

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1902.

№ 2.

ЯНВАРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Слово о христіанскомъ утѣшеніи въ скорби по умершимъ. <i>Свящ. Сергѣя Посельскаго</i>	67—72
Ученіе Гегеля о религіи и ея сущности (продолженіе). Профессора Харьковскаго Университета, <i>Прот. Т. Буткевича</i>	73—94
Соціалистическія утопіи XIX вѣка и христіанскія начала человѣческой жизни (продолженіе). <i>Свящ. Іанова Галахова</i>	95—106
Беседа съ штундо-баптистами о святыхъ мощахъ угодниковъ Божіихъ. <i>Д. Боголюбова</i>	107—118
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:	
Этическое движеніе новѣйшихъ временъ. Его исторія и ученіе (продолженіе). <i>Профессора Варшавскаго Университета Генриха Струве</i>	43—55
Ученія, отрицающія специфическую природу нравственной оцѣнки. <i>Н. Горюденскаго</i>	56—92
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:	
Содержаніе. Высочайшее повелѣніе.—Высочайшій приказъ.—Опредѣленіе Святейшаго Синода.—Отъ Правленія Харьковскаго Духовнаго Училища.—Отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища въ учебно-воспитательномъ отношеніи за 1900—1901 учебный годъ.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.	



ХАРЬКОВЪ.

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

1902.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

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

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

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

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

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

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

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

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

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

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

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

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

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

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

ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА ВѢРА И РАЗУМЪ въ 1902 году.

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

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

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

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

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

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

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

Разсрочка въ уплатѣ денегъ не допускается.

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

Въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 6 р. за каждый годъ; по 7 руб. за 1890—1894 г., по 8 р. за 1895—1899 годы. За 1900 г. 9 р. и 1901 г. 10 рублей.

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

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

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

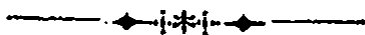
2. Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.

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

4. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетте. Переводъ съ французскаго К. Истомина. Харьковъ. 1895. Цѣна 1 рубль съ пересылкою.

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

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



Πιστεῖ νοοῦμεν.

Вѣрою разумѣаемъ.

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Января 1902 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солтцевъ.*

С Л О В О

о христіанскомъ утѣшеніи въ скорби по умершимъ ¹⁾.

Не суть совѣты Мои, якоже совѣты ваши, ниже якоже путіе ваши, путіе Мои, глаголетъ Господь. Но якоже отстоитъ небо отъ земли, тако отстоитъ путь Мой отъ путей вашихъ и размышленія ваша отъ мысли Моєї. (Ис. 55 гл., 8 и 9 ст.).

Этими словами черезъ пророка Исаію Господь указываетъ намъ различіе своихъ Божественныхъ опредѣленій о нашей жизни и своихъ путей, какими Онъ приводитъ насъ къ истинному благу, отъ нашихъ человѣческихъ предположеній и мыслей о счастіи и благополучіи, какими мы стараемся достигнуть ихъ. Смерть новопреставленной рабы Божіей Маріи, сороковый день копчины которой мы нынѣ молитвенно воспоминаемъ, можетъ служить для насъ очевиднымъ подтвержденіемъ непреложности и истинности приведенныхъ нами Божественныхъ глаголовъ. Трудно представить себѣ въ жизни человѣческой событіе, которое противорѣчило бы, повидимому, болѣе всему тому, что мы, по человѣческому разумѣнію, склонны понимать, какъ благополучіе нашей жизни,—чѣмъ эта смерть, совершившаяся, несомнѣнно по волѣ Божіей, но унесшая отъ насъ въ загробный міръ покойницу, по нашему человѣческому разумѣнію, такъ преждевременно и такъ неожиданно, изъ круга близкихъ ей лицъ, для счастья которыхъ ся жизнь была повидимому такъ необходима. Смерть эта приводитъ въ смятеніе и наши мысли и чувства. Но „совѣты“ Божіи не суть совѣты наши и „рѣшенія“ Божественныя не суть рѣше-

¹⁾ Произнесено въ Церкви Харьковской Семинаріи, 7-го января 1902 года, предъ панпхидой въ 40-й день копчины супруги Ректора мѣстной семинаріи, протоіерея І. П. Знаменскаго.

нія человѣческія. Св. Церковь вполнѣ разъясняетъ это своимъ ученіемъ о смерти и нашей скорби по умершихъ. Чтобы яснѣе видѣть это, опредѣлимъ, братіе, при свѣтѣ Божественнаго Откровенія, что такое смерть, какое ея начало, каково ея значеніе въ жизни человѣческой и каково должно быть къ ней наше отношеніе.

Христіанское ученіе различаетъ два вида смерти,—смерть духовную и смерть тѣлесную. Смерть духовная есть лишеніе благодати Божіей и всецѣло зависитъ отъ порочнаго направленія человѣческой воли; напротивъ того, смерть тѣлесная есть невольное подчиненіе естественному закону смерти, тяготящему надъ родомъ человѣческимъ послѣ его грѣхопаденія. Въ чемъ собственно состоитъ смерть тѣлесная? Она состоитъ во временномъ разлученіи двухъ сущностей, изъ которыхъ составлена человѣческая природа,—души и тѣла. Объ этомъ Св. Церковь такъ говоритъ въ одномъ изъ своихъ пѣснопѣній: *„Воистину страшно есть смертное таинство, како душа отъ тѣла нуждею разлучается, и отъ счиненія и сочетанія естественнѣйшій (творческій) союзъ Божіимъ хотѣніемъ отъсѣкается“* (Заупокойная всеобщ., стих. на стих.).

Богъ смерти не сотворилъ, она явилась, какъ естественное послѣдствіе первоначальнаго нарушенія человѣчествомъ воли Божіей. Еще въ раю, давая первымъ людямъ заповѣдь о невкушеніи плодовъ съ древа познанія добра и зла, Господь сказалъ имъ: *„Въ онъ же аще день съѣсть отъ него, смертію умрете“* (Быт. II, 17). Это же подтверждается и вышеприведенными словами церковнаго пѣснопѣнія *„отъ счиненія и сочетанія естественнѣйшій (творческій) союзъ Божіимъ хотѣніемъ отъсѣкается“*. Первоначальное значеніе смерти въ жизни человѣческой—служитъ естественнымъ наказаніемъ за грѣхъ: *„Оброцы бо грѣха, смерть“* говоритъ ап. Павелъ (Римл. VI, 23). И, какъ естественное наказаніе, она сопряжена для людей съ болѣе или менѣе мучительными тѣлесными страданіями, смятеніемъ духа, страхомъ смерти, со скорбію, равной которой люди не испытываютъ ни въ какихъ другихъ обстоятельствахъ жизни, наконецъ съ тѣми затрудненіями и лишеніями въ нашей жизни, которыми такъ страшна участь *„вдовыхъ и сирыхъ“*.

Но по благодати Промыслителя Бога, и самое зло направляющаго къ благимъ послѣдствіямъ, смерть,—это наказаніе за грѣхъ, въ то же время служить до второго пришествія Христа Спасителя необходимымъ условіемъ и первою ступенью перехода человѣка къ лучшей жизни. Въ настоящемъ состояніи человѣческой природы, тѣло служить бременемъ для души въ ея стремленіяхъ къ Богу: *„Сущи въ тѣлѣ семъ, воздыхаемъ отячаемъ“*, говоритъ ап. Павелъ (II Кор. V, 4); оно часто побуждаетъ человѣка нарушать волю Божию: *„Живуще въ тѣлѣ, отходимъ отъ Господа“* (II Кор. V, 6). А потому душа, освобожденная отъ бремени тѣла, болѣе приближается къ Богу: *„Держаемъ же и благоволимъ наче отзйти отъ тѣла, и внити ко Господу“* (II Кор. V, 8), говоритъ тотъ же апостоль. Не менѣе благодѣтельна смерть и для тѣла человѣческаго. Въ настоящемъ своемъ состояніи тѣло человѣческое подвержено измѣненію и тлѣнію. Разлучаясь съ душою, оно обращается въ землю для того, чтобы *„въ день оны“*, по слову Божию, возстать въ новомъ, измѣненномъ составѣ, для насъ теперь невѣдомомъ, но существенно отличномъ отъ настоящаго, на что указываютъ намъ слова Божественнаго Откровенія: *„плоть и кровь царствія Божія наследити не могутъ, ниже тлѣніе нетлѣнія наследствуетъ“* (I Кор. XV, 50)—съ новыми для него свойствами неизмѣняемости, нетлѣнія, легкости, духовности, прославленія и силы (I Кор. XV, 42, 43, 44). Измѣненное такимъ образомъ и соединенное съ приблизившеюся къ Богу душою, оно представитъ новое сочетаніе сущностей человѣческой природы, болѣе приспособленное къ условіямъ жизни въ обителяхъ Отца Небеснаго и къ воспріятію неизъяснимыхъ радостей будущей жизни.

Какъ переходъ къ лучшему состоянію, смерть должна быть для насъ даже желательна. Такъ ап. Павелъ говоритъ о себѣ: *„Желаніе имый разрѣшится и со Христомъ быти“* (Филип. I, 23); исторія Церкви Христіанской указываетъ намъ многочисленный сонмъ мучениковъ и преподобныхъ, которые съ радостію встрѣчали свою смерть; жизнь и теперь нерѣдко являетъ намъ примѣры, какъ люди, или сильно удрученные невзгодами земной жизни, или весьма ясно представляющіе

себѣ блаженство жизни загробной, у Бога просить себѣ смерти. Для нихъ, очевидно, горькая чаша смерти растворена благостію Божію.

Но каково бы ни было отношеніе къ смерти самихъ умирающихъ, въ людяхъ живыхъ, окружающихъ смертнѣйшій одръ, смерть обыкновенно вызываетъ скорбь и смятеніе. Какъ же мы должны смотрѣть на эту скорбь? Не есть ли она нѣкоторый, хотя косвенный ропотъ на Бога; совмѣстима ли она съ христіанскимъ „упованіемъ“? Скорбь эта естественна. Самое существованіе скорби въ этомъ случаѣ указываетъ намъ на то, что основанія ея лежатъ въ самой природѣ человѣка; и вотъ тѣ свойства человѣческой природы, изъ которыхъ она вытекаетъ: создавая человѣка, Богъ надѣлилъ его тѣломъ, которое по своему внѣшнему виду, въ ряду другихъ живыхъ существъ видимаго міра, отличается превосходящею ихъ красотою и въ этомъ отношеніи служитъ достойнымъ вмѣстительствомъ человѣческаго богоподобнаго духа. Смерть разрушаетъ эту красоту. Разрушаетъ для того, чтобы, какъ уже сказано выше, возстановить ее въ лучшемъ видѣ, но разрушаетъ то, что въ настоящемъ нашемъ состояніи для насъ болѣе сродно, понятно, а потому и дорого. Вотъ почему до тѣхъ поръ, пока душѣ человѣка будетъ присуща способность наслаждаться красотами видимаго міра, смерть будетъ вызывать въ немъ скорбь. Одинъ изъ величайшихъ подвижниковъ христіанскихъ это основаніе скорби выразилъ такими трогательными словами: *„Плачу и рыдаю, егда помышляю смерть, и вижу во гробѣхъ лежащую по образу Божію созданную нашу красоту, безобразну и безславну, немилую видѣ“*. (Послѣд. погреб. мірск. чел., самогласенъ Іоанна монаха, гласъ 8). Разрушеніе смертію человѣческаго тѣла постепенно принимаетъ такой видъ, что мы должны быть рады тому, что дальнѣйшій ходъ обращенія тѣла въ землю бываетъ скрытъ отъ очей нашихъ обрядомъ христіанскаго погребенія.

Второе основаніе скорби лежитъ въ томъ, что въ отношеніяхъ къ намъ ближнихъ нашихъ Промыслъ Божій о насъ получаетъ новое, для насъ пока неясное, выраженіе. Со смертію близкихъ намъ лицъ, мы лишаемся привычныхъ

для насъ посредниковъ Промысла Божія; а насколько попеченіе о насъ ближнихъ нашихъ, какъ выраженіе Промысла Божія, важно въ жизни человѣческой, мы видимъ изъ того, что Самъ Іисусъ Христосъ, въ предсмертный Свой часъ заботясь объ устроеніи судьбы Матери Своей, вручилъ ее попеченію возлюбленнаго ученика Своего. Какъ же намъ, братіе, не скорбѣть, когда со смертію нынѣ поминаемой рабы Божіей Маріи, мы видимъ плачущими, скорбящими ея присныхъ и друзей, когда и безъ того, малое наше общество лишилось личности, которая своимъ благочестивымъ настроеніемъ и твердостью своей вѣры христіанской вносила въ эту жизнь столько свѣта и радости, что заставляла примиряться съ жизненными невзгодами, сознавать, что жизнь дана намъ для блага, вспоминать тѣ минувшія времена счастья земной жизни, когда по слову Божію было „вся добра зло“ (Быт. I, 31) и отчасти представлять то будущее счастье нашей жизни, когда по тому же слову Божію все будетъ еще лучше прежняго. Какъ не скорбѣть, когда съ ея смертію семья лишилась матери, научавшей дѣтей молитвамъ и правиламъ вѣры и жизни христіанской и такимъ образомъ служившей орудіемъ для Бога, открывающаго младенцамъ тѣ великія тайны бытія, которыя остаются скрытыми для тщетно мнящихъ себя премудрыми и разумными;—когда перестало биться ея сердце, любовь котораго къ членамъ своей семьи была проявленіемъ любви къ нимъ Божіей;—когда она въ своихъ заботахъ о нихъ окружала ихъ такими удобствами и довольствомъ, что вызванные Создателемъ къ жизни, они были вполне счастливы своею участію. Несомнѣнно, Господь, приѣмлющій „сирѣ и вдову“, не оставитъ своею милостію и этихъ сиротъ и устроитъ ихъ лучше, чѣмъ мы предполагать можемъ; но когда это будетъ и какъ это будетъ?—Это, по нашему человѣческому невѣдѣнію, для насъ неизвѣстно, а неизвѣстность страшитъ и повергаетъ насъ въ скорбь.

Наконецъ третье основаніе естественности этой скорби, по которому она обвиняетъ не только лицъ, близко и непосредственно имѣющихъ отношеніе къ умирающимъ, но и далеко выходящихъ за предѣлы круга семейнаго, это сочувствіе и

состраданіе къ горю ближняго, вмѣненное намъ Господомъ нашимъ, какъ нашъ христіанскій долгъ (Лук. X, 37).

Такимъ образомъ въ основаніи нашего отношенія къ смерти, въ зависимости отъ ея двоякаго значенія въ жизни человѣческой, должны лежать два чувства: христіанское упованіе и скорбь. Христіанское упованіе должно полагать предѣлы скорби, не допуская ея перейти въ отчаяніе; скорбь же, подкрѣпляемая упованіемъ, не менѣе, чѣмъ любовь, должна побуждать насъ часто и усердно молиться объ упокоеніи усопшихъ,—побуждать молиться и о лицахъ осиротѣвшихъ, какъ „о плачущихъ, болѣзнующихъ, чающихъ Христова утѣшенія“ (Чинъ поминов. усопш., велик. экт.), и въ отношеніяхъ къ нимъ проявлять всю силу состраданія и участія, на которую мы способны, чтобы хотя нѣсколько облегчить ихъ горе. Этимъ мы исполнимъ прямую заповѣдь св. Апостола: *не скорбѣть, якоже прочіе не имущіе упованія* (1 Сол. 4, 13); потому что *наслѣдницы будемъ по упованію жизни вѣчныя* (Тит. 3, 7). Такой характеръ отношенія къ умершимъ указываетъ намъ и Св. Церковь въ слѣдующихъ словахъ погребальнаго пѣснопѣнія: „*надгробное рыданіе творяще пѣснь: аллилуія, аллилуія, аллилуія*“, т. е., и при скорби объ умершихъ воздавать хвалу Богу, какъ устрояющему все ко благу, и хвалу эту прилично выражать, какъ молитвенное, надгробное рыданіе.

Итакъ, братіе, въ полнотѣ нашего христіанскаго упованія на блаженную участь почившей, выразимъ нашу скорбную память о ней усердной молитвой объ упокоеніи души ея,—въ этотъ день, когда душа ея предстоить у Престола Божія.

Свящ. Сергій Посельскій.

УЧЕНИЕ ГЕГЕЛЯ О РЕЛИГИИ И ЕЯ СУЩНОСТИ.

(Продолженіе *).

Христіанскую религію Гегель называетъ „религією абсолютнаго“, потому что въ ней понятіе религіи, по его словамъ, вполне совпадаетъ съ своимъ внѣшнимъ выраженіемъ или—что то же—съ своимъ явленіемъ. Въ ней самъ Богъ свидѣтельствуемъ о Себѣ чрезъ духъ человѣческій, какъ объ истинѣ и любви,—почему христіанская религія по всей справедливости должна быть называема „религією истины и любви“. Въ христіанской религіи совершенно уничтожается раздвоеніе и раздоръ между Богомъ и человѣкомъ,—человѣкъ сознаетъ въ ней свою истинную природу, свою сущность и свое единство съ Богомъ,—и въ этомъ уничтоженіи раздвоенія или въ этомъ примиреніи съ Богомъ человѣкъ достигаетъ своей истинной свободы. Христіанскую религію Гегель называетъ „абсолютною религією“ еще и потому, что къ ней наилучшимъ образомъ можетъ быть примѣненъ діалектическій методъ развитія, составляющій характеристическую особенность его философіи „абсолютнаго идеализма“. Еще Фихте усвоилъ принципъ, выражающійся въ трехъ основоположеніяхъ или моментахъ, какъ *тезисъ*, *антитезисъ* и *синтезисъ*, по которымъ и развивается вся философская система Фихте. Гегель не только принялъ этотъ принципъ Фихте, но и расширилъ его значеніе, признавъ его основнымъ закономъ развитія не только мышленія, но и бытія. Онъ выразилъ его такимъ образомъ ¹⁾:

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1902 г. № 1.

¹⁾ Encycl. d. ph. Wiss. § 18, стр. 25.

„чтобы быть для себя, идея противопоставляетъ себя себѣ, и въ этомъ другомъ (инобытіи) остается при себѣ“. Это значитъ, что абсолютная идея или Богъ, чтобы познать себя, долженъ противопоставить себя въ другомъ, чтобы затѣмъ снова возвратиться въ самого себя.

Этотъ основной принципъ „абсолютнаго идеализма“ вполнѣ оправдывается, по мнѣнію Гегеля, христіанскимъ ученіемъ о Троичности Лицъ въ Богѣ. Богъ Отецъ—тезисъ (абсолютная идея сама въ себѣ), Богъ Сынъ—антитезисъ (инобытіе абсолютной идеи), Богъ Духъ Святой—синтезисъ (возвращеніе идеи въ самое себя). Въ виду этого и свое разсужденіе объ истинахъ христіанской церкви Гегель раздѣляетъ на три отдѣла: 1) Богъ самъ въ себѣ и по себѣ—въ элементѣ вѣчности, 2) Богъ въ своемъ раздвоеніи и явленіи—въ элементѣ времени, въ исторіи, и 3) Богъ въ своемъ возвращеніи изъ явленія къ себѣ самому въ процессѣ примпренія, какъ Духъ церкви, Который есть вѣчное во времени.

Примѣненіе этого гегельянскаго принципа къ христіанскому ученію прекрасно изложено извѣстнымъ почитателемъ Гегеля —О. Пфлейдереромъ ¹⁾. По ученію Гегеля, эта философія христіанства достигаетъ своей высоты въ ученіи о раздвоеніи и примиреніи духа, каковое ученіе принадлежитъ къ глубоко-мысленнѣйшимъ разсужденіямъ объ этой основной идеѣ религіи искупленія. Уже въ сущности самого Бога заключающееся различіе получаетъ свое опредѣленное существованіе какъ самостоятельное другое, какъ міръ, который однакоже, имѣя свое

¹⁾ Religionsphilosophie. 1-ster B. 1883. стр. 431 и слѣд. Излагать эту часть ученія Гегеля по возможности его собственными словами, съ пропускомъ только несущественныхъ мѣстъ, какъ мы изложили все его разсужденіе о сущности религіи, невозможно уже потому, что у Гегеля она чрезвычайно растянута; свободному же изложенію ея почитателемъ Гегеля не довѣряютъ, объявляя его каррикатурой. Такъ, напр., Пфлейдереръ говоритъ (стр. 407): „Монографія о гегелевой философіи религіи я не знаю; бѣгле же очерки ея суть больше каррикатуры, чѣмъ дѣйствительныя изложенія“. Чтобы не подвергнуться такому упреку, мы предпочли изложить эту часть гегелевой философіи религіи по книгѣ самого Пфлейдерера—этого запоздалаго гегельянца, тѣмъ болѣе, что Пфлейдереръ самъ передаетъ ученіе Гегеля почти собственными словами его. Впрочемъ, наше собственное изложеніе этого ученія Гегеля желающіе могутъ читать въ нашей книгѣ—„Зло, его сущность и происхожденіе“, 1897, стр. 361—374.

бытіе только отъ Бога, имѣетъ и назначеніе возвратиться къ своему источнику, перейти изъ раздѣленія къ примиренію. Но это различіе въ природѣ не является еще въ полномъ развитіи, потому что она еще остается единымъ съ своимъ самобытіемъ, своею сущностью, точно повинуется своимъ законамъ, не выступаетъ изъ субстанціи,—необходимости своего бытія. Человѣкъ, напротивъ, что онъ есть самъ въ себѣ, тѣмъ долженъ быть или—вѣрнѣе—стать также и для самаго себя; такимъ образомъ къ его понятію принадлежитъ то, что онъ противопоставляетъ себя своей природѣ, своему бытію по себѣ, вступаетъ въ раздѣленіе своей сущности и своего непосредственнаго существованія. При этомъ само сознаніе есть уже актъ, чрезъ который положено это раздѣленіе, ибо сознаніе есть различеніе себя, этого опредѣленнаго субъекта, отъ себя, своей всеобщей сущности. Въ этомъ, сознаніемъ и чрезъ него непосредственно положенномъ раздвоеніи субъекта съ его понятіемъ заключается также и естественно—необходимое основаніе зла. Ибо когда человѣкъ полагаетъ себя какъ субъекта, какъ это отдѣльное существо, его воля также естественно является прежде всего только этою отдѣльною волею, т. е., исполненною содержаніемъ отдѣльности, партикулярными побужденіями и склонностями,—ясно, что естественный человѣкъ—самолюбецъ. Такимъ образомъ зло не есть раздвоеніе человѣка съ чуждою ему силою, не раздвоеніе также и разума человѣка съ чуждою ему чувственностію, не простой недостатокъ силы Богосознанія въ противоположность къ чувственному сознанію, нѣтъ оно есть внутреннее самопротиворѣчіе духа, его существованія и бытія для себя, какъ отдѣльнаго субъекта и его всеобщей сущности, какъ духа. Поэтому оно дапо совершенно непосредственно вмѣстѣ съ свободою человѣка, какъ первый образъ его явленія. Свобода имѣетъ въ себѣ существенный моментъ указаннаго раздѣленія, оно происходитъ чрезъ сознаніе бытія для себя по отношенію къ другому, а также и по отношенію ко всеобщности и разумности воли. Въ этомъ раздѣленіи положено бытіе для себя и зло имѣетъ свое мѣстопробываніе; здѣсь источникъ зла, но также и тотъ пунктъ, гдѣ имѣетъ свой послѣдній источникъ

примиреніе. Это—зародышъ болѣзни и источникъ выздоровленія. Когда это злобытіе, присущее человѣку отъ природы, церковь обозначаетъ какъ унаслѣдованный отъ Адама первородный грѣхъ, который будтобы имѣлъ основаніе своего происхожденія въ грѣхопаденіи Адама, то это опять только чувственный образъ; перваго человѣка хотятъ называть здѣсь по мысли: человѣкъ какъ человѣкъ, не какой либо отдѣльный человѣкъ, случайный, одинъ изъ многихъ, но абсолютно первый, человѣкъ по своему понятію. Человѣкъ, какъ таковой, есть сознаніе, и потому онъ вступаетъ въ это раздвоеніе. Такое раздвоеніе заключается вообще въ понятіи человѣка: односторонность, по которой оно представляется дѣйствіемъ отдѣльнаго лица, замѣняется представленіемъ сообщенія, наслѣдства.

Вмѣстѣ съ такимъ состояніемъ злобытія, по ученію Гегеля, дана однако же и потребность уничтоженія его, ибо раздвоеніе духа въ себѣ самомъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ его глубочайшее несчастіе, безконечная скорбь. Въ своей *крайности* это противорѣчіе сознается въ двойной формѣ и производитъ двойное, равно глубокое чувство несчастія: съ одной стороны субъектъ чувствуетъ себя въ своемъ несоотвѣтствіи по отношенію къ абсолютному, по отношенію къ своему существу, къ своему идеалу (къ тому, чѣмъ онъ *долженъ* быть), который противустоитъ ему какъ единая чистая божественная воля добра, чувствуетъ себя, слѣдовательно, внутренно осужденнымъ, усмиреннымъ, сокрушеннымъ и уничтоженнымъ—несчастіе *иудейскаго* сознанія. Съ другой стороны субъектъ чувствуетъ себя раздвоеннымъ съ міромъ, своимъ несоотвѣтствіемъ своему мышленію и хотѣнію, отиснутымъ внутрь своего самосознаннаго и свободнаго я; но поелику онъ ищетъ своего удовлетворенія при посредствѣ бѣгства изъ міра и дѣйствительности, чрезъ бездѣятельность и подавленіе ощущенія, онъ бѣжитъ также и изъ своей собственной дѣйствительности, теряетъ все конкретное содержаніе своей воли, все достоинство своей жизни, становится абстрактно свободнымъ, т. е., пустымъ и ничтожнымъ я,—это—несчастіе *римскаго* сознанія, какъ оно обнаруживается въ стоицизмѣ и скептицизмѣ. Такъ раздвоеніе, составляющее основной пунктъ естественнаго человѣчества,

окончивается въ двойной односторонности: въ отрицаніи я или въ абстрактномъ утвержденіи я и отрицаніи міра, и на обѣихъ сторонахъ одинаково сильно обнаруживается потребность духа въ *примиреніи*.

Что раздвоеніе совершается въ самомъ духѣ, что послѣдній обладаетъ безконечною энергіею единства, которая выдерживаетъ указанное противорѣчіе,—въ этомъ заключается объективная возможность уничтоженія этого противорѣчія. Но вопросъ въ томъ: будетъ ли въ состояніи субъектъ произвести это уничтоженіе? Обыкновенное представленіе таково, что онъ можетъ это сдѣлать. Субъектъ вѣдь самъ находится на одномъ изъ противоположеній и все его дѣйствіе всегда является такимъ образомъ одностороннимъ, остается какъ таковое (субъективное) только въ абстрактной свободѣ, слѣдовательно, находится въ побѣждающемъ противоположеніи. Лучше сказать: Единство субъективности и объективности, это божественное единство должно быть предположеніемъ для моего положенія (*für mein Setzen*), тогда только послѣднее формально имѣетъ содержаніе, иначе оно—субъективно. Съ опредѣленіемъ этого предположенія оно теряетъ свою односторонность. Это необходимое предположеніе, безъ котораго нельзя уничтожить противоположности въ субъектѣ и для него, есть также позваніе той истины, что противоположность эта уничтожается *сама по себѣ*, именно въ существѣ абсолютнаго духа, насколько онъ есть живое единство, примиряющая любовь; только потому, что оно уничтожается само по себѣ, по истинѣ этой, его уничтоженіе можетъ сдѣлаться достижимымъ и для субъекта, примиреніе можетъ быть совершено, усвоено въ субъектѣ. Человѣкъ можетъ знать себя воспринятымъ въ Бога лишь настолько, насколько Богъ ему не есть ничто чуждое, къ чему онъ относится внѣшнимъ образомъ, но насколько онъ знаетъ въ Богѣ утвержденнымъ свое собственное существо какъ духъ, какъ свободу, какъ субъективность. Но это само по себѣ сущее единство божеской и человѣческой природы можетъ быть сознано человѣкомъ, можетъ стать для него непосредственною увѣренностію только чрезъ то, что Богъ является ему какъ человѣкъ, а человѣкъ какъ Богъ. То, что природа духа есть сама въ себѣ, единство

божеской и человѣческой природы, вступаетъ въ сознание религіознаго, а не философскаго человѣчества въ формѣ непосредственнаго воззрѣнія. Такъ объясняется представленіе церкви о богочеловѣчествѣ Христа изъ внутренняго принужденія религіознаго сознанія на ступени религіи искупленія. Само собою понятно, говоритъ Пфлейдереръ, что рѣчь идетъ здѣсь не о существованіи какого-либо богочеловѣка въ церковномъ смыслѣ, а лишь объ основаніи для происхожденія *вѣры* въ богочеловѣчество въ сознаніи церкви. Насколько историческій Христосъ былъ существенною причиною для этого происхожденія *вѣры* въ богочеловѣчество, этого вопроса Гегель не касается, такъ какъ онъ имѣлъ дѣло болѣе съ принципиальною истинною и внутреннею необходимостію той *вѣры*, чѣмъ съ историческою формою ея перваго появленія.

Таково ученіе Гегеля о сущности религіи вообще и христіанской въ частности. Но что сказать объ этомъ ученіи? Можно ли согласиться съ гегельянами въ томъ, что ихъ учитель вполнѣ удовлетворительно разрѣшилъ вопросъ о религіи, ея сущности и происхожденіи?

Взглядъ Гегеля на религію, какъ на самосознаніе абсолютнаго духа, достигаемое при посредствѣ конечнаго сознанія человѣческаго, каковъ бы онъ ни былъ самъ по себѣ, правиленъ или неправиленъ, несомнѣнно самымъ послѣдовательнымъ и строго логическимъ путемъ, какъ мы сказали уже, вытекаетъ изъ общаго философскаго міровоззрѣнія Гегеля, находится съ нимъ въ тѣсной органической связи и потому вмѣстѣ съ нимъ стоитъ и падаетъ. По общему міровоззрѣнію Гегеля, жизнь всего міра есть не что иное, какъ діалектическій процессъ абсолютной, первоначально *чистой* идеи; а потому и самые законы мышленія должны быть признаны тождественными съ законами міроваго бытія. Только въ человѣкѣ эта абсолютная идея, первоначально лишь понятіе самое абстрактное, совершенно безсодержательное, не имѣвшее никакихъ предикатовъ, тождественное съ *ничто*, возвращается въ самое себя и такимъ образомъ достигаетъ своего самосознанія, но — не сразу, а проходя различныя ступени. Ясно, что съ этой точки зрѣнія Гегель и могъ смотрѣть на религію, только какъ

на самосознаніе абсолютнаго духа или знаніе абсолютнаго духа о себѣ чрезъ посредство конечнаго духа человѣческаго. Такимъ образомъ, по Гегелю, религія должна быть признана только ступеню въ развитіи абсолютной идеи,—формою, въ какой абсолютная идея можетъ быть доступна для всѣхъ людей и въ какой она существуетъ какъ для представляющаго сознанія, такъ и для рефлектирующаго разума. Религія, слѣдовательно, тождественна съ теоретическимъ познаніемъ, достигшимъ извѣстной ступени; она есть истина, но выраженная не въ отвлеченныхъ понятіяхъ, а въ образахъ, представленіяхъ, символахъ, обрядахъ, аналогіяхъ, метафорахъ и аллегоріяхъ,—однимъ словомъ,—*наглядно*. Отъ философіи религія отличается будто бы не содержаніемъ своимъ, а только формою выраженія: по отношенію къ философіи религія есть только низшая ступень знанія.

Если неоснователенъ былъ взглядъ на сущность религіи у до-кантовскихъ раціоналистовъ, смотрѣвшихъ на религію только какъ на особый видъ философскаго міровоззрѣнія или систему морали; если мы не могли согласиться съ пониманіемъ сущности религіи, которое было высказано Кантомъ, отрицавшимъ всякое значеніе теоретическаго или догматическаго элемента въ религіи и отождествлявшимъ ее съ моралью; если одностороннимъ мы должны были признать ученіе эстетиковъ и романистовъ, Якоби и Шлейермахера, которые смѣшивали религіозное чувство съ эстетическимъ, а сущность религіи полагали вообще въ чувствѣ или въ вѣрѣ, какъ познавательной способности, предшествующей разуму, или въ чувствѣ зависимости отъ абсолютнаго; то нетрудно замѣтить и односторонность ученія Гегеля о томъ, въ чемъ состоитъ сущность религіи и изъ какого источника она происходитъ.

Изъ русскихъ ученыхъ В. Д. Кудряцевъ кратко, но вполне основательно показалъ явную несостоятельность ученія Гегеля о сущности религіи, какъ явленія присущаго теоретической познавательной способности человѣка. „Существенный недостатокъ какъ всей философіи Гегеля вообще, такъ и въ особенности его философіи религіи,—говоритъ онъ ¹⁾),—состоитъ въ

¹⁾ Соч., 1892. т. II, вын. 1. стр. 260.

одностороннемъ пониманіи сущности духа (будетъ ли то духъ абсолютный или человѣческой), какъ разума или мышленія, принимая это слово въ широкомъ значеніи, какъ процессъ теоретическаго самосознанія, восходящаго отъ самыхъ низшихъ формъ (непосредственнаго сознанія и чувственнаго воззрѣнія) до самой высшей (спекулятивной философіи). Но разумъ не составляетъ всей сущности нашего духа; онъ есть только одна изъ формъ его обнаруженія, на ряду съ которою стоятъ чувство и воля. Поэтому и религія, будучи понимаема какъ выраженіе отношеній нашего духа, во всей полнотѣ его духовной природы, къ Существу высочайшему, не можетъ быть дѣломъ или принадлежностію одной какой либо психической силы“.

Съ этой общей точки зрѣнія легко обнаруживаются недостатки воззрѣнія Гегеля на сущность религіи. „Еслибы въ разумѣ, въ знавіи о религіозныхъ предметахъ, состояла сущность религіи,—говоритъ Кудрявцевъ,—то мы въ правѣ были бы сказать, употребляя выраженіе Шлейермахера, что мѣра званія должна быть мѣрою благочестія или религіозности. Мы бы должны были признать, что человѣкъ, умственно развитый или способный по своимъ дарованіямъ и благопріятнымъ обстоятельствамъ жизни къ такому развитію, будетъ способнѣе всякаго другого сдѣлаться религіознымъ. Мушны должны бы быть всегда религіознѣе женщинъ, взрослые—дѣтей, образованные—необразованныхъ; наше время вообще религіознѣе, чѣмъ предыдущія эпохи. Но нѣтъ нужды распространяться о томъ, что дѣйствительный религіозный опытъ часто показываетъ совершенно противное. Признавая, далѣе, знаніе сущностью религіи, мы бы должны допустить, что религіознымъ можно сдѣлаться чрезъ одно наученіе, что религію можно выучить, какъ всякую другую науку,—математику, физику и проч.; но опытъ опять показываетъ, что для достиженія религіозности нужны другія условія и другіе труды, чѣмъ теоретическое только ученіе. Все это показываетъ, что религія состоитъ не въ одномъ только знаніи, но въ чемъ-то такомъ, что имѣетъ мѣсто *при* знаніи и кромѣ его. Знаніе философское, даже богословское, здѣсь не имѣетъ никакихъ особенныхъ преиму-

щество предъ общимъ развитіемъ ума. По теоріи Гегеля выходитъ, что тотъ, кто религіозное содержаніе понимаетъ философскимъ образомъ, стоитъ гораздо выше и въ болѣе совершенномъ отношеніи къ Божеству, чѣмъ тотъ, кто имѣетъ это содержаніе въ формѣ религіи. Но этому рѣшительно противорѣчитъ опытъ. Человѣкъ простой, незнакомый даже съ именемъ философіи, находится часто въ гораздо ближайшемъ отношеніи съ Богомъ, чѣмъ философски очень образованный человѣкъ, и опытъ совершенно не показываетъ, чтобы существенное въ религіи,—общеніе человѣка съ Богомъ, любовь къ Богу и ближнимъ—возрастали въ той мѣрѣ, въ какой человѣкъ преуспѣваетъ и возрастаетъ въ философскомъ познаніи, что однако-же должно бы быть, если бы религія въ формѣ представленія обладала тѣмъ же самымъ, чѣмъ философія—въ формѣ понятій. Если же философія не производитъ религіи, даже можно сказать болѣе, если философское образованіе само по себѣ не дѣлаетъ человѣка благочестивѣе, то и религія, очевидно, не можетъ состоять въ томъ, въ чемъ состоитъ философія. Это относится не только къ философіи вообще, но даже и къ знанію спеціально религіозному; точное знаніе системы вѣроученія не дѣлаетъ одно человѣка религіознѣе: ясный знакъ, что религія не есть только знаніе“.

Эта критическая оцѣнка гегелевскаго воззрѣнія на сущность религіи безпристрастна и основательна; она построена не на теоретическихъ положеніяхъ, иногда шаткихъ и произвольныхъ, а главнымъ образомъ—на ясныхъ свидѣтельствахъ опыта и несомнѣнныхъ фактахъ, а потому и доказательность ея очевидна для всѣхъ. Можно только удивляться, какъ глубокомысленный германскій философъ могъ смѣшать и отождествить двѣ совершенно различныя области духовной жизни человѣка: знаніе и религіозность. Что знаніемъ о Богѣ называется не религія, а богословская наука,—это едва ли нужно доказывать; съ другой стороны едва ли кто нуждается и въ разъясненіи того, что богословская наука—не то же, что религія.

По ученію Гегеля, религія есть только извѣстная ступень въ развитіи самосознанія абсолютнаго духа. Отъ этой ступени духъ переходитъ къ высшей—философіи. И это—законъ

необходимый и неизмѣнный. Отсюда мы должны сдѣлать два вывода, которые, по требованію здоровой логики, сами собою вытекаютъ съ необходимостію, если только вѣрны съ дѣйствительностію данныя намъ посылки, и—прежде всего положеніе, что религія и философія суть двѣ ступени въ одномъ и томъ же діалектическомъ процессѣ развитія самосознанія абсолютнаго духа. Выводы эти слѣдующіе: 1) такъ какъ развитіе абсолютнаго самосознанія, по ученію Гегеля, совершается безъ скачковъ и въ строгой послѣдовательности, то каждый философъ прежде, чѣмъ стать философомъ, достигающимъ познанія въ отвлеченныхъ понятіяхъ, сначала былъ глубоко-религіознымъ и благочестивымъ человѣкомъ, и именно вслѣдствіе своей религіозности достигъ высшаго, чисто метафизическаго развитія; 2) такъ какъ въ процессѣ развитія ступени имѣютъ только относительное (сравнительное) значеніе, и когда человѣкъ достигаетъ высшей ступени своего развитія онъ въ то же самое время уже не можетъ оставаться на низшей, то ясно, что философски образованный человѣкъ никогда не можетъ быть религіознымъ и благочестивымъ, какъ нельзя быть въ одно и то же время болѣе и менѣе образованнымъ, невѣжею и просвѣщеннымъ, умнымъ и простакомъ. Но ежедневный опытъ ясно говоритъ намъ, что эти выводы никогда не найдутъ для себя подтвержденія въ дѣйствительности; а слѣдовательно, тѣ посылки, изъ которыхъ они сдѣланы, ложны. Сама по себѣ религіозность вовсе не есть прямой путь къ высшей метафизикѣ; а съ другой стороны нельзя утверждать и того, что люди философски образованные не могутъ быть религіозными и благочестивыми. Мы всегда въ состояніи назвать длинный рядъ глубокихъ, истинно-философскихъ мыслителей, которымъ философія не помѣшала оставаться людьми религіозными и благочестивыми,—что, съ точки зрѣнія Гегеля, было бы необъяснимою аномаліею. Ошибка Гегеля состоитъ въ томъ, что онъ призналъ отдѣльными ступенями въ процессѣ развитія духа различныя области или сферы, въ которыхъ всегда, а слѣдовательно и одновременно не только можетъ, но при нормальномъ теченіи, и должна проявляться внутренняя жизнь человѣческаго духа.

Признавъ свою *абсолютную идею* существеннымъ началомъ всей міровой жизни и чрезъ это отождествивъ законы мышленія съ законами бытія, все подчинивъ первымъ, Гегель принужденъ былъ допустить, что и въ жизни человѣческаго духа познавательная потребность проглотила всѣ остальные. Какъ у древнихъ гностиковъ, такъ и у Гегеля, мы не видимъ живого человѣка, который имѣетъ, кромѣ знанія, еще сердце и волю,—который хочетъ, чувствуетъ, волнуется и кипитъ разностороннею дѣятельностію. Вмѣсто живого человѣка, Гегель представляетъ намъ какого-то метафизическаго автомата, одинъ безжизненный абстрактъ, созданный его отвлеченною, заоблачною метафизикою. Гегель ничего не хочетъ знать о томъ, что у человѣка жизнь проявляется во всей полнотѣ тогда, когда у него гармонично развиты всѣ его душевныя способности: познавательная, желательная и чувствовательная; для Гегеля сущность всей жизни человѣка состоитъ только въ знаніи, гносисѣ, самосознаніи абсолютнаго духа.

Само собою понятно, что религія въ духовной природѣ человѣка не есть область чуждая знанія или исключаящая его. Какъ увидимъ въ свое время, религія находится въ тѣсной, органической, а потому и неразрывной связи со всѣми областями человѣческаго духа: она обнимаетъ собою и умъ, и сердце, и волю; но это не значитъ того, что она не составляетъ въ то же время совершенно самостоятельной области и что ее нужно отождествлять съ областями ума, сердца или воли.

Отъ знанія религія отличается не только своимъ характеромъ, но и тѣмъ источникомъ, изъ котораго происходитъ *религиозное* знаніе. Обыкновенное наше знаніе обуславливается разсудкомъ, какъ познавательною способностію съ одной стороны, воздѣйствіями окружающаго насъ міра какъ матеріаломъ, который перерабатывается нашею разсудочною дѣятельностію въ общія понятія,—съ другой. Путь индукціи есть путь обогащенія нашей области знанія; раціональное знаніе есть область силлогизмовъ, при помощи которыхъ лишь раскрываются и уясняются тѣ общія понятія и идеи, которыми уже владѣетъ человѣкъ въ томъ или другомъ видѣ. Но какъ въ области опытнаго знанія, такъ и въ области знанія раціо-

нальнаго человѣческой разсудокъ всегда вращается только въ сферѣ бытія конечнаго, условнаго и относительнаго. То, что находится за предѣлами этой области, все сверхъестественное и вѣчно, недоступно нашему разсудочному познанію по самой его природѣ. Если философы и предлагаютъ часто въ своихъ системахъ разсужденія о безпредѣльномъ, безконечномъ, абсолютномъ и всесовершенномъ, то только потому, что имъ предносится идея абсолютнаго и всесовершеннаго существа, вложенная отначала въ духовную природу человѣка, а не потому, что они пришли къ этому понятію путемъ эмпирическаго познанія или путемъ обыкновенныхъ разсудочныхъ выводовъ. Когда мыслители утверждаютъ противное, то они обманываютъ и себя, и другихъ. Ограниченная познавательная способность человѣка не можетъ *сама по себѣ* привести насъ къ точному познанію Бога. Въ *этомъ* отношеніи были правы и Кантъ и Якоби, утверждавшіе согласно, что человѣческой разсудокъ безсиленъ постигнуть всесовершенное Существо. Разсудокъ имѣетъ дѣло съ опытомъ, проявляющимся въ предѣлахъ времени и пространства; а потому и всѣ познанія его ограничиваются этими именно предѣлами. Даже апріорныя понятія, категоріи, прирожденныя человѣческому духу идеи, въ его *естественномъ* развитіи получаютъ свое примѣненіе только къ этой ограниченной области опыта. Конечно, нельзя отрицать возможности примѣненія ихъ и къ свойственной имъ области, лежащей за предѣлами ограниченнаго опыта; но такое примѣненіе ихъ будетъ уже предметомъ не естественнаго развитія человеческого разума, а *сверхъестественнаго откровенія* новаго міра бытія. Есть идеи, которыя присущи отъ природы человѣческому духу; но безъ божественнаго, сверхъестественнаго *уясненія* ихъ, человѣческой разумъ самъ по себѣ даже не въ состояніи понять ихъ и найти имъ вполне соотвѣтствующее примѣненіе въ своей жизни и дѣятельности. Человѣку, напр., присуща идея добра; отрицать ея и ея значеніе никто не можетъ; но мыслители и до сихъ поръ спорятъ между собою,—въ чемъ состоитъ сущность добра и чѣмъ оно отличается отъ зла, пользы, удовольствія,—а безконечность этого спора вынуждаетъ нѣкоторыхъ ставить даже странный вопросъ: да существуютъ

ли вообще въ мірѣ добро и зло? Человѣку присуща идея красоты; даже нищяя крестьянка, дѣлающая различныя украшенія изъ оберточной бумаги для своей жалкой лачуги, не лишена ея; но мыслители и до сихъ поръ не согласились между собою относительно того, въ чемъ слѣдуетъ полагать сущность прекраснаго; они лишь закидали насъ своими многочисленными и противорѣчивыми гипотезами по рѣшенію этого вопроса. Присуща человѣку идея истины; ея требованія къ человѣческому духу такъ сильны и настоятельны, что дитя не жалѣетъ своей любимой игрушки, разрываетъ и портитъ ее, чтобы только узнать, какая причина въ ней дѣйствуетъ; ученые приносятъ ей въ жертву свои силы, здоровье, жизнь, благо близкихъ ихъ сердцу; правительства и общества не жалѣютъ матеріальныхъ средствъ на открытіе и улучшеніе ученыхъ и учебныхъ заведеній; а поставленный любознательнымъ Пилатомъ вопросъ: „что есть истина?“ и до сихъ поръ остается неразрѣшеннымъ для человѣческаго разсудка; „вещь сама въ себѣ“ (Ding an sich) объявлена непостижимою навсегда; обширныя научныя изслѣдованія, философскія системы гордыхъ и самоувѣренныхъ мыслителей готовы уступить свое мѣсто безграничному скептицизму и отчаянію. Такимъ образомъ и раціональное знаніе само по себѣ, безъ руководства Божественнаго Откровенія, бессильно переступить предѣлы конечнаго бытія и не въ состояніи разрѣшить многіе вопросы внѣ области чувственныхъ явленій. Изъ до-христіанскихъ мыслителей Платонъ имѣлъ высшее понятіе о Богѣ, какъ существѣ духовномъ, безпредѣльномъ, вѣчномъ, абсолютномъ и всесовершенномъ; но рядомъ съ этимъ безпредѣльнымъ и всесовершеннымъ существомъ онъ допустилъ отъ вѣчности бытіе другого абсолютнаго начала—матеріи. Такимъ образомъ безграничное (Богъ) у него ограничивается—матеріею! Но какимъ образомъ этотъ величайшій мыслитель древней Греціи могъ впасть въ столь непонятное противорѣчіе и дуализмъ? Единственно возможный отвѣтъ на этотъ вопросъ таковъ: ему предносилась идея абсолютнаго Существа, прирожденная духовной природѣ человѣка, но безъ Божественнаго Откровенія, при помощи только своего

ограниченнаго разума, онъ не могъ дать ей надлежащаго выраженія въ предѣлахъ конечнаго бытія. Такъ произошли и всѣ извѣстныя языческія религіи. Богъ всегда оставался непостижимымъ въ Своемъ существѣ для ограниченнаго человѣческаго разума.

Изъ иного источника вытекаетъ истинное религіозное знаніе. Божественное Откровеніе есть дѣло Разума всесовершеннаго, Божественнаго; а потому оно сообщаетъ человѣку и истины изъ области иного міра, чѣмъ тотъ, который служитъ предметомъ изслѣдованія для разума конечнаго, человѣческаго. Эти истины не должны находиться въ противорѣчій съ логическими требованіями здраваго разума человѣческаго; но въ то же время онѣ должны стоять и несравненно выше его: онѣ должны заключать въ себѣ много таинственнаго, даже непостижимаго для человѣческаго разума. Такимъ дѣйствительно и является истинное религіозное знаніе, получаемое изъ ветхозавѣтнаго и новозавѣтнаго Божественнаго Откровенія. Здѣсь по-истинѣ раскрывается предъ человѣкомъ новый міръ, лежащій за предѣлами конечнаго бытія, а о Богѣ, какъ Существѣ всесовершенномъ и абсолютномъ, сообщается такое чистое ученіе, до какого не могли возвыситься философы ни древняго, ни новаго времени, руководившіеся только умозаключеніями и спекулятивными выводами своего разсудка. Даже въ ветхозавѣтномъ откровеніи, данномъ чувственному и плотяному народу, ясна мысль о безусловномъ единствѣ всесовершеннаго и безпредѣльнаго Существа. Матерія, по этому ученію, не существуетъ отъ вѣчности рядомъ съ Богомъ; она не ограничиваетъ собою и своимъ бытіемъ безпредѣльности бытія Божія, ибо Богъ творитъ ее изъ ничего—единымъ словомъ Своимъ. И форма здѣсь указана вполне соответствующая ученію о безконечномъ и безпредѣльномъ бытіи.

Но если истинное религіозное знаніе отличается отъ обыкновеннаго человѣческаго знанія по своему источнику, то оно не согласно съ нимъ и по своему характеру. Разсудочное человѣческое знаніе условно и относительно; его истинность зависитъ отъ свойства опыта, его изученія, количества фактовъ, подлежащихъ нашему наблюденію и т. п. Раціональное знаніе въ своихъ выводахъ, по своему достоинству, вполне

зависитъ отъ данныхъ намъ посылокъ и ихъ истинности. Истинно-религіозное, боготкровенное знаніе всегда категорично и безотносительно. Оно есть дѣло всесовершеннаго разума божественнаго и потому не допускаетъ никакихъ сдѣлокъ, никакихъ уступокъ. „Кто не за насъ, тотъ противъ насъ“.

Наконецъ, обыкновенное разсудочное знаніе имѣетъ своею *цѣлю* постиженіе истины, къ какой бы области жизни она ни относилась. Религіозное знаніе, въ своемъ примѣненіи къ конечному бытію, всегда преслѣдуетъ только нравственно-практическія *цѣли*. Божественное Откровеніе сообщаетъ человѣку лишь такія истины, которыя необходимы для его нравственнаго усовершенствованія; вслѣдствіе этого истинно-религіозный человѣкъ непремѣнно будетъ и высоко-нравственнымъ. Такой тѣсной связи съ нравственностію не имѣетъ и не можетъ имѣть обыкновенное разсудочное знаніе. И опытъ свидѣтельствуетъ, что даже серьезные ученые не всегда бывають безупречными въ нравственномъ отношеніи. И такъ, ясно, что сущность религіи нельзя вмѣстѣ съ Гегелемъ полагать лишь въ знаніи, представленіи, разсудочной рефлексіи, спекулятивномъ мышленіи или въ самосознаніи, достигшемъ извѣстной ступени своего развитія.

Впрочемъ, нужно отдать Гегелю справедливость: съ точки зрѣнія своего общаго философскаго міровоззрѣнія онъ, какъ мы и имѣли уже случай отмѣтить, былъ только послѣдователемъ въ своемъ сужденіи о сущности религіи. И если бы его философское міровоззрѣніе не было ложнымъ или, по крайвей мѣрѣ, одностороннимъ, то трудно было бы возразить что-либо и противъ его разсужденія о религіи и ея сущности. Но Гегель, какъ извѣстно, былъ пантеистъ, не признававшій бытія личнаго живого Бога; а для пантеиста, какъ мы видѣли, вообще невозможно даже признаніе религіи въ смыслѣ взаимоотношенія или союза между Богомъ и человѣкомъ. Каждый пантеистъ, говоря о религіи, разумѣетъ подъ нею собственно поклоненіе человѣка самому себѣ. Такой смыслъ имѣетъ религія и у Гегеля. Въ ней абсолютная идея, какъ пантеистическое начало міровой жизни, сознаетъ самое себя и провозглашаетъ себя Богомъ. Но такъ какъ абсолютная идея

достигаетъ своего самосознанія только въ человѣкѣ, то ученики Гегеля были лишь послѣдовательными, когда, продолжая идти путемъ своего учителя, оставили его пантеистическую абстракцію и начали открыто проповѣдывать атеизмъ (Штраусъ и Фейербахъ). Но если Гегель не могъ признавать и не признавалъ даже религіи въ ея собственномъ смыслѣ, то, конечно, странно было бы и искать у него точнаго и основательнаго разрѣшенія вопроса о сущности религіи вообще.

Прекрасное замѣчаніе по этому поводу мы встрѣчаемъ у В. Д. Кудрявцева ¹⁾. „Истинная религія, по ученію Гегеля, говоритъ онъ, есть не отношеніе человѣка къ Богу, но въ сущности не что иное, какъ обоготвореніе своего я. При пантеистическомъ міросозерцаніи дѣйствующими сторонами въ религіи являются не Богъ и человѣкъ, но одно Божество или, точнѣе, абсолютное, которое, въ человѣкѣ доходитъ до самосозванія. Въ религіозномъ сознаніи человѣка выражается сознаніе Божества о самомъ себѣ, какъ абсолютномъ; религіозный человѣкъ есть моментъ Божества, сознавшій свою божественность. Но такое сознаніе есть совершенная противоположность истинно—религіозному сознанію, есть полное отрицаніе религіи, которое должно быть названо не благочестіемъ, какъ у Гегеля, но совершеннымъ нечестіемъ. Конечно, этотъ выводъ о религіи, какъ о сознаніи себя абсолютнымъ, у самаго Гегеля какъ бы туманнымъ покровомъ прикрытъ тѣмъ, что у него постоянно при этомъ идетъ еще рѣчь объ абсолютномъ Духѣ въ его отличіи отъ субъективнаго, человѣческаго. Но когда этотъ абсолютный духъ находитъ свою дѣйствительность и осуществленіе только въ человѣкѣ, до сознанія своего доходитъ только въ человѣческомъ самосознаніи, то не видно, какимъ образомъ можно избѣжать того вывода, что человѣкъ въ религіи самъ себя познаетъ какъ абсолютнаго духа; здѣсь онъ сознаетъ себя не въ отношеніи только къ нему, какъ къ существу отдѣльному, но сознаетъ себя самаго, какъ бытіе съ нимъ вполне тождественное. Пантеизмъ абсолютнаго процесса превращается такимъ образомъ въ атеизмъ

¹⁾ Соч. т. II, вып. 1, стр. 258.

обогащенія челоуѣка... Если абсолютное приходитъ къ своему осуществленію только въ челоуѣкѣ, и внѣ его не имѣетъ ни сознанія, ни личности, то челоуѣкъ, одинъ и единственно, и есть самое это абсолютное. Если же Гегель говоритъ еще о какой-то высшей, чистой идеѣ абсолютнаго, возвышающейся надъ міромъ и челоуѣкомъ, то это не болѣе, какъ пустая философская абстракція; разумъ челоуѣка не можетъ выйти изъ своего собственнаго существа, чтобы познать такое, выше его лежащее, абсолютное; для него абсолютное существуетъ только въ немъ и слѣдовательно чрезъ него“.

Само собою понятно, что несостоятельность ученія Гегеля о религіи и ея сущности обнаружилась съ полною ясностію лишь тогда, когда ученики Гегеля (Фейербахъ, Штраусъ и имъ подобные) объявили ея послѣдніе выводы и когда уже нельзя было сомнѣваться въ томъ, что выводы эти сдѣланы логически вѣрно. Но въ то время, когда философское міровоззрѣніе Гегеля было признаваемо единственно истиннымъ и когда оно самымъ деспотическимъ образомъ господствовало надъ умами мыслящихъ людей, достоинство ученія Гегеля о сущности религіи, казалось, не допускало никакой критики, а тѣмъ болѣе—сомнѣнія въ его истинности. Вѣдь было время, когда Гегель съ полнымъ убѣжденіемъ объявилъ, что для него болѣе не существуетъ никакихъ тайнъ, никакихъ загадокъ, ничего непонятнаго. Діалектическій методъ разоблачалъ въ его глазахъ все сокровенное и непостижимое. Даже христіанскіе догматы для Гегеля переставали быть тайнами, стоило только ему приложить къ нимъ свое основное положеніе: „Чтобы быть для себя (тезисъ), идея противопоставляетъ себя себѣ въ другомъ (антитезисъ) и въ этомъ другомъ остается при себѣ“ (синтезисъ). Богъ Отецъ, какъ мы видѣли, у Гегеля—тезисъ (идея сама въ себѣ), Богъ Сынъ—антитезисъ (инобытіе абсолютной идеи), Богъ Духъ Святой—синтезисъ; Адамъ—тезисъ, Иисусъ Христосъ—антитезисъ, Духъ Святой, спасающій челоуѣка въ Христовой церкви,—синтезисъ; язычество—тезисъ, іудейство—антитезисъ, христіанство—синтезисъ. Какъ все это просто и естественно! Не только сущность религіи вообще, но и сущность христіанства у Гегеля оказывались явленіями са-

мыми простыми и понятными! Неудивительно послѣ этого, что Гегель объявлялъ крайнимъ легкомысліемъ ученіе современныхъ ему богослововъ о томъ, что христіанскіе догматы могутъ быть воспринимаемы только вѣрою, сердцемъ, и недоступны для ограниченнаго человѣческаго разума. Одного только не замѣтилъ у себя Гегель,—это именно того, что онъ не разрѣшалъ религіозной загадки, а, какъ справедливо замѣтилъ *Трендленбургъ*¹⁾, только „сочинялъ теософскую поэму“, игралъ отвлеченными логическими понятіями, признавая ихъ за объективную дѣйствительность внѣшняго бытія.

Что Гегелевская философія долгое время господствовала надъ умами мыслящихъ людей при жизни самого Гегеля, въ этомъ нѣтъ ничего удивительнаго, такъ какъ она отличается такою туманностію и двусмысленностію, что ея положенія могли усвоить люди самыхъ противоположныхъ направленій и убѣжденій. Такъ, самый вопросъ о Богѣ въ Гегелевой философіи остался въ нѣкоторой темнотѣ и неясности, такъ что, собственно говоря, благодаря этой темнотѣ, трудно даже окончательно рѣшить, что понималъ Гегель подъ словомъ „Богъ“,—темное ли, неподвижное начало, свое безцвѣтное, безсодержательное, чистое понятіе, или живой, личный духъ. Есть много основаній утверждать и послѣднее. „Абсолютное, говоритъ Гегель²⁾, есть духъ; это есть высшее опредѣленіе (дефиниція) абсолютнаго“. Но съ понятіемъ духа неразрывно соединяется понятіе сознанія и самосознанія или личности, и если къ Божеству приложимо понятіе духа, то, конечно, приложимы и эти понятія самосознанія и личности. Гегель же, какъ мы видѣли, и употребляетъ эти выраженія, говоря о своемъ абсолютномъ или Богѣ. Самую сущность религіи онъ полагаетъ въ *самосознаніи* абсолютнаго. Еще болѣе убѣждаетъ насъ въ вѣрности высказаннаго предположенія то обстоятельство, что главнѣйшій упрекъ, дѣлаемый Гегелемъ системамъ элеатской, Спинозовой и пантеистическимъ системамъ востока, состоитъ именно въ томъ, что онѣ останавливаются, при опредѣленіи Божества, на понятіи субстанціи и не возвышаются до понятій суб-

¹⁾ Log. Untersuchungen, B. II., 3-te Aufl. 1870. стр. 493.

²⁾ Encyclopädie d. Philos. Wissenschaft. § 384. стр. 361.

станціи и духа ¹⁾. Не слѣдуетъ упускать изъ виду того, что здѣсь рѣчь идетъ объ опредѣленіи субстанціи какъ субъекта и какъ духа, а не просто о логической субъективности, какъ понимаютъ это мѣсто нѣкоторые мыслители.

Впрочемъ, вполнѣ въ послѣдствіи ученики Гегеля, представители такъ называемой „лѣвой школы“ гегельянской, сами раскрыли истинный смыслъ философіи своего учителя, какъ міровоззрѣнія безусловно пантеистическаго, показавъ, что абсолютное начало у Гегеля достигаетъ самосознанія *только* въ человѣкѣ, а внѣ его оно само по себѣ есть начало слѣпое, безотчетное и безличное. Поэтому странно *въ наше время* встрѣтить писателей, защищающихъ ученіе Гегеля не только какъ единственно истинную философскую систему, но въ частности и какъ гипотезу, вполнѣ удовлетворительно разрѣшающую вопросъ о сущности религіи—даже христіанской. Между тѣмъ такіе писатели есть и во главѣ ихъ стоитъ извѣстный профессоръ берлинскаго университета О. Пфлейдереръ. Онъ утверждаетъ ²⁾, что въ христіанскомъ ученіи о Пресв. Троицѣ Гегель нашелъ *полное оправданіе* основной мысли своей спекулятивной идеи о Богѣ. Изложивъ разсужденіе Гегеля о Пресв. Троицѣ, Пфлейдереръ дѣлаетъ затѣмъ слѣдующее замѣчаніе: „Это спекулятивное изъясненіе церковнаго ученія о Троицномъ Богѣ во всякомъ случаѣ принадлежитъ къ остроумнѣйшимъ объясненіямъ, какія только были высказаны когда либо объ этой часто подвергаемой обсужденію темѣ, и захватываетъ самую сущность ученія такъ хорошо, какъ только вообще при помощи спекулятивныхъ формулъ можетъ быть раскрытъ догматъ, въ которомъ сплелись въ истинно чудесный клубъ религіозные, историческіе и философскіе мотивы. Въ самомъ дѣлѣ, что такое церковное ученіе о Троицномъ Богѣ, разсматриваемое въ своемъ основаніи и сущности, какъ не соединеніе еврейскаго богосознанія съ эллинскимъ, трансценденціи единого вышешірнаго Бога съ иманенціею разнообразнаго божественнаго проявленія въ мірѣ и человѣческой жизни? А гегелевская идея о Богѣ—не есть ли она также вполнѣ анало-

¹⁾ Тамъ же § 313; стр. 528—529.

²⁾ Religionsphilosophie. В. 1. 1883, стр. 430.

гичное соединеніе Спинозово-Шелинговой субстанціи съ абсолютною субъективною Фихте?—оживленіе крупнаго неизмѣннаго единства, которое остается по ту сторону противоположенія какъ его скрытное основаніе, чрезъ процессъ вступленія въ конечность и опосредствованія себя ею, чтобы воспринять въ себя самое свою противоположность какъ „единство въ различіи“? И не соотвѣтствуетъ ли вполнѣ это воззрѣніе апостольскому слову,—что всѣ вещи суть отъ Бога, чрезъ Него и къ Нему,—слову, въ которомъ церковь издавна познала основную мысль своего ученія о Пресв. Троицѣ“?

Но правда ли этому? Дѣйствительно ли христіанскимъ ученіемъ о Пресв. Троицѣ вполнѣ оправдывается основное міровоззрѣніе Гегеля? Или—другими словами: вѣрно ли Гегель, при помощи своей философіи, истолковалъ христіанское ученіе о Трїединомъ Богѣ, когда онъ Бога Отца назвалъ тезисомъ (абсолютною идеею самою въ себѣ), Бога Сына—антитезисомъ или инобытіемъ абсолютной идеи, а Бога Духа Святого—синтезисомъ, соединяющимъ абсолютную идею саму въ себѣ съ ея инобытіемъ?

Этотъ вопросъ заслуживаетъ серьезнаго разсмотрѣнія какъ потому, что сущность религіи вообще, по ученію Гегеля, яснѣйшимъ образомъ выразилась въ христіанствѣ, какъ религіи абсолютной, такъ и потому, что, какъ показываетъ Пфлейдереръ, еще и въ наше время встрѣчаются серьезные защитники гегельянскаго пониманія важнѣйшаго догмата христіанской религіи.

Нашъ отвѣтъ на поставленный вопросъ можетъ быть выраженъ кратко слѣдующимъ образомъ: 1) основное положеніе Гегеля о діалектическомъ процессѣ развитія абсолютной идеи должно само въ себѣ; 2), такъ какъ это положеніе должно само въ себѣ, то оно и не могло найти для себя *никакого* оправданія въ христіанствѣ; наконецъ 3), такъ какъ свое явно ложное положеніе Гегель всетаки пытался приложить къ объясненію христіанскаго ученія о Трїединомъ Богѣ, то онъ не только не объяснилъ его „остроумнѣйшимъ образомъ“, но лишь исказилъ его до неузнаваемости.

Теперь намъ остается показать, что отвѣтъ нашъ не голо-

словенъ. Для этого мы ставимъ прежде всего вопросъ: На чемъ основываются всѣ разсужденія Гегеля о такомъ, а не иномъ процессѣ развитія абсолютной идеи? Откуда Гегель узналъ о необходимости *такого* именно (діалектическаго) процесса въ развитіи абсолютнаго духа, какой онъ представилъ въ своей „Энциклопедіи“ и „Философіи Религіи“? Гегель ссылается на *аналогію* съ человѣческимъ духомъ. Но *аналогія* не пользуется особенно научнымъ значеніемъ и въ обыденномъ познаніи; въ метафизическихъ же изслѣдованіяхъ она, по нашему мнѣнію, менѣе всего приложима. Притомъ же, по аналогіи, мы можемъ заключать только отъ сходства двухъ вещей въ нѣсколькихъ признакахъ между собою къ сходству ихъ между собою и еще въ какомъ либо признакѣ. Но что Гегель нашелъ сходнаго между духомъ человѣческимъ и духомъ абсолютнымъ или Божествомъ, чтобы онъ могъ утверждать, что *подобнымъ образомъ* (auf eine ähnliche Weise) долженъ совершаться процессъ развитія и въ Богѣ, какъ онъ совершается въ человѣческомъ духѣ? Тамъ абсолютность, безусловность, здѣсь полная условность и относительность; тамъ безирредѣльность, здѣсь ограниченность; тамъ чистая духовность, здѣсь духовность въ тѣсной связи съ матеріальностію; тамъ вѣчность и неизмѣняемость, здѣсь конечность и измѣняемость; тамъ—Богъ, здѣсь—человѣкъ! Заключеніе по такой аналогіи логика признаетъ *невероятнымъ*; а мыслимо ли намѣренное допущеніе *невероятнаго* въ философскомъ знаніи? Въ самомъ дѣлѣ, неужели можно заключать отъ такой противоположности не путемъ противоположенія (что еще нѣсколько было бы терпимо, какъ и терпится въ математическомъ знаніи), а путемъ положительнымъ? Намъ кажется, что Гегель поступилъ бы научнѣе, если бы сталъ приписывать Богу процессъ мышленія (если такъ можно выразиться) совершенно противоположный процессу человѣческаго мышленія, т. е., если человѣкъ познаетъ себя, противопоставляя себя себѣ же самому, то Богъ долженъ знать себя *непосредственно*. Подобный способъ уясненія жизни Божества былъ бы болѣе сообразенъ и съ самымъ понятіемъ о Божествѣ. Человѣкъ познаетъ себя, напередъ противопоставляя себя, потому что его знаніе условно и относительно. По-

знаніе чего-либо непременно предполагаетъ въ человѣкѣ сложный и длинный логическій процессъ. Чтобы познать, напр., даже какой либо внѣшній предметъ, человѣкъ долженъ прежде всего получить ощущеніе, затѣмъ изъ нѣсколькихъ такихъ ощущеній онъ долженъ выработать представленіе, затѣмъ изъ представленій—понятіе, ввести его въ связь съ другими понятіями въ различныхъ формахъ сужденій и умозаключеній. То же самое, если не болѣе, нужно сказать и о познаніи самаго себя. Человѣкъ противопоставляетъ себя себѣ же самому потому, что иначе онъ не могъ бы получить о себѣ представленія, безъ котораго для человѣка невозможно и познаніе. Въ Божествѣ, въ которомъ вообще немислимо никакое развитіе, нельзя допустить такого сложнаго процесса мышленія, не лишая Его свойства абсолютности и неизмѣняемости, а слѣдовательно нельзя допустить и того, чтобы Оно противопоставляло Себя Себѣ же Самому для Своего познанія. Богъ, какъ абсолютный духъ, долженъ видѣть и знать *все* непосредственно. Ясно, что Гегель не имѣетъ права въ своихъ метафизическихъ изслѣдованіяхъ заключать о процессѣ развитія абсолютнаго духа *по аналогіи* съ такимъ же процессомъ въ духѣ человѣческомъ.

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

(Окончаніе слѣдуетъ).

Соціалистическія утопіи XIX вѣка и христіанскія начала человѣческой жизни.

(Продолженіе *).

III.

Въ основаніи марксистской соціалистической теоріи лежитъ земной идеаль въ образѣ новаго экономическаго строя общества, въ которомъ не будетъ ни богатыхъ, ни бѣдныхъ, потому что будутъ уничтожены самыя условія, создающія богатство и бѣдность. Всѣ одинаково будутъ сыты, довольны, всѣ въ равной мѣрѣ получатъ возможность удовлетворять своимъ потребностямъ,—вотъ все, чего добивается этотъ соціализмъ. Такимъ образомъ, иной цѣли, кромѣ той, которая способна удовлетворить животный инстинктъ, соціализмъ не предлагаетъ, потому что не знаетъ и не хочетъ знать для человѣка никакой другой цѣли въ этой жизни. Соціализмъ не хочетъ заглянуть по ту сторону жизни человѣка. Для него достаточно, если человѣкъ будетъ пользоваться одними лишь земными благами жизни.

Осуществленіе намѣченнаго идеала всеобщаго довольства и сытости соціализмъ видитъ въ коммунѣ. Собственность есть зло, корень всякихъ экономическихъ бѣдствій. Имѣть собственность—преступленіе. Все должно быть общимъ. Иначе зло и бѣдствія въ человѣческомъ родѣ не прекратятся никогда. Посему нужно стараться о томъ, чтобы никто ничего своего не имѣлъ, потому что всякій имѣеть право на все. Къ уничто-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1902 г. № 1.

женію частной собственности, въ чемъ бы она ни состояла, нужно приложить всѣ усилія.

Прямой путь ведущій къ осуществленію общаго экономическаго благополучія—это борьба. Борьба общій законъ жизни. Онъ ведетъ къ прогрессу не только бездушную природу и царство животныхъ, но и человѣка. Борьба отдѣльныхъ лицъ ведетъ къ благоденствію сильнѣйшихъ между ними. Борьба социальная поведетъ къ благоденствію всего человѣчества. Будучи началомъ разрушающимъ и раздѣляющимъ, борьба въ концѣ концовъ явится началомъ соединяющимъ и созидающимъ. Такъ какъ внутреннимъ мотивомъ борьбы между людьми служитъ человѣческій эгоизмъ, то эгоизмъ личности является самымъ священнымъ и законнымъ чувствомъ. По этому не только не слѣдуетъ подавлять или искоренять въ себѣ этотъ сокровеннѣйшій импульсъ человѣческихъ стремленій и дѣйствій, но, напротивъ, нужно поддерживать и укрѣплять. Подавлять и искоренять слѣдуетъ альтруистическія чувства—любовь, милосердіе, состраданіе. Воспитаніе въ человѣчествѣ альтруистическихъ чувствъ, какъ показалъ опытъ, не повело и не можетъ повести къ устройству общаго экономическаго благополучія.

Таковы общія и главныя положенія теоріи социализма. Эти положенія составляютъ полную противоположность религіозно-правственнымъ началамъ христіанства. Разсматривая идеалы социализма съ христіанской точки зрѣнія, невольно приходишь къ убѣжденію въ ихъ узости и изменности. Всѣ чаянія и надежды социализма не идутъ дальше земныхъ интересовъ. Какъ порожденіе матеріалистическаго ученія 19 вѣка, социалистическая теорія есть прямая противоположность христіанству, проповѣдующему о царствѣ не отъ міра сего, заповѣдующему не любить сего міра, ни яже въ мірѣ. Съ этой точки зрѣнія не можетъ быть и рѣчи о какомъ-нибудь сближеніи христіанскихъ и социалистическихъ идеаловъ. Правда, христіанству не чужда идея земного счастья, благополучія и общаго матеріальнаго довольства. Провозглашая любовь, братство и равенство во Христѣ всѣхъ людей, христіанство тѣмъ самымъ не исключаетъ между людьми благъ матеріальныхъ.

Но христіанство не поставляетъ конечною цѣлію человѣка экономическое благо, матеріальную обеспеченность. Всякое земное благополучіе и счастье временно и скоропреходяще, а главное, оно неспособно удовлетворить человѣка. Поэтому всѣ идеалы человѣческіе должны быть устремлены туда—за предѣлы земного существованія. Какую глубокую правду проповѣдуетъ христіанство, отводя заботамъ человѣка объ экономическомъ благѣ самое малое мѣсто, объ этомъ было-бы излишне распространяться. Соціализмъ ищетъ общаго счастья и довольства, понимая его въ смыслѣ неограниченнаго и одинаковаго для всѣхъ пользованія матеріальными благами. Но развѣ хоть нѣкоторая часть людей не обладаетъ для этого и теперь всѣмъ необходимымъ? Однако чувствуютъ-ли себя капиталисты настолько счастливыми, чтобы имъ не оставалось ничего больше желать и искать?

И если все человѣчество со временемъ достигнетъ такого счастья, развѣ оно удовлетворится имъ? Утверждать это никто не рѣшится. Желанія человѣческія никогда не удовлетворяются. Они идутъ въ безконечность: имъ нѣтъ предѣла на землѣ. Древній мудрецъ все имѣлъ, что хотѣлъ, въ смыслѣ обладанія сокровищами земли, но жажда души его осталась неудовлетворенною. При исполненіи всѣхъ своихъ желаній онъ только и могъ сказать: „все это суета и томленіе духа“. Поэтому и христіанство, провозглашая тщету и ничтожество земныхъ благъ, основывалось на глубочайшей психологической основѣ, что всѣ эти блага вмѣстѣ взятыя не могутъ сдѣлать человѣка счастливымъ и довольнымъ. „Что пользы человѣку, если міръ весь пріобрѣтетъ, а о душѣ своей вознерадитъ“? Если это справедливо по отношенію къ отдѣльнымъ лицамъ, то справедливо и по отношенію ко множеству лицъ, ко всему человѣчеству. Что пользы было-бы оттого, если-бы все человѣчество достигло общаго матеріальнаго довольства, а о душѣ своей позабыло? Въ общей сытности счастья оно себѣ не нашло-бы, какъ не находятъ въ этомъ счастья и теперь отдѣльныя, экономически обеспеченныя лица, безъ попеченій о душѣ своей.

Въ современномъ соціализмѣ, какими-бы красивыми фразами онъ ни прикрывался и какія-бы заманчивыя перспективы

ни рисоваль грядущему поколѣнію, довольно ясно выступает древняя евдемонистическая мечта о томъ, что для человѣка существуетъ полное счастье на землѣ. Слѣдуетъ его лишь достичь. Такъ какъ мечта евдемонистовъ—язычниковъ покоилась на томъ предположеніи, что для человѣка нѣтъ удовольствій выше плотскихъ и низменныхъ, то мы вправѣ заключить, что и современный социализмъ имѣетъ въ виду тотъ-же низменный идеалъ и служить тому-же идолу, которому служили древніе язычники. Такимъ образомъ культъ плоти, много вѣковъ тому назадъ оставленный и забытый, въ прошломъ 19 вѣкѣ снова восторжествовалъ въ умахъ просвѣщенныхъ мнимою наукою христіанъ. Провозглашенный и воспѣтый учеными эволюціонный принципъ принесъ свои плоды. Христіанское міросозерцаніе съ его небеснымъ идеаломъ забыто. Явилось новое матеріалистическое съ земнымъ, низменнымъ идеаломъ и культомъ плоти, господствовавшее въ дохристіанскомъ языческомъ мірѣ. Лучше-ли будетъ человѣку, если оправдается теорія социализма и старый языческій идеалъ восторжествуетъ, объ этомъ не можетъ быть и вопроса. Все заставляетъ думать, что возвращеніе къ языческому служенію мамонѣ неправды не пройдетъ даромъ. Въ Евангеліи и другихъ Новозавѣтныхъ писаніяхъ не мало предсказаній о временахъ далекаго будущаго. И всѣ они сводятся къ тому, что забвеніе христіанскихъ чаяній приведетъ человѣчество къ ужаснымъ послѣдствіямъ. Примѣровъ этому въ исторіи много. Припомнимъ времена французской революціи и другія подобныя событія изъ исторіи христіанскихъ народовъ, забывшихъ вѣчные идеалы христіанства и возвращавшихся, какъ древніе евреи, въ слѣдъ боговъ иныхъ...

IV.

Воплощеніе идеи о новомъ совершеннѣйшемъ экономическомъ строѣ социализмъ видитъ въ коммунѣ. Коммуна—это идеалъ социализма, осуществленіе всѣхъ социалистическихъ возжелѣній, новый рай земной. „Все для всѣхъ и ничего своего“—таковъ лозунгъ будущаго коммунистическаго строя, имѣющаго,

по убѣжденію теоретиковъ социализма, обнять собою все человечество. Они говорятъ, что въ этомъ пунктѣ социализмъ имѣетъ съ христіанствомъ много общаго. Вѣдь и христіанство, говорятъ они, проповѣдуетъ братство и равенство, и оно будто бы, если не прямо, то косвенно, отвергаетъ собственность, для достиженія совершенства предлагаетъ продавать имѣніе для раздачи бѣднымъ и проч. Самъ Іисусъ Христосъ не имѣлъ ничего, чтобы считалъ своимъ; Апостолы оставили имущество, дома и землю, когда пошли за Іисусомъ. По свидѣтельству книги Дѣяній Апостольскихъ (гл. 4, ст. 32—37) первые христіане продавали дома и земли, и деньги приносили къ ногамъ апостоловъ. Послѣдніе распредѣляли ихъ между бѣдными. И не было между христіанами никого бѣднаго; каждому давалось все, въ чемъ была нужда. Не зачатки-ли это христіанской коммуны на самомъ дѣлѣ?

Но подобное пониманіе христіанства есть совершенное отрицаніе или извращеніе его.

Чтобы рѣшить вопросъ, насколько христіанство благопріятствуетъ коммунизму, необходимо выяснитъ ученіе христіанской религіи о правѣ собственности.

Божественное Писаніе никого изъ людей не называетъ полнымъ, безусловнымъ собственникомъ. Безусловный собственникъ всего Богъ. „Господня земля и вся полнота ея, вселенная и все живущее на ней“ (Ис. 23, 1). „Небо престолъ Мой, земля подножіе ногъ Моихъ“, говоритъ Самъ Богъ Вседержитель устами пророка (Ис. 66, 1—2). Человѣкъ является собственникомъ лишь постольку, поскольку получаетъ это право отъ Бога. Полномочіе на обладаніе землею и всѣмъ живущимъ на ней человѣкъ получилъ отъ Своего Творца прямо по сотвореніи. Такъ было положено въ предвѣчномъ Совѣтѣ Трійственнаго Бога, благоволившаго создать человѣка. „И сказалъ Богъ: сотворимъ человѣка по образу Нашему и по подобію... и да обладаетъ онъ рыбами морскими и птицами небесными, и всѣми скотами, и всею землею“ (Быт. 1, 26). Безъ сомнѣнія, правомъ собственности человѣкъ долженъ былъ воспользоваться по указанію Божественнаго Промысла, т. е. всѣ люди, какъ разумныя и свободныя существа, созданныя по образу и подобію Божію,

въ лицѣ своего праотца получили одинаковое право на всѣ земныя блага. Въ первобытномъ состояніи праведности и святости между людьми не могло быть и рѣчи о раздѣленіи внѣшнихъ имуществъ. Правомъ обладанія землей былъ надѣленъ отъ Бога человекъ вообще, а не какой-нибудь отдѣльный индивидуумъ. Какой видъ приняло-бы устройство человѣческаго общества въ первобытномъ состояніи безгрѣшности, если-бы человекъ размножился въ этомъ состояніи, мы не знаемъ. Но, безъ сомнѣнія, совмѣстное обладаніе землею и всѣмъ живущимъ на ней („рыбами морскими и птицами небесными, и всѣми скотами“) въ безгрѣшномъ состояніи не вызывало бы и не могло бы вызвать никакихъ споровъ и междуусобій. Тогда не нашлось бы и почвы для появленія тѣхъ экономическихъ бѣдствій, какія стали возможны послѣ грѣхопаденія. Совершенство духовно-правственныхъ силъ человека не познаваго грѣха, служило-бы твердой защитой противъ всякихъ незаконныхъ явленій, имѣющихъ характеръ захвата, или посягательства на общее достояніе.

Не то случилось послѣ грѣхопаденія людей. Человекъ злоупотребилъ первымъ и неотъемлемымъ правомъ,—свободою воли. Въмѣсто нормальныхъ желаній, намѣреній и дѣйствій, ведущихъ къ общему благу, спокойствію и миру, падшимъ человекомъ овладѣла склонность къ желаніямъ и дѣйствіямъ совсѣмъ обратнымъ. Волею человека стали руководить личныя побужденія, личные расчеты собственной выгоды, своего счастья. Не будучи въ силахъ противостоятъ низшимъ влеченіямъ испорченной природы и потерявъ власть надъ самимъ собою, человекъ не могъ поддержать нормальныхъ отношеній и къ окружающему міру. Внѣшняя природа перестала оказывать человеку добровольное подчиненіе, потому что онъ самъ извратилъ свое отношеніе къ ней. Въ падшемъ человекѣ пробудились низшіе хищническіе инстинкты разрушенія, убійства, истребленія. Поэтому все живое въ природѣ стало во враждебное отношеніе къ своему господину. При такихъ условіяхъ человеку нужно было употреблять усилія, чтобы сохранить власть надъ природой. Во взаимныхъ отношеніяхъ людей

вмѣсто любви, начала соединяющаго, сталъ проявляться эгоизмъ, начало разъединяющее. Соціализмъ справедливо называетъ эгоизмъ господствующей стихіей въ душѣ человѣка, но совершенно невѣрно усматриваетъ въ эгоистической междоусобной борьбѣ основной законъ жизни. Все это теперь такъ, но въ началѣ человѣческой жизни не было такъ. Не эгоизмъ и не борьба составляли стихію и законъ человѣческой жизни, а любовь, единомысліе и единеніе. Если бы первобытные люди остались вѣрными голосу Творца и данному имъ закону человѣческой жизни, человѣчество не испытывало-бы теперь тѣхъ экономическихъ бѣдствій, для избавленія отъ которыхъ теорія соціализма рекомендуетъ эгоизмъ и борьбу. Эти послѣдніе способны будутъ только увеличить экономическія бѣдствія, а не прекратить ихъ.

Итакъ, собственность въ томъ смыслѣ, какъ мы ее понимаемъ, т. е. въ смыслѣ принадлежности извѣстному лицу какой-либо вещи,—такая собственность явилась уже въ падшемъ состояніи человѣка. Осудилъ-ли Богъ этотъ новый порядокъ въ жизни своего разумнаго созданія и новый видъ господства человѣка надъ природою? Нѣтъ-ли въ Библии указаній на то, что человѣкъ ничего не долженъ усвоить себѣ въ личное пользованіе? Такихъ указаній нѣтъ во всей Священной Библии, ни въ Ветхомъ, ни въ Новомъ Завѣтѣ. Нѣтъ и быть ихъ не можетъ. Чтобы лишить человѣка права собственности, Богъ долженъ былъ бы отнять у него первое и самое священное право-свободно распоряжаться своими намѣреніями и дѣйствіями. Иначе сказать, человѣкъ долженъ былъ бы лишиться свободы воли и правъ свободно-разумнаго существа. Но этого не произошло. Предоставивъ человѣку право избирать для себя добро и зло, жизнь и смерть, Богъ оставилъ за нимъ право и на частную собственность, если человѣкъ нашелъ лучшимъ такой порядокъ въ устройствѣ своей виѣшней жизни. Но въ то же время Божественный Промыслъ ведетъ падшаго человѣка къ тому, чтобы и при существующемъ устройствѣ человѣческихъ обществъ, съ существованіемъ частной собственности, жизнь человѣка приближалась къ идеалу пер-

воытнаго совершенства. Со времени грѣхопаденія Богу угодно было взять всѣ дары природы въ Свое особое распоряженіе, чтобы ихъ оскудѣніемъ обращать грѣшника на путь покаянія, а изобиліемъ утверждать его въ вѣрѣ въ Бога Промыслителя и въ послушаніе Его святой волѣ и закону. Такимъ образомъ и настоящая трудовая жизнь бѣдныхъ людей и обеспеченное существованіе богатыхъ въ рукахъ Провидѣнія вовсе не случайныя явленія. На то и другое есть Божественное изволеніе. „Господь убожитъ и богатитъ, смиряетъ и возвышаетъ“ (1 Цар. 2, 7), но не безъ благой цѣли. Трудящіеся бѣдныяки должны помнить, что ихъ доля терпѣнія и лишеній есть удѣлъ всего падшаго человѣчества, и что только этимъ путемъ человѣкъ можетъ заслужить награду вѣчную—царствіе небесное. Обеспеченные собственники, капиталисты и вообще всѣ поставленные въ исключительное положеніе людей богатыхъ не должны забывать, что все ихъ богатство и собственность зависятъ отъ произволенія на то Бога и даны имъ для попеченія о всѣхъ бѣдныхъ, слабыхъ, больныхъ, необеспеченныхъ людяхъ, составляющихъ большинство во всѣхъ народахъ ¹⁾).

Христіанство не отвергло возникшаго среди людей исторически сложившагося права собственности, не отвергло правъ человѣка на бездушную природу, на животныхъ и даже въ извѣстной мѣрѣ на людей, напр. правъ родителей на дѣтей, начальниковъ на подчиненныхъ, господъ на рабовъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ христіанство стремится преобразовать міръ чрезъ улучшеніе и возвышеніе человѣческаго права до того идеала, который предначертанъ былъ Творцомъ для невиннаго первобытнаго человѣка. Иисусъ Христосъ, будучи идеаломъ для людей, Самъ не имѣлъ никакой собственности. Но о томъ, чтобы и послѣдователи Его отвергли собственность, Онъ никогда не говорилъ. Онъ училъ, что блага міра даются человѣку только для временнаго пользованія, что единственную, постоянную, неотъемлемую собственность человѣка составляетъ только онъ самъ, т. е. его собственная душа и тѣ блага, которыя чело-

¹⁾ Поуч. Амвросія арх. Харьк. „О правѣ собственности по ученію христіанскому“. Церков. Вѣдом. 1893 г. № 86.

вѣкъ успѣетъ приобрѣсть для души своей. Господь училъ, чтобы люди не собирали себѣ сокровищъ на землѣ, гдѣ моль и ржа истребляютъ, гдѣ воры подкапываютъ и крадутъ. Болѣе того, Господь училъ, чтобы мы не заботились особенно что намъ ѣсть, пить или во что одѣться, а чтобы искали прежде всего Царствія Божія и правды Его, а все необходимое для временной жизни приложится намъ, т. е. будетъ въ необходимой мѣрѣ даровано Отцомъ Небеснымъ. Притчею о богатомъ и Лазарѣ Господь наглядно показываетъ не только тщету земного богатства, но и опасность его при неразумномъ пользованіи имъ для будущей жизни. Наставляетъ Господь, чтобы отъ мамоны неправедной люди приобрѣтали себѣ друзей на небѣ и не жалѣли для бѣдныхъ своего достатка.

По примѣру Господа, то же проповѣдывали и Апостолы. Время жизни коротко, такъ что и радующіеся въ этой жизни должны быть какъ не радующіеся, покупающіе какъ ничего не прибрѣтающіе и пользующіеся міромъ симъ какъ не пользующіеся: переходитъ-бо образъ міра сего (1 Кор. 7, 29—31). Св. Апостолы увѣщеваютъ богатыхъ въ настоящемъ вѣкѣ, чтобы они не высоко думали о себѣ и надѣялись не на богатство, а на Бога Живаго, чтобы богатѣли добрыми дѣлами.

Строго слѣдовали ученію Своего Учителя и Господа первые христіане. „У нихъ было одно сердце и одна душа; и никто ничего изъ имѣнія своего не называлъ своимъ, но все у нихъ было общее. Не было между ними никого нуждающагося, ибо всѣ, которые владѣли землями или домами, продавая ихъ, приносили цѣну проданнаго и полагали къ ногамъ Апостоловъ, и каждому давалось,—кто въ чемъ имѣлъ нужду. Такъ Іосія, прозванный Варнавою, у котораго была своя земля, продавъ ее, принесъ деньги и положилъ къ ногамъ Апостоловъ“ (Дѣян. 4, 32—37). Но это было добровольнымъ отреченіемъ отъ собственности ради достиженія высшаго совершенства, а не всеобщимъ требованіемъ христіанства.

Напрасно поэтому думаютъ видѣть въ приведенныхъ словахъ сѣмена коммуны. Здѣсь нѣтъ и намека на коммунизмъ въ томъ смыслѣ, какъ онъ проповѣдуется соціальной теоріей. Первые

христіане, жившіе при Апостолахъ, такъ глубоко прониклись ученіемъ Іисуса Христа, примѣромъ Его Святой жизни, высокою Его нравственныхъ заповѣдей, что захотѣли слѣдовать ученію и примѣру Христа. Ради достиженія идеала христіанскаго совершенства („аще хочещи совершенъ быти... продаждь имѣніе“) они стали продавать свое имѣніе въ пользу бѣдныхъ. Побужденіемъ для нихъ въ этомъ случаѣ не было холодное убѣжденіе соціалистовъ: „все для всѣхъ“, а совершенная христіанская любовь, связующая души и сердца людей въ одно. У первыхъ христіанъ было одно сердце и одна душа. При этомъ условіи имѣть одну общую собственность не представляло никакихъ затрудненій. Когда главное достигнуто, достиженіе второстепеннаго совершается легко и свободно. Совершенная любовь привела къ совершенному безкорыстію. Первые христіане не одни свои имѣнія, а и душу свою цолагали за други, жизни не жалѣли ради ближнихъ. Едва-ли коммунизмъ доведетъ своихъ послѣдователей до такого нравственнаго совершенства. Впрочемъ, коммунистическій идеаль, по теоріи соціализма, вовсе не въ томъ и состоитъ, чтобы объединить все человѣчество началомъ любви, связующей души и сердца людей. Соціализмъ хочетъ объединить людей на началахъ экономическихъ, прельщая мечтою, что на землѣ нѣкогда исчезнутъ богатство и бѣдность. Но въ этомъ и главная ошибка соціализма. Пока не произойдетъ нравственнаго обновленія человѣчества, пока души и сердца людей не сольются въ одно, до тѣхъ поръ мечтать объ уравненіи имуществъ и прекращеніи частной собственности противно здравому смыслу.

Что Апостолы не думали создавать среди первыхъ христіанъ нѣчто похожее на пресловутую коммуну, объ этомъ свидѣтельствуетъ и дальнѣйшее повѣствованіе книги Дѣяній Апостольскихъ. Нѣкто, по имени Ананія и жена его Сапфира, по примѣру другихъ христіанъ, тоже продали свое имѣніе, но деньги не всѣ принесли Апостоламъ, часть ихъ утаили и за это были наказаны смертію, такъ какъ Апостолы усмотрѣли въ поступкѣ этихъ христіанъ неискренность и прозрѣли въ ихъ сердцахъ привязанность къ мірскимъ благамъ. Никто не заставлялъ ихъ

продавать свое имущество, но они хотѣли обманомъ пользоваться равными правами со всѣми. Въ самомъ дѣлѣ, какая цѣна той жертвѣ, которая принесена неохотно, по принужденію, или совершена по лицемѣрью? Что пользы продавать имѣніе, если въ душѣ остался нечистый осадокъ сожалѣнія о проданномъ имуществѣ и не угасла къ нему привязанность? Съ точки зрѣнія христіанской съ такимъ чувствомъ принесенная жертва не имѣетъ никакой цѣны. Даже больше,—она прямо губельна для души человѣка, развивая въ немъ ложь и фарисейское лицемѣріе. Продавать имущество въ пользу бѣдныхъ и вообще лишать себя собственности ради благотворительныхъ цѣлей христіанство не запрещало никогда, но подѣ условіемъ сознательнаго и добровольнаго отреченія, чтобы всякая жертва шла отъ души, по любви и милосердію, ибо доброхотнаго дателя любить Богъ.

Всѣми указанными чертами христіанство представляетъ прямую противоположность коммунистическому ученію социалистовъ. Образовавшійся помимо всякаго вліянія христіанскаго ученія, не признающій ни первороднаго грѣха, затмившаго въ человѣкѣ образъ Божій, ни тѣхъ послѣдствій, какія произошли отъ этого грѣха, социализмъ хочетъ заставитьъ человѣчество стремиться къ какому-то идеальному коммунистическому строю, осуществленіе котораго не только проблематично, но и невозможно. Социализмъ видитъ спасеніе въ коммунѣ и потому отвергаетъ частную собственность, не зная или не желая знать, что испорченная духовная природа человѣка ставитъ такому идеалу неодолимыя преграды. Даже самое достиженіе социальнаго идеала безъ нравственнаго обновленія человѣческихъ душъ не избавитъ людей отъ бѣдствій. Никакая каммуна не возвратитъ человѣку потеряннаго рая, потому что не можетъ дать всего, что нужно человѣку. Сомнительно даже, чтобы бѣдствія человѣческой жизни уменьшились, если всѣ одинаково будутъ сыты и довольны, но чтобы на этомъ кончились человѣческія страданія, до этого далеко. Развѣ мало у человѣка бѣдъ и напастей помимо тѣхъ, которыя происходятъ отъ экономическихъ причинъ? Развѣ мало пробуждается

въ душѣ человѣка желаній, стремленій, которыя остаются неудовлетворенными? Этого духовнаго голода не утолитъ никакая пища, никакая удовлетворенность физическаго существованія. Христіанство смотритъ именно на эту духовную жажду человѣка и ее старается удовлетворить. Оно видитъ рай не въ общемъ насыщеніи, а въ общемъ духовно-нравственномъ возрожденіи въ мѣру полноты Христова совершенства. Когда человѣчество приблизится къ такому идеалу, все остальное, что такъ благопотребно для людей нынѣшняго вѣка, приложится само собою. Ищите прежде всего царствія Божія и правды его, и все остальное приложится вамъ, сказалъ Спаситель. Тогда имущество у всѣхъ будетъ общее. Тогда не будетъ ни богатыхъ, ни бѣдныхъ, ни капиталистовъ ни пролетаріевъ, изъ-за которыхъ теоретикамъ социализма пришлось измышлять неосуществимую коммуну.

Свящ. Іаковъ Галаховъ.

(Окончаніе будетъ).

Бесѣда съ штундо-баптистами о святыхъ мощахъ угодниковъ Божіихъ.

I.

Ключевскіе обыватели занимаются отхожими промыслами. Каждый годъ большими толпами уходятъ они на югъ Россіи. Тамъ они научились штундовой вѣрѣ. Эту вѣру они занесли въ свои родные Ключи. И пошли среди мужиковъ странные толки о православныхъ святыхъ!...

Особенному осмѣянію штундисты подвергали мощи святыхъ угодниковъ. Объ этихъ мощахъ сектанты распространяли кощунственные отзывы. Говорили, что ихъ быть не можетъ у вѣрующихъ...

Меня пригласили въ Ключи бесѣдовать объ этомъ предметѣ. На бесѣду сошлось много народа. Видно было, что люди жаждали религіозныхъ назиданій и обличенія штунды.

Пришелъ Козьма Трифоновичъ, штундистскій пресвитеръ, съ толпой своихъ братьевъ. Всѣ смотрѣли уныло и подозрительно.

Пропѣли молитву. Я сталъ говорить о томъ, что по Посланію къ Евр. 12, 22—24 ст. христіане должны „приступить“ къ святымъ угодникамъ. Это значитъ, что мы должны быть съ ними въ молитвенномъ общеніи...

Козьма Трифоновичъ не далъ мнѣ договорить до конца. Онъ возбужденно сказалъ:

— Что вы уперлись на словахъ Апостола къ Евреямъ 12 ст. 22? Приступили, да приступили... Какъ разглядѣть,—вы ужъ

слишкомъ приступили къ святымъ угодникамъ! Навыдумали мощей ихъ... Развѣ это не обманъ?...

Я попросилъ Козьму Трифоновича успокоиться и связно, *отъ Писанія* изложить мнѣ то, о чемъ онъ хочетъ бесѣдовать.

Тогда Козьма Трифоновичъ сказалъ:

— Мы хотимъ допросить васъ, откуда въ Православной Церкви взялись мощи угодниковъ? Въ Писаніи Самъ Богъ объявилъ человѣку: „*прахъ ты и въ прахъ возвратишься*“ (Быт. 3, 19). А у васъ нетлѣнные тѣла святыхъ завелись. Это мы почитаемъ обманомъ, противнымъ Слову Божію...

Я еще разъ попросилъ Козьму Трифоновича успокоиться и быть болѣе сдержаннымъ въ рѣчахъ; а потомъ отвѣтилъ:

— Дорогой другъ! Напрасно вы говорите, что мы „навыдумали мощей“. Это клевета!... Если-бы Господь не явилъ ихъ для славы Имени Своего,—ихъ бы никто не выдумалъ. Поэтому вы не грѣшите языкомъ своимъ, а лучше объясните намъ: какъ вы понимаете слово „мощи“? Козьма Трифоновичъ сдѣлался тихимъ. Спокойно и уже безъ волненія въ голосѣ онъ сказалъ:

— Мощами люди называютъ цѣлыя тѣла усопшихъ святыхъ угодниковъ.

Вы, другъ, невѣрно понимаете слово „мощи“, отвѣтилъ я. Этимъ именемъ въ нашей церкви зовутъ не только цѣлыя тѣла усопшихъ святыхъ, но и части тѣлъ, на примѣръ голову, руку и другія части мощей. Но теперь толкомъ скажите мнѣ: почему вы считаете „обманомъ“ ученіе о нетлѣнныхъ мощахъ святыхъ?

Козьма Трифоновичъ отвѣтилъ:

— „Я уже отчасти говорилъ вамъ: Самъ Богъ сказалъ Адаму: „*прахъ ты и въ прахъ возвратишься*“ (Быт. 3, 19).

Я спросилъ:

— Когда Богъ объявилъ Адаму такую свою волю: до его грѣхопадѣнія, или послѣ вкушенія яблока съ запрещеннаго дерева?

Козьма Трифоновичъ сказалъ:

На счетъ возвращенія въ прахъ Богъ объявилъ Адаму послѣ его грѣхопадѣнія.

— Совершенно вѣрно, подтвердилъ я. Послѣ грѣхопаденія, по суду Божию, Адамъ долженъ былъ исчезнуть съ лица земли и обратиться въ прахъ. Но для того ли Господь сотворилъ его? Въ книгѣ Премудраго Соломона говорится: „*Богъ создалъ человека для нетлѣнія, ... но завистію діавола вошла въ міръ смерть и испытываютъ ее, принадлежащія къ дѣлу его*“ (2, 23, 24).

Видимъ, такимъ образомъ, что Богъ смерти и тлѣнія не творилъ. Значитъ, если люди подвержены разрушенію, то это за грѣхъ адамскій. Такъ ли я говорю?

— Да, такъ, съ вашими словами мы пока согласны,—отвѣтилъ Козьма Трифоновичъ.

— Если согласны, продолжалъ я, то разсудите сами что-же *обманнаго* въ той вѣрѣ, что Господь хранитъ отъ разрушенія тѣла нѣкоторыхъ своихъ праведниковъ? (Псал. 33, 21)?

— Въ томъ и обманъ, по нашему, сказалъ Козьма Трифоновичъ, что никакихъ мощей въ своемъ селѣ мы не видимъ. Ужели у насъ нѣтъ праведниковъ и мы всѣ погибшіе?...

Я отвѣтилъ:

— Вы неправильно, другъ, разумѣете о святыхъ мощахъ. Если ихъ нѣтъ среди насъ,—это значитъ лишь, что никого Господь не избралъ изъ насъ для прославленія своего Имени на землѣ. Но люди чрезъ это еще не погибшіе.

— Вотъ такъ мы и вѣруемъ, сказалъ Козьма Трифоновичъ.

Да, но вы должны сокрушаться о томъ, что во *всемъ* вашемъ обществѣ, ни у одного вашего брата, не процвѣли кости по смерти. А въ писаніи сказано о святыхъ угодникахъ: „*да процвѣтнутъ кости ихъ отъ мѣста своего*“ (Сирах. 46, 14).— Что это значитъ?

Безъ сомнѣнія, Премудрый Сирахъ молить Бога о томъ, чтобы праведные, по смерти тѣлъ, еще въ гробахъ *прославились* отъ Бога.

Чѣмъ же Богъ можетъ прославить тѣла угодниковъ? Во 1), нетлѣніемъ ихъ и во 2) чудесами на духовную пользу вѣрующихъ.—Вотъ вы и разсудите,—хорошо ли это, что во *всемъ* вашемъ обществѣ нѣтъ ни одного нетлѣннаго тѣла? Спросилъ я Козьму Трифоновича.

Онъ отвѣтилъ:

— Въ томъ то и дѣло, что мы не считаемъ для себя лишеніемъ, когда у насъ нѣтъ мощей. По нашему упованію, ихъ не можетъ быть среди вѣрующихъ...

Я сказалъ:

— Да, тамъ, гдѣ нѣтъ праведниковъ, гдѣ нѣтъ Евангельской истины,—не можетъ быть и мощей святыхъ. Вѣдь люди за грѣхъ адамскій подвержены *по естеству* тлѣнію.

„Каковъ перстный, таковы перстные, читаемъ у Апостола Павла (1 Кор. 15, 48).

Но Апостоль же продолжаетъ: „каковъ небесный, таковы и небесные (ст. 48).

Христось, совершивъ дѣло нашего искупленія, умеръ; но согласно пророчеству, *не увидѣлъ тлѣнія* (Псал. 15, 10). Во Христѣ всѣ мы получили „начатокъ“ нашего духовнаго воскресенія (Колос. 1, 18). Во Христѣ же смерть была побѣждена (1 Кор. 15, 54—55). Поэтому для Славы Божіей тѣла нѣкоторыхъ святыхъ христіанъ могутъ оставаться нетлѣнными: да сбудется Писаніе (Сир. 46, 14).

Козьма Трифоновичъ сказалъ:

— Если бы возможны были мощи, про нихъ было-бы написано въ словѣ Божіемъ. А то ни слова! Какъ-же имъ вѣрить?

Я отвѣтилъ:

— Неправду вы говорите, Козьма Трифоновичъ, будто въ Писавіи ничего не сказано про нетлѣнныя тѣла Божіихъ угодниковъ. Въ священной библии ясно говорится, что не всѣ люди даже до Христа видѣли *тлѣніе*. Вотъ, на примѣръ, вспомните о патриархѣ Енохѣ. Онъ живымъ былъ взятъ на небо и не видѣлъ смерти. Также Илія Богомъ былъ взятъ живой на небо и кости Его не потерпѣли тлѣнія (Сирах. 48, 14.—46, 23). Не ясно ли отсюда, что смерть и разрушеніе нашихъ тѣлъ чрезъ тлѣніе не есть неизбежный и послѣдній удѣлъ всякаго живого человѣка?

Козьма Трифоновичъ возразилъ:

— Вы указываете на Еноха и Илію. Да развѣ гдѣ есть ихъ мощи?

Не для того я говорю объ Енохѣ и Иліи. Ихъ примѣръ научаетъ насъ той истинѣ, что всякому, человѣку не *обязательно* истлѣвать по смерти. А если Богъ захочетъ, такъ можетъ сохранить кости праведныхъ отъ разрушенія.

— Вотъ вы и покажите отъ Слова Божія, возразилъ Козьма Трифоновичъ, чтобы когда, по смерти, праведники не истлѣвали, а являлись мощами людямъ...

Я отвѣтилъ:

— Можно это показать, слава Богу! Въ 4 книгѣ Царствъ читаемъ: *„умеръ Елисей, и похоронили Его. И полчища Моавитянъ пришли въ землю въ слѣдующемъ году. И было, что когда погребали одного человѣка, то увидѣвъ это полчище, погребавшіе бросили того человѣка, въ гробъ Елисеевъ, и онъ, при паденіи своемъ, коснулся костей Елисея и ожилъ и всталъ на ноги свои (4 Цар. 13, 20—21).*

Отсюда слѣдуетъ, что Господь дѣйствительно хранитъ „кости“ праведниковъ и совершаетъ *черезъ нихъ* дивныя чудеса...

Козьмѣ Трифоновичу и его братьямъ не понравилось доказательство (отъ костей Елисея). Они шумѣли:

— Кабы сказано было, что „тѣло Елисея“ въ гробѣ сохранилось отъ тлѣнія,—это бы еще говорило въ вашу пользу, а то кости. Кости—не мощи!..

Я отвѣтилъ:

— Вы забыли, друзья, что мощами называются *всякіе нетлѣнные останки* святыхъ. Значитъ, и кости можно назвать мощами. Но все это не удовлетворяетъ васъ. Тогда послушайте, какъ Премудрый Сирахъ говоритъ о костяхъ Елисея Пророка: *„Илія сокрытъ былъ вихремъ,—и Елисей исполнился духомъ Его; ничто не одолѣло его и, по успеніи Его, пророчествовало тѣло Его“ (48, 12, 15).* Смотрите, Сирахъ не пишетъ, что, по успеніи, пророчествовали кости Елисея, а *тѣло* Его. Значитъ, Господь могъ сохранять тѣла святыхъ нетлѣнными еще въ ветхомъ завѣтѣ...

— Дались ему кости Елисея! мрачно замѣтилъ Козьма Трифоновичъ. Одно только и есть у васъ доказательство въ защиту мощей...

Я отвѣтилъ:

— Если бы, въ правду, у насъ было только одно доказательство, развѣ отъ этого умалялась бы истина нетлѣнія мощей угодниковъ? Вотъ только одно свидѣтельство у Ап. Іакова находимъ мы о помазываніи больныхъ елеемъ (Іак. 5, 14), а кто станетъ утверждать, что этого помазанія не надобно совершать надъ больными потому, что одинъ Апостоль говоритъ о немъ?

Такъ надобно разсуждать о свидѣтельствѣ „отъ костей“ Елисея. Это свидѣтельство вы сами называете *доказательствомъ* въ пользу ученія о святыхъ мощахъ. Значитъ, его надо принимать съ благоговѣніемъ, а не оспаривать.

Но Православная Церковь и другія библейскія свидѣтельства можетъ представить въ защиту ученія о нетлѣнныхъ мощахъ угодниковъ. Въ Евангеліи отъ Матѳея говорится: Когда умеръ Христосъ, „*гробы отверзлись и многія тѣла усопшихъ святыхъ возстали*“ (27, 52). Посмотрите, какое ясное и торжественное опроверженіе вашихъ заблужденій! Вы говорите, что въ Священномъ Писаніи нѣтъ рѣчи о мощахъ святыхъ, а мы видѣли, что по смерти Господа „*тѣла усопшихъ святыхъ возстали*“. Значитъ, эти тѣла нетлѣнными сохранялись въ землѣ для того, чтобы въ свое время засвидѣтельствовать о божествѣ Христа.

Козьма Трифоновичъ оглянулся на своихъ братьевъ и они хоромъ повторили, очевидно, заранѣе выдуманное возраженіе:

— Куда же „тѣла Святыхъ“, воскресшихъ послѣ смерти Господа, дѣвались? Неужели Господь хранилъ ихъ до времени только затѣмъ, чтобы послѣ предать тлѣнію?

Я отвѣтилъ:

— Вы искушаете, друзья, не меня, а Бога. Разъ сказано въ Писаніи, что „*тѣла усопшихъ Святыхъ*“ воскресли, такъ и надо вѣрить. А куда дѣвались эти тѣла,—въ Евангеліи не написано. Значитъ, намъ надо обуздывать свое любопытство послушаніемъ вѣрѣ Евангельской.

Что же касается вашего недоумѣнія: зачѣмъ Богъ временно хранилъ тѣла угодниковъ нетлѣнными, если послѣ они исчезли?

то я скажу вамъ: ни откуда не извѣстно, чтобы тѣла усопшихъ Святыхъ, послѣ второй смерти ихъ, истлѣли. Можетъ быть, они безвѣстными, но *нетлѣнными* лежатъ въ землѣ, ожидая послѣдняго прославленія на судѣ Христовомъ. Развѣ это грѣшно предположить? Тѣла усопшихъ Евангельскихъ святыхъ уже получили великую честь: они свидѣтельствовали о божествѣ Христа и теперь спокойно, въ сокрытіи могутъ ждать своей послѣдней участи.

Оставьте же, друзья, свои хитрые извороты,—согласитесь, что въ Священномъ Писаніи есть *ясныя* свидѣтельства о нетлѣнныхъ тѣлахъ святыхъ!

II.

Штундисты молчали. Они смотрѣли въ Евангелія. Наконецъ, одинъ изъ нихъ, сѣдой старикъ, сказалъ:

— Намъ трудно повѣрить вашимъ доказательствамъ о мощахъ, потому что Апостоль Павелъ написалъ: *То скажу вамъ, братіе, что плоть и кровь не могутъ наследовать Царства Божія, и тлѣніе не наследуетъ нетлѣнія* (1 Кор. 15, 50).

Слова старика привели въ восторгъ штундистовъ. Они громко повторяли: „*тлѣніе не наследуетъ нетлѣнія*“. Вотъ вамъ и мощи!...

Я успокоилъ возбужденныхъ сектантовъ; попросилъ ихъ выслушать чтеніе изъ посланія къ Коринѣянамъ, гл. 15, со стиха 36 до конца. Когда чтеніе было окончено, я спросилъ:

— О чемъ пишетъ Апостоль въ 15 гл. 1 посл. къ Коринѣянамъ? Въ стихѣ 42 этой главы Апостоль говоритъ: „*такъ и при воскресеніи мертвыхъ съется въ тлѣніи, возстаетъ въ нетлѣніи*“. Ясно отсюда, что въ 15 гл. 1 посл. къ Коринѣ. Апостоль Павелъ назидаетъ христіанъ разсужденіями о воскресеніи мертвыхъ при второмъ пришествіи Христовомъ. Послѣ этого пришествія наступитъ царство Христа и Бога со всѣми святыми. Святые въ томъ царствѣ будутъ различаться по славѣ другъ отъ друга такъ, какъ солнце отличается отъ луны, а звѣзды—одна отъ другой (—ст. 40. 41). Въ это послѣднее царство Христово святые праведники не могутъ войти со своими тлѣн-

ными тѣлами: „плоть и кровь не могутъ наследовать Царствія Божія“ (ст. 50).

Что же сдѣлается съ ихъ тѣлами?

Апостоль пишетъ: „не все мы умремъ, но все измѣнимся вдругъ, во мновеніе ока при послѣдней трубѣ“ (1 Кор. 15, 51. 52), Значитъ, тѣла человѣческія, при послѣднемъ судѣ Христовомъ, утратятъ свою грубую плотность и получатъ *одухотворенность*, подобную той, какую имѣло прославленное тѣло Христова: оно могло проходить сквозь затворенныя двери (Іо. 20, 19. Лк. 24, 36. 37). Такимъ образомъ подумайте, друзья, справедливо ли вы 15 гл. 1 Кор. приводите противъ православнаго ученія о св. мощахъ? Вѣдь мы не говоримъ, что наши праведники съ мощами своими войдутъ въ Царствіе Божіе, которое наступитъ послѣ *второго* пришествія Христова. Мы вѣруемъ, что *лишь до времени всеобщаго суда Божія* Господь хранитъ на землѣ тѣла праведниковъ нетлѣнными. При послѣдней же трубѣ, эти мощи измѣнятся „во мновеніе ока“ (—ст. 52) и получатъ необходимую для будущей славной жизни *духовность* (—ст. 53. 54). Наша вѣра, какъ видите, утверждается на Словѣ Божіемъ. Вы теперь доказывайте, что Господь *создалъ тлѣніе* и смерть и что нетлѣнныхъ тѣлъ на землѣ быть не можетъ?...

Штупидисты молчали. Козьма Трифоновичъ углубился въ чтеніе какой то главы Евангелія. Между дѣломъ и для отдыха мы всѣмъ собраніемъ пропѣли: „Иже херувимы“...

Потомъ я повторилъ свой вопросъ и опять не получилъ отвѣта, доказывающаго, что нетлѣнныхъ тѣлъ, до второго пришествія Христова, быть не можетъ.

Тогда я сказалъ:

— Итакъ, изъ Свящ. Писанія мы нашли доказательство, что Господь, для славы своего Имени, сохранялъ нетлѣнными тѣла „многихъ святыхъ“. Съ этимъ согласны слова Ап. Павла Солунскимъ христіанамъ: „Самъ Богъ мира да освятитъ васъ во всей полнотѣ, и вашъ духъ и душа и тѣло во всей цѣлости да сохранится безъ порока въ пришествіе Господа Нашего Іисуса Христа“ (1 Тес. 5, 23). Вдумайтесь, братія, въ

смысль прочитанныхъ словъ Апостола. Онъ молится, чтобы христіане „во всей цѣлости“ сохранились безъ порока до второго славнаго пришествія Христова. Молится не только о духѣ нашемъ, но и о тѣлѣ. Какіе-же пороки могутъ быть для тѣла? Эти пороки Апостолъ исчисляетъ въ разныхъ мѣстахъ (Гал. 5, 19—21; 1 Кор. 6, 9—10). Къ числу ихъ надобно отнести тлѣніе (Рим 8, 21; ср. Дѣян. 2, 31; 13, 37). Оно вошло въ міръ, какъ наказаніе за грѣхъ Адама (ср. Быт. 1, 27; 2, 17; 3, 19; Еккл. 12, 7). Христось и немногіе праведники избѣжали его (Ис. 15, 10; 115, 6; Дѣян. 13, 35). Вотъ и всѣмъ христіанамъ Апостолъ вымаливаетъ у Бога милости не испытать тлѣнія, „во всей цѣлости сохраниться“ даже до страшнаго суда Христова.

То, о чемъ молился Апостолъ Павелъ, исполняется въ истинной Церкви Христовой. Для славы своего Имени Господь хранитъ тѣла нѣкоторыхъ святыхъ нетлѣнными, напр., святителей Митрофана, Тихона, св. Сергія Радонежскаго и мн. др. Этимъ Господь свидѣтельствуемъ намъ, что Онъ съ нами православными во всѣ дни существованія Церкви Христовой на землѣ (Мѡ. 28, 20). Возблагодаримъ же, братья, Бога за Его милость къ намъ и станемъ съ благоговѣніемъ относиться къ мощамъ святыхъ угодниковъ!...

Одинъ сектантъ, больной и изможденный, спросилъ:

— А хорошо-ли дѣлаютъ православные, что за тысячи верстъ ѣздятъ къ мощамъ святыхъ? Развѣ Богъ не на всякомъ мѣстѣ? Да и обычай вашъ строить гробницы на могилахъ праведниковъ не есть-ли фарисейскій обычай, какъ избличаетъ васъ Евангеліе (Мѡ. 22, 29)?

Я отвѣтилъ:

— Мы, православные, вѣруемъ, что Богъ на всякомъ мѣстѣ (Пс. 138, 3—10; ср. Іо. 4, 21. 24). Однако съ любовію ходимъ облобызать мощи святыхъ угодниковъ. Почему это? Мы исполняемъ заповѣдь Апостола: „поминайте наставниковъ вашихъ, которые проповѣдывали вамъ слово Божіе и, взирая на кончину ихъ жизни, подражайте вѣрѣ ихъ“ (Евр. 13, 7). Скажите мнѣ, кто лучше вспоминаетъ наставниковъ своихъ,

тотъ ли, кто *только* разговариваетъ про нихъ, или тотъ, кто пишетъ имъ письма, а послѣ смерти ихъ ходитъ молиться на могилы ихъ?

Конечно, второй человекъ лучше поминаетъ своихъ наставниковъ, особенно—если онъ старается *подражать* *вѣру ихъ*. Вотъ для того, чтобы возрѣть въ себѣ любимые образы святыхъ,—и ходятъ русскіе люди посмотрѣть на тѣ мѣста, гдѣ жили и спасались Божіи угодники, гдѣ они нашли свою блаженную „кончину“... Что плохаго видятъ сектанты въ этомъ благочестивомъ обычаѣ православныхъ христіанъ?...

А за то, что мы воздвигаемъ храмы съ гробницами на могилахъ угодниковъ Божіихъ,—вы напрасно насъ осуждаете. Если бы эти „памятники“ на могилахъ людей Божіихъ мы созидали для похвалбы своей,—чтобы погордиться предъ ближними,—мы бы дѣлали неугодное Богу, какъ фариसेи. Ихъ именно за гордость, тщесловіе и духовную пустоту осуждалъ Христосъ (Мѡ. 23, 29—31). За устройство же памятниковъ на гробахъ святыхъ отъ душевнаго усердія и изъ желанія почтить истинныхъ друзей Божіихъ—Господь не осуждалъ ревнителей вѣры. Вотъ въ кн. Царствъ мы читаемъ: „и взглянулъ Іосія и увидѣлъ могилы, которыя были тамъ на горѣ, и послалъ и взялъ кости изъ могилъ и сжегъ на жертвенникѣ... Потомъ, обратившись, увидѣлъ могилу человека Божія, и сказалъ Іосія: что это за памятникъ, который я увижу? И сказали ему жители города: это могила человека Божія.. И сказалъ онъ: оставьте его въ покоѣ, никто не трогай костей его (4 Цар. 23, 16—18).

Такъ, изъ этого свидѣтельства кн. Царствъ слѣдуетъ, что благочестивый царь Іосія „осквернилъ“ кости людей беззаконныхъ,—вырылъ ихъ изъ могилъ. Кости же и памятникъ на могилѣ пророка Божія оставилъ неприкосновенными и почтилъ ихъ. Ясно, что Богу не противны *памятники* на могилахъ праведниковъ. Этимъ мы руководствуемся въ своей жизни; вы напрасно насъ осуждаете, вопреки Писанію...

— Еще позвольте спросить васъ,—сказалъ Козьма Трифоновичъ. Зачѣмъ вы растаскиваете частицы мощей? Вы гово-

рите, что въ каждомъ антиминсѣ, который лежитъ въ вашихъ храмахъ на престолахъ, есть мощи... По нашему понятію, вы нехорошо дѣлаете...

Я отвѣтилъ:

— Дорогой мой Козьма Трифоновичъ! Вы неправильно и жестоко выражаетесь, будто мы „растаскиваемъ“ мощи по частямъ для антиминсовъ. Можно подумать, на основаніи вашихъ словъ, что у насъ не благоговѣнно обращаются съ мощами... Это невѣрно. Св. Церковь благоговѣнно сохраняетъ тотъ обычай, когда древніе христіане на мѣстахъ растерзанныхъ останковъ мучениковъ и другихъ святыхъ угодниковъ устроили молитвенные дома и часовни. Но отъ этого дѣйствія никакого вреда тѣлу не происходитъ,—*развѣ силою Божіею нетлѣнная часть мощей сама отдѣлится.*

Разсылаетъ же св. Церковь частицы мощей по храмамъ въ той вѣрѣ, что мощи святыхъ могутъ чудодѣйствовать и своимъ присутствіемъ напоминаютъ людямъ о праведности, къ которой всѣ должны стремиться. Вѣрите вы, Кузьма Трифоновичъ, что мощи святыхъ могутъ *силою Божіею* совершать чудеса?

— Не знаю что сказать! отвѣтилъ онъ.

— Такъ я помогу вамъ, произнесъ я. Припомните, какъ мертвый воскресъ отъ прикосновенія къ тѣлу Елисея (4 Цар. 13, 20—21). Припомните, что рассказываетъ въ кн. Дѣяній: *„на больныхъ возлагали платки и опоясанія съ тѣла Павла, и у нихъ прекращались болѣзни и злые духи выходили изъ нихъ“* (— 19, 12).

Если даже платки Апостола имѣли такую чудодѣйственную силу, то тѣмъ болѣе тѣла святыхъ могутъ, по благодати Божіей, источать людямъ исцѣленія.

Козьма Трифоновичъ сказалъ:

— Платки были взяты съ Апостола. А развѣ ваши мощи апостольскія?...

Я отвѣтилъ:

— Чудеса могли творить и творили не одни Апостолы. Въ Евангеліи Іоанна Господь сказалъ: *„отърующій въ Меня, дѣла,*

которыя творю Я, и онъ сотворитъ; и больше сихъ сотворитъ (— 14, 12). Значить, чудныя дѣла, силою Божіею, могли творить святые угодники, а послѣ смерти тѣла ихъ... Вѣрите ли этому?...

Козьма Трифонычъ молчалъ, молчали и его братья.

На православныхъ упорное невѣріе штундистовъ произвело тягостное впечатлѣніе. Одинъ грамотѣй сказалъ:

— Заставишь „ихъ“ вѣрить! „Ихъ“ палкой не пригонишь поклониться мощамъ святыхъ!...

Я повторилъ содержаніе бесѣды. Пропѣли молитву. Всѣ мирно стали расходиться...

Д. Боголюбовъ.

ЭТИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНІЕ НОВѢЙШИХЪ ВРЕМЕНЪ.

ЕГО ИСТОРІЯ И УЧЕНІЕ.

(Продолженіе *).

III.

Религія и нравственность по ученію представителей этического движенія.

Въ представленномъ нами довольно подробномъ очеркѣ возникновенія и развитія этического движенія уже намѣчены въ общихъ чертахъ начала, которыми руководятся инициаторы и послѣдователи этого движенія. Въ вышеупомянутой книгѣ, объ этическомъ движеніи, *Шельдонъ* въ слѣдующихъ словахъ передаетъ основное стремленіе Союза этическихъ обществъ въ Соединенныхъ Штатахъ: „Общею цѣлью этического движенія, представителемъ котораго является этотъ союзъ, служитъ подъемъ нравственной жизни его членовъ, а равно цѣлаго общества (to elevate the moral life); по этому онъ сердечно привѣтствуетъ и признаетъ своими товарищами всѣхъ тѣхъ, которые сочувствуютъ этой цѣли, независимо отъ ихъ теологическихъ или философскихъ убѣжденій“.

Цѣль, повидимому, прекрасная. Въ самомъ дѣлѣ, кто не признаетъ въ наше время необходимости подъема нравственности какъ въ индивидуальныхъ людяхъ, такъ и во всемъ

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1902 г. № 1.

обществѣ? Поэтому не удивительно, что не только въ Америкѣ, но и въ Англіи и отчасти въ Германіи высказали свое сочувствіе этическому движенію не только всякаго рода вольнодумцы, но и многіе консерваторы, не исключая представителей высшаго духовенства. При всемъ томъ, Шельдонъ отмѣчаетъ, что „обнаруживались часто явленія разногласія“ между представителями этическихъ обществъ, и что „нѣтъ, пожалуй, двухъ личностей, согласныхъ въ частностяхъ во взглядѣ, который могъ-бы служить общимъ соединительнымъ звеномъ“! Тѣмъ не менѣе слѣдуетъ сказать, что безъ точнаго опредѣленія основныхъ началъ общей дѣятельности, нельзя стремиться къ практическому осуществленію даже самой прекрасной цѣли. Отсюда произошло то, что не смотря на извѣстныя различія во взглядахъ, главные руководители этического движенія согласились однако на болѣе близкое опредѣленіе общихъ началъ всей ихъ дѣятельности. Поэтому не только Шельдонъ, но и многіе другіе представители этического движенія въ разныхъ странахъ, какъ-то: Ф. Адлеръ, П. Карусъ, С. Койтъ, Юрій Гижницкій, Г. Гёфдингъ, Фр. Йодль, Т. Липпсъ, Фр. Паульсенъ, В. М. Сельтеръ, Т. Циглеръ и т. п. выяснили всесторонне основы этического движенія, останавливаясь особенно на совершенно невинномъ съ перваго взгляда прибавленіи къ высказанному выше общему принципу подъема нравственной жизни „независимо отъ теологическихъ и философскихъ убѣжденій“. Поэтому посмотримъ, какъ слѣдуетъ понимать это именно прибавленіе съ точки зрѣнія самихъ представителей этического движенія, и какъ они при этомъ прибавленіи желаютъ осуществить свою основную цѣль.

Въ приведенномъ прибавленіи, исключаящемъ общность религиозныхъ и философскихъ убѣжденій изъ объема нравственныхъ стремленій, заключаются двѣ основныя этическія проблемы, а именно, во первыхъ: вопросъ о взаимномъ соотношеніи между религіею и нравственностью, и во вторыхъ о независимыхъ отъ религіи самобытныхъ началахъ нравственности. Въ разрѣшеніи этихъ проблемъ обнаруживаются характеристическія черты философскихъ принциповъ этического движенія.

Прежде всего мы останавливаемся на вопросѣ объ отношеніи религіи къ нравственности по ученію представителей этического движенія.

Основною исходною точкой для всѣхъ упомянутыхъ инициаторовъ и приверженцевъ этического движенія является положеніе, что нравственность есть самобытное явленіе, способное развиваться во всей своей полнотѣ безъ всякаго участія со стороны религіи. Программа Союза этическихъ обществъ, составленная на бернскомъ конгрессѣ, признаетъ однимъ изъ средствъ этической культуры воспитаніе молодежи на основаніи этики, независимой отъ всякихъ метафизическихъ гипотезъ и вѣрованій, слѣдовательно независимой отъ всякой религіи. Это положеніе требуетъ ближайшихъ разъясненій.

Точное опредѣленіе религіи послужило поводомъ къ многочисленнымъ научнымъ спорамъ. Однако, кажется, что всѣ взгляды въ этомъ отношеніи могутъ быть сведены къ общему знаменателю въ положеніи, что сущность религіи состоитъ въ признаніи извѣстнаго высшаго объективнаго порядка вещей и *въ сознаніи* нравственной зависимости человѣка отъ этого порядка. Подъ это опредѣленіе можно подвести самыя разнообразныя проявленія религіи, начиная съ фетишизма, и кончая религіями, удовлетворяющими самымъ возвышеннымъ потребностямъ человѣческаго духа. Религіозный человѣкъ признаетъ во вселенной дѣйствіе извѣстныхъ нравственныхъ началъ и *чувствуетъ* свою зависимость отъ нихъ.

Согласно разной ступени умственного развитія какъ народовъ, такъ и отдѣльныхъ личностей, взглядъ на эти объективныя нравственныя начала принимаетъ различный характеръ. На самой низкой ступени развитія, при господствѣ чувственныхъ впечатлѣній надъ раціональнымъ пониманіемъ міра, эти начала представляются въ формѣ различныхъ чувственныхъ олицетвореній, а религія состоитъ тогда въ чувствѣ зависимости человѣка отъ этихъ олицетвореній (миеологія). Напротивъ, при развитомъ раціональномъ міровозрѣніи объективированіе нравственнаго начала приводитъ къ болѣе возвышенному одухотворенію его содержанія, къ исканію божественнаго откровенія, а религія на этой ступени развитія выражается

въ сознаниі зависимости человѣка отъ верховной силы, соединяющей въ себѣ идею о нравственномъ порядкѣ вселенной, общеизвѣстной подъ названіемъ Бога.

Такимъ образомъ, устраненіе религіи изъ объема нравственности и положеніе, что нравственность можетъ обойтись безъ участія религіи, сводится къ утвержденію, что нравственная дѣятельность человѣка нисколько не опирается на признаніи нравственнаго порядка въ сознательной жизни, въ объективномъ бытіи, но имѣетъ свое достаточное основаніе въ самомъ дѣйствующемъ субъектѣ.

Аргументы, приводимые представителями этического движенія въ подтвержденіе этого положенія о независимости нравственности отъ религіи, весьма различны и зависятъ отъ воззрѣнія каждаго изъ нихъ на самую сущность религіи. Одни исключаютъ совершенно религію изъ сферы нравственности и упоминаютъ о ней по возможности меньше; другіе, напротивъ, говорятъ даже о *религии нравственности*, но только для того, чтобы доказать, что религія, по ихъ пониманію, сводится къ нравственности, что внѣ нравственности она не имѣетъ никакого значенія; изъ чего слѣдуетъ, что нравственность не зависитъ отъ религіи, но наоборотъ, что религія зависитъ отъ нравственности. Нравственность при этомъ поглощаетъ религію и лишаетъ ее всякой самобытности внѣ ея сферы. Въ подтвержденіе такихъ воззрѣній представители этического движенія приводили слѣдующіе аргументы.

Гижинскій, котораго по поводу упомянутыхъ „*Основъ нравственности*“ и „*Нравственной философіи*“, можно признать главнымъ теоретикомъ всего этого направленія, говоритъ въ началѣ своихъ „*Основъ*“ объ отношеніи нравственности къ религіи. Онъ прежде всего доказываетъ, что независимость нравственности отъ религіи есть несомнѣнный результатъ исторіи этики въ теченіе двухъ тысячъ лѣтъ. Въ оправданіе этого положенія онъ ссылается не только на Аристотеля и Спинозу, но даже и на Канта, который вѣдь совершенно ясно называетъ вѣру въ Бога, вмѣстѣ съ признаніемъ свободы воли и безсмертія души, необходимыми постулатами практическаго разума; значитъ нравственности. Равнымъ образомъ *Гижинскій*

утверждаетъ, будто-бы Аристотель, Спиноза, Джонъ Стюартъ Милль и другіе не вѣрили въ Бога, и все-таки были нравственными людьми и пользовались всеобщимъ уваженіемъ. Однако, безъ ближайшаго разъясненія настоящихъ взглядовъ этихъ мыслителей на божество и на отношеніе религіи къ нравственности, распространеніе такихъ общихъ мѣствъ въ популярномъ трудѣ не можетъ служить доказательствомъ научной добросовѣстности. Каждый имѣетъ право защищать возрѣнія, которыя онъ признаетъ истинными, но никто не имѣетъ права ссылаться на авторитетъ знаменитыхъ мыслителей, рассматривающихъ данный вопросъ съ совершенно иной точки зрѣнія; нельзя этого дѣлать особенно въ виду читателей, не имѣющихъ возможности провѣрить точность показанія автора.

Другимъ аргументомъ Гижицкаго противъ религіи является положеніе, будто-бы повиновеніе Богу, само по себѣ, не заключаетъ въ себѣ ничего этического, подобно тому, какъ подчиненіе тиранну только потому, что онъ могучъ, не служитъ проявленіемъ нравственнаго начала. Прежде всего, говоритъ онъ, мы должны оцѣнить самаго Бога съ нравственной точки зрѣнія, а затѣмъ можемъ говорить о повиновеніи Его требованіямъ.

Этотъ аргументъ основывается на совершенно ошибочномъ пониманіи сущности религіи, которая не истекаетъ изъ чувства зависимости отъ физическаго могущества вселенной, отъ простой его силы, но проявляется лишь съ того момента, когда человѣкъ признаетъ надъ собой нравственный порядокъ вещей и подчиняется ему.

Оттого-то религіозный человѣкъ видитъ въ Богѣ воплощеніе своего нравственнаго идеала, его очевидную истину, и только поэтому признаетъ свою зависимость отъ Него, а не вслѣдствіе его физическаго всемогущества. Значитъ и этотъ аргументъ не можетъ ослабить нравственнаго характера религіи. Вѣдь, не смотря на всѣ сомнѣнія относительно существованія Бога, какъ воплощенія нравственнаго порядка міра, нельзя полагать, чтобы признающій Бога видѣлъ въ немъ только физическую силу, лишенную нравственныхъ качествъ.

Гижицкій въ сущности субъективистъ и вслѣдствіе этого не признаетъ объективныхъ основъ нравственности. По его мнѣнію, нравственное начало существуетъ единственно въ человѣкѣ и не имѣетъ никакихъ данныхъ въ порядкѣ и устройствѣ міра, въ его сущности. Но этого отрицанія авторъ въ популярномъ своемъ сочиненіи: „Основы нравственности“ откровенно не высказываетъ, а дѣлаетъ это лишь мимоходомъ, сводя религію къ сознанію зависимости отъ одной лишь физической силы бытія. Отсюда возникаетъ *qui pro quo*, которое вовсе не разрѣшаетъ затронутого вопроса.

Въ своей „Нравственной философіи“ Гижицкій касается этого вопроса съ большою точностью. Тутъ онъ отмѣчаетъ свой крайній религіозно-нравственный субъективизмъ въ слѣдующихъ словахъ: „Божественное начало“ (das Göttliche) пребываетъ въ насъ самихъ, и все, что есть истинно великаго, добраго, святаго, божественнаго въ понятіи Бога, происходитъ изъ нашего собственнаго сердца“. Это напоминаетъ положеніе *Людвика Фейербаха*, что не Богъ сотворилъ человѣка, но человѣкъ сотворилъ Бога ¹⁾. Таково воззрѣніе натуралистическаго атеизма, но съ этой точки зрѣнія вообще нельзя говорить о религіи, и поэтому при такомъ взглядѣ нельзя говорить и объ ея отношеніи къ нравственности. Слѣдуетъ признать, однако, что это, по крайней мѣрѣ, точно определенная точка зрѣнія, съ которой можно не согласиться, но съ которой нужно считаться. И мы это дѣлаемъ.

Прежде всего отмѣтимъ, что вмѣстѣ съ Гижицкимъ большинство приверженцевъ этического движенія занимаетъ эту отрицательную точку зрѣнія по отношенію къ религіи. При томъ большинство отрицаетъ не только нравственное обоснованіе той или другой догматической религіи, но отрицаетъ вообще всякую религію; мало того, отрицаютъ и всякую философію, особенно же метафизику, доходящую до положительныхъ выводовъ касательно идеи Бога и нравственнаго порядка міра. Это между прочимъ ясно оказывается изъ программы бернскаго конгресса, изложенной Гёффердингомъ.

¹⁾ См. мою упомянутую брошюру: „Современная анархія духа“.

Нѣкоторые представители этического движенія идутъ еще дальше, отвергая религію вообще, не смотря на прекрасное принципиальное заявленіе, что этическое движеніе должно обнимать представителей самыхъ различныхъ религіозныхъ убѣжденій. Такъ, на примѣръ, упомянутый издатель и редакторъ журнала „*Ethische Kultur*“, Пенцигъ, въ статьѣ „*Нравственность безъ религіи*“, помѣщенной въ началѣ 1900 года, безцеремонно подвергаетъ насмѣшкамъ всякую религію. Равнымъ образомъ, какъ въ этомъ журналѣ, такъ и въ другихъ съ этимъ направленіемъ, очень часто помѣщены статьи, защищающія взгляды Ницше, который, какъ извѣстно, столь враждебно относился не только къ вѣрованіямъ, но и къ этикѣ христіанства. Тутъ уже равнодушіе къ религіи переходитъ прямо въ фанатическую ненависть.

Изъ сказаннаго оказывается, что среди представителей этического движенія господствуютъ все еще безъ надлежащей критики взгляды французскаго позитивизма, нѣмецкаго неокритицизма, и англійскаго агностицизма. Не смотря на свое стремленіе противоборствовать безнравственнымъ проявленіямъ анархизма духа новѣйшаго времени, этическое движеніе соединяется съ нимъ однако весьма тѣсно на поприщѣ общаго отрицанія религіи и положительной метафизики, вообще на поприщѣ отрицанія всякихъ разумныхъ и нравственныхъ началъ въ устройствѣ вселенной. Поэтому и рождается вопросъ: „Возможно ли при такомъ отрицаніи осуществить возвышенную цѣль этического движенія: излѣчить какъ личность, такъ и все общество въ нравственномъ отношеніи“? Увидимъ.

Съ большею осмотрительностью говорятъ о религіи тѣ представители этического движенія, которые отождествляютъ религію съ нравственностью, проповѣдуя *религію нравственности*. Но и они, въ сущности, при дальнѣйшемъ развитіи своего возрѣнія на религію, въ концѣ концовъ доходятъ до отрицанія ея самобытнаго значенія. Вѣдь, и по ихъ мнѣнію, нравственность не должна подыматься на точку зрѣнія религіи, но, напротивъ, религія должна сойти со своей высоты на точку зрѣнія нравственности. Поэтому и слышимъ въ

этомъ лагерѣ постоянно восклицанія, что этику слѣдуетъ свести съ неба на землю, что нужна земная нравственность, независимая отъ идеи о Богѣ или отъ вѣры въ будущую жизнь.

Наиболѣе характеристическимъ выраженіемъ такого пониженія религіи, при соблюденіи, однако, извѣстныхъ почетныхъ формальностей, слѣдуетъ признать книгу В. М. Сельтера: „Ethical religion“, 2-е изд. 1889 года.

Единственнымъ началомъ—говоритъ Сельтеръ—которое возноситъ человѣка надъ самимъ собой, является нравственное чувство. Оно по своей сущности имѣетъ идеальный характеръ, такъ какъ не спрашиваетъ о томъ, каковъ человѣкъ на самомъ дѣлѣ, но о томъ, какимъ онъ долженъ быть, какъ онъ долженъ поступать и къ чему стремиться. Оттого это нравственное чувство становится источникомъ всякаго совершенства, всякой идеи о томъ, что должно быть, въ противоположность тому, что есть на самомъ дѣлѣ. Сущность религіи, продолжаетъ Сельтеръ, сводится къ такъ или иначе понимаемой идеѣ совершенства. Старинная, сегодня уже устарѣлая религіозная культура, воплощала это совершенство въ небѣ, въ божествахъ, въ Богѣ. Наука, показывающая, каковъ міръ на самомъ дѣлѣ, развѣяла этотъ религіозный трансцендентализмъ. Нынѣ мы должны признать, что сущность религіи состоитъ въ нашемъ нравственномъ чувствѣ, въ нашей идеѣ о совершенствѣ и въ нашемъ собственномъ трудѣ надъ его осуществленіемъ. Преданность Богу, о которой говорила прежняя религія, принимаетъ въ настоящее время характеръ заботы о собственномъ усовершенствованіи и объ усовершенствованіи человѣческой жизни вообще. Это воззрѣніе Сельтеръ сводитъ къ положенію: „Нравственность, осуществляющая свои требованія,—вотъ настоящая религія. Это единственная религія рациональнаго человѣка“.

Подобные взгляды, хотя еще въ болѣе одностороннемъ направленіи, развиваетъ *Койтз* въ упомянутой книгѣ объ этическомъ движеніи. Преданность добру (*devotion to the good*) составляетъ, по Койту, сущность истинной религіи. Эта преданность добру истекаетъ однако изъ нашего сердца и осу-

ществляется единственно при помощи нашей нравственной энергіи. Поэтому такъ понятая религія не нуждается ни въ Богѣ, ни въ молитвѣ къ нему, ни въ Спасителѣ. Все тутъ опирается на самомъ человѣкѣ и на его самостоятельной энергической дѣятельности.

При такомъ возрѣніи слѣдовало-бы собственно, по примѣру Гяжицкаго, признавать, что религія вообще излишня. Почему надобно удерживать это названіе для обозначенія явленія, противопоставляющагося существеннымъ началамъ религіи?

То же самое слѣдуетъ сказать о возрѣніяхъ *Каруса*, излагаемыхъ въ его упомянутыхъ сочиненіяхъ объ этической проблемѣ и о научной религіи.

Научная религія, по Карусу, отрицаетъ личнаго Бога, а признаетъ только всемірную, *сверхъ-индивидуальную* (super-personal) силу, и находитъ свое выраженіе въ законахъ природы. Подчиненіе этимъ законамъ природы и согласованіе дѣйствій съ ними,—вотъ богослуженіе научной религіи. Въ тѣсной связи съ этими законами природы остается и жизнь души, ея развитіе и прогрессъ. Все, что способствуетъ развитію и прогрессу души, мы называемъ *добромъ*, все же, что ему противопоставляется,—*зломъ*. Слѣдовательно, жизнь души есть высшій нравственный критерій. Уваженіе же къ законамъ природы, составляющимъ основное начало жизни души, есть единственный религіозный элементъ нравственности. Въ иной религіи нравственность для своего развитія не нуждается.

И тутъ право употреблять названіе религіи—весьма сомнительно. Подчиненіе всемірной силѣ, какъ силѣ физической, лишенной всякихъ другихъ свойствъ, есть подчиненіе силѣ, по существу своему, качественно низшей, чѣмъ человѣкъ, и поэтому не содержитъ въ себѣ ничего религіознаго. Религіозное подчиненіе истекаетъ изъ убѣжденія, что начало, которому подчиняется человѣкъ, превышаетъ его не только своею физическою силою, но главнымъ образомъ своими умственными и нравственными качествами, иначе подобное подчиненіе не было-бы достойно человѣка. Между тѣмъ Карусъ вовсе не объясняетъ, насколько его эпитетъ *сверхъиндивидуальности*,

приписываемый всемірной силѣ, заключаетъ въ себѣ какое-либо умственное и нравственное превосходство передъ человѣкомъ. Кажется, что истиннаго превосходства, онъ не признаетъ; а въ такомъ случаѣ опять нечего говорить о религіи.

Шельдонъ нѣсколько удачнѣе выражается о религіи, тѣмъ не менѣе въ томъ же духѣ. Объ этомъ свидѣлствуютъ особенно вторая, третья и четвертая главы его книги объ этическомъ движеніи, въ которыхъ онъ занимается разборомъ вопросовъ: что значитъ быть религіознымъ для этического идеалиста? что такое обязанность съ точки зрѣнія человѣка, выдающаго въ ней свою религію? какъ мы должны относиться къ религіозной вѣрѣ другихъ?

Религія—говоритъ Шельдонъ,—соединяется съ душевнымъ началомъ нашей природы, въ противоположность матеріализму. Она указываетъ на единство всего существующаго, какъ единство духа, и соединяетъ нашъ духъ съ Невидимымъ Существомъ. Характеристическая черта ея состоитъ въ подчиненіи нашей воли чему-то другому, ограничивающему нашъ произволь, слѣдовательно въ покорности, въ отсутствіи надменности и суетной самоувѣренности. Такое религіозное подчиненіе нашей воли совершается или въ пользу какого нибудь идеальнаго принципа, или же въ пользу идеальной личности, владѣющей нами. По этому религія мыслима только при существованіи какого-то Высшаго начала, которому мы подчиняемся, но этимъ началомъ никогда не можетъ быть наше собственное удовольствіе. Всякая истинная религія, добавляетъ Шельдонъ, основана на томъ, что цѣль единичнаго человѣка она ставитъ выше его самого, такъ что онъ долженъ согласовать свои намѣренія съ цѣлями всего человѣческаго рода и, по мѣрѣ способности своего разума—съ цѣлями вселенной. Въ концѣ концовъ слѣдуетъ сказать, что сущность религіи составляетъ убѣжденіе о существованіи извѣстныхъ идеальныхъ или священныхъ принциповъ воли, являющихся выраженіемъ истиннаго назначенія человѣка.

Эти положенія, правда, указываютъ на извѣстное объективное начало религіи, заключающееся въ Сущности бытія, какъ

воплощеніи высшаго нравственнаго закона; но съ другой стороны, они высказываютъ вмѣстѣ съ тѣмъ и чисто субъективное воззрѣніе на религію, расходящееся съ ея фактическими проявленіями, т. е., воззрѣніе на религію, какъ на подчиненіе „идеальному началу“, сводящемуся къ чисто субъективнымъ требованіямъ, имѣющимъ свой источникъ исключительно въ человѣкѣ. Это уже въ сущности подчиненіе человѣка самому себѣ, что безъ злоупотребленія словомъ нельзя назвать религіей.

Съ такой субъективистической точки зрѣнія Шельдонъ и опредѣляетъ этическую религію, сводя ее къ чувству обязанности и къ подчиненію воли ея требованіямъ. Онъ, въ самомъ дѣлѣ, именно съ этой точки зрѣнія говоритъ, что иногда чувство обязанности называютъ „голосомъ Бога“, и прибавляетъ: „Можетъ быть, что это и есть соотвѣтственное опредѣленіе этого явленія“. Но онъ не признаетъ этого положенія безъ оговорки; напротивъ, прибавляетъ, что можно попасть въ ужасную ошибку при небрежномъ употребленіи этихъ словъ; ибо голосъ обязанности не есть голосъ, требующій повиновенія Богу, но закону.

Повиновеніе закону! Несомнѣнно, это прекрасный принципъ! Но развѣ законъ, понимаемый абстрактно, достаточенъ для оправданія нашего религіознаго повиновенія предъ нимъ? Развѣ не слѣдуетъ предложить себѣ вопросъ: что такое этотъ законъ по своей сущности? Откуда онъ происходитъ? а прежде всего, кто собственно его законодатель? самъ ли человѣкъ, природа или кто-либо другой? Объ этомъ законодателѣ нравственнаго закона, о его первоначальномъ основномъ источникѣ Шельдонъ вовсе не говоритъ. Между тѣмъ отвѣтъ на приведенные вопросы только и раскрываетъ сущность религіи.

Подчиненіе закону, который человѣкъ самъ себѣ болѣе или менѣе произвольно предписываетъ, или законодателемъ котораго является общество, не имѣетъ религіознаго характера, даже при самомъ добросовѣстномъ исполненіи такого рода легальныхъ требованій. Подчиненіе нравственному закону становится религіей только тогда, когда оно соединяется съ сознаниемъ существованія высшаго, чѣмъ человѣкъ, законода-

теля, или же когда оно, благодаря дальнѣйшему развитію религіозныхъ понятій, соединяется съ сознаниемъ существованія верховнаго законодателя бытія вообще. Въ самомъ дѣлѣ, каждый самостоятельно мыслящій человѣкъ отыскиваетъ нравственный законъ въ самомъ себѣ, и поэтому не подчиняется ему, какъ началу извнѣ ему навязывающемуся. Но тѣмъ не менѣе, эта нравственная автономія не есть для религіознаго человѣка окончательное объясненіе нравственнаго закона; онъ выводитъ и свое автономическое чувство изъ высшаго, божественнаго источника. Только въ этомъ сознаниі божественнаго происхожденія нравственнаго чувства человѣка, слѣдовательно и нравственнаго закона, обнаруживается психологическое начало религіи. Кто, по какимъ бы то ни было поводамъ, отрицаетъ такое трансцендентное происхожденіе нравственнаго закона, а слѣдовательно и отрицаетъ существованіе превышающаго человѣка нравственнаго порядка міра и его законодателя.—тотъ не имѣетъ права называть себя религіознымъ человѣкомъ.

Уже давно миновали времена, въ которыя атеизмъ и отсутствіе религіозности подвергались суровымъ преслѣдованіямъ. Слѣдовательно, трудно понять по какой причинѣ упомянутые авторы злоупотребляютъ словомъ „религія“ и обозначаютъ этимъ словомъ явленія, принципиально отличающіяся отъ религіи въ употребляемомъ до сихъ поръ психологическомъ и историческомъ значеніи этого слова?

Что религія составляла до сихъ поръ весьма важное начало нравственнаго развитія человѣчества; что она поощряла многихъ къ добросовѣстному исполненію жизненныхъ обязанностей, къ труду какъ надъ собственнымъ усовершенствованіемъ, такъ и къ усовершенствованію человѣческихъ отношеній—обо всемъ этомъ большинство представителей этического движенія не высказываетъ серьезныхъ сомнѣній. Однако скептицизмъ послѣднихъ временъ, въ связи съ догматическими предположеніями позитивной „науки“, особенно же естествознанія, лишилъ ихъ основныхъ началъ религіозной вѣры, вѣры въ разумную, обладающую самосознаніемъ, Сущность бытія, т. е.

въ Бога. Они во всякомъ случаѣ отрицаютъ возможность ближайшаго опредѣленія характера этой сущности вселенной, а вслѣдствіе этого и исключаютъ религію изъ объема какъ теоретической этики, такъ и практической, жизненной нравственности. Чѣмъ, однако, замѣняютъ религію? Что, по ихъ мнѣнію, составляетъ сущность независимой нравственности? Вотъ вторая философская проблема, соединяющаяся съ этическимъ движеніемъ повѣйшихъ временъ. И эта проблема тоже требуетъ ближайшихъ разъясненій.

Профессоръ Варшавскаго Университета Генрихъ Струве.

(Окончаніе будетъ).

Ученія, отрицающія специфическую природу нравственной оцѣнки.

Отличительнымъ признакомъ нравственности, какъ общечеловѣческаго факта, служитъ нравственное одобреніе однихъ дѣйствій и таковое же порицаніе другихъ дѣйствій, т. е., нравственная оцѣнка, какъ мотивъ человѣческаго поведенія. Такимъ образомъ, тотъ, кто хочетъ понять общую психологическую природу нравственныхъ явленій, именно на этомъ пунктѣ долженъ сосредоточить свое вниманіе. Сами по себѣ одобреніе и порицаніе не составляютъ исключительной принадлежности нравственной области: мы можемъ называть хорошими или дурными такія вещи, которыя, по общему признанію не имѣютъ, повидимому, ничего общаго съ вопросомъ о нравственномъ и безнравственномъ. Такимъ образомъ, для того, чтобы понять отличительную природу нравственныхъ явленій, мы должны показать, чѣмъ именно нравственная оцѣнка отличается отъ всякой другой. Но здѣсь мы прежде всего встрѣчаемся съ цѣлою школою моралистовъ, которые въ принципѣ подрываютъ законность самой постановки вопроса объ отличительныхъ признакахъ нравственной оцѣнки; такова школа гедонистовъ ¹⁾, которые полагаютъ, что всякая оцѣнка

¹⁾ Въ прежнее время дѣлались попытки различать евдемонизмъ отъ утилитаризма; это совершенно излишне. Основной принципъ направленія, какія бы названія оно ни принимало, всегда одинъ и тотъ-же. Въ настоящее время названіе „гедонизмъ“ все болѣе и болѣе вытѣсняетъ другія, въ особенности весьма неудачное „утилитаризмъ“.

необходимо сводится въ концѣ концовъ къ чувствованіямъ удовольствія и неудовольствія; въ какихъ бы разнообразныхъ, повидимому, значеніяхъ мы ни употребляли понятія „цѣнность“, „достоинство“, единственный реальный смыслъ ихъ заключается въ тѣхъ пріятныхъ или непріятныхъ чувствованіяхъ, на которыя они указываютъ. Слова „добро“ и „зло“, выражающія нравственную оцѣнку, имѣютъ этотъ же и исключительно этотъ смыслъ. „Я не знаю, говоритъ еще Епикуръ: какъ могъ бы я постигнуть благо, если бы отбросилъ отъ него удовольствіе“¹⁾. „Безъ удовольствія, по словамъ этого философа, добродѣтели не были бы болѣе ни похвальны, ни желательны“²⁾. Съ теченіемъ времени все съ большею точностію и отчетливостію опредѣляется евдемонистическою школою этотъ смыслъ понятій, выражающихъ нравственную оцѣнку. „Добро и зло, говоритъ Локкъ, суть не что иное, какъ удовольствіе и страданіе, или то, что доставляетъ и причиняетъ намъ удовольствіе или страданіе“³⁾. „Природа, говоритъ Бентамъ, поставила челоѣчество подъ управленіе двухъ верховныхъ властителей, *страданія* и *удовольствія*. Имъ однимъ предоставлено опредѣлять, что мы можемъ дѣлать, и указывать, что мы должны дѣлать. Къ ихъ престолу привязаны съ одной стороны образчикъ хорошаго и дурнаго, съ другой—цѣпь причинъ и дѣйствій. Они управляютъ нами во всемъ, что мы дѣлаемъ, что мы говоримъ, что мы думаемъ: всякое усиліе, которое мы можемъ сдѣлать, чтобы отвергнуть это подданство, послужить только къ тому, чтобы доказать и подтвердить его. На словахъ чолоѣкъ можетъ претендовать на отрицаніе ихъ могущества, но въ дѣйствительности онъ всегда останется подчиненъ имъ... Системы, которыя подвергаютъ его сомнѣнію, занимаютъ звуками вмѣсто смысла“⁴⁾. Въ виду этого правильна лишь та нравственная система, которая въ полномъ согласіи съ только

1) Гюйо. Мораль Епикура. Собрание сочин. въ рус. пер., т. 2-й, 104.

2) Ibid, стр. 106.

3) An. Essay concerning Human Understanding. London. 1768. Book II, chap. XXVIII, § 5; ср. ch. XX, § 2, в ch. XXI, § 42.

4) Бентамъ. Введеніе въ основаніе нравственности и законодательства, гл. 1, § 1. Рус. пер. СПб. 1867.

что указанными единственными двигателями поведенія полагаютъ въ основу нравственности принципъ пользы, благоденствія или счастья, признавая хорошими тѣ поступки, которые согласуются съ этимъ принципомъ, и дурными тѣ, которые несогласны съ нимъ. „Объясняемая такимъ образомъ, слова *должно, хороший, дурной* и другія подобныя слова имѣютъ смыслъ; если они объясняются иначе, они не имѣютъ смысла“¹⁾.

Этотъ же смыслъ понятій, предполагаемый всякой гедонистической системой морали, пытается установить Спенсеръ²⁾ при помощи подробнаго анализа всевозможныхъ случаевъ употребленія словъ *хорошій* и *дурной*. „Въ какихъ случаяхъ, спрашиваетъ Спенсеръ, называемъ мы хорошими ножъ, ружье, домъ? И какіе признаки заставляютъ насъ называть дурными

¹⁾ Ibid., гл. 1, § 10.

²⁾ Помѣщая Спенсера въ разрядъ гедонистовъ, мы должны сдѣлать нѣкоторую оговорку. Въ своей этикѣ Спенсеръ старается объединить двѣ точки зрѣнія—эволюціонную и едемониастическую. Нравственная жизнь, по Спенсеру, занимаетъ извѣстное мѣсто въ процессѣ развитія, цѣлью котораго опредѣляется и содержаніе нравственныхъ задачъ. Поэтому нравственное поведеніе оцѣняется такъ или иначе съ точки зрѣнія эволюціи и той полноты жизни, къ которой направляется эволюція. Но эта объективная точка зрѣнія предполагаетъ другую субъективную, именно точку зрѣнія удовольствія и страданія, которыя опредѣляютъ собою цѣнность всякой цѣли для насъ. Эта послѣдняя точка зрѣнія всюду необходимо предполагается въ этикѣ Спенсера, и потому относитъ его къ числу едемонистовъ—является дѣломъ совершенно законнымъ. Всякія сомнѣнія на этотъ счетъ устраняетъ самъ Спенсеръ, когда устанавливаетъ свое отношеніе къ утилитаріанской доктринѣ. „При всей своей удобной обширности, пишетъ Спенсеръ, это слово (слово *польза*) имѣетъ очень неудобныя подразумѣванія, вводящія въ недоразумѣнія. Оно живо внушаетъ идеи... о ближайшихъ цѣляхъ, между тѣмъ какъ лишь очень слабо внушаетъ идеи объ удовольствіяхъ, положительныхъ или отрицательныхъ, которыя суть наши конечныя цѣли и которыя одни только принимаются въ соображеніе при этическихъ преніяхъ. Далѣе оно подразумѣваетъ сознательное знаніе средствъ и цѣлей, т. е., подразумѣваетъ сознательно—преднамеренное избраніе извѣстнаго пути для достиженія нѣкоторой напередъ усматриваемой выгоды; и совершенно игнорируетъ тѣ многочисленныя случаи, въ которыхъ тѣ или другія дѣйствія были опредѣлены и сдѣланы привычными прежними опытами прилгныхъ или мучительныхъ результатовъ, безъ всякаго сознательнаго обобщенія этихъ прежнихъ опытовъ. Но когда слово *польза* будетъ очищено отъ всѣхъ этихъ ассоціацій, приводящихъ къ невѣрнымъ разумѣніямъ, и когда его смыслъ будетъ расширенъ надлежащимъ образомъ, то, какъ мы видимъ, ученіе о пользѣ можетъ гармонизировать вполне съ теоріей эволюціи, въ ея приложеніи къ нравственнымъ чувствамъ и идеямъ“ (Спенсеръ, Основанія психологіи. М. 1898. Т. 2, стр. 408).

зонтикъ или пару сапоговъ? Свойства, приписываемыя здѣсь этимъ вещамъ сказуемыми *хорошій* и *дурной*, не принадлежатъ ихъ внутренней сущности, потому что, независимо отъ человѣческихъ нуждъ, такія вещи не имѣютъ ни достоинствъ, ни пороковъ. Мы называемъ эти предметы хорошими или дурными, сообразно лишь съ тѣмъ, хорошо или дурно они приспособлены къ достиженію предписанныхъ имъ цѣлей. Хорошъ тотъ ножъ, который рѣжетъ; хорошо то ружье, которое беретъ далеко и вѣрно, хорошъ тотъ домъ, который даетъ въ должной мѣрѣ покровъ, уютъ и всѣ желаемыя удобства. И наоборотъ, называя дурными зонтикъ или пару сапоговъ, мы указываемъ этимъ на то, что они не достигаютъ своихъ цѣлей, состоящихъ въ защитѣ отъ дождя или въ удобномъ охраненіи ногъ, и въ то же время въ приличной внѣшности¹⁾. Если мы проанализируемъ другіе случаи употребленія этихъ эпитетовъ—будутъ ли они прилагаться къ явленіямъ природы („хорошее лѣто“, „дурной день“ и т. п.), къ животнымъ (хорошій или дурной лягашъ, овца, быкъ и т. д.), или къ человѣческимъ дѣйствіямъ, стоящимъ внѣ области нравственнаго—нравственно безразличнымъ (хорошій прыжокъ, хорошій ударъ въ бильярдной игрѣ)—смыслъ терминовъ остается все тотъ же: они опредѣляютъ то или иное отношеніе предметовъ и явленій къ человѣческимъ цѣлямъ.—Такимъ образомъ, слова *хорошій* и *дурной*, пока они употребляются внѣ области этики, всегда, по мнѣнію Спенсера, сохраняютъ одинъ и тотъ же смыслъ, совершенно ясный и опредѣленный. Теряютъ ли они этотъ смыслъ, какъ только мы переходимъ въ область этики? По мнѣнію Спенсера—нѣтъ, хотя въ этой области, вслѣдствіе взаимнаго переплетенія цѣлей различныхъ нравственныхъ порядковъ, значеніе слова затемняется и разобрать его основной смыслъ становится труднѣе.

Основныя предположенія морали, дающія начало высшимъ нравственнымъ цѣлямъ, коренятся въ біологіи. Каждое живое существо, чтобы жить, должно приспособляться къ условіямъ своего существованія, и чѣмъ лучше будетъ это приспособле-

¹⁾ H. Spencer, The Principles of Ethics, § 8. V. 1, p. 21.

ніе, тѣмъ выше будетъ жизнь. Совершенство жизни—есть высшая ея сумма, наибольшее развитіе ея интенсивности и экстенсивности, полноты и продолжительности; оно можетъ достигаться наивысшимъ приспособленіемъ живого существа къ положеніямъ и дѣйствіямъ, благопріятнымъ для этого окончательнаго результата, который, съ точки зрѣнія человѣческаго сознанія, можетъ быть названъ также высшею цѣлію. Эта цѣль, поскольку она относится къ индивидуальной жизни, достигается самосохраненіемъ въ широкомъ смыслѣ слова, въ которомъ оно должно обнимать, какъ самозащиту, такъ и удовлетвореніе всѣхъ жизненныхъ потребностей существа. Отсюда совершенство человѣческаго поведенія опредѣляется прежде всего тѣмъ, насколько оно хорошо приспособлено къ цѣлямъ самосохраненія индивида. Но каждое живое существо живетъ не одною только индивидуальною жизнью, а и жизнью рода; оно не могло бы существовать, если бы напередъ не существовали его родители, не дали ему жизнь и не воспитали его. Поэтому и поведеніе его должно сообразоваться не только съ интересами личной жизни, а и съ интересами жизни рода. Для этого оно должно заботиться не о себѣ только, а и о потомствѣ. Отсюда забота о потомствѣ является вторымъ масштабомъ при оцѣнкѣ поведенія. И этого мало. И жизнь индивида, и жизнь потомства тѣсно связаны съ жизнью окружающихъ индивидовъ, и потому совершенство въ достиженіи двухъ только что указанныхъ цѣлей требуетъ, чтобы члены общества не только не препятствовали, а и содѣйствовали другъ другу въ достиженіи ихъ личныхъ цѣлей. Поэтому „если сограждане,—косвеннымъ ли путемъ промышленной коопераціи, или же прямымъ путемъ добровольной помощи, облегчаютъ другъ другу приспособленіе дѣйствій къ цѣлямъ, то ихъ поведеніе предполагаетъ тѣмъ самымъ еще болѣе высокую степень развитія; такъ какъ все то, что облегчаетъ выполненіе приспособленій для каждаго, увеличиваетъ общую сумму выполненныхъ приспособленій, и служитъ, такимъ образомъ, къ тому, чтобы сдѣлать жизнь всѣхъ болѣе полною“ ¹⁾. Если мы теперь

¹⁾ *H. Spencer, The Principles of Ethics, § 6. V. 1, p. 19.*

возьмемъ термины хорошій и дурной въ ихъ этическомъ значеніи, то увидимъ, что они означаютъ дѣйствія, приспособленныя или, наоборотъ, неприспособленныя къ только что указаннымъ цѣлямъ жизни—индивидуальной, родовой и расовой: совершенство поведенія въ только что рассмотрѣнныхъ смыслахъ совпадаетъ съ его нравственнымъ характеромъ. Но такъ какъ три указанные порядка цѣлей легко могутъ приходиться между собою въ столкновеніе и другъ друга исключать, то отсюда происходитъ затрудненіе, препятствующее распознать съ перваго взгляда основной смыслъ нравственной оцѣнки. „Тѣмъ не менѣе, когда мы распутаемъ эти три порядка цѣлей и станемъ разсматривать каждый изъ нихъ отдѣльно, то намъ станетъ ясно, что поведеніе, достигающее цѣли въ какомъ угодно изъ этихъ разрядовъ, разсматривается какъ относительно хорошее и наоборотъ разсматривается какъ относительно дурное, если оно этого не достигаетъ“¹⁾. Если взять поведеніе человѣка независимо отъ интересовъ его потомства и человѣчества, то нравственное достоинство его дѣятельности будетъ опредѣляться исключительно тѣмъ, насколько она приспособлена къ увеличенію суммы его личной жизни. „Называя человѣка хорошимъ торговцемъ, мы измѣряемъ свою похвалу ему, какъ торговцу, тою дѣятельностію и ловкостью, съ которыми онъ выгодно покупаетъ и продаетъ; хотя эти качества могутъ соединяться въ немъ съ дурнымъ отношеніемъ къ подчиненнымъ, которое мы осуждаемъ“²⁾. Таковы же сужденія, которыя мы постоянно высказываемъ по поводу поведенія нашихъ ближнихъ, поскольку оно касается ихъ личнаго благополучія и счастья: „вы были правы“, „вы поступили хорошо“—говоримъ мы имъ, когда ихъ дѣйствія согласны съ ихъ благополучіемъ, и наоборотъ, въ противномъ случаѣ мы порицаемъ ихъ дѣйствія, говоря: „вамъ не слѣдовало этого дѣлать“, „вы поступили неосмотрительно“ и т. д. „Всѣ такія одобрительныя или неодобрительныя выраженія исходятъ постоянно изъ безмолвнаго утвержденія, что при прочихъ равныхъ условіяхъ, поведеніе хорошо или дурно, смотря по тому, способ-

¹⁾ Principles of Ethics, § 8. V. 1, p. 22.

²⁾ Ibidem, p. 23.

ствують или не способствуютъ его спеціальныя акты... общей цѣли самосохраненія“¹⁾). Нельзя однако не замѣтить, что нравственный элементъ въ подобнаго рода сужденіяхъ очень слабъ; это объясняется, по мнѣнію Спенсера, тѣмъ, что дѣйствія, клонящіяся къ личному благополучію, достаточно гарантированы естественными побужденіями и не нуждаются въ нравственной поддержкѣ. Гораздо болѣе ясно выражена нравственная оцѣнка, когда мы говоримъ о дѣйствіяхъ, направленныхъ на возвращеніе дѣтей, называя кого-либо хорошимъ отцомъ или хорошею матерью. И, наконецъ, наибольшей выразительности достигаетъ нравственный смыслъ терминовъ *хорошій* и *дурной* тогда, когда они относятся къ поступкамъ, имѣющимъ въ виду благополучіе ближнихъ вообще, такъ что слова *хорошій* и *дурной* въ ихъ нравственномъ значеніи связались спеціальнымъ образомъ съ поступками именно послѣдняго рода. Это объясняется тѣмъ, что человѣкъ слишкомъ склоненъ жертвовать интересами своихъ ближнихъ ради личныхъ цѣлей и сохраненія потомства.

Итакъ мы видимъ, что слова *хорошій* и *дурной* въ ихъ этическомъ употребленіи сохраняютъ тотъ же самый смыслъ, какой, какъ это мы видѣли раньше, принадлежитъ имъ всегда, т. е., они указываютъ на приспособленіе поступковъ къ ихъ цѣлямъ. Этимъ анализомъ впрочемъ еще не вскрытъ основной психологическій мотивъ всякой оцѣнки. За нимъ скрывается одно, до сихъ поръ не высказанное предположеніе, именно скрытое предположеніе, что жизнь, являющаяся послѣднею цѣлію нравственной дѣятельности, есть благо, иначе говоря, что въ ней заключается счастье, или по меньшей мѣрѣ перевѣсъ счастья надъ бѣдствіями и зломъ, удовольствій надъ страданіями. Такимъ образомъ, заключаетъ Спенсеръ, невозможно отклониться отъ признанія той истины, что—называя хорошимъ поведеніе, благопріятное для жизни, и дурнымъ—поведеніе, неблагопріятное или разрушительное для нея, и молчаливо предполагая тѣмъ самымъ, что жизнь есть благословеніе, а не проклятіе, мы неизбѣжно утверждаемъ, что поведеніе бы-

¹⁾ Ibid.

ваетъ хорошимъ или дурнымъ, смотря по тому, пріятна или непріятна общая сложность его послѣдствій“. Такимъ образомъ длинный окольный путь приводитъ Спенсера къ тѣмъ же самымъ результатамъ, которые издавна являются основнымъ положеніемъ эвдемонизма“. „Если, говоритъ Спенсеръ, мы называемъ хорошимъ всякаго дѣятеля, который непосредственнымъ или отдаленнымъ образомъ ведетъ къ возбужденію въ насъ пріятнаго состоянія, какъ, на примѣръ, хорошая лавка, хорошій учитель, если мы называемъ хорошимъ, по внутренней его сущности, каждый актъ, приспособленный къ своей цѣли такимъ образомъ, чтобы содѣйствовать самосохраненію и тому избытку наслажденія, который дѣлаетъ самосохраненіе желательнымъ, если мы называемъ хорошимъ каждый родъ поведенія, споспѣшествующій жизни другихъ, и дѣлаемъ это въ томъ убѣжденіи, что жизнь приноситъ намъ болѣе счастья, чѣмъ бѣдствій, то въ такомъ случаѣ становится неопровержимымъ, что, принимая въ расчетъ всѣ ближайшія и отдаленнѣйшія послѣдствія для всѣхъ лицъ, хорошее есть вообще не что иное, какъ пріятное“ ¹⁾. „Хорошее и дурное—какими они являются въ нашихъ понятіяхъ—могутъ существовать только въ отношеніи къ дѣйствіямъ существъ, способныхъ къ удовольствіямъ и страданіямъ; потому что анализъ этихъ понятій приводитъ въ концѣ концовъ къ удовольствіямъ и страданіямъ, какъ къ тѣмъ элементамъ, изъ которыхъ они состоятъ“ ²⁾.

Приступая къ критическому анализу возрѣній Спенсера на природу нравственной оцѣнки, мы должны напомнить читателю, что у насъ идетъ рѣчь исключительно о психологическомъ содержаніи даннаго факта, а не о принципѣ нравственнаго поведенія съ точки зрѣнія этической теоріи. Поэтому *фактически* данное состояніе и содержаніе нравственнаго сознанія должно быть высшею инстанціею въ разрѣшеніи спорныхъ вопросовъ. Такую именно постановку вопроса мы и находимъ у Спенсера: онъ говоритъ не только о томъ, что хорошимъ должно называть то, что приноситъ счастье, или дурнымъ то,

¹⁾ *Ibid.*, p. 30.

²⁾ *Ibid.*, § 99. V. 1, p. 259.

что создаетъ бѣдствія и несчастье; но онъ утверждаетъ также, что люди дѣйствительно употребляютъ эти термины исключительно въ этомъ смыслѣ. Мы должны рѣшить вопросъ, дѣйствительно ли такое пониманіе нравственной оцѣнки есть фактъ общечеловѣческаго сознанія, или же это пониманіе искусственно ему навязывается одностороннею теоріей.

Для непосредственнаго человѣческаго сознанія отождествленіе нравственной оцѣнки съ чувствованіями удовольствія и неудовольствія не только не похоже на самоочевидную истину, какъ это представляется защитникамъ гедонизма, а какъ разъ наоборотъ звучитъ совершеннымъ парадоксомъ. Скорѣе обратное представленіе дѣла кажется намъ похожимъ на аксіоматическое положеніе: человѣкъ настолько привыкъ противопоставлять нравственное пріятному, добро удовольствію, что Кантъ, напримѣръ, кладетъ эту противоположность въ основу своей этической теоріи, какъ непосредственно данный фактъ человѣческаго нравственнаго сознанія ¹⁾, и конечно Кантъ могъ здѣсь съ гораздо большимъ правомъ сослаться на общечеловѣчскій смыслъ, чѣмъ гедонисты. Основныя понятія морали, по общему признанію,—внутреннее достоинство личности, заслуга, безкорыстіе. На это именно указываетъ само нравственное одобреніе. По общему сознанію, которое, какъ сказано, въ данномъ вопросѣ и является высшимъ судьей, нравственное одобреніе теряетъ всякій поводъ, когда человѣкъ стремится только къ пріятному, или избѣгаетъ непріятности. Это такъ ясно, что не нуждается ни въ дальнѣйшихъ поясненіяхъ, ни въ доказательствахъ. Такимъ образомъ человѣческое сознаніе совершенно опредѣленно отличаетъ нравственно доброе и пріятное, и гедонисты, отождествляющіе то и другое, должны искать доказательствъ этого гдѣ—угодно, только не въ общечеловѣческихъ убѣжденіяхъ. При всемъ томъ нельзя не признать, что въ воззрѣніяхъ прежнихъ гедонистовъ было очень много подкупающей въ ихъ пользу ясности и простоты. Ихъ ученіе было можетъ быть нѣсколько поверхностно, не всегда старалось считаться съ фактами нравственнаго самосознанія, но оно почти

¹⁾ *Kant, Grundlegung zur Metaphisik der Sitten. I Abschn.: Uebergang von der gemeinen sittlichen Vernunftkenntniss zur philosophischen.*

всегда было опредѣленно. Между тѣмъ Спенсеръ—подъ предлогомъ устраненія совѣмъ не существующей спутанности, заключающейся будто бы въ терминахъ нравственнаго одобренія и неодобренія,—какъ разъ дѣйствительно вноситъ путаницу въ эти понятія.

Желая доказать, что нравственно доброе то же, что пріятное, Спенсеръ ссылается на то, что нравственно доброе дѣйствіе непремѣнно для кого-либо пріятно. Его доказательства на этотъ счетъ имѣютъ настолько побѣдоносный видъ, что читателю, не особенно внимательному, они могутъ показаться убійственными для противниковъ евдемонизма. „Моралистъ, говоритъ Спенсеръ, считающій одно поведеніе хорошимъ, а другое дурнымъ, по ихъ внутренней сущности, будучи припертъ къ стѣнѣ,—не имѣетъ никакого другого исхода, какъ только опереться на послѣдствія того и другого, приводяція въ одномъ случаѣ къ удовольствію, а въ другомъ—къ страданію. Для доказательства этого нужно только обратить вниманіе на то, до какой степени было бы невозможно для насъ думать о поведеніи перваго рода, какъ о хорошемъ, а о поведеніи втораго рода, какъ о дурномъ, если бы послѣдствія ихъ были совершенно обратны тому, что мы видимъ въ дѣйствительности.—Предположимъ, что раны и ушибы доставляли бы пріятныя ощущенія и имѣли бы своимъ послѣдствіемъ усиленіе способности къ труду и къ воспріятію наслажденій; неужели мы смотрѣли бы тогда на побои такимъ же образомъ, какъ теперь?... Или опять предположимъ, что очищеніе кармановъ человѣка возбуждало бы въ немъ радостныя чувства, открывая предъ нимъ блестяція перспективы,—неужели и тогда воровство стояло бы между преступленіями, какъ въ нынѣшнихъ сводахъ законовъ и нравственныхъ уставахъ? Въ этихъ крайнихъ случаяхъ никто не станетъ отрицать, что, называя всѣ эти дѣйствія дурными, мы дѣлаемъ это единственно на томъ основаніи, что они влекутъ за собою ближайшее или отдаленное страданіе... Если мы станемъ разсматривать наши понятія съ ихъ лицевой стороны, то этотъ же общій фактъ напрашивается на наше вниманіе съ такою же ясностію. Вообразите, что уходъ за больными всегда увеличивалъ бы му-

ченія болѣзни. Вообразите, что родственники сироты, беря на себя попеченіе о немъ, необходимо навлекали бы на него этимъ бѣдствіямъ. Вообразите, что, расплачиваясь съ своимъ кредиторомъ по его денежнымъ претензіямъ, вы вводили бы его въ убытокъ... Что бы мы сказали тогда объ этихъ дѣйствіяхъ, которыя мы относимъ теперь къ разряду похвалѣныхъ? Не поставили ли бы мы ихъ, наоборотъ, въ разрядъ предосудительныхъ?" ¹⁾ Всѣ эти соображенія, по Спенсеру, съ несомнѣнностію удостовѣряютъ, что наши идеи о хорошемъ и дурномъ проистекаютъ изъ сознанія того, что наши поступки гдѣ-либо должны принести удовольствіе или страданіе. Все это очень убѣдительно, но нужно прибавить, что подъ аргументами Спенсера подпишется любой моралистъ: онъ борется съ воображаемыми противниками. Какъ это часто бываетъ, для большей легкости опроверженія, Спенсеръ приписываетъ всюду т. н. у него интуиціонистамъ такую недѣльную точку зрѣнія, на которой въ настоящее время не можетъ стоять ни одинъ здравомыслящій человѣкъ. Онъ всюду приписываетъ имъ ученіе, что существуютъ извѣстные роды поведенія—хорошіе или дурные *сами по себѣ*, независимо отъ того вліянія, какое они оказываютъ на внутренній міръ человѣка. Едва ли найдутся теперь такіе моралисты, которые станутъ утверждать, что уходъ за больными нравственно похваленъ не потому, что онъ служитъ во благо больному, а потому, что въ самыхъ движеніяхъ, совершаемыхъ въ такихъ случаяхъ, есть что-то безотносительно цѣнное; едва ли кто также думаетъ, что вытаскивать деньги изъ чужого кармана предосудительно только потому, что самое свойство производимыхъ въ данномъ случаѣ манипуляцій достойно порицанія, а не потому, что въ результатѣ ихъ получается нѣчто, плачевное для подвергшагося имъ лица. Всякое болѣе или менѣе сознательное нравственное ученіе предписываетъ или запрещаетъ подобныя дѣйствія только по ихъ отношенію къ человѣческому благополучію, и если подобныя предписанія мы находимъ во всякой нравственной системѣ, то это происходитъ единственно потому, что нѣтъ ни одной изъ нихъ,

¹⁾ The Principles of Ethics, § 11. V. 1, p. 31—32.

которая заставляла бы безразлично относиться къ благу ближнихъ, или позволяла бы попираить ихъ интересы и права ради своего личнаго удовольствія: всякая нравственная система предписываетъ любить ближнихъ, сострадать имъ, участливо относиться къ ихъ потребностямъ. Одно это уже достаточно устраняетъ неумѣстное предположеніе, будто есть нравственныя ученія, которыя признаютъ воровство предосудительнымъ, а милостыню похвальной—по ихъ внутренней сущности, какъ выражается Спенсеръ, т. е., безотносительно къ благополучію ближнихъ, которое ближайшимъ образомъ ими затрогивается. Легко видѣть, что вопросъ вовсе не въ томъ, на чемъ основаны заповѣди, предписывающія уходъ за больными или запрещающія воровство—на любви ли къ ближнимъ и вытекающемъ отсюда побужденіи содѣйствовать ихъ благополучію, или на какомъ-то непосредственномъ усмотрѣніи достоинства этихъ дѣйствій, взятыхъ сами по себѣ, безотносительно къ благосостоянію ближнихъ—такого вопроса, вопреки убѣжденію Спенсера, ни для кого не существуетъ. Дѣйствительное разногласіе между моралистами различныхъ школъ начинается только съ вопроса, почему мы видимъ добро и обязанность—въ томъ именно, чтобы жертвовать собою въ какой-либо мѣрѣ ради интересовъ ближняго,—какой дѣйствительный смыслъ и послѣднее основаніе этой обязанности.

Хотя всѣ моралисты согласятся со Спенсеромъ, что содѣйствіе благополучію ближнихъ, или, по терминологіи евдемонизма, доставленіе имъ пріятныхъ чувствованій и освобожденіе ихъ отъ страданій, входитъ въ нравственную задачу, однако, вѣроятно, многіе будутъ настаивать на томъ, что нравственность требуетъ нѣкоторыхъ вещей, не стоящихъ въ связи ни съ чьимъ удовольствіемъ. На самомъ дѣлѣ самъ Спенсеръ полемизируетъ неоднократно съ такъ называемымъ у него аскетическимъ направленіемъ морали, которое отрицательно относится къ нравственной цѣнности удовольствія и напротивъ приписываетъ страданію положительное нравственное значеніе. Мы не будемъ говорить сейчасъ о томъ, какое изъ этихъ мнѣній истинно и какое ложно. Это въ данномъ случаѣ совершенно безразлично.—Важно то, что есть люди, которые назы-

вають *хорошими*—поступки, причиняющія страданіе и не сулящія никакого удовольствія: они считаютъ удовольствіе просто несомвѣстимымъ съ нравственнымъ настроеніемъ. Итакъ, мы имѣемъ фактъ, когда нравственная оцѣнка вовсе не связана съ чувствомъ удовольствія, какъ результатомъ нравственнаго дѣянія, и наоборотъ даже связана съ чувствомъ страданія. Ссылаться на то, что такая нравственная оцѣнка неправильна—мы въ данномъ случаѣ не имѣемъ права: у насъ рѣчь идетъ не о нормѣ, а о *фактическомъ содержаніи* нравственной оцѣнки; поэтому для насъ важенъ фактъ самъ по себѣ. Съ точки зрѣнія Спенсера нравственная оцѣнка въ только что указанномъ случаѣ лишена своего настоящаго смысла. Это явнымъ образомъ подрываетъ теорію: теорія должна открывать возможность объясненія для всѣхъ фактовъ, а не объявлять безсмысленными тѣ изъ нихъ, которые не укладываются въ ея рамки. Но мы согласимся пока съ тѣмъ, что нравственное дѣйствіе необходимо и всегда для кого-нибудь пріятно и посмотримъ, можно ли отсюда дѣлать тотъ выводъ, что нравственное есть не болѣе, какъ пріятное. Легко видѣть, что такой выводъ представляетъ собою логическую погрѣшность, равносильную тому, какъ если бы мы изъ положенія—всякій треугольникъ есть геометрическая фигура—стали выводить, что треугольникъ и геометрическая фигура—понятія тождественныя, или изъ того, что сахаръ сладокъ, стали бы выводить, что сладость и сахаръ одно и то же. Нравственное дѣяніе можетъ имѣть своимъ постояннымъ признакомъ то, что оно для кого-нибудь пріятно, и это однако еще не значитъ, что нравственная *оцѣнка* устанавливаетъ только эту пріятность дѣйствія и ничего больше; не значитъ, иначе говоря, что моральность дѣянія и его пріятность одно и то же. Различіе между обоими понятіями маскируется у Спенсера тѣмъ, что онъ не старается установить въ точности, кто является субъектомъ пріятныхъ чувствованій и субъектомъ нравственной оцѣнки: нравственное дѣйствіе для *кого-нибудь* непременно пріятно, слѣдовательно нравственное не что иное, какъ пріятное. Едва ли можно придумать болѣе грубый софизмъ. Ну, а если оно пріятно для одного, а нравственно для другого, если, иначе говоря, субъектъ нравствен-

ной оцѣнки отличается отъ субъекта пріятныхъ чувствованій, доставляемыхъ нравственнымъ поведеніемъ, имѣеть ли тогда какой-нибудь смыслъ отождествленіе нравственнаго и пріятнаго? Положимъ, что мы оказываемъ благодѣянія человѣку, который не понимаетъ нравственной цѣнности нашихъ поступковъ; для него они только пріятны; напротивъ мы сознаемъ нравственную цѣнность своего поведенія, но не раздѣляемъ того удовольствія, которое является непосредственнымъ слѣдствіемъ поступковъ, т. е., если мы насыщаемъ голоднаго, то не ощущаемъ удовольствія удовлетвореннаго аппетита, если ухаживаемъ за больнымъ, то не ощущаемъ облегченія страданій и т. д. То же самое можно сказать о постороннихъ свидѣтеляхъ нашихъ поступковъ: они могутъ сознавать нравственную цѣнность послѣднихъ, но не участвуютъ въ томъ удовольствіи, которое является прямымъ результатомъ нравственнаго дѣянія: мы пока оставляемъ въ сторонѣ симпатическія чувствованія дѣятеля; о нихъ будетъ рѣчь потомъ; притомъ же понятно само собою, что разъ моральность поступка отождествляется съ его пріятными послѣдствіями, то прежде всего нужно имѣть въ виду прямое, а не отраженное удовольствіе, и къ этому дѣйствительно направленъ ходъ мыслей у Спенсера. Итакъ теорія, отождествляющая нравственную оцѣнку съ пріятными послѣдствіями нравственныхъ поступковъ, должна отождествлять ее съ пріятными чувствованіями объекта нравственной дѣятельности и притомъ именно съ тѣми, которыя являются прямымъ и непосредственнымъ слѣдствіемъ нравственнаго дѣянія. Съ этой точки зрѣнія, когда мы говоримъ, что хорошо насыщать голоднаго, то дѣйствительный смыслъ слова *хорошо* указываетъ именно на пріятныя ощущенія насытившагося человѣка. Для обычнаго человѣческаго сознанія это такая странность, больше которой едва ли что можно придумать, а между тѣмъ Спенсеръ въ сущности утверждаетъ это самое, когда говоритъ: „если мы называемъ хорошимъ *самое пріятное состояніе*, какъ, на примѣръ, хорошій смѣхъ,—если мы называемъ хорошою ближайшую причину такого состоянія, какъ, па примѣръ, хорошая музыка,—если мы называемъ хорошимъ всякаго дѣятеля, который, прямо или косвенно, близ-

кимъ или отдаленнымъ образомъ ведетъ къ возбужденію въ насъ пріятнаго состоянія..., то въ такомъ случаѣ можно считать неопровержимымъ, что, принимая въ расчетъ всѣ ближайшія и отдаленныя послѣдствія для всѣхъ заинтересованныхъ личностей, хорошее есть, по всеобщему признанію, не что иное, какъ пріятное“¹⁾). Итакъ, по терминологіи Спенсера, неизбѣжно вытекающей изъ отождествленія нравственнаго съ пріятнымъ, мы должны называть нравственно добрыми прежде всего пріятныя ощущенія объекта нравственной дѣятельности и только уже потомъ само дѣйствіе и дѣятеля. Неужели еще нужно доказывать, что это совсѣмъ не согласуется съ общимъ „признаніемъ“, на которое ссылается Спенсеръ.

Теорія гедонизма претендуетъ на то, что она указываетъ для нравственной дѣятельности наиболѣе понятный мотивъ, именно стремленіе къ удовольствію; вслѣдствіе этого она будто бы одна только можетъ дать вполне удовлетворительное объясненіе нравственности. Дѣйствительно, нужно признать, что стремленіе къ удовольствію есть наиболѣе понятный мотивъ человѣческой дѣятельности, значеніе котораго извѣстно намъ совершенно непосредственно и не нуждается въ дальнѣйшихъ доказательствахъ; но все это вѣрно, пока рѣчь идетъ о моемъ личномъ удовольствіи. Напротивъ *чужое* удовольствіе, въ качествѣ побужденія къ *моему* дѣйствію, такъ же мало понятно, какъ и какая угодно отвлеченная идея, на которой бы вздумалъ какой-либо интуитионистъ построить систему морали. Если мнѣ докажутъ, что моя нравственная дѣятельность вытекаетъ изъ моего стремленія къ собственному удовольствію, то моя дѣятельность станетъ для меня совершенно понятна. Но рѣшительно не имѣетъ никакого смысла указывать на то, что мое дѣйствіе непременно *кому нибудь* пріятно: что же мнѣ за дѣло до этого *кого-нибудь*? Чужое удовольствіе для меня не можетъ служить непосредственно понятнымъ мотивомъ дѣйствія; слѣдовательно, одно изъ двухъ: или оно должно быть сведено къ моему личному удовольствію, или должно бытъ оправдано при помощи какого-либо другого

¹⁾ Principles of Ethics. § 10. V. I, p. 30.

нравственнаго принципа; послѣднее гедонисты рѣшительно отрицаютъ; значитъ нужно признать первое, именно, что конечное оправданіе и послѣдній мотивъ морали заключается въ личномъ удовольствіи дѣятеля. Такъ это всегда утверждала каждая послѣдовательная гедонистическая система, и попытка Спенсера сойти съ этого прямого пути отнюдь не можетъ быть названа усовершенствованіемъ евдемонистической этики. Въмѣсто того, чтобы ясно и опредѣленно обосновать этику на стремленіи къ личному удовольствію ¹⁾, что было бы по крайней мѣрѣ очень понятно, Спенсеръ останавливается на полпути, сводя нравственное къ пріятному вообще для кого бы то ни было,—объясненіе ровно ничего не объясняющее и сохраняющее лишь мнимую и словесную связь съ гедонистической доктриной, потому что между „пріятнымъ для меня“ и „пріятнымъ для другого“ можетъ лежать цѣлая пропасть, и во всякомъ случаѣ это далеко не одно и то же. Въмѣсто того, чтобы начать прямо съ удовольствія, какъ мотива поведенія, Спенсеръ идетъ окольнымъ путемъ, обращаясь прежде всего къ понятію *цѣли*, и разсуждая о томъ, какія вообще цѣли ставить себѣ живое существо. Такой обходъ имѣетъ смыслъ въ томъ случаѣ, если мы признаемъ объективную телеологию

¹⁾ Нѣже читатель увидитъ, какими путями, съ точки зрѣнія Спенсера, альтруистическая дѣятельность можетъ быть сведена къ эгоизму. Нужно однако замѣтить, что попытки свести чужое удовольствіе къ своему собственному въ этикѣ Спенсера очень нерѣшительны; имъ можно противопоставить другія мнѣнія, гдѣ Спенсеръ, наоборотъ, права эгоизма защищаетъ съ точки зрѣнія общаго блага, или рекомендуетъ даже пожертвованіе жизнью ради благополучія рода. Въ общемъ читатель этики выноситъ такое впечатлѣніе, что Спенсеръ склоненъ признавать счастье вообще (безотносительно къ тому, будетъ ли это счастье самого дѣятеля или счастье другихъ) самоочевиднымъ принципомъ поведенія, но это безъ сомнѣнія ошибка, къ которой привело Спенсера его стремленіе объединить въ своей этикѣ субъективный принципъ удовольствія и объективную точку зрѣнія эволюціонной теологіи. Спенсеръ успокоивается на томъ, что сохраненіе рода желательно, а слѣдовательно (нужно выводитъ) и пріятно. Поэтому достаточно противопоставить ссылку на дѣйствительный опытъ, показывающій, что людямъ гораздо болѣе желательно свое собственное благополучіе, которому они и приносятъ въ жертву интересы другихъ, какъ далеко не въ такой мѣрѣ желательныя, не говоря уже о существованіи такихъ людей, которые, кажется, ничего не желаютъ, что ихъ не касается. Такимъ образомъ, желательность чужого благополучія нельзя считать такимъ всеобщимъ фактомъ, который могъ бы послужить точкой отправленія для общеобязательной этической теоріи.

въ качествѣ принципа поведенія, чего именно и не хотятъ признать гедонисты. Но разъ это такъ, то нѣтъ нужды разсуждать о различныхъ родахъ цѣлей, потому что всѣ онѣ въ концѣ концовъ должны сводиться къ одной только цѣли, именно къ тому же удовольствію, потому что признаніе всякой другой цѣли является явнымъ подрывомъ для гедонистическаго принципа. Такъ же мало убѣдительно съ евдемонистической точки зрѣнія должны быть признаны соображенія относительно полноты жизни, или наибольшей суммы ея, которыя Спенсеръ думаетъ положить въ основу нравственнаго поведенія. Единственное, что можетъ и долженъ принимать въ расчетъ евдемонистъ,—это полнота его собственной жизни, какъ источникъ удовольствія или удовольствій; полнота жизни вообще, поскольку рѣчь идетъ не о его личной жизни, совсѣмъ его не касается, или, точнѣе, касается его лишь постольку, поскольку отъ этого зависитъ полнота его личной жизни, поскольку, слѣдовательно, дѣло можетъ быть сведено къ личному удовольствію. Спенсеръ постоянно указываетъ на то, какъ поведеніе, способствующее полнотѣ жизни даннаго вида, постепенно развивается, начиная отъ protozoa и кончая цивилизованнымъ человѣкомъ. Но совершенно непонятно, какую убѣдительность могутъ имѣть эти соображенія для человѣка, который ничего не хочетъ признавать, кромѣ личнаго удовольствія? Онъ можетъ сказать: это правда, что поведеніе до сихъ поръ развивалось въ такомъ направленіи, но я не вижу никакой необходимости слѣдовать ему съ своей стороны; законы поведенія, по самому предположенію, диктуются не тѣмъ направленіемъ, въ которомъ, совершается развитіе природы, а моимъ личнымъ вкусомъ, и я нахожу, что для меня гораздо пріятнѣе жить въ свое собственное удовольствіе, чѣмъ заботиться о какой-то полнотѣ жизни, которая совсѣмъ не касается меня. Цѣли живого существа, скажетъ Спенсеръ, не ограничиваются его личнымъ самосохраненіемъ, оно непременно заботится о жизни потомства и на высшихъ, по крайней мѣрѣ, ступеняхъ о благополучіи товарищей, или даже, какъ человѣкъ, о благополучіи своего рода вообще. Но, возразить на это узкій эгоистъ,—какое мнѣ дѣло до всѣхъ живыхъ существъ: разъ принципомъ поведенія должно

служить удовольствіе, то имъ можетъ быть только мое личное удовольствіе, а я лично не нахожу ничего пріятнаго ни въ заботахъ о потомствѣ, ни въ содѣйствіи чужому благополучію.—Но, продолжаетъ возражать Спенсеръ: если бы люди не заботились о потомствѣ, то и насъ бы не было на свѣтѣ, и если бы всѣ попирали чужія права, то не было бы общества, безъ котораго никто изъ насъ не можетъ существовать. Все это прекрасно, возразить эгоистъ, и я съ вами совершенно согласенъ, но не вижу, какія практическія обязанности могутъ для меня отсюда вытекать: конечно, если бы обо мнѣ не позаботились родители, я, можетъ быть, не существовалъ бы на свѣтѣ, но вѣдь я не перестану существовать отъ того, что не буду заботиться о воспитаніи и сохраненіи своего потомства; положимъ, что общество необходимо для моей жизни и благополучія, но вѣдь оно не распадается только отъ того, что я въ свою очередь не буду заботиться о его благополучіи или даже только существованіи,—и этого для меня совершенно достаточно ¹⁾. И такъ, мы видимъ, что съ точки зрѣнія евре-

1) Въ одной главѣ своихъ „Данныхъ этики“ Спенсеръ предпринимаетъ попытку доказать, что увеличеніе суммы личныхъ удовольствій стоитъ въ ближайшей зависимости отъ альтруистической дѣятельности. Въ доказательство этого онъ указываетъ на то, что безъ уваженія чужихъ правъ и содѣйствія общественнымъ интересамъ не было бы ни общественной безопасности, ни вѣрнаго обезпеченія личныхъ интересовъ, ни хорошей администраціи,—что низкій уровень физическаго благосостоянія общества, его умственнаго и нравственнаго развитія своими невыгодными послѣдствіями отзывается на всѣхъ членахъ общества и т. п. Едва ли однако Спенсеръ самъ не видѣлъ, что его аргументація совсѣмъ не убѣдительна для того, кто всю дѣятельность хочетъ свести къ личному интересу и удовольствію. Весь вопросъ, съ точки зрѣнія такого человѣка, сводится къ тому, въ какомъ случаѣ онъ больше выгадаетъ—въ случаѣ ли прімого преслѣдованія своихъ личныхъ выгодъ, или же въ случаѣ дѣятельности на пользу общества, и отвѣтъ здѣсь можетъ быть только одинъ: то, что онъ дѣлаетъ на пользу общества, во-первыхъ въ большинствѣ случаевъ не приноситъ непосредственныхъ плодовъ, которыми могъ бы воспользоваться самъ дѣятель; во-вторыхъ, если даже онъ и станетъ участникомъ результатовъ своей дѣятельности, то въ виду распредѣленія ихъ на все общество, на его личную долю достанется лишь ничтожная часть ихъ. Справедливость этихъ соображеній можно подтвердить примѣрами, на которые ссылается Спенсеръ. Нужно содѣйствовать физическому благосостоянію бляхныхъ, потому что больные, калѣки и слабоспльные составляютъ бремя для всего общества. Но явпо, что для меня лично эта забота не можетъ припестп сколько-нибудь существенныхъ плодовъ; поэтому самое лучшее предоставить другимъ заниматься этимъ видомъ благотворительности. Мы должны заботиться объ

монизма, моральныя требованія совсѣмъ не такъ понятны, какъ это кажется его послѣдователямъ, и что самое главное, гедонистъ лишается въ этомъ случаѣ даже послѣдняго возможнаго утѣшенія—наложить клеймо дурного, безнравственнаго человѣка на такого эгоиста: съ точки зрѣнія послѣдовательнаго евдемонизма онъ поступаетъ хорошо и заслуживаетъ названія хорошаго человѣка гораздо болѣе, чѣмъ тотъ, кто отказываетъ себѣ въ удовольствіяхъ по какимъ-либо отвлеченнымъ соображеніямъ. Мы вовсе не хотимъ сказать, что съ точки зрѣнія евдемонизма не можетъ быть симпатіи, благожелательства и другихъ не—эгоистическихъ мотивовъ поведенія. Но мы утверждаемъ, что подобные мотивы, для послѣдовательнаго евдемониста, должны быть сведены непременно къ личному удовольствію; иначе, вся система морали тотчасъ же теряетъ *raison d'être* или, по крайней мѣрѣ, лишается права противопоставлять себя тѣмъ нравственнымъ системамъ, которыя несогласны признать удовольствіе источникомъ и критеріемъ нравственнаго поведенія. Въ виду этихъ соображеній теряетъ смыслъ съ евдемонистической точки зрѣнія отождествленіе нравственнаго съ пріятнымъ только на томъ основаніи, что большинство нравственныхъ дѣйствій пріятно для кого бы то ни было.

Если слова хорошей и дурной въ ихъ нравственномъ значеніи дѣйствительно указываютъ только на удовольствіе, то это не можетъ быть чье-бы то ни было удовольствіе, а удо-

умственнымъ развитіи своихъ ближнихъ, потому что ихъ неразвитость влечетъ за собою непріятности для насъ: „неаккуратность и несистематичность служатъ постоянными источниками непріятностей: неискусство повара или кухарки причиняютъ частую досаду, а иной разъ и расстройство пищеваренія. Недостатокъ предусмотрительности со стороны служанки ведетъ иногда къ паденію черезъ ведро въ темномъ проходѣ“ (*Princ. of Ethics*, § 78. V. 1, p. 210). Но если бы мы для того, чтобы сдѣлать прислугу болѣе аккуратною, занялись содѣйствіемъ народному просвѣщенію, то намъ слишкомъ долго пришлось бы страдать расстройствомъ пищеваренія, въ виду этого не проще ли нанять другую, болѣе искусную кухарку? Что же касается паденія черезъ ведро, то, если оно представляетъ простую случайность, предать его забвенію, если же оно будетъ повторяться, то—лучше всего употребить тотъ же способъ, какой указанъ относительно неискусной кухарки. *Mutatis mutandis* то же самое нужно возразить и противъ другихъ аргументовъ Спенсера.

вольствіе опредѣленнаго лица, и какого именно лица, это будетъ зависѣть отъ того, какъ мы понимаемъ нравственную оцѣнку, отъ того, съ чьей именно точки зрѣнія поступокъ называется хорошимъ или дурнымъ, чьи пріятныя или непріятныя чувствованія принимаются въ расчетъ. Само собою понятно, что добрый поступокъ всего пріятнѣе тому, кому онъ оказалъ. Слѣдовательно, по теоріи, его-то именно пріятныя чувствованія мы имѣемъ въ виду, когда называемъ поступокъ хорошимъ. Такъ должно бы быть по теоріи, но не такъ въ дѣйствительности. Во-первыхъ, поступокъ можетъ быть въ высшей степени пріятенъ и полезенъ тому, кого онъ имѣетъ въ виду, и однако въ то же время не удовлетворяетъ требованіямъ нравственности. Для того, чтобы опредѣлить нравственное достоинства поступка, мы смотримъ на побужденія дѣятеля и даже самый хорошій по своимъ внѣшнимъ послѣдствіямъ поступокъ называемъ дурнымъ, если онъ вытекаетъ изъ низменныхъ побужденій—корыстолюбія, тщеславія, эгоизма. На это можно возразить, что цѣнится не только наличность пріятныхъ ощущеній, какъ слѣдствіе извѣстнаго поступка, а *постоянная возможность* полученія этихъ ощущеній: положимъ, что въ данномъ случаѣ корыстолюбіе или тщеславіе повело за собою для кого-либо удовольствіе, но можетъ быть оно досталось цѣною гораздо большихъ непріятностей для другихъ лицъ, а если это даже и не такъ, то во всякомъ случаѣ, въ общемъ, честолюбіе, корыстолюбіе и другія качества, которыя называются дурными, гораздо чаще ведутъ къ непріятностямъ для постороннихъ лицъ, поэтому вполне понятно порицаніе этихъ свойствъ съ евдемонистической точки зрѣнія. Перенесемся однако на точку зрѣнія самого дѣятеля. Несомнѣнно, что онъ самъ, какъ и другіе, можетъ оцѣнивать свой поступокъ съ нравственной точки зрѣнія, и для него, безъ сомнѣнія, удовлетвореніе его честолюбія или корыстолюбія пріятно. Значитъ, спрашиваемъ мы, онъ-то по крайней мѣрѣ поступки, совершаемые подъ вліяніемъ этихъ склонностей, считаетъ нравственно хорошими, потому что этотъ терминъ означаетъ именно удовольствіе? Такъ должно бы быть; но этого-то именно и нѣтъ: что всего удивительнѣе, онъ-то

именно, поскольку сохранилъ способность нравственной оцѣнки, всего сильнѣе себя осуждаетъ. И такъ, мы видимъ, что нравственное—доброе и пріятное могутъ діаметрально расходиться въ сознаніи человѣка. Контрастъ между ними, по свидѣтельству опыта, можетъ простирается до такой степени, что человѣкъ можетъ пожертвовать не только какими угодно удовольствіями, но даже самую жизнь въ пользу добра. Этотъ фактъ совершенно не понятенъ для евдемониста: съ его точки зрѣнія совершенно понятно, если поступокъ, вытекающій изъ моего честолюбія, другіе называютъ дурнымъ, потому что онъ имъ можетъ принести или дѣйствительно приносить непріятности; но съ какой стати я самъ буду раздѣлять эту оцѣнку, когда она совсѣмъ не оправдывается моими чувствованіями, которыя, по самому предположенію, одни только и даютъ нравственной оцѣнкѣ ея содержаніе?

Нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что фактически стремленіе къ личному удовольствію служитъ основою большинства человѣческихъ дѣйствій. Таковы прежде всего тѣ дѣйствія, въ которыхъ послѣднею цѣлію является самосохраненіе, низменные удобства, удовлетвореніе всѣхъ вообще личныхъ потребностей и вкусовъ. Разъ нравственная оцѣнка указываетъ не болѣе, какъ на пріятныя чувствованія, и это чувствованіе, какъ мы только говорили, должно принадлежать самому дѣятелю, то къ этимъ именно дѣйствіямъ прежде всего должно относиться нравственное одобреніе. Но общечеловѣческое нравственное сознаніе высказывается противъ этого самымъ рѣшительнымъ образомъ: оно говоритъ, что стремленіе къ личному удовольствію никакъ не можетъ быть поставлено въ нравственную заслугу и потому не можетъ быть предметомъ нравственнаго одобренія; свою положительную или отрицательную нравственную цѣнность оно получаетъ лишь косвенно, въ зависимости отъ того, какъ оно относится къ другимъ, подлинно-нравственнымъ задачамъ. Конечно, можно сказать, что наше нравственное сознаніе заблуждается, и такимъ образомъ устранить возраженіе, заключающееся въ его показаніяхъ. Самъ Спенсеръ неоднократно такъ и заявляетъ, и въ сущности вся его этическая теорія невозможна безъ этого предположенія.

Но въ данномъ случаѣ, при опредѣленіи основныхъ понятій этики, Спенсеръ хочетъ выходить изъ общепризнанныхъ положеній и потому ищетъ себѣ союзника въ томъ самомъ общечеловѣческомъ сознаніи, которое въ другихъ случаяхъ безъ всякихъ церемоній объявляетъ не заслуживающимъ большаго довѣрія. Оставляя въ сторонѣ похвальность или предосудительность конечныхъ цѣлей дерущагося человѣка, мы говоримъ, что его защита хороша, если эта защита хорошо приспособлена для самообороны... Называя человѣка хорошимъ торговцемъ, мы измѣряемъ свою похвалу ему, какъ торговцу, тою дѣятельностію и ловкостію, съ которыми онъ выгодно продаетъ и покупаетъ, хотя эти качества хорошаго торговца могутъ соединяться въ немъ съ дурнымъ отношеніемъ къ подчиненнымъ, которое мы осуждаемъ¹⁾. Эти сужденія Спенсеръ относитъ къ числу „нравственныхъ приговоровъ“²⁾, признаваемыхъ всѣми людьми. Несомнѣнно только то, что въ приведенныхъ случаяхъ всѣ употребляютъ слово хорошій, но это слово по тому же общему признанію вовсе не имѣетъ въ данныхъ случаяхъ нравственнаго значенія. Эти примѣры могли бы быть пригодны лишь въ томъ случаѣ, если бы было извѣстно, что слово хорошій всегда имѣетъ одинъ и тотъ же смыслъ; но это то именно и есть искомое, что нуждается въ доказательствахъ. Употребленіе однихъ и тѣхъ же словъ—хорошій и дурной—для выраженія похвалы и порицанія даетъ Спенсеру возможность—переходя послѣдовательно отъ хорошихъ сапогъ, хорошей лошади къ хорошему торговцу или боксеру, отсюда къ хорошему отцу и наконецъ къ хорошему гражданину и хорошему человѣку—сдѣлать выводъ, что слово хорошій всегда имѣетъ смыслъ одинъ и тотъ же—оно означаетъ пріятное. Но для полученія этого вывода Спенсеръ, самъ того не замѣчая, неоднократно прибѣгаетъ къ той самой погрѣшности, которую мы уже отмѣтили: желая доказать, что хорошее и пріятное—одно и то же, онъ вмѣсто этого, незамѣтно подмѣняя тезисъ, доказываетъ, что дѣйствія, называемыя хорошими, всегда для кого-нибудь пріятны. Точно также и въ данномъ случаѣ Спен-

1) Princ. of Ethics, § 8. V. I, p. 23.

2) Ibidem.

серь, совершенно игнорируя внутренній смыслъ самаго одобренія, довольствуется тѣмъ, что поведение называется хорошимъ, чтобы отнести его къ нравственной области, и отсюда уже безъ труда выводить, что нравственно-хорошее не можетъ быть не чѣмъ инымъ, какъ пріятнымъ, совершенно оставляя безъ вниманія протесты нравственнаго сознанія, которое рѣшительно отказывается поставить хорошаго боксера въ одну категорію съ хорошимъ отцомъ, хорошимъ другомъ или хорошимъ гражданиномъ.

Самъ Спенсеръ долженъ былъ признать, что слово добродѣтель (goodness), взятое само по себѣ, вызываетъ въ насъ болѣе всего мысль о поведеніи такого человѣка, который помогаетъ больнымъ въ достиженіи ими прежняго состоянія нормальной жизненности, содѣйствуетъ несчастнымъ въ приобрѣтеніи средствъ къ поддержанію ихъ жизни, защищаетъ тѣхъ, личности, собственности, доброму имени которыхъ угрожаетъ какой-либо вредъ, и вообще является на помощь всему тому, что обѣщаетъ улучшеніе жизни для всѣхъ его ближнихъ¹⁾. Но на чемъ можетъ быть основана цѣнность добродѣтели въ только что указанномъ Спенсеромъ смыслѣ съ точки зрѣнія гедонистическаго критерія, который цѣнитъ всѣ вещи исключительно по доставляемымъ ими пріятнымъ ощущеніямъ? Какъ мы уже говорили раньше, если евдемонистическая теорія хочетъ свести мораль къ понятному для всѣхъ мотиву удовольствія, то это должно быть удовольствіе самаго дѣателя. Итакъ, если альтруистическая дѣятельность цѣнится только какъ видъ удовольствія, то она должна быть такимъ для самаго дѣателя. Хотя Спенсеръ не говоритъ этого тамъ, гдѣ бы это было уместно по смыслу его теоріи, именно при своей попыткѣ дать психологическій анализъ понятій хорошаго и дурного въ ихъ нравственномъ значеніи, однако этотъ взглядъ предполагается его психологіей, гдѣ онъ говоритъ о происхожденіи чувства симпатіи. Симпатія, по Спенсеру, есть прежде всего обратившаяся въ потребность наличность привычныхъ ощущеній. Всегдашнее ощущеніе вокругъ себя родственныхъ существъ, постоянно

1) Princ. of Ethics, § 8. V. I, p. 25.

видимыхъ, слышимыхъ и обоняемыхъ, можетъ дойти „до того, что станетъ господствующею частью сознанія,—частью настолько господствующей, что отсутствіе ея будетъ неизбежно вызывать чувство неудовлетворенности, безпокойства, тоски. Стоитъ только посмотрѣть, какъ желаетъ вырваться изъ своей клѣтки засаженная въ нее птица, или въ какой неистовый восторгъ приходитъ собака, спущенная съ цѣпи, на которой она сидѣла предъ тѣмъ съ самымъ меланхолическимъ видомъ, —чтобы вспомнить, что всякій родъ дѣятельности внѣшнихъ чувствъ, привычный для данной расы, имѣетъ соотнositельное желаніе, и соотнositельное чувство неудовлетворенности и страданія, коль скоро это желаніе не удовлетворено“. Такимъ образомъ совмѣстная жизнь живыхъ существъ порождаетъ въ нихъ взаимную привязанность, удовлетвореніе которой доставляетъ *удовольствіе*, а неудовлетвореніе причиняетъ *страданіе* ¹⁾. Такимъ же образомъ общая судьба и общая дѣятельность, вслѣдствіе простой ассоціаціи по смежности, приводятъ къ тому, что радости окружающихъ начинаютъ доставлять каждому личныя удовольствія, а страданія другихъ причиняютъ личныя огорченія ²⁾. Итакъ, можетъ быть, нравственная оцѣнка есть не болѣе, какъ чувство удовольствія, проистекающее изъ удовлетворенія симпатическихъ склонностей? Можетъ быть, называя дѣйствіе нравственно хорошимъ, мы разумѣемъ, что оно съ этой именно стороны пріятно дѣятелю? Каково бы ни было наше мнѣніе о происхожденіи симпатіи, мы не можемъ не признать въ ней глубокой потребности нашей природы, удовлетвореніе которой доставляетъ намъ высокое удовольствіе. „Какую бы степень эгоизма мы ни предположили въ человѣкѣ, говоритъ Адамъ Смитъ, природѣ его свойственно участіе къ тому, что случается съ другими, участіе вслѣдствіе котораго счастье ихъ необходимо для него, хотя бы оно состояло только въ удовольствіи быть его свидѣтелемъ... Намъ слишкомъ часто приходится страдать страданіями другого, чтобы такая истина требовала доказательствъ. Чувство это подобно прочимъ страстямъ, присущимъ нашей природѣ, обнаруживается не только

¹⁾ Спенсеръ. Основаніе Психологіи, т. 2, 370.

²⁾ Ср. *ibidem*, стр. 371 сл. стр. 401.

въ людяхъ, отличающихся особеннымъ челоуѣколюбіемъ и добродѣтелью, хотя, безъ всякаго сомнѣнія, они испытываютъ его самымъ нѣжнымъ и глубокимъ образомъ; оно существуетъ до извѣстной степени въ сердцѣ самыхъ великихъ злодѣевъ, людей, самымъ дерзкимъ образомъ нарушившихъ общественные законы“¹⁾. Не смотря на все это, мы не можемъ отождествлять нравственную оцѣнку съ удовольствіемъ, доставляемымъ симпатіей. Прежде всего сознательное стремленіе получить удовольствіе черезъ удовлетвореніе симпатическихъ склонностей лишаетъ дѣяніе его нравственнаго характера какъ въ глазахъ посторонняго наблюдателя, такъ и въ собственныхъ глазахъ дѣятеля: мы не усматриваемъ ничего предосудительнаго въ томъ, чтобы дѣятель находилъ удовольствіе въ совершенномъ имъ альтруистическомъ поступкѣ, но одна мысль о совершеніи поступка изъ-за этого только удовольствія производитъ на насъ отталкивающее впечатлѣніе. Наше нравственное сознаніе совершенно не мирится съ мыслью о томъ, что альтруизмъ долженъ быть разсматриваемъ какъ средство для личнаго удовольствія. Мы увѣрены, что многіе испытаютъ чувство, близкое къ отвращенію, при чтеніи слѣдующихъ, напримѣръ, строкъ этики Спенсера: „Принимая во вниманіе тотъ законъ, что всякое откровеніе порождаетъ нѣкоторую трату, и что способности, доставляющія удовольствіе своею дѣятельностію, не могутъ дѣйствовать непрерывно, не вызвавъ наконецъ истощенія и сопровождающаго его чувства пресыщенія, мы должны признать, что тѣ промежутки времени, въ теченіе которыхъ наши силы поглощаются альтруистическими дѣятельностями, представляютъ собою въ то же время и тѣ промежутки времени, въ теченіе которыхъ наша способность къ эгоистическому удовольствію восстанавливается снова до полныхъ своихъ размѣровъ“²⁾. Такимъ образомъ альтруистическая дѣятельность нужна между прочимъ для того, чтобы оживлять притупленный вкусъ къ эгоистическимъ наслажденіямъ. Кажется, что это самый крайній предѣлъ, до котораго можетъ дойти подчиненіе альтруизма эгоистическимъ цѣлямъ.

¹⁾ Адамъ Смитъ. Теорія нравственныхъ чувствъ. Пер. Вибкова. Стр. 15—16.

²⁾ Princ. of Ethics, § 80. V. 1, p. 213.

Но потому именно мысль Спенсера и возмущаетъ до такой степени наше нравственное чувство. Итакъ, мы видимъ, что мысль о пріятныхъ послѣдствіяхъ, доставляемыхъ дѣятельностію на пользу другихъ, не можетъ быть нравственнымъ мотивомъ, а слѣдовательно нравственною оцѣнкою, которая, по самому предположенію, является нравственнымъ мотивомъ. Какимъ же образомъ могло бы случиться, что обнаруженіе истиннаго мотива нашей дѣятельности внушаетъ отвращеніе тому самому нравственному чувству, которое, по предположенію, само именно и сводится къ этому мотиву? Кромѣ того удовольствіе, доставляемое удовлетворенной симпатіей, не можетъ объяснить нравственнаго предпочтенія альтруистическихъ поступковъ эгоистическимъ. Самъ Спенсеръ признаетъ, что альтруистическія чувствованія у насъ сравнительно мало развиты ¹⁾. Между тѣмъ этого нельзя сказать объ эгоизмѣ, злобѣ, тщеславіи и тому подобныхъ качествахъ души, на которыя обыкновенно падаетъ нравственное осужденіе. Удовольствіе по своей количественной сторонѣ всегда пропорціонально силѣ стремленія и склонности, и разъ нравственно доброе заключается въ удовольствіи, то совершенно непонятно, почему мы должны жертвовать удовольствіями удовлетворенной злобы или тщеславія или зависти и мести ради удовольствій удовлетворенной симпатіи.

Итакъ мы видимъ теперь, что ни въ удовольствіяхъ, соединенныхъ съ преслѣдованіемъ индивидуальныхъ цѣлей, ни въ удовольствіяхъ, доставляемыхъ альтруистическою дѣятельностію, мы не найдемъ источника нравственной оцѣнки поведения, т. е., мы не найдемъ его именно тамъ, гдѣ бы нужно было его искать съ точки зрѣнія евдемонистической доктрины и въ частности съ точки зрѣнія Спенсера.

По евдемонистической теоріи, если она пожелаетъ быть послѣдовательною, собственное благополучіе для каждаго изъ насъ должно составлять самую непосредственную, и слѣдовательно, во всякомъ случаѣ, первую по важности (если не единственную) нравственную задачу. Такъ это и утверждаетъ

¹⁾ См. Психологію, т. 2, 402 и др.

неоднократно Спенсеръ въ своей этикѣ. „Для достиженія наибольшей суммы счастья, говоритъ Спенсеръ, каждый долженъ быть болѣе эгоистичнымъ, чѣмъ альтруистичнымъ. Ибо, говоря вообще, симпатическія удовольствія всегда должны оставаться менѣе интенсивными, чѣмъ тѣ удовольствія, изъ сочувствія къ которымъ они рождаются. При прочихъ равныхъ условіяхъ, идеальныя чувствованія не могутъ быть столь живыми, какъ реальныя“¹⁾. Мы видимъ, такимъ образомъ, что Спенсеръ умѣетъ быть послѣдовательнымъ, даже тамъ, гдѣ этому могли бы оказать препятствіе данныя общечеловѣческаго нравственнаго сознанія. Но если такъ, то зачѣмъ—спрашиваемъ еще разъ—ищетъ онъ себѣ союзника въ общечеловѣческомъ сознаніи при опредѣленіи понятій хорошаго и дурного? Самъ Спенсеръ долженъ былъ обратить вниманіе на то, что распредѣленіе нравственныхъ обязанностей, по которому забота о своемъ благополучіи занимала бы главное мѣсто, а забота о другихъ только второстепенное, звучитъ совершенною дикостью для нашего нравственнаго сознанія. „Нравственные приговоры надъ поступками, касающимися личныхъ интересовъ, признается Спенсеръ, бываютъ обыкновенно мало выразительны“. Но почему же такъ?—„Отчасти потому, объясняетъ Спенсеръ, что стимулы желаній, имѣющихъ въ виду свои собственные интересы, обыкновенно бываютъ достаточно сильны и *не нуждаются въ нравственномъ подкрѣпленіи* (курсивъ нашъ); а отчасти потому, что стимулы желаній имѣющихъ въ виду чужіе интересы, бываютъ менѣе сильны, и будучи часто подавляемы другими, *нуждаются въ нравственномъ подкрѣпленіи*“²⁾. Слова относительно нравственной поддержки подчеркнуты нами потому, что они въ сущности разрушаютъ весь построенный Спенсеромъ, яко-бы на основаніи данныхъ общечеловѣческаго сознанія, анализъ понятій нравственной оцѣнки. На самомъ дѣлѣ, неизбежное слѣдствіе изъ словъ Спенсера такое: разъ „нравственные приговоры“ относительно собственнаго благополучія поставляются *помимо нравственной поддержки*, то мы не имѣемъ права называть ихъ нравственными, не впадая въ

¹⁾ Princ. of Ethics, § 86. V. 1, p. 228.

²⁾ Princ. of Eth., § 8.

contradictio in adjecto; ясно, что они не связаны съ нравственнымъ чувствомъ и нравственной оцѣнкой и потому находятся внѣ области нравственнаго. Далѣе, нравственная поддержка, о которой онъ говоритъ, есть очевидно не что иное, какъ нравственная оцѣнка, санкціонирующая одни роды поведенія и налагающая, такъ сказать, печать отверженія на другіе. Спенсеръ хочетъ доказать, что эта оцѣнка совпадаетъ съ удовольствіемъ, доставляемымъ другими. Но теперь оказывается, что „желанія“, въ удовлетвореніи которыхъ удовольствіе и должно заключаться,—это дѣло одно, а нравственная поддержка, и значитъ, нравственная оцѣнка—дѣло другое. Ясно слѣдовательно, что называя дѣйствіе хорошимъ въ нравственномъ значеніи, мы указываемъ не на то, что оно удовлетворяетъ наши желанія и потребности,—а это-то именно и хочетъ доказать Спенсеръ. Итакъ, Спенсеръ косвенно приходитъ къ признанію того, что нравственное одобреніе есть со-всѣмъ особый видъ оцѣнки, не совпадающій съ общею оцѣнкою вещей съ точки зрѣнія пріятнаго и непріятнаго.

На самомъ дѣлѣ, нравственная оцѣнка имѣетъ въ своей основѣ чувство, которое извѣстно всякому по внутреннему опыту и называется нравственнымъ чувствомъ. Это чувство переживается въ наиболѣе интенсивной степени самимъ нравственнымъ дѣятелемъ, какъ непосредственное сознаніе нормальности или ненормальности поведенія и выражается въ терминахъ доброй и злой, прилагаемыхъ къ поступкамъ, вызвавшимъ такія чувства. Но то же самое чувство, хотя въ нѣсколько иной формѣ, вслѣдствіе отсутствія осложняющихъ моментовъ, можетъ испытываться и другими людьми, которые въ этомъ случаѣ также называютъ дѣйствіе добрымъ или злымъ, хорошимъ или дурнымъ. Это чувство не имѣетъ ничего общаго съ чувствомъ удовлетвореннаго голода, облегченныхъ страданій и т. д.—вообще всѣхъ тѣхъ пріятныхъ чувствованій, которыя могутъ оказаться въ качествѣ послѣдствій добраго дѣла.

Это-то непосредственное чувство той или другой, положительной или отрицательной, нравственной цѣнности поступка и дѣятеля,—чувство, наличность котораго никакъ не можетъ отрицать никто, кто не хочетъ идти наперекоръ фактамъ, и

нужно имѣть въ виду, когда идетъ рѣчь о психологическомъ содержаніи нравственной оцѣнки. Поэтому отождествленіе нравственно добраго съ пріятнымъ можетъ имѣть дѣйствительное значеніе въ томъ случаѣ, если удастся отождествить это чувство положительной и отрицательной нравственной цѣнности съ чувствованіями удовольствія и страданія. Тогда мы должны были бы утверждать не то, что нравственнае дѣйствіе пріятно кому бы то ни было (разумѣется, своими послѣдствіями), а пріятно именно самому дѣятелю, другимъ же можетъ быть пріятно черезъ отраженіе, поскольку, напр., они просто воображаютъ себя на мѣстѣ дѣятеля. Что же касается пріятныхъ чувствованій, доставляемыхъ этимъ дѣяніемъ объекту нравственной дѣятельности, то они могутъ находиться въ причинномъ отношеніи къ нравственной оцѣнкѣ, какъ необходимое ея условіе, но совсѣмъ не тождественны съ нею по своей психологической сущности. Легко понять, что только въ этомъ видѣ гедонистическая теорія морали можетъ имѣть какой-либо научный смыслъ.

Не смотря на то, что общечеловѣческій опытъ самымъ рѣшительнымъ образомъ удостовѣряетъ существованіе въ насъ совершенно особеннаго мотива нравственнаго поведенія, который извѣстенъ каждому человѣку подъ именемъ совѣсти, нравственнаго чувства и т. п., представители евдемонической теоріи морали часто обнаруживаютъ упорную склонность совершенно игнорировать этотъ мотивъ, вмѣсто того, чтобы постараться свести его къ личному удовольствію, какъ этого, требовала бы научная постановка доктрины. Такъ напр. Бентамъ строить свою теорію нравственнаго поведенія такимъ образомъ, какъ будто ему ничего неизвѣстно о существованіи у человѣка нравственнаго чувства и нравственной оцѣнки или, по крайней мѣрѣ, такъ, какъ будто въ его глазахъ онѣ не заслуживаютъ иного отношенія, кромѣ пренебрежительнаго. Говоря о санкціяхъ поведенія, какъ о фактически извѣстныхъ источникахъ удовольствія и страданія, Бентамъ не отводитъ здѣсь мѣста тому чувству, которое на языкѣ всего человѣчества носитъ названіе нравственнаго и даетъ названіе нрав-

ственной санкціи общественному мнѣнію ¹⁾). Понятіе добродѣтели, которое въ нашемъ сознаніи весьма ясно связано съ нравственной оцѣнкой, по мнѣнію Бентама, указываетъ только на „пожертвованіе меньшимъ интересомъ большому интересу, минутнымъ интересомъ продолжительному, сомнительнымъ несомнѣнному. Всякая идея добродѣтели, не проистекающая изъ этого понятія, столько же темна, сколько ненадеженъ ея мотивъ“ ²⁾). Слѣдовательно, идея добродѣтели, основывающейся на голосѣ совѣсти, т. е. добродѣтели, по общему признанію, единственно имѣющей право на такое названіе, по мнѣнію Бентама, не заслуживаетъ никакого вниманія. Спенсеръ также довольно близокъ къ этому воззрѣнію.

Въ своемъ анализѣ понятій хорошаго и дурного Спенсеръ совершенно игнорируетъ существованіе совѣсти или нравственнаго чувства. Однако онъ никакъ не могъ въ своей этикѣ обойти, молчаніемъ это явленіе, потому что, какъ бы на него ни смотрѣть, нельзя утверждать того, что оно совсѣмъ не существуетъ. Спенсеръ поэтому готовъ вмѣстѣ съ такъ называемыми интуиціонистами признать существованіе нравственной интуиціи. Но въ такомъ случаѣ на какомъ же основаніи Спенсеръ находитъ возможнымъ устанавливать понятіе о нравственной цѣнности, не прибѣгая къ этой интуиціи? Хотя Спенсеръ не даетъ намъ самъ прямого отвѣта на это, такой отвѣтъ не трудно будетъ найти въ его этикѣ. По мнѣнію Спенсера, нравственная интуиція образовалась у человѣка путемъ скопленія наслѣдственныхъ опытовъ относительно страданій и удовольствій, неизмѣнно связанныхъ съ извѣстными видами поведенія. Слѣдовательно, по существу дѣла, тотъ смыслъ нравственной оцѣнки, который устанавливаетъ Спенсеръ, не можетъ отличаться отъ того, который содержится въ самой нравственной интуиціи. Съ другой стороны не нравственная интуиція должна служить опорой нравственной науки, а наоборотъ послѣдняя должна дать обоснованіе первой. Нравственная интуиція есть результатъ простой наслѣдственной привычки, сложившейся помимо критическаго участія ума, и потому есте-

¹⁾ Бентамъ. Введеніе въ основаніе нравственности и законодательства 23.

²⁾ Бентамъ. Введеніе въ основанія нравственности и законодательства, 19.

ственно, что заключающіяся въ ней индукціи—грубы, смутны, нуждаются въ поправкахъ и объясненіяхъ. „Ученіе о врожденныхъ способностяхъ нравственнаго воспріятія становится согласнымъ съ утилитаріанскою доктриною, какъ только мы обратимъ вниманіе на то, что предпочтенія и отвращенія къ тому или другому поведенію становятся органическими вслѣдствіе унаслѣдованія результатовъ пріятныхъ и непріятныхъ опытовъ, имѣвшихъ мѣсто у предковъ“¹⁾. Вотъ почему нравственныя интуиціи оказываются въ согласіи съ доказательствами нравственной науки, которая истолковываетъ и провѣряетъ „ихъ грубыя заключенія“²⁾. Нравственное побужденіе состоитъ всегда въ представленіи тѣхъ пріятныхъ или непріятныхъ послѣдствій, которыя неизбѣжно связаны съ извѣстными поступками, но эти представленія далеко не всегда даны въ ясной формѣ. „Они образуютъ группу неясныхъ представленій, накопившихся благодаря опытамъ относительно послѣдствій подобныхъ дѣйствій въ жизни индивидуума; приче́мъ эта группа представленій лежитъ на еще болѣе неясномъ, но болѣе обширномъ сознаніи, обязанномъ своимъ происхожденіемъ унаслѣдованнымъ послѣдствіямъ такихъ же опытовъ въ жизни предковъ: въ концѣ концовъ изъ всего этого слагается чувство столько же массивное, сколько и смутное“³⁾. Тѣмъ не менѣе, если мы постараемся привести для себя въ ясность наши нравственныя побужденія, то увидимъ, что ихъ дѣйствительная природа сводится къ представленію удовольствій и страданій. „Истинно нравственный мотивъ воздержанія отъ убійства состоитъ не въ представленіи висѣлицы, какъ его послѣдствіи, и не въ представленіи ожидающихъ за это адскихъ мученій и даже не въ представленіи ужаса и ненависти, которыя будутъ возбуждены этимъ поступкомъ въ своихъ собратіяхъ—людяхъ, но въ представленіи его необходимыхъ естественныхъ послѣдствій, т. е.—мучительной смертной агоніи жертвы, разрушенія всѣхъ ея видовъ на счастье и, наконецъ, тѣхъ бѣдствій, которыя бу-

1) Principles of Ethics § 45 P. 124.

2) Ibidem P. 123.

3) Ibid. p. 121.

дуть этимъ причинены всѣмъ зависящимъ отъ нея личностямъ. Точно также не мысль о тюремномъ заключеніи или о божественномъ гнѣвѣ или объ общественномъ негодованіи составляетъ нравственный мотивъ воздержанія отъ воровства, но мысль о вредѣ, наносимомъ обкрадываемому лицу въ соединеніи съ смутнымъ сознаниемъ общихъ бѣдствій причиняемыхъ пренебреженіемъ къ правамъ собственности... И наоборотъ, человѣкъ, побуждаемый нравственнымъ чувствомъ помочь другому въ его затрудненіи, рисуетъ себѣ только то улучшеніе положенія, котораго онъ старается достигнуть“¹⁾. Такимъ образомъ, по мнѣнію Спенсера, спеціальныи анализъ нравственной интуиціи не открываетъ въ ней какихъ-либо новыхъ элементовъ, могущихъ войти въ ранѣе установленное понятіе о хорошемъ и дурномъ.—Мы видимъ, что этотъ анализъ открытъ для всѣхъ тѣхъ возраженій, которыя мы привели уже раньше. Спенсеръ неправильно понимаетъ природу нравственнаго чувства и сужденія, сводя ихъ къ представленію извѣстныхъ пріятныхъ или непріятныхъ послѣдствій поведенія. Чтобы убѣдиться въ этой неправильности, достаточно сослаться на самого Спенсера, который въ концѣ концовъ вынужденъ былъ признать въ другомъ мѣстѣ, что „понятія добра, обязанности, дома и ассоціированныя съ этими понятіями чувства имѣютъ гораздо болѣе широкую сферу примѣненія, чѣмъ то поведеніе, которымъ обыкновенно ограничиваютъ подлинное содержаніе правильной науки“²⁾. Иначе говоря, то обстоятельство, что общественная польза или вредъ всегда принимаются нами въ расчетъ при составленіи правильнаго сужденія, еще не доказываетъ, что понятія о пользѣ и вредѣ подчеркиваютъ собою сущность этого сужденія, не говоря уже о томъ, что ссылка на радости и страданія нашихъ ближнихъ не можетъ быть послѣднею инстанціею въ евдемонистической теоріи. Указывая на то, что нравственное побужденіе не заключается въ страхѣ наказанія или общественнаго мнѣнія, Спенсеръ, конечно, правъ. Но онъ не зналъ правъ, думая, что такимъ побужденіемъ являются исключительно представленія о чужихъ страданіяхъ

1) Ibid., p. 120—121.

2) Principles of Ethics. § 122. V. 1. p. 335.

и удовольствіяхъ: само по себѣ сочувствіе или благожелательство, какъ мы это старались выяснить раньше, не составляютъ нравственности; истинно нравственное побужденіе состоитъ въ соединеніи благожелательства съ сознаниемъ нравственной цѣнности его, которое само по себѣ совсѣмъ не совпадаетъ съ благожелательными чувствами. Самъ, Спенсеръ, конечно, не могъ не видѣть послѣдняго обстоятельства, во чтобы примирить его съ своимъ воззрѣніемъ на настоящую природу нравственной интуиціи, онъ объявляетъ нравственное одобреніе и неодобреніе, поскольку они не совпадаютъ съ благожелательными склонностями, до—этическими (pro-ethical) чувствованіями ¹⁾. Но грубая искусственность этого приѣма только изобличаетъ недостатокъ теоріи, которая вмѣсто того, чтобы объединять въ извѣстномъ объясненіи всѣ факты даннаго рода, безцеремонно выбрасываетъ за бортъ тѣ изъ нихъ, которые оказываются для нея неудобными.

Въ этико-философской литературѣ истекшаго столѣтія „принципы этики“ Спенсера занимаютъ выдающееся положеніе: это грандіозная попытка поставить нравственное поведеніе въ тѣсную связь со всею органическою жизнью, понять человѣческую нравственность, какъ заключительное звено громаднаго процесса совершенствованія жизни. Слѣдствіемъ этого является необычайная широта кругозора и стройность концепціи, которая служитъ завершеніемъ цѣлостнаго философскаго міровоззрѣнія. Но широта горизонта имѣетъ свои неудобства для точности наблюденія: указывая наблюдателю мѣсто извѣстнаго предмета въ ряду другихъ вещей, она можетъ отвлечь его вниманіе отъ того, что составляетъ особенную отличительную природу даннаго предмета, выдѣляющую его изъ среды другихъ. Это именно случилось со Спенсеромъ. Съ извѣстной точки зрѣнія этика Спенсера весьма твердо и убѣдительно обоснована. Насколько внутренніе психологическіе мотивы могли служить условіями совершенствованія жизни, эти мотивы, рассуждаетъ Спенсеръ, должны были сводиться къ удовольствію и страданію: слѣдую этимъ чувствамъ, каждое жи-

¹⁾ Principles of Ethics §§ 123—124. V. 1. p. 337.

вое существо увеличивало своимъ выживаніемъ количество наилучше приспособленныхъ или уменьшало своею гибелью количество худо приспособленныхъ, содѣйствуя въ томъ и другомъ случаѣ прогрессу жизни; животное, у котораго чувствованія удовольствія связаны съ вещами полезными для его сохраненія, а чувствованія страданія съ вещами для него вредными, имѣетъ слишкомъ явныя преимущества предъ тѣми собратьями, чувствованія которыхъ менѣе приспособлены или совсѣмъ не приспособлены къ условіямъ ихъ существованія: живое существо, которому голодъ доставлялъ бы удовольствіе, а принятіе какой бы то ни было пищи было бы само по себѣ неприятно, не выжило бы и нѣсколькихъ дней. Если мы примемъ во вниманіе, что самая жизнь есть не что иное, какъ приспособленіе къ средѣ, то само собою понятно, какое громадное значеніе должны были имѣть удовольствія и страданія въ ея совершенствованіи. Нравственная жизнь человѣка не составляетъ чего-нибудь отличнаго отъ этого процесса совершенствованія жизни вообще: напротивъ, она завершаетъ этотъ процессъ, является его вѣнцомъ. Изучая условія и направленія развитія жизни, мы можемъ составить себѣ идеальное представленіе о томъ предѣльномъ пунктѣ или о той цѣли, къ которой оно направляется, и о тѣхъ путяхъ, которые ведутъ къ этой цѣли. Будучи идеаломъ, это представленіе не будетъ мечтою; поскольку оно основано на изученіи законовъ развитія жизни—оно явится предвосхищеніемъ дѣйствительной судьбы, ожидающей человѣка, и потому мы смѣло можемъ вѣрить свою жизнь этому идеалу. Высшая степень жизни есть абсолютное приспособленіе къ условіямъ ея среды, а такъ какъ приспособленіе въ субъективной сферѣ необходимо отражается въ видѣ удовольствія, то эта высшая цѣль представляется для насъ, какъ высшая сума удовольствія или счастья, не омрачаемаго никакимъ страданіемъ. Этою высшею цѣлью и опредѣляется достоинство нравственнаго поведенія. Повторяемъ, эта этическая система есть созданіе сильнаго ума, но, къ сожалѣнію, предлагаемая ею нравственность *не есть наша нравственность*: это не то, съ чѣмъ все человѣчество связываетъ понятіе о нравственномъ.

Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно будетъ привести мнѣніе Спенсера о томъ, что нужно считать абсолютно хорошимъ поступкомъ. Абсолютно хорошъ, по мнѣнію Спенсера, лишь тотъ поступокъ, который ведетъ къ одному только удовольствію, не сопряженъ ни съ какимъ страданіемъ. Напримѣръ, „нѣкто поскользнулся, но удержанъ отъ паденія проходящимъ мимо человѣкомъ: ушибъ предотвращенъ, и оба довольны. Какойнибудь путникъ собирается направиться по опасной дорогѣ или ктонибудь изъ пассажировъ собирается выйти изъ вагона не на той станціи, гдѣ ему нужно; ихъ предупреждаютъ объ ошибкѣ и избавляютъ отъ непріятности, въ результатѣ—общее удовольствіе“ ¹⁾ и т. д. Нужно ли доказывать, что эта точка зрѣнія имѣетъ очень мало общаго съ нашимъ нравственнымъ сознаніемъ, которое полагаетъ, что высота нравственнаго достоинства поступка не можетъ умаляться никакою суммою сопряженнаго съ нимъ страданія; съ этой точки зрѣнія, если есть абсолютно хорошій поступокъ, то это поступокъ крестоносца, полагающаго душу свою за други своя. Наше нравственное сознаніе хорошо помнитъ разницу между зломъ физическимъ и зломъ нравственнымъ, между тѣмъ какъ этика евдемонистическая сознательно ихъ смѣшиваетъ. Ни одинъ безпристрастный человѣкъ не скажетъ, что мораль Спенсера нигде не годится; напротивъ, если бы люди слѣдовали преподаваемымъ имъ правиламъ поведенія, имъ бы жилось прекрасно. Но эта мораль *недостаточна* для человѣка: она слишкомъ крѣпко приковываетъ его къ землѣ; она хочетъ сдѣлать изъ него только идеальное животное, вѣнецъ органическаго міра, не считаясь съ его стремленіями построить на почвѣ органическихъ процессовъ новую сферу жизни совсѣмъ другого порядка, не давая душѣ проникнуть на Божій Свѣтъ изъ того подземелья, съ которымъ сравниваетъ Платонъ нашъ чувственный міръ ²⁾; она слишкомъ исключительно, слишкомъ назойливо заботится о счастьѣ человѣка и черезъ то лишаетъ его сладости истиннаго нравственнаго удовлетворенія. Не трудно, наконецъ, замѣтить, что этика Спенсера сама себя разрушаетъ.

¹⁾ Principles of Ethics, § 102. V. I, p. 263—264.

²⁾ Платонъ, Πολιτικα, кн. 7.

Противъ всякой вообще евдемонистической системы морали можно возразить: „оставьте ваши правила счастливой жизни для себя и предоставьте мнѣ искать удовольствія въ томъ, въ чемъ я его наиболѣе способенъ и склоненъ находить“. По отношенію къ этикѣ Спенсера сила этого возраженія усугубляется. Съ точки зрѣнія его эволюціонной теоріи не только не нужно препятствовать тому, чтобы каждый преслѣдовалъ свои личныя удовольствія, какъ бы они ни казались другимъ безнравственными, а нужно, напротивъ даже этого желать; значеніе удовольствія и страданія, какъ факторовъ прогресса жизни, будетъ только парализоваться нравственною проповѣдью, которая учитъ людей бороться съ извѣстными желаніями, неблагоприятными прогрессу жизни: если желательно развитіе удовольствій, хорошо приспособленныхъ къ условіямъ общественнаго прогресса, потому что этимъ путемъ осуществляется положительная сторона прогресса, то нужно также предоставить свободное обнаруженіе и развитіе обратнымъ удовольствіямъ, потому что этимъ путемъ достигается гибель и вымираніе мало приспособленныхъ; законъ развитія таковъ, что типъ людей, чувствованія которыхъ наиболѣе приспособлены къ условіямъ идеальнаго общежитія, долженъ уступить мѣсто противоположному типу: ихъ худо приспособленные удовольствія и страданія (напримѣръ то, что они не находятъ удовольствія въ уваженіи чужихъ интересовъ или находятъ слишкомъ большое удовольствіе въ удовлетвореніи своихъ дурныхъ склонностей) и должны приготовить имъ естественное вымираніе, и чѣмъ скорѣе это произойдетъ, тѣмъ лучше. Во всякомъ случаѣ, съ точки зрѣнія Спенсера, несомнѣнно, что жизнь стремится къ своему идеальному развитію по неизмѣннымъ органическимъ законамъ, и разъ цѣль человечества совпадаетъ съ цѣлью этого процесса, то этика становится ненужною: мы не видимъ, какимъ образомъ теорія Спенсера можетъ оставлять мѣсто для личныхъ усилій, когда послѣдняя цѣль нравственности достигается совершенно независимо отъ нихъ. Нравственный прогрессъ, по мнѣнію Спенсера, совершается съ такою же необходимостью, съ какою развивается живое

существо изъ эмбриона или изъ бутона распускается цвѣтокъ ¹⁾). Намъ, кажется, что если чѣмъ можно содѣйствовать этому прогрессу, то это самымъ нелицемѣрнымъ слѣдованіемъ тѣмъ желаніямъ, которыя сильнѣе другихъ о себѣ говорятъ, не разбирая ихъ нравственнаго качества и предоставляя законамъ жизни производить свой ничѣмъ не предотвратимый отборъ наилучше приспособленныхъ.

Н. Городенскій.


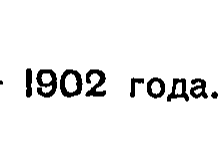
(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Эта необходимость понимается не въ смыслѣ только детерминистической доктрины, которая сама по себѣ вполне примирима съ проповѣдью личныхъ усилій, а именно въ томъ смыслѣ, что здѣсь дѣло происходитъ помимо всякихъ индивидуальныхъ усилій, по законамъ органической жизни и естественнаго отбора. Самый процессъ жизненнаго развитія направляется къ тому, что человекъ будетъ находить большее и большее удовольствіе отъ болѣе совершеннаго приспособленія къ условіямъ общежитія.

ЛИСТОКЪ

для

ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ

31 Января  № 2.  1902 года.

Содержаніе. Высочайшее повелѣніе.—Высочайшій приказъ.—Опредѣленіе Святѣйшаго Синода.—Отъ Правленія Харьковскаго Духовнаго Училища.—Отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища въ учебно-воспитательномъ отношеніи за 1900—1901 учебный годъ.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

Высочайшее повелѣніе.

Государь Императоръ, въ 21-й день минувшаго декабря, Высочайше утвердить соизволилъ всеподданнѣйшій докладъ Святѣйшаго Синода о бытіи ректору Тифлисской духовной семинаріи, архимандриту Стефану епископомъ Сумскимъ, викаріемъ Харьковской епархіи, съ тѣмъ, чтобы нареченіе и посвященіе его въ епископскій санъ произведено было въ С.-Петербургѣ.

Высочайшій приказъ.

По вѣдомству православнаго исповѣданія *производятся* за выслугу лѣтъ, со старшинствомъ изъ коллежскихъ въ *статскіе советники* преподаватель Харьковскаго Епархіальнаго женскаго училища—Кокаревъ съ 17 октября 1900 г.; въ *титულлярные советники* изъ коллежскихъ секретарей членъ Харьковскаго Епархіальнаго училищнаго совѣта—Храмцовъ съ 5 апрѣля 1900 г.

Опредѣленіе Святѣйшаго Синода

отъ 4—13 декабря 1901 года за № 4939, о предметахъ, по коимъ надлежитъ держать испытанія поступающимъ въ духовныя академіи.

По Указу Его Императорскаго Величества, Святѣйшій Правительствующій Синодъ вмѣлв сужденіе о предметахъ, по коимъ назначается держать экзамены поступающимъ въ духовныя акаде-

мія. *Приказали:* Принимая во вниманіе, что въ настоящее время совѣты духовныхъ академій ежегодно назначаютъ для пріемныхъ въ число академическихъ студентовъ I курса испытаній различные предметы по выбору совѣта и посему экзамены въ различныхъ академіяхъ бываютъ не одинаковые какъ по количеству назначаемыхъ предметовъ, такъ и по степени ихъ трудности, и имѣя въ виду, что для слушанія академическихъ лекцій особенно важное значеніе имѣетъ подготовка поступающихъ по богословскимъ предметамъ, Святѣйшій Синодъ опредѣляетъ: установить общимъ для всѣхъ духовныхъ академій правиломъ, чтобы поступающимъ въ нихъ пріемныя испытанія производились, въ предѣлахъ семинарскаго курса, по Священному Писанію Ветхаго и Новаго Завета, догматическому богословію, церковной исторіи общей и русской и одному изъ древнихъ языковъ по выбору самихъ студентовъ; независимо отъ сего, экзаменующіеся должны написать на заданныя темы сочиненія по нравственному богословію, философскимъ предметамъ и поученіе; о чемъ и напечатать въ журналѣ «Церковныя Вѣдомости».

Отъ Правленія Харьковскаго Духовнаго Училища.

Съ разрѣшенія Его Высокопреосвященства, 20 февраля н. г. имѣетъ быть экстренный Сѣздъ духовества Харьковскаго училищнаго Округа для изысканія средствъ на покрытіе расхода по окончанію построекъ при Харьковскомъ Духовномъ училищѣ,—о чемъ Правленіе училища имѣетъ честь увѣдомить о.о. уполномоченныхъ означеннаго Округа.

О Т Ч Е Т Ъ

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

Минувшій 1900—1901 учебный годъ въ жизни Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища былъ 47-мъ годомъ отъ основанія Училища и тридцать третьимъ со времени преобразования его (въ 1868 году) изъ Училища дѣвицъ духовнаго званія въ Епархіальное Женское Училище.

1. Личный составъ служащихъ.

Къ началу и въ теченіе отчетнаго учебнаго года въ составѣ служащихъ при Училищѣ произошли слѣдующія перемѣны:

1) Журнальнымъ постановленіемъ Совѣта, отъ 7-го сентября 1900 года, утвержденнымъ Его Высокопреосвященствомъ 22-го сентября за № 1678, согласно своему прошенію, по болѣзни, уволена младшая воспитательница при Училищѣ Евгенія Ивановна *Павлова*; по тому же журналу совѣта къ и. д. помощницы воспитательницы допущена дѣвица Александра Ильинишна *Энеидова*, окончившая курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ Женскомъ Училищѣ въ 1892 году со званіемъ домашней учительницы.

2) Тѣмъ же журнальнымъ постановленіемъ совѣта отъ 7 сентября 1900 г., на вакансію больничной надзирательницы при училищѣ опредѣлена фельдшерица, дочь священника, Платонида Петровна *Щербина*, состоявшая въ вѣдѣніи Харьковской Губернской Земской Управы.

3) Тѣмъ же журналомъ совѣта на должность учительницы музыки при училищѣ опредѣлена дѣвица, дочь купца, Елена Александровна *Сухина*, окончившая курсъ въ Харьковскомъ Музыкальномъ Училищѣ съ аттестатомъ 1-й степени на званіе учительницы музыки.

4) По журналу совѣта, отъ 4 октября 1900 г., утвержденному Его Высокопреосвященствомъ 9-го октября за № 1872, согласно своему прошенію, вслѣдствіе выхода замужъ, уволена младшая воспитательница Евдокія Александровна *Стефановская*; и къ исправленію должности ея допущена, согласно прошенію, дочь священника Марія Александровна *Стефановская*, окончившая курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ Училищѣ въ 1898 съ званіемъ домашней учительницы.

5) Журналомъ совѣта, отъ 14 января 1901 г., утвержденнымъ Его Высокопреосвященствомъ 24-го января за № 349, къ исправленію должности помощницы воспитательницы при училищѣ допущена дочь священника Надежда Петровна *Согина*, окончившая курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ Женскомъ Училищѣ въ 1887 году со званіемъ домашней учительницы.

6) Журналомъ совѣта отъ 6 февраля 1901 г., утвержденнымъ Его Высокопреосвященствомъ 17 февраля за № 665, ключница Елена Романовна Плетнева уволена отъ занимаемой ею должности, по болѣзни, а вмѣсто ея Его Высокопреосвященствомъ утверждена въ таковой должности дочь діакона Неонила Петровна *Лонгинова*.

7) Журналомъ совѣта, отъ 12 іюня 1901 года за № 23, утвержденнымъ Его Высокопреосвященствомъ 25 іюня за № 3348, завѣдующій казначейской частью при училищѣ Протоіерей Георгій

Ивановичъ *Волобуевъ*, согласно прошенію, по болѣзни, уволенъ отъ должности казначея съ изъявленіемъ ему Архипастырскаго благословенія и благодарности за его тридцатилѣтнюю безвозмездную и усердную службу при училищѣ со внесеніемъ сего въ послужной его списокъ. По тому-же журналу совѣта, должность Казначея возложена на священника І. *Петровскаго* съ вознагражденіемъ по 150 р. въ годъ.

Вслѣдствіе указанныхъ перемѣнъ къ концу отчетнаго года образовался слѣдующій составъ служащихъ въ училищѣ лицъ.

а) *Составъ совѣта.*

1) Предсѣдатель совѣта, профессоръ богословія въ Императорскомъ Харьковскомъ Университетѣ, протоіерей Тимоѣей Ивановичъ *Буткевичъ*, магистръ богословія; жалованья получаетъ 300 р. въ годъ и ему лично 200 р., всего 500 р.; въ настоящей должности съ 26 августа 1883 года.

2) Начальница училища, дворянка, дѣвица Евгенія Николаевна *Гейцъ*; окончила курсъ въ Харьковскомъ институтѣ благородныхъ дѣвицъ; жалованья получаетъ при казенной квартирѣ со столомъ 984 р. и 100 р. ежегодной награды, — всего 1084 р.; въ настоящей должности съ 1-го августа 1883 года.

3) Инспекторъ классовъ, священникъ Іоаннъ Семеновичъ *Котковъ*, кандидатъ Богословскія; жалованья получаетъ 500 р. при казенной квартирѣ и 120 р. за священнослуженіе въ училищной церкви; въ настоящей должности съ 12-го августа 1898 года.

4) Членъ Совѣта отъ духовенства, священникъ Харьковской Крестовоздвиженской Церкви Николай Николаевичъ *Любарскій*, кандидатъ Богословія; жалованья получаетъ 180 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 21-го февраля 1895 года.

5) Членъ Совѣта отъ духовенства, священникъ Харьковской Троицкой церкви, Павелъ Ѳедоровичъ *Тимоѣевъ*; окончилъ курсъ въ Харьковской духовной Семинаріи; жалованья получаетъ 180 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 28 мая 1893 года.

6) Попечительница училища, жена дѣйствительнаго статскаго совѣтника Дарія Діевна *Оболенская*; въ настоящей должности съ 22-го января 1897 года.

7) Почетный блюститель по хозяйственной части, потомственный почетый гражданинъ Николай Осиповичъ *Лещинскій*; въ настоящей должности съ 27-го февраля 1897 года.

8) Завѣдующій казначейскою частью, священникъ училищной церкви Іоаннъ Васильевичъ *Петровскій*; окончилъ курсъ Харь-

ковской духовной Семинаріи; жалованья получаетъ 150 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 25-го іюня 1901 года.

9) И. д. дѣлопроизводителя совѣта, онъ-же и письмоводитель, діаконъ Харьковской Кладбищенской Іоанно-Усѣкновенской церкви, Теофанъ Дмитріевичъ *Чернявскій*; онъ-же служитъ при совершеніи Богослуженія въ училищной церкви; окончилъ курсъ Духовнаго Училища; жалованья получаетъ 600 р. и за совершеніе Богослуженія 60 р.—всего 660 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 18-го декабря 1884 года.

б) Преподаватели и учительницы обязательныхъ предметовъ.

1) Закона Божія въ 3 нор., 3 пар., 4 норм., 4 пар., 6 норм. и 6 пар. классахъ, инспекторъ классовъ, священникъ Іоаннъ Семеповичъ *Котовъ*, кандидатъ Богословія; жалованья получаетъ за 20 уроковъ (по 75 р. за урокъ) 1500 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 12-го августа 1898 года.

2) Того-же предмета въ 5 норм. и 5 пар. классахъ, членъ совѣта отъ духовенства, Николай Николаевичъ *Любарскій*, кандидатъ Богословія; жалованья получаетъ за 6 уроковъ (по 75 р. за урокъ) 450 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 12-го сентября 1896 г.

3) Того-же предмета во 2 норм. и 2 пар. классахъ, священникъ Харьковской Воскресенской церкви Іоаннъ Ксенофонтовичъ *Горинъ*; окончилъ курсъ Харьковской Духовной Семинаріи; жалованья получаетъ за 8 уроковъ (по 50 р. за урокъ) 400 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 24-го ноября 1899 года.

4) Того-же предмета въ 1 норм. и 1 пар. классахъ священникъ церкви Харьковской пересыльной тюрьмы Іоаннъ Васильевичъ *Толмачевъ*; окончилъ курсъ Харьковской Духовной Семинаріи; жалованья получаетъ за 8 уроковъ (по 50 р. за урокъ) 400 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 24-го ноября 1899 года.

5) Того-же предмета въ приготовительномъ классѣ, членъ совѣта отъ духовенства, священникъ Павелъ Θεодоровичъ *Тимоѳеевъ*; окончилъ курсъ Харьковской Духовной Семинаріи; жалованья получаетъ за 3 урока (по 35 р. за урокъ) 105 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 11-го августа 1894 года.

6) Русскаго языка въ 1 норм., 3 норм., 4 норм. клас. и церковно-славянскаго языка въ тѣхъ-же классахъ, преподаватель греческаго языка въ Харьковской Духовной Семинаріи, статскій совѣтникъ, Михайлъ Васильевичъ *Добронравовъ*, кандидатъ богословія; жалованья получаетъ за 11 уроковъ (по 75 р. за урокъ) 825 р.; въ настоящей должности съ 12-го августа 1883 года.

7) Того-же предмета въ 5 норм., 6 норм. и 6 пар. классахъ преподаватель латинскаго языка въ Харьковской Духовной Семинаріи, статскій совѣтникъ, Николай Васильевичъ *Гогинъ*, кандидатъ богословія; жалованья получаетъ за 11 уроковъ (по 75 р. за урокъ) 825 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 14-го октября 1887 года.

8) Того-же предмета въ 1 пар., 2 норм., 2, 3, 4 и 5 парал. классахъ и церковно-славянскаго языка въ 1 пар., 2 норм., 2 пар., 3 пар. и 4 пар. классахъ, коллежскій совѣтникъ, Михаилъ Андреевичъ *Кокоревъ* (штатный преподаватель училища); кандидатъ богословія; жалованья получаетъ за 22 урока (по 75 р. за урокъ) 1650 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 26-го августа 1888 года.

9) Арифметики въ 3 норм., 4 норм. и 5 норм. кл., геометріи въ 6 норм. и 6 пар. кл., физики въ 5 норм., 6 норм. и 6 пар. классахъ и географіи въ 6 норм. кл., статскій совѣтникъ, Яковъ Михайловичъ *Колосовскій* (штатный преподаватель училища); кандидатъ университета; жалованья получаетъ за 24 урока (по 75 р. за урокъ) 1800 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 11-го августа 1887 года.

10) Арифметики во 2 норм., 3 пар., 4 и 5 пар. классахъ и физики въ 5 пар. кл., коллежскій совѣтникъ, Василій Николаевичъ *Мощенко* (штатный преподаватель училища); кандидатъ университета; жалованья получаетъ за 16 уроковъ (по 75 р. за урокъ) 1200 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 18 октября 1889 г.

11) Учительница арифметики въ 1 норм., 1 пар. и во 2 пар. классахъ, вдова лаборанта Императорскаго Харьковскаго университета, Марія Дмитриевна *Дмитріева*; окончила курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ Женскомъ училищѣ со званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ за 12 уроковъ (по 50 р. за урокъ) 600 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 12-го сентября 1896 года.

12) Географіи въ 3 норм., 4 пар. и 5 норм. классахъ священникъ Харьковской Христорождественской Церкви Андрей Θεодоровичъ *Балановскій*, кандидатъ богословія; жалованья получаетъ за 8 уроковъ (въ 3 по 50 р., а въ остальныхъ по 75 р. за урокъ) 550 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 16 октября 1886 г.

13) Географіи въ 3 пар., 4 норм., 5 пар., 6 пар. классахъ и гражданской исторіи въ 4 пар., 5 норм. и 5 пар. классахъ, коллежскій совѣтникъ, Евгенийъ Пареевичъ *Трифилъевъ* (штатный преподаватель училища); кандидатъ университета; жалованья по-

лучаетъ за 20 уроковъ (по 75 р. за урокъ) 1500 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 6-го сентября 1893 года.

14) Географіи во 2 норм. и 2 пар. классахъ воспитательница училища, дѣвица Людмила Евѣимовна *Дьякова*; окончила курсъ женской гимназіи съ званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ за 4 урока (по 50 р. за урокъ) 200 р.; въ настоящей должности съ 25 сентября 1881 года.

15) Гражданской исторіи въ 4 норм., въ 6 норм. и 6 пар. классахъ преподаватель церковной исторіи въ Харьковской Духовной Семинаріи, статскій совѣтникъ, Алексѣй Ѳеодоровичъ *Вертеловскій*, кандидатъ богословія; жалованья получаетъ за 8 уроковъ (по 75 р. за урокъ) 600 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 12-го августа 1875 года.

16) Дидактики въ обихъ отдѣленіяхъ 5 и 6 классовъ, преподаватель философіи и педагогика въ Харьковской Духовной Семинаріи, статскій совѣтникъ, Николай Николаевичъ *Страховъ*, магистръ богословія; жалованья получаетъ за 6 уроковъ (по 75 р. за урокъ) 450 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 16 августа 1877 года.

17) Церковнаго пѣнія во всѣхъ штатныхъ классахъ училища священникъ Іоаннъ Васильевичъ *Петровский*; имѣетъ свидѣтельство 3-го разряда отъ придворной капеллы; жалованья получаетъ за 24 урока (по 40 р. за урокъ) 960 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 18-го октября 1893 года.

18) Чистописанія въ 3 норм., 3 пар., 4 норм. и 4 пар. классахъ и рисованія во всѣхъ классахъ училища, учитель тѣхъ-же предметовъ въ Харьковской 3-й мужской гимназіи, статскій совѣтникъ, Алексѣй Дмитріевичъ *Дмитріевъ*, ученый рисовальщикъ; жалованья получаетъ за 8 уроковъ (по 40 р. за урокъ) 320 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 26 августа 1896 года.

19) Того-же предмета въ 1 норм., 1 пар., во 2 норм. и 2 пар. классахъ, дѣвица Екатерина Александровна *Ергольская*, окончила курсъ женской гимназіи съ званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ за 12 уроковъ (по 35 р. за урокъ) 420 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 12-го августа 1898 года.

20) Учительница русскаго языка, счисленія, церковнаго пѣнія и чистописанія въ подготовительномъ классѣ, дѣвица Тавсія Андреевна *Щелкунова*, окончила курсъ женской гимназіи съ званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ за 15 уроковъ (за два урока пѣнія по 25 р. и по 35 р. за остальные) 505 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 8-го августа 1890 года.

21) Учительница рукодѣлія, вдова коллежскаго секретаря, Александра Ивановича *Соколова*; окончила курсъ въ частномъ пансіонѣ; жалованья получаетъ при казенной квартирѣ со столомъ 222 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 17-го августа 1880 года.

22) Учительница рукодѣлія Меланія Дмитриевна *Чернявская*; окончила курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ Женскомъ училищѣ со званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ при казенной квартирѣ со столомъ 222 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 16-го августа 1877 года.

23) Учительница рукодѣлія, дѣвица Александра Афрякановна *Домнишкая*, окончила курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ Женскомъ Училищѣ со званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ при казенной квартирѣ со столомъ 222 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 27 августа 1896 г.

в) *Учители и учительницы необязательныхъ предметовъ.*

1) Учительница французскаго языка во всѣхъ штатныхъ классахъ училища, начальница училища, дѣвица Евгенія Николаевна *Геймигъ*, окончила курсъ въ Харьковскомъ институтѣ благородныхъ дѣвицъ; жалованья получаетъ за 12 уроковъ (по 50 р. за урокъ)—600 р. въ годъ въ настоящей должности съ 1-го августа 1883 года.

2) Учитель музыки (игры на рояли) Николай Александровичъ *Орловскій*, окончилъ курсъ гимназій и обучался музыкѣ частнымъ образомъ; жалованья получаетъ 685 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 28 августа 1882 года.

3) Учительница музыки (на рояли) Варвара Петровна *Еварнишкая*; окончила курсъ въ частномъ пансіонѣ; жалованья получаетъ по 17 р. 50 коп. въ годъ съ ученицы; въ настоящей должности съ 20 сентября 1883 года.

4) Учительница музыки (на рояли) Вильгельмина Рудольфовна *Корнильева*, домашнего образованія; жалованья получаетъ по 17 р. 50 к. въ годъ съ ученицы; въ настоящей должности съ 8 ноября 1888 года.

5) Учительница музыки (на рояли) дѣвица Неонила Васильевна *Михайловна*, окончила курсъ женской гимназій; жалованья получаетъ по 17 р. 50 к. въ годъ съ ученицы; въ настоящей должности съ 21 сентября 1892 года.

6) Учительница музыки (на рояли) Θεодосія Васильевна *Ляйнвебергъ*; окончила курсъ въ Харьковскомъ музыкальномъ училищѣ съ аттестатомъ 1-й степени; жалованья получаетъ по 17 р. 50 к.

въ годъ съ ученицы; въ настоящей должности съ 20 августа 1893 года.

7) Учительница музыки (на рояли), вдова коллежскаго регистратора, Марія Павловна *Ястремская*, окончила курсъ женской гимназіи; жалованья получаетъ по 17 р. 50 к. въ годъ съ ученицы; въ настоящей должности съ 22 сентября 1894 года.

8) Учительница музыки (на рояли) Софія Леопольдовна *Овельтз*, окончила курсъ женской гимназіи; жалованья получаетъ по 17 р. 50 к. въ годъ съ ученицы; въ настоящей должности съ 11 сентября 1895 года.

9) Учительница музыки (на рояли) Ольга Васильевна *Андреева*; окончила курсъ въ Харьковскомъ музыкальномъ училищѣ съ аттестатомъ 1-й степени; жалованья получаетъ по 17 р. 50 к. въ годъ съ ученицы; въ настоящей должности съ 23 сентября 1895 г.

10) Учительница музыки (на рояли) дѣвица Елена Александровна *Сухина*, окончила курсъ въ Харьковскомъ музыкальномъ училищѣ съ аттестатомъ 1-й степени; жалованья получаетъ по 17 р. 50 к. въ годъ съ ученицы; въ настоящей должности съ 23 сентября 1895 года.

11) Учитель музыки (игры на скрипкѣ) Александръ Ивановичъ *Колесниковъ*; жалованья получаетъ 450 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 23 октября 1891 года.

12) Учитель иконописанія Алексѣй *П. Комнатскій*, художникъ иконописной живописи; жалованья получаетъ 120 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 17 августа 1899 года.

г) Старшіе воспитательницы.

1) Въ приготовительномъ классѣ, дѣвица Людмила Евфимовна *Дьякова*, окончила курсъ женской гимназіи; жалованья получаетъ при казенной квартирѣ со столомъ 282 р. въ годъ и 30 р. ежегодной награды; въ настоящей должности съ 10 сентября 1872 г.

2) Въ 1 нормальномъ классѣ, вдова поручика Евдокія Павловна *Сорокина*; окончила курсъ женской гимназіи; жалованья получаетъ при казенной квартирѣ со столомъ 282 р. въ годъ и 30 р. ежегодной награды; въ настоящей должности съ 13 сентября 1871 г. по 3 августа 1884 года и вторично съ 10 августа 1887 года.

3) Въ 1 параллельномъ классѣ, дѣвица Аполлиарія Павловна *Вышемирская*, окончила курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ Женскомъ Училищѣ со званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ 282 р. въ годъ при казенной квартирѣ со столомъ и 30 р. ежегодной награды; въ настоящей должности съ 11 августа 1894 года.

4) Во 2 нормальномъ классѣ, дѣвица Зинаида Михайловна *Инокова*, окончила курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ Женскомъ Училищѣ со званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ при казенной квартирѣ со столомъ 282 р. въ годъ и 30 р. ежегодной награды; въ настоящей должности съ 8 октября 1886 года.

5) Во 2 параллельномъ классѣ, дѣвица Анастасія Яковлевна *Павлова*; окончила курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ Женскомъ Училищѣ со званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ при казенной квартирѣ со столомъ 282 р. въ годъ и 30 р. ежегодной награды; въ настоящей должности съ 6 сентября 1893 года.

6) Въ 3 нормальномъ классѣ, дѣвица Александра Ивановна *Левандовская*; окончила курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ Женскомъ Училищѣ со званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ при казенной квартирѣ со столомъ 282 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 7 февраля 1885 года.

7) Въ 3 параллельномъ классѣ, дѣвица Серафима Андреевна *Пономарева*; окончила курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ Женскомъ Училищѣ со званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ при казенной квартирѣ со столомъ 282 руб. въ годъ и 30 руб. ежегодной награды; въ настоящей должности съ 11-го января 1897 года.

8) Въ 4 нормальномъ классѣ, дѣвица Зинаида Ивановна *Нелоговская*; окончила курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ Женскомъ Училищѣ со званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ при казенной квартирѣ со столомъ 282 р. въ годъ и 30 руб. ежегодной награды; въ настоящей должности съ 10-го августа 1884 года.

9) Въ 4 параллельномъ классѣ, дѣвица Ольга Θεодоровна *Вертеловская*; окончила курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ Женскомъ Училищѣ со званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ при казенной квартирѣ со столомъ 282 р. въ годъ и 30 р. ежегодной награды; въ настоящей должности съ 6-го сентября 1890 года.

10) Въ 5 нормальномъ классѣ, дѣвица Анна Гавриловна *Трошкая*; окончила курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ Женскомъ Училищѣ со званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ при казенной квартирѣ со столомъ 282 р. въ годъ и 30 р. ежегодной награды; въ настоящей должности съ 10-го августа 1884 года.

11) Въ 5 параллельномъ классѣ, дѣвица Елисавета Андреевна *Курасовская*; окончила курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ Женскомъ Училищѣ со званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ при казенной квартирѣ со столомъ 282 р. въ годъ и 30 р. ежегодной награды; въ настоящей должности съ 6-го сентября 1890 года.

12) Въ 6 нормальномъ классѣ, дѣвица Анастасія Александровна *Ястремская*, окончила курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ Женскомъ Училищѣ со званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ при казенной квартирѣ со столомъ 282 руб. въ годъ и 30 р. ежегодной награды; въ настоящей должности съ 28 января 1888 года.

13) Въ 6 параллельномъ классѣ, дѣвица Надежда Ивановна *Попова*; окончила курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ Женскомъ Училищѣ со званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ при казенной квартирѣ со столомъ 282 р. и 30 руб. ежегодной награды; въ настоящей должности съ 23 го августа 1887 года по 8 октября 1896 года и вторично съ 24-го августа 1899 года.

д) *Младшія воспитательницы.*

1) Въ приготовительномъ классѣ—дѣвица Надежда Петровна *Согина*, 2) въ 1 нормальномъ классѣ—дѣвица Клавдія Михайловна *Воскобойникова*, 3) въ 1 параллельномъ классѣ—дѣвица Марія Александровна *Стефановская*, 4) во 2 нормальномъ классѣ—дѣвица Ирина Алексѣевна *Шебатинская*, 5) во 2 параллельномъ классѣ—дѣвица Вѣра Константиновна *Аристова*, 6) въ 3 нормальномъ классѣ—дѣвица Александра Алексѣевна *Трекова*, 7) въ 3 параллельномъ классѣ—дѣвица Анна Михайловна *Котлярова*, 8) въ 4 нормальномъ классѣ—дѣвица Павла Θεодоровна *Власовская*, 9) въ 4 параллельномъ классѣ—дѣвица Серафима Ивановна *Пономарева*, 10) въ 5 нормальномъ классѣ, вдова священника Анастасія Васильевна *Таворова*, 11) въ 5 параллельномъ классѣ—дѣвица Александра Ильинишна *Энеидова*, 12) въ 6 нормальномъ классѣ—дѣвица Софья Павловна *Реутская*, 13) въ 6 параллельномъ классѣ—дѣвица Марія Яковлевна *Павлова*; всѣ онѣ окончили курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ Женскомъ Училищѣ со званіемъ домашней учительницы, жалованья получаютъ при казенной квартирѣ со столомъ каждая 150 р. въ годъ и 25 руб. ежегодной награды; въ настоящей должности; Вѣра *Аристова* и Серафима *Пономарева* съ 20 августа 1893 года; Марія *Павлова* съ 17-го августа 1895 года; Павла *Власовская* съ 27-го августа

1896 года; Анна *Котлярова* съ 24-го января 1897 года; Софья *Реутская* съ 27 августа 1897 года; Анастасія *Фаворова* съ 9-го декабря 1897 года; Ирина *Шебатинская* в Александра *Грекова* съ 7-го сентября 1898 года; Клавдія *Воскобойникова* съ 26-го октября 1899 года; Александра *Энеидова* съ 22 сентября 1900 г.; Марія *Стефановская* съ 9 го октября 1900 года; Надежда *Согина* съ 24 января 1901 года.

е) *Другія служащія въ училищѣ лица.*

1) Завѣдующая фундаментальною, ученическою и музыкальною училищными библіотеками, учебниками и учебными принадлежностями Ольга Герасимовна *Перлига*; жалованья получаетъ при казенной квартирѣ со столомъ 180 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 8-го іюня 1896 года.

2) Врачъ при училищной больницѣ, Харьковскій губернскій врачебный инспекторъ, дѣйствительный статскій совѣтникъ, Михайлъ Михайловичъ *Стефановичъ-Севастіановичъ*, докторъ медицины; жалованья получаетъ 600 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 13-го января 1877 года.

3) Больничная надзирательница, фельдшерица, дочь священника, Платонида Петровна *Щербина*; имѣетъ свидѣтельство на званіе фельдшерицы; жалованья получаетъ при казенной квартирѣ со столомъ 242 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 22-го сентября 1900 года.

4) Помощница больничной надзирательницы, дѣвица Целагія Петровна *Прокофьева*; окончила курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ Женскомъ Училищѣ со званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ при казенной квартирѣ со столомъ 150 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 4-го октября 1880 года.

5) Помощница больничной надзирательницы, вдова діакона, Таціана Петровна *Краснокутская*; окончила курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ Женскомъ Училищѣ со званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ при казенной квартирѣ со столомъ 150 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 5 апрѣля 1894 года.

6) И. д. эконома, мѣщанинъ Алексѣй Ѳеодоровичъ *Васильевъ*; жалованья получаетъ при казенной квартирѣ со столомъ 560 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 22-го августа 1894 года.

Примѣчаніе. Кромѣ вышеупомянутыхъ лицъ при училищѣ состояли: а) кастелянша, завѣдывавшая бѣльемъ и одеждою воспитанницъ, и б) ключница, завѣдывавшая столовою и буфетомъ.

Итакъ, наличный училищный служебный персоналъ въ концѣ отчетнаго учебнаго года состоялъ изъ 70 лицъ.

Учебный персоналъ состоялъ: изъ 19 преподавателей, 16 учительницъ, 13 старшихъ воспитательницъ и 13 младшихъ воспитательницъ.

2. Составъ учащихся.

Харьковское Епархіальное женское училище—шестиблассное, съ подготовительнымъ классомъ и шестью параллельными отдѣленіями.

Составъ учащихся въ немъ въ концѣ 1900—1901 года показываетъ слѣдующая таблица:

К Л А С С Ы.	Общее число учащихся.	Духовныхъ.	Инословныхъ.	Живущихъ въ общежитіи.	Приходскихъ.	На полную Епархіальномъ содержаніи.	На половинномъ.	Стипендіяки и содержаш. на средства благотворител.	Окончили курсъ и удостоены аттестата.
Подготовительный . . .	67	54	13	67	—	5	1	5	—
1 нормальный классъ .	48	38	10	48	—	9	1	4	—
1 параллельн. классъ.	45	32	13	44	1	1	—	1	—
2 нормальный классъ .	51	39	12	51	—	5	1	—	—
2 параллельн. классъ.	50	39	11	50	—	10	2	3	—
3 нормальный классъ .	41	29	12	41	—	2	2	4	—
3 параллельн. классъ.	43	29	14	43	—	3	3	4	—
4 нормальный классъ .	40	29	11	40	—	7	1	4	—
4 параллельн. классъ.	39	26	13	39	—	2	3	3	—
5 нормальный классъ .	39	34	5	39	—	9	—	5	—
5 параллельн. классъ.	38	24	14	38	—	6	2	2	—
6 нормальный классъ .	32	25	7	32	—	6	1	—	32
6 параллельн. классъ.	31	22	9	31	—	5	2	1	31
Всего	564	420	144	563	1	70	19	36	63

Примѣчаніе. За полную пансіонерку взносится 70 р. въ годъ, за половинную (съ уменьшеннымъ взносомъ, но пользующуюся

отъ училища всѣмъ, паравиѣ съ прочими пансіонерками) 50 р., за дочерей духовенства пноепархіального 180 руб. и за двѣдцѣ свѣтскаго происхожденія 200 р.

(Продолженіе будетъ).

Епархіальныя извѣщенія.

Священникъ Іоанно-Предтечевской церкви, с. Токарей, Сумскаго уѣзда, Василій *Максимовъ* умеръ 8 декабря 1901 года.

— Священники Николаевской церкви, с. Семеренекъ, Ахтырскаго уѣзда, Андрей *Григоровичъ* и церкви с. Шандриголовой Изюмскаго уѣзда, Сергій *Николаевскій*, перемѣщены, согласно прошенію, одинъ на мѣсто другого 11 декабря 1901 года.

— Безмѣстный священникъ, бывшій при Архангело-Михайловской церкви, с. Шебалниковки, Зміевского уѣзда, Василій *Протопоповъ* опредѣленъ къ Іоанно Предтечевской церкви, с. Токарей Сумскаго уѣзда, 22 декабря 1901 года.

— Священникъ Николаевской церкви, с. Цареборисовой, Изюмскаго уѣзда, Сергій *Любарскій* умеръ.

— Окончившій курсъ Харьковской Духовной Семинаріи Павелъ *Диницкій* опредѣленъ священникомъ къ Николаевской церкви, с. Цареборисовой, Изюмскаго уѣзда.

— Діаконъ Троицкой церкви, с. Крючковъ, Изюмскаго уѣзда, Іоаннъ *Булдовскій* уволенъ за штатъ, а на его мѣсто опредѣленъ діакономъ сынъ его, псаломщикъ Веспедиктъ *Булдовскій*.

— Псаломщикъ при Сумскомъ духовномъ училищѣ Иванъ *Стеллецкій* рукоположенъ въ санъ діакона, съ оставленіемъ на псаломщичьей вакансіи, 16 декабря 1901 года.

— Псаломщикъ с. Левковки, Изюмскаго уѣзда, Василій *Сенявинъ* уволенъ за штатъ, а на его мѣсто опредѣленъ исправляющимъ должность псаломщика сынъ его Георгій *Сенявинъ*.

— На праздно псаломщичье мѣсто при Соборно-Преображенской церкви города Вадокъ 16 января сего 1902 г. перемѣщенъ псаломщикъ Пророко-Ильинской церкви с. Березоваго Харьковскаго уѣзда Діонисій *Мирошникъ*, а на мѣсто сего послѣдняго того же числа назначенъ бывшій псаломщикъ церкви с. Островерховки Харьковскаго уѣзда запасный младшій писарь Романъ *Аглицевъ*.

— Церковный староста Покровской церкви с. Хухры, Ахтырского уѣзда, Акимъ *Бѣлеръ* уволенъ отъ занимаемой должности согласно прошенію 13 декабря 1901 года.

— Утвержденъ въ должности церковнаго старосты Николаевской церкви г. Ахтырки почетный гражданинъ Матѳей *Курило*.

— Утвержденъ въ должности церковнаго старосты Троицкой церкви с. Мезеновки, Ахтырскаго уѣзда, крестьянинъ Климентъ *Андреевъ* 8-го декабря 1901 года.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе. Посѣщеніе духовно-учебныхъ заведеній Высокопреосвященнѣйшимъ Флавіаномъ, Архіепископомъ Харьковскимъ.—Нареченіе ректора Тифлисской Духовной Семинаріи Архимандрита Стефана во Епископа Сумскаго.—Премія Имени Ея Величества Государыни Императрицы Александры Ѳеодоровны за сочиненія и переводы по вопросамъ благотворительности.—Темы для сочиненій на соисканіе этихъ премій.—Облегченіе участи крестьянскихъ дѣтей Попечительствомъ, состоящимъ въ вѣдѣніи Ея Величества.—Здравый взглядъ на народныя развлеченія и задачи общества трезвости.—Старецъ о. Іона Кіевскій.—Русскіе подвижники XIX вѣка.—Всповняки взрыва въ Курскомъ монастырѣ и наказаніе ихъ.—Причина волненій молодежи въ учебныхъ заведеніяхъ.—Пропаганда и повѣрія среди православныхъ славянъ, румынъ и грековъ.

Духовно-учебныя заведенія, видимо, такъ же близки сердцу Высокопреосвященнѣйшаго Флавіана, какъ близки они были и приснопамятному Владыкѣ, Архіепископу Амвросію. На прошлой недѣлѣ Высокопреосвященнѣйшій Флавіанъ посѣтилъ Женское Епархіальное Училище и образцовую церковно-приходскую школу при училищѣ. Двадцатаго января Владыка удостоилъ принять общеніе въ молитвѣ съ учащими и учащимися въ Харьковской Духовной Семинаріи. Въ обычный воскресный день Высокопреосвященнѣйшій Флавіанъ совершилъ въ Семинарскомъ храмѣ Божественную литургію, послѣ которой преподалъ свое благословеніе всѣмъ учащимъ и учащимся въ Семинаріи, а также и ученикамъ образцовой школы при семинаріи.

— Въ среду, 23-го января, въ Святѣйшемъ Синодѣ состоялось нареченіе ректора тифлисской духовной семинаріи архимандрита Стефана во епископа Сумскаго, викарія харьковской епархіи. Послѣ обычнаго въ этотъ день засѣданія Святѣйшаго Синода, во второмъ часу дня, первоприсутствующій митрополитъ Петербургскій высокопреосвященнѣйшій Антоній возложилъ на себя епитрахий и занялъ свое прежнее мѣсто за столомъ. За тѣмъ же столомъ сидѣли по старшинству Ѳеогностъ, митрополитъ Кіевскій, Владиміръ, митрополитъ Московскій, Тихонъ, архіепископъ Ир-

кутскій, Арсеній, архіепископъ Казанскій, Тихонъ, епископъ Подоцкій, и епископъ Варсонофій, членъ Святѣйшаго Синода, а за отдѣльнымъ столомъ мѣсто оберъ-прокурора Синода занималъ товарищъ оберъ-прокурора В. К. Саблеръ. Въ этотъ же залъ приглашенъ былъ небольшой хоръ пѣвчихъ Исаакіевскаго собора и нѣкоторыя лица, пожелавшія присутствовать при нареченіи.

Когда, въ сопровожденіи шести архимандритовъ, вошелъ архимандритъ Стефанъ, то оберъ-секретарь прочелъ ему слѣдующее:

„Честный отецъ архимандритъ! Всепресвѣтлѣйшій и Самодержавнѣйшій Великій Государь Императоръ Николай Александровичъ Самодержецъ Всероссійскій, именнымъ Своимъ Величества указомъ повелѣваетъ и Святѣйшій Правительствующій Всероссійскій Синодъ благословляетъ вашу святыню быть епископомъ богоспасаемаго града Сумъ, викаріемъ харьковской епархіи“.

Архимандритъ Стефанъ отвѣтилъ слѣдующими словами: „Понеже Всепресвѣтлѣйшій и Самодержавнѣйшій Великій Государь Императоръ Николай Александровичъ Самодержецъ Всероссійскій повелѣлъ прозвѣстн и Святѣйшій Правительствующій Всероссійскій Синодъ судилъ мене достойна быти въ таковую службу, благодарю и приѣмлю и помало вопреки глаголю“.

Первоприсутствующій митрополитъ петербургскій произнесъ: „благословенъ Богъ нашъ“, а прочіе митрополиты, архіепископы и епископы пропѣли „Царю небесный“, затѣмъ митрополитъ Антоній прочелъ „Отче нашъ“, а всѣ архипастыри пропѣли тропарь: „Благословенъ еси Христе Боже нашъ, пже премудры ловцы явлей“... и кондакъ: „Егда снишдедъ языки слія“...

Первоприсутствующій митрополитъ прочелъ затѣмъ ектенію: „Помилуй насъ Боже по величій милости твоей, молимтися Господи, услыши и помилуй“. Закончилъ митрополитъ ектенію словами: „Еще молимся о всечестіѣмъ архимандритѣ Стефанѣ, нововзбраннѣмъ во епископа Сумскаго“. Послѣ обычнаго отпуска, пѣвчіе пропѣли многолѣтіе Государю Императору, Правительствующему Синоду и нареченному, а митрополиты, архіепископы и епископы благословили нареченнаго крестомъ и окропили св. водою. Нареченный во епископа Сумскаго архимандритъ Стефанъ, обратившись къ іерархамъ, произнесъ рѣчь, которая будетъ напечатана въ слѣдующей книжкѣ нашего журнала. <Южн. Кр.>.

— Ея Величество Государыня Императрица Александра Феодоровна, желая выразить личное и непосредственное попеченіе о созданіи спеціальной отечественной литературы по вопросамъ

общественнаго призрѣнія и благотворительности, Высочайше повелѣть соизволила: 1) Отчслить изъ Собственныхъ Ея Величества средствъ 50,000 р. на увеличеніе ранѣе пожалованнаго Ея Величествомъ неприкосновеннаго фонда для выдачи изъ процентовъ съ него премій Имени Ея Величества за сочиненія, а также денежныхъ суммъ на поощреніе переводовъ, по вышеозначеннымъ вопросамъ и 2) Комитету Попечительства о домахъ трудолюбія и рабочихъ домахъ пересмотрѣть нынѣ дѣйствующія правила объ означенныхъ преміяхъ. Во исполненіе таковой Августѣйшей воли Ея Императорскаго Величества означенныя правила были пересмотрѣны, въ окончательной своей редакціи удостоены Государыни Императрицы одобренія и повергнуты на Высочайшее Государя Императора благовозрѣніе. Его Императорское Величество, 6-го іюня 1901 года, соизволилъ утвердить эти правила

Важнѣйшія изъ нихъ слѣдующія. Учрежденіе премій Имени Ея Величества Государыни Императрицы Александры Ѳеодоровны имѣеть цѣлью поощрить появленіе въ печати на русскомъ языкѣ возможно большаго числа сочиненій по вопросамъ о призрѣніи бѣдныхъ, о благотворительности и о мѣропріятіяхъ, направленныхъ къ улучшенію условій труда и быта нуждающихся (§ 1). Преміи Имени Ея Величества Государыни Императрицы Александры Ѳеодоровны образуются изъ процентовъ съ пожертвованнаго Ея Императорскимъ Величествомъ основнаго капитала, который находится въ вѣдѣніи Комитета попечительства о домахъ трудолюбія и рабочихъ домахъ (§ 2). Изъ процентовъ, приносимыхъ капиталомъ, ежегодно отчслается 700 р. на покрытіе расходовъ по поощренію переводовъ, списокъ которыхъ въ началѣ каждаго года представляется Комитету управляющимъ дѣлами его (§ 7). Сумма, остающаяся отъ процентовъ съ капитала за выдѣленіемъ изъ нея ежегоднаго вычета въ 200 р., причисляемыхъ къ основному капиталу, такого же вычета въ 700 р. на поощреніе переводовъ, и расходовъ на изготовленіе медалей рецензентамъ, вдетъ на выдачу премій, присужденіе которыхъ производится черезъ каждые 3 года, т. е. въ 1904 г., 1907 г. и т. д. Преміи присуждаются: одна большая въ размѣрѣ 2,000 р. и три малыхъ — первая въ 1,000 р., а остальные двѣ по 750 р. Въ случаѣ, если ни одно изъ представленныхъ сочиненій не будетъ удостоено большой преміи, предназначенная на этотъ предметъ сумма можетъ быть обращена на образованіе двухъ малыхъ премій по 1,000 р. каждая, или же обращена Комитетомъ на выполненіе сочиненія

по заказу на избранную Комитетомъ тему (§§ 8. 9). Къ соисканію премій допускаются какъ рукописныя, такъ и печатныя въ теченіе послѣднихъ трехъ лѣтъ до закрытія конкурса сочиненія (§ 11). Преміи за представленныя въ рукописи сочиненія выдаются, по общему правилу, не прежде, какъ по доставленіи въ Комитетъ печатнаго экземпляра удостоеннаго награды труда, для чего Комитетомъ назначается каждый разъ опредѣленный срокъ. Однако, въ особо уважительныхъ случаяхъ, по постановленію Комитета, часть преміи можетъ быть выдана автору и ранѣе представленія имъ отпечатнаго труда (§ 15). Сочиненія, которыя уже получили какую-либо награду отъ другого учрежденія, не лишаются права быть удостоенными преміи отъ Комитета попечительства о домахъ трудолюбія и работныхъ домахъ (§ 16). Лица, желающія участвовать въ соисканіи преміи, должны прислать свои сочиненія въ Комитетъ попечительства не позже 1 мая того года, въ которомъ присуждаются награды. При представленіи сочиненій, авторы или открыто сообщаютъ свое имя, отчество, фамлію и мѣсто жительства, или помещаютъ сіи свѣдѣнія въ приложенномъ къ сочиненію запечатанномъ пакетѣ; въ такомъ случаѣ на сочиненіи и на пакетѣ означается принятый авторомъ девизъ и въ приѣмѣ сочиненія и пакета изъ канцеляріи Комитета выдается особая росписка (§ 18). Въ одномъ изъ ближайшихъ послѣ 1-го ноября засѣданій Комитетъ попечительства постановляетъ окончательныя рѣшенія по конкурснымъ сочиненіямъ (§ 21). Предположенія свои о присужденіи наградъ за сочиненія и денежныхъ вознагражденій за переводы Комитетъ повергаетъ установленнымъ порядкомъ на Высочайшее Ея Величества благовозрѣніе (§ 24). Отчетъ о присужденіи премій Комитетъ попечительства доводитъ до всеобщаго свѣдѣнія и одновременно объявляетъ предлагаемыя на слѣдующее трехлѣтіе темы для соисканія премій (§ 26).

— Темы сочиненій на соисканіе премій Имени Ея Величества Государыни Императрицы Александры Феодоровны въ 1904 г. предлагаются слѣдующія. 1) Историческій обзоръ мѣръ общественнаго призрѣнія и благотворительности. 2) Современная система призрѣнія бѣдныхъ въ важнѣйшихъ европейскихъ государствахъ. 3) Объ источникахъ средствъ на мѣропріятія въ пользу бѣдныхъ. 4) Посредничество въ пріисканіи работъ какъ одна изъ формъ трудовой помощи. 5) Трудовая помощь въ случаяхъ неурожая и въ другихъ народныхъ бѣдствій. 6) Описаніе существующихъ въ Россіи учреждений трудовой помощи нуждающимся. 7) Библиогра-

фическій указатель русской литературы по вопросамъ общественнаго призрѣнія, благотворительности и мѣропріятій, направленныхъ къ улучшенію условій труда и быта нуждающихся. 8) Значеніе церкви въ дѣлѣ общественнаго призрѣнія и благотворительности. Для лицъ, желающихъ писать спеціально по вопросамъ о призрѣніи бѣдныхъ, благотворительности и трудовой помощи, открыта библіотека попечительства о домахъ трудолюбія и рабочихъ домахъ, временно помѣщающаяся въ канцеляріи Ея Величества. Согласно правилъ названной библіотеки книги изъ нея могутъ быть высылаемы для пользованія ученымъ, профессорамъ, преподавателямъ и учащимся на имя учреждений, подъ гарантію послѣднихъ, на срокъ до 2-хъ мѣсяцевъ. Болѣе подробныя свѣдѣнія о требованіяхъ, которымъ должны удовлетворять сочиненія на предложенныя темы, можно узнать въ канцеляріи попечительства.

— Помѣстивши выше замѣтку о темахъ для сочиненій и преміяхъ, назначенныхъ за выполненіе ихъ попечительствомъ о домахъ трудолюбія и рабочихъ домахъ, мы считаемъ умѣстнымъ упомянуть объ одномъ изъ симпатичнѣйшихъ мѣропріятій этого попечительства, именно, объ облегченіи участи крестьянскихъ дѣтей путемъ устройство по деревнямъ *дѣтскихъ яслей*. Унасъ, въ Россіи, смертность дѣтей очень велика. Она, говоритъ „Церк. Вѣстн.“, мрутъ какъ мухи, частію отъ безпризорности и невѣжества родителей, частію отъ нужды, грязи и разныхъ наследственныхъ болѣзней. Облегчить положеніе дѣтей не только долгъ чело-вѣколюбія, но дѣло трезваго государственнаго расчета. Заговорили о дѣтскихъ ясляхъ для деревень лишь три года тому назадъ, но первый серьезный опытъ массоваго ихъ устройства сдѣланъ Попечительствомъ о домахъ трудолюбія и рабочихъ домахъ, которое, разыскивая способы для борьбы съ послѣдствіями неурожая 1898 г. и съ другими неблагоприятными условіями жизни крестьянскихъ дѣтей, открыло въ 1899 году сразу нѣсколько сотъ яслей въ губерніяхъ казанской вятской, симбирской, уфимской и саратовской. Это не были ясли въ узкомъ значеніи этого слова, т. е. предназначались не исключительно для грудныхъ дѣтей (которыя составляли лишь незначительную часть призрѣваемыхъ), но также и для болѣе старшихъ дѣтей, до 5, даже до 10 лѣтъ, вообще для дѣтей дошкольнаго возраста. Теперь опубликованы свѣдѣнія объ этихъ ясляхъ въ оффиціальныхъ изданіяхъ попечительства о домахъ трудолюбія. Много здѣсь любопытныхъ подробностей (между прочимъ насчетъ почтенныхъ матушекъ, жень священниковъ и

діаконовъ, предложившихъ свой трудъ безмездно и тѣмъ облегчавшихъ задачи попечительства); но особенно интересны данныя о томъ, какъ отнеслось къ устройству яслей мѣстное крестьянское населеніе и какіе результаты получались отъ яслей. Отношеніе населенія, по крайней мѣрѣ на первыхъ порахъ, было неблагопріятное. Невѣжественное крестьянство отождествило это дѣло съ „сѣтями автихриста“ и усмотрѣло въ немъ поплзновение на крестьянскій карманъ. Появились самыя нелѣпыя слухи: въ иныхъ мѣстностяхъ, населеніе, со словъ старухъ, — съ устройствомъ яслей лишившихся возможности быть нанятыми на время страды въ няньки къ дѣтямъ своихъ односельчанъ, какъ это практиковалось раньше, — утверждало, что дѣтей, отданныхъ въ ясли, „запишутъ въ казну“, а потомъ отдадутъ въ солдаты; что ихъ отошлютъ за море на „иѣмыя острова“ обучать говорить иѣмыхъ обитателей этихъ острововъ; что за нихъ будутъ взимать особую подать, а на рукахъ у дѣтей будутъ прикладывать печать и т. под. Со временемъ слухи разсѣялись и крестьяне стали довѣрчивѣе. Результаты устройства яслей оказались превосходными и отразились какъ на крестьянахъ, такъ и въ особенности на ихъ дѣтяхъ. Матери, дѣти которыхъ находились въ ясляхъ, получили возможность, благодаря этому, больше зарабатывать; бѣдные люди избавлялись отъ расходовъ на наемъ нянь для ухода за дѣтми во время полевыхъ работъ и отъ расходовъ на прокормъ дѣтей, — расходовъ, которые верѣдко вынуждаютъ крестьянъ неурожайныхъ мѣстностей соглашаться на самыя ростовщическія сдѣлки съ ними по ссудѣ имъ сельскимъ кулакамъ хлѣба или денегъ. Въ связи съ устройствомъ яслей сократились пожары, обычно происходящіе въ деревняхъ отъ шалостей безпризорныхъ дѣтей, — сами крестьяне это засвидѣтельствовали въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ. Несомнѣнно и вліяніе яслей на самихъ дѣтей. По сообщеніямъ нѣкоторыхъ изъ завѣдующихъ яслями, дѣти вначалѣ были капризны, угрюмы, дичились, постоянно ссорились между собой, а къ концу яслей, наоборотъ, стали гораздо послушнѣе, веселѣе, дружно играли вмѣстѣ и т. д. Кромѣ того, они пріучились къ опрятности, порядку, стали любознательнѣе, добрѣе, выучились соблюдать элементарныя правила приличія, молиться Богу и многимъ другимъ полезнымъ навыкамъ. Но особенно поразительно вліяніе яслей на физическое состояніе дѣтей. Данныя тѣхъ яслей, въ которыхъ производилось взвѣшиваніе дѣтей, удостовѣряютъ, что, въ среднемъ, каждый ребенокъ прибавилъ въ вѣсѣ болѣе чѣмъ на 3,41 фунта, въ отдѣль-

ныхъ же случаяхъ даже до 10^{1/2} ф. Въ обычной же обстановкѣ крестьянской жизни какъ извѣстно, дѣти за лѣто нерѣдко худѣютъ и убываютъ въ вѣсѣ отъ усиленнаго лѣтомъ движенія и плохого питанія. Затѣмъ, дѣти въ ясляхъ росли быстрѣе, дѣлались бодрѣе, сплнѣе, подвижнѣе, лица ихъ покрывались румянцемъ и полнѣли. Пребываніе въ ясляхъ благотворно отражалось и на настроеніи дѣтей. Самы матери нерѣдко признавались въ этомъ. „Прежде бывало намаешься съ нимъ“,—говорили онѣ,—„всю ночь крпчить спать не даетъ, а принесешь его изъ яслей, такъ спитъ и не шелохнется“. Такіе отзывы дѣятелямъ попечительства о домахъ трудолюбія приходилось слышать неоднократно. Вліяніе яслей на уменьшеніе дѣтской смертности и заболѣваемости—опредѣленно констатировано въ изслѣдованіи врача Кудрявцева и заслуживаетъ исключительнаго вниманія. Оказывается, что если сопоставить смертность и заболѣваемость дѣтей, не пользовавшихся яслями, съ смертностью бывшихъ въ ясляхъ, то получится поразительная разница, несмотря даже на то, что въ ясли, вѣроятно, попадали только слабѣйшія дѣти. Результаты яслей не остались незамѣченными. Прежде всего, ихъ оцѣнило населеніе, которое въ цѣлой массѣ случаевъ выражало полное сочувствіе имъ, благодарность за открытіе ихъ и горячую надежду на возобновленіе яслей въ слѣдующіе годы. Затѣмъ, доброжелательно отнеслись къ яслямъ и нѣкоторые частные дѣятеля, пожелавшіе организовать благотворительныя кружки съ цѣлью ежегоднаго открытія яслей. При наличности такихъ кружковъ, Попечительство о домахъ трудолюбія в рабочихъ домахъ нашло возможнымъ поддерживать небольшимъ средствами ясли и въ 1900, и въ 1901 гг., благодаря чему и въ эти два года дѣйствовала часть яслей, открытыхъ въ голодный годъ.

— Недавно мы прочли рѣчь извѣстнаго проф. Кіевскаго университета Н. А. Спкорскаго о задачахъ общества трезвости, открытаго въ Кіевѣ. Высказанный въ этой рѣчи почтеннымъ проф. взглядъ на развлеченія, которыми ревнители трезвости часто хотятъ отвлечь народъ отъ пьянства, а также и на тѣ цѣли, къ которымъ стремится Кіевское общество трезвости, чрезвычайно интересенъ и заслуживаетъ того, чтобы всѣ руководители уже немалочисленныхъ на Руси разныхъ обществъ, радѣющихъ о благѣ народномъ, усвоили его себѣ и стремились къ посвященію его. Кіевское общество трезвости, по словамъ почтеннаго профессора *взяло* на себя сложную и трудную задачу—заботиться о меньшемъ братѣ, научая его не одной трезвости, но и труду.

Оба эти качества, т. е., трезвость и трудъ, нераздѣльны и одинаково важны. Тотъ, кто обучился труду, кто полюбилъ трудъ и сумѣлъ оцѣнить его великое значеніе въ жизни, тотъ непременно будетъ стремиться къ трезвости. И наоборотъ, кто не умѣетъ трудиться, кто не научился охранять среди труда свои силы, кто не знаетъ, гдѣ и въ чемъ найти подкрѣпленіе для ослабѣвшихъ отъ труда силъ, тотъ не избѣжитъ опасности обратиться къ сомнительнымъ средствамъ, издавна извѣстнымъ подъ именемъ *возбудительныхъ и подкрѣпительныхъ*. Къ такимъ средствамъ люди обыкновенно относятъ: вино и *веселіе*, или *развлеченіе*. Кіевское общество держится рѣшительно иного взгляда: ни въ винѣ, ни въ *развлеченіяхъ* оно не усматриваетъ подкрѣпительнаго средства, которое-бы можно было рекомендовать для поддержанія силъ среди труда, и потому не даетъ посѣтителемъ своего учрежденія не только вина, но даже и развлеченій и веселія. Оно слѣдуетъ иному пути, который указанъ давно—девятнадцать вѣковъ назадъ—Тѣмъ, Кто, желая разъяснить людямъ значеніе вина и другихъ подкрѣпляющихъ средствъ, назвалъ Самого Себя истиной виноградной лозой и обѣщавъ дать людямъ Свою собственную радость, радость полную и совершенную. Христосъ какъ бы говорилъ людямъ: «напрасно обращаетесь къ вину, ища въ немъ возбужденія и подкрѣпленія: оно даетъ только *веселіе* и болѣе ничего, но если вы желаете получить *радость*, то она не дается ни виномъ, ни развлеченіями, но вы ее найдете въ тѣхъ идеалахъ, которыми Я живу и, если вы къ нимъ обратитесь, вы дѣйствительно найдете въ нихъ полный отдыхъ отъ вашихъ трудовъ, найдете ту полную радость, какую Я имѣю». Прошло девятнадцать вѣковъ съ того времени, какъ сказана эта простая и вмѣстѣ съ тѣмъ великая истина, но люди все еще недостаточно углублялись въ ея смыслъ и значеніе. Теперь современная наука пришла намъ на помощь въ уясненіи открытой намъ давно истины. Наука выяснила, что однообразный или, какъ мы называемъ, спеціальныи трудъ утомляетъ человека, поглощая его силы, разбивая и расшатывая сложную нервную систему. Однако же въ не винѣ, говоритъ наука, и *не въ развлеченіяхъ* надо искать возстановленія силъ. Напротивъ! Надо взяться за самую возвышенную, идейную, благороднѣйшую работу, тогда и мысль и чувство утомленнаго работника перейдутъ съ узкой развѣдающей колеи будничнаго труда на широкую дорогу высшихъ впечатлѣній, на дорогу, по которой путнику свободно идти, среди которой ему легко дышится, съ которой открываются необозримые

горизонты для бѣдной, забитой подневнымъ трудомъ, человѣческой души. Чтобы возстановить свои силы, нуженъ не отдыхъ, не покой въ буквальномъ значеніи этихъ словъ, а необходима лишь смѣна нашей черѣдкой узкой, ничтожной, мелкотравчатой работы на работу широкую, возвышенную. На насъ дѣйствуетъ губительно не столько та или иная работа, сколько то, что при обычной будничной работѣ духовныя потребности остаются въ томительномъ бездѣйствіи, въ убійственной для всего живаго неподвижности, вытекающей изъ односторонняго упражненія силъ. Для человѣка опасно то, что шесть дней въ недѣлѣ онъ долженъ съузнить всѣ горизонты своего ума и чувства и сосредоточиваться всѣмъ своимъ вниманіемъ то на ударахъ телеграфнаго ключа, которымъ онъ работаетъ, то на подчеркиваніи ошибокъ исправляемой дѣтской тетради, то на монотонной перепискѣ рукописи, не говоря уже о такихъ одуряющихъ процедурахъ, какъ многіе виды фабричнаго труда (напримѣръ, насаживаніе булавочныхъ головокъ на изготовленные другимъ рабочимъ стволки булавокъ и т. д.). Необходимо хотя бы одинъ день въ недѣлѣ, когда человѣкъ можетъ вдохнуть сладость истинной полной человѣческой жизни и той истинно человѣческой работы, которая способна возбуждать самыя глубокія основы жизни, способна приподнять весь физическій и духовный складъ человѣка и усилить самый темпъ и размѣры жизни, производя движеніе и въ тѣхъ закоулкахъ, въ которыхъ жизнь затихла и ослабѣла вслѣдствіе монотоннаго хода будничной работы. Когда человѣкъ дѣлаетъ разумную смѣну и начинаетъ жить всѣми данными ему Богомъ силами, онъ начинаетъ жить дѣйствительною полною 'человѣческой жизнью, и такая жизнь способна дать ту истинную радость, которая превышаетъ собою всѣ виды *веселья*, дается ли это веселье развлеченіями или наркотическими и отуманивающими напитками. Въ этой возвышенной радости, которая поднимаетъ и увеличиваетъ даже самыя размѣры физиологической жизни, утомленный труженникъ земли можетъ найти подкрѣпленіе для своихъ ослабѣвшихъ силъ.

Ставши на такую точку зрѣнія, Кіевское общество придаетъ самому понятію трезвости болѣе широкое значеніе, нежели это дѣлается многими. Въ языкѣ человѣческомъ существуютъ понятія *трезвый умъ, трезвое ршеніе, трезвое слово, нравственная трезвость* и т. п. Въ этомъ болѣе широкомъ значеніи общество и понимаетъ трезвость, а не въ смыслѣ простыхъ заботъ объ удержаніи людей отъ напитковъ. „Мы, говоритъ профессоръ, желали бы отрезвить

не только организмъ человѣка, но его умъ и сердце, стараясь вызвать къ дѣятельности спящее, заброшенное, замороженное, забытое обыденной работой высшее начало въ человѣкѣ. Оно, это начало, должно быть приведено въ дѣятельность и, пока оно въ ходу, оно не только даетъ человѣку минуты истинной человѣческой жизни, но и освобождаетъ отъ работы немногіе запылившіеся механизмы будничной работы, вливая въ нихъ свѣжесть. Оно дѣйствуетъ такъ, какъ подѣйствовала бы капля масла, вливая въ гнѣзда колесъ загрязненнаго и засореннаго механизма“.

Руководясь такими принципами, Общество считаетъ крайне недостаточнымъ наполнить праздничныи или пной досугъ рабочаго человѣка забавами и развлеченіями. Оно поставило себѣ пвыя задачи. Оно стремится распространять здравыя понятія о трудѣ, его видахъ и свойствахъ, о здоровьѣ, какъ объ одномъ изъ важнѣйшихъ условій правильнаго и успѣшнаго труда и — что важнѣе всего — показать своимъ посѣтителямъ тѣ возвышенныя религиозно-нравственныя идеалы, тотъ высшій міръ добра, который по-истинѣ можетъ служить и дѣйствительно служить возбуждательнымъ и подкрѣпительнымъ средствомъ среди труда, составляющаго удѣлъ человѣка.

Въ частности, Кіевское общество старается послужить меньшему брату въ качествѣ участливаго совѣтника по всѣмъ вопросамъ его скромной трудовой жизни. Желаетъ ли кто-либо ознакомиться съ вопросами охраненія здоровья, съ орудіями, инструментами и пособиями труда, оно идетъ навстрѣчу своимъ указаніямъ. Ищеть ли кто совѣтовъ по части судебной, члены общества даютъ и ему надлежащее направленіе. Приѣзжаетъ ли кто въ Кіевъ для поклоненія мѣстнымъ святынямъ или для осмотра достопримѣчательностей, общество и здѣсь идетъ на помощь нуждающемуся.

Такая сложная задача требуетъ безъ сомнѣнія не мало силъ, и потому для ея осуществленія общество обратилось къ содѣйствию всѣхъ, кто можетъ быть полезенъ святому дѣлу: къ представителямъ науки, къ служителямъ церкви, къ общественнымъ дѣтелямъ, къ городскому общественному управленію. Безъ сомнѣнія, съ помощію Божіею, не малую пользу ближнимъ могутъ принести такія добрыя учрежденія.

— Есть у Васнецова чудная картина, которой не забыть каждому, кто видѣлъ ее. Эта картина — русскіе богатыри. Предъ вами представителя русскіхъ могучихъ силъ: Илья Муромецъ, Алеша Поповичъ, Добрыня Никитичъ. Богатыри — какъ живые. Въ гла-

захъ свѣтитса ясный умъ, въ фигурахъ крѣпкая и могучая воля. Оторваться трудно отъ этой семьи богатырей. Вы чувствуете, что эта картина осѣняетъ и одухотворяетъ васъ, схватываетъ васъ своей могучей силой, увлекаетъ отъ мелочей жизни къ подвигу, къ работѣ. Подобное же впечатлѣніе, говоритъ Кіевское Слово, получали и отъ скончавшагося въ Кіевѣ 9 января великаго старца земли Русской, о. архимандрита Іоны Кіевского, всѣ лица, которыя приходили въ общеніе съ нимъ. Поэтому *глубокую* скорбь вызвала вѣсть о смерти его у всѣхъ знавшихъ его православныхъ, не смотря на то, что умершему было, 108 лѣтъ, и онъ перешелъ уже за тотъ предѣлъ, который предназначенъ для земной жизни. Отецъ Іона умеръ и, кажется, что то оторвалось вмѣстѣ съ нимъ отъ сердца русскаго человѣка, привыкшаго вѣрять, что міръ держится трудами двухъ-трехъ праведниковъ. О. Іона, въ мірѣ— *Иванъ Мирошниченко*, вышелъ не только изъ безвѣстной и убогой семьи мѣщанъ, но и не получилъ никакого образованія. А сдѣлался онъ свѣтомъ, освѣщавшимъ путь тысячамъ людей. Его жизнь была путеводной звѣздой не для одного простого народа. Высокообразованные и высокопоставленные люди склонялись предъ нимъ, находя въ немъ утѣшеніе и добрый, спасительный совѣтъ.

У насъ часто теперь жалуются, что нѣтъ у насъ людей, что некому и не съ кѣмъ работать для блага ближнихъ. Но вотъ простой русскій человѣкъ, безъ всякихъ средствъ, безъ протекцій, безъ имени и диплома вышелъ на путь дѣла. И вышелъ онъ лишь съ однимъ богатствомъ—съ вѣрой. И наплывъ люди, заговорили камни, съ глубокою радостью шли къ нему на помощь и тѣ, сердца коихъ уже давно считались очерствѣвшими и окаменѣвшими, и изъ ничего онъ создалъ учрежденія, потребовавшія громадныхъ капиталовъ.

До 22 лѣтъ Иванъ Мирошниченко жилъ въ посадѣ Крюковѣ, Полтавской губерніи, и занимался земледѣліемъ. Набожный и богобоязненный, онъ съ дѣтства всею душою стремился въ монастырь и въ качествѣ послушника поступилъ къ старцу Серафиму, пользовавшемуся въ началѣ XIX вѣка большою популярностью и жившему въ одномъ изъ монастырей тамбовской губерніи.

Старецъ Серафимъ всею душою любилъ своего послушника и, умирая, завѣщалъ ему поступить въ брянскую Вѣлобержскую пустынь. Завѣщаніе это было исполнено. По смерти старца Иванъ Мирошниченко поступилъ въ указанную пустынь послушникомъ и черезъ 7 лѣтъ принялъ монашество подъ именемъ Іоны.

Вскорѣ ему были видѣнія.

О. Іоанъ являлись Матерь Божія, Іоаннъ Креститель, апостолъ Павелъ и святыя великомученицы Варвара, Екатерина и Евдокія. Въ первомъ видѣніи Матерь Божія объявила ему, что онъ избранъ орудіемъ для прославленія имени Господня и потому долженъ взять на себя дѣло Божіе—устройство на берегахъ Днѣпра новаго монастыря. О. Іона въ этомъ видѣніи усумнился. Видѣніе повторилось, но отецъ Іона отъ столь великой миссіи отказался. Третье видѣніе было рѣшающимъ. О. Іона слылъ голосу Матери Божіей, а явившійся ему въ видѣніи Іоаннъ Креститель указалъ на свой подвижническій примѣръ, какъ Предтечѣ Спасителя, и увѣщевалъ принять на себя дѣло Божіе. Это видѣніе, и побудило о. Іону переселиться въ Кіевъ, гдѣ до основанія Троицкаго монастыря онъ проживалъ въ различныхъ монастыряхъ и, наконецъ, поселился въ Выдубецкомъ монастырѣ.

35 лѣтъ тому назадъ, возлѣ Выдубецкаго монастыря, были разбросаны жалкія лачуги рыбаковъ, поселившихся вблизи Днѣпра.

Въ одной-то изъ нихъ за 5 лѣтъ до основанія своего монастыря поселился о. Іона. Причину ухода его изъ Выдубецкаго монастыря видятъ въ томъ, что 68-лѣтній іеромонахъ Іона искалъ полного уединенія. Ему была чужда и та небольшая суета, какая неизбежна при монастырскомъ общежитіи. И вотъ сперва на одной изъ горъ о. Іона устроилъ для себя небольшую землянку, наполовину схороненную въ землѣ. Еще и тогда слава о великомъ мужѣ шла далеко за предѣлы Кіева и его посылали какъ простые, такъ и образованные люди. Около 1865 года о. Іону посетила княгиня Е. А. Васильчикова,—супруга бывшаго тогда генераль-губернатора—сдѣлавшаяся потомъ его духовною дочерью. О. Іона сообщилъ ей о своей завѣтной мечтѣ устроить монастырь и въ лицѣ княгини нашелъ для себя лучшаго помощника. На первый разъ о. Іона купилъ четверть десятины земли у владѣльца той усадьбы, гдѣ онъ построилъ землянку. Первымъ дѣломъ его было устройство церкви-домика, въ которомъ могли бы поселиться о. Іона и его два послушника, изъ которыхъ одинъ—іеромонахъ Антоній—74-лѣтній старецъ—живетъ и теперь въ Троицкомъ монастырѣ.

Выстроенная въ 1866 году церковь во имя Живоначальной Троицы была очень маленькая и вмѣщала въ себѣ не болѣе 25 душъ. Когда братія новаго монастыря стала увеличиваться, то о. Іона, не имѣя своего угла, подъ крышей церкви устроилъ мезонинъ и жилъ тамъ до тѣхъ поръ, пока не были устроены другія

келіи. Между тѣмъ средства монастыря росли. Земля покупалась участками у тѣхъ владѣльцевъ, которые жили вблизи выстроеннаго монастыря. Въ 1883 г. о. Іона купилъ у города сразу 16 десятинъ земли и теперь территорія монастыря равна 20 десятинамъ.

Помимо этого вѣ Кіева въ разное время о. Іоной пріобрѣтено еще 7 тыс. десятинъ лѣса и пахатной земли. Съ возрастаніемъ средствъ монастыря увеличивалось и его населеніе. Теперь въ монастырѣ насчитывается 145 монашествующихъ лицъ — и 350 послушниковъ. Такъ какъ построенная въ началѣ, существующая и теперь, деревянная церковь не вмѣщала въ себѣ всѣхъ молящихся, то былъ построенъ каменный соборъ, увеличенный потомъ двумя прѣдѣлами. Въ то же время о. Іона позаботился и о школѣ для дѣтей-сиротъ. Въ школѣ обучаются 30 дѣтей на полномъ монастырскомъ иждивеніи. По окончаніи курса школы дѣти обучаются столярному, портняжескому, сапожному, кузнечному, слесарному и всѣмъ тѣмъ ремесламъ, которыя введены въ монастырѣ для практическихъ цѣлей. Послѣднимъ дѣломъ архимандрита Іоны была постройка громаднаго четырехъ-этажнаго корпуса на 87 келій, обошедшаяся монастырю около 100 тысячъ рублей. Быстрый ростъ монастыря, увеличеніе его средствъ и значеніе его, какъ религіознаго центра, обязаны архимандриту Іонѣ. Въ послѣдніе годы популярность его возросла до крайнихъ предѣловъ. Ежегодное количество посѣщавшихъ старца богомольцевъ опредѣляется теперь въ 100 тысячъ. Ласковый, доступный, какъ для интеллигенціи, такъ и для простого народа, о. Іона свискалъ къ себѣ общую любовь. О немъ сложились сказанія, какъ о человѣкѣ, молитва котораго исцѣляла недуги и умственный взоръ котораго предвдѣлъ будущее. Передаютъ такой случай.

Однажды къ о. Іонѣ явился кіевскій купецъ Т., у котораго 17 лѣтъ не было дѣтей. Когда Т. уходилъ домой, о. Іона далъ ему три просфоры и сказалъ: „одна тебѣ, другая твоей женѣ, а третья твоему будущему наслѣднику“. Черезъ годъ у Т. родился сынъ.

— *Русскіе подвижники XIX вѣка.* Съ такимъ заглавіемъ въ прошломъ году вышла въ свѣтъ составленная г. Поселяниномъ книга, о которой «Моск. Вѣдом.» справедливо замѣчаютъ, что всякій прочтавшій ее не только не соскучится, но и освѣжитъ свою мысль струями высокой духовной поэзіи, разлитой на многихъ страницахъ при одушевленіиомъ жизнеописаніи нашихъ русскихъ подвижниковъ. Книга начинается и оканчивается двумя величавыми образами, — образами подвижниковъ, далеко не одинако-

выхъ по своему положенію и характеру своей дѣятельности, но едвали не одинаковыхъ по своей извѣстности и по своему значенію для духовнаго воспитанія современниковъ, образамъ *митрополита Филарета* и Оптинскаго старца *Амвросія*. Богъ послалъ Филарета Русской Церкви,—пишетъ авторъ,—чтобы предъ тѣмъ днями, когда умножаются лжеученія, *отлитъ содержаніе Православія въ металлическія, незыблемыя формы*, ясности очертаній которыхъ нельзя закрыть никакими чуждыми придатками отъ глазъ тѣхъ, кто прежде всего станетъ искать въ жизни вѣрности своей Церкви. И вышло по волѣ Божіей такъ, что это великое дѣло, за которое, быть-можетъ, митрополита Филарета назовутъ когда-нибудь отцомъ Церкви, онъ совершилъ въ томъ загадочномъ семиколномъ городѣ, который созданъ вѣрою Русскаго народа и въ продолженіе пяти вѣковъ оберегалъ эту вѣру отъ иноземныхъ „воровъ“. Какъ *Василій Темный* подъ сводами Успенскаго собора съ негодованіемъ отвергнулъ братанье съ ересью, какъ *Гермогенъ* цѣною своей жизни чрезъ два вѣка отстоялъ Русь отъ латинства, вооруженною силою вторгавшагося къ намъ, такъ *Филаретъ*, въ той же Москвѣ, своими трудами *вознесъ вокругъ святыни Православія такую мощную ограду, что ея не поколеблютъ никакіе приступы*. Чрезвычайно мѣтко выражено въ этихъ словахъ исключительное значеніе, для всего Православія, приснопамятнаго іерарха Московскаго, котораго авторъ столь же ярко, живописуетъ и съ иныхъ сторонъ!

Другой великій подвижникъ, жизнеописаніемъ котораго авторъ заключаетъ свою книгу, старецъ *Амвросій*, представляетъ въ своей жизни превосходное дополненіе величаваго образа митрополита Филарета. Если этотъ послѣдній, по удачному выраженію автора, былъ какъ бы „оградой“ Православія, то старецъ *Амвросій*, можно сказать, былъ тепломъ, все согревающимъ и оживляющимъ въ предѣлахъ этой ограды. «Съ разныхъ концовъ» — пишетъ авторъ,— «къ отцу *Амвросію* сходились люди и передавали свои скорби. Онъ все слушалъ и понималъ—даже еще лучше, чѣмъ тотъ, кто разбазывалъ, и начиналъ говорить, что все это значить, и какъ тутъ быть. Собесѣдникъ зналъ, что въ эти минуты старецъ весь вошелъ въ его жизнь и заботится о немъ больше, чѣмъ онъ самъ. А могло быть такъ потому, что *свое собственное существо отецъ Амвросій позабылъ, оставилъ, стряхнулъ съ себя, отрекся отъ него и на мѣсто этого изнаннаго я поставилъ своего ближняго и перенесъ на него, но въ сильнѣйшей степени, всю ту нѣжность,*

которую люди тратят на себя. Какъ въ образѣ митрополита Фларета явлена земля Русской сѣла истины Православія, обличенной въ „металлическое“ слово, такъ въ образѣ старца Амвросія ей явлена присущая Православію сѣла *дѣятельной любви*. Длинною чредой проходятъ предъ нами, въ яркихъ живописаніяхъ, образы старцевъ и старицъ, архіепископовъ, епископовъ, іереевъ, пниковъ, благочестивыхъ мірянъ, юродивыхъ и т. д., всего сорокъ шесть жизнеописаній. Всѣ эти подвижники учатъ, своимъ примѣромъ, одному, какъ угодить Богу, по *каждый по своему*.

Вотъ смиренный Иннокентій, епископъ Пензенскій,—ученый и *исповѣдникъ*. Онъ согрѣлъ быстро, какъ свѣча воска яраго (умеръ на 36 году своей жизни). Но и въ это краткое время своего свѣтенія онъ озарилъ окружающихъ яркимъ свѣтомъ. Онъ извѣстенъ и своимъ ученымъ трудами (изъ нихъ главный—*Начертаніе Церковной исторіи*), и своєю истинно-христіанскою, подвижническою жизнію. Но главное, чѣмъ отмѣчена его жизнь,—это именно „исповѣдничество“, мужественное обличеніе лжи и не менѣе мужественная защита истинныхъ основъ Православнаго Христіанства противъ такъ-называемаго „внутренняго“ или „духовнаго“ христіанства, которымъ было увлечено высшее петербургское общество начало прошлаго вѣка. „Не говорить“,—писалъ онъ по этому поводу, — „правды тому, кому должно, значить изъ страха робѣть, или изъ челоуѣкоугодія, повидимому, терпѣть: не говорить потому, что не видишь успѣха. Успѣхъ не наше дѣло, а Господне: ваше *свидѣтельствовать во славу Господню*“. Вотъ Амвросій, епископъ Пензенскій, суровый внокъ, копчившій затворомъ несмотря на строгость, внушавшій къ себѣ и уваженіе, и любовь, не боявшійся говорить прямо даже государю. Когда Императоръ Александръ I, во время проѣзда чрезъ Пензу, сказалъ суровому епископу, что на него подано много жалобъ, послѣдній отвѣтилъ:—Государь, на Тебя подали быеще больше жалобъ, еслибы было кому жаловаться.

А вотъ и другой отвѣтъ, столь же дерзновенный, по сѣлѣ правды, тому же Государю,—отвѣтъ Антонія, архіепископа Воронежскаго, тогда (въ 1819 г.) еще намѣстника Кіевской лавры. Когда Государь спросилъ намѣстника, хорошо ли пѣли Его придворные пѣвчіе службу, послѣдній отвѣтилъ:—Скороспѣшно.. Дѣло Божіе должно дѣлать въ надлежащемъ порядкѣ. Этотъ подвижникъ особенно отличался ищелюбіемъ и заботою о христіанскомъ воспитаніи юношества. Будучи архіепископомъ Воронеж-

скимъ, онъ, между прочимъ, очень одобрялъ старый воронежскій обычай, чтобы родители давали дочерямъ въ приданое Евангеліе и Минен-Четив. Однажды онъ сказалъ одному благочинному: „Псалмопѣвецъ говоритъ: тебѣ оставленъ нищій, сирю ты буди помощникъ. Кто это *ты*?—Я, архіерей, и ты, благочинный. Если увидишь бѣднаго или безпомощнаго сироту, донеси мнѣ о нихъ. Нѣкоторые бѣдные не смѣютъ просить, другіе не могутъ этого исполнить. Обязанность твоя указать мнѣ на нихъ. Безъ тебя я не могу подать помощь убогимъ, а безъ меня ты не можешь утереть ихъ слезы“. Въ другой разъ онъ сказалъ корпораціи Воронежской гимназіи: „Вы мои помощники. Я одинъ ничего сдѣлать не могу. Я подобенъ стоящему на колокольнѣ. Зову. Но кто меня слышитъ? Насаждайте въ дѣтихъ страхъ Божій. Запечатлѣвайте въ сердцахъ ихъ святую вѣру, любовь къ Церкви и Ея уставамъ, любовь къ Царю и отечеству. Вотъ наше христіанское богатство“. А сколько поучительнаго въ жизни *Феофана* Тамбовскаго или *Серафима* Саровскаго! „Отъ молчанія никто никогда не раскаивался“, —любилъ повторять послѣдній. Или еще: „Кто насъ оскорбитъ словомъ или дѣломъ и если мы переносимъ обиды по-свангельски —вотъ и верги наши, вотъ и власяница“. Въ заключеніе позволимъ себѣ еще одно взвлеченіе изъ книги Г. Поселянина.

Когда маловѣрная жена священника Іоанна, подвижника Елецкаго, укоряла его за его расточительную щедрость и указывала при этомъ на дѣтей, для которыхъ же нужно что-нибудь прибегать и собрать, онъ отвѣчалъ ей:

— Не думай, что, расточая свое добро, я лишая моихъ дѣтей. Они не будутъ бѣдными. Весь мой избытокъ, въ лицѣ нищихъ и бѣдныхъ, я даю взаймы самому Богу. Я дѣлаю Его должникомъ моимъ, въ твердой надеждѣ, что въ свое время, когда мои нужды будутъ велики, Онъ заплатитъ мнѣ. Я не расточаю, а собираю для дѣтей.

Слова богоугоднаго старца оправдались: его дѣти всѣ устроились.

— Четыре года назадъ, утромъ 8 марта 1898 года, обыватели древянаго города Курска были ошеломлены быстро распространившеюся вѣстью о происшедшемъ въ соборѣ мужскаго Знаменскаго монастыря въ ту ночь взрывѣ „адскою машиною“. Стоустная молва непременно придавать событію большіе размѣры бѣдствія, но оказалось, благодаря Провидѣнію, что не удался ужасный замыселъ въ то время невзвѣстныхъ преступниковъ—взорвать и уничтожить знаменитую не только для Курска, но и всероссійскую Святую:

Чудотворный Образъ Коренской Божіей Матери (Знаменіе В. М.), которому насчитывается болѣе 600 лѣтъ со дня обрѣченія (явленія). Взрывъ 8 марта 1898 г. породилъ нѣсколько версій о цѣляхъ этого, ужаснаго событія: либералы обвиняли въ совершеніи взрыва монаховъ Знаменскаго монастыря, которые будто-бы сдѣлали это съ цѣлью провзвести нѣкоторое чудо для приманки вѣрующихъ и для притока такимъ способомъ „обильныхъ доходовъ“ монастырю; люди же оставшіеся твердыми и непоколебимыми въ православной вѣрѣ своихъ отцовъ, не раздѣляли этого взгляда и полагали что взрывъ не дѣло рукъ „чернецовъ“—монаховъ, а скорѣе интеллигентовъ новой формациі. Нынѣ, благодаря Промыслу Божьему, Правительству удалось выяснитъ и подвергнуть наказанію вступившихъ виновниковъ доселѣ небывалаго покушенія на цѣлость Святини народнои:—это неокончившіе курса курскаго реального училища сынъ чиновника Анатолій Егоровъ Уфимцевъ, 20 лѣтъ, и дворянинъ Леонидъ Владиміровъ Квешкинъ, 21 года, вольнонаемный писецъ, вышедшій изъ 2-го класса городского училища, мѣщанинъ Василій Евграфовъ Каменевъ, 22 лѣтъ, и студентъ института инженеровъ путей сообщенія, сынъ купца Анатолій Николаевъ Лагутинъ, 21 года, которые и сознались въ совершеніи означеннаго преступленія. Изъ совокупности данныхъ ими объясненій оказалось, что взрывъ былъ произведенъ по предложенію Уфимцева, легкомысленно полагавшаго тѣмъ поколебать вѣру въ чтимую святиню и обратитъ всеобщее вниманіе на выходящій изъ ряда фактъ. Въ свой умыселъ Уфимцевъ посвятилъ Квешкина, Каменева и Лагутина, изъ коихъ первый помогъ ему изготовитъ разрывной снарядъ, а второй пріобрѣлъ часы, при посредствѣ механизма которыхъ взрывъ могъ быть произведенъ въ опредѣленное время. Когда снарядъ былъ изготовленъ, Уфимцевъ и Квешкинъ, въ сопровожденіи Лагутина, 7-го марта доставили его, во время всенощной службы, въ соборъ, и Квешкинъ, приблизившись, съ остальными двумя, къ иконѣ Богоматери, незамѣтно опустилъ его у ея подножія. Снарядъ былъ обернутъ ватой въ предупрежденіе стука, а механизмъ былъ установленъ съ такимъ расчетомъ, чтобы взрывъ послѣдовалъ въ половинѣ втораго часа ночи, когда въ храмѣ не бываетъ Богослуженія. Произведенное разслѣдованіе вполне подтвердило откровенныя показанія обвиняемыхъ. По соображеніи проявленнаго обвиняемыми чистосердечнаго раскаянія въ совершенномъ ими преступленіи и во вниманіе къ ихъ легкомыслію, а равно несовершеннолѣтнему возрасту Уфим-

цева и молодости остальных во время совершения преступления, признано было возможнымъ, не обращая сего дѣла къ судебному разсмотрѣнію, испросить Всемилостивѣйшее соизволеніе на разрѣшеніе его въ административномъ порядкѣ, и, по всеподданнѣйшему докладу Министра Юстиціи, по соглашенію съ Министромъ Внутреннихъ Дѣлъ, Государь Императоръ, 26-го декабря 1901 года, Высочайше повелѣть соизволилъ: по вмѣненіи обвиняемымъ въ наказаніе предварительнаго содержанія подъ стражей, выслать подъ надзоръ полиціи: Уфимцева—въ Аемолнскую область на пять лѣтъ, Кишквина, Каменева и Лагутина въ Восточную Сибирь, срокомъ—перваго на пять лѣтъ, а остальныхъ двухъ на три года.

— Развившееся въ послѣднее время въ высшихъ учебныхъ заведеніяхъ великое зло студенческихъ безпорядковъ сильно даетъ себя чувствовать, и въ этихъ заведеніяхъ. Университетскія забастовки и волненія, какъ эпидемія, заражаютъ и другія учебныя заведенія, и, къ сожалѣнію, наши духовныя семинаріи. Поводы къ студенческимъ волненіямъ въ сущности не интересны. Не будь однихъ поводовъ, явятся или будутъ придуманы другіе. Важны общія болѣе или менѣе причины этихъ безпорядковъ и средства къ ихъ устраниенію. Едва ли тутъ помогутъ мѣры, предлагающіяся въ печати, въ родѣ измѣненія устава, отмѣны выдачи дипломовъ оканчивающимъ курсъ и т. п. Мѣстное лѣченіе варыва на зараженномъ тѣлѣ болѣзни не изгонитъ. Студенческія волненія, можно сказать, у насъ зарождаются въ нынѣшней семьѣ, на нѣкоторое время сдерживаются въ гимназіи, хотя въ ней же получаютъ и нѣкоторую пищу себѣ, находятъ подкрѣпленіе въ современномъ обществѣ и печати и разрѣшаются наконецъ въ стѣнахъ университета, выносясь отсюда иногда и на улицу. По ложно усвоенному принципу новой педагогіи *от нынѣшней семьѣ болышею частію замѣчается господство и произволъ дѣтей*. Прежніе принципы богобоязненности, христіанскаго смиренія, почтенія къ старшимъ, повиновенія—современные родители признаютъ отсталыми; требовать отъ дѣтей покорности, заставлятъ, принуждаютъ, наказывать, ограничивать самолюбіе и дурныя инстинкты считаютъ негуманнымъ, непедagogичнымъ, а при этомъ вводятъ дѣтей преждевременно въ область интересовъ, понятій, чувствъ и страстей, въ ихъ возрастѣ совершенно неумѣстныхъ, и такимъ образомъ коверкаютъ дѣтскую натуру. Правда, потомъ сами жалуются и охаютъ, не зная, что дѣлать съ дѣтьми, которые ихъ не слушаются, не уважаютъ, оскорбляютъ, дозволяютъ себѣ разныя выходки и пр.,

но направленіе уже даво, сѣмена посѣяны, а что посѣешь, то и пожнешь. Въ гимназіи дѣтямъ приходится нѣсколько подтянуться и покорпѣться чужой волѣ, но въ то же время тамъ перѣдко дается и пища для развитія софистки, недовольнаго резонерства и отрпцанія, а религіозно-нравственные принципы не выѣдряются. Въ дѣтяхъ развивается затаенный протестъ противъ гимназическаго режима, встрѣчающій постоянно поддержку въ семьѣ, и въ известной части печати и общества. Съ поступленіемъ ихъ въ университетъ протестъ этотъ свободно прорывается наружу. Вчерашній гимназистъ, стѣсненный путями гимназическаго режима, сегодня чувствуетъ себя уже самостоятельнымъ гражданиномъ, котораго никто не смѣетъ остановить. Сѣмена, посѣяныя въ дѣтствѣ, всходятъ пышнымъ деревомъ. Неумѣренное самолюбіе, преувеличенный взглядъ на свое студенческое достоинство и гражданскія права, при отсутствіи всякаго уваженія къ своему начальству, не говоря уже о совершенномъ отсутствіи страха Божія, сознаніе безнаказанности дѣйствій скопомъ, надежда найти всегда сочувствіе этимъ дѣйствіямъ въ семьѣ, обществѣ, печати, даже профессорской корпораціи, расчетъ на снисхожденіе и уступки правительства, даже стремленіе какъ бы терроризировать его, насилія надъ скромнымъ и благоразумнымъ меньшинствомъ студенчества, не считая еще тайной агитаціи политическаго свойства со стороны вожаковъ нерусской партіи,—вотъ при какиихъ условіяхъ разыгрываются студенческіе безпорядки. Остановить ихъ—нужно перевоспитать студентовъ, слѣдовательно, перевоспитать и общество, изъ котораго они выходятъ, современный же либеральный духъ освѣжить новымъ вѣяніемъ религіозно-нравственныхъ началъ.

«Пр. Русс. Сл.»

— Невеселія вѣсти принесъ Новый годъ изъ православныхъ странъ съ юга. Пропоганда иновѣрія дѣятельно ведется среди православныхъ славянъ, румынъ и грековъ. Католическая „*Quartalschrift für d. catholischen Clerus*“ въ 4-мъ выпускѣ за прошлый годъ самодовольно замѣчаетъ, что успѣхи римско-католичества въ Босніи и Герцеговинѣ достигли огромныхъ размѣровъ. Боснія и Герцеговина уже давно, по словамъ сараевского римско-католическаго архіепископа Штадлера, превратились въ миссіонерскія области, притомъ въ лучшія, такъ какъ въ нихъ миссіонеры въ своихъ задачахъ достигаютъ наилучшихъ результатовъ. Доказательство на лицо: число католиковъ увеличилось на 70.000 чел. Въ Сараевѣ, напр. оно достигло 12.000 чел. вмѣсто прежнихъ

300. Сообразно этой успѣшной проповѣди католичества принимаются мѣры къ успѣху миссіонерства. Для этой цѣли архіепископъ учредилъ прекрасныя духовныя семинаріи въ Травникѣ и въ Сараевѣ. Католическое монашество тоже сильно растетъ. Францисканцы имѣютъ теперь 12 монастырей, вмѣсто прежнихъ 4, число монаховъ достигаетъ 400. Всѣ они работаютъ на пользу миссіи въ школахъ и приходяхъ. Иезуиты руководятъ образованіемъ воспитанниковъ въ семинаріяхъ съ присущей имъ тактикой, и оказываютъ вліяніе какъ „пастырп-духовные“ главнымъ образомъ черезъ проповѣдь. Женскіе монашескіе ордена также не остаются бездѣятельными. Усердно работаютъ на распространеніемъ католичества: сестры милосердія и учрежденный архіепископомъ орденъ „Дѣвъ св. дитяти Іисуса“. Всѣ они управляютъ различными учебными заведеніями, многочисленными школами для женской молодежи и подготавливаютъ учительницъ. Растетъ число католическихъ приходо-въ, съ костелами, домами для священниковъ и школами. Архіепископъ, идя на помощь католикамъ, не смотря на крупную поддержку правительства, не останавливается передъ долгами. Въ настоящее время въ Босніи и Герцеговинѣ находится 4000 галицко-русскихъ переселенцевъ. Одни до сихъ поръ не имѣютъ своего уніатскаго священника, римско-католическіе миссіонеры этого не допускаютъ, хотя львовскій уніатскій митрополитъ и пытался въ свою недавнюю поѣздку въ Сераево убѣдить ихъ въ томъ, что посредствомъ уніи можно подчинить Риму всѣхъ православныхъ сербовъ Босніи и Герцеговины.—Православная церковь въ Румыніи находится тоже въ печальномъ положеніи въ виду успѣшной пропаганды католичества. Въ настоящее время въ Румыніи находятся уже 20 католическихъ приходо-въ. Католики переселились изъ Венгеріи тридцать лѣтъ тому назадъ и за короткое время успѣли перевести въ католичество массу православнохъ румынъ. Въ сѣверной части Молдавіи они владѣютъ громадною семинаріей, въ которой воспитываются 200 человекъ. Они всѣ по правиламъ заведенія обязаны оставаться въ Румыніи для того, чтобы распространять тамъ католическую вѣру. Сколько католическихъ проповѣдниковъ выпуститъ эта семинарія за первые десять лѣтъ!... Но не одна церковь и школа служатъ пропагандѣ католичества. Иностранцы имѣютъ еще другую, болѣе широкую организацію, которая вызываетъ постоянное общеніе съ простымъ народомъ. Они открыли нѣсколько больницъ: разумѣется, всѣ служащіе въ ней католики. Но кромѣ того, они

посылаютъ въ румынскія больницы католическихъ монаховъ, которые, ухаживая за больными, стараются внушить имъ отвращеніе къ православію. Дѣвушкамъ, перешедшимъ въ католичество, запрещаютъ заключать браки съ православными, точно также какъ католикамъ недозволяютъ жениться на православныхъ. Высшая власть православной церкви въ Румыніи находится въ жалкомъ состояніи. Это доказываетъ отношеніе къ ней самихъ католиковъ. Католическій епископъ въ Букарестѣ пришелъ недавно къ православному митрополиту и предложилъ ему, главѣ православной церкви въ Румыніи, перейти въ католичество! Министерство просвѣщенія въ Румыніи нашло необходимымъ, въ цѣляхъ экономіи, закрыть три православныя семинаріи. Католики воспользовались этимъ и сряду же открыли новую католическую семинарію въ зданіи закрытой православной. Изъ всего выше сказаннаго видно, какъ успѣшно ведутъ свои дѣла католики среди православнаго населенія Румыніи. — „Србобранъ“ указываетъ на другую опасность, угрожающую православію на Балканахъ. Протестантскіе миссіонеры изъ Германіи, Англіи и Америки работаютъ усердно во всѣхъ мѣстахъ Македоніи и Старой Сербіи. Миссіонеры указываютъ на близость протестантизма къ православію и пользуются подобными доказательствами для успѣшной дѣятельности. Особенно успѣшно распространяется протестантизмъ среди Болгаръ. Такъ въ гор. Рушукѣ существуютъ три протестантскіе секты: евангелисты, баптисты и методисты. Евангелисты построили въ Рушукѣ огромное зданіе, при которомъ находится церковь, школа и пансіонъ, куда болгарская интеллигенція стала отправлять для воспитанія своихъ дѣтей. Евангелисты получаютъ ежегодно большія пособія изъ центрального комитета Евангельскаго Союза въ Берлинѣ, а въ нынѣшнемъ году помѣстили во всѣхъ нѣмецкихъ газетахъ воззваніе, въ которомъ они просятъ посылать имъ добровольныя пожертвованія на постройку евангелической церкви въ Констанцѣ, такъ какъ они представляютъ уже „культурную осѣдлость“ на Востокѣ.

Недавно появилась и въ Греціи „энциклика папы Льва XIII“, обращенная къ римско-католическимъ епископамъ греческаго королевства. Онъ взываетъ къ ихъ усердію въ дѣлѣ распространенія латинства, высказываетъ свою скорбь по случаю отпаденія грековъ въ схизму и выражаетъ свою надежду на скорое ихъ воссоединеніе съ Римомъ. Нужно отдать справедливость римской іерархіи; она зорко наблюдаетъ за тѣмъ, что происходитъ среди православныхъ и пользуется всякимъ удобнымъ случаемъ, въ особенности всякой смутой, для того, чтобы разставить намъ свои ловушки,

свои брѣвкія сѣти! Извѣстно, что по инициативѣ королевы греческой Ольги Константиновны Новый заповѣтъ, написанный на греческомъ языкѣ перваго столѣтія и мало понятный людямъ неученымъ, простовародію, былъ переведенъ на языкъ новогреческій, доступный всѣмъ и каждому. Это по пледъ прекрасное, истинно христіанское дѣло повело къ самымъ прискорбнымъ, недостойнымъ манифестаціямъ, о которыхъ подробно написано въ «Цер. Вѣд.». Этими неладями, хорошо извѣстными римской курии, папа воспользовался, чтобы выступить съ энцикликой, въ которой греческіе православные христіане призываются къ воссоединенію съ Римомъ: Въ своей энцикликѣ, папа говоритъ, что существенныхъ различій между нашими вѣроученіями не существуетъ и что величественные, почтенные обряды нашей церкви останутся неприкосновенными. Всѣ наши привычки, всѣ преданія — все останется по старому, только бы вотъ мы ему подчинились, признали его главенство!

По словамъ Г. Кирѣева, едва-ли греки поддадутся грубымъ обольщеніямъ папы и бросятся въ пасть римскому католицизму. Вѣроятно, они хорошо понимаютъ, куда, рассчитывая на ихъ наивность, замыкаетъ ихъ папа. Не правду говоритъ онъ, что намъ, православнымъ, нечего бояться за свою вѣру, если мы соедимся съ нимъ, потому что его вѣра не есть вѣра Христа Спасителя. Не правду говоритъ онъ, обѣщая преуспѣянія въ христіанскомъ самосознаніи, потому что въ его вѣрѣ нѣтъ того элемента, который составляетъ необходимое условіе христіанской жизни — именно свободы, безъ которой нѣтъ ни религіознаго развитія, ни настоящей христіанской добродѣтели. Свободу эту папа у себя уничтожилъ. Не правду говоритъ папа, увѣряя, что союзъ съ нимъ для насъ не опасенъ, ибо союзъ этотъ не что иное, какъ тяжелое иго, налагаемое на душу христіанина. Съ папой нельзя соединяться, ему можно лишь подчиниться въ качествѣ безправнаго раба, но не равноправнаго союзника. Не правду, наконецъ, говоритъ папа и о римской церкви, потому что когда-то великая римская церковь теперь уничтожена: вѣдь папа Пій IX торжественно заявилъ, что „онъ — церковь“. И что же даетъ намъ папа взаменъ всѣхъ этихъ потерь? Тишину и спокойствіе! Неварушимость нашихъ церемоній и обрядовъ! Но вѣдь такая тишина, спокойствіе — тишина и спокойствіе кладбища. Церемоніи и обряды! Неужели Спаситель пришелъ на землю для того, чтобы установить церемоніи и обряды!?

Обо всемъ этомъ его святѣйшество благоразумно умолчалъ, но намъ, православнымъ, слѣдовало бы все это знать и помнить.

Новое повременное литературно-научное изданіе:
„МИРНЫЙ ТРУДЪ“

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

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

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

Издатель *А. Ветуховъ.*

Редакторъ *А. Вязигинъ.*

ВЫШЛА ИЗЪ ПЕЧАТИ НОВАЯ КНИГА:

МИССИОНЕРСКІЯ БЕСѢДЫ СЪ ШТУНДО-БАПТИСТАМИ

(Опытъ библейскаго обосновація православно-христіанскихъ истинъ, отвергаемыхъ сектантами).

Цѣна съ перес. 1 руб. 75 коп.

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

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

ИКОНОСТАСНАЯ ФАБРИКА

Ивана Ефимовича Гетмана съ С-ми

ВЪ ТАМАРОВКѢ,

Курской губерніи, Бѣлгородскаго уѣзда.

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

ПРИНИМАЕТЪ ЗАКАЗЫ НА УСТРОЙСТВО

ИКОНОСТАСОВЪ И КІОТОВЪ

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

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

ТРЕТИЙ ГОДЪ ИЗДАНІЯ.

Ежемѣсячный, политическій, научный, литературный
и иллюстрированный журналъ

„НОВЫЙ ВѢКЪ“

НА 1902 ГОДЪ.

Журналъ поставилъ свою цѣлью быть горячимъ защитникомъ просвѣщенія, нравственности и милосердія. Онъ стойко борется съ тѣми темными сторонами жизни, которыя, какъ печальное наслѣдіе, остались отъ XIX вѣка. Всѣ отрасли знаній только тогда вполне могутъ быть использованы человѣчествомъ, когда послѣднее, параллельно, будетъ развивать и усовершенствовать духовныя силы, а поэтому наступившій XX вѣкъ долженъ быть торжествомъ именно тѣхъ трехъ началъ, которыя ставятся редакціей своимъ девизомъ. Полный успѣхъ первыхъ двухъ лѣтъ, наглядно выразившійся въ необходимости выпустить нѣкоторые №№ вторыхъ изданій, показываетъ, что общество очень сочувственно отозвалось къ задачамъ журнала. Въ настоящемъ 1902 году, въ виду уже имѣвшихъ мѣсто событий, будетъ въ отдѣлѣ „Внѣшнія извѣстія“ съ полною, правдивостію, выписана та политическая обстановка, которая въ настоящее время имѣетъ мѣсто при сношеніяхъ съ Европой и съ пограничными государствами далекаго Востока. Особенная забота установлена на всестороннее ознакомленіе со славянскими землями, имѣя цѣлью правдивое выясненіе ихъ современнаго политическаго положенія и надеждъ на будущее. Свѣдѣніямъ о новыхъ успѣхахъ науки, человѣческихъ знаній и экономическаго жизни государствъ отведено въ журналѣ значительное мѣсто. Литературный отдѣлъ заключаетъ въ себѣ лучшія оригинальныя и переводныя произведенія въ видѣ романовъ, повѣстей, стихотвореній и т. п. Въ этотъ же отдѣлъ войдутъ свѣдѣнія изъ прошлаго родной старины. Рисунки, которыми снабжается каждая книжка, являясь выразителями произведеній современнаго искусства, всегда въ должной степени дополняютъ и поясняютъ текстъ.

Въ 1902 году книжки журнала „НОВЫЙ ВѢКЪ“, какъ и въ предшествующемъ году, будутъ выходить, начиная съ января, 15 числа каждаго мѣсяца, въ размѣрѣ 11—14 печ. листовъ. Книжки заключаютъ въ себѣ слѣдующіе отдѣлы: I. Внутреннія извѣстія. Хроника. II. Внѣшнія извѣстія. Заграничныя мелочи. III. Статьи по сельскому хозяйству, технику, финансамъ, искусству, спорту, военному дѣлу и т. п. IV. Литература: романы, повѣсти, рассказы, стихотворенія, эпиграммы и т. п. V. Изъ прошлаго: мемуары, воспоминанія, замѣтки о старинѣ и т. п. VI. Библиографія. VII. Письма и корреспонденція,—внутреннія и изъ иноземныхъ государствъ. VIII. Благотворительность и Милосердіе. IX. За мѣсяцъ (фельетонъ). X. Наша печать. XI. Мелочи жизни. XII. Свѣтскость. XIII. Почтовый ящикъ, вопросы и отвѣты. XIV. Объявленія. Всѣ годовые подписчики на 1902 годъ получаютъ бесплатно литературный богато иллюстрированный сборникъ по образцу такихъ же заграничныхъ изданій, составленный исключительно изъ произведеній отечественныхъ авторовъ, беллетристовъ и поэтовъ. Сборникъ будетъ снабженъ иллюстраціями, исполненными лучшими нашими художественными силами и портретами тѣхъ авторовъ, произведенія которыхъ войдутъ въ составъ сборника, составляющаго одно изъ лучшихъ украшеній каждой гостиницы. Въ годъ, считая и премію, съ доставкою и пересылкою всего 3 руб., 1/2 года—2 руб. Допускается разсрочка (по 1 руб.). Отдѣльные №№ по 50 к. За перемѣну адреса—30 к. Доставшіе въ году подписку (хотя бы и разновременно) на 5 экз. получаютъ шестой бесплатно. Первый № можетъ быть отправленъ наложеннымъ платежомъ (доплата 30 коп.), а остальные №№—обыкновеннымъ порядкомъ, но они будутъ высланы только тогда, когда платежъ будетъ оплаченъ. Годовые экземпляры за 1900 и 1901 гг. (I и II годъ изданія) высылаются за 3 руб. Объявленія: за 1 стр. 35 р., за 1/2 стр. 20 р. и за 1/4 стр. 10 р. Подписка принимается въ конторѣ редакціи (Спб., Екатерининскій кан., д. 97), въ книжныхъ магазинахъ и складахъ, въ конторахъ для объявленій и т. п.

За редактора-издателя С. Г. Николаевъ.

Открыта подписка на 1902 годъ

НА ЕЖЕНЕДЕЛЬНЫЙ, ПЛЮСТРИРОВАННЫЙ, РЕЛИГИОЗНО-ПРАВСТВЕННЫЙ
НАРОДНЫЙ ЖУРНАЛЪ

„КОРМЧІЙ“

(пятидесятый годъ изданія).

4 рубля за годъ съ пересылкой, 2 рубля 50 коп. за полгода съ пересылкой.

„Кормчій“ одобренъ и рекомендованъ разными вѣдомствами.

„Кормчій“ предназначается для благочестиваго чтенія въ каждой православнорусской семьѣ.

„Кормчій“ даетъ обильный матеріалъ для церковнаго проповѣдничества и веденія вѣбогослужебныхъ бесѣдъ.

Всѣ статьи „Кормчаго“ общедоступны, изложены живымъ, понятнымъ пароду языкомъ и способствуютъ духовно-нравственному воспитанію и укорененію въ русской семьѣ религіозныхъ чувствъ и впечатлѣній.

Кромѣ религіозно-нравственныхъ статей, въ „Кормчѣ“, въ еженедѣльномъ прибавленіи къ журналу, печатаются свѣдѣнія о выдающихся событіяхъ текущей жизни, подъ общимъ заглавіемъ

СОВРЕМЕННОЕ ОБОЗРѢНІЕ.

№№ „Кормчаго“ украшаются рисунками религіозно-нравственнаго содержанія.

Въ журналѣ „Кормчій“ по прежнему будетъ принимать участіе своими литературными трудами

ИЗВѢСТНЫЙ КРОНШТАДТСКІЙ ПАСТЫРЬ ОТЕЦЪ ІОАННЪ.

За ЧЕТЫРЕ РУБЛЯ въ годъ „КОРМЧІЙ“ дастъ:

52 №№ журнала, украшеннаго рисунками, и Современнаго Обозрѣнія.

52 №№ плюстр. листовъ по воскреснымъ житіямъ святыхъ.

24 книжки для народа, подъ общимъ заглавіемъ:

„Народная библіотека Кормчаго“.

Содержаніемъ книжекъ будутъ служить разные религіозно-нравственные рассказы.

При одновременной выпискѣ десяти экземпляровъ журнала за 1902 годъ одиннадцатый высылается бесплатно.

Адресъ редакціи: Москва, Большая Ордынка, домъ Бажановой, (квартира Протоіерея Скорбященской церкви).

Редакторы: Протоіерси (С. П. Ляпидевскій.
(І. Н. Бухаревъ.
Издатель Священникъ С. С. Ляпидевскій.

За прежніе года журналъ „Кормчій“ продается по три рубля съ пересылкой. Есть сброшюрованныя экземпляры за 1893, 1894, 1895, 1896, 1897, 1898, 1899, 1900 гг. При выпискѣ журнала за всѣ восемь лѣтъ цѣна 20 руб. съ пересылкой.

О продолженіи изданія при Кіевской духовной семинаріи
ЖУРНАЛА

„Руководство для сельскихъ пастырей“

въ 1902 году.

Въ 1902 подписномъ году и 43 году своего существованія Редакція журнала „Руководство для сельскихъ пастырей“ будетъ продолжать, при помощи Божіей в сочувствіи приходскаго духовенства, свое дѣло—служить, по мѣрѣ силъ, интересамъ русскихъ пастырей и содѣйствовать имъ въ ихъ святомъ служеніи. Въ этихъ видахъ въ журналѣ будутъ печатаемы не только статьи литургическаго, гомилетическаго и историческаго характера, но и будутъ разрѣшаемы вопросы, вызываемые теченіями современной жизни, будетъ уяснено отношеніе къ этимъ теченіямъ духовенства и указываемы способы и мѣропріятія борьбы съ религиозными заблужденіями и противохристіанскимъ направленіемъ жизни, а также будутъ даваемы послынные отвѣты на разные недоумѣнные вопросы и случаи, возникающіе въ пастырской практикѣ. Для лучшаго осуществленія этой задачи Редакція обращается ко всѣмъ русскимъ пастырямъ съ просьбой дѣлать сообщенія обо всѣхъ выдающихся явленіяхъ и движеніяхъ въ духовно-религіозной жизни ихъ паствъ. Въ наступающемъ 1902 подписномъ году Редакція „Рук. д. с. паст.“ дастъ своимъ подписчикамъ, въ качествѣ бесплатнаго приложенія, сборникъ духовно-музыкальныхъ произведеній для хороваго исполненія. Журналъ „Руководство для сельскихъ пастырей“ рекомендованъ Святѣйшимъ Синодомъ духовенству и начальствующимъ въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ для пріобрѣтенія въ церковныя и семинарскія библіотеки (Синод. опредѣленіе отъ 4 февраля—14 марта 1888 года за № 280). Подписная цѣна журнала съ означенными приложеніями шесть рублей съ пересылкою во всѣ мѣста Россійской Имперіи. Плата за журналъ по официальнымъ требованіямъ, какъ то: отъ консисторій, правленій духовныхъ семинарій и благочинныхъ, можетъ быть отсрочена до сентября 1902 года. Съ требованіями обращаться по слѣдующему адресу: Кіевъ, въ Редакцію журнала „Руков. для сельск. пастырей“.

Открыта подписка на 1902 г. (IX г. изд.)

на ежемѣсячный литературный и научно-популярный журналъ

НАУЧНОЕ ОБОЗРѢНІЕ.

Изданіе П. П. Соѣкина подъ редакціей д-ра философіи М. М. Филиппова.

12 книгъ до 5.000 страницъ, что составляетъ около 300 печат. лпст. съ особымъ отдѣломъ НАРОДНЫЙ УНИВЕРСИТЕТЪ подъ редакціею извѣстнаго популяризатора В. В. Битнера. Одной изъ задачъ XX вѣка является распространеніе научнаго образованія въ возможно широкихъ кругахъ общества. Въ виду этого журн. нашъ посвящ. особое вниманіе вопросамъ самообразованія. Въ „Народномъ университетѣ“ въ теченіе 1901 г. напечатаны слѣдующія 12 сочиненій: 1) Прогулки по небу. 2) Міръ въ каплѣ воды. 3) Невидимые враги и друзья. 4) Происхожденіе органическаго міра. 5) Доисторическій человѣкъ: I. Происхожденіе и сѣдая древность человѣка. 6) II. На зарѣ христіанства. 7) Чудеса электричества: I. Исторія изученія и подчиненія великой силы. 8) II. Настоящее и иропятое будущее электричества. 9) Происхожденіе и значеніе денегъ. 10) Мозгъ, какъ органъ мышленія. 11) Отъ полюса къ экватору. 12) Въ нолый свѣтъ. Текстъ полспень чертеж., рисунокъ, и хромолятографъ. Подписная цѣна: на годъ безъ доставки въ Сиб. 7 руб. Съ доставкою и пересылкою по всей Россіи 8 руб. За границу 10 руб. Допускается разсрочка: при подпискѣ 3 р., въ апрѣлѣ 2 р., въ 1 іюля остальн. или по одному р., начин. съ декабря. Главная контора: С.-Петербургъ, Стремянная ул., № 12, собств. домъ.

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

Произведенія Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго, какъ-то „Живое Слово“, „О причинахъ отчужденія отъ Церкви нашего образованнаго общества“, „О религіозномъ сектантствѣ въ нашемъ образованномъ обществѣ“; кромѣ того пастырскія воззванія и увѣщанія православнымъ христіанамъ Харьковской епархіи слова и рѣчи на разные случаи и проч. Произведенія другихъ писателей, какъ-то: „Какъ всего проще и удобнѣе научиться вѣровать?“ Собесѣдованія прот. А. Хойнацкаго.—„Петербургскій періодъ проповѣднической дѣятельности Филарета, митроп. Московскаго“, „Московскій періодъ проповѣднической дѣятельности его же“. К. Короунскаго.—„Религіозно-нравственное развитіе Императора Александра I-го и идея священнаго союза“. Профес. В. Надлера.—„Архіепископъ Иннокентій Борисовъ“. Библиографическій очеркъ. Свящ. Т. Буткевича.—„Протестантская мысль о свободномъ и независимомъ пониманіи Слова Божія“. Т. Стоянова.—Многія статьи о Владиміра Гетте въ переводѣ съ французскаго языка на русскій, въ числѣ коихъ помѣщено „Изложеніе ученія кавалерской 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 мысль и отношеніе ея къ католицизму“. 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.—„Основныя задачи нашей народной школы“. К. Истомина.—„Принципы государственнаго и церковнаго права“. Проф. М. Остроумова.—„Современная апологія талмуда и талмудистовъ“. Т. Стоянова.—„О славянскомъ языкѣ въ церковномъ богослуженіи“. А. Струнникова.—„Теософическое общество и современная теософія“. Н. Глубоковскаго.—„Очеркъ современной умственной жизни“. А. Бѣдлева.—„Очерки русской церковной и общественной жизни“. А. Рождественнаго.—„О церковныхъ подоприношеніяхъ“. Н. Протопршова.—„Вторая книга „Исходъ“ въ переводѣ и съ объясненіями“. Проф. П. Горюкова—Платонова.—„Очеркъ православнаго церковнаго права“. Проф. М. Остроумова.—„Художественный натурализмъ въ области библейскихъ повѣствованій“. Т. Стоянова.—„О повоѣ воскреснаго дня“. Доцентъ А. Бѣдлева.—„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 Прохоровича о свящ. Преданіи“ М. Савкевича.—„О православной и протестантской проповѣднической импровизаціи“. К. Истомина.—„Отношеніе раскола къ государству“. С. Г. О.—„Ультрамонтанское движеніе въ XIX столѣтіи до Ватиканскаго собора (1869—70 г.г.) включительно“. Свящ. І. Арсенцева.—„Замѣтки о церковной жизни за-границей“. А. К.—„Сущность христіанской нравственности въ отличіи ея отъ моральной философіи графа Л. Н. Толстого“. Свящ. І. Филевскаго.—„Историческій очеркъ единовѣрія“. П. Смирнова.—„Ученіе Канта о Церкви“. А. Кириловича.—„Православенъ-ли interoosmipion, предлагаемый намъ старокатоликами“. Прет. Е. К. Смирнова.—„Разборъ протестантскаго ученія о крещеніи дѣтей—съ догматической точки зрѣнія“. Прот. А. Мартянова и проч.

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

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

Произведенія Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго, какъ-то „Живое Слово“, „О причинахъ отчужденія отъ Церкви нашего образованнаго общества“, „О религиозномъ сектантствѣ въ нашемъ образованномъ обществѣ“; кромѣ того пастырскія воззванія и увѣщанія православнымъ христіанамъ Харьковской епархіи слова и рѣчи на разные случаи и проч. Произведенія другихъ писателей, какъ-то: „Какъ всего проще и удобнѣе научиться вѣровать?“ Собесѣдованія прот. А. Хойнацкаго.—„Петербургскій періодъ проповѣднической дѣятельности Филарета, митроп. Московскаго“, „Московскій періодъ проповѣднической дѣятельности его же“. И. Короунскаго.—„Религиозно-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 каволической православной Церкви, съ указаніемъ разностей, которыя усматриваются въ другихъ церквахъ христіанскихъ“.—„Графъ Левъ Николаевичъ Толстой“. Критическій разборъ проф. М. Остроумова.—„Образованіе евреевъ въ своихъ отношеніяхъ къ христіанству“. Т. Стоянова.—„Церковно-религиозное состояніе Запада и вселенская Церковь“. Свящ. Т. Буткевича.—„Западная средневѣковая мистика и отношеніе ея къ католичествому“. Историческое изслѣдованіе А. Вертеговскаго.—„Язычество и іудейство ко времени земной жизни Господа нашего Иисуса Христа.“ Свящ. Т. Буткевича.—Статьи „о штундистахъ“. А. Шугаевскаго.—„Имѣютъ-ли каноническія или общеправовыя основанія призыванія мирянъ на управленіе церковными имуществами?“ В. Ковалевскаго.—„Основныя задачи нашей народной школы“. К. Истомина.—„Принципы государственнаго и церковнаго права“. Проф. М. Остроумова.—„Современная апологія талмуда и талмудистовъ“. Т. Стоянова.—„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. Рождественнаго.—„О церковныхъ плодоприношеніяхъ“. Н. Протопопова.—„Вторая книга „Исходъ“ въ переводѣ и съ объясненіями“. Проф. П. Горюкаго—Платонова.—„Очеркъ православнаго церковнаго права“. Проф. М. Остроумова.—„Художественный натурализмъ въ области библейскихъ повѣствованій“. Т. Стоянова.—„О повоѣ 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 святихъ Преданіяхъ“ М. Савкевича.—„О православной и протестантской проповѣднической импровизаціи“. К. Истомина.—„Отношеніе раскола къ государству“. С. Г. О.—„Ультрамонтанское движеніе въ XIX столѣтіи до Ватиканскаго собора (1869—70 г.г.) включительно“. Свящ. І. Арсеньева.—„Замѣтки о церковной жизни за-границей“. А. К.—„Сущность христіанской нравственности въ отличіи ея отъ моральной философіи графа Л. Н. Толстого“. Свящ. І. Филевскаго.—„Историческій очеркъ единовѣрія“. П. Смирнова.—„Ученіе Канта о Церкви“. А. Кириловца.—„Православенъ-ли interoconfession, предлагаемый намъ старокаголиками“. Прот. Е. К. Смирнова.—„Разборъ протестантскаго ученія о крещеніи дѣтей—съ догматической точки зрѣнія“. Прот. А. Мартянова и проч.

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

ОТЪ РЕДАКЦІИ

СВѢДѢНІЯ ДЛЯ ГГ. СОТРУДНИКОВЪ И ПОДПИСЧИКОВЪ.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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