, что вѣрно относительно души,—по крайней мѣрѣ въ извѣстной степени,—то онъ примѣняетъ къ Богу.

Какъ-же, однако, Вашро устанавливаетъ этотъ свой тезисъ, что міръ случаенъ только повидимому, что для разума онъ необходимъ и что, слѣдовательно, міръ является дѣйствиємъ

лишь для воображенія, а въ сущности онъ самъ есть причина и причина абсолютная! Къ сожалѣнію онъ нигдѣ не доказываетъ этого, столь важнаго, положенія и ограничивается лишь тѣмъ, что повторяетъ его на тысячу ладовъ: это какъ бы постулатъ всей его системы. Но можно ли принять эти его повторныя утвержденія за доказательство? Міръ необходимъ,—говоритъ онъ,—потому что его сущность неразрушима. Я его останавливаю и спрашиваю: что онъ объ этомъ знаетъ? Да и заключаетъ-ли въ себѣ понятіе неразрушимой субстанции понятіе объ ея необходимости,—достаточно ли этого признака для ея существованія чрезъ саму себя (*par soi*)? Когда онъ прибавляетъ, что необходимость міра доказывается постоянствомъ его законовъ, неизмѣнностью его типовъ, то я протестую и противъ этого заключенія. Какъ, въ самомъ дѣлѣ, этотъ фактъ,—фактъ, конечно, вполне неоспоримый,—фактъ неизмѣнныхъ типовъ и опредѣленныхъ законовъ можетъ уполномочивать насъ на признаніе гипотезы, отрицающей разумнаго творца міра? Нужно много тонкости, чтобы придти къ этому выводу и, по крайней мѣрѣ, мнѣ лично именно ученіе о разумной Причинѣ, *отдѣльной отъ міра* представляется оправданнымъ и освященнымъ той системой родовъ и законовъ, которую намъ открываетъ міръ. Я признаю самымъ яснымъ принципомъ разума принципъ причинности, столь сурово исключаемый изъ новой теологіи, и говорю вмѣстѣ съ Лейбницемъ, который такъ прекрасно выразилъ этотъ властный закопъ мысли: „истинный пріемъ доказательства Бога заключается въ признаніи причиною существованія міра, который есть лишь собраніе случайностей,—субстанции, въ самой себѣ носящей основаніе своего бытія“. Міръ случаенъ, потому что вещи, которыхъ онъ есть совокупность, случайны. Какимъ-же образомъ совокупность случайныхъ вещей могла бы создать существо необходимое?

Пусть бы еще гипотеза, разъ принятая, оправдывалась простою своихъ слѣдствій! Если бы тѣ значительныя трудности, которыя будто-бы на каждомъ шагу останавливаютъ движеніе господствующей теологіи, при этой гипотезѣ исчезали, то мы

согласились бы на то, что намъ хотятъ навязать. Кто, въ самомъ дѣлѣ, могъ бы думать, что умъ искренній будетъ упорствовать въ старыхъ гипотезахъ, осужденныхъ разумомъ и наукой? Но это упорство будетъ понятно, если не точно утвержденіе противниковъ „господствующей теологіи“, будто разумъ и наука осуждаютъ старыя гипотезы; если не очевидно, что „новыя ученія“ имѣютъ хотя-бы преимущество простоты; если, наконецъ, доказано, что, вопреки своимъ обѣщаніямъ, онѣ обращаютъ въ неразрѣшимыя проблемы всѣ тѣ вопросы, которые должны были бы упразднить.

Я не колеблюсь сказать, что изъ всѣхъ трудностей старой теологіи ни одна не была столь важна и радикальна, какъ та, которую заключаетъ простое предложеніе: *Миръ есть причина всѣхъ своихъ дѣйствій*. Попробуемъ измѣрить ея значеніе.

Этимъ положеніемъ устраняется всякая трансцендентная причина. Говорятъ, что миръ объясняетъ самъ себя, достаточно для себя, носить въ себѣ причину всѣхъ своихъ явленій и всѣхъ своихъ законовъ; что онъ вмѣстѣ есть и принципъ, и правило своего движенія, необходимая сущность и законодательная сила, существо абсолютное и автономное, т. е., управляемое собственными законами,—*αὐτάρχης*, какъ говорили древніе философы. Природа есть безконечная виртуальность, содержащая все въ возможности. Универсальная жизнь есть развитіе этой виртуальности, переходъ этой безконечной возможности въ безконечную серію актовъ, вѣчно ее осуществляющихъ, но не исчерпывающихъ. Дѣйствительность, такимъ образомъ, есть какъ бы жизнь природы, которая сама въ себѣ есть вѣчно возможное, изводящее изъ себя все дѣйствительное. Природа по своей сущности принуждена производить; ея дѣятельность *имманентна, необходима*; она *инстинктивна* до того момента, пока не начнетъ мыслить себя въ человѣческомъ умѣ¹⁾. Ея произведеніе (*oeuvre*) вполне разумно, т. е., доступно пониманію (*intelligible*), хотя сама она можетъ быть названа разумною (*intelligente*) не какъ именно природа, но лишь какъ

¹⁾ Т II, р. 529.

духъ. Что нужно хорошо понять, такъ это то, что умъ не есть корень вещей, онъ есть лишь какъ бы ихъ цвѣтъ и вѣнецъ,—онъ заканчиваетъ развитіе универсальной жизни, но не начинается. „Умъ, мысли имѣютъ свое основаніе и свою субстанцію въ природѣ“,—говоритъ Вашро ¹⁾. Слѣдовательно все начинается,—по крайней мѣрѣ въ логическомъ смыслѣ,—безсознательной жизнью. Активность предсуществуетъ мысли; произведеніе (оенге) предсуществуетъ разуму. Богъ—природа получаетъ сознаніе о самомъ себѣ только въ Богѣ—Духѣ ²⁾. Такимъ образомъ, разумъ не есть причина, а слѣдствіе. Онъ не находится въ началѣ развитія существа, но показываетъ конецъ этого развитія. Онъ появляется въ высшемъ пунктѣ системы,—въ человѣчествѣ. Только въ этотъ моментъ онъ актуаленъ; раньше-же онъ былъ только въ возможности, въ безграничной виртуальности Природы.

И вотъ мы опять вернулись къ этому вѣчному затрудненію. Міръ вполнѣ открытъ для пониманія, какъ мы это показали. Его устройство таково, что оно не только разумно, понятно для разума, но высшая задача разума заключается именно въ томъ, чтобы его понять. А вы хотите, чтобы эта разумная (intelligible) сущность міра была результатомъ механической причины! Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь если не механической и не разумной, то какой другой причинѣ можно усвоить произведеніе міра? Нужно выбирать между механическою и разумною причиною. Я знаю, теперь много говорятъ объ *инстинктивной конечности* (цѣлесообразности) міра, о врожденномъ атому *стремленіи къ прогрессу* и т. д. Но всѣ эти утвержденія лишь прибавляютъ новыя неясности къ уже существующимъ. Въ обѣихъ этихъ гипотезахъ,—въ гипотезахъ чистаго механизма и инстинкта Природы,—отвергается единственное объясненіе, которое удовлетворило бы мой разумъ,—объясненіе, которое полагаетъ въ Мысли принципъ порядка. Вы отвергаете, какъ „идолъ“, разумнаго, отдѣльнаго отъ міра Творца; съ другой стороны, вы утверждаете, что разумъ есть лишь вторичный мо-

¹⁾ Т. II, р. 552.

²⁾ Т. II. р. 529.

ментъ универсальнаго Существа,—его дальнѣйшее развитіе: слѣдовательно, нужно признать, что умопостигаемое (l'intelligible) существуетъ раньше разума и безъ него; но это недопустимо,—не для воображенія, конечно, какъ вы утверждаете, а для разума. Существуетъ порядокъ, который не мыслить самъ себя и никѣмъ не мыслится! Дѣйствительная система міра развивается сама собою, не сознавая себя; она осуществляетъ самыя разнообразныя цѣли, не задумывая ихъ! Удивительная работница безъ сознанія и безъ мысли. Природа чтетъ божественную основу вещей, и ея дѣйствія, которыя потомъ вызовутъ удивленіе ума, пробуждающагося наконецъ въ человѣческомъ сознаніи, совершаются по закону слѣпой необходимости! Разумъ ни сколько не участвуетъ въ этой таинственной работѣ. Онъ надъ ней размышляетъ впоследствии,—вотъ и все. Единственная его задача въ томъ, чтобы *мыслить* эту работу, когда она уже окончена,—проникать въ намѣреніе этой цѣлесообразной дѣятельности, которая есть законъ міра! Есть-ли что-нибудь болѣе трудное для допущенія, чѣмъ эта серія положеній? Умъ есть высшая форма универсальной жизни; онъ отмѣчаетъ собою кульминаціонный пунктъ Природы; его дѣло—понять Космосъ, въ его типахъ и въ его законахъ, которые представляютъ чудную систему, разумное произведеніе, но не имѣетъ разумнаго творца, вслѣдствіе чего и самый процессъ пониманія, составляющій истинное благородство человѣка, является не чѣмъ инымъ, какъ дѣйствіемъ *слѣпой* природы!! *Разумъ* *человѣка* полагаетъ свою славу въ томъ, что-бы проникать въ *разумъ вещей*, а этотъ разумъ вещей происходитъ изъ источника низшаго въ сравненіи съ умомъ, который его понимаетъ: какая несообразность! Эта геометрія, эта небесная механика, самыя высокія принципы физики, самыя сокровенныя тайны химіи и стремленія фізіологіи, всѣ эти законы, которые своей простотой и общностью изумляютъ самыхъ ученыхъ мыслителей,—все это есть будто-бы не что иное, какъ продуктъ слѣпого процесса (industrie), который ничего не знаетъ о себѣ, который искусно и изумительно цѣлесообразно осуществляетъ универсальную жизнь, въ удивительномъ сцѣпленіи отношеній,

но который этого не желаетъ и ни сколько объ этомъ не думаетъ: сколько здѣсь противорѣчій!!

Рациональная теологія, — говорятъ намъ, — не оспариваетъ ни разумности (l'intelligibilité) міра, ни разума (l'intelligence) въ Богѣ—она оспариваетъ только причинное отношеніе между разумомъ Бога и разумностью міра,—между Богомъ и міромъ. Но въ этомъ-то именно и заключается основаніе всѣхъ указанныхъ противорѣчій! Спиноза обнаружилъ болѣе логической строгости, когда, смѣло отрицая конечныя причины, объяснялъ ихъ какъ чисто условныя и относительныя понятія человѣческаго ума. Сохранить конечныя причины, какъ этого хочетъ Вашро, и стараться примирить абсолютную умопостигаемость міра съ отрицаніемъ разумнаго творца,—предпріятіе самое невозможное и самое химерическое. Развѣ для такого мыслителя, какъ онъ, можно признать достойнымъ отвѣтъ на возраженія—отвѣтъ, по которому будто-бы нельзя заключать отъ разумности произведенія къ его разумной причинѣ, такъ какъ-де ни міръ не есть произведеніе, ни Богъ—художникъ и такъ какъ, далѣе, Богъ не отдѣленъ будто-бы отъ міра, есть его разумъ и сила, разумъ, поскольку онъ есть духъ, и сила, поскольку онъ есть природа? ¹⁾ Именно это тождество Бога и міра, лишь предполагаемое у Вашро, ему и нужно-бы было доказать, такъ какъ противъ него возстаютъ наши непреодолимые инстинкты и властные законы разума (чего, однако, Вашро, какъ сказано выше, не сдѣлалъ). При томъ, Богъ, о которомъ вы мнѣ говорите, является мысли только во второй моментъ своего бытія,—какъ разъ во время, чтобы понять чуда, которыя онъ совершилъ въ первую, бессознательную фазу своей жизни, когда мысль его еще спала. Затрудненіе остается, такимъ образомъ, въ полной силѣ! Трудно объяснить себѣ это чудесное твореніе, совершенное во время Божественнаго сна,—твореніе, которое сдѣлается для пробудившагося (?) Божества вѣчнымъ объектомъ созерцаній. Этотъ Богъ, лишенный сознанія, Богъ—Природа, не выше-ли онъ Бога—Духа? Вѣдь мысль

¹⁾ Т. II., р. 528.

послѣдняго не будетъ имѣть болѣе высокаго объекта, чѣмъ безсознательное произведеніе перваго!..

Спорный вопросъ между новою теологіей и прежней теодицеей, сводится, такимъ образомъ, къ слѣдующему: удобнѣе-ли, легче-ли понять разумъ, поставивъ его *въ концы* или *въ начала* вещей? Начиная съ Анаксогора, думали, что разумное (l'intelligible) произошло отъ разума (l'intelligence); но начиная съ Гегеля, стали думать, что, напротивъ, разумъ произошелъ отъ разумнаго, умопостигаемаго объекта нашей мысли, что разумъ есть не что иное, какъ постижимое, доходящее до самопознанія. Дѣйствительность, — говорятъ послѣ Гегеля, — существуетъ раньше разума. Въ природѣ заложена темная мысль, которая съ теченіемъ времени становится сознательною. Не Космосъ есть произведеніе мысли, но мысль есть произведеніе Космоса. Вотъ чему намъ предлагаю вѣрить. Возможно-ли это?

Это первая жертва, которой Вашро требуетъ отъ моего разума. А вотъ другая, на которую не легче согласиться. Никогда мнѣ не удастся понять въ *раціональной космологіи*, какъ и чѣмъ Природа можетъ быть опредѣляема къ произведенію, порожденію своихъ явленій. Если мнѣ отвѣтять; „это—законъ вещей“; то противопоставятъ серьезному вопросу пустое слово, вмѣсто того, чтобы удовлетворить умъ идеей. Если-же прибавятъ, что „этотъ законъ вещей является мысли съ характеромъ очевидности и необходимости“, то я стану отрицать очевидность подобнаго закона и объявляю, что онъ вовсе не представляется необходимымъ для моего разума. Ничто не кажется мнѣ менѣе необходимымъ, — въ точномъ смыслѣ этого слова, — нежели тѣ формы, въ которыхъ развивается универсальная жизнь. Мнѣ скажутъ, что эта ихъ „контингентность“ (contingence—случайность) есть иллюзія моего воображенія. Пусть, однако, мнѣ это докажутъ! Это различеніе воображенія и разума очень удобно для системы Вашро; но именно поэтому-то я и требую для него доказательствъ, всякій разъ какъ на него ссылаются. А пока это доказательство не представлено и пока меня хотятъ заставить замолчать простымъ

повтореніемъ этого, будто-бы не подлежащаго изслѣдованію, слова („необходимость“),—я имѣю право и буду спрашивать: какой-же принципъ побуждаетъ „Природу“ производить дѣйствительное изъ нѣдръ возможнаго и превращать свои неопредѣленныя „возможности“ въ акты? Въ этой постоянной работѣ безконечной виртуальности, которая опредѣляется сама собою,—преслѣдуетъ-ли Природа какую-нибудь цѣль и, если преслѣдуетъ, то какую? Какъ эта цѣль дѣйствуетъ на „виртуальность природы“? Какой могучій стимулъ можетъ принудить ее къ этому вѣчному движенію и переходу изъ возможности въ актъ, который, по Вашро, составляетъ универсальную жизнь?

* * *

(Продолженіе будетъ).

ЛИСТОКЪ

ДЛЯ

ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ

15 Января № 1. 1897 года.

Содержаніе. Отчетъ о состояніи церковно-приходскихъ школъ и школъ грамоты Харьковской епархіи за 18⁹⁵/₉₆ учебный годъ (продолженіе).—Епархіальный извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

Отчетъ о состояніи церковно-приходскихъ школъ и школъ грамоты Харьковской епархіи за 18⁹⁵/₉₆ учебный годъ.

(Продолженіе *).

2. Пособіе отъ церквей.

Въ отчетномъ году, съ разрѣшенія Епархіальнаго Начальства, на содержаніе нѣкоторыхъ церковно-приходскихъ школъ и школъ грамоты епархіи израсходовано 15173 р. 77 к., включая въ эту сумму 600 р. на содержаніе школы при Епархіальномъ женскомъ училищѣ. Сумма эта поступила отъ церквей: въ г. *Ахтыркѣ*: 1) Соборной—420 р., 2) Николаевской—316 р., 3) Петро-Павловской—75 р., 4) Архангело-Михайловской—20 р., 5) Георгіевской—195 р.; въ селеніяхъ *Ахтырскаго уѣзда*: 6) Бакировѣ—20 р., 7) Хухрѣ—50 р., 8) Котельвѣ: Вознесенской—75 р., 9) Троицкой—17 р. 80 к., 10) Всѣх-Святской—30 р. 50 к., 11) Покровской—10 р., 12) Млинкахъ—29 р., 13) Тростяницѣ—100 р., 14) Жигайловѣ—4 р. 92 к., 15) Славгородѣ—25 р.; въ г. *Богодуховѣ*: 16) Соборной—30 р., 17) Покровской—60 р., 18) Троицкой—30 р.; въ селеніяхъ *Богодуховскаго уѣзда*: 19) Братеницѣ—28 р., Мурафѣ: 20) Николаевской—50 р., 21) Архангело-Михайловской—53 р., 22) Красномъ Кутѣ (Архангело-Михайловской)—40 р., Колонтаевѣ: 23) Успенской—400 р., 24) Преображенской—300 р.; въ г. *Валкахъ*: 25) Рождество-Богородичной—40 р., 26) Соборной—45 р.; въ селеніяхъ *Валковскаго уѣзда*: 27) Знаменскомъ—12 р. 15 к., 28) Ковягахъ—12 р., 29) Коломакѣ (Воскресенской)—11 р. 18 к., 30) Коломакѣ (Успенской)—72 р., 31) Княжномъ—3 р.

*) См. „Вѣра и Разумъ“ № 24, за 1896 г.

50 к., 32) Камышеватомъ—21 р., 33) Коравапъ—16 р. 71 к., 34) Люботинъ—27 р., 35) Новой Водалагъ (Воскресенской)—34 р., 36) Новой Водалагъ (Николаевской)—60 р., 37) Новомъ Мерчикъ—15 р. 33 к., 38) Одринкъ—29 р. 78 к., Старой Водалагъ—25 р., 40) Старомъ Мерчикъ—40 р., 41) Станичномъ—15 р., 42) Черемушной—11 р., 43) Алексѣевкъ—22 р.; *въ г. Волманскъ*: 44) Соборной—100 р., 45) Мирноспцкой—70 р.; *въ селеніяхъ Волманскаго уѣзда*: 46) Заводахъ—40 р., 47) Артемьевскомъ—45 р., 48) Базалѣевкъ—53 р. 65 к., 49) Благодатномъ—2 р., 50) Варваровкъ—5 р. 93 к., 51) Великомъ Бурлукъ—60 р., 52) Верхнемъ Салтовъ—9 р. 20 к., 53) Николаевкъ 2-й—18 р., 54) Грачевкъ—14 р., 55) Гнилицъ—25 р., 56) Котовкъ—10 р., 57) Мартовой—102 р. 80 к., 58) Нижнемъ Бурлукъ—14 р. 65 к., 59) Нижней Писаревкъ—60 р., 60) Ново-Булуцкомъ—45 р. 26 к., 61) Ольховаткъ—6 р., 62) Николаевкъ 1-й—6 р. 50 к., 63) Петропавловкъ—12 р., 64) Печенѣгахъ (Преображенской)—18 р. 40 к., 65) Печенѣгахъ (Петро-Павловской)—55 р., 66) Рубежномъ—23 р. 15 к., 67) Старомъ Салтовъ—147 р., 68) Хатнемъ—10 р., 69) Хотомлѣ (Покровской)—24 р. 13 к., 70) Хотомлѣ (Николаевской)—44 р. 50 к., 71) Шиноватомъ—10 р., 72) Юрченковомъ—12 р. 15 к.; *въ г. Зміевъ*: 73) Соборной—360 р.; *въ селеніяхъ Зміевскаго уѣзда*: Андреевкъ: 74) Рождество-Богородичной—60 р., 75) Воскресейской—70 р. 33 к., 76) Алексѣевкъ (Рождество-Богородичной)—120 р., 77) Балаклеѣ (Успенской)—15 р., 78) Бригадировкъ—27 р., 79) Волоховомъ Яру—11 р. 25 к., 80) Гулий Полѣ—60 р., 81) Гомолшѣ—60 р., 82) Гниѣевкъ—94 р. 55 к., 83) Граковомъ—50 р., 84) Замостьѣ—60 р., 85) Зарожномъ—18 р., 86) Коробочкъ—34 р. 33 к., 87) Линивкъ—80 р., 88) Лебляжемъ—9 р. 13 к., 89) Михайловкъ—50 р., 90) Малиновой—58 р. 60 к., Нижней Орелн: 91) Казанской—30 р., 92) Успенской—100 р., 93) Плесовой—70 р., 94) Преображенскъ—20 р., 95) Скрипаяхъ—10 р., 96) Соколовъ (Успенской)—3 р. 69 к., 97) Тараповкъ—26 р. 95 к., 98) Чугуевъ (Покровской)—120 р., 99) Черкасскомъ Биткинѣ—35 р., 100) Шебелникъ—26 р. 55 к., 101) Борщевой—4 р. 88 к., 102) Балаклеѣ (Покровской)—11 р. 10 к., 103) Боркахъ—11 р., 104) Пришибѣ—5 р. 44 к., 105) Тетлѣгъ—65 р. 35 к.; *въ г. Изюмъ*: 106) Соборной—90 р., 107) Крестовоздвиженской—60 р., 108) Покровской—15 р.; *въ селеніяхъ Изюмскаго уѣзда*: 109) Песчаной—296 р., 110) Слѣваковскъ—4 р., 111) Царьборисовкъ (Николаевской)—16 р., 112) Савинцахъ (Вознесенской)—37 р., 113) Кувьемъ—20 р., 114) Заводахъ—4 р. 50 к., 115) въ Славянскъ (Троицкой)—105 р. 50 к., 116) Маякахъ—120 р., 117) Шандрпголовой—29 р. 88 к., 118) Новоселовкъ—8 р. 50 к., 119)

- 120) Дробышевой—7 р. 30 к., 121) Лиманѣ—7 р., 122) Поповкѣ—12 р., 123) Селимовкѣ—50 р., 124) Никифоровкѣ—12 р., 125) Николаевкѣ—31 р. 80 к., 126) Райгородкѣ—60 р., 127) Бѣлянскомѣ—8 р., 128) Барвенковомѣ: Георгіевской—120 р., 129) Успенской—120 р., 130) Богодаровой—120 р., 131) Грушевахѣ—88 р., 132) Петровскомѣ—120 р., 133) Дмитровкѣ—180 р., 134) Протопоповкѣ—10 р., 135) Былбасовкѣ—15 р., 136) Золотомѣ Колодезѣ—10 р., 137) Никольскомѣ—2 р., 138) Должикѣ—5 р., 139) Привольѣ—60 к., 140) Райскомѣ—5 р., 141) Сергѣевкѣ—14 р., 142) Шабельковкѣ—20 р.) 143) Михайловкѣ—18 р.; *въ селеніяхъ Кутянскаго уѣзда*: 144) Араповкѣ—25 р., 145) Боголюбовкѣ—2 р., 146) Боровой—15 р. 147) Бѣлоцерковкѣ—7 р., 148) Верхней Дуванкѣ—30 р., 149) Волосской Балаклеикѣ—38 р. 50 к., 150) Гончаровкѣ—8 р., 151) Гусликѣ—15 р., 152) Двурѣчной—25 р., 153) Дружелюбовкѣ—10 р., 154) Ивановкѣ (Зміевскаго уѣзда)—10 р., 155) Кабаюемѣ (Вознесенской)—15 р., 156) Каменкѣ—30 р., 157) Колодязномѣ—26 р., 158) Кругляковкѣ—6 р. 21 к., 159) Куземовкѣ—5 р., 160) Нижней Дуванкѣ (Александро-Невской)—10 р., 161) Ново-Александровкѣ 11 р. 75 к. 162) Ново-Георгіевкѣ—80 р., 163) Ново-Глуховкѣ: Преображенской—20 р., 164) Троицкой—30 р., 165) Ново-Красномѣ—17 р., 166) Ново-Мянискѣ—50 р., 167) Ново-Николаевкѣ—50 р., 168) Ново-Никольскѣ—15 р., 169) Покровскѣ (Покровской)—120 р., 170) Поповкѣ—25 р., 171) Радьковскихъ Пескахъ—7 р., 172) Сватовой-Лучкѣ (Успенской)—50 р., 173) Свистуновкѣ—21 р., 174) Сенихѣ—5 р., 175) Старовѣровкѣ—8 р. 32 к., 176) Тарасовкѣ—10 р., 177) Тервахъ—25 р., 178) Юрьевкѣ—15 р., *въ г. Лебединѣ*: 179) Воскресенской—60 р., 180) Троицкой—24 р.; *въ сел. Лебединскаго уѣзда*: въ Алешѣ: 181) Покровской—31 р., 182) Преображенской—9 р., 183) Бобринкѣ—5 р., 184) Боровенькѣ—6 р., 185) Голубовкѣ—5 р., 186) Должикѣ—17 р. 50 к., 187) Каменномѣ Пригородѣ—30 р., 188) Марковкѣ—25 р., 189) Михайловкѣ 30 р., 190) Нижней Верхокулкѣ—50 р., 191) Павленковомѣ—30 р., 192) Пристайловкѣ—70 р., Тервахъ—193) Николаевской—50 р., 194) Покровской—150 р., 195) Ясеновомѣ—15 р., 196) Будилкѣ—5 р. 50 к., 197) Бѣжевкѣ—5 р., 198) Боровенькѣ—3 р., 199) Маломѣ Исторопѣ—10 р.; *въ г. Старобѣльскѣ*: 200) Соборной Покровской—120 р., 201) Николаевской—3 р. 60 к.; *въ селеніяхъ Старобѣльскаго уѣзда*: 202) Подгоровкѣ—8 р., 203) Евсугѣ—7 р. 40 к., 204) Колядовкѣ—4 р. 5 к. 205) Шпотной—8 р. 6 к., 206) Шульгинкѣ (Троицкой)—7 р. 14 к., 207) Половинкинской—2 р., Ново-Астрахани: 208) Троицкой 25 р., 209) Покровской—30 р., 210) Епифановкѣ—40 р., 211) Голубовкѣ—

1 р. 85 к., 212) Климовкѣ—5 р., 213) Рудевомъ—5 р., 214) Калмыковкѣ—3 р., 215) Верхней Покровкѣ—40 р., 216) Нижней Покровкѣ—24 р., 217) Александровкѣ—5 р. 50 к., 218) Алексѣевкѣ—(2 окр.)—5 р., 219) Бѣлокуракиной (Успенской)—25 р., 220) Булавинковкѣ—15 р., 221) Лизинномъ—10 р., 222) Ново Павловкѣ—18 р., 223) Бѣлолуцкѣ (Троицкой)—32 р. 39 к., 224) Курячевкѣ—5 р., 225) Ново-Псковѣ—8 р., 226) Сычовкѣ—3 р., 10 к., 227) Баранниковкѣ—10 р., 228) Брусовкѣ—15 р., Бѣловодскѣ: 229) Троицкой—100 р., 230) Николаевской—46 р., 231) Морозовкѣ—6 р., 232) Кононовкѣ—20 р., 233) Стрѣлецкомъ—4 р., 234) Стрѣльцовкѣ—3 р., 235) Алексѣевкѣ (5 окр.)—5 руб., 236) Бахмутовкѣ—5 руб., 237) Боровскомъ—68 р., 238) Денежниковой—5 р., 239) Волкодаковой—5 р., 240) Варваровкѣ—2 р., 241) Лашиновкѣ—5 р. 60 к., 242) Муратовой—10 р., 243) Ново-Ахтыркѣ—2 р., 244) Петропавловкѣ (Успенской)—17 р., 245) Смольяниновой—5 р., 246) Новой-Айдарь (Архангело-Михайловской)—35 р., 247) Старой Айдарь—50 р., 248) Штормовой—4 р. 50 к.; *въ г. Сумаахъ*: 249) Пророко-Ильинской—8 р., 250) *въ г. Бѣлопольѣ*: Пророко-Ильинской—250 руб., *въ селеніяхъ Сумскаго уѣзда*: 251) Терешковкѣ—7 р. 50 к., 252) Шпилевкѣ—58 р., 253) Подлѣсновкѣ—30 р., 254) Нижней Сыроваткѣ (Тихоновской)—1235 р. 15 к., (въ томъ числѣ 1200 р. на устройство школьнаго зданія), 255) Покровской—140 р., 256) Лукѣ—34 р., 257) Могрицѣ—23 р., 258) Большой Чернетчинѣ—66 руб. 13 коп., 259) Юнаковкѣ (Преображенской)—92 р., 260) Басовкѣ—15 р., 261) деревнѣ Водолагахъ, Бѣловодскаго прихода,—39 р. 52 к., 262) Малой Чернетчинѣ—22 р., 263) Впрахѣ—34 р. 40 к., 264) Воробьевкѣ—5 р. 50 к., 265) Искрисковщинѣ—8 р. 54 к., 266) Рѣчкахъ:—Троицкой—38 р. 65 к., 267) Покровской—38 р. 47 к., 268) Павловкахъ—8 р. 48 к., 269) Ворожбѣ—15 р. 50 к., 270) Ульяновкѣ—10 р. 34 к., 271) Стецковкѣ: Дмитріевской—50 р., 272) Вознесенской—3 р. 70 к., 273) Ястребенномъ—5 р., 274) Кальченковомъ (на устройство школы)—220 р., 275) Ильмахъ—35 р., 10 к., 276) Степановкѣ—15 р. 80 к., 277) Николаевкѣ—64 р. 70 к., 278) Алексѣевкѣ—42 р. 50 к., 279) Великомъ Бобринкѣ—14 р., 280) Локнѣ—100 р., *въ г. Харьковѣ*: 281) Свято-Духовской—55 р. 57 к., 282) Преображенской—200 р., *въ селеніяхъ Харьковскаго уѣзда*: 283) Основѣ—70 р., 284) Бабалхѣ—35 р., 285) Мерэфѣ (Николаевской)—27 р. 50 к., 286) Островерховкѣ—20 р., 287) Вертѣевкѣ—16 р. 75 к., Ольшанѣ: 288) Трехъ-Святительской—120 р., 289) Покровской—40 р., 290) Николаевской—19 р. 20 к., 291) Полевомъ—84 р., 292) Пересѣчномъ—100 р., Деркачахъ: 293) Николаевской—100 р.,

294) Рождество-Богородичной—30 р., 295) Черкасской Лозовой—55 р., 296) Казачьей Лопани—100 р., 297) Удахъ—54 р., 298) Миронивкѣ—7 р. 50 к., въ г. Золочевѣ: 299) Вознесенской—36 р., 300) Николаевской—120 р., 301) Веселой—70 р., Лиццахъ: 302) Христо-Рождественской—27 р., 38 к., 303) Николаевской—24 р., 304) Покровской—12 р. 50 к., 305) Непокрытомъ—9 р., 306) Русскихъ Тишкахъ—200 р., 307) Черкасскихъ Тишкахъ—300 р.

По опредѣленію Епархіальнаго Училищнаго Совѣта въ распоряженіе уѣздныхъ отдѣленій на содержаніе школъ епархіи поступило чрезъ о.о. благочинныхъ кружечный сборъ отъ церквей, а именно: а) въ Ахтырское отдѣленіе—121 р. 37 к., б) Богодуховское—102 р. 49 к., в) Валковское—79 р. 67 к., г) Волчанское—58 р. 42 к., д) Зміевское—405 р. 28 к., е) Изюмское—114 р. 92 к., ж) Купянское—78 р. 13 к., з) Лебединское—143 р. 46 к., и) (Старобѣльское—188 р. 41 к., і) Сумское—107 р. 51 к., к) Харьковское—362 р. 72 к. Итого *1762 р. 38 к.* Кромѣ сего поступило въ распоряженіе уѣздныхъ отдѣленій: Волчанскаго—9 р. 52 к., Зміевскаго—8 р. 79 к., Лебединскаго—10 р. 14 к. Эти послѣднія суммы составляютъ $\frac{0}{100}$ на капиталы, бывшіе въ распоряженіи уѣздныхъ отдѣленій въ отчетное время, а всего по этой статьѣ поступило *16964 р. 60 коп.*

3. Пособіе отъ духовенства епархіи.

Въ отчетномъ году, какъ и въ предшествующіе годы, участіе въ матеріальной поддержкѣ церковно-приходскихъ школамъ принимало и мѣстное духовенство. Денежныя пожертвованія отъ лицъ духовнаго званія поступили въ пользу школъ, находящихся въ нижеслѣдующихъ мѣстностяхъ епархіи: *Ахтырскаго уѣзда*: въ с. Бакировкѣ, отъ свящ. Василія Суткова—7 р., въ с. Котельвѣ, при Вознесенской церкви, отъ свящ. Стефана Артемьева—15 р.; въ с. Хухрѣ: при Покровской церкви, отъ іеромонаха Ахтырскаго Свято-Троицкаго Монастыря Израиля—5 р.; *Богодуховскаго уѣзда*: въ селеніяхъ Большой Писаревкѣ и Александровкѣ отъ свящ. Алексія Станиславскаго—30 р., въ с. Гниловкѣ, отъ свящ. Григорія Назаревскаго—3 р. и исакомшика Василія Пошировскаго—2 р., въ с. Малыжиной, отъ свящ. Якова Давидова—25 р. 50 к., въ с. Ясноной, отъ свящ. Антонина Салукипа—15 р.; *Волчанскаго уѣзда*: въ г. Волчанскѣ, при соборѣ, отъ протоіерея Арсенія Павлова—120 р.; въ хут. Чайковкѣ, Ефремовскаго прихода, отъ прот. Петра Острогорскаго—83 р. 5 к., въ с. Козинкѣ, отъ свящ. Павла Булгакова—60 р., въ с. Варваровкѣ отъ свящ. Полиевкта Ахтырскаго—42 р., въ с. Великомъ Борлукѣ, отъ свящ. Василія Самой-

лова—25 р., въ с. Печенѣгахъ, отъ прот. Гавріила Буханцева—15 р. и отъ духовенства церквей въ селеніяхъ: Мартовой—9 р. 50 к., Ольховаткѣ—7 р., Николаевкѣ 1-й—1 р. 87 к., Хотомлѣ, Покровскоі церкви—40 р. и Николаевскоі—20 р.; *Зміевскаго уѣзда*: въ с. Богодаровой, отъ свящ. Василя Настѣдкина—50 р., въ с. Борщевомъ отъ свящ. Василя Николаевского—4 р., въ с. Волоховомъ Яру, отъ прот. Іоанна Чудновскаго—11 р., въ с. Гомолыиѣ отъ свящ. Митрофана Крутьева—12 р. 40 к., въ с. Гниѣвкѣ отъ мѣстнаго причта—110 р., въ с. Кочеткѣ отъ прот. Алексія Илларионова—150 р., въ с. Нижней Орели отъ свящ. Казанскоі церкви Александра Стаховскаго—30 р. и Успенскоі отъ свящ. Константина Ѳеодорова—10 р., въ с. Шебелинкѣ отъ свящ. Варсонофія Антоновскаго—10 р., въ с. Шемудковкѣ отъ свящ. Николая Жюкова—15 р., въ с. Боркахъ отъ свящ. Николая Гумилевскаго—15 р., въ с. Вербовкѣ отъ свящ. Тимоѳея Ѳеодорова—30 р., въ с. Яковенковомъ отъ свящ. Николая Сергѣева—40 руб.; *Изюмскаго уѣзда*: въ с. Николаевкѣ отъ свящ. Михаила Дотиннова—45 р. и псаломщика Стефана Черняева—15 р., въ с. Щуровой отъ свящ. Іоанна Твердохлѣбова—6 р., въ г. Славянскѣ отъ свящ. Николая Доброславскаго—15 р., въ с. Пескахъ отъ свящ. Николая Ястремскаго—10 р., въ с. Ольховомъ Рогѣ отъ свящ. Анастасія Михайловскаго—12 р.; *Купянскаго уѣзда*: въ с. Кабаньемъ отъ мѣстнаго причта—6 р., въ с. Краснянкѣ отъ мѣстнаго причта—13 р., въ с. Кармазиновкѣ отъ прот. Тимоѳея Ряздобарова—75 р., въ с. Нижней Дуванкѣ отъ мѣстнаго причта—10 р., въ с. Новой Ольшанкѣ отъ свящ. Іоанна Макаровскаго—100 р., въ с. Петропавловкѣ отъ свящ. Михаила Сѣкирскаго—1 р. 69 к., въ с. Смородьковкѣ отъ мѣстнаго причта—37 р.; *Лебединскаго уѣзда*: въ с. Боровенькѣ отъ свящ. Николая Антонова—3 р., въ хут. Бѣдновкѣ, Рябутинскаго прихода, отъ свящ. Поликарпа Слюсареза—6 р., въ с. Деркачевкѣ отъ свящ. Василя Флоринскаго—5 р., въ г. Лебединѣ при соборѣ отъ свящ. Стефана Прокоповича—50 р.; *Старобѣльскаго уѣзда*: въ с. Епифановкѣ отъ мѣстнаго причта—50 р., въ с. Рудевомъ отъ причта—103 р., въ с. Верхней Покровкѣ отъ причта—40 р., въ с. Бѣлокуракиной, Тихоновскаго прихода, отъ причта—124 р. 60 к., въ с. Богородичномъ отъ свящ. и псаломщика 50 р., въ с. Тяюшевкѣ отъ свящ. Щербинина—6 р. 45 к., въ с. Тимоновой отъ свящ. Стефана Любичскаго—50 р., въ с. Ново-Павловкѣ отъ свящ. Алексія Грекова—20 р., въ с. Бѣлолуцкѣ, Троицкаго прихода, отъ прот. Іоанна Понова—40 р., и другихъ членовъ причта 25 р., въ с. Донцовкѣ отъ свящ. Іоанна Макаровскаго—4 р.; въ с. Курячевкѣ отъ свящ. Константина Жюковскаго—15 р., въ с. Марковкѣ, Троицкаго прихода, отъ причта—75 р.,

въ с. Ново-Бѣленькой, Рождество-Богородичнаго прихода діакона Петра Ковальскаго—25 р. 83 к., въ с. Основой, Успенскаго прихода, отъ свящ. Василя Капустянскаго—57 р., въ с. Городищѣ отъ свящ. Алексія Иннокова—5 р., въ с. Дашилковѣ отъ свящ. Григорія Кузнецова—83 р. 50 к., въ с. Кононовкѣ отъ свящ. Василя Попова—16 р., въ с. Литвиновкѣ отъ прот. Іоанна Кузнецова—109 р., въ с. Никольскомъ отъ свящ. Харлампія Ѳедорова—10 р., въ с. Шуликовкѣ отъ свящ. Василя Кобеляцкаго—6 р., въ с. Трехизблнскѣ отъ протоіерея Михаила Павлова—50 р., въ с. Штормовой отъ причта—40 р., въ с. Бахмутовкѣ отъ священника Петра Ветухова—5 р., въ с. Девежнковой отъ свящ. Александра Торанскаго—5 р., въ с. Волкодавовой отъ свящ. Митрофана Торанскаго—5 р., въ с. Новой Айдарн отъ свящ. Веніамина Загурскаго—10 р., въ с. Петропавловкѣ отъ свящ. Матвѣя Монсеева—16 р. 50 к., въ с. Ново-Ахтыркѣ отъ свящ. Николая Войтова—3 р.; *Сумскаго уѣзда*: въ с. Терешковкѣ отъ свящ. Ѳедора Хижнякова—2 р., въ с. Ильмахъ отъ свящ. Симеона Стеллецкаго—5 руб., въ с. Нижней Сыроваткѣ отъ свящ. Александра Бѣлаева—15 р., въ с. Алексѣевкѣ отъ свящ. Гаврііла Литкевича—5 р., въ с. Малой Чернетчинѣ отъ свящ. Стефана Крехатскаго—70 р., въ с. Вирахъ отъ священника Ѳедора Заводовскаго—2 р., въ с. Рѣчкахъ отъ свящ. Павла Клементьева—14 р. 30 к., въ с. Стецковкѣ отъ свящ. Николая Эллинскаго—15 р.; *Харьковскаго уѣзда*: въ г. Харьковѣ, Архангело-Михаиловскаго прихода, отъ свящ. Петра Полтавцева—91 р., въ г. Харьковѣ, Пантеленмоновскаго прихода, отъ прот. Николая Ѳедорова 13 р. 24 к., въ с. Деркачахъ, Николаевскаго прихода, отъ прот. Димитрія Регншевскаго—100 р., въ с. Комаровкѣ отъ свящ. Петра Шебатинскаго—85 р. и псаломщика Ѳедора Сукачева—7 р. Итого—2903 р. 43 к. Отъ духовенства Валковскаго уѣзда пожертвованій въ пользу школъ за отчетный годъ не поступало.

На основаніи опредѣленія Св. Синода, отъ 29 іюля—26 августа 1892 года за № 1966, и согласно распоряженію Харьковскаго Епархіальнаго Начальства въ отчетномъ году былъ произведенъ вычетъ въ размѣрѣ $\frac{1}{3}$ изъ доходовъ нѣкоторыхъ штатныхъ діаконѡвъ въ пользу лицъ, которые вмѣсто діаконѡвъ занимались обученіемъ въ мѣстныхъ школахъ. Изъ означеннаго источника получили слѣдующее вознагражденіе учащіе въ школахъ: *Астѣрскаго уѣзда*: въ Кателевской при Преображенской церкви—100 р., въ Котелевской при Вознесенской церкви—100 р., *Волчанскаго уѣзда*: въ Велико-Бурлуцкой—60 р., въ г. Волчанскѣ соборной—120 р., Заводнискон—50 р., Мартовской—100 р., *Печенѣжскія*: при Преображенской церкви—100 р., при Петро-Павловской—140 р.; *Зміевскаго*

узда; Окочевской—96 р. 86 к.; *Изюмского узда*: Дробышевской—65 р., Дмитровской—97 р.; *Купянского узда*: Краснянской—130 р., Терновской—150 р., *Старобѣльскаго узда*: Александровской—100 р., Алексѣевской—100 р., Богородичанской—100 р., Танюшевской—120 р., Бѣловодской, при Троицкой церкви—213 р. 57 к., Бѣловодской, при Николаевской церкви,—196 р. 19 к., Коценовской—90 р., Стрѣльцовской—120 р., Петро-Павловской, при Петро-Павловской церкви—84 р., Муратовской—84 р., Смольяниповской—60 р., Боровской—60 р. Итого 2636 р. 62 к. Всего отъ церквей и духовенства на содержание школъ поступило 22504 р. 65 к., считая въ этой суммѣ: денежные пособія отъ церквей, пожертвованія отъ духовенства и вычеты изъ діаконскихъ доходовъ въ пользу учащихся въ школахъ.

4. Пособіе отъ монастырей.

На издивеніи монастырей въ отчетномъ году состояли школы: а) въ х. Закобыльѣ, Ахтырскаго узда; б) въ с. Голой Долинѣ, Изюмскаго узда; в) школа при Старо-Харьковскомъ Куряжскомъ Спасо-Преображенскомъ монастырѣ; г) при Высочинскомъ Казанскомъ монастырѣ; д) при Верхо-Харьковскомъ Николаевскомъ и е) Старобѣльскомъ Скорбященскомъ женскихъ монастыряхъ. На содержание Закобыльской школы отъ Ряснянскаго Свято-Дмитріевскаго монастыря поступило 300 руб.; на содержание Голо-Долинской школы отъ Святогорской Успенской Пустыни—795 р., и Банно-Татіановской—800 р. 95 к.; на содержание школы при Куряжскомъ Спасо-Преображенскомъ монастырѣ—500 р. 65 к., въ томъ числѣ: 152 р., составляющіе $\frac{1}{10}$ на капиталъ въ 4000 руб., пожертвованный дѣйств. ст. сов. Е. С. Гордѣнко. Церковно-приходскія школы при Верхо-Харьковскомъ Николаевскомъ и Старобѣльскомъ Скорбященскомъ женскихъ монастыряхъ въ отчетное время получили денежные пособія отъ этихъ монастырей—первая въ количествѣ 100 руб. и вторая—въ количествѣ—56 руб. Итого на содержание школъ при монастыряхъ израсходовано 2552 р. 60 коп.

(Продолженіе будетъ).

Епархіальныя извѣщенія.

Священники церквей: с. Песчаного, Волчанскаго узда, Викторъ *Власовскій*, с. Волкодавовой, Старобѣльскаго узда, Митрофанъ *Торанскій*, и с. Межирича, Лебедянскаго узда, Іоаниъ *Кожановскій*, за усердную службу, награждены скуфьею.

— Священникъ Архангело-Михайловской церкви сл. Старой Айдары, Старобѣльскаго уѣзда, Іаковъ *Лысенко*, за усердіе по службѣ, награжденъ набедренникомъ.

— Студентъ Харьковской Духовной Семинаріи, Александръ *Ермолаевъ*, 7 декабря 1896 года рукоположенъ въ санъ священника къ Всѣхъ-Святской церкви с. Вировъ, Сумскаго уѣзда.

— Псаломщикъ Ахтырской Петро-Павловской церкви, Іосифъ *Гайдукосъ*, 15 декабря 1896 года рукоположенъ въ санъ діакона, съ оставленіемъ на прежнемъ мѣстѣ.

— Утверждены въ должности церковнаго старосты: къ Георгіевской церкви с. Воробьевки, Сумскаго уѣзда, крест. Тимошей *Цвинтарный*; къ Христо-Рождественской церкви с. Боромли, Ахтырскаго уѣзда, крест. Иванъ *Писаревскій*; къ Рождество-Богородичной церкви с. Боромли, крест. Павелъ *Коваль*.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе. Церковная жизнь въ Россіи за послѣднее время.—Благопожеланія приходскому духовенству на новый годъ.—Архипастырское посланіе духовенству.—Дѣятельность братствъ.—Общества распространенія религіозно-нравственнаго просвѣщенія.—Мѣры къ улучшенію матеріальнаго положенія духовенства.—Русскіе паломники въ Палестинѣ.—Изъ воспоминаній объ о. Стефанѣ Анисимовѣ.—Некрологъ.—Тиражъ выигранныхъ билетовъ 1-го внутренняго займа, произведенный въ Петербургѣ 2-го января 1897 г.

Если оглянуться назадъ, на послѣднее десятилѣтіе пережитое нами, то ясно представится намъ та струя оживленія всѣхъ сторонъ церковной жизни, которая характеризуетъ наше время преимущественно предъ періодомъ ему предшествовавшимъ. И понятно почему это такъ. Историческое развитіе Россіи соиздавалось гармоническимъ сочетаніемъ двухъ силъ: государственной и церковной. Въ тѣ моменты исторической жизни, когда сознаніе необходимости этой гармоніи терялось,—Россія сходила со своего національнаго пути; и, наоборотъ, возвращеніе на этотъ путь есть не что иное, какъ возвращеніе къ равновѣсію ея созидательныхъ силъ. Сильный толчекъ оживленію церковной жизни данъ былъ призваніемъ съ высоты Престола приходскаго духовенства къ просвѣтительной дѣятельности чрезъ открытіе церковно-приходскихъ школъ. Выраженное Царемъ довѣріе къ трудамъ и способностямъ духовенства подняло духъ его и усилило его плодотворную дѣятельность. Вторымъ актомъ Монаршаго вниманія къ приходскому духовенству необходимо считать восстановленіе съ 1893 года существовававшаго до 1861 года порядка постепеннаго ассигнованія пзъ казны суммъ на содержаніе духовенства. Сперва

было ассигнованно по 250 тысячъ, затѣмъ эта сумма увеличена до 500 тысячъ ежегодно. Мѣра эта не разрѣшила сразу кореннымъ образомъ печальный вопросъ о матеріальномъ положеніи духовенства, но она имѣла неизмѣримое моральное значеніе. Одно желаніе Монарха обезпечить все сельское духовенство подняло духъ его и подѣйствовало укрѣпляющимъ образомъ на его пастырскую дѣятельность. Одновременно съ подъемомъ дѣятельности духовенства можно замѣтить и укрѣпленіе духа церковности среди образованныхъ мірянъ. Умственная смута, пережитая въ шестидесятые годы, наложила свою печать нѣкоторой индифферентности на тотъ слой образованнаго общества, который никогда не порывалъ своей связи съ Церковью. Возвращеніе же народной и государственной жизни въ историческое русло освободило этотъ слой отъ ига модной доктрины и либеральныхъ вѣяній. Результатомъ этого возвращенія „блудныхъ дѣтей“ въ домъ отчий было усиленіе участія мірянъ въ церковной жизни. Это участіе прежде всего выразилось въ организаціи различныхъ обществъ, братствъ или попечительствъ, имѣющихъ различныя цѣли, то просвѣтительныя, то благотворительныя, и охватывающихъ какъ отдѣльныя приходы, такъ и цѣлыя епархіи. Союзы мірянъ подъ руководствомъ пастырей являются надежнымъ испытаннымъ средствомъ для борьбы со врагами Церкви, для достиженія просвѣтительныхъ цѣлей и подъема церковно-приходской жизни. Дѣятельность этихъ союзовъ является лучшимъ показателемъ уровня нашей церковной жизни. Какъ усиленно именно въ послѣднее время развивается участіе мірянъ въ церковной жизни—можно видѣть изъ того факта, что изъ 150 братствъ, существующихъ въ настоящее время, болѣе половины организовано въ послѣдніе 15 лѣтъ. Многие братскіе союзы мірянъ имѣютъ цѣлію борьбу съ расколомъ и сектанствомъ и оказываютъ благотворную помощь миссіонерской дѣятельности духовенства. Борьба съ этими врагами Церкви составляетъ одну изъ главныхъ заботъ церковной власти, и въ послѣднее время въ этомъ отношеніи она старается дѣлать все, что только отъ нея зависитъ. Можно указать на учрежденіе съ 1888 года въ епархіяхъ должностей епархіальныхъ, окружныхъ и уѣздныхъ миссіонеровъ, на организацію миссіонерскихъ съѣздовъ всероссійскихъ и епархіальныхъ, на учрежденіе специально миссіонерскихъ училищъ и курсовъ, на устройство миссіонерскихъ бібліотекъ, повсемѣстныхъ собесѣдованій и т. д. Необходимо замѣтить, что церковно-приходская школа успѣла оказать уже свое благотворное вліяніе на раскольниковъ, во многихъ

мѣстахъ смягчивъ ихъ враждебное отношеніе къ Церкви. Въ дѣлѣ же борьбы съ сектанствомъ миссіонерская дѣятельность Церкви дополнялась соотвѣтствующими мѣрами государственной власти, изъ коихъ необходимо упомянуть Высочайшее распоряженіе 4 сентября 1894 года о признаніи штундизма вредною сектой. Национальный подъемъ народной жизни, выразившійся въ области церковной, отразился и за предѣлами Россіи въ далекой Америкѣ, гдѣ за послѣдніе годы совершается массовое присоединеніе къ Православной Церкви цѣлыхъ униатскихъ приходо́въ и отдѣльныхъ лицъ, преимущественно славянской народности. Знамя Православія постепенно поднимается на должную высоту тамъ, гдѣ господствуетъ религіозное заблужденіе въ сотняхъ различныхъ сектъ и гдѣ свѣтъ истины наиболее потребенъ для обезпеченной въ ложныхъ поискахъ души. Въ минувшемъ году два великія событія нашей общеправославной церковной жизни многимъ новѣрцамъ показали силу этого свѣта, спокойно сіяющаго въ истинѣ православія. Мы разумѣемъ совершившееся Священное Коронованіе Ихъ Императорскихъ Величествъ и открытіе св. мощей Святителя Θεодосія Черниговскаго. Въ томъ и другомъ событіи народъ Русскій видитъ и чтитъ прежде всего явленія мплости Божіей, давшей намъ Помазанника на землѣ и новаго ходатая за насъ на небѣ. Народы же чужіе и заблудшія дѣти единой Церкви могли ясно видѣть въ торжествѣ Священнаго Коронованія торжество Церкви, въ ловѣ коей благодатно освящается Царская власть для высшаго земного служенія, а въ открытіи св. мощей новоявленнаго угодника Божія— истинну православія, засвидѣтельствованную явными явленіями Божіей благодати. То и другое событіе имѣютъ для всѣхъ одно значеніе—торжество православія. Въ свѣтѣ этихъ событій мы съ вѣрой и твердымъ упованіемъ встрѣчаемъ Новый Годъ. Въ области церковной жизни не ждемъ мы какихъ-либо громкихъ реформъ, но ждемъ энергическаго и плодотворнаго труда всѣхъ сыновъ Церкви на томъ же пути, по которому мирно развивались всѣ стороны церковной жизни въ послѣднее десятилѣтіе. Переживаемый нами моментъ ликвидированія въ концѣ столѣтія всего печальнаго наслѣдства, доставшагося намъ отъ эпохи слѣпаго подраженія Европѣ— ставитъ намъ и въ церковной жизни крупныя задачи и требуетъ усиленнаго напряженія всѣхъ нашихъ силъ. «Моск. Вѣд.»

— «Рук. д. с. наст.» высказываетъ слѣдующія благопожеланія приходскому духовенству по случаю наступившаго новолѣтія. —Благослови, Господи, для нашего приходскаго духовенства вѣнецъ лѣта Твоего! Да держитъ оно высоко и съ честію то святое

знамя, бороться подъ которымъ и защищать которое призвано Самимъ Господомъ Богомъ! Да поможетъ Господь Богъ приходскимъ пастырямъ нашимъ вдохнуть въ своихъ прихожанъ силу вѣры, одушевить ихъ чувствомъ любви, утвердить волю ихъ въ добръ! Да поможетъ имъ право править слово истины, всюду проливать и распространять свѣтъ евангельскаго ученія, богато насаждать въ сердцахъ всѣхъ вѣру Христову, которая одна должна быть главною руководительницею во всѣхъ путяхъ жизни нашей! Для животворной и спасительной дѣятельности у нашего приходскаго духовенства есть необходимыя средства; требуется только съ его стороны неослабная сила воли въ примѣненіи этихъ средствъ благовременнѣ и безвременнѣ; требуется съ его стороны благое желаніе отъ всея души и отъ всего помышленія поработать Господу Богу. И прежде всего,—какъ много можетъ сдѣлать приходское духовенство наше для душевнаго блага своихъ пасомыхъ и для пользы всей Церкви Православной однимъ только неопустительнымъ, благоговѣйнымъ, истовымъ и строго-уставнымъ совершеніемъ богослуженія! Богослуженіе Православной Церкви настолько назидательно само по себѣ, что имъ только однимъ цѣлыя столѣтія питали благочестивыя сердца свои наши предки,—и, однако, въ вѣрѣ они были далеко тверже и устойчивѣе насъ, въ жизни—строже и нравственнѣе. Да возрѣетъ же приходское духовенство въ своихъ пасомыхъ совершеніемъ богослуженія тотъ духъ благочестія, какимъ славилась отцы наши! Да внушитъ имъ глубокое уваженіе къ святынь нашимъ исконныхъ благочестивыхъ преданій и завѣтовъ народныхъ и да содѣлаетъ, такимъ образомъ, истинными сынами Россіи, достойными своихъ предковъ! И какъ знать? Быть можетъ, такое совершеніе богослуженія, такое возрожденіе въ насъ духа благочестивыхъ предковъ привлечетъ въ лоно Православной Церкви самовольно и безразсудно отторгшихся отъ нея глаголемыхъ старообрядцевъ. Быть можетъ, и различные сектанты тогда видя наша добрая дѣла, также притекутъ въ лоно призывающей ихъ и непрестанно молящейся объ ихъ вразумленіи Церкви Православной и едиными съ ними усты и единымъ сердцемъ прославлять Отца нашего, Иже на небесѣхъ (Матѣ. 5, 16). Но богослуженіе Православной Церкви не только не освобождаетъ, а еще болѣе обязываетъ пастырей приходскихъ ревностно заниматься дѣломъ церковнаго учительства, такъ какъ въ этомъ послѣднемъ случаѣ богослуженіе Православной Церкви будетъ имѣть всю ту силу дѣйствительности на души вѣрующихъ, которую оно должно имѣть. Живая, сердечная проповѣдь должна выяснить моляще-

муся его собственными непосредственными впечатлѣніями, связывающія душу его съ церковнымъ торжествомъ и сопровождающимъ его богослуженіемъ. Въ то же время церковная проповѣдь, изъясняя предстоящимъ сущность вѣры православной, осмыслить для нихъ вѣру, сдѣлаетъ ее вполне сознательною и дастъ возможность даже завѣдомымъ простецамъ при случаѣ не быть безотвѣтными о своемъ исповѣданіи; а научая жизни по заповѣдямъ Божиимъ, она явится надежною руководительницею и путеводительницею въ царствіе небесное. Но и при всей ревности приходскаго священника въ церковномъ учительствѣ, онъ сдѣлаетъ только половину дѣла, если ограничится одною церковною проповѣдію. Жизнь приходскаго священника многообразными вѣтями и тѣсно переплетена съ жизнью прихожанъ. Совершеніе таинствъ и требъ, напутствованіе умирающихъ, посѣщеніе домовъ прихожанъ съ молитвою и крестомъ, совершеніе общественныхъ молебновъ и т. п. — все это такіе случаи, которые не побуждаютъ только, но положительно понуждаютъ пастыря своею благовременностью преподавать прихожанамъ соотвѣтствующее наставленіе. И особенно дорого и незамѣнимо въ указанныхъ и подобныхъ имъ случаяхъ то, что души прихожанъ силою самыхъ обстоятельствъ именно въ это время бываютъ особенно раскрыты для воспріятія пастырскихъ наставленій и благодатныхъ утѣшеній вѣры. При посѣщеніи же домовъ прихожанъ пастырь можетъ преподавать совѣтъ и хозяйственный, и врачебный, и касательно воспитанія дѣтей и т. п.; здѣсь же онъ можетъ побесѣдовать съ грамотнымъ прихожанцемъ по поводу прочитанной послѣднимъ книги, предложить изъ церковной или школьной бібліотеки, а то и безмездно дать болѣе полезную и пр. Само собою понятно, что это внѣ-церковное частное учительство ни въ какомъ случаѣ не освобождаетъ приходскаго пастыря отъ веденія внѣбогослужебныхъ собесѣдованій общихъ; если же мы о нихъ и не сказали раньше, то только лишь потому, что собесѣдованія эти, узаконенныя у насъ болѣе десяти лѣтъ тому назадъ, въ послѣднее время получили весьма широкое развитіе и очевидною пользою своею во всѣхъ отношеніяхъ слишкомъ краснорѣчиво и убѣдительно говорятъ сами за себя. Воспитывая нравственно возрастныхъ прихожанъ и духовно управляя ими, приходскіе пастыри мудрою волею Вѣщеносныхъ Монарховъ нашихъ призваны въ то же время воспитывать въ духѣ вѣры и Церкви Православной и подроставшее поколѣніе въ церковно-приходскихъ школахъ, густою сѣтью покрывшихъ въ послѣдніе годы предѣлы обширнаго отечества нашего. Приспомянутый въ Вozѣ почившій

Императоръ Александръ III и нынѣ благополучно царствующій Государь Императоръ Николай II не жалѣли, а послѣдній и теперь не жалѣетъ средствъ на религіозно-нравственное воспитаніе народа, ежегодно отпускаая, въ особенности съ прошлаго года, изъ государственнаго казначейства громадины деньги на открытіе, поддержаніе и улучшеніе церковныхъ школъ—въ томъ твердомъ и неложномъ убѣжденіи, что именно основы, вкореняемыя въ питомцахъ этими послѣдними школами, составляютъ душу русскаго народа, жизнь и силу славнаго государства Русскаго, такъ какъ просвѣщаютъ умъ и сердце питомцевъ своихъ въ духѣ св. Православной Церкви, преданности престолу и беззавѣтной любви къ дорогой родицѣ. Велико довѣріе верховнаго правительства къ приходскому духовенству, но велико и то дѣло, которое ввѣряется и поручается ему. Да поможетъ Господь Богъ приходскому духовенству оправдать дѣятельностію своею это великое довѣріе правительства! Да подастъ ему силы еще съ большей силою воли тихо, но славно продолжать начатое великое и святое дѣло, надъ которымъ оно трудилось и трудится съ великою пользою уже много лѣтъ! Въ настоящее время приходскому духовенству дано въ руки многое, чѣмъ можетъ обуславливаться усиленное развитіе церковныхъ школъ; а потому и къ церковно-школьной дѣятельности его всякій можетъ теперь предъявлять болѣе строгія требованія, чѣмъ то было раньше, когда церковная школа находилась въ забвѣнн, а церковно-школьная дѣятельность приходскаго духовенства встрѣчала со стороны весьма многихъ слѣдное упорно-враждебное отношеніе къ себѣ. А какая свѣтлая будущность открывается для многоплодной и многополезной дѣятельности приходскаго духовенства съ учрежденіемъ новыхъ попечительствъ о народной трезвости, которыми такъ озабочено правительство наше! Благодареніе Богу, приходское духовенство и раньше уже успѣло заявить себя съ лучшей стороны въ борьбѣ съ исконнымъ порокомъ русскаго народа—пьянствомъ не только единичною личною дѣятельностію, но и основаніемъ частныхъ обществъ трезвости. Теперь же дѣло это беретъ подъ свое верховное покровительство государственная власть, и приходскому духовенству, въ званіи участковыхъ попечителей, открывается широкое поле для благотворной дѣятельности, которая должна будетъ составить съ теченіемъ времени самую свѣтлую страницу въ исторической жизни его. Такая дѣятельность приходскаго духовенства, подкрѣпляемая добрымъ примѣромъ собственной жизни его, возродитъ русскій народъ и вознесетъ его на подобающую высоту званія рода избраннаго, на-

рола христіанскаго православнаго. Являясь „всѣмъ вся, да всякоу нѣкія спасеть“ (1 Кор. 9, 22), оно поставитъ себя недостигаемо выше пристрастнаго и часто несправедливо-враждебнаго по отношенію къ нему суда челоуѣческаго и съ дерзновеніемъ и полнымъ сознаніемъ добросовѣстно и свято исполненнаго долга въ правѣ будетъ сказать потомъ на страшномъ, праведномъ и нелицепріятномъ судищи Христовомъ: „се мы и дѣти, яже намъ даль есть Богъ“ (Евр. 2, 13).

Да просвѣтитъ же свѣтъ нашего приходскаго духовенства предъ челоуѣки и въ наступающее новолѣтіе! Благослови ему, Господи, вѣнецъ лѣта Твоего!

— Епископъ Калужскій и Боровскій Макарій обратился къ Калужской духовной консисторіи со слѣдующимъ посланіемъ. „На мое имя нерѣдко поступаютъ доносы безъ подписи имени и фамиліи доносчика, именуемые въ законѣ подметными письмами, или пасквилями. Такое позорное явленіе свидѣтельствуетъ объ отсутствіи въ доносителѣ истинной любви христіанской и его честности,—двухъ существенныхъ свойствъ, безъ которыхъ нельзя именоваться челоуѣкомъ, созданнымъ по образу и подобію Божію, а тѣмъ паче истиннымъ христіаниномъ. Честный челоуѣкъ всегда прямо и мужественно приступаетъ къ дѣлу и его совершаетъ. И если дѣлаетъ доносъ на ближняго, то убѣжденный, что дѣлаетъ во имя правды истинны, не скрываетъ себя, зная, что дѣло его правое и направлено къ сохраненію интересовъ сколько его, столько же и другихъ ближнихъ, а не хоронится какъ лстецъ, предагелъ и злой навѣтникъ,—не кидаетъ камни и грязь въ ближняго изъ за угла. Чтобы разъ на всегда положить конецъ такому нежелательному явленію, какъ анонимные доносы, и избавить многихъ несчастныхъ отъ Іудина окаянства, предлагаю консисторіи нанечатать настоящее мое предложеніе въ „Епар. Вѣд.“, и, если можно, въ „Губерн.“, для разъясненія всѣмъ прихожанамъ священниками въ храмѣ, а волостными старпинами, чрезъ сельскихъ старостъ, на сходахъ,—что анонимные доносы, получаемые начальствующими лицами, по закону или нечитанные сжигаются, или же передаются полиціи для указанной въ законѣ цѣли. Посему и я на будущее время не буду придавать никакого значенія анонимнымъ доносамъ“.

— Въ нѣкоторыхъ православныхъ братствахъ, въ которыхъ духовныя лица и міряне соединяются для общаго труда на пользу православной церкви, замѣтно значительное распиреніе братской

дѣятельности. Такъ, по дѣйствовавшему до послѣдняго времени уставу моголевскаго Богоявленскаго братства, какъ объ этомъ сообщаетъ «Церк. Вѣст.», это братство главнѣйше заботилось объ открытіи и поддержкѣ церковныхъ школъ; по измѣненному же уставу, утвержденному 4 прошлаго ноября, въ виду значительнаго числа церковно-приходскихъ школъ въ этой епархіи, братство больше всего заботится объ учрежденіи библиотекъ, на братскія средства, при школахъ и въ другихъ мѣстахъ, гдѣ братство признаетъ нужнымъ, а также библиотекъ подвижныхъ. Значительно расширена и благотворительная дѣятельность братства. По новому уставу братство должно заботиться объ устроеніи и украшеніи бѣднѣйшихъ церквей, снабжая ихъ, по удешевленнымъ цѣнамъ, или безвозмездно, церковною утварью, ризницею, иконами и прочими принадлежностями церковными. Въ этомъ пунктѣ новый уставъ возвращается къ уставамъ древнихъ церковныхъ братствъ конца XVI столѣтія, которыя оказали православнои церкви въ краѣ незамѣнимую услугу. Не мало важной услуги въ данномъ отношеніи отъ братства можно ожидать и въ настоящее время, когда еще многія церкви моголевской епархіи нуждаются въ указанномъ вспоможеніи. Затѣмъ, по новому уставу, братство принимаетъ на себя заботу помогать обращающимся изъ раскола, іудейства и пр. къ православнои церкви и имѣетъ устроить пріюты для малолѣтнихъ сиротъ.

— Дѣлу религіознаго просвѣщенія народа имѣютъ нынѣ возможность служить также иногда довольно разнообразно и въ довольно обширныхъ размѣрахъ нѣкоторыя другія, подобныя братствамъ, корпоративныя учрежденія. Таковы петербургское и кievское Общества распространенія религіозно-нравственнаго просвѣщенія и московское Общество любителей духовнаго просвѣщенія, а также—отдѣлъ по распространенію духовно-нравственныхъ книгъ. Изъ отчета о засѣданіи распорядительной комиссіи этого отдѣла, 29 ноября, напечатаннаго въ „Моск. Церк. Вѣд.“, видно, что въ этомъ засѣданіи были приняты слѣдующія рѣшенія: въ память одной благотворительницы, завѣщавшей въ пользу отдѣла капиталъ въ 20 тыс. р., издать книгу, посвященную христіанскому ученію о благотворительности; по письмамъ, въ которыхъ выражены просьбы о высылкѣ книгъ бесплатно, высылать изданія отдѣла въ 16 мѣствъ; предоставить председателю распоряжаться безвозмездной высылкой изданій отдѣла, вслѣдствіе просительныхъ писемъ, въ лѣтніе мѣсяцы, чтобы не замедлить высылку на дол-

гое время. Въ томъ же засѣданіи было сообщено, что кронштадтскій протоіерей о. І. И. Сергіевъ уполномочилъ отдѣлъ издавать брошюры, взятая изъ его сочиненій; и что министръ народнаго просвѣщенія согласился включить книжки отдѣла въ число книгъ, одобренныхъ для народныхъ школъ.

— Духовенству Донской епархіи, по словамъ «Тамб. Еп. Вѣд.», Св. Синодомъ разрѣшено для составленія капитала при каждой церкви на постройку причтовыхъ домовъ отчислять 4⁰/₀ съ чистой свѣчной прибыли и кошелековаго дохода, при чемъ позволено начать отчисленіе съ 1 іюля 1896 г., а гдѣ позволятъ церковныя средства съ 1 января с. г. Донская духовная консисторія съ своей стороны опубликовала для руководства слѣдующее разъясненіе: 1) отчисляемая на постройку причтовыхъ домовъ деньги обязательно сдавать въ сберегательныя кассы для прращенія процентами или обращать въ государственныя ⁰/₀ бумаги подъ именемъ капитала на постройку и ремонтъ причтовыхъ домовъ той церкви, по которой производится указанное отчисленіе. Къ этому капиталу предоставляется право причтамъ съ церковными старостами по ихъ усмотрѣнію присоединять и остатокъ церковныхъ суммъ, если таковой окажется по истеченіи года свободнымъ за удовлетвореніемъ всѣхъ необходимыхъ нуждъ по церкви, но съ условіемъ, чтобы на это испрашивалось разрѣшеніе епархіальнаго начальника каждый разъ, когда отчисляемая въ указанный капиталъ остаточная сумма превышаетъ 50 руб.; ходатайство о такомъ разрѣшеніи должно поступать отъ всего причта съ церковнымъ старостою и непременно чрезъ мѣстнаго благочиннаго, съ удостовѣреніемъ послѣдняго, по приведеніи въ ясность количества остаточныхъ церковныхъ суммъ и по производствѣ всѣхъ необходимыхъ расходовъ по церкви, о возможности отчисленія извѣстной суммы на нужды причтовыхъ помѣщеній и о томъ, что эта послѣдняя не имѣетъ какаго либо опредѣленнаго назначенія по указанію жертвователей; 2) такъ какъ указаннымъ отчисленіемъ имѣется въ виду составленіе капитала при каждой церкви не только на постройку, но и на ремонтъ причтовыхъ помѣщеній, поэтому не освобождаются отъ обязанности заботиться объ образованіи такового капитала причты съ церковными старостами в тѣхъ церквяхъ, при которыхъ имѣются причтовые дома, съ цѣлію имѣть въ достаточномъ размѣрѣ постоянныя средства для поддержанія сихъ домовъ въ исправномъ и благоустроенномъ видѣ, а также и тѣ причты, кои имѣютъ собственные дома и для которыхъ не представлялось бы личной надобности въ церковныхъ помѣщеніяхъ;

3) вмѣнить причтамъ въ обязанность употреблять все мѣры папстырскаго воздѣйствія на прихожанъ и приходскія попечительства къ изысканію какихъ-либо другихъ помимо церковныхъ источниковъ и средствъ на нужды причтовыхъ помѣщеній, особенно тамъ, гдѣ по состоянію церковныхъ средствъ не представлялось бы возможности къ образованію указаннымъ путемъ капитала на сей предметъ, или образованіе онаго въ достаточномъ размѣрѣ по причинѣ незначительности отчисленія для него предвидѣлось въ отдаленномъ будущемъ. Священники и старосты церковные, оказавшіе тѣмъ или другимъ путемъ ревность и усилѣхъ въ этомъ дѣлѣ, будутъ поощряемы со стороны епархіальнаго начальства должными наградами предпочтительно предъ другими; 4) если на счетъ собранаго капитала представится надобность въ расходѣ на нужды причтовыхъ помѣщеній свыше 50 руб., то въ семъ случаѣ должно быть испрашиваемо причтами и церковными старостами установленнымъ порядкомъ разрѣшеніе епархіальнаго начальства чрезъ мѣстнаго благочиннаго.

— Беззавѣтная вѣра и подвигъ нашихъ русскихъ паломниковъ поражаютъ даже писателей ультра—латинскихъ журналовъ. Вотъ отзывъ одного изъ іерусалимскихъ корреспондентовъ «La Terre Sainte», отличающагося фанатическою ненавистью къ православію вообще и къ Россіи въ частности. „Въ четвергъ, 4-го (16-го) января (1896 г.) многочисленныя толпы русскихъ проходили мимо оконъ „Notre Dame de France“, направляясь въ Іерихонъ. Былъ канунъ Богоявленія. Они спѣшили отпраздновать этотъ день на берегахъ Іордана. Шелъ сильный дождь, но онъ не останавливалъ благочестивыхъ паломниковъ. Далекъ путь изъ Іерусалима въ Іерихонъ: цѣлыхъ семь часовъ ходьбы. И какая провизія у нихъ на дорогу?... Хлѣбъ, соленая рыба, да немного чаю, который они завариваютъ въ жестяныхъ чайникахъ, подвѣшенныхъ къ поясамъ, наливъ водою изъ родниковъ и ручьевъ. Они одѣты въ свою народную одежду, которую не смѣняютъ ни зимой, ни лѣтомъ. Тяжелые, длинные до колѣнъ сапоги очень тяжелы при ходьбѣ. Съ такими принасами, въ такомъ платьѣ, страдая и не жалуясь, эти изумительные русскіе проходятъ Святую Землю, отъ одной святины къ другой; иные идутъ отсюда на Синай, всегда пѣшкомъ, не имѣя палатокъ для отдыха. Препятствія не охлаждаютъ ихъ усердія; ни трудности пути, ни лишенія, ни опасенія подвергнуться ограбленію отъ кочующихъ бедуиновъ, ничто не препятствуетъ имъ идти на поклоненіе святымъ мѣстамъ, на ко-

торыхъ Богъ явилъ Свое могущество или благость. И да не подумаютъ, что эти паломники—все сильные молодые мужчины или вѣрные женщины въ цвѣтъ лѣтъ; вѣтъ, пожилые мужчины, старухи, которыхъ даже странно встрѣтить на дорогахъ; есть даже больные, калѣки. На улицахъ Іерусалима можно видѣть женщину, которая ползаетъ на колѣнахъ. Наканунѣ Рождества видѣли 80-ти-лѣтняго сильно прихрамывавшаго старика, который съ трудомъ, опираясь на іорданскую камышевую палку, плелся въ Виведемъ. Онъ охотно принималъ помощь своихъ спутниковъ, но ни за что не хотѣлъ сѣсть въ экипажъ, хотя за него предлагали заплатить, и отвѣчалъ, что деньги есть и у него, но что его желаніе дойти до Яслей пѣшкомъ, подобно пастырямъ, которые, конечно, не прѣзжали туда въ каретахъ.—Какова вѣра у этихъ людей! Можно ли сомнѣваться въ томъ, что Богъ, Которому они поклоняются съ такою любовью, зачтетъ имъ ихъ труды и усердіе? Въ простотѣ своей они не знаютъ предрасудковъ, преклоняютъ колѣна и лобзаютъ землю, по которой проходилъ Спаситель. Каждое утро русскіе паломники наполняютъ Геосиманскую пещеру, принадлежащую латинянамъ. Ихъ молитва трогаетъ васъ до слезъ. Это впечатлѣніе вызывается двумя чувствами: удивляешься при видѣ такой искренней и сильной вѣры и съ безотраднымъ чувствомъ воспоминаешь о множествѣ латинянъ и протестантовъ, приходящихъ къ качествѣ туристовъ, которые только осматриваютъ, не помышляя ни стать на колѣна, ни прочесть молитву и уходятъ безъ всякаго набожнаго впечатлѣнія». «Холм. Варш. Еп. Вѣст.»

Изъ воспоминаній объ о. Стефанѣ Анисимовѣ.

Прошло болѣе 40 лѣтъ послѣ кончины о. Стефана Анисимова, а благодарная память о немъ жива и еще долго будетъ жить въ Харьковской епархіи. Кто же былъ о. Стефанъ и чѣмъ собственно замѣчательна его жизнь? Онъ былъ сельскимъ священникомъ въ селѣ Богодаровѣ, Зміевского уѣзда, Харьковской епархіи, при церкви Нерукотвореннаго Образа Господня. Въ скромной долѣ сельскаго священника онъ не могъ конечно прославиться какими либо громкими подвигами и блестящими дѣяніями; тѣмъ не менѣе жизнь его навсегда останется образцомъ пастырской энергіи, любви къ Св. Церкви и своему служенію и искренней благожелательности къ своимъ прихожанамъ. Всею своею жизнію онъ доказалъ вѣрность старинной латинской пословицы: *non domo dominus, sed domino domus honestanda est*, что въ свободномъ переводѣ означаетъ: человекъ заслуживаетъ признательности, любви и уваженія не потому мѣсту, которое занимаетъ, а по той дѣятельности, которую проявляетъ при самомъ скромномъ мѣстѣ. Чѣмъ же собственно достопамятенъ о. Стефанъ, какъ сельскій священникъ?

Прежде всего нельзя не отмѣтить его энергія, съ которою онъ стремился къ самообразованію и саморазвитію. Во второй половинѣ прошлаго столѣтія, въ захолустномъ уголкѣ Слободско-Украинской губерніи (нынѣ Харьковской), сынъ бѣднаго пономаря, Стефанъ Ивановичъ Анисимовъ, не имѣлъ возможности получить образованія не только въ Духовной Семинаріи, но и простой грамотности въ какой либо школѣ, которыхъ было немного въ тѣ времена на Руси; но это не помѣшало ему почти самоучкой выучиться читать и писать. Нечего и говорить, съ какимъ трудомъ онъ могъ побѣдить это затрудненіе. Но несмотря на это затрудненіе, и въ особенности — на препятствія, съ какими добывались въ то время книги и тѣмъ болѣе въ отдаленныхъ захолустныхъ уголкахъ отъ города, Стефанъ Ивановичъ, благодаря своей любознательности и энергіи, и своимъ способностямъ, въ непродолжительное время не только выучился грамотѣ и письму, но изучилъ богослуженіе и уставъ церковный настолько, что признанъ былъ духовнымъ начальствомъ достойнымъ званія дьячка, и въ 1797 г. преосв. Феоктистомъ рукоположенъ въ стихарь и опредѣленъ дьячкомъ къ Николаевской церкви с. Шелудьковкп. Запнямая клировую должность въ Шелудьковкѣ, а потомъ въ Богодаровкѣ, Зміевскаго уѣзда, Харьковской губерніи, при церкви Нерукотвореннаго Образа Господня, онъ не переставалъ трудиться надъ самообразованіемъ и саморазвитіемъ съ такою настойчивостію и такою силою, что скоро своими познаніями, а также честной трудолюбивой жизнью и отличномъ служеніемъ обратилъ на себя вниманіе духовнаго начальства, и въ 1809 г. былъ возведенъ въ санъ священника и опредѣленъ на священнодѣйствіе въ ту же церковь сел. Богодарова. Съ этого собственно времени и начинается его пастырское служеніе, которому онъ отдался со всею полнотою любви и благожелательности. Это прежде всего сказалось тѣмъ, что первой и главной заботой его по рукоположеніи во священника было сооруженіе новой каменной церкви, взамѣнъ деревянной и уже ветхой. Съ этой цѣлью онъ обратился къ мѣстному богодаровскому помѣщику, капитану Евграфу Николаевичу Хлопову; такъ какъ въ тѣ времена, въ крѣпостныхъ помѣщичьихъ захолустныхъ уголкахъ, въ большинствѣ случаевъ, все зависѣло отъ помѣщиковъ. О. Стефанъ сумѣлъ склонить и расположить Хлопова къ построенію церкви, который дѣйствительно и собралъ для этого нѣкоторыя средства, и въ непродолжительное время, съ разрѣшенія духовнаго начальства, вручилъ о. Стефану сумму и приходорасходную книгу, вполне полагаясь на него, какъ на разумнаго и честнаго распорядителя и строителя. Дѣло закипѣло. О. Стефанъ не щадилъ ни трудовъ, ни усилій, и въ 1821 г. прекрасная каменная церковь была освящена въ честь Нерукотвореннаго Образа Господня. При ней выстроена была колокольня, обнесенная каменною оградой. Всѣ же церковныя принадлежности, хотя и простыя, но довольно цѣнныя, пріобрѣтались на средства благотворителей, которыхъ о. Стефанъ умѣлъ находить и располагать къ богоугодному дѣлу. Изъ старой же деревянной Церкви о. Стефану едва удалось отобрать годнаго дерева для постройки на общественномъ Богодаровскомъ кладбищѣ небольшой часовни, подъ которой онъ впоследствии и былъ погребенъ.

До какой степени всѣ мѣстные жители были благодарны о. Стефану за его хлопоты и труды, — это всего лучше доказываетъ слѣдующій фактъ.

По освященіи храма, о. Стефанъ Анисимовъ представилъ приходорасходныя книги и отчетъ помѣщику Хлопову съ просьбой провѣрить ихъ; но Хлоповъ на его просьбу отвѣчалъ: „тебя ли, о. Стефанъ, я стану провѣрять?“ Въмѣсто провѣрки, онъ со слезами обнялъ и расцѣловалъ его; а на отчетъ, безъ всякой провѣрки, сдѣлалъ надпись: „вѣрно“, и росписался.

Какъ приходскій священникъ, о. Стефанъ своею пастырскою дѣятельностію, истинно христіанскою жизнію и трудолюбіемъ непрестанно сѣялъ доброе сѣмя и любовь другъ къ другу между своими прихожанами, и, такимъ образомъ, въ скоромъ времени приобрѣлъ уваженіе, любовь и полное довѣріе не только прихожанъ, но и всѣхъ, знавшихъ его вообще, и въ особенности сосѣднихъ помѣщиковъ. Хорошая пастырская жизнь его не могла быть незамѣченной и благочиніемъ, почему въ 1819 г. онъ былъ опредѣленъ духовникомъ на все благочиніе. А кто не знаетъ, что для исполненія этой трудной обязанности всегда избираются уважаемые и довѣренныя лица...

Въ 1826 г. мы находимъ о. Стефана переведеннымъ изъ Богодарова въ сл. Ольшану, Купянскаго уѣзда. Безъ сомнѣнія, это было наградою за его пастырскіе труды; но это же послужило для него призваніемъ къ новымъ и усиленнымъ трудамъ. И здѣсь онъ нашелъ сельскій храмъ въ жалкомъ состояніи и вскорѣ приступилъ къ построенію каменной церкви въ честь Вознесенія Господня. И здѣсь, въ селѣ Ольшанѣ, благодаря своимъ высокимъ пастырскимъ качествамъ, онъ скоро приобрѣлъ къ себѣ всеобщее уваженіе и довѣріе благочинія; а потому и былъ избранъ снова духовникомъ въ 1829 году на все благочиніе. Недолго однако оставался онъ въ слободѣ Ольшаной. По построеніи тамъ церкви и приведеніи всѣхъ счетовъ въ порядокъ, сдать ихъ, кому слѣдовало, въ 1830 г., іюня 19 дня, онъ, по просьбѣ прихожанъ—помѣщиковъ Волчанскаго уѣзда, въ второй разъ былъ переведенъ въ слободу Нижній Бурлукъ, къ Троицкой церкви. И здѣсь пастырская ревность его продолжалась въ обычномъ направленіи; и здѣсь онъ свѣтилъ всѣмъ своею истинно христіанскою жизнію. Вскорѣ по поступленіи сюда священникомъ, онъ убѣжденіями в своихъ примѣромъ склонилъ прихожанъ Троицкой церкви къ построенію при ней новой колокольни. Этотъ случай записанъ въ его формулярѣ такъ: „Въ 1831 г. онъ склонилъ прихожанъ той, Троицкой церкви, къ построенію при оной новой колокольни и на оную пожертвовалъ собственный свой новый, не жилой еще деревянный домъ: при испрошеніи дозволенія на построеніе коей опредѣленіемъ Харьковской Духовной Консисторіи, Его Преосвященствомъ Виталиемъ утвержденнымъ, заключено: пожертвованіе священникомъ Анисимовымъ на устройство колокольни означеннаго дома принять въ особое доказательство ревности его къ благолѣпію церкви Божьей, дозволить ему сіе и сей благочестивый и рѣдкій примѣръ во славу Бога, побудившій и прихожанъ къ соревнованію въ ономъ, внести въ формулярный его, Анисимова, епискокъ“. Кто знаетъ, что значитъ для бѣднаго сельскаго священника пожертвованіе нововыстроеннымъ собственнымъ домомъ на благоустроеніе храма, тотъ легко пойметъ важность этой формулярной отмѣтки и пастырскую ревность о. Стефана. Но изъ жизни его можно привести факты и болѣе краснорѣчивые. Такъ, на примѣръ, досточтимый о. Стефанъ не задумался согласиться на переводъ его опять къ той же, построенной

имъ церкви, Нерукотвореннаго Образа Господня, по прошенію помѣщицы села Богодарова, не смотря на то, что этотъ приходъ былъ бѣднѣе того, гдѣ онъ служилъ. Для него дорого было продолжать свое пастырское служеніе на мѣстѣ первоначальной своей дѣятельности. Онъ снова былъ переведенъ въ Богодарово въ 1835 году, января 18 дня. Но и этого мало. Сосѣдняя помѣщица его прихода, слободы Ивановки, Марія Буцкая, однажды пригласила его къ себѣ и объявила ему, что она доходы изъ частв своей луговой земли нѣсколько уже лѣтъ отдѣляетъ въ особую кассу, съ цѣлью собрать средства на построеніе церкви при ея имѣніи въ слободкѣ Ивановкѣ, въ честь св. Іоанна Златоустаго; и что въ настоящее время собраннаго капитала уже достаточно для осуществленія ея желанія; „но я, говорила она, не знаю, какъ и съ чего начать это дѣло; а потому и обращаюсь къ вамъ за совѣтомъ, какъ къ опытнѣйшему въ этомъ дѣлѣ“. О. Стефанъ несказанно обрадовался ея доброму намѣренію и, благословивъ благое дѣло, посоветовалъ не только выстроить церковь, но и образовать при ней новый приходъ, чего можно было достигнуть только путемъ отчисленія прихожанъ отъ другихъ церквей изъ селеній близь лежащихъ. „Я, съ своей стороны, говорилъ онъ, съ величайшей радостью готовъ предложить отчисленіе прихожанъ отъ моего прихода, но этого будетъ все таки мало для законнаго числа душъ....“ Поэтому онъ посоветовалъ ей просить еще объ отчисленіи прихожанъ изъ Купянскаго и Волчанскаго уѣздовъ, такъ какъ ея имѣніе прилегало къ границамъ этихъ двухъ уѣздовъ. Принявъ совѣтъ о. Стефана, Буцкая, съ прошеніемъ, составленнымъ имъ же, отправилась къ тогдашнему Харьковскому преосвященному Павлу, который первоначально колебался было исполнить ея просьбу, но узнавши, что это проектъ священника Анисимова, сказалъ: „Если это сдѣлалъ онъ, Анисимовъ, то пусть будетъ такъ, какъ вы желаете“, и при этомъ добавилъ: „если бы о. Анисимовъ былъ не самоучка, онъ былъ бы въ консисторіи первоприсутствующимъ“. Прекрасный, каменный храмъ во имя св. Іоанна Златоустаго въ слободѣ Ивановкѣ и теперь служить памятникомъ неутомимыхъ трудовъ и пастырской заботливости о. Стефана о духовныхъ нуждахъ прихожанъ.

Нельзя наконецъ не отмѣтить его глубокой вѣры, соединенной съ христіанскою благотворительностію. Приведемъ одинъ фактъ: въ свободное отъ служебныхъ занятій время о. Стефанъ занимался хозяйствомъ; сѣялъ пшеницу и преимущественно любилъ заниматься пчеловодствомъ. Но однажды онъ засеялъ пшеницею большую площадь земли протявъ обыкновенія. Было сухое и жаркое лѣто. „Я былъ тогда, рассказывалъ о. Стефанъ, на пасѣкѣ (пшеница была посеяна близь пасѣки); вся растительность имѣла видъ жалкій и чахлый; солнце жгло, сухой и горячій воздухъ затруднялъ дыханіе, пчелы оставались безъ „взятки“; тогда я съ сокрушенной душой и со слезами сталъ молиться Господу о Его милосердіи и испосланіи дождя на изсохшую землю. И вотъ въ непродолжительное послѣ молитвы время я замѣтилъ съ радостью, что надъ горизонтомъ образовалась туча, быстро направлявшаяся къ мѣсту пасѣки... и вскорѣ пошелъ проливной дождь. Тогда я, радуясь, что Господь услышалъ мою молитву, и слезно благодаря Его, сказалъ такъ: „Какой бы Ты, Господи, не послалъ мнѣ урожай, всю пшеницу до послѣдняго зерна отдамъ бѣднымъ.“

Собралъ я урожай превосходный, и поступилъ съ нимъ, какъ обѣщалъ Богу. Или вотъ другой фактъ. Въ бытность свою въ Ольшаной, онъ одолжилъ прихожанамъ 700 р. на благоустройство храма. Прошло много времени; о. Стефанъ лишился зрѣнія и долженъ былъ уступить свой приходъ одному изъ своихъ родственниковъ, у котораго онъ жилъ до самой смерти своей, не имѣя никакого обезпеченія. Тѣмъ не менѣе узнавши, что Ольшанскіе прихожане, по своей бѣдности, не въ состояніи выплатить долга, онъ простилъ имъ этотъ долгъ и такимъ образомъ лишился и послѣдняго своего обезпеченія. Мы не говоримъ уже о частной его благотворительности и личныхъ пожертвованіяхъ на благоустройство храмовъ.

Самая кончина его, къ которой онъ готовился съ христіанскимъ упованіемъ, была весьма замѣчательной. Въ 1849 году, на первой недѣлѣ Рождественскаго поста, онъ былъ на столько уже слабъ, что родственники его, видя его полную старческую немощь, посовѣтовали ему принять таинство Елеосвященія, на что онъ съ радостію согласился. Но когда таинство было совершено онъ объявилъ своему замѣстителю по приходу, что умретъ не теперь, а въ день праздника Рождества Христова. И дѣйствительно, именно въ этотъ день онъ попросилъ прочесть надъ собою отходныя молитвы и тихо скончался благословивши всѣхъ своихъ родныхъ и знакомыхъ. „Дѣти мои, говорилъ умирающій о. Стефанъ, похороните меня на общемъ приходскомъ кладбищѣ (въ селѣ Богодаровомъ), рядомъ съ моими возлюбленными прихожанами; когда мы все выѣстѣ воскреснемъ, тогда я скажу Господу: се азъ и дѣти мои!“ Желаніе его было исполнено, его похоронили на общемъ кладбищѣ, подъ, выстроенною имъ еще при жизни, кладбищенскою часовнею. Часовня уже обветшала, но добрая память о немъ еще долго, долго будетъ жить среди благодарныхъ прихожанъ!... Да будетъ же вѣчная память доброму пастырю, истинному христіанину и нелицемѣрному дѣлателью на нивѣ Христовой.

Свящ. В. М—скій.

Матвѣй Михайловичъ Преображенскій.

(Некрологъ).

26 Мая 1896 года въ 11 час. 20 м. ночи въ селѣ Захарьинѣ, Каширскаго уѣзда, скончался отъ скоротечной чахотки на 46 году жизни преподаватель Тульской Духовной Семинаріи, статскій совѣтникъ Матвѣй Михайловичъ Преображенскій.

Покойный М. М. родился въ Августѣ 1850 г. въ означенномъ селѣ Захарьинѣ, гдѣ отецъ его и былъ священникомъ; обучался въ Тульскомъ Духовномъ Училищѣ и въ Тульской Семинаріи. По окончаніи семинарскаго курса въ 1872 г. Матвѣй Михайловичъ, какъ одинъ изъ лучшихъ студентовъ своего курса, былъ посланъ семинарскимъ начальствомъ въ С.-Петербургскую Духовную Академію, гдѣ и обучался на Богословскомъ отдѣленіи по 1877 годъ.

По окончаніи курса наукъ въ Академіи со степенію кандидата Богословія, М. М. въ томъ же 1877 году 6 Ноября опредѣленъ былъ на должность Смотрителя бывшаго Ахтырскаго, нынѣ Сумскаго Духовнаго

Училища, Харьковской губерніи, каковую должность занималъ до 24 Іюня 1892 года, когда вынужденъ былъ оставить ее по болѣзни. По выздоровленіи отъ продолжительной болѣзни, М. М. 13-го Января 1894 года опредѣленъ былъ на должность преподавателя Свящ. Писанія въ Тульскую Духовную Семинарію, каковую должность и занималъ до самой своей смерти. Кроме того, во время смотрительской службы М. М. состоялъ членомъ строительнаго Комитета по устройству Сумскаго Духовнаго Училища и членомъ Сумскаго уѣзднаго Отдѣленія Харьковскаго Епархіальнаго Училищнаго Совѣта, а въ Тулѣ былъ преподавателемъ Закона Божія и отечественной исторіи съ географіей въ Братской второклассной церковно-приходской школѣ и принималъ большое участіе въ составленіи книги: „Приходы и церкви Тульской епархіи“.

Въ своей служебной дѣятельности М. М. отличался рѣдкимъ усердіемъ, аккуратностью, заботливостью, распорядительностью и тактомъ, каковыя качества были особенно цѣнны въ положеніи его, какъ начальника учебнаго заведенія, и выдвигали его, какъ одного изъ лучшихъ смотрителей. Время смотрительской службы, какъ время полного разцвѣта силъ, подъема энергіи и неутомимой дѣятельности, вообще, можно сказать было блестящимъ періодомъ всей его служебной дѣятельности. Получивши Ахтырское Училище въ довольно разстроенномъ и запущенномъ видѣ, М. М. своею неутомимою заботливостью и распорядительностью въ скоромъ времени поставилъ его во всѣхъ отношеніяхъ на рѣдкую высоту. Затѣмъ возникла и осуществилась мысль о переводѣ Училища изъ Ахтырки въ Сумы. Много было заботъ и труда М. М-чу съ этимъ повосельемъ, но эти заботы и труды увѣнчались полнымъ успѣхомъ: управляемое имъ Училище стало теперь еще рельефнѣе выдѣляться изъ ряда другихъ, такъ какъ теперь внутреннему его благоустройству вполне соответствовала и внѣшняя обстановка. Прекрасно отстроенное, трехъ-этажное зданіе Училища, заложенное въ 1885 г. и оконченное въ Маѣ 1888 г., не только вполне удовлетворяетъ педагогическимъ требованіямъ удобствомъ и разумнымъ расположеніемъ внутреннихъ помѣщеній, но несомнѣнно служить и украшеніемъ города, вообще не бѣднаго прекрасными зданіями, могущими украсить собою любой губерпскій городъ.

Ближайшіе цѣнители служебныхъ заботъ и трудовъ М. М-ча, въ лицѣ мѣстнаго духовенства, отдавали должное его дѣятельности. Постановленіемъ съѣзда духовенства Сумскаго училищнаго округа, отъ 6 Сентября 1888 г., съ разрѣшенія Епархіальнаго Преосвященнаго, изъявлена ему отъ лица всего духовенства означеннаго округа „искреннѣйшая благодарность и глубочайшая признательность за чрезвычайныя труды по устройству Сумскаго Духовнаго Училища со внесеніемъ означенной благодарности въ формулярный о службѣ его списокъ“. Не оставалась выдающаяся служебная дѣятельность М. М-ча незамѣченной и со стороны Высшаго Начальства. Въ короткое время по 1 Марта 1886 г., т. е. менѣе чѣмъ въ 9 лѣтъ своей службы, онъ получилъ четыре чина до статскаго совѣтника включительно; получилъ затѣмъ орденъ св. Станислава 3 ст. и св. Анны 3 ст.

Но „чрезвычайныя“ служебныя труды М. М., какъ это и бываетъ обыкновенно, значительно пошатнули его крѣпкое отъ природы здоровье. Лѣтомъ 1891 г.,

простудившись, онъ заболѣлъ тифомъ, послѣдствіемъ котораго явилось психическое разстройство. Это и была та продолжительная болѣзнь, которая вынудила его разстаться съ Сумскимъ Училищемъ, съ которымъ онъ такъ — было сроднился и которое, такъ сказать, было его любимымъ дѣтищемъ. Затѣмъ лѣтомъ 1894 г., состоя уже преподавателемъ Тульской Духовной Семинаріи, М. М. заболѣлъ такъ назыв. ишесомъ (болѣзнь сѣдалищнаго нерва, причиняющая ужасныя страданія), но, впрочемъ, тѣмъ же лѣтомъ излѣчился отъ этого недуга въ соляныхъ ваннахъ г. Славянска, Харьк. губ. Наконецъ новая простуда лѣтомъ 1895 г. имѣла роковыя послѣдствія, приведши больного къ чахоткѣ и къ безвременной могилѣ. Во весь 18^{95/96} уч. г. М. М. былъ уже больнымъ, и здоровье его со дня на день быстро таяло. Въ ноябрѣ, по совѣту Тульскихъ и Московскихъ врачей, М. М. отправился для поправленія здоровья въ Крымъ и пробылъ тамъ до первыхъ чиселъ марта. Благодатный климатъ Крыма нѣсколько возстановилъ его силы, но не излѣчилъ совершенно, усиленные же преподавательскія занятія, съ стремленіемъ наверстать упущенное въ нихъ, не только быстро растратили привезенный изъ Крыма запасъ силъ, но и повели къ дальнѣйшимъ ухудшеніямъ. Въ этотъ періодъ окончательнаго угасанія своихъ силъ М. М. особенно наглядно обнаружилъ всегда отличавшія его ревность и аккуратность въ исполненіи своихъ служебныхъ обязанностей. Слабый, задыхающійся, мучимый приступами кашля при всякомъ напряженіи голоса въ разговорѣ, онъ, тѣмъ не менѣе, въ Апрѣлѣ мѣсяцѣ неопустительно посѣщалъ Семинарію, дѣлалъ всѣ свои уроки и даже занимался дома чтеніемъ письменныхъ ученическихъ работъ. За то этими, уже совершенно непосильными трудами онъ значительно ускорилъ роковую развязку. Съ 25 апрѣля онъ уже настолько ослабѣлъ, что не могъ болѣе ѣздить въ Семинарію, и врачи, вмѣсто предполагавшейся прежде поѣздки на кумысь, согласились съ его желаніемъ поѣхать на родину, въ с. Захарьино, Кашир. у., куда онъ и отправился 11 мая. Здѣсь, въ домѣ брата своего — священника и престарѣлой матери онъ нѣсколько ожилъ, но больше духовно, чѣмъ тѣлесно. При увеличившейся слабости, за нѣсколько дней до смерти, онъ исповѣдался и приобщился Св. Таинъ.

Покойный былъ женатъ на дочери дѣйствительнаго статскаго совѣтника Ольгѣ Антоповнѣ Торопчаниновой и оставилъ при вдовѣ-супругѣ пятерыхъ дѣтей, изъ которыхъ старшему сыну нѣтъ еще 14 лѣтъ.

Какъ человекъ, М. М. обладалъ рѣдкими качествами души и во всѣхъ, знавшихъ его, оставилъ самыя добрыя, самыя лучшія воспоминанія. Всегда ровный, выдержанный, деликатный, строгій къ себѣ, къ другимъ снисходительный, ласковый, привѣтливый и доброжелательный, онъ невольно привлекалъ къ себѣ общія симпатіи со школьной скамьи и до самой смерти.

Миръ и покой душѣ твоей, такъ безвременно скончавшейся самоотверженный труженикъ и истинно добрый человекъ!

Тиражъ выигрышей билетовъ перваго внутренняго 5⁰/₀ займа, произведенный въ Петербургѣ 2-го января 1897 года.

Главные выигрыши пали на слѣдующіе №№ билетовъ:

№№ серій.	№№ билет.	Сумма	№№ серій.	№№ билет.	Сумма	№№ серій.	№№ билет.	Сумма	№№ серій.	№№ билет.	Сумма
9154	46	200000	9624	16	8000	10714	19	1000	18620	38	1000
10815	38	75000	17005	32	8000	17201	15	1000	3986	38	1000
12888	15	40000	15707	23	5000	5322	9	1000	12527	28	1000
8898	30	25000	15625	49	5000	13101	46	1000	10237	28	1000
12677	18	10000	3919	1	5000	14690	46	1000	2616	42	1000
6148	10	10000	7784	16	5000	850	19	1000	6725	37	1000
10673	8	10000	15772	32	5000	1578	32	1000	9460	38	1000
6477	1	8000	8321	36	5000	4605	19	1000	16475	35	1000
19373	15	8000	11580	35	5000	8403	36	1000	12415	23	1000
11330	2	8000	6144	36	5000	16945	43	1000	16176	5	1000

Таблица выигрышей билетовъ 1-го внутренняго 5⁰/₀ займа, произведенный въ Петербургѣ 2-го января 1897 года.

По 500 рублей каждый:

№№ сер.	№№ бл.	№№ сер.	№№ бл.	№№ сер.	№№ бл.	№№ сер.	№№ бл.	№№ сер.	№№ бл.	№№ сер.	№№ бл.	№№ сер.	№№ бл.
642	1	12097	8	15383	15	8919	24	8182	31	1943	38	439	45
1110	1	13548	8	5613	16	12144	24	9328	31	4608	38	6644	45
4146	1	4198	9	6230	16	19993	24	12564	31	5270	38	9304	45
9170	1	7433	9	12810	16	5649	25	18111	31	8792	38	9415	45
10082	1	12151	9	14114	16	5973	25	18601	31	10131	38	13784	45
17773	1	15627	9	14482	16	11268	25	2623	32	12397	38	17125	45
18136	1	1391	10	14947	16	12555	25	4072	32	16004	38	19564	45
19284	1	3536	10	17906	16	13009	25	5602	32	1973	39	4009	46
816	2	8504	10	11464	18	13177	25	10734	32	2229	39	10007	46
1170	2	15850	10	2825	19	14387	25	12808	32	3195	39	10204	46
4169	2	18249	10	5570	19	16960	25	12991	32	5667	39	11595	46
5093	2	3359	11	9123	19	17180	25	14568	32	6392	39	1632	47
19724	2	10717	11	15511	19	18419	25	16426	32	7501	39	2423	47
5623	3	11265	11	2293	20	14907	26	17480	32	11584	39	4671	47
5956	3	12655	11	2365	20	19999	26	17502	32	11650	39	12898	47
12040	3	15864	11	4342	20	1187	27	4973	33	17963	39	15788	47
13821	3	5817	12	4906	20	10260	27	8469	33	19325	39	4066	48
13890	3	1578	13	8177	20	10324	27	9528	33	8367	40	6547	48
18842	3	2843	13	10584	20	11602	27	18059	33	9113	40	6551	48
5748	4	2904	13	5426	21	549	28	12874	34	11404	40	7765	48
4262	5	3076	13	6041	21	2391	28	13016	34	13168	40	9982	48
7921	5	7164	13	9172	21	11820	28	17271	34	14763	40	15426	48
8982	5	8857	13	10608	21	12618	28	1196	35	17712	40	16907	48
10425	5	8946	13	11923	21	13347	28	2388	35	2229	42	1306	49
15205	5	9624	13	17371	21	14934	28	2592	36	7307	42	4622	49
17604	5	2826	14	19414	21	14987	28	6586	36	10605	42	11140	49
19434	5	3463	14	2182	22	1640	29	7098	36	13640	42	13556	49
5241	6	9451	14	4050	22	2610	29	7284	36	15931	42	16121	49
8080	6	10539	14	5117	22	8725	29	14054	36	17990	42	16698	49
8661	6	12395	14	8982	22	9843	29	14631	36	1033	43	17568	49
10641	6	14336	14	10146	22	13272	29	18294	36	2219	43	18456	49
13584	6	14852	14	12442	22	8462	30	1168	37	11252	43	18520	49
14785	6	16448	14	15256	22	9636	30	4346	37	12710	43	19645	49
15831	6	1594	15	18990	22	9742	30	4910	37	17770	43	342	50
19301	6	4995	15	562	23	10434	30	13637	37	1817	44	2452	50
10118	7	8677	15	4794	23	11830	30	14977	37	2166	44	6796	50
4869	8	15045	15	17127	23	3822	31	477	38	8479	44	8271	50
												9408	50

Уплата выигрышей будетъ производиться исключительно въ банкѣ, въ С.-Петербургѣ съ 1 апрѣля 1897 года.

Таблица билетовъ серій 1-го внутренняго 5⁰/₀ съ выигрышами займа, вышедшихъ въ тиражъ погашенія, произведенный въ совѣтѣ Государственнаго банка 2-го января 1897 года.

№№ серій 14584, 7667, 3661, 6147, 1418, 8687, 22, 1529, 5972, 6753, 8499, 8062, 1453, 1543, 9661, 11649, 16543 16184, 839, 4664, 3445, 15967, 12230, 10634, 6225, 735, 16773, 4809, 13969, 2321, 18862, 11383, 14517, 13540, 13936, 864, 13252, 17922, 16933, 2995, 1122, 9071, 18364, 19786, 8289, 4904, 12180, 2381, 8967, 7585, 6368, 15658, 15016, 624, 5664, 15170, 9223, 12749, 7379, 2597, 12352, 7615, 19063, 10260, 10214, 19751, 12349, 6663, 10832, 8677, 11870, 15765, 5987, 1993, 7509, 18489, 2517, 283, 8705, 6052, 16219, 7468, 9266, 2185, 6007, 9375, 18610, 7806, 15523, 19863, 652, 4101, 9258, 5081, 72, 4602, 17562, 9039, 3895, 5610, 17527, 4494, 11378, 12422, 18024, 13012, 13588, 7371, 14435, 7556, 14881, 19971, 10760, 11286, 10105, 3449, 9673, 11544, 7948, 9005, 17094, 15693.

Уплата капитала по вышедшимъ въ тиражъ билетамъ будетъ производиться съ 1-го апрѣля 1897 года въ Государственномъ Банкѣ, его копторахъ и отдѣленіяхъ.

ОБЪЯВЛЕНІЯ

Первый въ Россіи журналъ, иллюстрированный красками.

Открыта подписка на 1897 годъ на
X-й годъ изданія

„СЪВЕРЪ“

Еженедѣльный иллюстрированный литературно-художественный журналъ.

Въ 1897 г. журналъ будетъ выходить въ томъ же форматѣ на велееновой бумагѣ и въ изящной обложкѣ. Въ 1897 г. подписчики журнала „Съверъ“ получатъ: **52 №№** роскошно иллюстрированнаго журнала, изъ которыхъ **12 №№** съ цвѣтными и топовыми рисунками извѣстныхъ художниковъ. Въ журналъ будетъ печататься большой новый историческій романъ нашего извѣстнаго писателя и со-трудника „Съвера“ гр. Е. А. Салиаса: „*Вторая Салтычиха*“ **12 №№** ежемѣсячнаго журнала „*Парижскія моды*“ со множествомъ рисунковъ въ текстѣ, выходящихъ одновременно съ однимъ изъ извѣстныхъ парижскихъ модныхъ журналовъ, съ которымъ редація вошла въ соглашеніе. **12 №№** выкроекъ, узоровъ, руководій, вышивокъ и монограммъ на отдѣльныхъ листахъ. **12 №№** ежемѣсячнаго журнала „*Хозяйство и Домоводство*“, въ которомъ будутъ даваться всѣ полезныя совѣты и указанія, необходимыя для сельскаго хозяйства и домашняго обихода. **12** томовъ „*Библиотеки Съвера*“, каждый томъ объемомъ отъ 10 до 15 листовъ убористой печати, въ которыхъ будетъ дано:

Собраніе романовъ *Генрика Сенкевича*: 1) „Огнемъ и Мечемъ“ истор. ром. въ 4 ч. 2) „Потопъ“ истор. ром. въ 6 ч. 3) „Палъ Володыевскій“ историч. ром. въ 3 ч. Романы эти, не говоря объ ихъ глубоко захватывающемъ интересѣ представляютъ весьма цѣнное приобрѣтеніе для библиотеки каждаго читателя. Въ отдѣльной продажѣ подобныя изданія стоить не мевѣе **12** руб. Кроме того подписчики получатъ **бесплатно**: **12** художественныхъ премій—*картинъ въ краскахъ*, исполненныхъ повѣйшими усовершенствованными фото-и хромотипическими способами. Несмотря на необходимость весьма большихъ затратъ для такого дорогаго и роскошнаго изданія **подписная цѣна остается прежняя**: безъ доставки въ С.-Петербургѣ **6 р.** Съ доставкою и пересылкою во всѣ города **7 р.** За границу **11 р.** Допускается разсрочка: при подпискѣ—**4 р.**, къ 1-му Юля **3 р.** Адресъ Главной конторы журнала „Съверъ“: Спб. Евд-тервинскан, 4.

ГОДЪ ВТОРОЙ.

360 №№ ГАЗЕТЫ, „НОВОСТИ СЕЗОНА“ 50 книгъ.

ЕЖЕДНЕВНАЯ ГАЗЕТА

ЛИТЕРАТУРЫ, ИСКУССТВА, ТЕАТРА, СПОРТА И ПРОЧ.

съ рисунками, портретами и

ЕЖЕНЕДѢЛЬНЫМИ ПРИЛОЖЕНІЯМИ.

Газета „НОВОСТИ СЕЗОНА“ будетъ выходить съ 1-го января 1897 г. по утвержденной г. Министромъ Внутреннихъ Дѣлъ программѣ, въ которую войдутъ:

1. Статьи по теоріи искусствъ всѣхъ родовъ.
2. Статьи по вопросамъ театральнаго дѣла и спорта въ Россіи и за-границей.
3. Хроника театровъ и спорта. Критическія статьи, рецензіи, замѣтки, извѣстія о театрахъ, концертахъ, литературныхъ вечерахъ, любительскихъ спектакляхъ, скачкахъ, бѣгахъ, велосипедныхъ и гребныхъ гонкахъ и проч.
4. Мнѣнія другихъ газетъ по вопросамъ театра, искусствъ и спорта и разборъ этихъ мнѣній.
5. Корреспонденціи изъ всѣхъ городовъ Россіи и изъ за-границы.
6. Фельетонъ: новѣсти, рассказы, очерки, сценки преимущественно изъ жизни артистовъ; стихотворенія, анекдоты.
7. Разныя извѣстія.
8. Либретто пьесъ, оперъ и балетовъ текущаго репертуара.
9. Программы и афиши загородныхъ и провинціальныхъ театровъ.
10. Портреты и рисунки.
11. Объявленія.
12. Приложенія: драматическія произведенія, преимущественно текущаго репертуара. Сообразуясь съ такой широкой программой и поставивъ своей цѣлью создать такой органъ печати, который вполне отвѣчалъ бы требованіямъ современной жизни, редакція постаралась привлечь къ участию въ газетѣ всѣ лучшія русскія литературныя силы.

Въ числѣ, предназначенныхъ для помѣщенія въ книгахъ „Новостей Сезона“ въ 1897 г. драматическихъ сочиненій, въ портфель редакціи уже имѣются: 1) Всѣ сочиненія князя А. И. Сумбатова (Южина)—десять 5-ти и 4-хъ актовъ драмъ. 2) Всѣ драматическія сочиненія Н. Л. Пушкирева—(7-мь истор. и пер. др. и траг.) 3) Всѣ лучшія пьесы текущаго заграничнаго репертуара: „Афинянка“, Эбермана; „Умирающіе“, Зудермана; „Потопленный колоколь“, Гауптмана и мн. др.

Примѣчаніе. Всѣ перечисленные выше пьесы въ отд. продажѣ будутъ стоить 44 рубля.

Подписная цѣна: на 1 годъ—7 руб., на 1/2 года—4 руб. съ пересылкой и доставкой.

Примѣчаніе. Пробные номера газеты и еженедѣльныхъ приложеній ея (книгъ) могутъ быть, посланы всѣмъ желающимъ предварительно ознакомиться съ ними, за шесть 7-ми копѣчныхъ почтовыхъ марокъ.

Подписка принимается: Москва, Петровка, д. Ценскаго.

Редакторъ П. И. Кичеевъ.

Издатель В. И. Раммъ.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1897 ГОДЪ.

НА ЖУРНАЛЪ

„ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ И ПСИХОЛОГІИ“

изданіе Московскаго Психологическаго Общества,

состоящаго при Императорскомъ Московскомъ Университетѣ.

На 1897 годъ „Вопросамъ Философіи и Психологіи“

вновь обѣщали свое сотрудничество слѣдующіи лица: Н. А. Абрикосовъ, Ю. И. Айхенвальдъ, В. Анри, Н. Н. Баженовъ, А. Н. Бекетовъ, А. Н. Бернштейнъ, П. Д. Боборыкинъ, Е. А. Бобровъ, В. Р. Бунде, А. С. Бѣлякинъ, В. А. Вагнеръ, В. Вальденбергъ, А-дръ И. Введенскій, Ал-ѣй И. Введенскій, Д. Викторовъ, П. Г. Виноградовъ, Н. Д. Вппоградовъ, В. И. Герье, А. Н. Гиляровъ, В. А. Гольцевъ, Н. Я. Гротъ, Л. О. Даркшевичъ, Н. А. Звѣревъ, О. А. Зеленогорскій, В. Н. Ивановскій, Н. А. Иванцовъ, А. П. Казанскій, П. А. Калеповъ, М. И. Каринскій, В. О. Ключевскій, А. А. Козловъ, Я. Н. Колубовскій, М. С. Корелкинъ, С. С. Корсаковъ, Н. Н. Ланге, Л. М. Лопатинъ, П. Н. Милуковъ, П. В. Мокіевскій, Л. Е. Оболенскій, Д. Н. Овсяннико-Куликовскій, В. П. Преображенскій, Э. Л. Радловъ, В. П. Сербскій, В. С. Серебренниковъ, П. П. Соколовъ, Влад. С. Соловьевъ, С. А. Сухановъ, А. А. Токарскій, графъ Л. Н. Толстой, кн. Е. Н. Трубецкой, кн. С. Н. Трубецкой, Н. А. Умовъ, Г. И. Челпановъ, Б. Н. Чпчеринъ, Н. И. Шишкинъ.

ПРОГРАММА ЖУРНАЛА:

1) Самостоятельныя статьи и замѣтки по философіи и психологіи. Въ понятіи философіи и психологіи вклучаются: логика и теорія знанія, этика и философія права, эстетика, исторія философіи и метафизика, философія наукъ, опытная и фізіологическая психологія, психопатологія. 2) Критическіи статьи и разборы ученій и сочиненій западно-европейскихъ философовъ и психологовъ. 3) Обще обзоры литературъ поименованныхъ наукъ и отдѣловъ философіи и библиографіи. 4) Философская и психологическая критика произведеній искусства и научныхъ сочиненій по различнымъ отдѣламъ знанія. 5) Переводы классическихъ сочиненій по философіи древняго и новаго времени. Журналь выходитъ пять разъ въ годъ (приблизительно въ концѣ января, марта, мая, сентября и ноября) книгами около 15 печатныхъ листовъ.

Условія подписки: на годъ (съ 1-го января 1897 г. по 1-е января 1898 г.) безъ доставки—6 р., съ доставкой въ Москвѣ—6 р. 50 к., съ пересылкой въ другіе города—7 р., за границу—8 р. Учащіеся въ высшихъ учебныхъ заведеніяхъ, сельскіе учителя и сельскіе священники пользуются скидкой въ 2 руб. Подписка на льготныхъ условіяхъ и льготная выписка старыхъ годовъ журнала принимается только въ конторѣ редакціи. Подписка, кромѣ книжныхъ магазиновъ Новаго Времени (С.-Пб., Москва, Одесса и Харьковъ), Карбасникова (С.-Пб., Москва, Варшава), Вольфа (С.-Пб. и Москва), Оглоблина (Кіевъ), Башмакова (Казань) и другихъ, принимается въ конторѣ журнала: Москва, Большая Никитская, д. 2—24 (въ помѣщеніи журнала «Русская Мысль»). Полные годовые экземпляры журнала за второй (№№ 5—9); третій (№№ 10—14), четвертый (№№ 16—20), пятый (№№ 21—25) и шестой (№№ 26—30) годы изданія продаются по 5 руб. за каждый годъ съ перес.; подписчики на новый 1897 г. получаютъ журналъ, при выпискѣ всѣхъ прежнихъ годовъ изданія сразу, по 4 рубля за каждый годовой экз. № 15 журнала, оставшійся въ небольшомъ количествѣ экз., продаются отдѣльно за 2 руб. При выпискѣ всѣхъ означенныхъ книгъ наложеннымъ платежомъ, взимается съ каждаго руб. по 2 коп.

Предсѣдатель Общества Н. Я. Гротъ.

Редакторы: { Л. М. Лопатинъ.
В. П. Преображенскій.

дешевое ежемѣсячное литературное изданіе

выходитъ въ форматъ и объемъ большихъ дорожныхъ литературныхъ ежемѣсячныхъ журналовъ подъ названіемъ:

ДОМАШНЯЯ БИБЛІОТЕКА

въ составъ книжекъ входятъ: новыя романы, повѣсти и рассказы (историческіе и современные) русскихъ и иностранныхъ писателей книги Домашней библиотекы выходятъ ежемѣсячно аккуратно между первымъ и десятымъ числами, въ форматъ большихъ журналовъ, какъ напримѣръ: «Вѣстникъ Европы», и др. въ размѣрѣ 20—25 листовъ отъ 320—400 страницъ убористой печати, что составитъ въ годъ болѣе 5.000 страницъ интереснаго чтенія, въ изданіи. Домашняя библиотекка даетъ обильный и полезный матеріалъ для семейнаго чтенія, какъ для городскихъ и сельскихъ подписчиковъ, такъ и вообще для лицъ, не имѣющихъ возможности выписывать дорого стоющіе журналы. Въ книгахъ Домашней библиотекы помѣщаются только новыя литературныя произведенія (русскихъ и иностранныхъ) писателей, а не перепечатки старыхъ сочиненій, какъ это практикуется въ нѣкоторыхъ изданіяхъ. Въ каждой книгѣ обязательно помѣщаются одна или два законченныя романа, а также научныя, сельско-хозяйственныя статьи и смѣсь. Встрѣтивъ со стороны читателей какъ матеріальную поддержку такъ и выраженіе сочувствія въ многочисленныхъ письмахъ, мы не остановимся въ дальнѣйшихъ расходахъ, чтобы поставить журналъ въ рядъ лучшихъ и полезныхъ изданій. Съ этою цѣлью мы пригласили къ участию въ нашемъ изданіи извѣстныхъ писателей и журналистовъ, новыя литературныя произведенія которыхъ начнутся печатаніемъ съ первыхъ же книжекъ журнала. Для книгъ **ДОМАШНЕЙ БИБЛІОТЕКИ** приобрѣтены новыя оригинальныя произведенія, извѣстныхъ и любимыхъ публикою русскихъ писателей.

Подписная цѣна на **ДОМАШНЮЮ БИБЛІОТЕКУ** съ доставкою по Имперіи.

На годъ (за 12 книгъ) **ЧЕТЫРЕ** руб. На полгода (за 6 книгъ) **ДВА** р. 50 к. За границу (на годъ) — **ВОСЕМЬ** руб. Съ подпиской просятъ обращаться въ главную контору: С -Петербургъ, Невскій прос., у Аничкина моста, д. № 68 - 40.

За редактора: *А. К. Шеллеръ (А. Михайловъ)*.

Издатель *С. Добродѣевъ*

годъ xxxix. **ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1897 ГОДЪ** годъ xxxix.

САМЫЙ ДЕШЕВЫЙ ЖУРНАЛЪ

политическій, литературно-художественный и сатирический
съ карриатурами

РАЗВЛЕЧЕНІЕ

Рекомендуется любителямъ веселаго и остроумнаго, доступнаго вслѣдую возрасту, полу, званію и состоянію. Журналъ существуетъ давно, извѣстенъ всякому а потому распространяется о немъ нечего. Въ 1897 году каждый подписчикъ **РАЗВЛЕЧЕНІЯ** непремѣнно получитъ **200,000 рублей** (если, разумѣется, онъ имѣетъ билетъ какого-либо внутренняго съ выигрышами займа и на него въ тиражъ падеть этотъ выигрышъ). Годовая цѣна журнала безъ всякихъ премій и приложеній, но зато съ оберткой, упаковкой, переноской, перевозкой и пересылкой всего только 6 рублей, за полгода 3 рубля. (Пробный № высылается за три семикопеечныя марки).

АДРЕСЪ: Москва, журналу „Развлеченіе“.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1897 ГОДЪ

БОЛЬШОЙ СЕМЕЙНЫЙ ИЛЛЮСТРИРОВАННЫЙ И ЛИТЕРАТУРНЫЙ ЖУРНАЛЪ

ЖИВОПИСНОЕ ОБОЗРѢНІЕ

ШЕСТЬДЕСЯТЬ ВТОРОЙ ГОДЪ ИЗДАНІЯ.

Возрастающая съ каждымъ годомъ распространенность журнала „Живописное Обозрѣніе“, даетъ возможность, въ 1897 году, слѣлать важныя и существенныя улучшенія въ изданіи, не бывавшія до сихъ поръ ни въ одномъ журналѣ, заключающійся въ увеличеніи литературнаго матеріала для чтенія въ четыре раза болѣе противъ прежнихъ лѣтъ и въ усовершенствованіи внѣшняго вида до изящества дорогихъ заграничныхъ изданій, не возвышая прежней скромной подписной платы, что, въ общемъ дастъ гг. подписчикамъ—два самостоятельныхъ литературныхъ изданія. 1) Еженедѣльный, семейный художественно-литературный журналъ—52 иллюстрированныхъ номера изящной литературы исключительно извѣстныхъ русскихъ и иностранныхъ писателей. Каждый номеръ состоитъ, въ общемъ, изъ 2¹/₂—3-хъ листовъ большого формата, отпечатанныхъ на роскошной бѣлой бумагѣ съ 7—10 рисунками. При номерахъ журнала, между прочимъ, въ теченіе года выдается: I. 52 Нумера „Хроника событій за недѣлю“.—II. 12 Нумеровъ „Парижскихъ новѣйшихъ модъ“ съ рисунками.—III. 12 Раскрашенныхъ картинъ (модные дамскіе костюмы и рукодѣлія).—IV. Рисунки для вышивки бѣлья, платьевъ, костюмовъ, шерстью, снурками, шелкомъ, золотомъ и проч.—V. 12 Выкроекъ въ натуральную величину.—VI. Рисунки для выплыванія (оригинальные) разныхъ изящныхъ предметовъ, полезныхъ въ хозяйствѣ.—VII. 12 Новѣйшихъ музыкальныхъ пьесъ (романсы, танцы и проч.).—VIII. Стѣпной календарь, отпечатанный цвѣтными красками и золотомъ. Художественная новостъ при журналѣ ежемѣсячно будетъ выданъ одинъ номеръ журнала съ картинами извѣстныхъ русскихъ и иностранныхъ художниковъ, отпечатанныхъ въ нѣсколько тоновъ цвѣтными красками (по образцу дорогихъ заграничныхъ иллюстрированныхъ изданій).

2) Ежемѣсячное литературное приложение двѣнадцать большихъ томовъ. Въ составъ которыхъ входятъ: новыя историческія, этнографическія и современные романы, повѣсти, рассказы русскихъ и иностранныхъ писателей, а также стихотворенія, научныя, сельско-хозяйственныя статьи, смѣсь и проч. Ежемѣсячно выходитъ одинъ томъ (между 1 и 10 числами), изящно отпечатанный, въ форматѣ книгъ „Вѣстника Европы“ и другихъ большихъ дорогихъ ежемѣсячныхъ журналовъ, въ размѣрѣ отъ 20 до 25 листовъ. Въ каждомъ томѣ помѣщаются только новыя литературныя произведенія, а не перепечатка старыхъ сочиненій. Въ каждомъ томѣ помѣщается обязательно одинъ или два законченныхъ романа, изъ которыхъ нѣкоторые будутъ съ иллюстраціями и портретами. Для 52 номеровъ журнала „Живописное Обозрѣніе“ и книгъ, приобрѣтены новыя оригинальныя произведенія извѣстныхъ и любимыхъ публикою русскихъ писателей.

Подписная годовая цѣна прежняя. На годъ съ доставкой по имперіи: 8 р.—Безъ доставки въ вѣ Спб. 7 р.—въ Москвѣ 7 р. 75 к. На полгода (съ доставкой по Имперіи) 4 р.—На три мѣсяца 2 р.—За границу: на годъ—16 р. Разсрочка взносовъ на другіе сроки допускается, по по соглашенію съ Главною Конторою. Годовые подписчики журнала „Живописное Обозрѣніе“, желающіе приобрѣсти новое художественное изданіе—„Библия въ картинкахъ знаменитаго художника Г. Дорэ“ (200 картинъ съ текстомъ и въ оберткѣ), уплачиваютъ 1 р. 50 к. за экземпляръ съ доставкой, а за прежнія изданія: портреты Ихъ Величествъ, „Бурлаки на Волгѣ“, „Аюны“ и проч., уплачиваютъ за каждый экземпляръ картины (съ доставкой) одинъ рубль. Безъ доставки въ Спб.—75 коп. Главная контора журнала: Спб. Невскій просп., д. 68—40. Иллюстрированное объявленіе и списокъ изданій высылаются бесплатно.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1897 ГОДЪ
 НА ЖУРНАЛЪ
 „НАРОДНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ“,
 ИЗДАВАЕМЫЙ
 УЧИЛИЩНЫМЪ СОВѢТОМЪ ПРИ СВЯТѢЙШЕМЪ СУВОДѢ

По слѣдующей программѣ: I. Отдѣлъ officialный. Правительственные распоряженія. II. Статьи общаго характера по вопросамъ воспитанія, обученія и устройству школъ. III. Исторія школъ. Замѣчательные дѣятели по народному образованію въ Россіи и за границей. IV. Современное положеніе начальныхъ школъ въ Россіи и въ славянскихъ земляхъ. V. Очерки и рассказы изъ школьной жизни. VI. Критика и библиографія. VII. Хроника приходской жизни. VIII. Замѣтки. Извѣстія. Полезныя свѣдѣнія для сельской жизни. Отвѣты редакціи на запросы. IX. Приложенія: книги, рисунки и музыкальныя изданія. Объявленія.

Журналъ „Народное Образование“ выходитъ, безъ предварительной цензуры, ежемесячно, въ книжкахъ, въ размѣрѣ отъ 5 до 10 печатныхъ листовъ.

Подписная цѣна на журналъ за годъ полагается 5 р.; но для законоучителей и учителей начальныхъ школъ она понижена до 3 р. въ годъ.

Журналъ „Народное Образование“ имѣетъ цѣлю выясненіе исторически сложившихся основъ, на которыхъ должно утверждаться наше народное образованіе и создаваться наша начальная школа. Желательнымъ образомъ ея служить школа приходская, находящаяся подъ непосредственнымъ руководствомъ церкви православною и потому называемая церковно-приходскою. Школа эта, воспитывая подрастающіи поколѣнія въ духѣ вѣры и православною церковности, является живою хранительницею всѣхъ историческихъ заветовъ Русскаго народа. Отвѣчая духовнымъ потребностямъ народа, школа церковно-приходская воспитываетъ подрастающіи поколѣнія, сообщаетъ ему грамотность, въ широкомъ значеніи этого слова, и распространяетъ въ то же время полезныя знанія по сельскому хозяйству, ремесламъ, рукодѣлію, живописи и иконописанію. Удовлетворяя душевной потребности народа въ церковномъ цѣннѣ, она обращаетъ особенное вниманіе на участіе дѣтей въ богослуженіи. Церковные хоры изъ учащихся должны составлять повсемѣстную принадлежность церковно-приходской школы. Въ цѣляхъ обезпеченія правильнаго самообразованія народа и удовлетворенія его любознательности православное духовенство прилагаетъ заботы объ устройствѣ приходскихъ и школьныхъ библиотекъ, читаленъ, народныхъ чтеній и вообще способствуетъ путемъ церковной школы и связанныхъ съ нею учреждений подъему духовной и матеріальной жизни народа. Настоящее положеніе церковной школы и способы дальнѣйшаго ея развитія будутъ выясняться путемъ сравненія съ существующими начальными школами иныхъ вѣдомствъ, а также со школами заграничными. Возможно полное выясненіе типа этой школы, ея задачъ, воспитательныхъ и учебныхъ средствъ и ея вліянія на религіозно-правственный и экономическій строй народной жизни—составляетъ главную задачу журнала „Народное Образование“.

Подписка адресуется: въ С.-Петербургъ, въ Издательскую Комиссію Училищнаго Совѣта при Святѣйшемъ Синодѣ.

Статьи и письма по дѣламъ журнала адресуются: въ С.-Петербургъ, въ редакцію журнала „Народное Образование“, зданіе Святѣйшаго Синода.

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

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

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

ОТЪ РЕДАКЦІИ

СВѢДѢНІЯ ДЛЯ ГГ. СОТРУДНИКОВЪ И ПОДПИСЧИКОВЪ.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Редакторъ, Ректоръ Семинаріи,
Протоіерей Іоаннъ Знаменскій.