

# ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1903.

№ 8.

АПРѢЛЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Екатерининская коммисія въ ея отношеніи къ духовенству, какъ сословію. <i>Виттора Крылова</i> . . . . .	467—483
Ученіе А. Спиря о религіи, ея сущности и происхожденіи (окончаніе). <i>Профессора Харьковскаго Университета, Протоіеря Т. Бутневича</i> . . . . .	481—507
Теорія вдохновенія и происхожденія Св. Писанія на западѣ въ XVIII и XIX вѣкахъ (историко-критическій очеркъ) (продолженіе). <i>Д. С. Леонардова.</i>	508—540
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:	
Шорль задемонизма предъ судомъ общечеловѣческаго нравственнаго сознанія. (Критическій разборъ нравственнаго ученія Милля и Бентама). <i>Налла Левитови</i> . . . . .	306—323
Фридрихъ Ницше—„антихристъ“ въ новейшей философіи, Лоренца Фшера. (Переводъ съ нѣмецкаго подъ редакціею М. Воскресенскаго) (продолженіе). <i>М. Воскресенскаго</i> . . . . .	324—346
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:	
Содержаніе. Дни и часы приѣма у Его Высокопреосвященства. Высокопреосвященнаго Арсенія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго.—Высочайшее повелѣніе — Высочайшія награды.—Отъ Совѣта Харьковскаго Епархіальнаго женскаго училища.—Отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища въ учебно-воспитательномъ отношеніи за 1901—1902 учебный годъ (окончаніе). —Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.	



ХАРЬКОВЪ.

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

1903.

# „ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

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

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

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

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

РАЗРОЧКА 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 линіи, контора В. Гиларовскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзниквина; 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 вѣлукчительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 6 р. за каждый годъ; по 7 р. за 1890—1895 г., по 8 р. за 1896—1900 годы. За 1901 г.—9 р. и 1902 г. 10 рублей. Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 130 р. съ пересылкою.

*Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:*

1. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брантано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
2. Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
3. „Панство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ отношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетте. Переводъ съ французск. К. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ перес.
4. Біографическій очеркъ жизни, пастырской дѣятельности и литературныхъ трудовъ Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго. Протоіерей Т. И. Вутковича. Харьковъ. 1902 г. Цѣна 2 руб. съ перес.

. Πίστει νοοῦμεν.

*Вѣрою разумѣваемъ.*

Евр. XI.

Доволено цензурою. Харьковъ, 30 Апрѣля 1903 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

# ЕКАТЕРИНИНСКАЯ КОММИССІЯ

## ВЪ ЕЯ ОТНОШЕНІИ КЪ ДУХОВЕНСТВУ, КАКЪ СОСЛОВІЮ.

### I.

Приведеніе въ порядокъ русскаго законодательства было предметомъ постояннаго попеченія русскихъ государей XVIII в. со времени Петра Великаго. Неудачи однихъ правителей <sup>1)</sup>, не ослабляя дѣятельности другихъ въ этомъ направленіи, только еще болѣе и яснѣе показывали, какъ велика и настоятельно необходима была нужда упорядочить законодательство и сдѣлать его пригоднымъ для жизни. Потребность въ разумномъ и соответствующемъ русской общественно-государственной жизни законодательствѣ стала особенно сильно ощущаться при Екатеринѣ II, когда интересъ къ юридическимъ вопросамъ, благодаря сочиненіямъ энциклопедистовъ вообще,—Монтескье и Беккаріо въ частности, возвысился въ Россіи, когда „Духъ законовъ“ Монтескье, сдѣлавшійся настольною книгою императрицы Екатерины, пробуждалъ русскую мысль и невольно заставлялъ обращать вниманіе на существовавшее дотолѣ законодательство, подмѣчать всѣ слабыя стороны и недостатки послѣдняго. Сама императрица видѣла, что великое помѣшательство въ судѣ и расправѣ, слѣдовательно и въ правосудіи составляетъ недостатокъ во многихъ

<sup>1)</sup> Для составленія новаго уложенія были учреждаемы особыя коммиссія въ 1700, 1714, 1720, 1728, 1780, 1754 и 1760 годахъ. Но всѣ онѣ не достигали своихъ цѣлей и ничего, можно сказать, не сдѣлали для улучшенія русскаго законодательства.

случаяхъ узаконеній, въ другихъ же великое число оныхъ, по разнымъ временамъ выданныхъ, также несовершенное различіе между непремѣнными и временными законами; а паче всего, что чрезъ долгое время и частыя перемѣны разумъ, въ которомъ прежнія гражданскія узаконенія составлены были, нынѣ многимъ совѣтъ не извѣстенъ сдѣлался; при томъ же и страстные толки часто затмѣвали прямой разумъ многихъ законовъ, сверхъ того еще умножило затрудненія разница тогдашнихъ временъ и обычаевъ, несходныхъ вовсе съ нынѣшними<sup>1)</sup>. Упорядочить законодательство императрица Екатерина II задумала при помощи представителей всей русской земли, подобно тому, какъ это дѣлалось въ древней Руси при помощи земскихъ соборовъ. 14 декабря 1766 года Екатерина II обратилась къ населенію имперіи съ манифестомъ, въ которомъ съ высоты самодержавнаго трона возвѣщала русскимъ людямъ о созваніи „Коммиссіи для сочиненія проекта *Новаго Уложенія*“. Въ учреждаемую коммиссію созывались депутаты со всѣхъ странъ имперіи. Высшія правительственныя и другія присутственныя мѣста должны были также назначить отъ себя депутатовъ. По силѣ Высочайшаго манифеста 14 декабря,—сенать, синодъ, три первыя и прочія коллегія, канцеляріи (кромѣ губернскихъ и воеводскихъ) должны были прислать по одному депутату; каждый уѣздъ, гдѣ губерніи расписаны на уѣзды и гдѣ есть дворянство, а равно и тѣ мѣста, гдѣ уѣзды вазывались „полки“, „крейсы“ или имѣли иное названіе, обязаны были прислать по одному депутату; жители каждаго города тоже—по одному; одноворцы каждой провинціи по одному; пахатные солдаты и разныхъ службъ служилые люди и прочіе, содержащіе ландмилицію, отъ каждой провинціи по одному депутату; государственные черносошные и ясочные крестьяне изъ каждой провинціи—по одному; некочующіе разные народы, какого бы они закона ни были, крещенные или некрещенные, отъ каждаго народа, съ каждой провинціи,—по одному депутату. Определеніе числа депутатовъ отъ казацкихъ войскъ и отъ войска запорожскаго возложено было на высшее ихъ начальство<sup>2)</sup>. Но замѣчательно,

1) Манифестъ о созваніи коммиссіи. П. С. З. т. XVII, № 12801.

2) Тамъ же.

что изъ всѣхъ сословіи русскаго государства не были приглашены въ комиссію депутаты *только отъ приходскаго духовенства и крѣпостного крестьянства*. Отсутствіе депутатовъ отъ послѣдняго вполне понятно: къ этому времени крѣпостное право достигло въ своемъ развитіи высшаго, кульминаціоннаго пункта, далѣе котораго трудно было идти и при которомъ помѣщикъ отвѣчалъ предъ правительствомъ за всѣ поступки и дѣйствія своихъ крѣпостныхъ людей. Помѣщикъ—дворянинъ, слѣдовательно, и представлялъ въ своемъ лицѣ депутата отъ низшаго сословія. Отсутствіе же депутатовъ отъ втораго сословія—духовнаго представляется не совсѣмъ понятнымъ историку. Этотъ историческій фактъ давно уже обратилъ на себя вниманіе ученыхъ изслѣдователей русскаго прошлаго и вызвалъ различныя попытки къ его объясненію. Почему императрица Екатерина II не вызвала депутатовъ отъ духовнаго сословія? Въ чемъ провинилось предъ императрицей приходское духовенство? Большинство историковъ оставляетъ этотъ вопросъ, за отсутствіемъ несомнѣнныхъ историческихъ данныхъ, совершенно нерѣшеннымъ, ограничиваясь указаніемъ на самый только фактъ. Нѣкоторые, впрочемъ, пытаются разрѣшить его, хотя предположительно. И дѣйствительно далѣе предположеній едва ли можно идти въ этомъ случаѣ. Ученый преемникъ Д. В. Полѣнова по изданію матеріаловъ комиссіи проф. В. И. Сергѣевичъ объясняетъ извѣстный намъ фактъ боязнью императрицы Екатерины предъ Вольтеромъ. „Сословіе духовное, пишетъ онъ, вовсе не было приглашено прислать депутатовъ,—черта, понятная въ государынѣ, которая такъ дорожила добрымъ мнѣніемъ Вольтера“<sup>1)</sup>. Не удовлетворяясь подобнымъ объясненіемъ, Сергѣевичъ въ подстрочномъ примѣчаніи своей статьи предлагаетъ другое. „Законы о церковныхъ имуществахъ также не остались, конечно, безъ вліянія на это устраненіе духовенства“<sup>2)</sup>. Что касается перваго объясненія почтеннаго историка-юриста, то нельзя отчасти не признать его: Вольтеръ, и вообще энциклопедисты имѣли

1) „Откуда неудача екатерининской законодательной комиссіи“ Вѣств. Евр. 1878 г., кн. 1—2; стр. 200.

2) Тамъ же.

большое вліяніе на русскую императрицу по вопросамъ, касающимся религіи и духовенства. Екатерина и дорожила добрымъ мнѣніемъ фѣрвейскаго мудреца, поддѣлываясь иногда даже подъ тонъ его кощунственныхъ выходокъ по адресу всего церковнаго. Но едва-ли боязнь Вольтера играла здѣсь видную роль и имѣла рѣшающее значеніе. Какъ ни дорожила Екатерина добрымъ мнѣніемъ фѣрнейскаго мудреца, какъ ни высоко цѣнила его религіозно-политическіе взгляды и какъ хорошо ни знала, наконецъ, его ненависть къ духовенству и ко всему церковному вообще,—тѣмъ не менѣе, приглашая въ комиссію между прочимъ и приходское духовенство, едва-ли она рисковала своей репутаціей либеральной и просвѣщенно-передовой монархини, каковою слыла по всей западной Европѣ. Императрица Екатерина и до созванія комиссіи, какъ извѣстно, не чуждалась вовсе духовныхъ лицъ; съ нѣкоторыми изъ нихъ, напр. съ Димитріемъ Сѣченовымъ и Гавріиломъ Петровымъ, часто бесѣдовала и совѣщалась, нерѣдко приглашала ихъ даже ко двору; не чуждалась совершенно и всего церковнаго, исполняя требуемые отъ православнаго христіанина церковныя обряды и участвуя почти во всѣхъ торжественныхъ религіозныхъ процессіяхъ. Все это зналъ Вольтеръ, и тѣмъ не менѣе нисколько не думалъ перемѣнить свое высокое мнѣніе о русской императрицѣ. Напротивъ, онъ не переставалъ разсыпаться по адресу Екатерины самыя восторженныя похвалы, достигая въ изобрѣтеніи комплиментовъ иногда прямо до виртуозности артиста, впрочемъ переходившей нерѣдко въ настоящее кощунство <sup>1)</sup>.—Другое дѣло—„законы о церковныхъ имуществвахъ“. Они не могли остаться и, конечно, не остались безъ вліянія на „устраненіе“ духовенства изъ состава законодательной комиссіи. Со времени секуляризаціи церковныхъ имѣній прошло такъ немного времени, что память о послѣднихъ не могла ни въ какомъ случаѣ изгладиться у духовенства. Напротивъ, къ этому времени духовенство, преимущественно монастырское, только еще почувствовало во всей силѣ все значеніе совершившагося факта, только еще вполне по-

<sup>1)</sup> Отношеніе государств. власти къ Церкви и духовенству въ царствованіе Екатерины II. Бѣликова.—Чт. въ общ. любит. дух. просвѣщ. 1874 г. т. 1—2.

няло, какъ было много у него взято и какъ мало въ замѣнъ дано. Процвѣтавшіе доселѣ и матеріально богатые, монастыри и церкви въ какіе-нибудь два-три года сразу обѣднѣли, потерявъ всю свою внѣшнюю силу и могущество. Императрица Екатерина, естественно, могла опасаться, какъ бы духовенство не заявило публично своихъ правъ на отнятыя правительствомъ имѣнія его. Подобное заявленіе возможно было при той свободѣ, которая дана была депутатамъ въ изъясненіи своихъ нуждъ и недостатковъ своего положенія. По крайней мѣрѣ, письменно, въ наказахъ, можно было ожидать этихъ жалобъ, тѣмъ болѣе, что симпатіи русскаго духовенства были всецѣло на сторонѣ Арсенія Маціевича. Это было хорошо извѣстно правительству, слѣдствіемъ чего и была та строгость заключенія, при которой содержался защитникъ имущественныхъ правъ Церкви. Поэтому императрица Екатерина и ограничилась депутатомъ отъ одного Св. Синода, на котораго всегда можно было произвести давленіе въ желательномъ правительству направленіи. Императрица могла надѣяться къ тому же, что депутатомъ отъ высшаго церковнаго учрежденія будетъ избранъ его первенствующій членъ—м. Дмитрій Свѣченъ, который, какъ извѣстно, былъ главнымъ сотрудникомъ Екатерины въ дѣлѣ секуляризаціи церковныхъ имѣній. Расчеты правительства, которые можно предполагать, вполне оправдались: депутатомъ отъ Св. Синода избранъ былъ большинствомъ голосовъ именно сторонникъ либеральнаго правительства—Свѣченъ, который, впрочемъ, скоро померъ, уступивъ свое званіе и полномочіе архіепископу Гавріилу Петрову, получившему больше всѣхъ послѣ Дмитрія голосовъ въ свою пользу.

Но между историками мы находимъ и такихъ, которые не подозреваютъ никакой скрытой цѣли въ дѣйствіяхъ Екатерины II по отношенію къ духовенству, устраненному отъ участія въ законодательной комиссіи. Виднымъ представителемъ этого образа мыслей служитъ московскій историкъ—профессоръ В. О. Ключевскій. Разсуждая о причинахъ устраненія духовенства изъ состава Коммиссіи, Ключевскій усматриваетъ ихъ „въ особыхъ взглядахъ“ тогдашняго русскаго общества „на народное представительство“. „По нашему мнѣнію, говоритъ



Ключевскій, каждый общественный элементъ, имѣющій значеніе въ народной жизни, долженъ быть представленъ головами изъ его среды. Очевидно, тогда считали достаточнымъ, если въ комиссіи будутъ депутаты не отъ самаго общественнаго элемента или класса, а отъ такого учрежденія, которое ими управляло. Вотъ почему экономическіе крестьяне не были призваны въ комиссію; здѣсь присутствовалъ членъ отъ коллегіи экономіи. Вотъ почему не было представителей приходскаго духовенства; въ комиссіи засѣдалъ членъ Святѣйшаго Синода, управлявшаго всѣмъ духовенствомъ. Вотъ почему не было представителей дворовыхъ и крѣпостныхъ крестьянъ,—первыхъ представлялъ депутатъ отъ дворцоваго управленія;—вторыхъ—помѣщикъ, ибо помѣщикъ замѣнялъ собою мѣстное управленіе, былъ чиновникомъ управителемъ<sup>1)</sup>. Подобное сближеніе доказываетъ, по нашему мнѣнію, именно существованіе у правительства извѣстныхъ опасеній, если мы вспомнимъ, кто такіе были т. н. экономическіе крестьяне. Какъ извѣстно, подъ этимъ названіемъ разумѣлись крестьяне бывшихъ церковныхъ имѣній, секуляризованныхъ правительствомъ, которые (крестьяне) могли такъ или иначе возбудить въ комиссіи вопросъ о законности или незаконности совершившейся секуляризаціи имѣній. Для насъ здѣсь не важно, каково жилось монастырскимъ крестьянамъ при новыхъ условіяхъ. Уже самое появленіе ихъ въ законодательной комиссіи казалось опаснымъ правительству, вслѣдствіе чего они и были устранены изъ состава комиссіи. Замѣнившій же ихъ депутатъ коллегіи экономіи! былъ, конечно, самымъ послушнымъ орудіемъ императрицы, и могъ дѣйствовать только въ желательномъ правительству направленіи. Силу нашего возраженія не можетъ уменьшать и то обстоятельство, что въ комиссію не были приглашены также и депутаты отъ дворовыхъ и крѣпостныхъ крестьянъ. Появленіе первыхъ въ законодательномъ собраніи могло казаться правительству также небезопаснымъ, потому что въ число дворовыхъ крестьянъ поступило очень

<sup>1)</sup> Литограф. лекція, ч. II, стр. 42, читанная въ 1882—83 г. Въ лекціяхъ же 1888 г. приведенныхъ нами словъ уже нѣтъ. Можетъ быть, почтенный историкъ измѣнилъ свое мнѣніе.

не мало бывшихъ монастырскихъ, а крѣпостные крестьяне къ тому времени были на положеніи полныхъ рабовъ, такъ что о представителѣ ихъ не могло быть и рѣчи.

Устраненное отъ участія въ „Коммиссіи для сочиненія проекта Новаго Уложения“, духовенство старалось проникнуть въ послѣднюю окольными путями. Не имѣя возможности, по силѣ Высочайшаго манифеста, ни посылать, ни выбирать отъ своего сословія депутатовъ, духовенство совершенно произвольно примкнуло къ другимъ избирательнымъ группамъ, возлагая на депутатовъ послѣднихъ свои представительныя права и полномочія. Такого рода отступленія отъ предписаннаго императрицей обряда и были причиною того явленія, что нѣкоторые депутаты отъ горожанъ представляли въ лицѣ своемъ выразителей нуждъ и потребностей мѣстнаго духовенства. Примѣровъ подобнаго представительства за интересы чуждаго сословія можно указать нѣсколько. Какъ видно изъ матеріаловъ коммиссіи, избраніе депутата города Углича и составленіе даннаго ему наказа состоялись при сильномъ вліяніи мѣстнаго духовенства. Углицкій наказъ начинается съ „пунктовъ отъ блага духовенства“, которыхъ всего 12; подписанъ 22 священниками и впереди всѣхъ углицкимъ соборнымъ ключаремъ, іереемъ Гавріиломъ Ивановымъ; затѣмъ въ значительномъ количествѣ идутъ подписи дьяконовъ, дьячковъ и пономарей по церквамъ; а за ними уже подписались члены магистрата, купцы, копіисты и др. И „скрѣпилъ“ наказъ по пунктамъ вмѣстѣ съ городскимъ головою протоіереемъ соборной церкви Іаковъ Никитинъ<sup>1)</sup>. Все это заставляеть думать, что депутатъ города Углича — Иванъ Сухопрудскій явился въ коммиссію, какъ довѣренное лицо всего углицкаго духовенства, и какъ канцеляристъ мѣстнаго духовнаго правленія, долженъ былъ хорошо знать его интересы. Онъ дѣйствительно, и былъ главнымъ дѣйствующимъ лицомъ въ духовно-гражданской коммиссіи. На его преобладающую роль въ этой коммиссіи указываетъ уже самый списокъ членовъ частныхъ коммиссій, гдѣ онъ поставленъ на первомъ мѣстѣ, впереди даже прокурора Фурсова и статскаго

<sup>1)</sup> Сборн. Импер. Русск. Истор. Общ. т. 98, стр. 541.

совѣтника Баскакова, хотя по чину и времени избранія въ комиссію онъ и моложе другихъ. Правда, духовенство далеко не вездѣ принимало участіе въ выборѣ депутатовъ и составленіи наказовъ, но примѣръ Углича не былъ единственный. Съ участіемъ духовенства встрѣчаемся въ городахъ: въ Дмитровскѣ <sup>1)</sup>, Перемышлѣ <sup>2)</sup> и Вереи <sup>3)</sup>. Замѣтны слѣды участія духовенства и въ нѣкоторыхъ городахъ Малороссіи. Наказъ отъ города Старого Санжарова подписанъ, на примѣръ, 8 іереями. Въ другихъ мѣстностяхъ встрѣчаемъ нѣкоторые признаки скрытаго вліянія духовенства. Подписей его подъ наказами нѣтъ, но самые указы содержатъ статьи о нуждахъ духовенства <sup>4)</sup>.

Понимая всю важность занятій предстоящей комиссіи и стараясь проникнуть въ послѣднюю окольными путями, русское духовенство въ то же время постаралось примкнуть и къ синодскому депутату, какъ своему собственному, какъ носителю и выразителю его нуждъ и потребностей. По смыслу Высочайшаго манифеста, депутатъ отъ Св. Синода былъ представителемъ не духовенства, какъ сословія, а Синода, какъ государственнаго учрежденія, наравнѣ съ представителями другихъ государственныхъ учреждений: сената, коллегій и пр., которымъ также дано было право прислать депутатовъ. Оберъ-прокуроръ Св. Синода Мелесино такъ именно и понималъ смыслъ Высочайшаго манифеста, представивъ Синоду сочиненный имъ наказъ только съ изложеніемъ общихъ церковныхъ вопросовъ и предметовъ, не касаясь сословныхъ нуждъ приходскаго духовенства <sup>5)</sup>. Извѣстно, какая судьба постигла знаменитый наказъ слишкомъ уже либеральнаго оберъ-прокурора: онъ былъ всецѣло отвергнутъ членами Св. Синода. По-

<sup>1)</sup> Тамъ же, стр. 92. Наказъ Дмитровскихъ горожанъ подписали: 1 протоіерей, 8 іереевъ, 4 дякона, 7 дячковъ и нѣсколько пономарей.

<sup>2)</sup> Тамъ же, стр. 162. Наказъ подписали: 1 протоіерей, 4 іерея и 2 дячка.

<sup>3)</sup> Стр. 257. Подъ наказомъ подписались: 1 протоіерей, 6 іереевъ, 5 дяконовъ, 2 дячка и 1 пономарь.

<sup>4)</sup> Стр. 146—147. Наказъ отъ городскихъ жителей г. Коломны, стр. 349. Наказъ ростовскаго гражданства, стр. 370. Наказъ отъ жителей г. Рузы.

<sup>5)</sup> Оберъ-прок. Св. Синода въ XVIII в. и первой половинѣ XIX в. О. В. Благовидова.

слѣдніе иначе взглянули на представительство своего депутата. Понимая, что синодскій депутатъ самою силою вещей долженъ сдѣлаться вмѣстѣ и представителемъ всего русскаго духовенства, члены Св. Синода приступили къ сочиненію такого наказа, который бы, по возможности, выражалъ и нужды приходскаго духовенства <sup>1)</sup>. И надо правду сказать,—синодскій наказъ служить выразителемъ не однѣхъ общецерковныхъ нуждъ: изъ 12 главъ 3 главы его изображаютъ и нужды приходскаго духовенства <sup>2)</sup>. Мало того, Св. Синодъ нашелъ нужнымъ обратиться за мнѣніями и къ нѣкоторымъ изъ епархіальныхъ архіереевъ, прося ихъ прислать письменное выраженіе нуждъ ихъ мѣстнаго духовенства. Такіе запросы посланы были архіепископу С.-Петербургскому Гавріилу, епископу Ростовскому и Ярославскому Аванасію, епископу Переяславскому Сильвестру и Порфирію, епископу Бѣлгородскому. Указомъ отъ 20-го марта 1767 г. означеннымъ епископамъ предписывалось „что разсудится ко внесенію для сочиненія проекта новаго уложенія депутату въ наказъ до церкви и *духовенства* принадлежащее, о томъ сочинить пункты и представить къ разсмотрѣнію въ Св. Синодѣ“ <sup>3)</sup>. Такое же требованіе послано было Кіевскому митрополиту Арсенію, Черниговскому епископу Кириллу, Переяславскому Гервасію, Кіево-Печерской Лаврѣ и Кіево-Межигорскому монастырю. Означенные архіереи охотно откликнулись на предложеніе высшаго органа церковнаго управленія въ Россіи. Они представили, какъ и оба монастыря, каждый отъ себя, отдѣльно пункты синодальному депутату, изложивъ, по возможности, всѣ нужды епархіальнаго духовенства. Пункты великорусскихъ архіереевъ довольно подробно изъясняютъ потребности приходскаго духовенства, но, вполнѣ удовлетворить послѣдніе были не въ состояніи. Это зависѣло отъ того обстоятельства, что епархіальные велико-

<sup>1)</sup> Порядокъ избранія синодскаго депутата и составленія наказа подробно описаны г. Евг. Прилежаевымъ въ Христ. чт. 1876 г. № 9—10, стр. 223—284.

<sup>2)</sup> Сб. И. Р. И. Общ. т. 48, стр. 46—49. Три главы о нуждахъ духовенства: 1) „О епископахъ“; 2) „О священно и церковнослужителяхъ“ и 3) „О выгодностяхъ, принадлежащихъ священнослужителямъ“.

<sup>3)</sup> Сб. И. Р. И. О. т. 48, пред. стр. 1 в Хр. чт. 1876 г., стр. 223—224 Евг. Прилежаева.

русскіе архіереи, которымъ предписывалось прислать пункты, какъ дополненіе къ синодскому наказу, при составленіи ихъ обошлись безъ участія мѣстнаго приходскаго духовенства. Какъ бы хорошо ни зналъ епархіальный архіерей нужды подчиненнаго ему духовенства, все же это знаніе не могло быть равносильно знанію самого приходскаго духовенства. Естественна поэтому нѣкоторая неполнота и неудовлетворительность синодскаго наказа и дополненій къ нему въ видѣ пунктовъ епархіальныхъ великорусскихъ архіереевъ. По полнотѣ и обстоятельности содержанія пункты великорусскихъ архіереевъ далеко уступаютъ пунктамъ малороссійскаго духовенства, которое приглашено было своими архіереями къ дѣятельнѣйшему участию въ составленіи пунктовъ <sup>1)</sup>. Нельзя въ этомъ случаѣ не признать благоразумными поступки малороссійскихъ епископовъ, отъ которыхъ Синодомъ были затребованы пункты! Особенною полнотою и подробностію отличаются пункты отъ духовенства Кіевской епархіи. Здѣсь каждое предложеніе, каждое требованіе и каждый пунктъ позволяютъ видѣть въ составителяхъ и знатокахъ исторіи своего народа (малороссійскаго) и людей образованныхъ юридически, и, наконецъ, вполне сознающихъ и свои права, и свои нужды и недостатки. Надо только удивляться полнотѣ и подробностямъ малороссійскихъ пунктовъ! Отъ одной Кіевской епархіи представлено 74 пункта, тогда какъ отъ всѣхъ великорусскихъ архіереевъ 61 <sup>2)</sup>.

Не участвовавшее въ комиссіи и составленіи пунктовъ, великорусское духовенство, принуждено было изыскивать стороннія средства, чтобы какъ нибудь сообщить комиссіи о своихъ нуждахъ и желаніяхъ. Сознвая, что его представи-

<sup>1)</sup> Пункты малорос. духовенства были составлены на общехъ совѣщаніяхъ представителей каждой протопопіи, парочно для того собиравшихся въ свой каедр. городъ.

<sup>2)</sup> Сб. И. Р. И. О. т. 48, стр. 417—597. Отъ Гавріила арх. С.-Пет. 38 пун.; отъ Анастасія Ростов.—8; Сильвестра Переясл.—26 и отъ Порфирія Бѣлгород.—9 (стр. 417—38). Отъ чернаго духов. Чернигов. еп.—25 пун.; отъ бѣлаго—13; отъ монастырей Переясл. еп.—3; отъ бѣлаго дух.—7; отъ Кіево-Печерской лавры—16; и отъ Кіево-Межигорскаго мон.—10; а всего съ Кіевскими—148 (стр. 433—597).

тели—архіереи не могутъ выразить и высказать въ пунктахъ всего, что оно могло бы само высказать, приходское великорусское духовенство стало подавать своимъ епархіальнымъ архіереямъ прошенія, излагающія подробно ихъ желанія, съ просьбою передать о послѣднихъ синодальному депутату, и чрезъ него, слѣдовательно, и самому законодательному собранію. Съ такого рода явленіями мы встрѣчаемся неоднократно, и даже по отношенію къ тѣмъ епархіальнымъ архіереямъ, отъ которыхъ Синодъ и не требовалъ пунктовъ, какъ дополненій къ наказу своего депутата. Очевидно, приходское духовенство не пассивно отвеслось къ такому замѣчательному событію царствованія Екатерины II, какъ „Коммиссія для сочиненій проекта Новаго Уложенія“. Для примѣра укажемъ на „прошеніе города Смоленска соборнѣ, такожъ ружныхъ приходскихъ градскихъ и заградскихъ церквей священно-служителей“ епископу Смоленскому и Дорогобужскому Преосвященному Парфенію. Изложивъ въ нѣсколькихъ пунктахъ (5) довольно подробно и обстоятельно нѣкоторыя свои нужды, смоленское духовенство въ заключеніи проситъ своего епископа довести о послѣднихъ до свѣдѣнія законодательной коммисіи. „Того ради Вашего Преосвященства мы нижайшіе всепокорнѣйше просимъ архипастырскаго милосердія повелѣть со испрошеніемъ о учиненіи о томъ благоразсмотрѣнія писать отъ своей персоны въ духовную о церковныхъ имѣніяхъ коммисію“, т. е. въ екатерининскую. Прошеніе подано было 1768 года <sup>1)</sup>. Примѣръ смоленскаго духовенства не былъ единственный. Подобныя прошенія мы находимъ даже отъ малороссійскаго (Черниговскаго) духовенства <sup>2)</sup>, только уже на имя самого архіепископа Гавріила. Есть, между прочимъ, просьба къ Преосвященному Гавріилу отъ всего русскаго приходскаго духовенства, протестовавшаго противъ „податей на бани“ его. Эта характерная просьба такъ подписывается: „Голось отъ

1) Рукопись библ. С.-Петербур. дух. академіи № 415. Эта рукопись носить слѣдующее названіе: „Книга покойнаго Преосвященнаго Новгор.“ митрополита Гавріила, содержащая бумаги, относящіяся до депутатства его въ законодательной коммисіи“ стр. 155—156.

2) Тамъ же, стр. 158 и 161.

всего блага священства къ преосвященному Гавріилу“<sup>1)</sup>. При этомъ замѣчательна самая форма возванія прошеній, которая не оставляетъ никакого сомнѣнія въ томъ, что русское духовенство смотрѣло на синодскаго депутата, какъ на своего собственнаго, носителя и выразителя его нуждъ и потребностей. „Великому Господину Святѣйшаго Правительствующаго Синода члену и всего російскаго духовенства главному депутату, ясно въ Богу Высокопреосвященнѣйшему Господину Гавріилу, Архіепископу С.-Петербургскому и Ревельскому“<sup>2)</sup>, писало Черниговское духовенство, указывая нѣкоторыя изъ своихъ нуждъ и потребностей. Надписаніе, безъ сомнѣнія, характерное. Не понятно только, почему Гавріиль назвалъ въ этой формулѣ, какъ и въ другихъ „главнымъ депутатомъ“ всего російскаго духовенства“. Названіе главный депутатъ „предполагаетъ“, слѣдуя логикѣ, другихъ второстепенныхъ депутатовъ, которыхъ, какъ мы знаемъ, не было въ составѣ комиссіи „отъ російскаго духовенства“. Откуда же могло возникнуть подобное представленіе?—Не доказываетъ-ли это прежде высказанное нами положеніе, что духовенство нѣкоторыхъ городовъ смотрѣло на городскихъ депутатовъ, какъ между прочимъ, и на своихъ представителей? Это тѣмъ болѣе вѣроятно, что въ нѣкоторыхъ городахъ Малороссіи духовенство принимало участіе и въ выборѣ депутатовъ и въ составленіи наказовъ. Мы уже знаемъ, что подъ наказомъ жителей города Старога Санжарова подписались 8 іереевъ. И самъ синодскій депутатъ, Преосвященный Гавріиль, сознавалъ себя представителемъ не одного только высшаго церковнаго учрежденія, а всего „російскаго духовенства“. Въ этомъ не можетъ быть никакого сомнѣнія въ виду яснаго свидѣтельства самого Преосвященнаго. Настаивая, чтобы духовенство не было при-

1) Рукопись, стр. 154—155. Просьба „отъ всего блага священства“ не имѣетъ ни подписей, ни обозначенія времени ея подачи. Нужно думать, что это нѣчто похожее на теперешнія анонимныя прошенія, которыя нѣрѣдко подаются различными высокопоставленнымъ лицамъ. Во всякомъ случаѣ она доказываетъ, что духовенство активно отнеслось къ предпріятію Императрицы Екатерины II, и изображаетъ дѣйствительныя его нужды, какъ мы увидимъ ниже.

2) Тамъ же, стр. 158. Такое подписаніе смотр. стр. 161: „и всего духовенства депутату“.

числено къ среднему—мѣщанскому сословію, Гавріилъ, между прочимъ, заявилъ, что онъ уполномоченъ дѣйствовать въ такомъ направленіи не только отъ Св. Синода, какъ учрежденія административнаго, но и „яко отъ лица всероссійскія Православныя Церкви“<sup>1)</sup>. Такимъ образомъ, синодскій депутатъ фактически сдѣлался депутатомъ и всего духовнаго сословія. Такую роль его придвидѣли сами члены Св. Синода, когда затребовали „пункты“ отъ нѣкоторыхъ епархіальныхъ архіереевъ и монастырей съ изложеніемъ ихъ нуждъ и потребностей; такъ взглянуло на него и духовенство, осыпая различными просьбами о ходатайствѣ за ихъ интересы; такимъ, наконецъ, сознавалъ себя и самъ депутатъ отъ Св. Синода Преосвященный Гавріилъ, архіепископъ С.-Петербургскій.

Сдѣлавшись фактически представителемъ и отъ всего духовнаго сословія, синодскій депутатъ былъ, конечно, не въ состояніи исполнять всѣ тѣ многосложныя обязанности, которыя должны были бы нести депутаты отъ духовенства, если бы послѣднее удостоено было чести прислать таковыхъ отъ своего сословія въ законодательную комиссію. За отсутствіемъ послѣднихъ разсуждать о духовныхъ законахъ и духовенствѣ пришлось лицамъ, вовсе или очень мало знакомымъ съ положеніемъ и нуждами послѣдняго. Духовенство, хотя и было устранено изъ состава законодательной комиссіи, но самый фактъ устраненія его, нельзя сказать, чтобы согласовался съ другими распоряженіями императрицы, и чтобы сама комиссія не почувствовала скоро этого неудобства. Екатерина II вовсе не была той мысли, что депутаты не должны касаться законовъ, относящихся до духовенства. Наоборотъ, она сама указала на необходимость учрежденія духовно-гражданской комиссіи, которая должна была не только остановиться на вопросахъ личнаго положенія духовенства, но принять мѣры, чтобы не вкрались какія-либо злоупотребленія въ наружное исполненіе церковныхъ обрядовъ, опредѣлить число праздничныхъ дней, способъ ихъ чествованія и пр.

<sup>1)</sup> Рукопись, стр. 212.



Дирекціонная комиссія, членомъ которой избранъ былъ и синодскій депутатъ, еще въ августѣ 1767 г. разсуждала объ учрежденіи частной комиссіи для духовныхъ дѣлъ, но нашла, что учредить ее не изъ кого, такъ какъ во всей законодательной комиссіи былъ всего одинъ членъ духовнаго званія. Между тѣмъ учредить эту комиссію было необходимо. Въ маѣ слѣдующаго года духовно-гражданская комиссія, наконецъ, была учреждена, но вотъ въ какомъ составѣ,—въ нее вошли: прокуроръ адмиралтейской коллегіи Иванъ Курсовъ, статскій совѣтникъ Василій Баскаковъ, генераль-майоръ князь Волконскій, генераль-майоръ Опочининъ и поручикъ лейбъ-гвардіи коннаго полка Потемкинъ. Вотъ тѣ лица, которыя были призваны выработать проектъ духовно-гражданскаго законодательства! Надо думать, что они были въ большомъ затрудненіи. Этимъ, можетъ быть, и слѣдуетъ объяснять скоропослѣдовавшее затѣмъ измѣненіе состава комиссіи: оба генерала и поручикъ лейбъ-гвардіи коннаго полка вышли, а на мѣсто ихъ были избраны: Петръ Кривскій, депутатъ бахмутскаго дворянства, Иванъ Бантышъ-Каменскій, депутатъ отъ нижнихъ чиновъ чернаго и желтаго гусарскихъ полковъ, и канцеляристъ духовнаго правленія Иванъ Сухопрудскій, депутатъ отъ г. Углича. За исключеніемъ послѣдняго (Сухопрудскаго), новые члены духовно-гражданской комиссіи едва ли были компетентны въ области дѣлъ, подлежащихъ обсужденію. Если же, не смотря на невозможность, при отсутствіи депутатовъ отъ духовенства, правильно организовать духовно-гражданскую комиссію, эта послѣдняя тѣмъ не менѣе выработала подробный, пространно мотивированный планъ законодательства по своей части, это надо объяснить тѣмъ, что выборы происходили иногда, какъ мы уже выше указали, съ отсутствіемъ отъ предписаннаго Императрицей порядка, благодаря чему въ комиссію и вошли лица, знакомыя съ положеніемъ духовенства. Въ данномъ случаѣ такимъ лицомъ былъ *Иванъ Сухопрудскій*, вошедшій въ составъ духовно-гражданской комиссіи уже по выходѣ изъ нея трехъ военныхъ депутатовъ. Но и при такомъ составѣ духовно-гражданской комиссіи, законодательство о духовенствѣ мало выигры-

вало: одинъ Сухопрудскій не былъ, конечно, въ состояніи отстаивать интересы послѣдняго такъ, какъ это могли бы сдѣлать сами представители духовнаго сословія; къ тому же онъ былъ, какъ канцеляристъ духовнаго сословія, и чуждъ во многомъ его интересовъ.

Еще въ менѣе благопріятномъ положеніи были другіе частныя комиссіи, которымъ суждено было заняться вопросами, касающымися духовнаго сословія. Какія были комиссіи, соприкасавшіяся съ дѣлами церковнаго вѣдомства, мы узнаемъ изъ собственноручныхъ краткихъ замѣтокъ Преосвященнаго Гавріила на поляхъ данной ему копии наказа, гдѣ отмѣчалось, которой изъ отдѣльныхъ частныхъ комиссій, образовавшихся изъ общаго собранія депутатовъ, слѣдовало предоста-<sup>1</sup>вить специальное обсужденіе вопроса, поставленнаго въ томъ или иномъ пунктѣ. Въ отмѣткахъ синодальнаго депутата поименованы слѣдующія изъ нихъ: комиссія о правосудіи, ком. о благочиніи, комиссія о разныхъ установленіяхъ, касающихся до лицъ, ком. объ имѣніяхъ, ком. объ училищахъ и призрѣніяхъ, ком. о государственныхъ родахъ съ выдѣлившеюся изъ послѣдней комиссіею о среднемъ родѣ и другія, такъ или иначе соприкасавшіяся съ дѣлами духовнаго сословія. Изъ нихъ нужно выдѣлить послѣднюю, особенно интересную для нашей темы, потому, что ею выработаны были, между прочимъ, проектъ положенія о правахъ духовенства. Известно, что вопросъ о сословіяхъ входилъ сначала въ компетенцію частной комиссіи „о разборѣ родовъ государственныхъ жителей“. Но 25 сентября 1767 г. эта послѣдняя сдѣлала представленіе дирекціонной комиссіи о необходимости учредить особую комиссію „о среднемъ родѣ людей“. Дирекціонная комиссія уважила представленіе: новая комиссія была учреждена, но подъ смотрѣніемъ комиссіи о „разборѣ родовъ государственныхъ жителей, какъ часть оной“<sup>1</sup>). Кѣмъ рѣшалась здѣсь судьба духовнаго сословія, показываетъ списокъ членовъ ея, — въ составъ комиссіи вошли, по избранію Большой комиссіи<sup>2</sup>): графъ Эрнестъ фонъ-Минихъ, де-

1) Сб. И. Р. И. О. т. 36; предисловіе, стр. IV.

2) Т. е. собственно екатерин. комиссіи въ общемъ ея составѣ, которая бы-

путать главной надъ таможенными сборами канцеляріи; князь Иванъ Вяземскій, депутатъ дмитровскаго дворянства,—и Степанъ Нарышкинъ, депутатъ Михайловскаго дворянства; кромѣ того, по предложенію генераль-прокурора комиссіи <sup>1)</sup>,— князь Михаилъ Щербатовъ, депутатъ ярославскаго дворянства, и, по предложенію маршала <sup>2)</sup>,—Михаилъ Степановъ, депутатъ отъ города Венева <sup>3)</sup>).

Вотъ тѣ лица, которыя трудились надъ проэктомъ правъ средняго сословія! Нельзя не видѣть, что означенные г.г. члены были въ большемъ затрудненіи и могли дѣйствовать далеко не въ интересахъ тѣхъ сословныхъ группъ, которыя подлежали зачисленію въ т. н. „средній классъ жителей государства“. Изъ 5 членовъ комиссіи „о среднемъ родѣ людей“—4 были представителями привилегированнаго дворянскаго сословія, и только одинъ Степановъ—представитель отъ горожанъ. Между тѣмъ этимъ лицамъ поручено было выработать права и духовнаго сословія. Не будетъ, конечно, несправедливою та мысль, что личные и сословные взгляды представителей привилегированнаго сословія должны были отразиться самымъ замѣтнымъ образомъ на всѣхъ сторонахъ выработаннаго ими проэкта правъ „средняго рода людей“ и, между прочимъ, духовнаго сословія. И, дѣйствительно, дворянская—сословная и либеральная тенденція членовъ—дворянъ замѣтно повліяла на труды интересующей насъ комиссіи и ясно проходитъ по всѣмъ пунктамъ выработаннаго ею проэкта. Всѣ сословныя группы были обдѣлены, какъ мы увидимъ ниже, и только одни „благородные“ не были забыты. Такимъ образомъ, о сословныхъ правахъ духовенства разсуждать и рѣшать въ зако-

ла подраздѣлена на множество частныхъ комиссій: Дирекціонную, редакціонную, духовно-гражданскую и мн. др.

<sup>1)</sup> Генераль-прокуроромъ комиссіи пожалованъ былъ императрицей Екатериной II князь А. А. Вяземскій, которому въ руководство данъ былъ особый „генераль-прокурорскій наказъ“. См. объ обязанностяхъ генераль-прокурора—Сбор. И. Р. И. О. т. 4, стр. 34, 43—48.

<sup>2)</sup> Маршаломъ (предсѣдателемъ) комиссіи избранъ былъ послѣднею и утверждень въ семъ званіи Императрицею депутатъ отъ Костромскаго дворянства генераль Александръ Ильичъ Бобиковъ. См. Тамъ же стр. 54—55.

<sup>3)</sup> Сб. И. Р. И. О. т. 36; предис. стр. IV.

подательной комиссіи суждено было лицамъ, совершенно чуждымъ послѣднему и даже враждебно настроеннымъ противъ него, какъ мы узнаемъ, подъ вліяніемъ либеральнаго духа времени. Всѣ почти предложенія русскаго и малороссійскаго духовенства были оставлены бѣзъ вниманія, хотя они и выражены ясно и опредѣленно въ синодскомъ наказѣ и дополнительныхъ пунктахъ къ послѣднему. Между тѣмъ, они заслуживали самаго внимательнаго отношенія къ себѣ со стороны депутатовъ комиссіи. Необходимо при этомъ замѣтить, что между предложеніями великорусскаго и малороссійскаго духовенства существовала большая разница и потому разсматривать ихъ приходится отдѣльно и независимо одни отъ другихъ.

*Викторъ Крыловъ.*

(Продолженіе будетъ).

---

въ какомъ отношеніи къ нашей низшей, эмпирической природѣ, не содержатъ для нашего эгоизма никакихъ мотивовъ—ни страха, ни надежды, потому что Онъ вообще не есть дѣйствующая причина. Такое пониманіе есть единственно истинная религія, религія любви. Напротивъ какъ только Богъ не понимается какъ сама истинная сущность, а какъ основаніе или творецъ вещей, слѣдовательно, какъ дѣйствующее и могущественное, наше отношеніе къ нему есть отношеніе страха и служебности. Высшія стремленія наши не имѣютъ тогда основанія въ нашей собственной природѣ; они должны получать свою санкцію отъ нѣ, отъ авторитета и могущества Бога, т. е., при посредствѣ эгоистическихъ мотивовъ. Тогда мы должны дѣлать добро не потому, что оно соотвѣтствуетъ самой истинной нашей природѣ, а потому, что оно повелѣно Богомъ. И если бы Всемогущему захотѣлось повелѣть что-либо, что, по нашимъ понятіямъ, неморально или несправедливо,—кто могъ бы противиться Ему, какъ скоро намъ стала извѣстною Его воля? А между тѣмъ патріарха Авраама прославляютъ именно за такое слѣпое, безусловное исполненіе божественной заповѣди. Это—религія страха и зависимости, вообще же—религія эгоизма. Что Богъ не содержитъ достаточнаго основанія данной дѣйствительности, и именно не содержитъ основанія яла и быванія въ ней,—это есть настоящей жизненный принципъ, истинный принципъ истинной религіозности,—и должно быть поэтому основнымъ догматомъ религіи.

Спиръ думаетъ, что противъ его ученія о сущности религіи можно сдѣлать только одно возраженіе, именно—„что Богъ, который не дѣйствуетъ, есть простая абстракція, а не реальная сила, съ которою можно было бы считаться“. Хотятъ признавать реальностію, говорить онъ, только „живаго“, т. е., беспокойнаго, дѣловаго Бога. Но по-истинѣ дѣло находится въ обратномъ положеніи. Именно дѣловой, дѣйствующій Богъ не можетъ быть непосредственною силою въ нашемъ духѣ,—но вѣчно покоящійся, дѣйствующій не чрезъ свое напряженіе, а чрезъ свое простое существованіе. Ибо только когда Богъ есть не причина, а собственная высшая сущность самыхъ вещей, онъ можетъ непосредственно присутствовать въ насъ,

т. е., быть фактомъ нашего религіознаго чувства и внутреннимъ факторомъ нашей моральной жизни. Напротивъ если бы Богъ былъ причиною вещей, то мы непосредственно имѣли бы не его самого, а только *понятіе* о немъ. Тогда именно Богъ былъ бы для насъ простою абстракціею. Во всякомъ случаѣ всѣми признается, что въ нашемъ духѣ дѣйствуетъ не самъ „живой“ Богъ, но только *вѣра* въ него. Никто не станетъ утверждать, что Богъ дѣйствуетъ также и въ духѣ невѣрующаго человѣка. Поэтому,—продолжаетъ Спиръ,—почитатели дѣйствующаго Бога справедливо (т. е. съ ихъ точки зрѣнія) приписываютъ вѣрѣ наибольшее значеніе. Ибо органомъ откровенія и внутренняго дѣйствія внѣ насъ находящагося Бога могло бы быть только понятіе, интеллектъ. Всякая ссылка на чувство и внутреннюю непосредственную увѣренность въ божественномъ у почитателей дѣйствующаго Бога можетъ быть только слѣдствіемъ недоразумѣнія, смѣшенія дѣйствующаго Бога съ истиннымъ Богомъ, который есть сама высшая сущность вещей.

Вотъ ученіе Спира о религіи и ея сущности. Богъ у него есть самая сущность вещей; сущность религіи—внутреннее сродство человѣка съ Богомъ, т. е., съ сущностью вещей; объективная форма религіи—философское міровоззрѣніе. Откуда могло произойти такое ученіе о религіи и ея сущности? Очевидно,—только изъ общаго философскаго міровоззрѣнія, которое выработалъ и усвоилъ себѣ Спиръ. Поэтому, само собою понятно, что и достоинство ученія Спира о религіи и ея сущности всецѣло зависитъ отъ достоинства его общаго философскаго міровоззрѣнія.

Къ какому же философскому направленію принадлежалъ Спиръ?

На этотъ вопросъ отвѣтить не такъ-то легко. Такъ какъ съ одной стороны, по ученію Спира, Богъ есть „вещь сама въ себѣ“, сущность всѣхъ вещей, а съ другой стороны—Онъ не есть существо личное и находится не внѣ міра, а внутри его, то казалось бы, что общее философское міровоззрѣніе Спира есть міровоззрѣніе пантеистическое. Но самъ Спиръ сильно возстаетъ противъ этого; онъ не хочетъ, чтобы его

считали пантеистомъ и самое міровоззрѣніе пантеистическое объявляетъ однимъ изъ нелѣпѣйшихъ философскихъ ученій. Вотъ что онъ говоритъ о пантеизмѣ. „Ничто не можетъ быть менѣе примиримымъ съ религіею, какъ пантеизмъ, отождествленіе Бога и природы. Ибо что бы мы ни мыслили подъ религіею, непосредственно яснымъ кажется одно, именно,—что она есть возвышеніе духа надъ природою. Но если сама природа есть наивысшее, само безусловное и совершенное, тогда это возвышеніе, очевидно, не можетъ имѣть ни основанія, ни смысла. Прекрасно сказала *Шопенгауэръ*: „Если міръ есть теофанія: то все, что дѣлаетъ человѣкъ, даже, что дѣлаетъ и животное, также божественно и прекрасно: ничего нельзя прицать и ничто не можетъ быть восхваляемо предъ другимъ; такимъ образомъ этики нѣтъ“, а мы прибавимъ—нѣтъ и религіи въ ея истинномъ смыслѣ“.

Впрочемъ, это заявленіе Спира не должно смущать насъ. Изъ исторіи развитія философскихъ міровоззрѣній мы знаемъ, что многіе, если не всѣ, пантеистическіе мыслители осуждали пантеизмъ, какъ ложное ученіе, подвергали его въ своихъ сочиненіяхъ основательной критикѣ, и это однако-же нисколько не мѣшало имъ самимъ оставаться пантеистами и при томъ—самыми рѣшительными и послѣдовательными. Отчасти это можно сказать, какъ увидимъ, ниже, и о Спирѣ. Только все таки послѣдовательнымъ пантеистомъ его назвать нельзя. Но каково же его общее міровоззрѣніе?

Спиръ жилъ и писалъ въ 60 и 70 годахъ 19-го столѣтія. Всѣмъ извѣстно, что это было за время. Мы знаемъ, въ какихъ ужасныхъ размѣрахъ царили тогда безбожіе, невѣріе, враждебность къ христіанской религіи, грубо-матеріалистическое направленіе, социализмъ, коммунизмъ и нигилизмъ. И Спиръ былъ сыномъ своего времени. Онъ не обладалъ тою крѣпостію духа, которая бы дала ему возможность удержаться противъ общаго теченія. Какъ видно изъ его сочиненій, онъ очень мало былъ знакомъ вообще съ ученіемъ Божественнаго Откровенія; его познанія по этому предмету ни въ какомъ случаѣ не превышали общаго уровня самыхъ посредственныхъ знаній гимназическаго курса. При такихъ условіяхъ для него

было легко разорвать всякіе узы, соединявшіе его, быть можетъ, и безъ того весьма слабо съ его христіанскимъ вѣроисповѣданіемъ; а ограниченность знанія съ одной стороны, общій духъ времени—съ другой подготовили удобную почву для того, чтобы невѣрующій и безбожный Спиръ вмѣстѣ съ тѣмъ объявилъ себя и самымъ непримиримымъ врагомъ христіанства, открытымъ поносителемъ и порицателемъ его. Спиру не было нужды далеко ходить за примѣрами, которые ясно говорили, что бываютъ эпохи, когда легко можно пожать лавры, когда можно пріобрѣсти популярность за одну только безпочвенную враждебность къ христіанству, за одно только хуленіе и поношеніе его. И Спиръ пошелъ по этому пути искать славы и популярности. Но религія слишкомъ глубоко коренится въ человѣческомъ духѣ, чтобы можно было отъ нея легко отдѣлаться. Спиръ самъ скоро почувствовалъ, что безъ Бога человѣку жить нельзя, что безъ Бога человѣкъ оказывается не только одинокимъ, но и безпомощнѣйшимъ существомъ въ мірѣ. И Спиръ началъ искать Бога, Котораго раньше такъ легкомысленно оставилъ. Къ сожалѣнію, онъ сталъ искать Его тамъ, гдѣ Его найти было нельзя. Поворотъ къ христіанству на естественныхъ основаніяхъ для Спира былъ невозможенъ: путь къ нему былъ загроможденъ какъ собственнымъ эгоизмомъ честолюбиваго мыслителя, такъ и общимъ духомъ времени. Примѣръ—поучительный для многихъ! Спиръ обратился къ философіи. Всѣ говорили тогда о Герbartѣ; но Герbartъ не надолго задержалъ у себя Спира. Спиру больше понравилось увлекательно и картинно изложенное ученіе Шопенгауэра; но и у Шопенгауэра ему понравилась не самая система философскаго міровоззрѣнія, а лишь то, что онъ нашелъ общаго у Шопенгауэра съ Кантомъ. Вотъ почему отъ Шопенгауэра Спиръ и направилъ свой путь къ Канту. У Канта ему очень понравился прежде всего общій характеръ философствованія—критицизмъ. Критическая философія ему пришлась по душѣ, потому что въ ней онъ увидѣлъ нѣчто родственное съ своимъ предшествовавшимъ настроеніемъ и своимъ враждебнымъ отношеніемъ къ богооткровенной религіи: враждебное отношеніе къ христіанству онъ призналъ тождественнымъ съ отношеніемъ критическимъ. Кромѣ



того, какъ мыслителю посредственному, Спиру нравилось и то, что у Канта онъ не нашелъ, какъ у Шопенгауэра или Гербарта, цѣльнаго философскаго міровоззрѣнія, совладать съ которымъ не всякому по силамъ. Ему казалось практичнымъ, что Кантъ не доводилъ своего ученія до конца и сѣмѣлъ остановиться на половинѣ дороги. Наконецъ, Спиръ позаимствовалъ у Канта его ученіе о природженности, апріорности или субъективности формъ воззрѣнія—пространства и времени. При этомъ ему стало понятнымъ и ученіе Шопенгауэра, что міръ опыта или явленій не имѣетъ реальной дѣйствительности, а есть только простое, субъективное *представленіе* человѣка. И мы видѣли, что это ученіе Спиръ удержалъ за собою. Но и Кантъ не могъ вполне удовлетворить Спира. Предъ нимъ возсталъ еще одинъ трудный вопросъ—роковой для всякаго мыслителя—вопросъ о злѣ, господствующемъ въ мірѣ. Ученіе Канта о *радикальномъ злѣ* въ человѣческой природѣ Спиръ нашелъ тождественнымъ съ ученіемъ ненавистнаго ему христіанства, —и онъ простился съ Кантомъ, взявъ у него лишь то, что ему было нужно. Начались новые поиски въ сложной кучѣ самыхъ разнообразныхъ философскихъ ученій; начался, такъ сказать *regressus in infinitum*... Такимъ образомъ Спиръ дошелъ до древне-языческаго мудреца—*Парменида*... У Парменида ему понравилось ученіе объ единствѣ или тождествѣ какъ сущности всѣхъ вещей. Одного не нашелъ Спиръ у Парменида,—это—разрѣшенія вопроса о злѣ, господствующемъ въ мірѣ, и источникъ его происхожденія. Но искать гдѣ-нибудь еще разрѣшенія этого вопроса было невозможно, и Спиръ махнулъ на него рукой, признавъ его вопросомъ неразрѣшимымъ и необъяснимымъ. Такимъ путемъ изъ различныхъ философскихъ міровоззрѣній Спиръ сшилъ себѣ тотъ „Трипкинъ кафтанъ“, въ которомъ онъ приступилъ къ разрѣшенію вопроса о религіи, ея сущности и происхожденіи.

Теперь для насъ незатруднительно будетъ высказать свое окончательное сужденіе о томъ, насколько Спиръ удовлетворительно разрѣшилъ вопросъ, который онъ самъ себѣ поставилъ. Первая и коренная ошибка его состояла въ томъ, что самъ онъ искалъ и думалъ найти разрѣшеніе этого вопроса

у философовъ, которыхъ онъ напередъ призналъ наилучшими интерпретаторами или истолкователями религіи. Онъ обманулся самъ и хотѣлъ обмануть другихъ. Онъ обѣщаль своимъ читателямъ разрѣшить вопросъ о религіи и ея сущности. И дѣйствительно, въ своихъ разсужденіяхъ онъ постоянно употребляетъ слова: „религія“, „Богъ“, „вѣра“ и т. д. Но на самомъ дѣлѣ оказалось, что онъ говорилъ вовсе не о религіи, а о философіи. Въ концѣ онъ и самъ откровенно сознался въ этомъ, когда объявилъ торжественно, что истинная религія есть философія и что объективная сторона религіи есть именно критическая философія!.. Но послѣ того, какъ самъ Спиръ сознался, что онъ все время говорилъ не о религіи, а о философіи, даже странно ставить вопросъ: удовлетворительно или нѣтъ указаль онъ своимъ читателямъ, въ чемъ состоитъ сущность религіи. Какъ можно спрашивать объ этомъ, когда онъ даже и не имѣлъ въ виду религіи? Да онъ вѣдь и не могъ разрѣшать вопроса о сущности религіи, объявивши напередъ, что нашъ умъ (интеллектъ) совершенно неспособенъ познать Бога...

Спиръ былъ не въ состояніи дать намъ отвѣта на вопросъ о сущности религіи еще и по другой причинѣ. Религія есть союзъ Бога съ человѣкомъ. Но Спиръ не признаетъ самаго бытія Божія; какъ же онъ могъ судить о религіи въ ея общепринятомъ смыслѣ? Правда, Спиръ часто употребляетъ имя Божіе; но что такое у него Богъ? Онъ не признаетъ бытія Бога, какъ Творца и Промыслителя міра. У него Богъ не дѣйствующее и могущественное, а только благое и совершенное. Онъ не хочетъ признавать Бога не только духомъ, но даже и личнымъ существомъ,—т. е., существомъ премудрымъ и самосознающимъ. Его Богъ существуетъ, но не дѣйствуетъ; Онъ пребываетъ въ вѣчномъ покоѣ; Онъ не можетъ сдвинуть ни одного атома съ его мѣста. Но что значитъ—пребывать въ вѣчномъ, абсолютномъ покоѣ? Это и значитъ—не существовать. Жизнь проявляется въ дѣятельности; кто не можетъ дѣйствовать, тотъ мертвъ; тотъ не существуетъ. Ясно, что, объявляя Бога абсолютно или вѣчно покоющимся и не дѣйствующимъ, Спиръ eo ipso отрицаетъ самое бытіе Божіе. Да онъ и не могъ поступить иначе, оставаясь вѣрнымъ

тѣмъ философскимъ ученіямъ, которыя онъ усвоилъ. Его Богу, такъ сказать, даже и негдѣ было дѣйствовать. Овъ отрицаетъ реальную дѣйствительность феноменальнаго міра; по его ученію, міръ есть *только* представленіе. А если міръ имѣетъ только призрачное бытіе; то гдѣ же Богъ могъ бы и дѣйствовать? Если міръ реально не существуетъ; то онъ никогда и не былъ сотворенъ. Ясно, что *съ этой точки зрѣнія*, нельзя признавать Бога ни Творцомъ, ни Промыслителемъ міра.

Разсудительный читатель легко могъ замѣтить, что Спиръ говоритъ о Богѣ только ради приличія и стыдяся открыто объявить себя атеистомъ. Онъ говоритъ, что Богъ есть не дѣйствующее и всемогущее, а только благое и совершенное. Но что такое благость? Что такое совершенство? Это—лишь свойства или качества предмета. Но свойства и качества мыслимы только *при* предметѣ, сами же по себѣ они существовать не могутъ. Ясно, что утверждая, что Богъ есть только благое, Спиръ этимъ самымъ отрицаетъ бытіе Божіе, а употребляемое имъ слово есть пустой звукъ, не имѣющій никакого значенія.

Впрочемъ, отвергая, что Богъ есть существо дѣйствующее, Спиръ не былъ настолько откровеннымъ, чтобы утверждать, что такое ученіе несогласно съ усвоеннымъ имъ философскимъ мировоззрѣніемъ; нѣтъ; онъ старается доказать, что онъ потому не могъ признать Бога дѣйствующимъ, т. е., Творцемъ и Промыслителемъ міра, что такое ученіе, исповѣдуемое *всѣми* религіями, будто бы ложно и неистинно. Познакомиться съ этими *доказательствами* Спира, конечно, интересно; жаль только, что при этомъ Спиръ обнаруживаетъ свою крайнюю враждебность къ богооткровенному ученію. Тѣмъ не менѣе обойти молчаніемъ это крайне враждебное христіанству разсужденіе Спира невозможно, такъ такъ люди невѣрующіе всегда могутъ истолковать наше молчаніе слабостью самой богословской науки. Поэтому, скрѣпя сердце, мы рѣшаемся привести его со всею точностью и добросовѣстностію.

Итакъ, какъ отвѣчаетъ самъ Спиръ на вопросъ: почему онъ не можетъ признать Бога дѣйствующимъ и могущественнымъ, т. е., Творцомъ и Промыслителемъ міра?

Теистическій взглядъ, который лежитъ въ основаніи всѣхъ религіозныхъ воззрѣній и по которому Богъ мыслится причиною жизни природы и ея порядка, даже Творцомъ природы,—говорить Спиръ,—есть основная и коренная погрѣшность. Богъ и природа совершенно не могутъ быть мыслимы въ причинной связи между собою. Понятіе причинности не можетъ насъ вести ни отъ природы къ Богу, ни наоборотъ отъ Бога къ природѣ. Ибо признаніе безусловной причины противорѣчитъ закону причинности и столько же противорѣчитъ понятію о Богѣ или о безусловномъ—быть причиною. Теистическій взглядъ основывается на смѣшеніи двухъ радикально различныхъ предметовъ, именно—на смѣшеніи Бога, Который образуетъ истинную, безусловную сущность вещей, но находится внѣ ихъ эмпирическаго существованія, съ дѣйствующимъ принципомъ природы, который есть всеобщій связующій элементъ вещей и составная часть самаго міра опыта, кратко—то, что называютъ вообще *силою*. Къ заключенію о силѣ или дѣйствующемъ и связующемъ принципѣ мы достигаемъ посредствомъ индукціи. Ибо индукція есть не что иное, какъ заключеніе отъ постояннаго совмѣстнаго быванія извѣстныхъ явленій къ связи ихъ. Такимъ образомъ, тѣмъ же естественнымъ путемъ, которымъ мы познаемъ причины данныхъ дѣйствій и дѣйствія данныхъ причинъ, мы приходимъ также и къ признанію чего-то, что связываетъ между собою причины и дѣйствія. Признаніе законовъ, по которымъ неизмѣнно слѣдуютъ одно за другимъ явленія, есть вмѣстѣ и признаніе силы, образъ дѣйствія которой открывается въ законахъ. Но такъ какъ сила есть общее реальное основаніе причинныхъ отношеній, то она не можетъ быть самою причиною, т. е., членомъ особеннаго причиннаго отношенія. Такъ какъ она есть связующій принципъ явленій, то она также не можетъ быть самымъ индивидуальнымъ явленіемъ или индивидуальнымъ предметомъ. Сила, дѣйствующій и связующій принципъ природы, есть самый міръ опыта, но съ другой, недоступной воспріятію стороны его существованія, гдѣ отдѣльно данное въ воспріятіи соединено между собою. Такимъ образомъ оказывается, что сила, дѣйствующій принципъ, хотя сама не чув-

ственна, тѣмъ не менѣе есть непрѣмная составная часть чувственнаго міра; иначе мы никогда не могли бы достигнуть до нея чрезъ индукцію. Ибо индукція, заключеніе отъ подобныхъ случаевъ къ подобнымъ, не можетъ, очевидно, вести за предѣлы опыта.

Въ высшей степени важнымъ обстоятельствомъ является то, говоритъ Спиръ, что всеобщій, дѣйствующій принципъ природы родственъ нашему субъективному существу, именно всеобщему самому по себѣ элементу въ насъ, т. е., разуму или мышленію. Первое есть реальное представленіе того принципа, идеальнымъ представленіемъ котораго является послѣднее. Какъ дѣйствующее и связующее въ природѣ проникаетъ всѣ вещи, такъ наше сознание обнимаетъ ихъ въ своемъ представленіи. Это сродство въ самой сущности есть основаніе сходства въ дѣйствіяхъ, которое такъ сильно поражаало постоянно-размышляющихъ людей. Мы видимъ, какъ въ природѣ цѣлесообразно, какъ бы разумомъ, образованы и устроены многія вещи, и при томъ—съ кажущимся искусствомъ и предусмотрительностію, которыя далеко превосходятъ нашу предусмотрительность и наше искусство. Поэтому было прямо неизбѣжнымъ, что люди отъ сходства дѣйствій заключили къ сходству въ самой сущности между дѣйствующимъ въ природѣ принципомъ и ихъ собственнымъ разумомъ, т. е., приписали тому принципу представленіе, волю и сознание своего дѣйствія. Что въ природѣ происходитъ многое, что совершенно несоединимо съ признаніемъ принципа, дѣйствующаго въ ней съ сознаніемъ и разсужденіемъ,—что дѣйствіе природы вообще хотя и показываетъ планосообразность, но нигдѣ не обнаруживаетъ ясно намѣренія,—чтобы замѣтить это требовалась уже извѣстная степень предусмотрительности и безпристрастія въ сужденіи, которыхъ, къ сожалѣнію, людямъ вначалѣ долгое время не доставало.

Въ дѣйствительности, продолжаетъ Спиръ, существуетъ не сходство, а сродство между дѣйствующимъ принципомъ природы и нашимъ субъективнымъ существомъ. Но религіозность—именно есть чувство и непосредственная увѣренность въ нашемъ сродствѣ съ Богомъ, высочайшимъ существомъ. Здѣсь-то и заключается основаніе для смѣшенія Бога съ дѣйствующимъ

принципомъ природы. Кромѣ того оба они имѣютъ общее свойство: неизмѣняемость. Всѣ измѣненія въ природѣ естественно подчинены закону причинности. Но законъ причинности означаетъ не что иное, какъ неизмѣняемость отношенія между причинами и дѣйствіями, а всеобщій, дѣйствующій принципъ вещей есть реальный базисъ всѣхъ этихъ (причинныхъ) отношеній. Онъ неизмѣняемъ и открывается въ неизмѣнныхъ законахъ. Это—новое основаніе для смѣшенія Бога съ дѣйствующимъ принципомъ природы. Но что накладываетъ на это смѣшеніе печать неприкосновенности и дѣлаетъ его совершенно неизбѣжнымъ, есть столь твердо укоренившаяся и считающаяся сама собою понятною вѣра, что Богъ, безусловное, содержитъ достаточное основаніе всѣхъ вещей, т. е., что онъ есть причина жизни и порядка природы. Ибо чрезъ это Богу уже напередъ, а ргіогі, приписывается роль дѣйствующаго принципа,—не изъ дѣйствій Его дѣлается заключеніе о божественности этого принципа. Какъ Богу, такъ и дѣйствующему принципу человекъ родственъ, но—по двумъ совершенно различнымъ сторонамъ своего существа. Богъ родственъ нашему, эмпирическому, высшему существу, онъ составляетъ его субстанцію. Дѣйствующій принципъ напротивъ родственъ въ насъ нашему эмпирическому существу и именно—разуму. Чрезъ смѣшеніе этихъ обоихъ принциповъ мы дѣлаемъ самого Бога эмпирическимъ предметомъ и остаемся съ своею религіею въ границахъ опыта. Ничто не поможетъ отличить Бога отъ природы, когда Ему приписываются свойства и дѣйствія существа природы. Тогда Онъ есть только обоготворенное существо природы, которое въ этомъ свойствѣ естественно не существуетъ нигдѣ, кромѣ воображенія людей. Неужели, дѣйствительно, думаютъ чрезъ измѣненіе имени измѣнить что-либо въ самой вещи? спрашиваетъ Спиръ и отвѣчаетъ: религія дѣйствующаго Бога есть и остается по истинѣ поклоненіемъ природѣ. Когда дѣйствующему принципу приписываютъ свойства истиннаго Бога, благость и совершенство, то происходитъ противорѣчивое пониманіе, которое хотя въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ выше, чѣмъ чистое поклоненіе природѣ, почитаніе могущественнаго просто какъ такового, но въ другихъ отношеніяхъ

болѣе неистинное и болѣе вредное, чѣмъ первое. Эта смѣсь чужероднаго, которая происходитъ преимущественно въ монотеистическихъ религіяхъ, есть основаніе нетерпимости, отличающей ихъ предъ всѣми другими религіями. Эта смѣсь чужероднаго обусловливаетъ извращеніе всѣхъ понятій справедливости и омраченіе нравственнаго сознанія. Дѣйствующій принципъ природы содержитъ основаніе зла и скорбей въ мірѣ. Ибо зло и бѣдствія происходятъ по неизмѣннымъ законамъ природы, представляющимъ только образы дѣйствія этого принципа. Когда дѣйствующій принципъ считаютъ Богомъ, самымъ высочайшимъ и совершеннымъ существомъ, то происходитъ сильное противорѣчіе, которое тяготитъ на сознаніи исповѣдниковъ, и въ теченіе двухъ тысячъ лѣтъ напрасно стараются устранить его. Попытки сгладить противорѣчіе, существующее между признаніемъ абсолютно благаго и совершеннаго виновника природы и существованіемъ зла и бѣдствій въ ней, суть опыты теодицеи, а каковы они, извѣстно всѣмъ. Ими могутъ быть удовлетворены только тѣ, для которыхъ весьма интересно находить въ нихъ удовлетвореніе. Кто же не имѣетъ такого интереса, тотъ во всѣхъ попыткахъ теодицеи увидитъ только фразерство.

На этомъ, кажется, Спиръ могъ бы остановиться. Онъ уже раньше объявилъ, что вопросъ о существованіи въ мірѣ зла есть неразрѣшимая и необъяснимая загадка, т. е., вѣрнѣе сказать, онъ не нашелъ разрѣшенія этой загадки у тѣхъ философовъ, которыхъ онъ изучалъ. Но это—самое больное мѣсто у него. Онъ не можетъ мириться съ мыслию, что разрѣшеніе этого вопроса люди вѣрующіе находятъ въ ученіи Божественнаго Откровенія. И вотъ каждый разъ, какъ только затрогиваетъ онъ этотъ вопросъ, онъ не можетъ удержаться отъ того, чтобы не обнаружить всей своей закоренѣлой враждебности къ ученію христіанскому. То же случилось и здѣсь.

Что всѣ попытки теодицеи ложны, говоритъ Спиръ, это еще не бѣда. А дурно то вліяніе, которое они производятъ на моральное и правовое сознаніе. Черезъ стараніе—оправдать дурное—порождается духъ внутренняго лицемерія, отравляющій самые лучшіе элементы человѣческой природы.

„Люди называютъ Бога доброжелательнымъ на словахъ, замѣтилъ *Бентамъ*, но рѣдко они думаютъ, что Онъ доброжелателенъ на дѣлѣ“. Правильность этого замѣчанія будетъ признана, когда мы разсмотримъ существующія у людей представленія о Богѣ. Даже христіанство, которое наиболѣе восприняло въ себѣ элементы истинной религіи, ясно показываетъ, какъ чрезъ вѣру въ причинность Бога искажаются и извращаются понятія о Богѣ, нравственности и справедливости.

Въ христіанской догматикѣ, говоритъ *Спиръ*, содержится ученіе, что первый человѣкъ самъ заслужилъ свой прискорбный жребій своимъ преступленіемъ божественной заповѣди,— что его скорбь есть наказаніе за его грѣхъ. Взглядъ, что безцѣльныя и бесполезныя страданія необходимы, не имѣетъ разумнаго основанія и совершенно несоединимъ съ очищенными понятіями о справедливости. Но христіанскій Богъ не долженъ былъ довольствоваться безцѣльнымъ наказаніемъ перваго преступника. Все его потомство, даже вся живая природа вообще должны быть прокляты за его преступленіе. Чтобы искупить людей отъ этой скорби, нужно было страданіе Невиннаго, Который, какъ мѣстозаступающая жертва, долженъ былъ примирить Молоха справедливости. Такимъ образомъ мы наказываемся за вину другого и нужна заслуга Другого, чтобы освободить насъ отъ этой незаслуженной вины и наказанія! Но кто объявитъ себя въ настоящее время согласнымъ съ такимъ пониманіемъ наивысшей справедливости? Какое представленіе о Богѣ обуславливаетъ этотъ взглядъ и, какія слѣдствія для практическаго поведенія людей вытекаютъ изъ него! Богъ, создающій человѣка изъ ничего для страданія и скорби, естественно, не можетъ имѣть цѣлью благо своихъ твореній. Но какое же побужденіе можно приписать этому Богу? Очевидно, только одно: его собственную славу. Слава Божія такимъ образомъ послѣдовательно должна быть наивысшимъ закономъ также и для поведенія людей. Здѣсь—основаніе всего служенія буквѣ и того безмѣрнаго значенія, которое приписывается формуламъ, обрядамъ, церемоніямъ и суевѣрной практикѣ, т. е., основаніе особеннаго господства внѣшняго благочестія предъ истиннымъ, внутреннимъ, и—что хуже всего—осно-



ваніе кровавой ревности, съ которою исповѣдники дѣйствующаго Бога бѣсновались противъ всѣхъ иномыслящихъ. Невѣріе или, по ихъ взгляду, ошибочная вѣра въ глазахъ этихъ людей послѣдовательно было оскорбленіемъ самаго Бога, т. е., тягчайшимъ изъ всѣхъ преступленій. Отсюда—безчисленныя человѣческія жертвы, которыя были принесены христіанскому Богу. Это—горькій плодъ заблужденія. И къ жертвамъ этого фанатизма мы должны причислить самыхъ преслѣдователей почти въ такой же мѣрѣ, какъ и преслѣдуемыхъ. Ибо легко видѣть, какое затемненіе, какое демоническое, злосчастное настроеніе духа должно господствовать въ человѣкѣ, убивающемъ своихъ ближнихъ во славу своего Бога. Богъ такого фанатика есть демонъ во всемъ, кромѣ имени. Что этотъ Богъ инквизицій и религіозныхъ войнъ имѣетъ что либо общее съ истиннымъ Богомъ, источникомъ чистѣйшихъ импульсовъ и возвышеннѣйшихъ одушевленійъ: человѣческаго духа,—предположить это, хотя бы только на одинъ моментъ было бы невинительно. Истинный Богъ не находится совершенно ни въ какомъ отношеніи къ страданіямъ людей, а тѣмъ болѣе—къ ихъ страстямъ. Онъ ихъ ни произвелъ, ни допустилъ, ни предвидѣлъ. Постоянно повторяютъ, что вѣра въ дѣйствующаго и наказывающаго Бога есть опора нравственности и сообщаетъ моральному закону величайшую силу. Да,—говорить Спиръ,—но за какую цѣну? Эта опора моральности уничтожаетъ духъ ея, истиннымъ, наилучшимъ побужденіямъ подставляетъ эгоистическіе мотивы,—страхъ и надежду на будущую награду. Достоинство истиннаго моральнаго настроенія нужно цѣнить весьма низко, чтобы желать такихъ опоръ моральности. Къ тому же весьма сильно преувеличиваютъ вліяніе, которое оказываетъ вѣра въ наказывающаго Бога на внѣшнее благоповеденіе людей. Факты этого не подтверждаютъ. Напротивъ,—мы видимъ, что религія, не знающая страха предъ Богомъ, именно буддизмъ, есть единственная, которая распространилась только путемъ убѣжденія, безъ примѣненія хитрости и насилія, и смягчила нравы своихъ исповѣдниковъ въ такой мѣрѣ, какъ никакая другая. Дѣйствительно же, чѣмъ суетвѣрнымъ страхомъ, побуждаютъ человѣка къ добру, когда по-

казываютъ ему, что все дурное чуждо его истинному существу и недостойно человѣчности въ немъ. Проповѣдуйте, какъ Будда, состраданіе ко всему живущему. Представляйте понастоящивѣе, какъ тяжело и ничѣмъ неоправдываемо преступленіе—увеличивать гнетущую человѣчество скорбь несправедливостью и жестокосердіемъ. Довѣряйте вообще больше лучшей природѣ человѣка,—и вы достигнете лучшихъ и большихъ результатовъ. Ложь и обманъ не могутъ принести истиннаго благословенія.

Такимъ образомъ, заключаетъ Спиръ, мы видимъ, что вѣра въ дѣйствующаго Бога слишкомъ далека отъ того, чтобы быть необходимою для удовлетворенія религіозной потребности, напротивъ она непримирима съ духомъ истинной религіозности и вообще *враждебна* высшей природѣ человѣка. Но не трудно показать, что въ представленіи дѣйствующаго Бога мы не можемъ найти утѣшенія и не сдѣлаемъ никакого пріобрѣтенія даже для нашего эгоизма. Ибо, каковы бы ни были наши религіозныя воззрѣнія, не подлежитъ сомнѣнію тотъ фактъ, что все въ природѣ происходитъ по неизмѣннымъ законамъ, образъ дѣйствія которыхъ мы знаемъ изъ опыта. Ничего другого мы не можемъ и не должны ожидать отъ природы, кромѣ того, что намъ показываетъ относительно ея опытъ. Бога, побуждаемаго просьбами и подарками вторгнуться въ теченіе природы и измѣнить естественное отношеніе причинъ и дѣйствій, нельзя удержать уже въ виду свидѣтельства фактовъ, хотя бы мы и не хотѣли видѣть ничего недостойнаго въ такомъ представленіи Бога. Следовательно, чрезъ боготвореніе дѣйствующаго принципа мы ни въ какомъ отношеніи не пріобрѣтаемъ ничего, но мы усложняемъ только гнетущую тяжесть противорѣчія, существующаго между печальнымъ состояніемъ вещей и признаніемъ божественнаго виновника ихъ. Кто не можетъ довольствоваться представленіемъ дѣйствующаго Бога, тотъ однако же не долженъ думать, что онъ совершенно долженъ отрицать Бога. Напротивъ,—онъ-то именно вполне и способенъ познать истиннаго Бога. Истинный Богъ не есть Богъ армій и поповъ. Не въ Его честь устанавливаются *auto-da-fe* и воспѣваются *Te-deum'ы* на трупахъ умерщвленныхъ, послѣ достигнутыхъ побѣдъ. Съ дѣйствіемъ темныхъ силъ, которыя, къ сожалѣнію,

Большею частію господствуютъ надъ жизнію, онъ не находится совершенно ни въ какомъ, даже отдаленнѣйшемъ и непрямомъ отношеніи. Онъ есть высшая, истинная и собственная сущность всѣхъ вещей и возвышается надъ всякимъ общеніемъ съ эмпирическою природою ихъ. Онъ есть основаніе всѣхъ идеальныхъ инстинктовъ и стремленій нашего духа; и насколько мы увѣрены, что мы сами не погибнемъ всецѣло въ мірѣ опыта, настолько не можетъ быть потрясено для насъ и бытіе Божіе.

Мы предоставили Спиру право высказаться вполнѣ; къ сказанному онъ ничего не можетъ добавить. До сихъ поръ мы только слушали его; мы не останавливали его даже на тѣхъ мѣстахъ, гдѣ онъ впадалъ въ явную односторонность, становился въ противорѣчіе съ самимъ собою, вдавался въ сторону отъ поставленнаго вопроса, намѣренно или ненамѣренно искажалъ общеизвѣстные факты. Теперь мы можемъ съ полнымъ хладнокровіемъ и безпристрастіемъ обсудить все, сказанное здѣсь Спиромъ, и высказать о немъ свое мнѣніе и заключеніе. Но для того, чтобы мы лучше и основательнѣе могли обсудить сказанное здѣсь Спиромъ, мы выдѣлимъ изъ него сначала тѣ положенія, которыя въ немъ доказываются, и кратко изложимъ ихъ въ томъ самомъ порядкѣ, въ какомъ старался развить ихъ самъ Спиръ.

Истинный Богъ есть внутренняя сущность человѣка, говоритъ Спиръ. Онъ есть основаніе всѣхъ идеальныхъ инстинктовъ и стремленій нашего духа; но Онъ не есть Богъ дѣйствующій; напротивъ, Онъ пребываетъ въ вѣчномъ и абсолютномъ покоѣ, не имѣя возможности сдвинуть съ мѣста ни одного атома. Только по недоразумѣнію человѣчество смѣшало дѣйствующаго Бога съ пребывающимъ въ вѣчномъ покоѣ. Это смѣшеніе произошло отъ того, что человѣкъ нашелъ *сходство* между дѣйствующими въ природѣ *силами* и своимъ разумомъ; но на самомъ дѣлѣ такого сходства нѣтъ между ними, а есть *сродство*. Другая причина, заставившая человѣка выработать себѣ представленіе о дѣйствующемъ Богѣ, та, что онъ нашелъ сходство между пребывающимъ вѣчно въ покоѣ Богомъ и неизмѣнными законами природы въ *неизмѣяемости*. Но создан-

ная человѣкомъ вѣра въ дѣйствующаго Бога послужила только во вредъ ему, потому что съ нею необходимо соединилась *нетерпимость* и вражда къ другимъ людямъ. Если Богъ создалъ міръ, то Онъ создалъ и зло; людей Онъ создалъ не для блага, а только для страданій. Мотивомъ Его дѣйствій была только Его собственная слава. Ради этой славы Божіей люди, вѣрующіе въ дѣйствующаго Бога, стали преслѣдовать и умерщвлять иновѣрцевъ; но сами они не получили отъ этой вѣры никакой пользы даже для своего эгоизма, такъ какъ въ теченіе природы Богъ вмѣшиваться не можетъ. Христіанское ученіе о происхожденіи зла въ мірѣ и объ искупленіи человѣка Спиръ объявляетъ неудовлетворительнымъ. Вотъ тѣ положенія, которыя хотѣлъ доказать Спиръ.

Но изъ этихъ положеній Спира ни одно не можетъ быть признано вѣрнымъ и научно обоснованнымъ. Спиръ даже не отвѣтилъ удовлетворительно и на свой главный вопросъ: *зѣмь* объяснить существованіе во *всѣхъ* религіяхъ вѣры въ Бога дѣйствующаго, т. е., въ Бога, какъ Творца и Промыслителя міра? Спиръ утверждаетъ, что человѣчество обоготворило *силы* природы; но откуда у человѣка могла явиться мысль искать Бога въ природѣ? Намъ понятно, какъ нѣкоторые мыслители стараются этотъ процессъ обоготворенія природы объяснить прирожденною человѣку идеею *живаго* личнаго Бога, которая и послужила для него мотивомъ искать соотвѣтствующаго ей объективированія. Но какъ понять этотъ процессъ обоготворенія природы съ точки зрѣнія Спира? Правда, Спиръ утверждаетъ также, что намъ свойственна увѣренность въ своемъ сродствѣ съ Богомъ, что Богъ есть сущность человѣка и всѣхъ вещей и находится въ человѣкѣ, а не внѣ его; но Богъ у Спира есть начало мертвое, не подвижное, которое не можетъ сдвинуть атома съ мѣста. Ясно, что такой Богъ не можетъ побудить человѣка искать его гдѣ бы то ни было. Спиръ говоритъ, впрочемъ, что его Богъ есть основаніе всѣхъ идеальныхъ инстинктовъ и стремленій человѣка; но вѣдь это только одни пустыя слова, ровно ничего не говорящія. Если Богъ пребываетъ въ вѣчномъ покоѣ, то Онъ и самъ въ себѣ не имѣетъ стремленій; а если Онъ самъ не имѣетъ никакихъ стремленій, то Онъ не можетъ возбудить ихъ и у людей.

Но допустимъ недопустимое и немислимое. Допустимъ, что мертвый и вѣчно покоющійся Богъ Спира какъ либо *возбудилъ* у человѣка стремленіе гдѣ либо искать Его. Въ этомъ случаѣ естественно предположить, что человѣкъ сталъ бы боготворить нѣчто *подобное* своему Богу, т. е., мертвое, неподвижное, вѣчно покоющееся и недѣятельное. На самомъ дѣлѣ человѣкъ боготворить *силы* природы и именно потому, какъ проговорился сначала и Спиръ, что онъ нашелъ *сходство* между ними и тѣмъ, что составляетъ его внутреннее существо, разумомъ. И, дѣйствительно, обоготвореніе *силъ* природы можетъ быть объясняемо только тѣмъ, что человѣку присуща идея *живого* Бога, а не вѣчно покоющагося и мертваго. Спиръ увидѣлъ свою ошибку и, въ противорѣчіе съ самимъ собою, сталъ уже утверждать, что между силами природы и человѣческимъ разумомъ существуетъ, не сходство, а *сродство* въ пантеистическомъ смыслѣ, такъ какъ Богъ есть истинная сущность не человѣка только, но и всѣхъ вещей міра. Но пантеистическое міровозрѣніе, какъ мы видѣли, назвалъ бессмысленнымъ самъ Спиръ. И дѣйствительно, какое сродство можетъ усмотрѣть здравомыслящій человѣкъ между разумомъ человѣческимъ и физическими или химическими силами природы!

Происхожденіе вѣры въ дѣйствующаго Бога Спиръ хочетъ объяснить, между прочимъ, тѣмъ, что люди нашли сходство между *неизмѣняемостію* Бога и *неизмѣняемостію* законовъ природы и вслѣдствіе этого религія превратилась въ поклоненіе природѣ. Огюсть Контъ и всѣ защитники такъ называемой натуралистической гипотезы о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ думали какъ разъ наоборотъ. Познаніе *измѣнности* законовъ природы они приписывали только ступени высшаго (по Контю) позитивнаго развитія. На первой же ступени своей умственной жизни люди считали, явленія въ природѣ свободными, произвольными, случайными, которыя были производимы подобными людямъ свободными существами или богами. И пониманіе этихъ мыслителей несомнѣнно правильнѣе, чѣмъ пониманіе Спира. Ихъ ошибка состоитъ въ томъ, что, по ихъ мнѣнію, подъ вліяніемъ благотворныхъ или разрушительныхъ явленій природы люди будто бы создали са-

мую идею Божества. Но если бы они признали эту идею врожденною человѣческому духу, то ихъ гипотеза была бы единственно пригодною для разрѣшенія вопроса о происхожденіи язычества. Во всякомъ случаѣ религія у людей существовала уже задолго до того времени, когда люди пришли къ мысли о неизмѣнности законовъ природы т. е., когда для нихъ стало возможнымъ *научное* объясненіе явленій въ области внѣшняго міра. Понятіе о неизмѣнности законовъ природы возможнымъ становится для человѣка только послѣ длиннаго ряда наблюденій надъ явленіями одного и того же порядка, а это предполагаетъ уже существованіе чисто *научнаго* изученія жизни природы. Первою ступенью развитія религіознаго сознанія обыкновенно признають фетишизмъ. Но еще и въ настоящее время есть не мало дикарей, которые поклоняются фетишамъ и въ то же время считаютъ многія (если не всѣ) явленія природы случайными и произвольными, какъ дѣйствія одушевленныхъ и свободныхъ существъ или боговъ.

Вообще нужно замѣтить, что гипотеза Спира представляется крайне неправдоподобною уже по одному тому, что у дикарей, виновниковъ вѣры въ дѣйствующаго Бога, ею предполагается высокая степень развитія ума или способности обобщенія. Первоначально люди имѣли, по его словамъ, *понятіе* о Богѣ, просто какъ о безусловномъ, Богѣ, вѣчно покоящемся и неподвижномъ; сходство разума съ силами природы; правильное соотношеніе причинъ и дѣйствій въ области природы и въ жизни человѣческаго духа, неизмѣнность законовъ природы и вѣчно покоящагося Бога привели ихъ къ представленію о Богѣ дѣйствующимъ, т. е. о Богѣ, какъ Творцѣ и Промыслителѣ міра, а затѣмъ они приписали ему личность и интеллектъ. Такимъ длиннымъ и сложнымъ путемъ могутъ составлять себѣ понятіе о Богѣ только философы, но ни какъ не первобытные люди или дикари.

Наконецъ, Спиръ совершенно ложно думаетъ, будто бы грубые язычники боготворили когда либо *силы* природы. Составлять понятіе о силахъ и законахъ природы могутъ только люди умственно развитые и ученые. Есть дикари, которые поклоняются, какъ Богу, рыбьей кости. Какую силу природы

могутъ боготворить здѣсь грубые язычники? То же нужно сказать о боготворимыхъ чурбанахъ, камняхъ и т. д. Язычники боготворили не силы природы, а носителей какихъ-то необычайныхъ, сверхъестественныхъ силъ. Если дикіе язычники, по аналогіи съ своими собственными дѣйствіями, и могли судить о явленіяхъ вѣшняго міра, которыя производили на нихъ особенно сильныя впечатлѣнія, напр., о громѣ, молніи, грозѣ, буряхъ, дождѣ и т. п., то они мыслили не иначе, какъ представляя себѣ, что есть въ мірѣ или вѣ него какія-то необычайныя существа, которыя обладаютъ *способностію* неизвѣстнымъ для человѣка образомъ производить эти явленія. Язычники—дикари, въ первобытномъ состояніи, могли наблюдать явленія какъ непонятныя для нихъ дѣйствія, могли представлять себѣ и причины ихъ въ видѣ живыхъ, свободныхъ существъ. Но о силахъ природы—магнетизмѣ, электричествѣ, теплородѣ и т. д. они не могли имѣть никакого понятія. Если въ наше время ни у одного ученаго естествоиспытателя мы не можемъ найти точнаго и вѣрнаго отвѣта на вопросъ: что такое *сила* природы?—то что же сказать о доисторическомъ дикарѣ? А если дикарь, создавшій религію, не могъ имѣть понятія ни о силахъ природы, какъ дѣйствующей причинѣ явленій, ни о неизмѣнности законовъ природы, то онъ не могъ и воспользо-ваться ими для созданія вѣры въ дѣйствующаго Бога, т. е., въ Бога, какъ Творца и Промыслителя міра. Нѣтъ, безъ признанія врожденности идеи о Богѣ, какъ существѣ абсолютномъ и всесовершенномъ, т. е., живомъ и дѣйствующемъ (ибо мертвое или вѣчно покоящееся начало не есть и всесовершенство) вѣра въ Бога, какимъ намъ изображаютъ Его религіи, не можетъ быть объяснена ни какими аналогіями между дѣйствіями человѣческими и силами природы.

Ложно утверждаетъ Спиръ также и то, будто бы дѣйствующій Богъ, какъ всемогущій Творецъ міра, неизбежно долженъ быть признаваемъ виновникомъ зла. Всѣ религіи—отъ самаго грубѣйшаго фетишизма до богооткровенной и истинной религіи христіанской—говорятъ противъ мнѣнія Спира. Всѣ религіи безъ исключенія (брамаство и буддизмъ не могутъ быть названы религіями, а должны быть признаваемы только фило-

софскими пантеистическими міровоззрѣніями) ясно учать о Богѣ, какъ о Творцѣ міра, какъ о Существовѣ дѣйствующемъ и всемогущемъ, и ни одна изъ нихъ не называетъ Бога виновникомъ зла. Правда, въ религіи Зороастра происхожденіе зла въ мірѣ объясняется дѣйствиємъ бога—Аримана. Но персидская религія представляетъ собою самый типичный дуализмъ. Она знаетъ двухъ боговъ—добраго и злого—и послѣдній по отношенію къ первому занимаетъ подчиненное положеніе.

Спиръ указываетъ на библейское ученіе о грѣхопадѣніи прародителей; увѣряетъ, что ему извѣстны слѣды такого вѣрованія, сохранившіеся и въ другихъ религіяхъ. Мы имѣли случай показать больше,—именно,—что нѣтъ ни одного народа, который не сохранилъ бы преданій о томъ, что вначалѣ первые люди блаженствовали, а затѣмъ, нарушивъ заповѣдь Божию и такимъ образомъ разорвавъ союзъ съ Богомъ, сами себя лишили первоначальнаго блаженства, которымъ они наслаждались отначала, и стали испытывать скорби и бѣдствія <sup>1)</sup>. Ясно, что Спиръ утверждаетъ совершенно несправедливо, будто бы, по теистическому ученію, свойственному всѣмъ религіямъ, Богъ создалъ людей только для страданій и скорбей.

Христіанское ученіе о грѣхопадѣніи прародителей, происхожденіи въ мірѣ зла и искупленіи человѣчества Спиръ представляетъ въ крайне искаженномъ видѣ. Несомнѣнно, онъ познакомился съ нимъ не по самымъ книгамъ Св. Писанія ветхаго и новаго завѣта, даже не по древнимъ святоотеческимъ твореніямъ, а по поверхностному изложенію какого либо зауряднаго лютеранскаго богослова. Никто такъ не извратилъ этого важнѣйшаго христіанскаго ученія, какъ Лютеръ. Чтобы отвергнуть значеніе добрыхъ дѣлъ и подвиговъ и объявить вѣру един-

<sup>1)</sup> Срв. наше сочиненіе „Зло, его сущность и происхожденіе“ стр. 84—195, гдѣ приведены такого рода преданія ассиріянь, вавилонявь, финикіянь, персовъ индійцевъ, китайцевъ, японцевъ, египтянь, грековъ, этрусковъ, кельтовъ, латинъ, германцевъ, африканскихъ негровъ-Иумале, Фанти, обитателей Кабинды и Ангол, Аквалимскихъ негровъ, отписовъ, готтентотовъ, намаквасовъ, жителей Лаонго, американцевъ, алеутовъ, грепландцевъ, сѣверныхъ индѣйцевъ, чипчевеговъ, вѣндетовъ, докатовъ, прокезовъ, мадановъ, лениленатійцевъ, мексиканцевъ, таманаконъ, найпуровъ, карибовъ, арауканцевъ, муисковъ, перуанцевъ, бразильскихъ индѣйцевъ, жителей Тонги, каролинскихъ, Фиджевыхъ, Сандвичевыхъ острововъ, бурятъ, вогуловъ, коловъ и др.



ственнымъ средствомъ оправданія челоуѣка предъ Богомъ, Лютеръ вынужденъ былъ представить въ слишкомъ преувеличенномъ видѣ послѣдствія первороднаго грѣха или, какъ справедливо замѣтилъ одинъ изъ русскихъ богослововъ <sup>1)</sup>, съ мыслию о наслѣдственной грѣховности онъ „соединилъ слишкомъ преувеличенныя понятія о силѣ первороднаго грѣха въ людяхъ и объ его разрушительныхъ слѣдствіяхъ“. По его ученію, природа челоуѣческая настолько зла сама по себѣ, что совершенно неспособна ни въ какомъ добромъ дѣлу. Въ такомъ духѣ понимаютъ христіанское ученіе всѣ протестантскіе богословы ортодоксальнаго направленія, а подъ ихъ вліяніемъ, къ сожалѣнію, находятся и многіе русскіе богословы. Враги христіанства, въ родѣ Спира и Л. Толстого, это ученіе Лютера выдаютъ за подлинно-христіанское и пародируютъ его. „Мы наказываемся за вину другого и нужна заслуга Другого, чтобы освободить насъ отъ этой незаслуженной вины и наказанія“, — говоритъ Спиръ; но онъ не захотѣлъ прибавить, что заслугами Богочелоуѣка, по ученію христіанскаго богооткровеннаго ученія, мы можемъ воспользоваться только тогда, когда и сами „распнемъ плоть свою со страстьми и похотями“ (Гал. 5, 24) и умремъ со Христомъ (1 Сол. 4, 14). Впрочемъ, мы не будемъ здѣсь останавливаться на этомъ вопросѣ, такъ какъ въ своемъ сочиненіи „Зло, его сущность и происхожденіе“ мы со всею обстоятельностью показали, какъ враждебные христіанству писатели искажаютъ его и какъ дѣйствительно нужно понимать его въ духѣ Православной церкви и святоотеческаго толкованія.

Съ поразительнымъ легкомысліемъ и явною тенденціозностію говоритъ Спиръ также и о томъ, будто-бы христіанскій монотеизмъ неизбѣжно возбуждаетъ между людьми вражду, служитъ причиною кровопролитныхъ войнъ, инквизицій, судовъ надъ еретиками и т. п. Такъ, впрочемъ, имѣютъ обыкновеніе клеветать на христіанство всѣ, ослѣпленные фанатическою враждебностію къ Божественному Откровенію. Чтобы бросить грязью въ ученіе Христа, они не стѣсняются отождествлять папство

<sup>1)</sup> Срав. Прем. в бл. Божіи, 1894, стр. 165.

съ христіанствомъ, политическіе мотивы съ религіозными; для нихъ достаточно, чтобы совершившій преступленіе носилъ имя христіанина или жилъ въ христіанскомъ государствѣ, и тогда они уже прямо утверждаютъ, что совершенное преступленіе явилось слѣдствіемъ христіанскаго вѣроученія. Древне-языческіе римляне не были монотеистами,—и однако-же въ теченіе двухъ съ половиною вѣковъ они подвергали ни въ чемъ неповинныхъ христіанъ ужаснымъ кровавымъ гоненіямъ. Китайцы и индійцы, исповѣдуя буддизмъ, не вѣруютъ ни въ какого Бога—ни въ дѣйствующаго, ни въ вѣчно покоющагося,—а сколько кровопролитій они совершили! Крестовые походы, по словамъ Спира, были предприняты по религіознымъ побужденіямъ; чѣмъ же въ такомъ случаѣ объяснить жестокости крестоносцевъ по отношенію къ византійской имперіи? Есть ли въ Евангеліи заповѣдь—учреждать инквизиціи и предавать казни хотя бы и такихъ людей, какъ Бруно и Ванини? Были ли инквизиціи у первенствующихъ христіанъ, въ Византіи и Россіи? Отрицательный отвѣтъ на эти вопросы долженъ служить вмѣстѣ съ тѣмъ и опроверженіемъ той клеветы, которую взводитъ Спиръ на христіанское ученіе.

Итакъ, послѣ сказаннаго ясно, что Спиръ и самъ не понялъ и своимъ читателямъ не разъяснилъ того, въ чемъ нужно полагать сущность религіи. Мало того,—своимъ разсужденіемъ онъ еще разъ доказалъ ту великую истину, что для мыслителя, чуждаго непосредственной вѣры въ бытіе живого и личнаго Бога, не руководящагося ученіемъ Божественнаго Откровенія, невозможно разрѣшеніе вопроса о сущности религіи. Мыслитель, утратившій непосредственность религіознаго настроенія и не ощущающій въ своей душѣ живой вѣры въ Бога, но принимающій на себя непосильный трудъ—разрѣшить вопросъ о сущности религіи, подобенъ слѣпорожденному, пожелавшему разсуждать о цвѣтахъ. Самое меньшее, что можетъ случиться и случается съ такими мыслителями, такъ это то, что они смѣшаютъ религію съ какимъ либо постороннимъ для нея явленіемъ, которое и будутъ принимать за религію. Это именно и случилось со Спиромъ. Онъ не знаетъ Бога: для него Богъ есть только отвлеченная, метафизическая сущность вещей; уче-

ніе объ этой сущности вещей для него—религія. Вслѣдствіе этого, говоря только о философіи, онъ наивно воображалъ, что разсуждаетъ о религіи. Отсюда можетъ быть сдѣланъ только одинъ выводъ: разрѣшенія вопроса о сущности религіи мы должны ожидать не отъ теоріи, а отъ опыта; религія есть фактъ эмпирической; о значеніи и достоинствѣ религіи можетъ судить вѣрно лишь тотъ, кто самъ религіозенъ, для кого религія есть основаніе самой жизни его, руководительница его дѣятельности; судить же о томъ, чего мы опытно не знаемъ, чего мы не пережили и не испытали на себѣ значитъ—терять напрасно время. „Кто хочетъ творить волю Божію,—говоритъ Спаситель (Іоан. 7, 17),—тотъ узнаетъ о проповѣдуемомъ Мною учевіи, отъ Бога ли оно, или Я Самъ отъ Себя говорю“.

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

---

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

(Продолженіе \*).

### VIII.

#### Теоріи Эрнести и Землера.

Рационалистическія изслѣдованія древнѣйшихъ памятниковъ св. письменности и мнимо-научныя доказательства невѣроятности рассказовъ библейскихъ писателей о чудесахъ Ветхаго и Новаго Заветовъ, особенно о чудѣ воскресенія, соблазнили большое число лицъ, которыя не имѣли твердой вѣры въ боговдохновенность слова Божія. Эти колеблющіяся души не осмѣливались принять всѣ крайніе выводы дерзкихъ вольнодумцевъ. Но, съ другой стороны, изъ чувства ложнаго стыда, онѣ не рѣшались открыто признаться въ своихъ сомнѣніяхъ. Между тѣмъ господствовавшая во второй половинѣ восемнадцатаго вѣка отрицательная философія побудила богослововъ искать новыя, лучшія доказательства христіанской вѣры, если они хотѣли избѣжать совершеннаго разрыва между Библией и наукою, между разумомъ и вѣрою. Предпринимая эту работу, рационалистическіе богословы въ то же время почитали необходимымъ предложить залогъ своего благорасположенія къ кумиру науки. Они отвергли боговдохновенность всѣхъ частей Библии, содержащихъ въ себѣ такія свѣдѣнія, о которыхъ будто бы разумъ могъ дать неограниченное рѣшеніе. Но однако было возможно, что такая двойственность, такая половинча-

---

\*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1903 г. № 7.

тость могла подорвать вліяніе раціонализма. Онъ и безъ того не находилъ для себя громкаго эха среди массъ особенно сельскихъ жителей. На защиту библейской критики выступила *серьезная философія*. Тогда часть раціоналистовъ и притомъ большая сдѣлала значительныя уступки въ пользу ограничительной теории вдохновенія. Другая же, желая достигнуть полнаго примиренія философіи и религіи, о которомъ мечталъ Вольфъ, совершенно отвергла старыя идеи вдохновенія и откровенія. Съ этого-то времени окончательно была проведена разграничительная линія между *супранатуралистами*, т. е., тѣми богословами, которые, не отвергая современнаго просвѣщенія и опыта, желали сохранить боговдохновенность св. Писанія, по крайней мѣрѣ, какъ еще нерѣшенный вопросъ спора, и *раціоналистами*, которые, не безпокая себя понятіями старой ортодоксіи, рѣшили провести св. книги чрезъ развѣдающій плавильникъ критики человѣческаго разума.

Такъ какъ между супранатуралистами и раціоналистами было очень много сходства по существу, то вполне справедливо дѣлать ихъ на нѣсколько классовъ, съ точки зрѣнія ихъ отношенія къ понятіямъ вдохновенія и откровенія. *Первый* классъ вульгарныхъ раціоналистовъ рассматриваетъ понятія о вдохновеніи и откровеніи, какъ произведенія религіознаго суевѣрія. *Второй* классъ объясняетъ происхожденіе св. книгъ чисто естественными причинами. Библию онъ почитаетъ обыкновенною человѣческою книгою, въ которой нѣтъ слова Божія, евангельскій рассказъ о жизни Спасителя—простымъ романомъ, а Его Самого и апостоловъ—членами тайнаго общества (напр. Вентурини). *Третій* классъ допускаетъ, что въ Библии содержится истинное и вѣчное слово Божіе, но различаетъ въ ней существенное отъ несущественнаго, мѣстное и временное отъ всеобщаго. Онъ безусловно отвергаетъ или же ложно истолковываетъ всѣ рассказы о сверхъестественныхъ и чудесныхъ дѣйствіяхъ Бога, какъ невѣроятныхъ и невозможныхъ (Кантъ, Штейнбартъ, Кругъ, Шмидтъ, Де-Ветте, Павлюсъ, Вегшейдеръ, Рёръ и др.). *Четвертый* классъ—немного выше третьяго. Онъ рассматриваетъ Библию, какъ Божественное Откровеніе, отличаетъ боговдохновенность отъ обыкновеннаго промышленія Бога о тваряхъ, признаетъ періоды въ исто-

рія Откровенія и степени во вдохновеніи. Но въ то же время онъ ставитъ разумъ судьей надъ Откровеніемъ, предполагая, что Откровеніе, хотя оно гораздо выше ограниченнаго разума, не содержитъ въ себѣ ничего, противнаго ему (Дёдерлейнъ, Морусъ, Рейнгардъ, Аммонъ, Шоттъ, Нимейеръ, Бретшнейдеръ и др.). При изложеніи раціоналистическихъ ученій о Библии, гораздо удобнѣе и правильнѣе не придерживаться строго этой классификаціи, а слѣдовать историческому методу, при которомъ отчетливѣе и яснѣе выступаетъ преобладающая послѣдовательность и причинная связь явленій.

Ученіе о происхожденіи св. книгъ у Бардта, Реймаруса, Лессинга имѣло довольно отвлеченный, теоретическій характеръ. Мало-по-малу раціонализмъ дѣлался *эмпирическимъ* и постепенно проникалъ въ обширную область истолкованія библейскихъ памятниковъ. До реформаціи, при истолкованіи св. книгъ, принимали во вниманіе обще-христіанское ученіе, обычную практику Церкви, мнѣнія наиболѣе уважаемыхъ отцовъ и учителей Церкви, рѣшенія соборовъ епископовъ. И нельзя не признать совершенно разумными правила, по которымъ, для опредѣленія истиннаго смысла древнихъ письменныхъ памятниковъ, необходимо принимать во вниманіе то, какъ понимали ихъ люди, непосредственно получившіе ихъ изъ рукъ авторовъ. Но реформація, вступивъ въ борьбу со всѣми существующими авторитетами, отвергла всѣ эти правила, такъ какъ примѣненіе ихъ могло быть для нея гибельнымъ <sup>1)</sup>. Реформаторы единогласно рѣшили, что самое достовѣрное истолкованіе Св. Писанія есть буквальное, не беспокоя себя тѣмъ, будетъ ли оно согласно съ комментаріями прежнихъ богослововъ или нѣтъ. Они учили также, что для Библии не можетъ быть лучшаго истолкователя, кромѣ ея самой, что болѣе ясныя выраженія ея проливаютъ свѣтъ на темныя и малопо-

<sup>1)</sup> Въ качествѣ примѣра можно указать даже на Неандера. „Я убѣжденъ“, говоритъ онъ, «что безпристрстная критика въ примѣненіи ко всему, что въ формѣ историческаго преданія сообщено въ письменныхъ первоисточникахъ, не противорѣчитъ *оттской стѣтѣ*, безъ которой, конечно, невозможно никакое христіанство и никакое христіанское богословіе». Наоборотъ: благодаря ей будто бы возможно проникнуть въ священную глубину Слова Божія. См. August Neander, *Das Leben Christi in seinem geschichtlichen Zusammenhang und seiner geschichtlichen Entwicklung*. 3 Aufl. 1839, Vorrede XIII.

нятыя. Но имѣютъ ли эти принципы реформациі безусловное значеніе и основаны ли они на самой исторіи? Развѣ св. книги написаны въ одно и то же время и одними и тѣми же лицами? Развѣ всѣ ихъ авторы имѣли намѣреніе объяснять писанія своихъ предшественниковъ? Согласіе между всѣми св. книгами зависитъ вовсе не отъ самихъ св. писателей, а отъ Духа Святаго, вдохновлявшаго мысли и слова св. книгъ и налагавшаго на нихъ печать своего божественнаго единства. Наконецъ, вѣдь св. книги носятъ на себѣ несомнѣнные признаки извѣстнаго времени и мѣста, когда и гдѣ онѣ были написаны. Возможно ли объяснять ихъ только при посредствѣ ихъ самихъ, безъ помощи археологіи и филологіи? <sup>1)</sup>).

Вышеуказанное вторженіе рачіонализма въ область экзегезиса, сопровождавшееся низверженіемъ старыхъ авторитетовъ и отдавшее изъясненіе св. книгъ во власть субъективнаго и неограниченнаго произвола, конечно, еще болѣе усилило распространеніе ограничительныхъ и отрицательныхъ теорій вдохновенія. Весьма важную роль при этомъ сыграли три главнѣйшіе представителя эмпирическаго рачіонализма въ Германіи, обладавшіе обширною ученостію: *Эрнести*, *Землеръ* и *Михаелисъ*.

*Иоганнъ Августъ Эрнести* (1707—1781) былъ новозавѣтный экзегетъ и знаменитый филологъ въ университетѣ Лейпцига. Воспламененный любовію къ классическому міру, онъ жилъ въ славной атмосферѣ вкусовъ и культуры Греціи, въ блескѣ побѣдъ и законовъ Рима. Онъ жилъ не въ Германіи, а въ храмахъ и портикахъ язычества. Своими трудами онъ много содѣйствовалъ распространенію гуманистическихъ наукъ въ Европѣ. Конечно, такой ученый не могъ понять возвышеннаго превосходства христіанской вѣры. Онъ полагалъ, что Библию нужно изъяснять по такимъ же правиламъ, какъ и классическія произведенія языческихъ авторовъ, употребляя для этого острый скальпель критики. Иными словами: для объясненія происхожденія св. книгъ вполне достаточно примѣнять правила историко-грамматическаго метода и съ ихъ помощію опредѣлять связь разсказовъ св. писателей съ условіями мѣста и

<sup>1)</sup> Лютеръ же рѣшительно утверждалъ, что св. Писаніе само объясняетъ себя, чрезъ связь его выраженій (Werke, Vol. III. pag. 2042; ср. Vol. IX. pag. 85).

времени, среди которыхъ онѣ были написаны <sup>1)</sup>. Смыслъ словъ въ Божественномъ Откровеніи, по ученію Эрнести, не можетъ быть разъясняется иначе, чѣмъ и въ обыкновенныхъ человѣческихъ писаніяхъ. Если евангелистъ Матѳеѣй, напр., говоритъ: „Іосифъ былъ мужъ Маріи“ (1, 19), то это такъ, дѣйствительно, и было! Когда въ евангеліяхъ Луки и Іоанна (24, 4; 20, 12) написано: явились два мужа въ блестящихъ, бѣлыхъ одеждахъ, то это были, очевидно, люди, а не ангелы!

Строго слѣдуя своему историко-грамматическому методу, профессоръ Эрнести нападалъ на канонъ св. книгъ во всѣхъ частяхъ, которыя казались слабыми съ точки зрѣнія филологіи, и отрицалъ подлинность нѣкоторыхъ книгъ, содержащихся въ этомъ канонѣ. Самый языкъ св. Писанія онъ признавалъ недостаточнымъ, неклассическимъ и видѣлъ въ немъ только слѣды временнаго и индивидуальнаго. Съ точки зрѣнія Эрнести собственно ни о какой боговдохновенности св. книгъ нельзя говорить. Дѣйствіе Духа Святаго на людей означаетъ не какой либо сверхъестественный актъ, а просто хорошее качество въ благочестивыхъ людяхъ. Логосъ означалъ разумъ и мудрость у греческихъ писателей. Почему же мы должны почитать Его Христомъ или Словомъ Божиимъ, какъ это дѣлаетъ евангелистъ Іоаннъ <sup>2)</sup>? Въ отношеніи къ Новому Завѣту Эрнести еще допускалъ нѣкоторый родъ натурального вдохновенія. Онъ даже не хотѣлъ выбрасывать изъ канона Апокалипсисъ Іоанна-Богослова, заявляя, что онъ признаетъ великимъ богословомъ того, кто открыто сознается въ томъ, что онъ ничего въ немъ не понимаетъ. Но отношеніе Эрнести къ св. книгамъ Ветхаго Завѣта совершенно отрицательное. Здѣсь онъ совершенно напоминаетъ Шлейермахера. Книги Ветхаго Завѣта были хороши только для евреевъ, для христіанскихъ же народовъ, которые гораздо выше евреевъ по культурѣ, онѣ не имѣютъ никакого значенія, такъ какъ никакого спасительнаго вліянія на сердце и жизнь не производятъ. Это, однако, не помѣшало

<sup>1)</sup> См. его *Institutio interpretis N. Testamenti*. Изданіе 1792.

<sup>2)</sup> На это, конечно, вопли справедливо отвѣчаютъ, что апостолъ, не находя въ томъ языкѣ, на которомъ онъ писалъ, слова, соответствующаго его идеѣ, воспользовался греческимъ словомъ; но, при этомъ, онъ придавалъ ему другой смыслъ, нежели Платонъ, Ксенофонтъ, Геродотъ и alexандрійцы.



Эрнести призвать ветхозавѣтныя книги къ своему ученому экзегетическому трибуналу и подвергнуть критикѣ ихъ содержаніе, но особенно стиль и языкъ. Пятокнижіе Моисея онъ, напр., подвергъ такому же разбору, какъ рѣчи Цицерона и историческіе трактаты Тацита <sup>1)</sup>).

Насколько правиленъ методъ, которому слѣдуетъ Эрнести для объясненія происхожденія св. книгъ? Когда онъ намѣревается поставить содержаніе и стиль извѣстной книги въ связь съ условіями современной среды, то онъ собственно изслѣдуетъ только нравы и обычаи гражданской жизни. Но для вѣрнаго пониманія Библии необходимо опредѣлить именно тотъ смыслъ, ту мысль, которые были у св. писателей, когда они заимствовали изъ дѣйствительной жизни термины для выраженія своихъ идей. Эрнести упускаетъ также изъ вниманія, что въ самомъ разнообразіи библейскихъ книгъ замѣтно полное и совершенное единство. Это—печать Духа Святаго, просвѣщавшаго и вдохновлявшаго всѣхъ библейскихъ писателей. Это—существенный признакъ, отличающій священныя божественныя книги отъ мірскихъ и человѣческихъ произведеній. Но привычкѣ отыскивать и изслѣдовать на лекціяхъ грамматическія правила въ сочиненіяхъ Цицерона и Гомера, ученый профессоръ вообразилъ, что такимъ же образомъ можно объяснять и происхожденіе Библии. Столь ученому человѣку, какъ Эрнести, было однако извѣстно, что есть немало людей, хорошо знающихъ классическіе языки, которые не чувствуютъ, не понимаютъ высшей красоты произведеній Виргилія или Эврипида. Они остаются холодными, равнодушными, при чтеніи замѣчательныхъ образцовъ краснорѣчія и поэзіи великихъ писателей Греціи и Рима. Такъ, и при изученіи св. Писанія, отъ многихъ ученыхъ толковниковъ бываютъ сокрыты высшія духовныя мысли, которыя воспринимаются духовною, нравственною способностью человѣка. Эти возвышенныя идеи Божественнаго Откровенія доступны только тому, кто находится въ общеніи съ живымъ Первоисточникомъ чистыхъ и вѣчныхъ идей, съ Первообразомъ всякой истины, словомъ, съ Духомъ

<sup>1)</sup> См. Ernesti's. Neue theol. Bibliothek, I. Leipzig 1760. Seit 6 u. сл.; Neueste theol. Bibliothek, II. 1772. 38—59. 508. Срав. статью страсбургскаго проф. Рихарда въ Deutsche Zeitschrift. 1835.

Святымъ. Люди невѣрующіе, въ родѣ Эрнести, могутъ, конечно, отвергать такія правила, но не тѣ, которые глубоко убѣждены, что Библия—подлинное слово Бога Живаго.

Другой профессоръ, оказавшій большое вліяніе на распространеніе отрицательныхъ теорій вдохновенія библейскихъ книгъ, былъ извѣстный библейскій и церковный критикъ *Иоаннъ Саломонъ Землеръ* (1725—1791). Землеръ не было собственно ни замѣчательный писатель, ни сильный характеръ. Его сочиненія, при множествѣ предвзятыхъ мыслей, производятъ крайне непріятное впечатлѣніе излишнимъ многорѣчіемъ, опасною кичливостью и слабостью доказательствъ. Все это вполне естественно объясняется тѣмъ, что богословскія познанія автора были ограничены, а образованіе недостаточно. Зато у него былъ замѣчательный даръ подмѣчать ходячія, любимыя идеи современнаго общества. Онъ умѣлъ въ данное время сказать рѣшающее слово для выраженія этихъ идей. Вращаясь, какъ угорь, Землеръ былъ, такъ сказать, трубою для духа времени. Въ характерѣ Землера было чрезвычайно много отрицательныхъ качествъ <sup>1)</sup>. Циническая грубость, съ которою онъ старался подорвать у другихъ основы вѣры въ то время, какъ самъ чувствовалъ крайнюю нужду въ нихъ, возмущаетъ всякаго порядочнаго человѣка. Сюда присоединяется еще крайнее лицемеріе, съ которымъ онъ показываетъ сею склонность къ вольтерьянству, безъ какой-либо внутренней переменны въ душевномъ настроеніи. Весь успѣхъ Землера въ сущности объясняется нѣкоторою новизною и смѣлостью его взглядовъ. Воспитаніе въ университетѣ въ Галле, центрѣ піетизма, сохранило ему на всю жизнь жалкіе остатки практическаго благочестія. Вотъ это лицемерное благочестіе, вмѣстѣ съ прекрасными воспоминаніями дней юности, и внушало Землеру нѣкоторое, хотя очень слабое, уваженіе къ христіанской вѣрѣ.

Таковъ былъ человѣкъ, который во всѣхъ своихъ сочиненіяхъ ставилъ себѣ цѣлію нападать на небесный авторитетъ слова Божія. Съ острымъ инстинктомъ Землеръ сознавалъ, что раціонализмъ не можетъ одержать побѣду, имѣть успѣхъ, пока

<sup>1)</sup> Срав. характеристику Землера у Herzog, Heft. 181. 182. Artikel Semler, pag. 112.

остается непоколебимымъ божественный авторитетъ Библии. Тотъ же инстинктъ подсказывалъ ему, что духъ времени ищетъ для себя выраженія въ роковомъ лозунгѣ: „долой св. канонъ!“

Въ противоположность Шпенеру и согласно съ Вольфомъ, Землеръ утверждалъ, что благочестіе не имѣетъ ничего общаго съ богословскою наукою. Въ самой христіанской религіи Землеръ стремился разграничить существенное отъ случайнаго. Религія, по его мнѣнію, есть дѣло субъективное, потому что ея цѣль—нравственное улучшение (*moralische Ausbesserung*) человѣка. А такъ какъ люди весьма различаются другъ отъ друга, то и „частныя религіи (*Privatreligion*), субъективныя религіозныя мнѣнія, не одинаковы. Наряду съ эгимъ религія есть дѣло общества и, какъ таковая, она есть „религія оффиціальная, общественная“ (*öffentliche Religion*). Но и религіозныя общества въ разныя времена и при различныхъ условіяхъ—тоже имѣли свои особенности. Поэтому формы „общественной, оффиціальной религіи“ тоже весьма разнообразны. Очевидно, такая религія есть нѣчто внѣшнее, историческое. При сужденіи о ней возможна полная свобода „критики“. Землеръ широко пользовался такою свободою, когда отдѣлялъ „зерно“ (*Kern*) христіанства, т. е. нравственную его часть, отъ мѣстнаго, временнаго, посторонняго, словомъ, отъ того, что, по его мнѣнію, произошло только чрезъ аккомодацию къ людямъ.

Конечно, такіе взгляды Землера на религію оказали громад-ное вліяніе на образованіе его теоріи о происхожденіи и вдохновеніи св. Писанія. Исходя изъ того, что „*моральное* или *общепользное*“ (*das Moralische oder Allgemeinnützige*) есть собственный характеръ Божественнаго“, Землеръ утверждаетъ: „Духъ Христа есть только живое пониманіе и представленіе нравственныхъ истинъ во всемъ ихъ божественномъ объемѣ“<sup>1)</sup>. Съ этой точки зрѣнія вдохновеніе онъ опредѣляетъ не какъ сверхъестественное дѣйствіе Духа Божія на духъ библейскихъ писателей, но какъ высшую степень *нравственнаго* или *рели-*

1) „Das Moralische oder Allgemeinnützige sei der eigentliche Charakter des Göttlichen, insofern es das geistig Gute in den Empfangenden sowohl als in anderen Menschen erleichtere“. Semler. Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon. Halle. 1776. Band I. 37.

нознаю настроенія расположенія духа св. авторовъ <sup>1)</sup>. „По моему опредѣленію“, говоритъ Землеръ, „вдохновеніе всегда имѣло цѣлю исправленіе, улучшеніе человѣка чрезъ внушаемыя представленія. Но при простомъ разказѣ историческихъ извѣстій такого божественнаго вдохновенія я не признаю“ <sup>2)</sup>. Мы видимъ, что Землеръ не осмѣливался отрицать всякій вообще способъ вдохновенія. Онъ только ограничиваетъ объемъ вдохновенія довольно узкими предѣлами. Въ другомъ мѣстѣ Землеръ называетъ вдохновеніе „духовно-божественной силой истинъ или непрерывно продолжающагося слова Божія, которое какъ бы само говоритъ въ человѣкѣ и съ человѣкомъ такъ, что дѣлается какъ бы ученіемъ Самого Бога“ <sup>3)</sup>. Мечтательная, туманная оболочка подобныхъ сужденій могла бы скрыть грубый раціонализмъ Землера, если бы онъ самъ не сбрасывалъ ее чрезъ постоянное утвержденіе, что св. Писаніе и слово Божіе—совершенно различны. Наконецъ, желая дать такое опредѣленіе вдохновенія, которое бы согласовалось съ существомъ протестантскаго вѣроисповѣданія, Землеръ называетъ вдохновеніе состояніемъ святого, благоговѣйнаго созерцанія или настроенія (*andächtige Gemüthswerfassung*). Но какой авторитетъ могли имѣть тогда слова св. писателей? Не были ли они тогда выраженіемъ только ихъ благочестивыхъ настроеній, а не воли и мысли Всевышняго? Да и не могли ли сами писатели, какъ люди, сдѣлаться жертвами своихъ собственныхъ идлюзій?

Вслѣдствіе своего довольно свободнаго и неопредѣленнаго пониманія вдохновенія, Землеръ и къ св. канону библейскихъ книгъ относился критически, отрицательно. Когда Землеръ началъ свою ученую дѣятельность, онъ нашель въ Германіи два враждебныхъ другъ другу лагеря. Противъ многочисленной арміи деистовъ, пантеистовъ и атеистовъ стояли ортодоксія съ ея бездушною привязанностью къ буквѣ и піэтизмъ съ его научнымъ бесплодіемъ. Землеру казалось, что въ способѣ за-

<sup>1)</sup> Справ. Hase. *Hutterus redivivus*. Auf. 8. Seit 106. 1839. и Reuss. *Histoire du canon des saintes—écritures*. Editio 2. pag. 418.

<sup>2)</sup> „Bei blossen Erzählungen historischer Nachrichten nehme ich eine solche göttliche Eingebung nicht an“. См. *Freie Untersuchung des Kanons*, Band. II. p. 427.

<sup>3)</sup> Semlers. *Von freier Untersuchung des Canon*. Band. I. 39. 40.

щиты Библии отъ нападеній невѣрія необходимо произвести перемѣну, что негодное, старое оружіе должно отбросить. Нужно оставить бесполезную защиту той почвы, на которой стояли ортодоксалы и піетисты, а враждебныя атаки на Библию прекратить, взорвавъ на воздухъ тѣ укрѣпленія, которыя осаждаетъ невѣріе. Этимъ путемъ, думалъ онъ, споръ изъ-за Библии будетъ оконченъ. Невѣріе признаетъ, убѣдится, что тѣ части Библии, изъ-за которыхъ идетъ борьба, вовсе не таковы, чтобы стоило подъ нихъ подкапываться, ихъ потрясать. И вотъ Землеръ началъ свою борьбу противъ св. канона, противъ того, что ему казалось „библіолатріей“, обоготвореніемъ Библии. Свою работу онъ почиталъ безусловно необходимою и исполнялъ ее съ неослабнымъ рвеніемъ и недрожащими нервами.

Прежде всего Землеръ подвергъ критикѣ канонъ ветхозавѣтныхъ книгъ. Онъ рѣшительно отвергъ боговдохновенность всѣхъ историческихъ разсказовъ, содержащихся въ немъ. „Всѣ исторіи мѣстныхъ странъ, всѣ маленькія, незначительныя древнія происшествія“ (einheimische Landeshistorien, alle kleine, alte Begebenheiten) изъ жизни евреевъ должны быть исключены изъ канона. Достоверность и вдохновеніе ихъ были подвергнуты сомнѣнію уже тогда, когда умственныя силы іудеевъ были достаточно культивированы, такъ что Аристовуль, Филонъ и Нуменій были вынуждены ихъ аллегоризировать <sup>1)</sup>. Вся ветхозавѣтная исторія, по Землеру, есть произведеніе чисто человѣческое и написана безъ всякаго Божественнаго вліянія. Вообще безграничное презрѣніе—одна изъ существенныхъ чертъ теоріи Землера о происхожденіи ветхозавѣтныхъ книгъ. „Теперь христіане не нуждаются“, писалъ Землеръ, „въ обширномъ знаніи всѣхъ этихъ книгъ, которыя только издадека, какъ бы при ночной свѣчкѣ (nur noch von weitem gleichsam bei einem Nachtlichte), сообщаютъ намъ знаніе о великихъ перемѣнахъ домостроительства Божія ко благу всѣхъ людей“ <sup>2)</sup>. Это презрѣніе къ книгамъ Ветхаго Завѣта перешло отъ Землера ко всему вульгарному раціонализму. Сами іудеи, по утверженію Землера, дѣлали различіе по степени между канони-

<sup>1)</sup> Semlers. Von freier Untersuchung des Canon. Band I. 35. 36.

<sup>2)</sup> Semler. Von freier Untersuchung des Canon. Halle. 1776. Band I. pag. 115.

ческими книгами. Это же допускалъ будто бы и Христосъ. Отсюда Землеръ дѣлаетъ такой выводъ: „По крайней мѣрѣ христіане не должны быть суевѣрнѣе (abergläubischer), чѣмъ іудеи и не раздавать боговдохновенность безъ разбора всѣмъ книгамъ одинаково“ (ohne allen Unterschied die Theopneustie an alle Bücher gleich gut austheilen wollen) <sup>1)</sup>.

Самый вопросъ о числѣ каноническихъ книгъ Ветхаго За-вѣта приводитъ Землера въ затрудненіе. Предположимъ, разсуждаетъ онъ, что путешественникъ, жаждущій знанія, съ искренними намѣреніями обратится къ евреямъ, живущимъ въ Палестинѣ. Они скажутъ ему, что въ Библии содержится двадцать четыре книги. Но пусть онъ отправится къ самарянамъ, и они отшлютъ его къ пяти книгамъ Моисея. Когда же онъ прибудетъ въ Александрію, то услышитъ, что здѣсь назовутъ болѣе, чѣмъ двадцать четыре. Очевидно, на основаніи чисто историческаго свидѣтельства, мы ничего не можемъ рѣшить о божественности этихъ книгъ <sup>2)</sup>. Какъ же можно рѣшить этотъ вопросъ? Единственнымъ доказательствомъ: боговдохновенности известной книги можетъ быть только внутреннее убѣжденіе въ истинности ея содержанія. Это и есть собственно „fides divina“, которую обыкновенно указываютъ въ библейскомъ стилѣ, но съ большею вѣроятностію опредѣляютъ, какъ свидѣтельство Св. Духа въ душахъ читателей <sup>3)</sup>. На основаніи такого принципа, положеннаго въ личномъ субъективномъ убѣжденіи cadaго чело-вѣка въ отдѣльности, cadaго индивидуума, Землеръ подвергаетъ своему разбору книги Ветхаго За-вѣта. Книги: Пѣснь Пѣсней, Руѣв, Евдры, Нееміи, Эсфирь и Паралипоменонъ онъ совершенно выбрасываетъ изъ канона. Книги Іисуса Навина, Судей, Царствъ, пророка Даніила называетъ сомнительными. Книга Екклесіастъ есть произведеніе не одного, а множества посредственно одаренныхъ людей. Въ то время Аструкъ обнарудовалъ свою гипотезу о происхожденіи книги Бытія отъ многихъ писателей: іеговистическихъ и элогистическихъ. Землеръ съ большою охотою отказался не только отъ книги Бытія, но и отъ Пятокнижія. Онъ объявилъ ихъ собраніемъ

<sup>1)</sup> Semler. Ibidem. Band II. pag. 857.

<sup>2)</sup> Ibidem, Band I, pag. 28.

<sup>3)</sup> Ibidem. Band. I, p. 39.

легендарныхъ фрагментовъ. Слѣдуя Аструку, Рихарду Симону и Витрингѣ, онъ полагаетъ, что фрагменты эти не могутъ быть опредѣлены совершенно точно и безспорно, такъ какъ копіи Пятокнижія, равно какъ и другихъ частей Библии, погибли при частыхъ опустошеніяхъ Палестины, а восстановлены были уже въ позднѣйшія времена Ездры. Этотъ фактъ объясняетъ намъ и то, отчего произошли разночтенія. Такъ какъ авторитетъ Ездры не признавался многими, особенно самарянами, то у нихъ образовался свой канонъ. Христіане же весьма часто отдавали предпочтеніе греческимъ переводамъ предъ еврейскимъ оригиналомъ <sup>1)</sup>. Ясно, что Землеръ выбрасывалъ изъ ветхозавѣтнаго канона многія книги вовсе не на основаніи безпристрастнаго научнаго изслѣдованія историческихъ свидѣтельствъ за или противъ нихъ. Онъ дѣлалъ это изъ-за предразсудковъ, изъ-за предубѣжденій, источникомъ которыхъ были идеи, совершенно противоположныя здравымъ понятіямъ о происхожденіи Библии.

Отношеніе Землера къ канону Новаго Завѣта было также довольно свободное. Въ книгахъ новозавѣтныхъ онъ находилъ много частей и отдѣловъ, не имѣющихъ никакого отношенія къ дѣйствительному христіанству. Всѣ ссылки новозавѣтныхъ писателей на Ветхій Завѣтъ, по мнѣнію Землера, суть не что иное, какъ еврейскія мидраши <sup>2)</sup>. Боговдохновенность, подлинность и неповрежденность первыхъ трехъ евангелій онъ подвергалъ сомнѣнію. Только евангеліе Іоанна въ нѣкоторомъ смыслѣ приспособлено къ современному состоянію міра, такъ какъ оно свободно отъ духа еврейства. Для объясненія происхожденія книгъ Новаго Завѣта Землеръ создалъ особую теорію. Въ доувъ первобытной церкви съ самаго же начала образовались двѣ партіи. Одна желала примирить религіозную систему евреевъ съ христіанскою вѣрою, другая—проповѣдовала совершенную независимость христіанства отъ всякихъ вліяній. Христосъ стремился примирить обѣ партіи. Поэтому, когда Онъ говоритъ съ еврейскою партіей, Онъ хвалитъ пророка Моисея. Напротивъ, когда обращается къ гностической партіи, то сильно вооружается противъ предразсудковъ евреевъ.

<sup>1)</sup> Semler. Versuch einer freiern Lehrart. 96.

<sup>2)</sup> Semlers. Von freier Untersuchung des Canon. Band I, p. 44.

Послѣ крестныхъ страданій Христа, ученикъ Его, апостоль Петръ, сталъ во главѣ еврейской партіи, а потому ограничилъ область своей дѣятельности Іудеей. Апостоль Павелъ объявилъ себя главою гностической партіи, а потому его взгляды свободны болѣе или менѣе отъ крайностей еврейскаго міросозерцанія и болѣе примѣнимы ко всему человѣческому роду. Христіанская Церковь, послѣ смерти апостоловъ, сознала неудобства такого раздѣленія. Образовался планъ, идеаль всеобщей, или католической Церкви. На помѣстныхъ и вселенскихъ соборахъ епископы, дѣйствительно, объединили взгляды апостоловъ Петра и Павла <sup>1)</sup>).

Во всѣхъ этихъ разсужденіяхъ и комбинаціяхъ остается ли какое-либо мѣсто для дѣятельности Духа Божія? Не должно ли послѣ этого смотрѣть на книги Новаго Завѣта, какъ на обыкновенныя труды писателей, принадлежавшихъ къ различнымъ партіямъ? Послѣдствія этой теоріи были совершенно отрицательныя. Согласно этой теоріи, три первыя евангелія и даже нѣкоторыя части четвертаго произошли изъ еврейской партіи. Тѣ же евангелія, въ которыхъ были записаны рѣчи Іисуса Христа къ гностической партіи, затеряны. Посланія ап. Павла принадлежатъ къ гностическому классу. Католическія посланія апостола Іакова и Петра имѣютъ цѣлю примиреніе, слявіе двухъ партій. Конечно, теорія Землера о происхожденіи книгъ Новаго Завѣта свидѣтельствуетъ о его изобрѣтательности и нѣкоторомъ остроуміи. Но гдѣ нужно искать источникъ ея, какъ не въ богатомъ воображеніи ея составителя? Вся эта теорія основана на однихъ предположеніяхъ, построена на пескѣ! Поэтому, когда Землеру встрѣчались препятствія для примѣненія своей гипотезы, напр. къ вопросу о происхожденіи посланія къ евреямъ, то онъ не беспокоилъ себя какими-либо историческими справками. Онъ просто призывалъ на помощь свою изобрѣтательность, свое воображеніе. Онъ не могъ отвергнуть несомнѣнныя свидѣтельства о подлинности этого посланія, а потому утверждалъ, что посланіе написано для того, чтобы угодить евреямъ, въ такой періодъ, когда апостолы еще надѣялись примирить ихъ

<sup>1)</sup> См. Semlers. Auszug der Kirchengeschichte. Tom. I, pag. 40.



съ гностическими идеями. Когда же нужно было рѣшить вопросъ о происхожденіи Апокалипсиса, то тоже воображеніе Землера не могло изобрѣсти какого-либо другого предположенія, кромѣ того, что это—произведеніе фанатика апостольскаго вѣка! Землеръ утверждалъ также, будто посланія апостоловъ были написаны вовсе не къ церквамъ, а къ духовнымъ руководителямъ ихъ. Но вѣдь этому противорѣчило единогласное свидѣтельство всей христіанской древности? На это Землеръ съ необыкновенною самоувѣренностью отвѣчалъ, что всѣ свидѣтельства первыхъ вѣковъ принадлежать людямъ неученымъ, а потому никакого значенія не имѣютъ. Однако для историческаго свидѣтельства о подлинности какого-либо факта или письменнаго памятника вовсе не нужна трансцендентальная ученость XVIII вѣка, къ которой способны не всѣ люди, а только нужны глаза, чтобы видѣть,<sup>9</sup> и уши, чтобы слышать! Древніе свидѣтели находились въ этомъ отношеніи въ болѣе благопріятныхъ условіяхъ, чѣмъ ученые XVIII столѣтія, запертые въ своихъ кабинетахъ!

При чисто отрицательныхъ взглядахъ Землера на канонъ обоихъ Завѣтовъ, естественно возникалъ вопросъ, какая же собственно часть св. Писанія произошла изъ божественнаго вдохновенія? Это, по мнѣнію Землера, зависитъ отъ того, содержитъ ли эта часть ученіе о спасеніи и имѣетъ ли она отношеніе къ нравственному усовершенствованію человѣка. Всѣ тѣ отдѣлы ученія о спасеніи, въ которыхъ излагаются глубокія тайны вѣры и ученіе о свойствахъ Божественнаго величія, Землеръ, конечно, не признавалъ за боговдохновенныя. Понятія же о Богѣ вообще, о добродѣтели, о безсмертіи онъ включалъ въ область своего неопредѣленнаго, туманнаго ученія о вдохновеніи.

Къ вопросу о томъ, было ли вдохновеніе вербальнымъ или только простиралось на предметы содержанія, Землеръ относится совершенно безразлично. „Это“, говоритъ онъ, „весьма, незначительный, неважный вопросъ (unerhebliche Frage) объ объемѣ вдохновенія, простиралось ли оно на идеи и выборъ предметовъ или также и на слова“<sup>1)</sup>. Такое мнимое безраз-

<sup>1)</sup> „Es ist eine sehr unerhebliche Frage von dem Umfange der Inspiration, ob sie sich blos auf die Ideen und Wahl der Sache, oder auch auf die Worte

личіе не можетъ казаться страннымъ: вѣдь у Землера не было какого-либо опредѣленнаго понятія о вдохновеніи. Поэтому онъ очень легко утѣшаетъ себя тѣмъ, что „о всѣхъ отдѣльныхъ словахъ нельзя съ достовѣрностью утверждать, что они именно тѣ самыя“, какія были въ автографахъ св. писателей <sup>1)</sup>. Сюда нужно присоединить курьезное замѣчаніе Землера: „Если даже вербальное вдохновеніе имѣло мѣсто, то теперь оно прекратилось и не сохранилось въ тѣхъ словахъ, которыя мы читаемъ“ <sup>2)</sup>.

Вышеизложенная теорія Землера о происхожденіи и вдохновеніи св. книгъ имѣетъ много недостатковъ, изъ которыхъ достаточно указать только важнѣйшіе.

I. Теорія Землера можетъ еще имѣть нѣкоторый вѣсъ въ глазахъ людей, которые не отдѣляютъ знанія отъ вѣры, разума отъ религіознаго чувства. Безпристрастные же изслѣдователи исторіи св. канона только могутъ сожалѣть о смѣломъ тонѣ его предположеній, о той невозмутимой увѣренности, съ которою онъ собственнымъ гипотезамъ отдаетъ предпочтеніе предъ свидѣтельствами многихъ лицъ, имѣвшихъ болѣе чистыя и искреннія убѣжденія, чѣмъ ихъ критикъ. Наклонность, привычка рѣшать вопросы о происхожденіи письменныхъ библейскихъ памятниковъ *a priori*—вотъ главный недостатокъ теоріи Землера.

II. Другой недостатокъ, другая ошибка состоитъ въ примѣненіи къ исторіи св. канона „теоріи аккоммодациі“. Первые слѣды этой теоріи встрѣчаются въ предисловіи Землера къ его „Царафразу посланія къ римлянамъ“. Впослѣдствіи же она была развита во многихъ другихъ сочиненіяхъ <sup>3)</sup>. Безъ сомнѣнія, не всякая аккоммодациія должна быть отвергаема, какъ ложная. Аккоммодациія можетъ быть понимаема, какъ

erstreckt habe“. См. Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon. Halle. 1776. Band II, p. 11.

<sup>1)</sup> „Man von allen ienzelnen Worten gewiss nich behaupten kann, dass sie noch jetzt eben dieselbigen Worte sind“. Ibidem. Band. III. 420.

<sup>2)</sup> „Wenn auch Verbal—Inspiration Statt gefunden, so sey sie jetzt vorüber, und nicht in den Worten, die wir lesen übrig geblieben“ Semlers, Von freier Untersuchung des Kanons. Band I. Seit 116.

<sup>3)</sup> Напр. „Vorbereitung zur Theologie Hermeneutik Halle“. 1762, а также „Apparatus ad liberaliorem N. Testamenti interpretationem. Halle“. 1767.

снисхожденіе, которое Господь Іисусъ Христосъ и Его апостолы допускали къ неразвитости своихъ слушателей, своихъ учениковъ. Но снисхожденіе не должно простирается такъ далеко, чтобы были возможны ошибки противъ истины. Оно можетъ ограничиваться только тѣмъ, что само по себѣ имѣетъ практическое значеніе, какъ напр. способомъ наученія посредствомъ притчей, осторожностью въ преобразованіи или отмѣнѣ обрядового закона, словомъ, избѣжаніемъ оскорбленій предразсудковъ, безвредныхъ для истинной религіи и нравственности. Св. апостолъ Павелъ опредѣляетъ такой способъ дѣйствія словами: сдѣлаться для всѣхъ всѣмъ, чтобы больше приобрѣсть (1 Кор. 9, 19. 22). Но есть другой видъ аккоммодациі, который имѣетъ существенное сходство съ лицемѣріемъ, или притворствомъ. Такъ какъ онъ можетъ пятнать нравственный характеръ, то его не могли употреблять ни Христосъ, ни апостолы. Людей можно обвинять въ лицемѣріи, когда они проходятъ молчаніемъ то, что заслуживаетъ открытаго осужденія или даже въ явномъ обманѣ, когда объявляютъ истиннымъ то, о чемъ они хорошо знаютъ, какъ о суевѣріи и ошибкахъ. Землеръ кощунственно приписывалъ евангеліямъ и апостольскимъ посланіямъ именно послѣдняго рода аккоммодацию. По его мнѣнію, въ нихъ содержится много рѣчей Христа и апостоловъ, принаровленныхъ къ особенностямъ ихъ положенія, приспособленныхъ къ невѣжеству, къ предразсудкамъ еврейскаго народа, къ грубымъ вкусамъ ихъ времени. Евреи обладали многими ложными понятіями, которыя Христосъ будто бы не хотѣлъ совершенно уничтожить, а потому придалъ къ нимъ нѣкоторую примѣсь истины. Въ евангеліяхъ, напр., рассказывается, что Господь изгонялъ бѣсовъ и далъ такую же власть апостоламъ. По Землеру, бѣсноватые были обыкновенные психически больные люди, эпилептики, которыхъ Христосъ и апостолы представляли жертвами злобы діавола. Всѣ обращенія Господа къ бѣсамъ, приказанія имъ выдти—были образами рѣчи, приспособленными къ современнымъ вѣрованіямъ евреевъ<sup>1)</sup>. Рѣчи объ ангелахъ, послѣднемъ судѣ, воскресеніи мертвыхъ, вдохновеніи св. писателей—все это аккоммодациа къ ложнымъ понятіямъ современниковъ, съ цѣлію болѣе успѣш-

<sup>1)</sup> См. сочиненіе Землера: De daemoniacis quorum in Novo Testamento fit mentio.

наго разрушенія Моисеева Закона. Конечно, такая теорія Землера безусловно не согласна ни съ высшимъ боговдохновеннымъ происхожденіемъ св. книгъ, ни съ благоговѣйнымъ уваженіемъ къ нравственному характеру Господа Иисуса Христа <sup>1)</sup>).

III. Третья ошибка Землера состояла въ неправильномъ разграниченіи въ св. книгахъ мѣстнаго и временнаго отъ неизмѣннаго и вѣчнаго. Большая часть Библии, утверждалъ онъ, имѣетъ только кратковременное значеніе. Сначала рассказы св. писателей имѣли мѣстный интересъ, но послѣ переменъ власти или смѣны одного—двухъ поколѣній они его теряли. Теперь св. книги имѣютъ значеніе только какъ устарѣлыя произведенія, древніе памятники восточной цивилизаціи, со всѣми признаками извѣстнаго мѣста и времени своего происхожденія. Въ доказательство этого Землеръ приводитъ немало примѣровъ, которые ложно объясняетъ. Второе пришествіе Христа, ожидаемое христіанами, это только начало временнаго царства (1 Кор. 1, 7). Христосъ сдѣлался „камнемъ претыканія, камнемъ соблазна“ (1 Петр. 2, 7; срав. Псал. 117, 22), потому что не хотѣлъ свергнуть римское иго, какъ того страстно ожидали сами евреи. Рѣшеніе апостола „не знать ничего, кромѣ Иисуса распятаго“, означаетъ, что онъ ничего не зналъ о второмъ пришествіи Христа. „Духъ, Который все проникаетъ и глубины Божіи“ (1 Кор. 2, 10), означаетъ только пониманіе темныхъ мѣстъ пророческихъ книгъ. „Тварь, покорившаяся суетѣ“ (Рим. 8, 20)—это римская имперія, погруженная въ мракъ идолопоклонства. Бѣсноватые были душевно больные люди, которыхъ достаточно было связать, чтобы сдѣлать безвредными. При такой системѣ истолкованія св. Писанія, не могло быть границъ для всевозможныхъ сомнѣній и возраженій критики. Къ чему она могла привести раціоналистовъ, если они хотѣли быть строго послѣдовательными? Не вытекалъ ли изъ нея такой выводъ, что вся вообще содержащаяся въ Библии область догматическихъ и нравственныхъ истинъ имѣла значеніе только для извѣстнаго времени или, по крайней мѣрѣ, для извѣстнаго періода въ

<sup>1)</sup> Это признавали сами раціоналисты, см. напр. Henke. Neues Magazin Vol. II, p. 2; Mosheim. Sittenlehre. Band I, pag. 445. Reinhard. Christliche Moral. Band III, § 297 и др.

отдѣльности? Вѣдь каждый рационалистъ тогда пожелалъ бы отдѣлить то, чему Господь и апостолы учили людей своего времени, отъ того, что предназначалось для назиданія всѣхъ поколѣній челоуѣчества. Легко могло случиться при этомъ, что сами рационалисты возстали бы противъ того, что Землеръ признавалъ существеннымъ и неразрушимымъ. Нѣтъ! духъ времени всегда измѣнчивъ; Слово же Господне пребываетъ во вѣкъ (1 Петр. 1, 25; срав. Исаія 40, 6—8)!

IV. Собственно съ точки зрѣнія Землера едва ли можно говорить о комъ-либо вдохновеніи. Теорія Землера есть *чисто формальная уступка господствовавшей въ лютеранствѣ XVII вѣка ортодоксіи*. Если Землеръ и не рѣшался совершенно отвергнуть понятіе о вдохновеніи, то зато охотно былъ готовъ скрыть его чрезъ искусную обманчивую игру словъ. Къ писанному слову Божію Землеръ относился почти такъ же, какъ нѣкогда Пелагій къ Слову воплощенному. Какъ Пелагій отрицалъ сверхъестественную благодать искупленія и довѣрялъ естественнымъ силамъ челоуѣка, такъ Землеръ избралъ своимъ лозунгомъ челоуѣческій разумъ и не признавалъ боговдохновенности св. Писанія. Но какъ британскій монахъ не рѣшился совершенно отказаться отъ ученія объ искупленіи и чисто внѣшнимъ образомъ прилаживалъ къ своей ереси какъ бы чуждую ей голову, такъ и Землеръ предоставилъ въ своей ложной системѣ полное господство такъ называему „здравому разуму“, оставилъ въ ней мѣсто и для нѣкотораго рода вдохновенія „soit disant“. Это былъ несомнѣнный признакъ духовнаго безсилія и нравственной слабости, что Землеръ побоялся сдѣлать послѣдніе выводы изъ своей системы. А если бы онъ ихъ сдѣлалъ, то все его ученіе привело бы къ страшному нигилизму!

Что Землеръ въ сущности не признавалъ боговдохновенности Библии, объ этомъ свидѣтельствуютъ слѣдующія строки, написанныя имъ незадолго до смерти. „Здѣсь—въ ученіи о вдохновеніи—нѣтъ ничего, кромѣ незванія исторія. Вотъ причина, почему христіанская религія смѣшивается съ Библіей, какъ будто не было христіанъ прежде, чѣмъ была написана Библия, какъ будто не могло быть болѣе или менѣе хорошихъ христіанъ, если бы знали только одно изъ четырехъ еванге-

лій, или только одно изъ многочисленныхъ посланій, которыми мы теперь владѣемъ“. „Раньше четвертаго столѣтія не было полнаго Новаго Завѣта, и однако всегда были истинные ученики Христа, сильные или слабые, соразмѣрно ихъ способности къ отверженію стараго духа іудаизма“<sup>1)</sup>. Если припомнить, что Землеръ отвергъ всякое значеніе для христіанства св. книгъ Ветхаго Завѣта, а канонъ новозавѣтныхъ книгъ сократилъ до половины, то нельзя не признать справедливымъ отзывъ о Землерѣ одного критика—раціоналиста: „Землеръ уже вичего не можетъ доказать мнѣ изъ Библии, такъ какъ онъ привелъ ее въ совершенный беспорядокъ, многое выбросилъ изъ нея; о томъ же, что онъ оставилъ, какъ божественное, говоритъ весьма неопредѣленно и доказываетъ весьма слабо“<sup>2)</sup>.

V. Какое имѣлъ значеніе Землеръ въ исторіи ученій о боговдохновенности св. Писанія?—Землеръ собственно не былъ основателемъ новой школы, не создалъ какого-либо новаго направленія, такъ какъ не обладалъ организующей способностью. Два-три его непосредственныхъ ученика пытались было распространить его теорію, но, какъ люди умѣренныхъ дарованій, не могли оказать продолжительнаго, прочнаго вліянія на общественную мысль. Зато многіе изъ современниковъ Землера, учившихся въ другихъ университетахъ, попались въ его сѣти и сильно пропагандировали его взгляды. Если послѣдствія сочиненій Землера оказались весьма важными, то никто другой не удивлялся этому болѣе, чѣмъ онъ самъ. Своею критикою св. канона Землеръ, дѣйствительно, старался разрушить то, что осталось отъ вербальной теоріи старой ортодоксіи, послѣ трудовъ Вольфа. Его подражатели начали съ отрицанія вдохновенія и сдѣлали это подготовительною ступенью къ совершенному отверженію всякаго вообще понятія объ Откровеніи. Скоро вся богословская пресса наполнилась богохульными возраженіями противъ Библии. Гёттингенъ, Іена, Гелмштедтъ, Франкфуртъ на Одерѣ изъ школъ ортодоксіи превратились въ разсадники раціонализма и невѣрія.

<sup>1)</sup> Cp. Semlers letzte Aeusserungen über religiöse Gegenstände, zwei Tage vor seinem Tode. Niemeyer.

<sup>2)</sup> Abhandlung von freier Untersuchung des Kanons. III. § 19. p. 284.

## IX.

Михаелисъ. Теоріи раціоналистическаго супранатурализма.

Такъ какъ реформація Лютера на первыхъ порахъ старалась возвысить значеніе св. Писанія, какъ источника вѣроученія, и придержививалась довольно строгихъ взглядовъ на его вдохновеніе, то можно было ожидать, что критика св. книгъ ограничится извѣстными предѣлами или, по крайней мѣрѣ, отдастъ себя подъ руководство столько же разума, сколько и вѣры. Но съ того времени, какъ Эрнести подвергъ Библию своимъ исключительно филологическимъ изслѣдованіямъ, а Землеръ произвелъ критику ортодоксальныхъ понятій о каноничности и вдохновеніи ея, зданіе реформаціи начало постепенно, хотя и съ извѣстными промежутками, падать и разрушаться. Немало способствовали этому разрушенію старой лютеранской ортодоксіи многочисленныя труды библейскихъ критиковъ и богослововъ, предпринятыя ими для изданія древнихъ библейскихъ манускриптовъ, съ различными вариантами.

Извѣстно, что автографы апостоловъ—здѣсь не можетъ быть рѣчи объ автографахъ ветхозавѣтныхъ пророковъ—были затеряны въ довольно ранній періодъ христіанства, что объясняется частымъ употребленіемъ ихъ въ христіанскихъ церквахъ. Многія копии, сдѣланныя съ нихъ, также погибли по тѣмъ же причинамъ, во время ихъ обращенія среди христіанъ. Но чѣмъ болѣе побѣды одерживало евангеліе, тѣмъ болѣе необходимыми дѣлались копии и тѣмъ болѣе онѣ умножались. Появилось множество манускриптовъ на всѣхъ древнихъ языкахъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ естественное послѣдствіе, неукладными или невѣжественными переводчиками было произведено много перемѣнъ въ первоначальномъ текстѣ св. книгъ. Для современной богословской науки теперь предстоитъ весьма трудная задача сдѣлать различіе между подлиннымъ, болѣе чистымъ текстомъ и менѣе точными его списками, а также безпристрастно оцѣнить свойство различныхъ версій и природу вариантовъ. И, безъ сомнѣнія, всѣ подобныя изслѣдованія могутъ быть произведены, безъ вреда для слова Божія. Но раціонализмъ смѣшалъ, съ цѣлію оправдать свои предвзятые взгляды, двѣ вещи

совершенно различныя. Отвергнувъ фактическое существованіе первоначальнаго текста св. Писанія въ неповрежденномъ видѣ, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ сталъ отрицать боговдохновенное происхожденіе самыхъ автографовъ. Между тѣмъ исторія первоначальнаго текста св. Писанія, соединенная съ здравой критикой его вариантовъ, сама по себѣ не можетъ ни поколебать вѣры въ боговдохновенность слова Божія, ни потревожить благочестіе. Уже самое существованіе вариантовъ служитъ несомнѣннымъ доказательствомъ первобытной чистоты оригинальнаго текста св. книгъ. Даже многіе строгіе критики думаютъ, что варианты касаются только предметовъ второстепенной важности. Исторія критики версій и вариантовъ, такимъ образомъ, можетъ быть независима отъ такой или иной теоріи происхожденія св. Писанія. Однако съ этой исторіей связано такъ много вопросовъ, напр. о достовѣрности библейскихъ свидѣтельствъ, о времени написанія св. книгъ, ихъ содержаніи, ихъ разныхъ смыслахъ: натуральномъ, буквальномъ или фигуральномъ, что вполнѣ естественно раціоналисты стали пользоваться этой исторіей для возраженій противъ св. книгъ, осуждавшихъ ихъ религіозныя взгляды.

Какъ и въ предшествующіе вѣка, такъ въ XVIII нѣкоторые ученые ставили для себя непосильную задачу возстановить, на основаніи древнѣйшихъ чтеній, самый первоначальный подлинникъ. Но если эта задача оказалась непосильной для знаменитыхъ ученыхъ нашего вѣка (*Тридзельсъ, ТишENDORFЪ, Б. Вейссъ, Весткоттъ, Хортъ* и др.), то тѣмъ болѣе неудовлетворительны были работы критиковъ XVIII вѣка, не обладавшихъ научными средствами нашихъ дней <sup>1)</sup>. Въ Германіи критика различныхъ версій св. текста на первыхъ порахъ преслѣдовала довольно положительныя цѣли. Въ этомъ отношеніи заслуживаютъ вниманія труды *Бенгеля* (1752) и родственнаго ему богословскаго кружка, которые нѣкоторое время служили преградой для распространенія вольнодумства. Ученіе Бенгеля о св. Писаніи представляетъ соединеніе особенностей лютеранскаго вѣроисповѣданія съ пѣтистическими

<sup>1)</sup> Таковы были и болѣе ранніе труды Рейхлина, Эразма, Кальвана, Теодора Безы, Стефенса, Вуксторфа, Ле-Клерка, Гроція и др.



и мистическими чертами. А богословскій кружокъ Бенгеля (напр. *Kрузіусъ* † 1775) можетъ быть названъ школою библейской теологіи, вслѣдствіе своего постояннаго и непосредственнаго обоснованія на св. Писаніи. Въ то время для большинства протестанскихъ богослововъ множество вариантовъ новозавѣтнаго текста дало поводъ къ свободному пониманію св. канона. Бенгель, который изученіе Библии ставилъ цѣлю своей жизни, наоборотъ, видѣлъ въ этомъ поводъ для отысканія вѣрнаго текста св. Писанія. Плодомъ изученія имъ рукописей и печатныхъ изданій Новаго Завѣта было появившееся въ 1734 г. критически провѣренное изданіе греческаго текста Новаго Завѣта. Издавъ самый текстъ, Бенгель составилъ и комментарий къ нему (*Gnomon Novi Testamenti*), въ которомъ отдаетъ предпочтеніе грамматико-историческому смыслу. „Къ пересмотрѣнному подлиннику я присоединилъ“, говоритъ Бенгель, „экзегетическія примѣчанія, въ которыхъ являюсь ни какъ догматикъ, ни какъ полемикъ, ни какъ эстетикъ, но соединяю нѣкоторымъ образомъ все это вмѣстѣ. Я хотѣлъ каждое отдѣльное мѣсто объяснить точно, прежде всего по самымъ словамъ текста, потомъ изъ связи періодовъ или цѣлой книги или даже всего Новаго Завѣта“. Самое заглавіе комментарія Бенгеля (*Gnomon N. T., in quo ex nativa verborum vi simplicitas, profunditas, concinnitas salubritas sensuum coelestium indicatur*) показываетъ, какъ онъ понималъ боговдохновенность св. Писанія. Для Бенгеля, дѣйствительно, *Библия была Божественнымъ Откровеніемъ*, подлинною лѣтописью божественнаго домостроительства, которое предсказано въ Ветхомъ Завѣтѣ, а исполнилось въ Новомъ. Изъ доказательствъ боговдохновенности св. Писанія Бенгель придаетъ особенное значеніе вліанію слова Божія на духъ человѣческій (= *testimonium Spiritus Sancti internum*). Отношеніе Церкви къ св. Писанія Бенгель выражаетъ въ такихъ словахъ: „*Scriptura ecclesiam sustentat, ecclesia Scripturam custodit*“. Рука объ руку съ цвѣтущимъ состояніемъ христіанской Церкви идетъ процвѣтаніе изученія св. Писанія: гдѣ же—слабо послѣднее, тамъ—мало развита и церковная жизнь. Дальнѣйшая исторія протестантизма представила блестящія доказательства, на-

сколько были справедливы сужденія Бенгеля. Какъ всемірный потопъ, разлились волны ложно-направленнаго просвѣщенія по протестантской Германіи и залили всѣ лучшіе поствы лютеранской ортодоксіи. Всѣ границы были разрушены, и богословская наука дошла до совершеннаго отрицанія сверхъестественныхъ и историческихъ элементовъ содержанія Библіи.

Съ теченіемъ времени труды богослововъ и библейскихъ критиковъ по части собиранія древнихъ манускриптовъ и разночтеній умножались и совершенствовались. Такъ *Ветштейнъ* († 1754) обнародовалъ въ 1751 первое греческое изданіе Новаго Завѣта, съ вариантами. Онъ не осмѣлился еще подвергнуть критикѣ „textus receptus“, а только удовлетворился тѣмъ, что собралъ и указалъ разночтенія въ примѣчаніяхъ. Продолжая труды Бенгеля и Землера, *Грисбахъ* († 1812) издалъ въ 1774 г. греческій текстъ Новаго Завѣта по правиламъ отрицательной критики и своего вкуса. Здѣсь собрана цѣлая система рецензій, изъ которыхъ высшее мѣсто, по мнѣнію Грисбаха, принадлежитъ александрійской. Въ теченіе 1782—1788 гг. въ Ригѣ появилось греческое и латинское изданіе Новаго Завѣта въ двѣнадцать томахъ. Авторъ этого изданія *Маттеи* обнародовалъ множество новыхъ манускриптовъ съ разночтеніями, которые онъ нашелъ въ Россіи и которые весьма часто не согласны съ рецензіями Грисбаха. Въ Вѣнѣ было издано собраніе славянскихъ, коптскихъ и латинскихъ манускриптовъ, найденныхъ и изслѣдованныхъ *Ф. С. Альтеромъ*. Датчанинъ *Андрей Бирнъ* изъ путешествія по бібліотекамъ Италіи и Испаніи вывезъ множество разночтеній преимущественно на сирійскомъ языкѣ <sup>1)</sup>. Католическіе профессора *Гузъ* изъ Фрейбурга и *Шолмъ* изъ Бонна, въ противовѣсъ системѣ Грисбаха, обнародовали въ своихъ ученыхъ изданіяхъ новозавѣтнаго текста новыя и болѣе совершенныя рецензіи его <sup>2)</sup>.

Подъ вліяніемъ вышеуказанныхъ изданій, критика образо-

<sup>1)</sup> Къ сожалѣнію, онъ погибъ во время пожара въ Каппенгагенѣ въ 1795 г.

<sup>2)</sup> См. *Шолма* 1) *Curae criticae in histor. textus evangeliorum*; 2) *Biblische-kritische Reise in Frankreich, den Schweiz, Italien, Palestina und im Archipelagus*, in den Jahren 1818—21. Leipz. 1823.

ванія канона св. книгъ еще болѣе усилилась, а исторія св. текста сдѣлалась предметомъ самыхъ подробныхъ и тщательныхъ изслѣдованій. Конечно, при исключительно филологическомъ изученіи библейскихъ книгъ, было забыто не только ученіе о вербальномъ вдохновеніи, но и о высшемъ сверхъестественномъ происхожденіи св. Писанія вообще.

Въ этомъ отношеніи дѣло Землера и Эрнестя продолжалъ *Иоаннъ Давидъ Михаелисъ* (1717—1791). Это былъ замѣчательный ориенталистъ, докторъ философіи, профессоръ Геттингенскаго университета и секретарь Академіи наукъ. При обширныхъ и глубокихъ познаніяхъ въ восточныхъ языкахъ, Михаелисъ былъ легкомысленнымъ и непочтительнымъ критикомъ св. книгъ. Онъ училъ, впрочемъ, что Божественное Откровеніе возможно и необходимо, но это не мѣшало ему утверждать, что онъ никогда не чувствовалъ въ себѣ свидѣтельства Св. Духа, что въ самомъ Писаніи ничего о немъ не говорится <sup>1)</sup>. Единственное доказательство истинности и божественности св. Писанія здравый разумъ можетъ найти во внѣшнихъ историческихъ свидѣтельствахъ. Признавая боговдохновенность главныхъ истинъ христіанской вѣры, напр. о Божествѣ Іисуса Христа, о наслѣдственномъ грѣхѣ, объ искупленіи, Михаелисъ однако утверждалъ, что Откровеніе есть только подтвержденіе естественной религіи.

Для объясненія происхожденія св. книгъ Ветхаго Завѣта Михаелисъ почиталъ совершенно достаточнымъ знать обстоятельства жизни св. писателя, мѣсто и время, гдѣ и когда написана та или другая книга, а также языкъ, исторію, нравственный, физическій характеръ еврейскаго народа и другихъ восточныхъ народовъ <sup>2)</sup>.

Взгляды Михаелиса на канонъ Новаго Завѣта съ достаточною ясностью опредѣлены въ его „Введеніи въ Новый Завѣтъ“ (*Einleitung ins Neue Testament*). Здѣсь, въ духѣ рационалистовъ, онъ отрицаетъ боговдохновенность евангелій Марка

<sup>1)</sup> Io Dav. Michaelis. Dogmatik. 2 Ausgabe. Gött. 1784. Seit 91.

<sup>2)</sup> Срав. его „Mosaisches Recht“, гдѣ Михаелисъ, признавалъ Моисея только хорошимъ государственнымъ человѣкомъ, подвергаетъ критикѣ дѣятельность и писанія его во всѣхъ случаяхъ, которые ему казались слабыми.

и Луки, оставляя неприкосновеннымъ авторитетъ перваго и четвертаго. Онъ надѣялся лучше доказать подлинность и истинность евангелій Матѳея и Іоанна чрезъ отрицаніе боговдохновенности евангелій Марка и Луки, рассказы которыхъ ему казались противорѣчащими первымъ. Однако, если бы Михаелисъ болѣе тщательно изучилъ содержаніе четырехъ евангелій, онъ убѣдился бы, что мнимыя разногласія относятся собственно къ *подробностямъ фактовъ, а не къ самымъ фактамъ*. Слѣдовательно, его произвольно ограничительная теорія падаетъ въ самомъ своемъ основаніи. Чтобы доказать справедливость своихъ взглядовъ, Михаелисъ пытается даже ослабить значеніе свидѣтельствъ древней Церкви о евангеліяхъ Марка и Луки. Но кто же лучше, чѣмъ члены первобытной Церкви, могли опредѣлить степень авторитета писаній, принадлежащихъ двумъ ученикамъ апостольскимъ? И можно ли повѣрить, что вся христіанская древность могла ошибаться въ своихъ сужденіяхъ о значеніи книгъ, содержащихся въ Новомъ Завѣтѣ? Даже ученіе Михаелиса о вдохновеніи евангелій Матѳея и Іоанна таково, что достаточно одного взмаха пера, чтобы лишить ихъ тѣхъ привилегій, которыя онъ любезно имъ одолжаетъ. Вѣдь онъ признаетъ ихъ вдохновеніе только въ истинахъ вѣроученія и правоученія, но отрицаетъ его въ отношеніи къ историческимъ фактамъ! Наконецъ, можно ли примѣнять къ евангеліямъ ограничительную теорію боговдохновенности только на томъ основаніи, что мы не обладаемъ достаточною ученостью и талантомъ для разрѣшенія кажущихся и незначительныхъ разногласій?

Изъ области экзегетической раціонализмъ проникъ въ область догматическую. Послѣдствіемъ этого было появленіе такъ называемаго *„раціоналистическаго супранатурализма“* (1780 - 1830). Хотя супранатурализму не была чужда вѣра въ Божественное Откровеніе, но въ сущности онъ былъ только непослѣдовательнымъ раціонализмомъ. Подъ вліяніемъ духа времени, старая вѣра протестантовъ въ Слово Божіе настолько пала, что появленіе супранатурализма или умѣреннаго раціонализма (*der gemäßigtere Rationalismus*) было единственно возможнымъ противовѣсомъ раціонализму вульгарному.

Конечно, супранатуралисты думали разумъ подчинить Божественному Откровенію, но сверхъестественный элементъ они искали только въ содержаніи и изложенномъ въ библейскихъ книгахъ ученіи, а отнюдь не въ словѣ, внѣшней формѣ ихъ составленія. *Супранатурализмъ признавалъ необходимою помощю Божію, но только для предохраненія св. писателей отъ ошибокъ въ вопросахъ вѣры.* Центръ тяжести ученія о Библии онъ полагалъ въ понятіи объ Откровеніи, внутреннее же свидѣтельство Св. Духа о боговдохновенности св. книгъ онъ отодвигалъ на задній планъ. Такъ какъ апостолы и св. писатели, разсуждали такіе рационалисты, могли и желали, какъ свидѣтели Откровенія, писать истину, то и писанія ихъ совершенно подлинны, а потому и достовѣрны. Представителями такого рационалистическаго супранатурализма были *Дедерлейнъ, Морусъ, Реймардъ, Шторръ* и др.

*Иоганнъ Христофъ Дедерлейнъ (1745—1792), профессоръ богословія въ университетѣ г. Іены, не безызвѣстенъ въ исторіи протестантизма, какъ догматикъ и апологетъ христіанства противъ нападеній на него во фрагментахъ Реймаруса <sup>1)</sup>. Для своей ученой дѣятельности онъ поставилъ жизненную задачу: провести разграничительную линію между древнимъ и новымъ временемъ, между ортодоксальнымъ и рационалистическимъ міросозерцаніемъ <sup>2)</sup>. Но задачу эту онъ не могъ разрѣшить удовлетворительно: въ его богословскихъ трудахъ замѣтна столько же дружба съ рационалистами, сколько и страхъ предъ ихъ злоупотребленіями. Самъ Дедерлейнъ, конечно, считалъ себя настоящимъ ортодоксаломъ, а вовсе не такимъ богословомъ, который приспособляетъ свое ученіе къ обстоятельствамъ времени (qui accommodat ad temporis nostri rationes traditurus est theologiam) <sup>3)</sup>. На самомъ же дѣлѣ отъ существа христіанской вѣры у Дедерлейна осталось очень мало, если сравнить его ученіе съ старо-протестанской орто-*

1) См. его трактатъ „Fragmente und Antifragmente“. Nürnberg. 1778.

2) См. Institutio theologi christiani. Первое изданіе, 1779. Пятое 1791, а также „Praefacio de theologia christiana nostris temporibus accommodata“.

3) Ср. Praefacio de theologia christiana nostris temporibus accommodata pag. XII.

доксией, и очень много, если сравнить съ совершенною пустотою и безграничными нелѣпостями позднѣйшаго рачіонализма.

Въ частности теорія Дѣдерлейна о вдохновеніи отличается большою *неопредѣленностью*. Безъ преувеличенія можно сказать, что она характеризуется бесплодными усиліями преодолѣть необычныя трудности вопроса и разрѣшается въ полную невозможность выпутаться изъ поставленной проблемы <sup>1)</sup>. Дѣдерлейнъ собственно не отрицаетъ возможности вербальнаго вдохновенія, такъ какъ между мыслями и словами существуетъ самая тѣсная связь и безъ вдохновенія слово Откровеніе не могло быть понятно людямъ. Но въ то же время у него примѣтно желаніе ограничить вдохновеніе только предохраненіемъ св. писателей отъ ошибокъ. Неоднократно Дѣдерлейнъ говоритъ о вдохновеніи, какъ о обыкновенномъ поэтическомъ воодушевленіи, и даже пытается сдѣлать различіе между вдохновенными и невдохновенными частями св. Писанія. Во всемъ, что не относится непосредственно къ вѣрѣ, онъ признаетъ для пророковъ и апостоловъ совершенно достаточной чисто человѣческую мудрость <sup>2)</sup>. Только то, что непосредственно касается вѣроученія, написано „*ἐν Πνεύματι Ἁγίῳ*“ <sup>3)</sup>.

Другой представитель рачіоналистическаго супранатурализма Морусъ (1792) остановился, такъ сказать, на внѣшнихъ границахъ понятія о боговдохновенности. Онъ не почиталъ пророческое вдохновеніе за простое предчувствіе или даже политическое разумѣніе. Библейское вдохновеніе было для него явленіемъ давно пережитымъ, котораго элементы теперь уже подлежатъ разрушенію. Безковечно богатое и полное жизни понятіе о вдохновеніи Морусъ сводитъ къ многозначительной схемѣ „*varia efficientia et procuratio Dei*“ <sup>4)</sup>. Сюда онъ включаетъ побужденіе къ писательской работѣ, убѣжденіе къ испол-

<sup>1)</sup> *Institutio theologi christiani*. Ed. VI. Norimb. 1797. Tom. I, pag. 89. 104.

<sup>2)</sup> *Institutiones theol. christ.* Tom. I, p. 80.

<sup>3)</sup> *Ibidem*, Tom I, p. 81, 82, 128, 135.

<sup>4)</sup> Fr. N. Mori. *Epitome theol. christ.* (ed. IV, Lips. 1799), pag. 31, 38. *Comment. exeget. histor.* in *Epitome*. Tom. I, p. 81. 118—120.

ненію ея, божественное откровеніе и предохраненіе отъ ошибокъ <sup>1)</sup>. Насколько, впрочемъ, были свободны взгляды Моруса на вдохновеніе, можно судить по слѣдующимъ его сужденіямъ: „Откровеніе состоитъ только изъ новыхъ правилъ касательно такихъ предметовъ, которыхъ разумъ человѣческій не можетъ ни открыть, ни доказать. Вдохновеніе Писанія не одинаково во всѣхъ библейскихъ книгахъ и тамъ, гдѣ оно есть, оно обыкновенно состоитъ въ предохраненіи отъ ошибокъ <sup>2)</sup>).

Нужно вообще сказать, что супранатурализмъ нѣкоторыхъ изъ богослововъ XVIII вѣка не имѣетъ характера смѣлаго нападенія на раціонализмъ, а скорѣе это была *робкая оборона*. На него, поэтому, нужно смотрѣть какъ на случайный эпизодъ въ исторіи ученій о боговдохновенности, который почти нисколько не способствовалъ ослабленію раціонализма вульгарнаго. Большая часть раннихъ супранатуралистовъ pochodятъ скорѣе на смѣлыхъ борцовъ, которые собираютъ бѣглецовъ на полъ битвы, чтобы бороться за почетное отступленіе. Это происходило оттого, что сами они были опасно больны *двойною болѣзнію* своего времени. Супранатуралисты придавали слишкомъ большое значеніе *интеллектуальной* сторонѣ человѣка. Существо христіанства они видѣли только въ христіанскомъ знаніи, а задачу христіанства—указывали въ томъ, чтобы просвѣтить одну голову. Они забывали, что центръ внутренней жизни находится не въ головѣ, а въ сердцѣ человѣка. Супранатуралисты оставляли нетронутую сердечную сторону внутренняго человѣка, а одно религіозное знаніе въ ихъ рукахъ не могло сдѣлаться побѣдоноснымъ орудіемъ для произведенія новой жизни. Слѣдовательно, въ отношеніи къ деспотизму интеллекта различіе между супранатуралистами и раціоналистами было только по степени, а не по существу. Сюда присоединяется еще *другой недостатокъ*, который дѣлалъ невозможной для супранатуралистовъ побѣду надъ своими противниками. Вѣдь раціонализмъ ставилъ разумъ выше Откро-

<sup>1)</sup> Справ. History of Rationalism. Hurst. London. 1867, 165.

<sup>2)</sup> Epitome theol. christ. Proleg. Sect. 2. § 1. Sect. 4. § 25. Part. III. § 6, 10 и др.

венія и дѣлалъ его судьей надъ вѣрою. Если супранатурализмъ хотѣлъ одержать надъ нимъ верхъ, то онъ долженъ былъ рѣшительно возвысить Откровеніе надъ разумомъ и сдѣлать Откровеніе рѣшающей инстанціей въ религіозныхъ вопросахъ. Но супранатурализмъ на это не рѣшился: онъ *безпомощно колебался между вѣрою и знаніемъ, Откровеніемъ и разумомъ*. Какъ въ римско-католической Церкви Писаніе и Преданіе, такъ въ супранатурализмѣ Писаніе и разумъ оба были источниками религіознаго знанія. Но какъ въ Римѣ Писаніе и Преданіе были равночестны въ теоріи (*in thesi*), а на практикѣ (*in praxi*) Писаніе подчинялось живымъ преданіямъ папской куріи, такъ супранатурализмъ подчинялъ Откровеніе разуму.

Вышеуказанные недостатки старой супранатуралистической школы замѣчаются и въ богословской системѣ *Франца Фолькмара Рейнгарда* (1753—1812). Рейнгардъ былъ профессоръ богословія въ виттенбергскомъ университетѣ и извѣстенъ, какъ экзегетъ, догматикъ и моралистъ <sup>1)</sup>. Въ своихъ сочиненіяхъ онъ стремился примирить Божественное Откровеніе съ требованіями разума, но этой цѣли достигнуть не могъ. О вдохновеніи св. Писанія мы находимъ у него слѣдующія строки: „Когда я былъ еще мальчикомъ, то почиталъ Библию за слово Бога къ людямъ, читая ее. Никогда я не переставалъ держаться этой точки зрѣнія. Такъ и теперь она столь же для меня священна, и ея изреченія столь же для меня рѣшительны, что одно сужденіе, порицающее ея святость, наполняетъ меня негодованіемъ, какъ всякая безнравственная мысль усиливаетъ мое убѣжденіе въ добродѣтели“. Рейнгардъ склоненъ даже къ признанію вербальнаго вдохновенія, но, по его мнѣнію, оно только предохраняло св. писателей отъ ошибокъ, и положительное значеніе имѣло только при сообщеніи новыхъ,

1) См. сочиненіе Рейнгарда: 1) „Versuch über Plan, welchen der Stifter der christlichen Religion zum Besten der Menschheit entwarf“. Wittenberg. 1781; 2) Vorlesungen über die Dogmatik. Ed. Schott. Sulzbach. 1818. 3) Geständnisse, seine Predigten und seine Bildung zum Prediger betreffend, in Briefen. Sulzbach 1810.



неизвѣстныхъ истинъ <sup>1)</sup>. Не чужда Рейнгарду также идея о различныхъ степеняхъ вдохновенія <sup>2)</sup>.

Это однако не мѣшаетъ ему вступить въ безпринципные переговоры съ разумомъ. „Авторитетъ (=auctoritas normativa et judicialis) св. Писанія утверждается противъ такъ называемыхъ раціоналистовъ, которые смотрятъ на разумъ, какъ на вполне достаточный принципъ знанія, а Откровеніе объявляютъ совершенно излишнимъ, или, по крайней мѣрѣ, всецѣло подчиняютъ его разуму“ <sup>3)</sup>. Эти слова показываютъ, какъ робка была защита Рейнгарда противъ раціонализма. Рейнгардъ признаетъ здѣсь разумъ принципомъ знанія, но только не считаетъ его достаточнымъ. Онъ направляетъ свое порицаніе собственно противъ мнѣній раціоналистовъ, будто Откровеніе совершенно излишне или же должно быть подчинено разуму. Соотвѣтственно этому, онъ усвоетъ разуму весьма большія и положительныя права. „Человѣческой разумъ“, говоритъ онъ, „хотя долженъ изслѣдовать (examinare) содержаніе св. книгъ и защищать законное истолкованіе, однако въ такихъ предметахъ, которые свободны отъ противорѣчія и ясно переданы въ св. книгахъ, обязанъ подчиняться божественному авторитету“ (auctoritati divinae obtemperare) <sup>4)</sup>.

Но вѣдь всякій, кто дѣлается изслѣдователемъ (examinator) св. Писанія едва ли имѣетъ склонность подчиняться (obtemperare) его авторитету. Разумъ, которому всецѣло вручается весь экзегесисъ, не особенно способенъ прислушиваться къ тайнамъ слова Божія. Кроме того, Рейнгардъ не рѣшаетъ вопроса, какія же именно части св. Писанія свободны отъ противорѣчія (a repugnantiâ liberae) и ясно выражены (manifeste traditae). Поэтому его требованія о послушаніи божественному авторитету остаются неопредѣленными. Въ дѣйстви-

<sup>1)</sup> Vorlesungen über die Dogmatik. § 20. p. 56.

<sup>2)</sup> Ibidem; pag. 52.

<sup>3)</sup> Ibidem § 25 p. 74.

<sup>4)</sup> „Humana ratio, etsi examinare librorum sacrorum argumentum et legitimaе interpretationi praeesse debet, tamen in iis rebus, quae sunt a repugnantiâ liberae et in libris sacris manifeste traditae auctoritati divinae tenetur obtemperare“. См. Vorlesungen über die Dogmatik. Ed. Schott. Sulzbach. 1818. § 28. p. 28.

тельности, самъ же Рейнгардъ даже тамъ, гдѣ онъ разсуждаетъ о тайнахъ вѣры, дѣлаетъ весьма значительныя уступки разуму. Нисколько не удивительно, что такъ поступилъ богословъ, который усвоилъ разуму слѣдующія права: „испытывать положенія ученія и согласовать ихъ съ неопровержимыми истинами, которыя находятся чрезъ разсматриваніе міра и чрезъ собственныя размышленія“ <sup>1)</sup>). Поэтому-то въ самомъ св. Писаніи онъ находитъ двоякаго рода положенія вѣры: основныя, которыя не могутъ быть отрицаемы тѣми, кто хочетъ спастись чрезъ Христа (*fundamentales articuli, qui non possunt negari ab his, qui voluerint per Christum salvi fieri*), и неосновныя, которыя для полученія спасенія можно не знать и отрицать (*non fundamentales, qui salva salute ignorari negatique possunt*). Въ свою очередь основныя положенія вѣры Рейнгардъ раздѣляетъ на первоначальныя, которыхъ нельзя не знать для полученія спасенія (*primarii, qui salva salute non possunt ignorari*), и второстепенныя, которыя, хотя можно не знать, но нельзя отрицать (*secundarii, qui ignorari quidem, nec tamen negari possunt*). Онъ различаетъ даже абсолютно основныя истины, относящіяся ко всѣмъ христіанамъ, и условно основныя, касающіяся отдѣльныхъ вѣроисповѣданій <sup>2)</sup>).

Вообще нужно сказать, что стремленія Рейнгарда къ примиренію положительнаго ученія о вдохновеніи слова Божія съ необузданнымъ свободомысліемъ раціоналистической критики оказались безплодными и безуспѣшными. При всемъ благоговѣніи Рейнгарда къ слову Божію, его многообразно измѣнчивая теорія вдохновенія производитъ непріятное впечатлѣніе своею неопредѣленностью, нерѣшительностью и запутанностью <sup>3)</sup>).

Къ числу представителей супранатурализма, которые съ большою энергіей боролись противъ нововведеній раціонали-

<sup>1)</sup> Reinhard. Ibidem. § 28. 83.

<sup>2)</sup> Ibidem. § 12. p. 7.

<sup>3)</sup> Справ Rudelbach. Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie, und Kirche. 1840. Zweites Quartalheft. Seit. 64. Даже о свидѣтельствѣ св. Духа Рейнгардъ писалъ: „animi certa persuasio, ex usu legitimo librorum sacrorum orta, eorum doctrinam ad instituendam, corrigendum et tranquillandum animum esse maxime idoneam“.

ствической критики и не молчали тогда, когда нужно было защищать истину слова Божія, нельзя не причислить тюбингенскаго профессора *Готтлиба Христиана Шторра* (1805). Это былъ богословъ весьма искусный въ истолкованіи св. книгъ, опытный въ филологіи, замѣчательный догматистъ и способный логикъ <sup>1)</sup>. Если вліяніе рационалистической критики мало замѣтно въ его ученіи, то это далеко не означаетъ, что онъ не былъ знакомъ съ нею: напротивъ. онъ болѣе другихъ видѣлъ слабыя и сильныя стороны ея возраженій. Другъ Грисбаха, Шторръ, вмѣстѣ съ нимъ путешествовалъ по Франціи и изслѣдовалъ библіотеки Парижа. Догматическая система Шторра, чуждая крайностей протестанскаго вѣроисповѣданія, весьма близка къ старо-ортодоксальной.

О боговдохновенности св. Писанія Шторръ разсуждаетъ въ своемъ сочиненіи „*Doctrina christiana*“ <sup>2)</sup>, гдѣ онъ выставляетъ слѣдующія положенія.

1. Не только общепризнанныя (*ὁμολογούμενα*) писанія Новаго Завѣта—истинны и достовѣрны, но даже и спорныя книги Новаго Завѣта (= *ἀντιλεγόμενα*) имѣютъ за себя, по крайней мѣрѣ, основанія вѣроятности <sup>3)</sup>.

2. Какъ ученіе, чудеса и пророчества Іисуса доказываютъ Его божественное посланничество <sup>4)</sup>, такъ данныя апостоламъ обѣтованія, ихъ собственныя чудеса, особенно же ап. Павла, доказываютъ божественный авторитетъ ихъ проповѣди и писаній <sup>5)</sup>.

3. Боговдохновенность апостоловъ простиралась не только на устную проповѣдь, но и на письменное начертаніе ученія о спасеніи <sup>6)</sup>. Объ этомъ свидѣлствуютъ они сами, когда говорятъ, что пишутъ по выразительному повелѣнію Божію, какъ напр. ап. Іоаннъ въ *Апокалипсисѣ* (см. гл. 1-я). Хотя еванг. Маркъ и Лука составляли свои евангелія подъ надво-

<sup>1)</sup> Въ доказательство этого достаточно указать на то, что даже Кантъ удостоивалъ его отвѣтомъ.

<sup>2)</sup> Storr. *Doctrina christiana*. Stuttgart. 1798, 1807 (два изданія). Въ вѣнецкомъ переводѣ. 1803 г. § 1—16.

<sup>3)</sup> Ibidem, § 1—3.

<sup>4)</sup> Ibidem, § 4—8.

<sup>5)</sup> Ibidem, § 9—10.

<sup>6)</sup> Ibidem. § 11—12.

ромъ и авторитетомъ апостоловъ Петра и Павла, а апостоль Иоаннъ пользовался ими, однако всѣ три евангелія, несомнѣнно, имѣють божественный авторитетъ <sup>1)</sup>).

4. Такъ какъ апостолы и такъ называемые апостольскіе ученики почитали Ветхій Завѣтъ боговдохновеннымъ по содержанію и происхожденію, то и всѣ книги ветхозавѣтныя также имѣють божественный авторитетъ <sup>2)</sup>).

*Д. С. Леонардовъ.*

(Продолженіе будетъ).

---

<sup>1)</sup> Storr. Doctrina christiana. § 11—12.

<sup>2)</sup> Ibidem. § 13—14.

---

## Мораль эвдемонизма предъ судомъ общечеловѣческаго нравственнаго сознанія.

(Критическій разборъ нравственнаго ученія Милля и Бентама).

Эвдемонистическая этика внутреннимъ основаніемъ или психологическимъ мотивомъ нравственной дѣятельности признаетъ стремленіе къ личному счастью, а ея объективною цѣлью: или свою собственную пользу, или же общечеловѣческое благо. Первое мнѣніе принадлежитъ Бентаму, второе Миллю.

Съ точки зрѣнія Бентама верховнымъ принципомъ нравственности должно быть признано удовольствіе, которое является единственнымъ мотивомъ человѣческой дѣятельности и ея единственною цѣлью. „Природа, говоритъ онъ, поставила человѣчество подъ управленіе двухъ верховныхъ властителей: удовольствія и страданія. 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, цѣль причинъ и дѣйствій. Они управляютъ нами во всемъ, что мы говоримъ, что мы дѣлаемъ, что мы думаемъ; всякое усиліе, которое мы можемъ сдѣлать, чтобы отвергнуть это подданство, служить только въ тому, чтобы подтвердить и доказать его. На словахъ человѣкъ можетъ претендовать на отрицаніе ихъ могущества, но въ дѣйствительности онъ всегда останется подчиненъ имъ“ (Бентамъ. „Введеніе въ основанія нравственности и законодательства“, перев. Пыпина и Невѣдомскаго С. П. Б. 1867 г. стр. 1). Въ значительной противоположности съ эпикурейцами, не чуждавшимися мимолетныхъ наслажденій, совѣтовавшими ловить

благоприятные моменты счастья, Бентамъ въ погонѣ за послѣдними совѣтуетъ быть благоразумными и жертвовать кратковременными удовольствіями для пріобрѣтенія болѣе прочныхъ благъ и избѣжанія страданій въ будущемъ. Отсюда идонистическое начало переходитъ у него въ принципъ пользы, „который одобряетъ или не одобряетъ извѣстное дѣйствіе, судя по тому, имѣетъ ли оно, какъ намъ кажется, стремленіе увеличить или уменьшить счастье той стороны, объ интересѣ которой идетъ дѣло“ (стр. 2). На вопросъ, что побуждаетъ человѣка заботиться о счастіи другихъ, Бентамъ отвѣчаетъ теоріей совпаденія личной и общественной пользы, совпаденія, благодаря которому пожертвованіе своими интересами въ сущности клонится къ выгодѣ жертвующаго и должно за кратковременное страданіе вознаградить большимъ и продолжительнымъ удовольствіемъ. „Обыкновенно, говоритъ онъ, представляютъ добродѣтель въ противоположность пользѣ. Добродѣтель, говорятъ, есть пожертвованіе нашими интересами нашему долгу. Чтобы выразить мысль яснѣе, слѣдовало бы сказать, что интересы бываютъ разнаго рода и что различные интересы въ извѣстныхъ обстоятельствахъ бываютъ несовмѣстимы. Добродѣтель есть пожертвованіе меньшимъ интересомъ большому интересу, минутнымъ интересомъ продолжительному, сомнительнымъ—несомнѣнному. Всякая идея добродѣтели, не проистекающая изъ этого понятія, столь же темна, сколько ненадеженъ ея мотивъ“ (стр. 9). Еслибы случилось, что между личною и общественною пользою возникло бы непримиримое противорѣчіе, то человѣку не оставалось бы ничего другого, какъ оказать предпочтеніе первой предъ послѣдней Удовольствіе, испытываемое злодѣемъ при совершеніи преступленія, дурно только потому, что оно со временемъ должно сопровождаться такимъ количествомъ страданій, которое превратитъ въ ничто доставляемое имъ наслажденіе. Въ противномъ случаѣ оно не могло бы быть осуждено нами (стр. 8). Все, что признается нами дурнымъ и несправедливымъ, получаетъ такую оцѣнку потому, что, сопровождаясь иногда видимою кратковременной пользою, оно должно со временемъ сдѣлаться источникомъ тягчайшихъ страданій. „Если упреки, ко-

которыя дѣлаютъ Макіавели основательны, то не потому, что онъ руководился принципомъ пользы, а отъ того, что онъ невѣрно примѣнялъ его... Дурная нравственность есть дурная политика“ (стр. 20). Извѣстныя слова Аристиды о проэктѣThemistocles: „онъ выгоденъ, но несправедливъ“ означали, „что проэктъ Themistocles былъ бы полезенъ на одну минуту и вреденъ на цѣлыя вѣка: то, что онъ намъ даетъ, есть ничто въ сравненіи съ тѣмъ, что онъ у насъ отнимаетъ“ (стр. 20).

Такимъ образомъ, ученіе Бентама кратко можетъ быть формулировано въ слѣдующихъ четырехъ положеніяхъ. 1) Единственнымъ мотивомъ всѣхъ человѣческихъ дѣйствій является стремленіе къ удовольствію и отвращеніе отъ страданія. 2) Всякая добродѣтель является таковою лишь въ той степени, въ какой влечетъ за собою сумму наслажденій, перевѣшивающую количество страданій. 3) Для извлеченія изъ жизни наибольшаго количества наслажденій необходимо жертвовать мимолетными удовольствіями, что повлечетъ за собою пріобрѣтеніе болѣе прочнаго счастія. 4) Ограниченіе своихъ интересовъ для блага ближнихъ необходимо въ цѣляхъ собственной выгоды, вслѣдствіе совпаденія личной и общественной пользы.

1. Но прежде всего нельзя согласиться съ тѣмъ мнѣніемъ Бентама, раздѣляемымъ Миллемъ, что человѣкъ можетъ желать только наслажденія или того, что является средствомъ къ достиженію послѣдняго, и дѣйствовать лишь сообразно съ этимъ желаніемъ. Помимо удовольствія есть множество другихъ цѣнныхъ вещей, которыя также желательны для человѣка. Таковы: истина, добровольное страданіе для искупленія своей вины, благо ближняго, къ которому мы равнодушны сердцемъ, но котораго мы стараемся любить по чувству долга и т. п. Всѣ дѣйствія вопреки склонностямъ, идущія въ разрѣзъ съ инстинктами нашей природы, не имѣютъ и тѣни эвдемонистической подкладки. Иногда человѣкъ хорошо сознаетъ, что если онъ станетъ бороться съ дурною стороною своего существа, ему придется испытать множество страданій, наоборотъ, если станетъ плыть по теченію своихъ разнузданныхъ страстей, скоро заглушитъ въ себѣ послѣдніе упреки

совѣсти и станетъ испытывать только наслажденія. Однакоже онъ предпочитаетъ болѣе благородный образъ поведенія болѣе пріятному. Правда, эвдемонисты могутъ сказать, что, подавляя склонности ради долга, пресѣкая порочныя влеченія изъ за идеи, мы въ концѣ концовъ дѣйствуемъ такъ потому, что это для насъ пріятнѣе, что противоположное поведеніе стало бы сопровождаться еще большими страданіями. Положимъ, человѣку представляется случай убить слабое невинное существо, чтобы завладѣть его наслѣдствомъ и превратить прежнюю, исполненную бѣдствій и лишеній жизнь, въ жизнь, полную наслаженій. Онъ не сдѣлаетъ этого, съ точки зрѣнія эвдемонизма потому, что тѣ удовольствія, которыя онъ получитъ, совершивши преступленіе, не могутъ вознаградить его за то мученіе совѣсти, которое онъ испытаетъ въ моментъ убійства и послѣ него. Разсуждая такимъ образомъ эвдемонисты видятъ во всякомъ самоотверженномъ дѣйствіи идовистическую подкладку и грозятъ превратить всю нравственность въ колоссальный продуктъ эгоизма. Теорія эта на первый поверхностный взглядъ кажется удовлетворяющей существу дѣла. Она основывается на психологическихъ данныхъ, имѣетъ въ свою пользу свидѣтельства внутренняго опыта. Послѣдній дѣйствительно показываетъ, что многія изъ нашихъ дѣйствій, повидимому добродѣтельныхъ, въ концѣ концовъ вытекаютъ изъ самолюбія, такъ что, работая на благо челоуѣчества, мы въ сущности болѣе заботимся о самихъ себѣ, чѣмъ о другихъ. Эта мысль, явившись впервые въ нашемъ сознаніи, не привыкшемъ углубляться внутрь самого себя, поражаетъ своею новостью и кажущеюся истинностью. Но при болѣе глубокомъ изслѣдованіи мотивовъ нашихъ дѣйствій оказывается, что она расширена и преувеличена и вслѣдствіе этого частію прямо невѣрна, частію же должна быть значительно ограничена. Внимательный анализъ показываетъ, что во 1) не всѣ желаемыя нами дѣйствія сопровождаются удовольствіемъ (и объ этомъ мы знаемъ, когда желаемъ); во 2) когда они дѣйствительно доставляютъ намъ наслажденіе, послѣднее является только ихъ необходимымъ слѣдствіемъ, но не имѣетъ



значенія въ качествѣ мотива, опредѣляющаго наше поведеніе. Далеко не всегда, отказываясь отъ безнравственнаго поступка, мы дѣлаемъ это потому, что въ противномъ случаѣ опасаемся испытать большее страданіе, или же потому, что сознаніе побѣжденнаго искушенія способно дать большее наслажденіе, чѣмъ тѣ блага, которыя мы приобрѣли бы въ случаѣ подчиненія ему. Иногда преступленіе сулитъ намъ въ будущемъ столько счастья, что предъ нимъ обращается въ ничто то маленькое страданіе, которое придется испытать человѣку въ моментъ его совершенія. Вѣдь онъ хорошо знаетъ, что это страданіе скоро пройдетъ, будетъ заглушено массою новыхъ еще неизвѣданныхъ неслажденій, совершенно заглохнетъ въ чаду эпикурейской жизни, и, тѣмъ не менѣе, не рѣшается на него. Очевидно, не соображенія личнаго счастья, а что-то другое, высшее, непреодолимо влечетъ человѣка въ себѣ своею духовною мощію и удерживаетъ его на сколькомъ пути порока. Точно также, поступая добродѣтельно, человѣкъ отлично сознаетъ, что то состояніе удовлетворенія, которое онъ испытываетъ тотчасъ по совершеніи добраго дѣла и которое чрезъ нѣсколько минутъ исчезнетъ изъ сознанія, смѣнившись равнымъ настроеніемъ духа, далеко не способно вознаградить его за тѣ лишенія, которыя ему придется испытать вслѣдствіе его жертвы и которыя, быть можетъ, станутъ простираться на всю его жизнь.

Но и въ тѣхъ случаяхъ, когда наши добродѣтельные поступки сопровождаются нравственнымъ удовлетвореніемъ, превѣшивающимъ непріятное чувство напряженія воли, когда самопожертвованіе влечетъ за собою пріятное сознаніе исполненнаго долга, дѣйствительнымъ мотивомъ нашихъ дѣйствій является не это чувство удовольствія, а представленіе цѣли самой по себѣ, независимо отъ ея отношенія къ эмоціональной сторонѣ нашей природы. Во всякомъ актѣ воли можно различать представленіе цѣли и то чувство удовольствія или страданія, которое слѣдуетъ за ея достиженіемъ. Мотивомъ, опредѣляющимъ наше дѣйствіе, можетъ быть какъ то, такъ и другое. Утилитаристы признаютъ единственно возможнымъ послѣднее побужденіе и въ этомъ грубо противорѣчатъ психоло-

гическимъ даннымъ. Внутренній опытъ свидѣтельствуемъ, что большинство нашихъ дѣйствій обуславливается именно представлениемъ самой цѣли и лишь немногія мыслями о томъ удовольствіи, которое отъ того произойдетъ. Лишь извѣденные рефлексіей люди нашего времени, да древніе римляне времени паденія имперіи намѣренно ставили цѣлю своей дѣятельности наслажденіе и, надобно замѣтить, именно благодаря этому, не достигали его. Удовольствіе во всей его свѣжести можетъ испытываться только тогда, когда оно является естественнымъ слѣдствиемъ какого либо дѣйствія, не сопровождаясь рефлексіей и оцѣнкой его по сравненію съ тѣмъ, что ожидалось. Поэтому-то дѣти и люди природы болѣе способны къ чистому наслажденію, чѣмъ испорченные цивилизаціей сыны культуры, поэтому-то часто, заранѣе намѣтивъ цѣлю своей дѣятельности удовольствіе и употребляя рядъ различныхъ средствъ для достиженія его, мы, совершенно неожиданно для себя самихъ, болѣе наслаждаемся этими средствами, чѣмъ самою цѣлю. По достиженіи послѣдней мы нерѣдко испытываемъ горькое разочарованіе, убѣдившись, что искомое не стоило того, чтобы его искать. И это вполне понятно. Когда удовольствіе возникаетъ неожиданно, не будучи предварительно поставленнымъ въ качествѣ цѣли дѣйствія и идеально воспроизводимымъ, оно испытывается во всей своей непосредственности и всецѣло сосредоточиваетъ на себѣ наше вниманіе, именно какъ на удовольствіи. Когда же послѣднее намѣчено, какъ цѣль, то по достиженіи ея тотчасъ же начинается сужденіе ума: насколько хорошо испытываемое наслажденіе, удовлетворило ли оно ожиданію и стоило ли столькихъ хлопотъ. Уже вслѣдствіе одного этого вниманіе отвлекается отъ чувства въ сторону мыслительныхъ процессовъ и понижаетъ интенсивность удовольствія. Къ этому присоединяется досада, что ожидаемое не сбылось, что собственно не стоило хлопотать изъ за того, что испытывается, а отсюда мысль о суетности жизни, тоска и разочарованіе.

Такимъ образомъ, мотивомъ дѣйствія не всегда является чувство, слѣдующее за достиженіемъ цѣли, но весьма часто представленіе самой цѣли, независимо отъ того или другого отношенія ея къ нашей эмоціональной природѣ. И надобно замѣ-

тить, что истинно нравственную цѣнность мы придаемъ только тѣмъ дѣйствіямъ, которыя опредѣляются идеальнымъ воспроизведеніемъ возвышенной цѣли самой по себѣ, а не того удовольствія, которое послѣдуетъ за ея достиженіемъ. Человѣкъ, который помогаетъ бѣднымъ потому и настолько, насколько это для него пріятно, который прежде чѣмъ подать нищему размышляетъ о томъ удовольствіи, какое доставитъ ему его благотворительность, не возбудитъ въ насъ ничего кромѣ отвращенія. Если бы было вѣрно мнѣніе утилитаристовъ, что мотивомъ всѣхъ нашихъ дѣйствій служитъ наслажденіе, то непонятно было бы то различіе между поступками опредѣляемыми представленіемъ цѣли и антиципацией чувства, имѣющаго возникнуть вслѣдъ за ея достиженіемъ, которое всегда дѣлается людьми, непонятно было бы и предпочтеніе, оказываемое нашимъ нравственнымъ сознаніемъ дѣйствіямъ перваго рода. Все то поведеніе, которое мы признаемъ истинно моральнымъ, опредѣляется представленіемъ цѣли самой по себѣ. Неужели мать, жертвуя жизнью для спасенія ребенка, поступаетъ такъ потому, что заранѣе наслаждается тѣмъ удовольствіемъ, которое она вслѣдствіе этого испытаетъ? Неужели, еслибы она знала, что ея жертва не доставитъ ей наслажденія, она не бросилась бы къ нему на помощь? О, какъ возмутилась бы добрая женщина, еслибы ей сказали, что, отрекаясь отъ себя, она дѣлаетъ это только изъ за своего эгоистическаго стремленія къ счастью! И она была бы права. Пусть всякій приглядится къ глубинамъ своего духа и онъ пойметъ, что удовольствіе, хотя и является часто слѣдствіемъ добродѣтели, но есть ея результатъ, а не цѣль, результатъ, представленіе о которомъ часто не играетъ никакой роли въ ряду мотивовъ, опредѣляющихъ дѣйствіе.

2. Добродѣтель, по мнѣнію Бентама, заслуживаетъ уваженія лишь постольку, поскольку служитъ въ увеличенію нашихъ удовольствій; порокъ достоинъ наказанія только вслѣдствіе того, что онъ влечетъ за собою страданіе. То гнусное наслажденіе, которое испытываетъ злодѣй, совершивши звѣрское преступленіе, дурно лишь потому, что оно носитъ въ себѣ залогъ будущихъ непріятностей; еслибы оно не угрожало несчастіемъ, въ немъ не было бы ничего предосудительнаго. Здѣсь мы ви-

димъ, насколько возмутительно съ нравственной точки зрѣнія ученіе утилитаристовъ. Представимъ себѣ, что негодяй, измучившій жевщину, мать многочисленнаго семейства, и затѣмъ сжегшій ее на глазахъ ея дѣтей, настолько заглушилъ въ себѣ искру религіи и голосъ совѣсти, что послѣдняя его уже совершенно не мучитъ; допустимъ, далѣе, что онъ совершаетъ это преступленіе безъ свидѣтелей, или же въ такой странѣ, гдѣ по какому нибудь случаю, на примѣръ вслѣдствіе государственныхъ безпорядковъ, не дѣйствуютъ законы, а общество настолько испорчено, что не оплатитъ ему своимъ негодованіемъ. Неужели въ такомъ случаѣ преступленіе перестанетъ быть безнравственнымъ и то наслажденіе, которое извлечетъ изъ него злодѣй, будетъ добродѣтельнымъ? Утверждать это—значитъ совершенно расходиться съ постулатами нравственнаго сознанія человѣчества, игнорировать которое въ вопросахъ о добрѣ и злѣ было бы крайне не логично. Если же Бентамъ назоветъ этотъ поступокъ дурнымъ вслѣдствіе того, что онъ причинитъ страданія не самому злодѣю, а его жертвѣ и близкимъ къ ней лицамъ, то долженъ уже будетъ отказаться отъ принципа личнаго удовольствія и считать истинно нравственнымъ только такое дѣйствіе, которое направляется къ общечеловѣческому счастью. А между тѣмъ онъ придаетъ цѣнность поступкамъ, направленнымъ къ благу другихъ, лишь постольку, поскольку они совершаются по мотиву личнаго счастья, и считаетъ безнравственнымъ лишь то, что угрожаетъ личнымъ страданіемъ. Если же въ данномъ случаѣ ничего не пріятнаго для себя отъ истязанія своей жертвы злодѣй не ожидаетъ, то, слѣдовательно, онъ имѣетъ право причинять ей жесточайшія страданія и въ этомъ, съ точки зрѣнія утилитарной этики, не будетъ ничего безнравственнаго. Вообще, считать извѣстное поведеніе дурнымъ лишь постольку, поскольку оно сопровождается въ настоящемъ или ведетъ въ будущемъ къ личному неблагополучію,—это значитъ совершенно отрицать всякую нравственность и оправдывать то, что всѣмъ человѣчествомъ всегда признавалось отвратительнымъ и гнуснымъ. Весьма часто человѣкъ имѣетъ возможность поступать безнравственно, не опасаясь никакой отвѣтственности и зная навѣрное, что

это увеличить его благополучіе. Законъ караетъ далеко не всегда, общественное мнѣніе не всевѣдуще; не для всякаго дорого и не всегда справедливо, религія и совѣсть дѣйствуютъ только у людей не вполне падшихъ. Послѣдніе могутъ совершать всевозможныя преступленія, могутъ находить высшее наслажденіе въ страданіяхъ своихъ жертвъ, могутъ для своего удовольствія жечь ихъ на медленномъ огнѣ, вытягивать жилы и ломать ихъ кости, и они не только не заслужаютъ порицанія, но, наоборотъ, должны вызвать въ насъ особенное уваженіе, какъ вполне послѣдовательные утилитаристы. Въ противоположность Бентаму мы не только не оправдываемъ тѣхъ преступленій, которыя сопровождаются удовольствіемъ, но и считаемъ ихъ самыми возмутительными актами человѣческой воли. Мы еще находимъ возможнымъ отвѣстись снисходительно къ преступнику, который мучится о совершенномъ, постоянно терзается сердцемъ и страдаетъ (въ этомъ мы видимъ свидѣтельство сохранившейся въ немъ совѣсти и способности къ исправленію), но мы признаемъ извергомъ того, кто наслаждается своими злодѣяніями, съ удовольствіемъ вонзаетъ ножъ въ грудь жертвы и въ послѣдствіи не обнаруживаетъ никакого сожалѣнія о сдѣланномъ.

3. Для достиженія счастья, по мнѣнію Бентама, необходимо жертвовать мимолетными наслажденіями, могущими повлечь за собой страданія въ будущемъ. Изъ этого принципа должны бы были, повидимому, вытекать по крайней мѣрѣ добродѣтели умѣренности и аскетизма. Если утилитаризмъ безсиленъ оправдать альтруистическія обязанности по отношенію къ другимъ людямъ, то не можетъ ли онъ доказать необходимости обязанностей къ самому себѣ, которыя также входятъ въ область моральной оцѣнки. Но и на этотъ вопросъ мы должны отвѣтить отрицательно. Не говоримъ уже о томъ, что воздержаніе отъ чувственныхъ наслажденій и умѣренность въ пользованіи благами жизни, разъ они вытекаютъ не изъ принципа долга или любви къ людямъ, а изъ того же себялюбія, лишаются всякаго нравственнаго значенія и обращаются въ правила житейскаго благоразумія. Но и въ этомъ послѣднемъ смыслѣ они едва-ли могутъ показаться обязательными для че-

ловѣка, ищущаго въ жизни только удовольствій. Свое счастье всякій понимаетъ по своему и старается достигнуть его своеобразнымъ способомъ. Одинъ предпочитаетъ умѣренную и покойную жизнь, тихія удовольствія, отсутствіе сильныхъ ощущеній. Другой желаетъ болѣе жгучихъ наслажденій, полного простора въ проявленіи страстей, постоянныхъ, другъ друга смѣняющихъ возбужденій, напряженія всѣхъ силъ и нервной системы. Пусть все это съ теченіемъ времени повлечетъ болѣзненное состояніе организма, быть можетъ, тоску, разочарованіе и горечь, но вѣдь во всякомъ случаѣ все это не уничтожитъ моментовъ уже испытанныхъ интенсивнѣйшихъ удовольствій, такъ что въ общемъ сумма счастья такого человѣка будетъ не меньшею счастья умѣреннаго и аккуратнаго, а можетъ быть даже и больше. Тихія удовольствія дружеской бесѣды, семейной жизни, покойнаго отдыха, пріятнаго чтенія никогда не сравняются въ своей интенсивности съ тѣми наслажденіями, которыя можетъ дать, на примѣръ, половая любовь и другія страстные порывистыя удовольствія, въ которыхъ даже присущій имъ элементъ страданія заключаетъ въ себѣ болѣзненную привлекательность. И если, съ одной стороны, возможно, что юноша, расточившій свои силы въ погонѣ за наслажденіями, въ старости пожалѣветъ, что не былъ воздержаннымъ и осмотрительнымъ, то не менѣе возможно и то, что старецъ приближающійся къ смерти, окинувши умственнымъ взоромъ всю свою проплую жизнь, пожалѣветъ, что не пользовался въ свое время доступными наслажденіями и что не извѣдалъ всего того счастья, которое могъ бы извѣдать. Да это можно сказать не объ однихъ только старцахъ. Неужели люди, съ самой ранней юности привыкшіе обдумывать каждый свой шагъ, напередъ разсчитывать и взвѣшивать послѣдствія cadaго удовольствія, опасующіеся всякаго свободнаго проявленія чувства и влеченія, никогда не испытываютъ зависти при видѣ своихъ сверстниковъ, беззаботно черпающихъ изъ жизни наслажденія, берущихъ отъ нея все, что можно взять при помощи молодости, красоты и силы? Благонравные мальчики, затѣмъ аккуратные юноши надѣются современемъ въ зрѣлыхъ лѣтахъ воротить потерянное и возна-

градить себя за тотъ аскетизмъ, которому подвергались въ молодости. Но проходятъ года, слабѣетъ чувство жизни, пропадаетъ душевная свѣжесть и они убѣждаются, что теперь, если бы и захотѣли они не могли бы такъ наслаждаться жизнью, какъ наслаждается юность. Въ такія минуты представитель умѣренности и воздержанія, быть можетъ, пожалѣетъ, что былъ излишне благоразуменъ, и при взглядѣ на ликующую наслаждающуюся молодежь не безъ зависти подумаетъ, что лучше кратковременная, но исполненная жгучаго счастья жизнь, чѣмъ долговременное прозябаніе. Такимъ образомъ, и обязанности къ самому себѣ не могутъ быть выведены изъ утилитарнаго принципа.

4. По мнѣнію Бентама, дѣлая что либо для благо общества, мы тѣмъ самымъ служимъ своей собственной пользѣ, обезпечиваемъ себѣ наибольшую сумму счастья. Напротивъ, принося вредъ другимъ, мы необходимо потерпимъ его сами. Трудно повѣрить, чтобы это мнѣніе принадлежало трезвому реалисту мыслителю, до такой степени оно наивно и расходится съ показаніями вседневнаго опыта. Всякій, кто приглядывался къ жизни, знаетъ, какъ рѣдко принесенная нами обществу польза возвращается къ намъ въ той степени, въ какой потребовала отъ насъ жертвы. Конечно, если бы всѣ люди постоянно заботились другъ о другѣ и не полагали различія между своими и чужими интересами, условія жизни улучшились бы до такой степени, что мое благосостояніе, какъ и счастье всякаго другаго, было бы обезпечено. Но вѣдь на самомъ то дѣлѣ этого нѣтъ. Я хорошо сознаю, что отказавшись для общей пользы отъ своего личнаго счастья, я буду исключеніемъ или найду себѣ лишь очень немногихъ подражателей. Большинство станетъ по прежнему жить для себя и не обнаружитъ ни малѣйшаго желанія вознаградить меня за мою жертву. Такимъ образомъ, все раздавъ, я „ничего не получу обратно и, слѣдовательно, останусь въ проигрышѣ. Ясно, что съ утилитарной точки зрѣнія всякая жертва есть глупость. Таковою и считаютъ ее дѣйствительные утилитаристы, не теоретики философы и моралисты, обыкновенно по жизни стоящіе выше своихъ убѣжденій, а практики, на самомъ дѣлѣ живущіе только для

собственнаго удовольствія. Они бы только посмѣялись надъ Бентамомъ, совѣтующимъ для достиженія личнаго счастья отречься отъ него въ пользу своихъ ближнихъ, и предпочли бы достигать своего благосостоянія другими болѣе вѣрными средствами. Такъ это и бываетъ въ дѣйствительности.

5. Во главѣ всякой этики должна стоять идея долженствованія или обязанности: въ противномъ случаѣ она сольется съ психологіей индивидуальной или коллективной, составивши ту ея часть, которая выясняетъ генезисъ и характеръ волевыхъ актовъ. Оставаясь строго послѣдовательнымъ, Бентамъ долженъ былъ бы дать намъ такую психологію явленій, называемыхъ нами нравственными, описывая ихъ и выясняя ихъ внутреннія причины. Такъ было бы въ томъ случаѣ, если бы сказавъ, что всѣ дѣйствія совершаются по мотивамъ удовольствія и страданія, онъ на этомъ остановился и не началъ указывать правилъ поведенія, которыми мы могли бы достигнуть наибольшей суммы счастья. На самомъ же дѣлѣ онъ разсуждаетъ о томъ, что мы *должны* дѣлать, какіе законы *должно* издавать правительство и т. д. Если и безъ этого всякій *необходимо стремится* къ счастью, то какое значеніе могутъ имѣть различныя доказательства, что къ нему *нужно* стремиться. Вся человѣческая жизнь управляется двумя верховными законами: жаждою удовольствія и отвращеніемъ отъ страданія. Они всегда стануть опредѣлять человѣческую дѣятельность и никакія разсужденія, теоріи, усилія мысли и воли не могутъ измѣнить абсолютно необходимаго характера человѣческаго поведенія. Утвержденіе эвдемонистовъ, что единственнымъ мотивомъ человѣческихъ дѣйствій является стремленіе къ наибольшему удовольствію приводитъ, такимъ образомъ, къ чистѣйшему моральному детерминизму, къ утвержденію, что все, что есть, есть, и инымъ быть не можетъ. Заботится ли человѣкъ о своемъ счастьи или повидимому не прилагаетъ къ этому никакихъ стараній, жертвуетъ ли онъ мимолетными удовольствіями для болѣе прочнаго блага или же сожигаетъ жизнь, какъ свѣчу съ обоихъ концовъ, предается ли онъ разврату или аскетизму, самоотреченію или эгоизму, милосердію или жестокости, онъ одинаково дѣйствуетъ



абсолютно необходимо, подчиняясь единственно возможному мотиву—стремленію къ удовольствію. Итакъ Бентамъ не имѣетъ права сказать, что человѣкъ *долженъ* стремиться къ наслажденію, не только потому, что такое стремленіе не имѣетъ нравственнаго характера, но и вслѣдствіе его внутренней безсмыслицы. Требованіе, чтобы кто либо поступалъ такъ, а не иначе съ точки зрѣнія утилитаризма такъ же странно, какъ желаніе, чтобы онъ дышалъ легкими, а не какимъ либо другимъ способомъ. Нельзя требовать, чтобы что нибудь было, если оно уже есть, и чтобы было не таково, если инымъ быть не можетъ. Какъ нелѣпо было бы обращенное къ человѣку требованіе: имѣй тѣло, существуй, такъ странно съ точки зрѣнія его собственнаго принципа и требованіе Бентама: стремись къ счастью.

Соглашаясь съ Бентамомъ въ томъ, что единственнымъ мотивомъ человѣческихъ дѣйствій служитъ стремленіе къ личному счастью и что только послѣднее желательно, какъ цѣль, а все прочее, какъ средство, (Милль „Утилитаризмъ“, пер. Невѣдомскаго. С.-П.-Б. 1882 г. стр. 18 и др.), Милль восполняетъ Бентама въ слѣдующихъ пунктахъ: 1) въ различеніи удовольствій не по количеству только, но и по качеству (19—21 и въ утвержденіи неестественности для человѣка, испытавшаго высшія духовныя наслажденія, предпочитать послѣднимъ низшія, чувственныя (22—24); 2) въ признаніи вышней цѣли дѣятельности не личнаго, а универсальнаго блага всѣхъ живыхъ существъ (28); 3) во взглядѣ на добродѣтель самопожертвованія и самоотреченія, какъ на средство достиженія удовольствія, которое, однакожь, вслѣдствіе привычки превращается въ самоцѣль, совпадая въ то же время съ однимъ изъ моментовъ счастья и являясь частію или элементомъ послѣдняго (стр. 83—84).

1. По мнѣнію Милля удовольствія могутъ различаться между собою не только количественно, но и качественно. „Я не вижу, говоритъ онъ, никакого противорѣчія утилитаріанскому принципу признать, что извѣстнаго рода удовольствія болѣе желательны и цѣнны, чѣмъ удовольствія другого рода, а, напротивъ, было бы, по моему мнѣнію, совершенною нелѣпостью.

утверждать, что удовольствія должны быть оцѣниваемы по ихъ количеству, тогда какъ при оцѣнкѣ всякаго другого предмета мы принимаемъ во вниманіе и количество и качество“ (ibid. стр. 20). Подъ качествомъ удовольствія Милль разумѣетъ то, благодаря чему изъ двухъ равныхъ по силѣ наслажденій одно признается всѣми, кто его испыталъ, болѣе цѣннымъ, чѣмъ другое (стр. 21). Въ виду того, что, не измѣняя своей точки зрѣнія, утилитаристъ не можетъ ввести въ свою систему понятіе долженствованія и доказать, почему человѣкъ *долженъ* предпочитать высшія удовольствія предъ низшими, Милль указываетъ только на фактъ, что всякій, кто испыталъ духовныя наслажденія, не можетъ не почувствовать ихъ превосходства надъ чувственными и отдавать предпочтеніе послѣднимъ. „Безспорно, что человѣкъ, равно испытавшій два удовольствія и равно способный цѣнить и пользоваться обоими, отдастъ предпочтеніе тому изъ нихъ, которое удовлетворяетъ высшимъ его потребностямъ. Мало найдется такихъ людей, которые бы ради полной чаши животныхъ наслажденій согласились бы промѣнять свою человѣческую жизнь на жизнь какого нибудь животнаго. Умный человѣкъ не согласится превратиться въ дурака, образованный въ невѣжду, чувствительный и честный въ себялюбиваго и подлаго“ (стр. 22)... „Лучше быть недовольнымъ человѣкомъ, чѣмъ довольной свиньею, недовольнымъ Сократомъ, чѣмъ довольнымъ дуракомъ. Дуракъ и свинья думаютъ объ этомъ иначе, единственно потому, что для нихъ открыта только одна сторона вопроса, тогда какъ другимъ открыты для сравненія обѣ стороны“ (24). Во всѣхъ этихъ разсужденіяхъ Милля гораздо больше нравственнаго благородства, чѣмъ логической послѣдовательности и доказательности. Необходимость предпочтенія высшихъ удовольствій предъ низшими и даже преимущество первыхъ предъ послѣдними никакимъ образомъ не могутъ быть согласованы съ основнымъ принципомъ его этики. Духовныя, разумно нравственныя наслажденія лишь въ томъ случаѣ должны бы были признаваться болѣе обязательными для человѣка, если бы они были сильнѣйшими или еслибы мы оцѣнивали ихъ не съ точки зрѣнія эвдемонистическаго принципа, а руководствуясь другими, болѣе возвы-

шенными соображеніями. Первое невѣрно, второе несогласно съ основнымъ духомъ утилитаризма. Если единственнымъ мотивомъ человѣческой дѣятельности и единственнымъ критеріемъ нравственности должно быть признано только удовольствіе то, очевидно, человѣкъ долженъ заботиться лишь о его степени, не обращая вниманія на его качественное содержаніе. Если истязаніе ребенка мнѣ болѣе нравится, чѣмъ пожертвованіе собою для общаго блага, то съ точки зрѣнія утилитаризма нѣтъ никакихъ основаній предпочитать послѣднее первому. Дикарь, убившій своего друга, чтобы его саломъ вымазать себѣ сапоги, такъ же правъ, какъ и мученикъ за идею, жертвующій жизнью для блага человѣчества. Если же утилитаристъ скажетъ, что все же удовольствіе самопожертвованія выше наслажденія жестокостью, то въ противорѣчіе себѣ станетъ оцѣнивать явленія не по доставляемому ими наслажденію, а по какому-то высшему принципу. Для напряженности удовольствія самого по себѣ совершенно безразлично его качественное содержаніе. Что же касается мнѣнія Милля, что всякій извѣдавшій духовныя и чувственныя наслажденія, непременно остановится на первыхъ, то оно явно противорѣчитъ фактамъ. Мы знаемъ множество людей, которые, испытавши высшія удовольствія, не потеряли охоты къ низшимъ, а наоборотъ, отдавали предпочтеніе послѣднимъ. Надобно слишкомъ идеализировать человека, чтобы вѣрить, что разъ испытавши наслажденіе умственного труда или счастье благотворительности, онъ уже никогда не захочетъ извѣдать удовольствій чревоугодія, опьяненія или сладострастія. Не только обыкновенные люди, но и гении человѣческой мысли нерѣдко предпочитали духовнымъ радостямъ науки и добродѣтели, сознанію своей честности и исполненнаго долга,—комфортабельную жизнь, богатство и высокое общественное положеніе. Милль совершенно вѣрно замѣчаетъ, что никто не захочетъ перемѣнить высшее состояніе своей природы на низшее, хотя бы послѣднее и сопровождалось большимъ довольствомъ, но это зависитъ отъ того, что человѣкъ оцѣниваетъ явленія не съ точки зрѣнія удовольствія, а по какому то высшему принципу, признать который утилитар-

ризмъ не можетъ. Если же человекъ руководствовался бы въ жизни только наслажденіемъ, то въ тяжкую минуту онъ не задумался бы превратиться въ свинью или идіота.

2. Ученіе Милля объ универсальномъ счастьи, какъ послѣдней цѣли нравственной дѣятельности, представляетъ огромный шагъ утилитарной этики на пути приближенія къ истинно-нравственному идеалу. Если его опредѣленіе добродѣтели, какъ стремленія къ общечеловѣческому счастью, и не вполне вѣрно, то во всякомъ случаѣ оно весьма близко къ истинѣ. Но оно не гармонируетъ съ общимъ духомъ эвдемонизма, что уже видно изъ его обоснованія у Милля. Мотивомъ къ пожертвованію своими интересами для общаго блага этотъ мыслитель признаетъ опять таки стремленіе къ своему собственному удовольствію. Такимъ образомъ, человекъ долженъ одновременно преслѣдовать *только личное наслажденіе* и жертвовать имъ для общаго блага ради того же индивидуальнаго удовольствія. Но что же дѣлать, если мое личное наслажденіе ни въ какомъ случаѣ не мирится съ пользою другихъ людей. Почему въ такомъ случаѣ я долженъ жертвовать имъ для универсальнаго счастья? Вѣдь послѣднее не можетъ доставить мнѣ наслажденія, а наслажденіе и есть та единственная цѣль, которая сама въ себѣ находитъ оправданіе, и тотъ мотивъ, который одинъ только является истинною причиною человѣческихъ дѣйствій. Вмѣсто того, чтобы показать, почему человекъ долженъ жертвовать своими удовольствіями для общаго блага, Милль разъясняетъ, почему онъ иногда ими жертвуетъ и можетъ жертвовать въ будущемъ, перенося, такимъ образомъ, рѣшеніе проблемы съ этической на психологическую почву. Человекъ, разсуждаетъ онъ, привыкаетъ отождествлять свои интересы съ интересами ближнихъ и мало по малу убѣждается, что, заботясь объ общемъ счастьи, жертвуя собою для другихъ, онъ вѣрнѣйшимъ образомъ обеспечиваетъ свое собственное благосостояніе. „Человекъ не можетъ не чувствовать себя въ необходимости воздерживаться, по крайней мѣрѣ, отъ самыхъ грубыхъ нарушеній интересовъ своего ближняго и, хотя бы изъ чувства самосохраненія, но онъ непременно протестуетъ противъ такихъ нарушеній. Отсюда

неизбѣжно вытекаетъ дѣйствіе сообща и цѣлью поступковъ человѣка, хотя на время, становится уже не индивидуальнѣй, а коллективный интересъ. При этомъ, хотя и временномъ дѣйствіи сообща цѣли человѣка отождествляются съ цѣлями другихъ и въ человѣкѣ возникаетъ сознаніе, что интересы ихъ могутъ быть и его личнымъ интересомъ. По мѣрѣ того, какъ общество растетъ и общественные узы крѣпнутъ, растетъ и крѣпнетъ непосредственною силою опыта и личный интересъ cadaго индивидуума сообразовать свои поступки съ интересами другихъ; индивидуальныя стремленія все болѣе и болѣе отождествляются съ общимъ благомъ... Съ каждымъ годомъ по пути умственнаго прогресса постоянно усиливаются тѣ вліянія, которыя по самой природѣ своей тяготѣютъ возбудить въ каждомъ индивидуумѣ чувство единенія съ другими людьми и чувство это можетъ развиваться до такого совершенства, что для человѣка сдѣлается невозможнымъ не только желаніе, но и самая мысль о такомъ личномъ благѣ, которое въ то же время не было бы благомъ всѣхъ" (стр. 72—73). Однакожъ едвали надежда Милля когда нибудь оправдается на самомъ дѣлѣ. Въ настоящее же время очевидно, что если иногда интересы людей и совпадаютъ между собою, то въ большинствѣ случаевъ они расходятся и противорѣчатъ другъ другу. Известная истина, что построить свое счастье всего легче на несчастьи другихъ. Чувство общественной солидарности въ лучшемъ случаѣ заставитъ человѣка воздерживаться отъ грубѣйшихъ нарушеній чужихъ интересовъ, но дальше этого пойти не можетъ. Въ доказательство желательности для cadaго общаго счастья Милль приводитъ слѣдующее разсужденіе: „что общее счастье желательно, на это можетъ быть только одно доказательство, что каждый человѣкъ желаетъ себѣ счастья, насколько считаетъ его для себя достижимымъ. Желаніе такого счастья есть фактъ; существованіе такого факта составляетъ полное доказательство того, что счастье есть благо, а если для cadaго человѣка его счастье есть благо, то общее счастье есть общее благо, и слѣдовательно, тотъ фактъ, что человѣкъ желаетъ себѣ счастья, составляетъ полное доказательство того, что счастье есть одна изъ цѣлей человѣческихъ

поступковъ, а стало быть и одинъ изъ критеріевъ нравственности“ (78). Легко замѣтить ту подмѣну понятій, которую допускаетъ въ приведенномъ разсужденіи Милль, смѣшивая желаніе всѣми людьми личнаго блага, съ желаніемъ каждымъ индивидуумомъ общаго блага. Изъ того, что каждый стремится къ личному счастью, ничего не слѣдуетъ кромѣ этого стремленія и никакимъ образомъ не можетъ быть выведена необходимость для индивидуума желать общаго блага и дѣйствовать сообразно съ этимъ желаніемъ.

3. Милль не могъ игнорировать того факта, что общечеловѣческое сознаніе всегда высоко цѣнило добродѣтель независимо отъ того, сопровождалась ли она увеличеніемъ общечеловѣческаго, а тѣмъ болѣе личнаго счастья, или нѣтъ. Онъ объясняетъ это обстоятельство привычкой, благодаря которой то, что цѣнилось сначала только, какъ средство, обратилось въ самоцѣль. Свою мысль онъ иллюстрируетъ такимъ примѣромъ. По существу деньги для насъ не болѣе желательны, чѣмъ какіе нибудь другіе блестящіе камешки. Главное ихъ достоинство въ нашихъ глазахъ состоитъ въ томъ, что на нихъ можно купить другія вещи, и слѣдовательно, если они составляютъ для насъ предметъ желанія, то не сами по себѣ, а какъ средство имѣть желаемое. Однако не только любовь къ деньгамъ какъ къ средству имѣть другія вещи, есть одинъ изъ главныхъ двигателей въ жизни человѣка, но мы нерѣдко видимъ, что деньги становятся предметомъ нашего желанія сами по себѣ и ради самихъ себя... Сильная привлекательность власти и славы заключается въ томъ, что они составляютъ могущественное средство для достиженія другихъ нашихъ желаній, и что тѣсная связь между ними и другими нашими желаніями даетъ имъ иногда такую привлекательность, что они сами по себѣ становятся главнымъ желаніемъ человѣка (81—82). „Добродѣтель есть такого же рода благо. Человѣкъ не имѣетъ ни малѣйшаго побужденія, ни малѣйшаго желанія быть добродѣтельнымъ ради только того, чтобы быть добродѣтельнымъ: добродѣтель возбуждаетъ его желаніе только потому, что составляетъ средство получить наслажденіе и въ особенности устранить страданіе, и единственно вслѣдствіе своего

значенія, какъ средства къ достиженію счастья, можетъ она стать для человѣка сама благомъ, и даже наиболѣе желательнымъ, чѣмъ какое либо другое благо“ (стр. 84). Но приводимая Миллемъ аналогія на самомъ дѣлѣ совершенно не убѣдительна. Никто не любитъ денегъ самихъ по себѣ, а всякій цѣнитъ ихъ лишь постольку, поскольку видитъ въ нихъ средства для достиженія извѣстныхъ наслажденій. Когда скряга раскладываетъ предъ собою золотыя монеты и любитъ ими, онъ наслаждается не ими самими, а представленіемъ тѣхъ возможныхъ благъ, которыя онъ можетъ пріобрѣсти на нихъ, если захочетъ. Какъ справедливо замѣчаютъ критики миллевскаго утилитаризма, ни одинъ здравомыслящій человѣкъ не сталъ бы любить денегъ и стремиться къ ихъ пріобрѣтенію, если бы вдругъ узналъ, что они потеряли въ государствѣ всякую цѣнность и обратились въ простыя блестящія вещицы или камешки. Слѣдовательно, никто не желаетъ денегъ какъ цѣли а всякій стремится къ нимъ только какъ къ средству. Совсѣмъ въ иномъ положеніи находится добродѣтель. Она представляется намъ чѣмъ то абсолютно цѣннымъ и именно сама по себѣ независимо отъ тѣхъ результатовъ, къ которымъ ведетъ она относительно личнаго счастья.

*Павелъ Левицовъ.*

---

## Фридрихъ Ницше—„антихристъ“ въ новѣйшей философіи, Лоренца Фишера.

*(Переводъ съ нѣмецкаго подъ редакціею М. Воскресенскаго).*

*(Продолженіе \*).*

### Ницше—пророкъ о сверхчеловѣкѣ.

Ницше самъ мало-по-малу понялъ неудовлетворительность и неосновательность своей второй философской точки зрѣнія, состоящей въ томъ, что позитивная наука или познаніе должны быть высшею цѣлію стремленій человѣка. Поэтому Ницше, оставилъ и такой образъ мыслей и перешелъ на путь, который его болѣе удовлетворялъ. Здѣсь-то и начинается третья фаза въ развитіи его философіи.

Въ первомъ періодѣ своего умозрѣнія Ницше считалъ за высшій культурный идеаль эстетическое чувство и созданное посредствомъ его искусство, въ особенности же трагедію; затѣмъ во второмъ періодѣ у него стоитъ на первомъ планѣ разумъ, свободное мышленіе и вытекающая отсюда позитивная наука, какъ преимущественное достоинствіе человѣка и какъ конечная цѣль его жизни.

Но послѣ того, какъ Ницше призналъ несостоятельность обѣихъ этихъ точекъ зрѣнія и оставилъ ихъ, на чемъ еще онъ могъ бы остановить вниманіе? Тутъ оставалось одно: высшая сила духа человѣческаго—воля. И дѣйствительно, теперь онъ перенесъ спеціально на нее все свое вниманіе и восторгъ. Вотъ что онъ говоритъ на этотъ счетъ: нѣтъ „ничего болѣе отраднаго на землѣ, кромѣ непреклонной, сильной воли;

---

\*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1903 г. № 7.



она есть ея прекраснѣйшее прозябеніе<sup>1)</sup>). Потому-то, съ этихъ поръ у Ницше стоновится лозунгомъ слѣдующее положеніе: „Наше спасеніе заключается не въ познаніи, а въ дѣланіи!“ Вѣдь „и ты, познающій, только стезя и слѣдъ моей воли“<sup>2)</sup>, и „хотѣніе есть дѣланіе“.

Итакъ, воля выше познанія, а потому Ницше направилъ на нее все свое вниманіе.

Эта третья философская точка зрѣнія Ницше постепенно была проведена имъ въ двухъ сочиненіяхъ: „Утренняя заря“ (Morgenröte—1881) и „Радостная наука“ (Fröhliche Wissenschaft—1882). Въ нихъ уже обнаруживается начинающійся поворотъ въ воззрѣніяхъ Ницше, переходъ отъ періода „познанія въ періодъ хотѣнія“ и „созиданія“, отъ раціоналистически-моральной фазы въ „сверхморальную“. Однако полное выраженіе послѣдняя точка зрѣнія получила въ главномъ произведеніи Ницше: „Такъ говоритъ Заратустра“ (Also sprach Zarathustra—1883 и 1884), за которымъ въ качествѣ дополненія слѣдовали сочиненія: „По ту сторону добра и зла“ (Jenseits von Gut und Böse—1886), „Генеалогія морали“ (Zur Genealogie der Moral, 1887), „Сумерки кумировъ, или какъ философствуютъ съ молоткомъ“ (Götzendämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophirt—1889) Ницше самъ называлъ сочиненіе—„Заратустра“ своимъ лучшимъ произведеніемъ и увѣрялъ, что „онъ далъ человечеству глубокомысленнѣйшую книгу, какую только оно имѣетъ“<sup>3)</sup>. Поэтому его ученики видѣли въ ней свою „библію“ и самого „Заратустру“ Ницше считали ея величайшимъ пророкомъ,—тайнозрителемъ и провозвѣстникомъ новаго лучшаго будущаго. Здѣсь Заратустра, очевидно, представляетъ самого Ницше, а съ основателемъ древне-персидской религіи имѣетъ только общее имя<sup>4)</sup>).

1) W. W. VI, 408

2) W. W. VI, 168.

3) Werke, VIII, 165.

4) Ницше обезьяничаютъ въ этой книгѣ, подражалъ Священному Писанію Новаго Завета. Онъ выставилъ Заратустру, какъ новаго искупителя и влагаетъ въ его уста многія изреченія Христа, но въ извращенномъ видѣ, перефранкомъ согласно его взглядамъ. Однако какая громадная разница между возвышенной личностію Христа, Его образомъ дѣйствій, какъ изображаютъ ихъ евангелія, и Заратустрой Ницше съ его ученіемъ! Они отстоятъ другъ отъ друга, какъ небо

Тутъ, прежде всего, возникаетъ вопросъ: какъ Ницше пришелъ къ своей Заратустровой мудрости, или къ „философіи воли“?

Естественно опять, подъ вліяніемъ личныхъ, индивидуальныхъ настроеній и побужденій, ибо онъ былъ наиболѣе личнымъ, индивидуальнымъ, субъективнымъ философомъ, какой когда либо былъ. Поэтому онъ и представляетъ кульминаціонную точку новаго антихристіанскаго міросозерцанія, основной характеръ котораго составляютъ также индивидуализмъ и субъективизмъ.

Теперь спрашивается, изъ какого субъективнаго настроенія вытекала у Ницше его „мудрость—Заратустра“?

Ницше былъ отъ природы тѣлесно и духовно крѣпкимъ, но все-таки, со времени его добровольной лазаретной дѣятельности въ нѣмецко-французскую войну, его часто терзала въ семидесятихъ и восьмидесятихъ годахъ мучительная головная боль, мигрень. Такъ какъ теперь это страданіе сильно тормозило его умственную работу, то онъ противостоялъ ему всею своей физической и психической силой, стараясь преодолѣть его, и такимъ образомъ, завоевать себѣ полное неослабное здоровье. Такъ годами боролся онъ съ самимъ собою, до конца истощая свою силу воли ради здоровой и полной силъ жизни. Теперь онъ цѣнилъ здоровье, какъ высшее благо, потому что именно частое недомоганіе такъ мучительно отзывалось на немъ. Такимъ образомъ вышло, что его мысли, преимущественно направились на проблему жизни. Вотъ изъ этой именно проблемы онъ и исходилъ въ своей третьей философской точкѣ зрѣнія, конечно, не высказывая и не выдвигая этого ясно и отчетливо въ своихъ сочиненіяхъ. Дѣло въ томъ, что Ницше былъ даровитымъ, но не систематическимъ умомъ, и менѣе всего систематическимъ въ своемъ способѣ изложенія, который вращался только въ безсвязныхъ афоризмахъ. Однако этимъ еще не сказано, что и его идеи сами по себѣ не имѣли никакой связи,—тогда онъ вовсе не былъ бы ученымъ мыслителемъ—философомъ; но онъ лишь не давалъ себѣ труда, при  
отъ земли! Поэтому, только величайшій глупецъ можетъ предпочитать Заратустру—Ницше и его мудрость—Христу Спасителю и Юго евангелію.

составленіи своихъ сочиненій, въ особенности вслѣдствіе головной боли, развивать свои мысли систематически.

Тѣмъ не менѣе, такъ какъ при уясненіи философіи многое, почти все зависитъ отъ пониманія ея внутренней связи, то я самъ могу взять на себя трудъ возстановить систематически—цѣлое изъ его мыслей, разсѣянныхъ повсюду въ его сочиненіяхъ, какъ я уже сдѣлалъ выше относительно первой и второй фазы его философскаго развитія.

Уже выше было замѣчено, что Ницше въ своемъ третьемъ періодѣ исходилъ изъ факта здоровой жизни, къ чему его привело тогда почти постоянное болѣзненное состояніе. Съ горячей страстью тосковалъ онъ по здоровью, потому что, какъ онъ самъ говоритъ, „издавна онъ любилъ только жизнь“<sup>1)</sup>—здоровую жизнь. Поэтому онъ воодушевленно взывалъ: „О жизнь, недавно я смотрѣлъ въ твои очи. Я видѣлъ, что въ твоихъ глазахъ черныхъ, какъ ночь, блистаетъ золото,—мое сердце замерло предъ такимъ сладострастіемъ“<sup>2)</sup>.

И поэтому онъ громко заявлялъ въ своемъ прекрасномъ стихотвореніи: „Во время меланхоліи“, что „онъ жаждетъ жизни, жизни, жизни!“

А такъ какъ жизнь протекаетъ на землѣ, то онъ любилъ пылкой любовью и эту послѣднюю<sup>3)</sup>. Поэтому ему были ненавистны „презиратели міра“, утомленные міромъ“, „порицатели міра“, „лѣнтыя земли“, и ему хотѣлось бы высѣчь ихъ розгами<sup>4)</sup>, потому что они „имѣютъ злобный взглядъ на эту землю“<sup>5)</sup>. Для него земля—божественная трапеза<sup>6)</sup>.

Поэтому онъ и любитъ только радостныхъ и смѣющихся. Такъ, онъ говоритъ устами Заратустры: „Вотъ вѣнецъ веселыхъ, вотъ корона—вѣнокъ изъ розъ: я самъ увѣнчалъ себя этой короной, я самъ священнодѣйственно возглашалъ свой смѣхъ... Но отучитесь вы у меня отъ жалобъ на горькую судьбу и отъ всякой печали, которая свойственна черни“<sup>7)</sup>.

1) Zarathustra. Werke VI, 158.

2) Zarathustra, W. W. VI, 328.

3) W. W. VI, 302.

4) Ibidem.

5) W. W. VI, 427.

6) W. W. VI, 336.

7) Здѣсь Ницше выступаетъ рѣшительнымъ противникомъ своего прежняго

Изъ этого сильнаго энтузіазма нашего философа въ отношеніи къ свѣтлой, радостной земной жизни выросла его философская рефлексія, и онъ поставилъ вопросъ: въ чемъ заключается сущность жизни? какова—ея главная тенденція?

И его отвѣтъ гласитъ: „прежде всего, что бы то ни было живое, все это хочеть израсходовать свою силу“ <sup>1)</sup>. „Жизнь есть въ существѣ дѣла присваиваніе, поврежденіе, поработеніе чужого и болѣе слабаго, угнетеніе, жестокость, навязываніе собственныхъ формъ, присоединеніе и, по меньшей мѣрѣ, эксплуатація“, коротко сказать: „жизнь есть воля къ власти“ <sup>2)</sup>.

Да, неисчерпаемая, производящая воля къ жизни есть воля къ власти <sup>3)</sup>. Въ самомъ дѣлѣ, гдѣ я находилъ жизнь, тамъ я находилъ желаніе власти, и даже въ волѣ служащаго я находилъ желаніе быть господиномъ. Пусть слабѣйшій служитъ сильнѣйшему. Къ этому побуждается все живущее своею волей, которая желаетъ быть господиномъ надъ слабѣйшимъ еще болѣе: и безъ этого удовольствія живущее не можетъ обойтись. Подобно тому, какъ меньшее подчиняется большому, чтобы послѣднее находило въ немъ удовольствіе и имѣло надъ нимъ власть,—такимъ же образомъ и большее покоряется и ради власти рискуеть жизнью“ <sup>4)</sup>.

Благодаря такому воззрѣнію, Ницше вышелъ изъ подвліянія своего прежняго учителя философіи Шопенгауера. Этотъ послѣдній училъ, что сущность всѣхъ вещей есть воля къ жизни. А Ницше говоритъ: нѣтъ; тотъ не попалъ въ истину, кто выстрѣлилъ въ нее выраженіемъ: „воля къ жизни“, этой воли нѣтъ. Въ самомъ дѣлѣ, чего нѣтъ, то не можетъ хотѣть; но что существуетъ, какъ можетъ еще оно хотѣть бытія! Только гдѣ есть жизнь, тамъ есть и воля: но не воля къ жизни, а, какъ я учу, воля къ власти. Міръ, разсматриваемый

---

любимца-философа Шопенгауера, который всегда направлялъ взоръ на горечь жизни, презиралъ и міръ, и жизнь, вслѣдствіе чего училъ людей отрицать волю къ жизни. Стало быть, въ то время, какъ Шопенгауеръ былъ крайнимъ пессимистомъ, его прежній ученикъ Ницше съ теченіемъ своего философскаго развитія сдѣлался величайшимъ оптимистомъ.

<sup>1)</sup> *Jenseits von Gut und Böse*. Leipzig, 1886, S. 17.

<sup>2)</sup> *Jenseits von Gut und Böse*. S. 229, 230.

<sup>3)</sup> *Zarathustra*, W. W. VI, 166.

<sup>4)</sup> *Zarathustra*. W. W. VI, 168.

въ своемъ основаніи, міръ опредѣляемый и обозначаемый по его „интеллектуальному характеру“—это именно есть воля къ власти и больше ничего.

Итакъ, вотъ каковъ космическій и жизненный принципъ Ницше. Отсюда теперь онъ извлекаетъ дальнѣйшія свои заключенія.

Воля къ власти, рассматриваемая ближе, есть не что иное, какъ воля къ жизни, пока она еще здорова,—имманентное стремленіе къ дальнѣйшему и болѣе широкому развитію, къ высшему образованію. „Да, жизнь хочетъ создать себя вверху столбами и ступенями, жизнь хочетъ восходить и восходя преодолевать себя“.

Доказательствомъ этого, по Ницше, служитъ образованіе вселенной. Она прошла чудовищно необъятный процессъ развитія. Изъ первоначальнаго газообразнаго состоянія матерія перешла въ жидкое состояніе, а затѣмъ въ твердое состояніе неорганическихъ тѣлъ. Изъ неорганическихъ тѣлъ потомъ мало-по-малу образовались органическія и, конечно, прежде всего въ простѣйшихъ формахъ, а тамъ изъ низшихъ растений возникли высшія и изъ этихъ—наивысшія. Изъ растений развились далѣе животныя, также первоначально въ простѣйшихъ видахъ, которые затѣмъ, въ теченіе тысячелѣтій, восходили къ все высшимъ родамъ путемъ естественнаго подбора,—вплоть до человѣкообразныхъ обезьянъ. И обезьяны мало-по-малу усовершенствовались, а отсюда уже съ теченіемъ времени развивается человѣкъ—человѣкъ въ примитивномъ состояніи: грубый естественный человѣкъ. Этотъ человѣкъ позже вознѣшается до культурнаго человѣка, который опять прошелъ длинный рядъ степеней образованія.

Итакъ, Ницше исключительно и рабски сталъ слѣдовать въ своемъ міросозерцаніи принципу абсолютнаго развитія! всѣхъ вещей, крайнему дарвинизму, хотя онъ отчасти и смотрѣлъ черезъ плечо на основателя его: онъ причисляетъ Дарвина къ посредственнымъ умамъ! наряду съ его двумя другими земляками, Д. Стюартомъ Миллемъ и Г. Спенсеромъ, по ихъ незначительности въ наукѣ. Конечно, они не были такъ высокопарны въ области фантазіи, какъ Ницше.

«Сообразно съ сказаннымъ, міръ во всей своей совокупности представляетъ мощно возрастающую жизнь. Ея главная тенденція состоитъ въ томъ, чтобы преодолевать низшія ступени бытія и все выше взбираться. Сокровеннѣйшимъ жизненнымъ нервомъ ея является стремленіе къ раскрытію силы, все болѣе широкому и къ увеличенію крѣпости.

Но если это такъ, то въ такомъ случаѣ останется ли человѣкъ на своей теперешней ступени бытія и культуры? Если жизнь до сихъ поръ производила все высшіе роды, то должно ли это естественное стремленіе прекратиться вмѣстѣ съ родомъ человѣка?

На это Ницше возражаетъ: нѣтъ, трижды нѣтъ, ибо это было бы противно прежнему теченію развитія міра, было бы противно „смыслу земли!“ Но какъ изъ неорганическаго возникло органическое, изъ растений животное и изъ животнаго — человѣкъ, homo sompinis: такъ изъ обычнаго человѣка долженъ образоваться „высшій человѣкъ“ и изъ этого послѣдняго „сверхчеловѣкъ“. Разсмотримъ дѣло ближе.

Нынѣшніе люди, по Ницше, почти сплошь и рядомъ заурядные и во многихъ отношеніяхъ низкіе люди. Дѣло въ томъ, что, вопреки новѣйшему культурному прогрессу въ различныхъ областяхъ жизни, и при томъ въ самое послѣднее время, Ницше думаетъ, будто люди, несмотря на это, въ настоящее время впали въ *décadence*, клонятся къ полному упадку. Ему казалось, что онъ наблюдаетъ упомянутое явленіе вездѣ, и это причиняло ему „величайшее огорченіе“<sup>1)</sup>. Поэтому онъ усматривалъ высшую задачу своей собственной жизни въ томъ, чтобы бороться всѣми силами ума противъ этого упадка въ человѣческой культурѣ и его причинъ и призывать трубнымъ звукомъ къ облагороженію, подъему и возвышенію типа „человѣкъ“. Въ самомъ дѣлѣ, думаетъ онъ, если бы упадокъ и ухудшеніе въ характерѣ европейскаго культурнаго человѣка такъ продолжался безъ задержки, въ такомъ случаѣ конечнымъ результатомъ былъ бы: „послѣдній человѣкъ“, который не былъ бы способенъ болѣе ни къ чему великому. Этого человѣка онъ изображаетъ слѣдующимъ образомъ:

<sup>1)</sup> Zarathustra W. W. VI, 421.

„Увы! Настанетъ время, когда человѣкъ не произведетъ уже ни одной звѣзды. Увы. Настанетъ время презрѣннѣйшаго человѣка, который уже не въ состояніи презирать самого себя.

Смотрите! Я показываю вамъ послѣдняго человѣка.

Что такое любовь? Что такое творчество? Что такое страсть? Что такое звѣзда?—такъ вопрошаетъ послѣдній человѣкъ и и мигаетъ глазами.

Земля стала маленькой, и по ней прыгаетъ послѣдній человѣкъ, который дѣлаетъ все малымъ. Его родъ неуничтожимъ, какъ родъ земляной блохи; послѣдній человѣкъ живетъ вѣчно.

Мы нашли счастье,—говорятъ послѣдніе люди и мигаютъ глазами.

Они покинули стравы, гдѣ жить было тяжело; ибо они нуждаются въ теплѣ. Любятъ еще сосѣда, трутся возлѣ него, ибо нуждаются въ теплотѣ.

Быть больнымъ и недовѣрчивымъ у нихъ считается грѣхомъ: они ходятъ ссмотрительно. Глупецъ тотъ, кто еще спотыкается на камни или на людей!

По временамъ немного яду: это производитъ пріятные сны. И много яду въ концѣ концовъ для пріятной смерти.

Они еще трудятся: трудъ есть развлеченіе. Но они забоятся, чтобы развлеченіе не утомляло.

Нѣтъ болѣе ни бѣднаго, ни богатаго: и то, и другое слишкомъ стѣснительно. Кто желаетъ еще господствовать? Кто повиноваться? И то, и другое слишкомъ затруднительно.

Нѣтъ пастыря, одно лишь стадо! Всякій стремится къ равенству, всѣ равны: кто иначе чувствуетъ, тотъ добровольно отправляется въ домъ умалишенныхъ.

„Нѣкогда весь міръ былъ сумасшедшимъ“,—говорятъ, наиболѣе элегантные и мигаютъ глазами.

Они мудры, и знаютъ все, что произошло, поэтому, они смѣются безъ конца. Они еще ссорятся, но скоро, примиряются, иначе это разстроило бы желудокъ.

Немного удовольствія для дня и немного для ночи: они почитаютъ здоровье.

Мы нашли счастье,—говорятъ послѣдніе люди и мигаютъ глазами <sup>1)</sup>).

Философъ Ницше чувствовалъ величайшее омерзевіе къ этому „послѣднему человѣку“; ибо какъ самъ онъ былъ пристрастенъ ко всему великому, могущественному, сильному, возвышенному, высочайшему,—такъ хотѣлъ видѣть и людей всегда великими, всегда могущественными, всегда сильными, всегда высшими.

Поэтому онъ мучился мыслями о появленіи „высшаго человѣка“ и ставилъ себѣ вопросъ: что дѣлать, чтобы воспитать такого человѣка? Исторія, говоритъ онъ, даетъ на это отвѣтъ: именно „исторія: возникновенія аристократическаго общества“. Дѣйствительно, высшіе люди—это истинные аристократы, подлинно именитые люди, настоящіе философы. Но чему учить насъ вышеупомянутая исторія?

„Разскажемъ себѣ безъ боли“, отвѣчаетъ Ницше, „какъ на землѣ до сихъ поръ начиналась каждая высшая культура! Люди съ непочатыми еще силами, варвары съ трусливымъ недалекимъ умомъ, хищники, при обладаніи непреклонной силой воли и властолюбіемъ, бросались на расы слабѣйшія, болѣе облагороженныя, болѣе жирныя, въ своемъ родѣ промышленно-торговья или ското-промышленныя, или на отживающія культуры, въ которыхъ вспыхивала именно послѣдняя жизненная сила въ блестящихъ фейерверкахъ духа и вмѣстѣ съ тѣмъ обнаруживалось внутреннее разложеніе.“ Передовая каста всегда была первоначально варварской кастой“ <sup>2)</sup>).

Такъ было нѣкогда. А теперь? И теперь такъ же должно быть, если надлежитъ высшимъ людямъ возникать и являться въ мірѣ; но все постепенно усовершенствуется, все постепенно одухотворяется! Въ самомъ дѣлѣ, человѣчество становится съ теченіемъ времени болѣе утонченнымъ, болѣе одухотвореннымъ. Поэтому „высшіе люди“ должны быть, по Ницше, не столько людьми физической силы, сколько незаурядными людьми ума, они должны быть философами.

<sup>1)</sup> Zarathustra. W. W. VI. 19 f

<sup>2)</sup> Jenseits, S. 227.



Но истинные, настоящие философы, не простые „работники въ области философіи“, какихъ теперь весьма много.

Они и не простые скептики! ибо „скепсисъ есть наилучшее выраженіе того извѣстнаго сложнаго фізіологическаго состоянія, которое въ обыденной рѣчи называется нервной слабостію и болѣзненностію“ <sup>1)</sup>.

Они и не простые критики! ибо „критики только орудія, которыми пользуется философъ, и именно потому, что они орудія, имъ самимъ далеко до философа!“

Да и самый великій китаецъ изъ Кенигсберга былъ только великимъ критикомъ <sup>2)</sup>. Во всякомъ случаѣ, по Ницше, и истинные философы должны быть критиками, но не въ этомъ только дѣло: они должны быть еще творцами, иначе они уподобятся „старымъ дѣвамъ“, которыя бесплодны и дурны, а потому завистливы и злобны <sup>3)</sup>.

„Настоящіе философы“, увѣряетъ Ницше,—„повелители, законодатели: они говорятъ: такъ должно быть! они заранѣе опредѣляютъ предназначеніе и цѣль человѣка и распоряжаются при этомъ предварительной работой всѣхъ философовъ—работниковъ. Они налагаютъ творческую руку на будущее, и все, что есть и было, служитъ имъ въ этомъ случаѣ средствомъ, орудіемъ, молотомъ. Ихъ познаніе—творчество, ихъ творчество—законодательство, ихъ стремленіе къ истинѣ—воля къ власти“ <sup>4)</sup>.

Таково было понятіе Ницше объ истинныхъ философахъ, первыхъ представителяхъ „высшаго человѣка“, истинно „именитыхъ“, аристократахъ по духу.

Но и на этихъ послѣднихъ, по Ницше, не должно останавливаться: изъ нихъ долженъ произойти „сверхчеловѣкъ“. И вотъ это именно было высшимъ культурнымъ идеаломъ нашего философа.

Поэтому онъ взываетъ съ напыщенностію: „Я учу васъ о сверхчеловѣкѣ. Человѣкъ есть вѣчто такое, что должно усту-

<sup>1)</sup> Jenseits, S. 145.

<sup>2)</sup> Jenseits, S. 152.

<sup>3)</sup> Jenseits, S. 140.

<sup>4)</sup> Jenseits, S. 154.

пить мѣсто вышему. Но что вы сдѣлали, чтобы стать выше его?

До сихъ поръ всѣ существа создавали нѣчто, что превосходило ихъ, а вы хотите быть отливомъ этой волны и предпочитаете возвратиться въ состояніе животнаго, чѣмъ стать выше человѣка?

Что такое обезьяна по сравненію съ человѣкомъ? Посмѣшище или мучительный позоръ. И именно этимъ долженъ быть человѣкъ для сверхчеловѣка: посмѣшищемъ или мучительнымъ позоромъ.

Вы прошли путь отъ червя до человѣка, но многое въ васъ еще осталось отъ червя. Нѣкогда вы были обезьянами, и теперь еще человѣкъ—болѣе обезьяна, чѣмъ любая изъ обезьянъ.

Даже мудрѣйшій изъ васъ есть только разладъ и гермафродитъ между растеніемъ и призракомъ. Но развѣ я указываю вамъ сдѣлаться растеніями или призраками?

Смотрите, я учу васъ о сверхчеловѣкѣ!

Этотъ сверхчеловѣкъ есть смыслъ земли. Пусть ваша воля придетъ къ такому рѣшенію: сверхчеловѣкъ есть смыслъ земли!“<sup>1)</sup>

Этими словами Ницше полагаетъ основаніе своему ученію о сверхчеловѣкѣ. Какъ животныя развивались отъ червя до обезьяны, и обезьяна преобразовывалась въ человѣка, и какъ изъ низшихъ людей происходили высшіе, мудрые: такъ и эти послѣдніе въ свою очередь „должны“ переродиться въ сверхчеловѣка. Это было „величайшей мыслию и величайшей надеждой“ Ницше<sup>2)</sup>.

„Человѣкъ есть канатъ, говоритъ онъ, связывающій животное и сверхчеловѣка,—канатъ надъ бездною. Опасно—оступиться, опасно—на пути, опасна оглядка, опасна дрожь и остановка. Велико въ человѣкѣ именно то, что онъ есть мостъ, но не цѣль; достойно любви въ человѣкѣ то, что онъ—переходная и послѣдняя ступень...

Я люблю тѣхъ, которые не только ищутъ основанія за звѣздами, чтобы погибнуть и стать жертвой, но и тѣхъ, которые

<sup>1)</sup> Zarathustra, W. W. VI, 13.

<sup>2)</sup> Zarathustra, W. W. VI. 68.

приносятъ себя въ жертву, чтобы земля когда нибудь сдѣлалась землею сверхчеловѣка.

Съ этой точки зрѣнія, стало бытъ. человѣкъ самъ по себѣ не есть цѣль, но только средство для цѣли: онъ долженъ вполнѣ приносить себя въ жертву землѣ, чтобы въ послѣдствіи возникъ сверхчеловѣкъ. Пока еще, по Ницше, никогда не было сверхчеловѣка; но онъ явится: ибо въ немъ заключается цѣль мірового развитія; онъ есть „смыслъ земли“. И такъ какъ люди, полагаетъ Ницше, по крайней мѣрѣ, большинство образованныхъ оставили вѣру въ Бога, то въ качествѣ наивысшаго идеала остается сверхчеловѣкъ. Этотъ послѣдній, стало бытъ, долженъ занять мѣсто умершаго Божества. Послушаемъ объ этомъ самого Ницше:

„Прежде говорили: „Богъ“, когда смотрѣли въ морскую даль, но теперь я учу васъ говорить: сверхчеловѣкъ.“

Богъ есть предположеніе; но я хочу, чтобы ваше предположеніе не простиралось дальше, чѣмъ ваша творческая воля.

Можете ли вы создать Бога? Такъ молчите вы у меня о всѣхъ богахъ! Но вы можете создать сверхчеловѣка.

— Быть можетъ, не вы сами, мои братья. Но вы можете пересоздать себя въ отцовъ и предковъ сверхчеловѣка: и это ваше наилучшее дѣяніе!...

Но я вполнѣ открою вамъ, друзья, мое сердце: если есть боги, то какъ я могъ бы утверждать, что нѣтъ Бога! Слѣдовательно, нѣтъ боговъ.

Я вывелъ заключеніе и увлекаюсь имъ“. Прекрасное заключеніе выводитъ здѣсь Ницше!! Конечно, оно настолько цѣнно, чтобы быть патентованнымъ!

Конечно, народъ, или „чернь“, какъ Ницше обыкновенно его называетъ, все еще держится вѣры въ Бога и эта чернь вовсе не произведетъ „высшихъ людей“, пока говорятъ:

„Нѣтъ высшихъ людей, мы всѣ равны, человѣкъ есть человѣкъ, предъ Богомъ—мы всѣ равны!“ На это Ницше возражаетъ:

„Предъ Богомъ!—Но умеръ этотъ Богъ. Предъ толпой мы не хотимъ быть равными. Вы, высшіе люди, идите прочь съ рынка.“

Съ тѣхъ поръ, какъ Онъ въ могилѣ, вы опять воскресли. Только теперь наступаетъ великій полдень, теперь только высшій человѣкъ сдѣлается господиномъ!

Поймите эту рѣчь, о братья мои! Это головокружительно для вашихъ чувствъ, и вы испугались? Зіяетъ предъ вами здѣсь пропасть? Или на васъ лааетъ Церберъ?

Ну! ладно! Вы высшіе люди! Окружите гору человѣка будущаго. Богъ умеръ: теперь мы хотимъ, чтобы жилъ сверхчеловѣкъ“<sup>1)</sup>.

Итакъ, сообразно съ этой философией сверхчеловѣкъ у высшихъ людей долженъ занимать мѣсто Бога.

Что теперь слѣдуетъ понимать, по Ницше, подъ этимъ сверхчеловѣкомъ? Отдѣльная ли это личность, могучій исключительнаго характера богатырь, который могъ бы появиться не сегодня—завтра, или весь родъ, вся порода?

Допустимъ послѣднее; ибо Ницше всегда говоритъ о возвышеніи человѣческаго рода. Конечно, эта новая высшая порода, которая должна превзойти теперешняго человѣка, прежде всего должна была бы явиться въ одномъ или нѣсколькихъ выдающихся экземплярахъ. Изъ нихъ разрослась бы новая порода сверхчеловѣка. „Какъ говорятъ о человѣкѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ думаютъ о существѣ, о родѣ человѣка,—такъ Ницше говоритъ о сверхчеловѣкѣ, какъ о породѣ, превзошедшей человѣка. Какъ изъ животнаго возникъ человѣкъ, такъ изъ человѣка долженъ возникнуть сверхчеловѣкъ; и какъ человѣкъ превосходитъ животное, такъ и сверхчеловѣкъ долженъ стоять выше человѣка“<sup>2)</sup>.

Но спрашивается: какимъ образомъ появится этотъ сверхчеловѣкъ?

Ницше отвѣчаетъ: путемъ естественнаго подбора подобно тому, какъ изъ животнаго посредствомъ естественнаго подбора образовался человѣкъ. Но въ чемъ будетъ состоять естественный подборъ? Какое средство здѣсь было бы болѣе подходящимъ? Ницше замѣчаетъ: „Разсматривая очень внимательно и добросовѣстно вопросъ, гдѣ и при какихъ условіяхъ выросло всего выше растеніе—„человѣкъ“, думаемъ, что это происходило среди разныхъ превратностей и что чѣмъ болѣе увеличивалась опасность его положенія, тѣмъ болѣе развивались подѣ

1) Zarathustra W. W. VI, 417 f.

2) Horneffer E. Vorträge über Nietzsche, 1900, Göttingen, S. 43.

долгимъ давленіемъ и гнетомъ, пріобрѣтая острогу и смѣлость, его изобрѣтательность и мыслительныя способности (его „духъ“); а вмѣстѣ съ тѣмъ и его воля къ жизни должна была возрасти до неограниченной воли къ власти. Мы думаемъ, что жестокость, насиліе, рабство, опасность физическая и нравственная, скрытность, стоицизмъ, шарлатанство и всевозможная дьявольщина, какъ и все злое, страшное, тираническое хищническое и змѣиное въ человѣкѣ,—благопріятствуетъ возвышенію породы „человѣкъ“, какъ его контрастъ“<sup>1)</sup>.

Вотъ вкратцѣ—главныя средства, чрезъ которыя, по мнѣнію Ницше, высшіе люди должны произвести сверхчеловѣка. Но разсматривая эти средства, мы невольно задаемъ себѣ вопросъ: дѣйствительны ли они и позволительны ли въ нравственномъ отношеніи. Тутъ мы подошли къ важному пункту: въ какомъ отношеніи къ морали, по мнѣнію Ницше, стоятъ высшіе люди и далѣе сверхчеловѣкъ?

Что касается прежде всего источника морали вообще, то онъ, по мнѣнію Ницше, находится пожалуй, въ самомъ человѣкѣ. По этому поводу онъ замѣчаетъ: „Поистинѣ, люди создали себѣ все доброе и злое. Поистинѣ, они не позаимствовали его, они не нашли его, оно не упало къ нимъ, какъ голосъ съ неба. Впервые именно человѣкъ придалъ вещамъ такую или иную цѣнность, чтобы спасти себя этимъ,—онъ впервые сообщилъ смыслъ вещамъ, человѣчскій смыслъ! Поэтому онъ называется „человѣкомъ“, то есть, оцѣнщикомъ.“

Оцѣнивать значитъ создавать: слушайте вы, созидающіе! Оцѣнка сама по себѣ это драгоцѣнное сокровище среди всѣхъ оцѣненныхъ вещей. Только благодаря оцѣнкѣ, впервые открывается цѣнность; а безъ оцѣнки зерно бытія было бы пусто“<sup>2)</sup>.

Теперь, какъ на самомъ дѣлѣ возникли въ исторіи человѣчества моральныя оцѣнки или оцѣночныя сужденія?

На это Ницше отвѣчаетъ: „Еще въ самую раннюю эпоху исторіи—ее называютъ доисторической—каждый поступокъ оцѣнивался по его послѣдствіямъ; при этомъ, поступокъ самъ по себѣ принимался въ соображеніе столь-же мало, какъ его“

1) Jenseits, S. 58 f.

2) Zarathustra, W. W. VI, 85 f.

происхожденіе, подобно тому, какъ теперь еще въ Китаѣ отличіе или позоръ дѣтей падаютъ и на родителей. Здѣсь сказывалась обратно дѣйствующая сила успѣха или неуспѣха, и люди считали извѣстный поступокъ хорошимъ или дурнымъ по его хорошимъ или дурнымъ послѣдствіямъ. Назовемъ этотъ періодъ до-моральнымъ періодомъ человечества: императивъ— „познай самого себя“! былъ тогда еще неизвѣстенъ. Въ послѣднія десять тысячелѣтій, напротивъ, въ большей части земной поверхности шагъ за шагомъ люди зашли такъ далеко, что оцѣниваютъ поступки не по ихъ слѣдствіямъ, а по ихъ происхожденію. Смотрѣтъ на важное событіе какъ на вѣчто цѣлое, разсматривать его съ необыкновенною провицательностію, прилагая къ нему болѣе точный масштабъ, въ чемъ видно вліяніе господства аристократическихъ оцѣнокъ и вѣры въ „происхожденіе“,— все это признаки періода, который въ тѣсномъ смыслѣ можетъ быть названъ моральнымъ. Этимъ была сдѣлана первая попытка къ самопознанію. вмѣсто послѣдствій— происхожденіе: какая перемѣна перспективы! И безспорно, эта перемѣна была достигнута путемъ долгой борьбы и колебаній <sup>1)</sup> Само собою разумѣется, что, благодаря этому, получило преобладаніе опасное суевѣріе, особенная узость толкованія. Начали объяснять происхожденіе поступка въ самомъ опредѣленномъ смыслѣ, находя источникъ его въ цѣли. Всѣ единодушно увѣровали, что оцѣнка поступка состоитъ въ оцѣнкѣ его цѣли. Цѣль—условіе поступка и его предшественная исторія: подъ вліяніемъ этого предразсудка почти до новѣйшаго времени и хвалили, и порицали, и судили, и даже философствовали.

Но не будемъ ли мы принуждены еще разъ рѣшиться на переворотъ и коренную перемѣну цѣнности, благодаря тому обстоятельству, что человекъ еще разъ пришелъ въ себя и сталъ мыслить глубже? Не стоимъ ли мы на порогѣ періода,

<sup>1)</sup> *Примѣчаніе переводчика.* Однако послѣдняя точка зрѣнія, въ которой исходнымъ пунктомъ служитъ источникъ поступка—мотивы и настроеніе, не завоевала себѣ исключительнаго господства въ новѣйшей этикѣ. Ей приходится считаться съ другой точкой зрѣнія, о которой Ницше говорилъ пемвого выше и по которой оцѣнка поступка производится по его послѣдствіямъ и дѣйствіямъ во внѣшнемъ мірѣ. Наиболѣе типичными представителями одной служитъ Кантъ, другой—Бентамъ. См. Н. Höffding. Ethik, Leipzig, 1888, S. 21—22.

который слѣдуетъ назвать отрицательнымъ и прежде всего внѣморальнымъ? Теперь, когда у насъ, имморалистовъ, по крайней мѣрѣ, шевелится подозрѣніе, что настоящая оцѣнка поступка состоитъ въ томъ, что мы можемъ опредѣлить, что есть ненамѣреннаго въ поступкѣ и что вся его ненамѣренность, все, что можно видѣть въ немъ и знать о немъ, все, что можно сознавать, принадлежитъ къ его внѣшности, составляетъ его оболочку, которая, какъ и всякая оболочка, кое что обнаруживаетъ, но больше скрываетъ. Словомъ, мы думаемъ, что намѣреніе есть только признакъ или симптомъ—явленіе, требующее сначала объясненія—и при томъ признакъ, который имѣетъ разнаго рода значенія и слѣдовательно, самъ по себѣ ничего не значить. Мы думаемъ, что мораль въ теперешнемъ ея смыслѣ, то есть, мораль, вытекающая изъ намѣченной цѣли, есть предрасудокъ; что она опрометчиво забѣгаетъ впередъ; что она относится къ области астрологіи и алхиміи, и, во всякомъ случаѣ, есть то, что должно искоренить. Искорененіе морали, въ великомъ духѣ даже преодоленіе морали въ самомъ себѣ, вотъ что пусть будетъ названіемъ той долгой скрытой работы, которою исключительно занимаются самые тонкіе, самые правдивые, а также самые злобные умы нынѣшняго времени, являющіеся какъ бы живыми пробными камнями души“ 1).

Сообразно съ этимъ, по Ницше, можно различать три эпохи въ исторіи человѣчества въ отношеніи къ морали: доморальную, моральную и внѣморальную, или сверхморальную. Последняя эпоха есть эпоха сверхчеловѣка, но, заведя рѣчь о морали этой послѣдней эпохи, Ницше хотѣлъ бы уже теперь видѣть ея осуществленіе, и потому онъ считаетъ ее обязательной для себя и для высшихъ людей.

Но даже и въ предѣлахъ моральной эпохи, по взгляду Ницше, мораль не была единственной. Въ существѣ дѣла можно различать въ ней два рода: „мораль господъ“ и „мораль рабовъ“ 2). Откуда же это произошло?

Ницше усматриваетъ внутреннее основаніе для этого въ значительномъ различіи естественномъ и классовомъ. Дѣло въ

1) Jenseits. S. 45 ff.

2) Jenseits. S. 231.

томъ, что, по его мнѣнію, „существуютъ до безграничности различныя устои классовъ и классовая пропасть между однимъ человѣкомъ и другимъ“<sup>1)</sup>, и сообразно съ этимъ обостренное чувство („паѳосъ“) разстоянія между ними<sup>2)</sup>. Одни—тѣлесно и духовно сильны, имѣютъ свѣтлый умъ, очень энергичную волю при властолюбивыхъ инстинктахъ: это—урожденные „господа“ и „повелители“; другіе, напротивъ, тѣлесно и духовно слабы, озабочены болѣе пассивно, чѣмъ активно; они кротки и добродушны: это—урожденные подданные и слуги, которые въ силу обстоятельствъ дѣлаются рабами<sup>3)</sup>.

И сообразно съ этимъ искони была, какъ думаетъ Ницше, различная по существу, двойная мораль: мораль господъ и мораль рабовъ. При этомъ онъ прибавляетъ, „что во всѣхъ высшихъ и сложныхъ культурахъ обнаруживаются попытки сближенія той и другой морали, еще чаще смѣшеніе ихъ, взаимное непониманіе, а иногда рѣзкое совмѣстное пребываніе“

1) Jenseits, S. 84.

2) Jenseits, S. 227.

3) Именно по причинѣ этихъ очень различныхъ естественныхъ и характерныхъ свойствъ и по причинѣ вытекающаго отсюда классоваго разліянія людей, Ницше былъ рьянымъ врагомъ демократическаго движенія, которое, все нивелирующае и уравнивая, обнаруживается въ особенности въ новое время. Это демократическое движеніе кажется ему не только формой упадка политической организаціи, но и формой упадка именно въ смыслѣ измельчанія человѣка, какъ переходъ къ посредственности и къ пониженію въ цѣнности (Jenseits, S. 129). Поэтому онъ ненавидѣлъ не только французскихъ революціонеровъ съ ихъ пустымъ крикомъ о „равенствѣ“, но и социалистовъ новаго времени, и называлъ ихъ „болваньями“ (Tölpel. A. a. O. S. 131), а равнымъ образомъ ненавидѣлъ и аристократовъ, которыхъ онъ называетъ прямо „собаками“ (A. a. O. S. 138).

По указанному основанію, Ницше далѣе былъ отъявленнымъ врагомъ женской эмансипаціи новаго времени. „Женщина“, говоритъ онъ, „хочетъ сдѣлаться самостоятельной. Съ этой цѣлю она пачиваетъ разяснять мужчинамъ, что такое „женщина сама по себѣ“. Это относится къ навхудшимъ усиліямъ всеобщаго опошленія Европы. Въ самомъ дѣлѣ, что показываютъ эти неуклюжія понятія женской научности и саморазоблаченія во всемъ! Женщина имѣетъ такъ много поводовъ къ тому, чтобы оконфузить себя: въ женщинѣ такъ много педантичнаго, поверхностнаго, наставническаго, мелочно-притязательнаго, необузданнаго, нескромнаго—посмотрите только, какъ она обращается съ дѣтьми! Пока это въ самомъ основаніи отбѣснялось и обуздывалось больше всего изъ страха предъ мужчиной. Увы, если только „вѣчноскучное въ женщинѣ“—а этого къ тому же въ ней довольно много!—будетъ въ состояніи дерзновенно возмѣститься! Увы, если станутъ учиться ей умничанью и искусственности, частіе, ея искусству милотливости, кокетничанья, трусливаго уклоненія отъ заботъ, искусству послабленія и пользованія, какъ говорятъ, „дурницей“, наконецъ, ея тонкой ловкости въ пріятныхъ страстяхъ!“ (A. a. O. S. 133 f.).



ихъ—даже въ одномъ и томъ же человѣкѣ, въ одной и той же душѣ. Различія моральной оцѣнки возникли или среди класса господствующихъ, который съ удовольствіемъ признавалъ разницу между собою и подчиненными, или среди подчиненныхъ, рабовъ и зависимыхъ всякаго рода. Въ первомъ случаѣ, если господа опредѣляютъ понятіе „хорошо“, моральныя оцѣнки суть не что иное, какъ возвышенныя гордыя состоянія души, которыя производили впечатлѣніе отличительнаго характера, опредѣляющаго классовыя устои. Знатный человѣкъ чуждается такихъ существъ, у которыхъ обнаруживаются свойства, противоположныя такимъ возвышеннымъ гордымъ состояніямъ; онъ презираетъ ихъ. Не трудно замѣтить, что въ этомъ первомъ родѣ морали противоположныя понятія „добрый“ и „дурной“ являются синонимами противоположныхъ понятій „знатный“ и „презрѣнный“. Противоположеніе „добрый“ и „злой“—другого происхожденія <sup>1)</sup>. Если аристократы презираютъ человѣка трусливаго, боязливаго, мелочнаго, думающаго о ничтожной пользѣ; равнымъ образомъ,—человѣка недовѣрчиваго съ его подозрительностію, самоуничиженнаго, эту собачью породу человѣка, который позволяетъ, чтобы съ нимъ обращались дурно; если аристократы презираютъ льстеца съ его попрошайничаньемъ, въ особенности же лжеца, то основное вѣрованіе всѣхъ аристократовъ будетъ состоять въ томъ, что простой народъ вообще лживъ. „Мы правдивы“, такъ говорили о себѣ въ древней Греціи аристократы. Какъ на ладони, ясно, что обозначенія моральной оцѣнки впервые прилагались къ отдѣльнымъ людямъ и только, а позже отнесены были къ поступкамъ, почему историки—моралисты допускаютъ крупный промахъ, если заимствуютъ исходную точку изъ такихъ, напримѣръ, вопросовъ: почему сострадательный поступокъ похваленъ? Классъ знатныхъ считаетъ себя въ правѣ дѣлать оцѣнку, онъ не нуждается въ одобреніи; онъ такъ судитъ: „что для меня вредно, то само въ себѣ вредно“; онъ видитъ въ себѣ то, что вообще сообщаетъ вещамъ достоинство, онъ оцѣнщикъ. Что о себѣ онъ знаетъ, все это и почитаетъ: такая мораль, понятное дѣло, есть самовозвеличеніе <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> См. ниже стр. 242.

<sup>2)</sup> Jenseits, S. 281 f.

Иначе дѣло обстоитъ со вторымъ типомъ морали, морали рабовъ. Положимъ, что люди угнетенные, обезсиленные, страдающіе, несвободные, недоувѣряющіе самимъ себѣ и усталые начнутъ проповѣдывать нравственность. Каковы будутъ ихъ моральныя оцѣнки? По всему видно, въ нихъ выразится пессимистическое недовольство всякимъ положеніемъ человѣка и, быть можетъ, осужденіе человѣка съ его положеніемъ. Взглядъ раба неблагосклоненъ къ добродѣтелямъ знатнаго: онъ относится къ нимъ скептически и не доувѣряетъ имъ; онъ обладаетъ изворотливой недоувѣрчивостью ко всему „доброму“, что почитается у знатныхъ, онъ почти убѣжденъ, что само счастье тамъ не настоящее. Наоборотъ, получаютъ особое значеніе свойства, которыя способствуютъ облегченію жизни страдающихъ; сюда относятся состраданіе, угодливая, готовая на помощь рука, теплое сердце, терпѣніе, усердіе, смиреніе, благорасположенность къ честному, ибо въ данномъ случаѣ это полезныя свойства и почти единственныя средства, чтобы выдержать гнетъ жизни. Мораль рабовъ есть въ существѣ дѣла мораль пользы. Здѣсь—очагъ для возникновенія вышеупомянутаго громкаго противоположенія „добрый“ и „злой“. Власть признается зломъ и источникомъ опасности, а равнымъ образомъ—самоувѣренная запугивающая суровость, довкасть и сила. По понятіямъ морали рабовъ, „злой“, стало быть, возбуждаетъ боязнь; по понятіямъ морали господъ, именно тотъ и есть добрый, кто возбуждаетъ боязнь и хочетъ возбуждать ее, между тѣмъ какъ „злой“ человѣкъ разсматривается въ смыслѣ презрѣннаго. Противоположность доходитъ до своего крайняго предѣла, если, сообразно съ слѣдствіями морали рабовъ, въ концѣ концовъ придется вздыхать по поводу пренебреженія къ добрымъ и этого рода морали, столь легкой и благожелательной. Дѣло въ томъ, что по убѣжденію рабовъ, добрый, во всякомъ случаѣ, долженъ быть безопаснымъ человекомъ; онъ добродушенъ, и его легко обмануть, быть можетъ, онъ—немного глупый человѣкъ, le bon homme. Повсюду, гдѣ только мораль рабовъ становится преобладающей, языкъ обнаруживаетъ склонность сблизать другъ съ другомъ слова „добрый“ и „глупый“ <sup>1)</sup>).

<sup>1)</sup> Jenseits, S. 234 f.

Первоначально, по Ницше, была лишь „мораль господъ“, то есть, мораль знатныхъ, побѣдителей, храбрыхъ. „Добрый“, по возрѣніямъ этой морали, это—то же, что храбрый, отважный, а „дурной“ это все равно, что трусъ<sup>1)</sup>.

Мораль рабовъ, согласно Ницше, возникла лишь изъ противодѣйствія морали господъ, и потому-то угнетенные превратили оцѣнки угнетателей, какъ своихъ враговъ, просто въ противоположныя сужденія. Посему мораль рабовъ произошла изъ озлобленія, изъ мести низшихъ высшимъ и властямъ. И Ницше называетъ это стачкой рабовъ въ морали.

Стачка рабовъ въ морали начинается тѣмъ, что озлобленность сама становится творческой и производитъ цѣнные результаты: это озлобленность существъ, которымъ предстоитъ собственная реакція, реакція дѣла, которыя остаются безвредными, благодаря только воображаемой мести. Между тѣмъ, какъ всякая мораль знатныхъ вырастаетъ изъ триумфирующаго реченія „да“, обращеннаго къ себѣ самой,—мораль рабовъ съ самаго начала говоритъ „нѣтъ“ на все, что происходитъ „извнѣ“, что представляется „иначе“, что „не она сама“: и это „нѣтъ“ есть ея творческой актъ. Эта перемѣна взгляда въ оцѣнкѣ, это неизбежное направленіе къ внѣшнему, вмѣсто направленія, обращеннаго на себя самого,—обусловливается именно озлобленностію. Мораль рабовъ всегда нуждается для своего возникновенія прежде всего въ противоположности, ка-

<sup>1)</sup> Zarathustra, W. W. VI, 279. Ницше пытался подтвердить свое пониманіе филологически. Онъ говоритъ: „На вѣрную дорогу меня натолкнулъ вопросъ, что собственно можетъ обозначать употребляемое различными языками наименованіе „добрый“ въ филологическомъ отношеніи: и вотъ я нашелъ, что все здѣсь слѣдится въ одному и тому же,— что вездѣ „знатный“, „благородный“ въ основномъ смыслѣ суть основныя понятія, изъ которыхъ съ необходимостію развиваются понятія: „добрый“ въ смыслѣ чловѣка, знатнаго по духу, и „благородный“ въ смыслѣ чловѣка высокаго духовнаго происхожденія, чловѣка духовно-привилегированнаго. Это развитіе понятій всегда протекаетъ параллельно другому, которое заставляетъ понятія „простой“, „грубый“, „низкій“ перейти въ концѣ концовъ въ понятіе „худой“. Наибольше выразительный примѣръ для этого послѣдняго развитія понятій, представляетъ нѣмецкое слово „schlecht“ (дурной, худой), которое тождественно со словомъ schlicht (простой) сравн. schlechtweg (просто), schlechterdings (просто, безцеремонно). Первоначально слово schlecht обозначало простого, зауряднаго чловѣка еще безъ побочнаго презрительнаго намека, просто въ противоположность знатному чловѣку. Приблизительно около времени 30 лѣтней войны, значить, довольно поздно, это значеніе измѣняется въ обычное теперь значеніе. Zur Genealogie der Moral, 2 Aufl. Leipzig 1892, S. 6.

кую образуетъ въ отношеніи къ ней міръ, именно внѣшній міръ, она нуждается, такъ сказать, фізіологически во внѣшнемъ возбужденіи, чтобы была въ состояніи дѣйствовать, — ея дѣйствіе въ самомъ основаніи есть реакція. Совсѣмъ не то мы видимъ въ оцѣнкѣ знатныхъ: она по собственному побужденію дѣйствуетъ и процвѣтаетъ, она ищетъ своей противоположности, чтобы сказать себѣ самой „да“ еще съ большимъ удовлетвореніемъ, еще съ большимъ торжествомъ, — ея отрицательныя понятія „низкій“, „простой“, „дурной“ (schlecht) — не болѣе, какъ прирожденный простой контрастъ въ отношеніи къ ея положительному принципу, который насквозь проникнуть жизнью и страстію. Вотъ этотъ принципъ: „мы знатны, мы добры, мы прекрасны мы счастливы! 1)

„Стачка рабовъ въ морали“, согласно Ницше, по даннымъ исторіи, была начата іудеями: „іудеи — народъ рожденный для рабства“, какъ говоритъ Тацитъ, а съ нимъ и весь древній міръ, „избранный народъ между народами“, какъ они сами говорятъ о себѣ и убѣждены въ этомъ, — іудеи совершили это чудо переворота въ цѣнностяхъ, благодаря которому жизнь на землѣ получила толчекъ въ новомъ опасномъ направленіи на два тысячелѣтія; ихъ пророки слили въ одно выраженія „богатый“, „безбожный“, „злой“, „насильственный“, „плотяной“ и впервые на слово „міръ“ положили печать дурного слова. Этотъ переворотъ въ цѣнностяхъ (сюда относится употребленіе слова „бѣдный“ въ качествѣ синонима со словами „святой“, „другъ“) и составляетъ значеніе іудейскаго народа: съ него начинается стачка рабовъ въ морали.

Эта „рабская мораль“ іудеевъ — ее Ницше называлъ и „стадною моралью“ (Herdentier — Moral) послѣ была продолжена и очищена въ христіанской морали. Вслѣдствіе распространенія христіанства въ мірѣ она одержала побѣду надъ „моралью господъ“, собственно римлянъ, и подчинила „блуждающаго бѣлаго звѣря“, арійско-германскую рассу, и теперь еще господствуетъ среди цивилизованныхъ народовъ.

Теперь Ницше ставитъ вопросъ: имѣетъ ли право на существованіе и теперь эта „мораль рабовъ“ и заслуживаетъ ли она одобренія? — На это онъ отвѣчаетъ рѣшительнымъ нѣтъ! — А

1) Zur Genealogie, S. 16 f.

почему нѣтъ? Потому что она, по его мнѣнію, не соотвѣтствуетъ существу здоровой жизни, даже враждебна ей. Какъ такъ?

Здоровая жизнь развивается въ формы все болѣе высокія; она поднимается на высшія ступени и ее характеризуетъ стремленіе къ власти, все болѣе возрастающей. Но мораль ведетъ людей къ противоположному: къ упадку, ослабленію, вырожденію человѣческаго типа. И поэтому, по Ницше, она не годится, какъ мораль, противорѣчащая основной тенденціи мірового развитія: вмѣсто того, чтобы возвышать людей, она ихъ понижаетъ. Поэтому онъ принялъ за лозунгъ слѣдующее положеніе: должно оставить мораль, которая до сихъ поръ имѣла значеніе у цивилизованныхъ народовъ. „Старыя скрижали цѣнностей должно разбить и соорудить новыя. Если прежде имѣло силу положеніе: добро есть то, что согласуется съ нравственнымъ закономъ,—то теперь это положеніе не можетъ имѣть значенія, ибо „нравственный законъ“ не есть что либо безусловное (абсолютное), но только вѣчто относительное, онъ измѣняется съ теченіемъ времени, какъ и нравы, изъ которыхъ онъ возникаетъ. Смотри по духовному развитію, смотри по познанію и взгляду человѣка, онъ образовывался не одинаково. Но, единственно вѣрный взглядъ на это спорное воззрѣніе мы находимъ въ такомъ соображеніи: только принципъ, только сущность здоровой жизни вообще, согласно свидѣтельству ежедневнаго опыта, можетъ указать намъ вѣрный путь къ тому, какъ слѣдуетъ устроить собственно человѣческую жизнь. А такъ какъ здоровая жизнь по своему существу, какъ мы раньше видѣли, есть не что иное, какъ „воля къ власти“, то есть, стремленіе къ раскрытію силы, какое только возможно, и стремленіе къ возвышенію силы,—то весьма подходящимъ для человѣка будетъ слѣдующій принципъ, которому принадлежитъ значеніе всеобщаго наивысшаго максима настоящей морали: добро есть все, что споспѣшествуетъ человѣческой жизни, что ее усиливаетъ и возвышаетъ: напротивъ, мерзко или худо все то, что вредитъ человѣческой жизни, что ее ослабляетъ и понижаетъ.

Это, можно сказать,—квинтэссенція „морали господъ“. Поелику, по Ницше, очень многое, что по прежней морали признавалось добрымъ, теперь вслѣдствіе этого новаго принципа

стало мерзкимъ и худымъ, и наоборотъ: очень многое, что по прежней морали считалось злымъ и дурнымъ, въ силу названнаго новаго принципа почитается добрымъ, то выходитъ, что прежнія цѣнности подлежатъ переоцѣнкѣ. вмѣстѣ съ этимъ мы уже стоимъ „по ту сторону добра и зла“.

Что касается этого замѣчательнаго выраженія Ницше, которое служитъ даже заглавiемъ его сочиненiя, но часто понимается не вполне вѣрно, то, согласно раскрытому выше, его слѣдуетъ понимать не въ абсолютномъ, но только въ относительномъ смыслѣ, т. е., въ отношенiи къ морали, которая доселѣ была господствующей, а не къ морали вообще.

То же слѣдуетъ сказать о названiи „иммориалистъ“, которое Ницше часто давалъ самому себѣ. Дѣло въ томъ, что Ницше не былъ полнымъ „иммориалистомъ“, такъ какъ не всякую мораль выбросилъ за бортъ, но былъ иммориалистомъ только отчасти. Онъ лишь отвергалъ мораль, которой до сихъ поръ въ общемъ придавали значенiе, такъ называемую „мораль рабовъ“, въ виду ея бессодержательности; напротивъ, морали господъ онъ отдавалъ должное уваженiе.

Но замѣчательно! и эта мораль обязательна не для всѣхъ безъ исключенiя, но только для настоящихъ „господъ“, для истинно знатныхъ, для „аристократическихъ умовъ“, для „настоящихъ философовъ“, коротко сказать, для высшихъ людей, да и ихъ-то немного въ мiрѣ. Поэтому устами Заратустры онъ возглашаетъ: „я законъ только для своихъ, я не законъ для всѣхъ“<sup>1)</sup>. Стало быть, для остальныхъ, для огромной массы людей, для большинства, по Ницше, „мораль господъ“ не имѣетъ значенiя, но прежняя старая мораль должна ли для нихъ оставаться въ силѣ, какъ это было прежде?

Почему она не имѣетъ значенiя для высшихъ людей, мы уже слышали: потому что эта мораль, какъ Ницше думаетъ, противорѣчитъ существу здоровой развивающейся жизни, ибо человекъ черезъ нее не возвышается, но ниспадаетъ. Въ этомъ, по Ницше, заключается ея первый недостатокъ.

*М. Воскресенскiй.*

(Продолженiе будетъ).

<sup>1)</sup> Zarathustra, W. W., VI, 415.

# ЛИСТОКЪ

ЛЛ

## ХАРЬКОВСКОЙ. ЕПАРХІИ

30 Апрѣля № 8. 1903 года.



---

Содержаніе. Дни и часы пріема у Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнѣйшаго Арсенія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго. — Высочайшее повелѣніе. — Высочайшія награды. — Отъ Совѣта Харьковскаго Епархіальнаго женскаго училища. — Отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища въ учебно-воспитательномъ отношеніи за 1901—1902 учебный годъ (окончаніе). — Епархіальныя извѣщенія. — Извѣстія и замѣтки. — Объявленія.

---

### ДНИ И ЧАСЫ ПРИЕМА

у Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнѣйшаго Арсенія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго.

Въ Понедѣльникъ Его Высокопреосвященствомъ принимаются должностныя лица различныхъ учреждений духовнаго вѣдомства, а именно: въ 10<sup>1</sup>/<sub>2</sub> час. утра Преосвященный Викарій, съ 11 час. до часу дня: Ректоръ Семинарій, Предсѣдатель Совѣта и Начальница Епархіальнаго Женскаго Училища; Смотритель Мужскаго Духовнаго Училища; Епархіальный Наблюдатель; Епархіальный Миссіонеръ, Городскіе Благочинные, Предсѣдатель Правленія Епархіальнаго свѣчнаго завода и др.

Во Вторникъ въ 10<sup>1</sup>/<sub>2</sub> час. утра Секретарь и члены Консисторій; съ 11—до часу свѣтскія лица, священники и прочіе просители.

Въ Среду и Четвергъ отъ 11 час. утра до часу пріемъ тѣхъ же лицъ, что и во Вторникъ.

Въ Пятницу въ 10<sup>1</sup>/<sub>2</sub> час. утра Секретарь и члены Консисторій, а прочіе просители съ 11 до часу дня.

Въ Субботу, Воскресенье и вообще по праздникамъ пріема не бываетъ.

Примѣчанія: 1) Въ лѣтнюю пору, въ тѣ же дни и часы, Владыка принимаетъ просителей на дачѣ, кромѣ Среды, когда онъ принимаетъ съ 11 час. утра, до часу дня, всѣхъ лицъ, имѣющихъ къ нему надобность, *въ городскомъ домѣ*.

2) Посвящающіеся въ духовный санъ (ставленники) съ ставлен-

вическими дѣлами являются къ секретарю Его Высокопреосвященства, говѣютъ предъ посвященіемъ въ Покровскомъ монастырѣ не менѣе трехъ дней, потомъ направляются къ духовнику для исповѣда; послѣ исповѣди являются съ дѣломъ къ Владыкѣ и отъ него направляются въ посвященію.

3) Ключарь и регентъ архіерейскаго хора являются къ Владыкѣ въ 8 часовъ утра за день до архіерейскаго богослуженія.

### Высочайшее повелѣніе.

Государственный Совѣтъ, въ соединенныхъ департаментахъ промышленности, наукъ и торговли и законовъ и въ общемъ собраніи, рассмотрѣвъ представленіе Министерства Народнаго Просвѣщенія о пенсіонныхъ правахъ законоучителей православнаго исповѣданія женскихъ гимназій и прогимназій вѣдомства Министерства Народнаго Просвѣщенія, мнѣніемъ положилъ—въ измѣненіе и дополненіе подлежащихъ узаконеній, постановить:

Законоучители православнаго исповѣданія женскихъ гимназій и прогимназій вѣдомства Министерства Народнаго Просвѣщенія и другихъ равныхъ имъ учебныхъ заведеній пользуются по пенсіи правами наравнѣ съ законоучителями православнаго исповѣданія мужскихъ гимназій и прогимназій того же вѣдомства.

Время, проведенное законоучителями православнаго исповѣданія въ женскихъ гимназіяхъ и прогимназіяхъ Министерства Народнаго Просвѣщенія въ сихъ должностяхъ послѣ изданія Высочайше утвержденного, 10-го іюня 1900 года, мнѣнія Государственного Совѣта о пенсіонныхъ правахъ служащихъ въ женскихъ гимназіяхъ и прогимназіяхъ Министерства Народнаго Просвѣщенія (Собр. узак., ст. 1863), зачестъ имъ на приобрѣтеніе пенсій на основаніяхъ, указанныхъ въ настоящемъ узаконеніи.

Его Императорское Величество изложенное мнѣніе Государственного Совѣта 24-го ноября 1902 года Высочайше утвердить соизвоилъ и повелѣлъ исполнить. (Циркуляръ по Московскому учебному округу № 1, 1903 г.).

### Высочайшія награды.

Всемилоствѣйше пожалованы къ 6-му апрѣля 1903 г., ко дню Св. Пасхи, медалями, съ надписью „за усердіе“: для ношенія на



шеѣ: *золотою на Владимірской лентѣ*: попечитель Александроневской г. Харькова 2-хъ классной церковно-приходской школы, пот. поч. гражд. Теодоръ *Енуровскій*; *на Анненской лентѣ*: попечитель Славянской, Троицкаго прихода, церковно-приходской школы, Изюмскаго уѣзда, 2-й гильдіи куп. Яковъ *Асокинъ* в отставной унтеръ-офицеръ *Василій Ивановъ*. Для ношенія на груди: *золотыми на Анненской лентѣ*: попечитель Бисовской, Сумско-Покровскаго прихода, церковно-приходской школы, сумской мѣщ. *Севастіанъ Деревянко*; *на Станиславской лентѣ*: младшій п вольнонаемный пвсецъ при канцеляріи правленія Харьковской духовной семинаріи, мѣщ. *Николай Олейниковъ*; *серебряными: на Александровской лентѣ*: учитель Сумской Троицкаго-прихода, церковно-приходской школы, сынъ священника Яковъ *Евецкій*; *на Анненской лентѣ*: учитель церковнаго пѣнія въ Харьковской духовной семинаріи, крест. *Николай Ковинъ*; *на Станиславской лентѣ*: попечитель Залушанской школы грамоты Богодуховскаго соборно-Успенскаго прихода, богодуховскій 2-й гильдіи купецъ *Григорій Панченко*; попечитель Больше-Писаревской второвласной школы Богодуховскаго уѣзда, 2-й гильдіи купецъ *Дмитрій Демьяненко*; попечитель Коломакской Николоевской церковно-приходской школы Валковскаго уѣзда, крестьянинъ *Хрисаифъ Близнаковъ*.

## Отъ Совѣта Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища г. Харькова.

Отъ разрѣшенія Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнѣйшаго Арсенія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго, обычный актъ и выпускъ воспитанницъ 6-хъ классовъ Харьковскаго Епархіальнаго женскаго училища Совѣтомъ училища назначенъ на 8 е Іюня п. г.

Отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища въ учебно-воспитательномъ отношеніи за 1901-1902 учебный годъ.

(Окончаніе \*).

*Обстоятельства, благоприятствовавшія или препятствовавшія успешному веденію дѣла, мѣры принятыя къ возвышенію учебно-воспитательнаго дѣла въ Училищѣ.*

Учебно-воспитательное дѣло въ отчетномъ году находилось въ удовлетворительномъ состояніи и велось правильно, вполнѣ согласно § 83 Устава

\*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1903 г. № 7.

Епархіальныхъ женскихъ училищъ. Къ обстоятельствамъ благопріятствовавшимъ успѣльному веденію учебнаго дѣла надо отнести главнымъ образомъ то, что училище имѣетъ преподавателей съ высшимъ образованіемъ и нѣкоторые изъ нихъ путемъ долговременной службы пріобрѣли большую опытность въ дѣлѣ преподаванія.

Все преподаватели и преподавательницы въ теченіе отчетнаго учебнаго года относились къ своимъ обязанностямъ съ полнымъ усердіемъ и вниманіемъ; классныя занятія производились ими своевременно; содержаніе уроковъ и, вообще, распредѣленіе учебнаго матеріала по классамъ было выполняемо согласно программамъ; въ отношеніи пріемовъ и методовъ преподаванія они сообразовались съ требованіями современной педагогики. Начальница училища и воспитательницы съ дѣятельнымъ участіемъ относились къ разнообразнымъ нуждамъ ученицъ, руководя ихъ къ сознательному выполненію учебныхъ обязанностей и пріучая къ скромности и вѣжливости въ отношеніи общежитія. Посѣщеніе уроковъ преподавателями было исправное и случаевъ опущенія уроковъ безъ уважительныхъ причинъ не было. По принятому порядку преподаватели и учительницы, не имѣвшіе возможности явиться на урокъ, заблаговременно извѣщали о томъ начальницу училища для зависящихъ отъ нея расположеній. Отсутствовавшихъ преподавателей обыкновенно замѣняли воспитательницы, подъ руководствомъ которыхъ читались воспитанницамъ книги, имѣвшія отношеніе къ данному уроку, или исполнялись данныя учителемъ письменныя работы или повторялись пройденные отдѣлы курса.

1. Какъ и въ прежніе годы, чрезъ каждые два мѣсяца инспекторъ классовъ вносилъ въ Совѣтъ вѣдомость объ успѣхахъ воспитанницъ, составленную на основаніи общихъ отчетахъ преподавателей. Эта вѣдомость разсматривалась въ Совѣтѣ при участіи всехъ преподавателей и преподавательницъ, при чемъ выяснялись причины неуспѣшности ученицъ и указывались мѣры для ихъ исправленія. Малоспособныя и недостаточно развитыя ученицы поручались особому вниманію преподавателей, а невнимательныя и нерадивыя подвергались взысканію.

2. Вѣдомость о числѣ малоуспѣвающихъ воспитанницъ по истеченіи двухъ мѣсяцевъ представлялась Совѣтомъ при журналахъ Его Высокопреосвященству.

3. Для поднятія уровня развитія воспитанницъ Совѣтомъ училища и преподавателями въ отчетномъ году, какъ и прежде, обращалось вниманіе на внѣклассное чтеніе воспитанницами книгъ. Совѣтъ училища озабочился пополненіемъ бібліотеки изданіями религіозно-нравственнаго и литературнаго содержанія, которыя одобрены для внѣкласснаго чтенія учащихся въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ. При постановкѣ и веденіи внѣкласснаго чтенія были приняты къ руководству особыя правила, выработанныя Со-

вѣтомъ училища еще въ предшествующіе годы. По примѣру прошлыхъ лѣтъ, и въ отчетномъ году практиковались общія для всего класса чтенія книгъ, особенно во время механическихъ занятій руководѣемъ.

4. Кромѣ употребленія наглядныхъ пособій для болѣе яснаго и отчетливаго усвоенія знаній, неоднократно во вѣклассное время показывались воспитанницамъ при помощи волшебнаго фонаря туманныя картины, имѣвшія своимъ содержаніемъ священно-историческія событія, изображенія замѣчательныхъ историческихъ дѣятелей, физическія явленія, замѣчательныя виды на землѣ, архитектурныя сооруженія, типы народовъ, при чемъ велись соответствующія картинамъ чтенія или давались надлежащія разъясненія. Таковыя чтенія велись по классамъ въ праздничные дни въ продолженіе всего почти года.

5. Для развитія литературнаго вкуса воспитанницъ, для пріученія ихъ къ правильному и выразительному чтенію, а вмѣстѣ съ тѣмъ и для доставленія имъ пріятнаго и полезнаго развлеченія, иногда устраивались въ присутствіи близкихъ училищу лицъ литературно-вокальные вечера, на которыхъ воспитанницы проносили заученныя стихотворенія, пѣли хоромъ и играли на музыкальныхъ инструментахъ приготовленныя пьесы. Для той же цѣли заботами начальствующихъ лицъ былъ приглашенъ въ училище 18 февраля хоръ И. М. Туровѣрова, который доставилъ своимъ прекраснымъ исполненіемъ народныхъ пѣсенъ большое удовольствіе присутствующимъ.

6. Въ видахъ поощренія къ трудолюбію лучшихъ по успѣхамъ и поведенію воспитанницъ, Совѣтъ Училища награждалъ ихъ книгами и похвальными листами. Съ той же цѣлью при отпускахъ воспитанницъ въ дома родителей ихъ баллы по успѣхамъ и поведенію выставлялись въ отпускныхъ билетахъ, а въ концѣ каждой недѣли списокъ воспитанницъ, получившихъ неудовлетворительныя баллы представлялся начальницѣ училища, которая дѣлала означеннымъ воспитанницамъ внушенія и подвергала ихъ извѣстному взысканію. Инспекторъ классовъ съ своей стороны при удобномъ случаѣ побуждалъ ихъ къ усердному отношенію къ дѣлу.

7. Въ старшихъ классахъ весьма много способствовали развитію педагогическихъ способностей воспитанницъ ихъ практическія занятія въ образцовой церковно-приходской школѣ при училищѣ, которыми руководилъ завѣдующій школою Харьковскій Епархіальный наблюдатель.

Особыхъ обстоятельствъ, препятствовавшихъ успѣшному веденію учебно-воспитательнаго дѣла, въ отчетномъ году не было.

#### 4. Библіотекa и физическій кабинетъ.

Библіотека училища раздѣляется на три отдѣла: 1) фундаментальную, 2) ученическую и 3) музыкальную.

1) Въ фундаментальной училищной библіотекѣ къ концу отчетнаго года числилось 1612 названій книгъ въ 4122 томахъ. Въ отчетномъ году библіотека увеличилась на 38 названій книгъ, въ 97 томахъ.

2) Въ ученической библіотекѣ состояло названій книгъ 1481, томовъ 2998, приобрѣтено въ теченіе года 243 тома въ 94 наименованіяхъ. Всѣ книги приобрѣтены на училищный счетъ.

3) Въ музыкальной библіотекѣ къ концу отчетнаго года состояло 499 названій нотъ, въ 649 экземплярахъ; приобрѣтено въ теченіе года 19 названій нотъ, въ 20 экземплярахъ.

Изъ періодическихъ изданій Совѣтомъ Училища выписывались слѣдующія: въ фундаментальную библіотеку: „Церковныя Вѣдомости“, изд. при Св. Синодѣ, „Вѣра и Разумъ“, „Вѣра и Церковь“, „Народное Образованіе“, „Странникъ“, съ приложеніемъ, „Общедоступной Богословской Библіотеки“ и новой серіи богословско-апологетическихъ трактатовъ, „Богословскій Вѣстникъ“, съ приложеніемъ Твореній Св. Василія Великаго, изд. при Московской Духовной Академіи, „Труды Кіевской Духовной Академіи“, „Церковный Вѣстникъ“ съ „Христіанскимъ Чтеніемъ“ и съ „Твореніями Св. Іоанна Златоуста“, издан. при С.-Петербур. Духовн. Академіи, „Русская Старина“, „Русскій Вѣстникъ“, „Историческій Вѣстникъ“, „Нива“, „Музыка и Пѣніе“, „Миссіонерское Обзорѣніе“, „Московскія Вѣдомости“, „Харьковскія Губернскія Вѣдомости“ и „Южный Край“.

Въ ученическую библіотеку: „Душеполезное Чтеніе“, „Русскій Паломникъ“, „Церковно-приходская школа“, „Дѣтскій Отдыхъ“, „Родникъ“ (безъ педагогическаго отдѣла), „Дѣтское Чтеніе“ и „Природа и Люди“.

Учебниками, учебными пособіями и учебными принадлежностями всѣ воспитанницы были снабжены въ достаточномъ количествѣ отъ Училища, безъ взноса за это особой платы. Книги изъ ученической библіотеки выдавались воспитанницамъ ежедневно, при чемъ каждому классу былъ назначенъ опредѣленный день для полученія и возвращенія книгъ. Въ выборѣ книгъ для чтенія воспитанницы руководствуются особыми каталогами, заключающими въ себѣ списки книгъ изъ ученической библіотеки, назначенныя для каждаго класса въ отдѣльности.

Въ теченіе отчетнаго года воспитанницами всѣхъ классовъ училища взято было для чтенія 7856 книгъ, а именно: воспитанницами 6 норм. кл.—837 кн., 6 парал.—726 кн., 5 норм.—720 книгъ, 5 пар.—905 кн., 4 норм.—818 книгъ, 4 пар.—722 кн., 3 норм.—1091 кн., 3 пар.—986 кн., 2 норм.—200 кн., 2 пар.—269 кн., 1 норм.—184 книги, 1 пар. 273 кн. и приготов. класса—125 книгъ. При библіотекѣ имѣются: каталоги систематическіе, 2) матеріальная книга, 3) справочная книга и, кромѣ того, правила храненія и выдачи книгъ.

Въ физическомъ кабинетѣ имѣется до 120 названій существенно—необхо-

димыхъ приборовъ, изъ которыхъ 23 пожертвовано, а 97 приобрѣтено въ разное время на училищныя средства. Въ отчетномъ году приобрѣтено 19 приборовъ. На приобрѣтеніе матеріаловъ, необходимыхъ при производствѣ опытовъ отпущается одному изъ преподавателей физики 25 р. въ годъ.

Въ географическомъ кабинетѣ числилось 44 предмета на сумму 700 р. Приобрѣтены они на средства училища, 40 предметовъ пожертвовано.

На бібліотеку, учебники, учебныя пособія и учебныя принадлежности по смѣтѣ ассигновано 1500 р. въ годъ.

### 5. Средства Училища

По дѣйствовавшей въ 1901 экономическомъ году смѣтѣ училище на свое содержаніе должно было получать . 98335 р. 67 к.

Эта сумма слагалась изъ слѣдующихъ статей:

а) Проценты съ неприкосновеннаго училищнаго капитала . . . . .	3225 „ 15 „
б) Доходъ съ принадлежащей училищу части дома въ г. Харьковѣ. . . . .	1696 „ 8 „
в) Изъ Епархіальныхъ средствъ . . . . .	32656 „ 64 „
г) 1% съ получаемаго духовенствомъ епархіи жалованья . . . . .	1759 „ 62 „
д) Изъ прибылей Епархіальнаго свѣчнаго завода. . . . .	7071 „ — „
е) Пожертвованія отъ монастырей, церквей и другихъ учрежденій и лицъ . . . . .	2420 „ 46 „
ж) Отъ Хозяйственнаго управленія при Св. Синодѣ:	
аа) На содержаніе училищной образцовой церковно-приходской школы. . . . .	500 р. — к.
бб) На покрытіе 5% государственнаго налога съ капиталовъ училища . . . . .	36 „ 86 „
з) Пенсіонерскій взносъ за своекоштныхъ воспитанницъ . . . . .	47510 „ — „
и) Взносъ на первоначальное обзаведеніе со вновь поступающихъ воспитанницъ . . . . .	1125 „ — „
і) Отъ училищной экономіи . . . . .	433 „ 36 „
Расходъ той-же смѣтою опредѣленъ въ . . . . .	100521 „ 55 „
Въ дѣйствительности въ 1901 экономическомъ году поступило на приходъ . . . . .	104612 „ 44 „
Въ расходъ было въ томъ-же году. . . . .	104116 „ 40 „

*Примѣчаніе.* Въ смѣту не вошли взносы за обученіе воспитанницъ несобязательнымъ предметамъ, равно какъ и расходы по этой статьѣ, такъ какъ на основаніи примѣчанія къ 80 § „Устава Епарх. жен. учи-

лицъ", распоряженіе этою суммою не подвергается контролю Епархіальныхъ сѣздовъ.

Въ 1901 экономическомъ году по этой статьѣ поступило на приходъ . . . . . 7785 „ — „  
Въ расходъ было . . . . . 6327 „ 37 „

### 6. Дополнительные свѣдѣнія.

Въ истекшемъ учебномъ году Харьковское Епархіальное женское училище понесло тяжелую утрату въ лицѣ почившаго покровителя, Высокопреосвященнѣйшаго Амвросія бывшаго Архіепископа Харьковскаго. Въ теченіе 19 лѣтъ почившій Святитель всегда относился къ училищу съ равною любовью и благопечительностью. Его заботамъ училище обязано всѣмъ своимъ благоустройствомъ какъ во внѣшней, такъ и во внутренней жизни. При немъ перестроенъ старый училищный корпусъ, на что было израсходовано 38 тысячъ рублей; кромѣ того вновь устроены: классный корпусъ стоимостью 112000 р., церковный корпусъ стоимостью—114000 р., баня съ умывальнею стоимостью 9000 р., паровая прачешная стоимостью 12000 р., собственный водопроводъ и т. д. Съ другой стороны почившій Архимандритъ много заботился и объ улучшеніи учебнаго дѣла; при его содѣйствіи введены новыя программы преподаванія учебныхъ предметовъ, увеличенъ окладъ жалованья г.г. преподавателей, устроена пенсія для всѣхъ служащихъ въ училищѣ лицъ, обогащена училищная библіотека и физическій кабинетъ, введено обученіе иконописанію и игрѣ на скрипкѣ. Заботясь постоянно о благосостояніи училища, почившій Владыка изволялъ пожертвовать въ пользу училища изданіе всѣхъ своихъ сочиненій, которое принесетъ большую матеріальную помощь училищу, воспитывающему сиротъ епархіальнаго духовенства.

Въ теченіе всего года училище поминало своего благодѣтеля. По его кончивѣ оно совершало непрерывное сорокодневное служеніе заупокойныхъ литургій въ училищной церкви, которыя отправляли всѣ служащіе въ училищѣ священники поочередно; а въ 9, 20, 40, полугодовой и годовой дни кончины воспитанницы старшихъ классовъ ходила въ Покровскій монастырь, гдѣ въ Трехсвятительской церкви, у могилы почившаго, пѣли каждый разъ заупокойную литургію и панихиду, совершенную предсѣдателемъ совѣта о. Тимошеемъ Буткевичемъ въ сослуженіи инспектора классовъ и членовъ училищнаго Совѣта.

Кромѣ сего, 7 декабря и 17 марта (въ день Ангела почившаго Святителя) Епархіальное училище вмѣстѣ съ молитвеннымъ поминаніемъ усопшаго Владыки на литургіи и панихидѣ почтило память Его устройствомъ въ эти дни въ училищѣ литературно-вокальныхъ вечеровъ, на которыхъ были произносимы воспитанницами икоторыя проповѣди и отрывки изъ

сочиненій архієпископа Амвросія и исполнялись духовнаго содержанія пѣснопѣнія.

Утѣшеніемъ для училища послужило лишь то, что пользовавшемуся всегда особенною любовью и расположеніемъ Своихъ Архипастырей Училищу Господь даровалъ достойнѣйшаго преемника въ лицѣ Высокопреосвященнѣйшаго Архієпископа Флавіана, уже давно стяжавшаго себѣ имя любвеобильнѣйшаго и многозаботливаго Святителя. Его Высокопреосвященство съ сердечною заботливостью вникалъ во всѣ стороны училищной жизни, неоднократно посѣщалъ училище, присутствовалъ на урокахъ и экзаменахъ и совершалъ литургію въ училищной церкви. Свое благорасположеніе къ училищу Высокопреосвященный Флавіанъ изволилъ явить на другой-же день послѣ прибытія своего въ Харьковъ, 7 декабря 1901 г., удостоивъ училище посѣщеніемъ литературно-вокальнаго вечера, посвященнаго памяти Преосвященнаго Амвросія. На вечерѣ были: Преосвященный Иннокентій Нарвскій, архимандриты и игуменіи монастырей Харьковской епархіи и все городское духовенство. Читаніе воспитанницами проповѣдей и нѣкоторыхъ отрывковъ изъ сочиненій покойнаго Архієпископа Амвросія, а также исполненіе нѣкоторыхъ духовныхъ пѣснопѣній, посвященныхъ его памяти, произвело на всѣхъ присутствующихъ самое благопріятное впечатлѣніе; 12 декабря Высокопреосвященный Флавіанъ также посѣтилъ училище, входилъ въ классы и осматривалъ все зданіе; 29 декабря Его Высокопреосвященство посѣтилъ и осматривалъ училище вмѣстѣ съ экзархомъ Грузіи—Высокопреосвященнымъ Алексѣемъ; 12 января Высокопреосвященный Флавіанъ посѣтилъ уроки въ училищѣ и церковно-приходской школы; 3 февраля Его Высокопреосвященство совершилъ литургію въ училищной церкви, по окончаніи которой преподалъ благословеніе каждой воспитанницѣ и учащимся въ церковно-приходской школѣ. 8 марта Его Высокопреосвященство служилъ литургію Пржедосвященныхъ даровъ, 17 марта присутствовалъ на литературно-вокальномъ вечерѣ, посвященномъ памяти (день рожденія) Преосвященнаго Амвросія. 18 апрѣля снова посѣтилъ училище. 29 апрѣля, 4 мая присутствовалъ на экзаменахъ въ нѣсколькихъ классахъ и по различнымъ предметамъ. 5 мая присутствовалъ на экзаменѣ по музыкѣ, при чемъ воспитанницамъ, лучшимъ по музыкѣ, Его Высокопреосвященство раздавалъ награды, пожертвованныя почетною попечительницею Д. Д. Оболенскою. 29 мая, въ день годичнаго акта, Его Высокопреосвященство совершилъ литургію въ училищной церкви въ сослуженіи архимандрита Ефрема, предсѣдателя Совѣта и членовъ училищнаго Совѣта. За литургіей было сказано инспекторомъ классовъ выпускнымъ воспитанницамъ слово. Послѣ литургіи въ залѣ состоялся актъ, на которомъ былъ прочитанъ краткій отчетъ о состояніи училища и Его Высокопреосвященство благоволилъ раздать выпускнымъ воспитанницамъ аттестаты

и наградныя книги, при чемъ благословилъ каждую изъ нихъ Евангелиемъ. Въ концѣ акта Его Высокопреосвященство обратился къ окончившимъ курсъ ученія съ словомъ назиданія, высказалъ имъ свои благопожеланія и преподалъ всеѣмъ архипастырское благословеніе. На актѣ присутствовали родители и родственницы воспитанницъ. Преосвященный Стефанъ, Епископъ Сумскій, Викарій Харьковской епархіи, также неоднократно посѣщалъ училище и участвовалъ въ его торжествахъ. Такъ, 12-го марта, онъ посѣтилъ уроки и осматривалъ все училище; 17-го марта въ училищной церкви въ сослуженіи Предсѣдателя и членовъ Училищнаго Совѣта совершалъ заупокойную литургію и панихиду по усопшомъ Архіепископѣ Амвросіи. Въ концѣ литургіи Преосвященный произнесъ слово о крестѣ, такъ какъ была недѣля крестопоклонная. Вечеромъ этого дня присутствовалъ на религіозно-нравственномъ чтеніи и пѣніи въ память (день рожденія) Преосвященнаго Амвросія. 2 мая присутствовалъ на экзаменахъ въ нѣсколькихъ классахъ и по различнымъ предметамъ. Посѣщали училище и другія высокопоставленныя лица: Преосвященный Иннокентій, бывший Епископъ Сумскій, который совершилъ всенощную и литургію 4 декабря въ день храмоваго училищнаго праздника Св. Великомученицы Варвары; А. Н. Комобакинъ—контролеръ вѣдомства учреждений Императрицы Маріи, М. И. Скворцовъ, чиновникъ особыхъ порученій при Св. Синодѣ, городской голова Погорѣлко, почетная попечительница Дарья Д. Оболенская и др.

б) Ревизіи со стороны членовъ учебнаго Комитета при Св. Синодѣ училище въ отчетномъ году не подвергалось.

в) Пожертвованія на разныя училищныя нужды въ отчетномъ году поступили отъ слѣдующихъ учреждений и лицъ:

аа) Нѣкоторыми монастырями и церквами Харьковской епархіи на нужды училища пожертвовано 21 р. 60 к.

Отъ благочинныхъ 2 Купянскаго округа, 1 Богодуховскаго округа, 2 Изюмскаго округа на устройство храма при училищѣ пожертвовано 236 р.

бб) Отъ Экзарха Грузіи, Высокопреосвященнаго Алексія 10 р. на лакомства воспитанницамъ, оставшимся на праздникъ Рождества въ училищѣ.

вв) Отъ почетнаго блюстителя по хозяйственной части Н. О. Лецинскаго сто экземпляровъ „полнаго собранія сочиненій Архіепископа Амвросія на память 75 воспитанницамъ, окончившимъ курсъ въ годъ кончины Преосвященнаго, и 26 воспитательницамъ училища.

гг) Отъ почетной попечительницы училища Д. Д. Оболенской пожертвовано 30 экземпляровъ нотъ въ роскошныхъ переплетахъ, 2 прекрасныхъ песосера, 2 скрипки и 4 ящика съ красками въ награду лучшимъ воспитанницамъ по музыкѣ, рукодѣлію и иконописанію. Отъ нея же пять-



десять руб. (50 р.) для бѣднѣйшей воспитанницы сироты, окончившей курсъ, и нѣсколько пудовъ конфектъ.

д) Отъ Преосвященнаго Иннокентія, епископа Сумскаго десять экземпляровъ „Словъ и рѣчей“ для раздачи лучшимъ воспитанницамъ 6 классовъ и 2 экземпляра для библіотеки училища.

е) Отъ Преподавателя училища Н. Н. Страхова—книги его сочиненія: „Ученіе о Богѣ по началамъ разума“, „Методика Закона Божія“, „Методика русской грамоты“, „Исторія философіи“, „Христіанское ученіе о брактѣ“—5 книгъ.

ж) Отъ членовъ Совѣта и преподавателей собрано на елку воспитанницамъ семьдесятъ четыре рубля (74).

з) Отъ протоіерея г. Харькова Петра Мягулина на тотъ же предметъ 25 руб.

Отъ него же (100) сто рублей четыремъ бѣднѣйшимъ сиротамъ, оканчивающимъ курсъ. На эти деньги приготовлено для нихъ бѣлье.

и) Отъ Московскаго, церкви Св. Василія, протоіерея Дмитрія Петровича Некрасова—большой фотографическій портретъ Высокопреосвященнаго Амвросія.

к) Отъ священника с. Райгородка, Изюмскаго уѣзда, Василія Спѣвцева—коллекція первобытныхъ древностей.

л) Пожертвовано умершимъ купцомъ Коваленко на стипендію 70 р.

Такимъ образомъ, въ теченіе отчетнаго года на разныя нужды училища, не считая пожертвованій вещами, денежныхъ пожертвованій поступило 536 р. 60 к.

## Епархіальныя извѣщенія.

### ВАКАНТНЫЯ МѢСТА.

#### Священническія:

Николаевская церковь с. Групи, Лебединскаго уѣзда.

Рождество-Бородичная церковь с. Шуликиной, Старобѣльскаго уѣзда.

Тихоновская церковь с. Сидоренкова, Валковскаго уѣзда.

Троицкая церковь сл. Переконя, Валковскаго уѣзда.

Успенская церковь с. Литвиновки, Старобѣльскаго уѣзда.

Преображенская церковь с. Бѣлолуцка, Старобѣльскаго уѣзда.

Николаевская церковь с. Лихачевки, Богодуховскаго уѣзда.

Григоріевская церковь с. Турья, Ахтырскаго уѣзда.

Іоанно-Предтеченская церковь с. Рябушекъ, Лебединскаго уѣзда.

- Покровская церковь с. Верхней-Покровки, Старобѣльскаго уѣзда.
- Трехсвятительская церковь с. Лутищъ, Ахтырскаго уѣзда.
- Николаевская церковь с. Колондаева, Богодуховскаго уѣзда.

*Діаконскія.*

- Іоанно-Предтеченская церковь с. Стапичнаго, Валковскаго уѣзда.
- Николаевская церковь с. Высокополья, Валковскаго уѣзда.
- Покровская церковь с. Малой-Писаревки, Богодуховскаго уѣзда.

*Псаломщицкія:*

- Покровская церковь с. Козѣвки, Богодуховскаго уѣзда.
- Покровская Церковь с. Радьковки, Купянскаго уѣзда.
- Кирилло-Меѳодіевская церковь с. Райгородскаго, Купянскаго уѣзда.
- Іоанно-Богословская церковь с. Гомолыши, Зміевскаго уѣзда.
- Покровская Соборная церковь г. Купянска (въ сапѣ діакона).
- Воскресенская церковь с. Боголюбовки, Купянскаго уѣзда.
- Николаевская церковь г. Краснокутска, Богодуховскаго уѣзда.
- Николаевская церковь с. Новой-Айдари, Старобѣльскаго уѣзда.
- Николаевская церковь с. Ново-Александровки, Старобѣльскаго уѣзда.
- Успенская церковь с. Вольнаго, Богодуховскаго уѣзда.
- Благовѣщенская церковь г. Харькова.
- Покровская церковь Харьковскаго Благотворительнаго Общества.
- Преображенская на мѣстѣ крушенія, на станціи „Борки“.
- Александро-Невская церковь с. Александровки, Валковскаго уѣзда.
- Харьковскаго Реальнаго Училища.
- Николаевская церковь с. Новой-Водолаги, Валковскаго уѣзда.
- Успенская церковь с. Коломака, Валковскаго уѣзда.
- Владимірско-Богородичная церковь с. Смолянниковой, Старобѣльск. уѣзда.
- Архангело-Михайловск. церковь г. Краснокутска, Богодуховск. уѣзда.
- Введенская церковь с. Студенка, Изюмскаго уѣзда.
- Николаевская церковь с. Гіевки, Харьковскаго уѣзда.
- Іоанно-Предтеченская церковь с. Знаменскаго, Изюмскаго уѣзда.
- Воскресенская церковь с. Надеждовки, Изюмскаго уѣзда.
- Покровская церковь с. Старой-Водолаги, Валковскаго уѣзда.

## ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе. Освященіе церкви и посѣщеніе Высокопреосвященнѣйшимъ Арсеніемъ мѣстныхъ духовно-учебныхъ заведеній.—Торжественное служеніе Владыкою Лятургіи въ Мироносицкой церкви.—Присутствіе Высокопреосвященнѣйшаго Арсенія на экзаменѣ по Закону Божию въ Коммерческомъ училищѣ.—Присутствіе Высокопреосвященнѣйшаго Арсенія на экзаменѣ по Закону Божию въ Институтѣ Благородныхъ дѣвицъ.—Торжественное Богослуженіе 23 апрѣля.—Посѣщеніе Высокопреосвященнѣйшимъ Арсеніемъ Духовной Семинаріи. — Перенесеніе чудотворной Озерянсой иконы Божіей Матери.—Озерянская икона Божіей Матери.—Пещеры въ Куряжскомъ монастырѣ.—Возобновленіе религіозно-нравственныхъ чтеній. Реформа средней свѣтской школы.—Некрологъ.

— *Освященіе церкви и посѣщеніе Высокопреосвященнѣйшимъ Арсеніемъ духовныхъ училищъ.* По возвращеніи изъ обзорнія Епархіи <sup>1)</sup> 16-го апрѣля, Высокопреосвященнѣйшій Арсеній на другой же день (17 апрѣля) совершалъ освященіе церкви при вновь открытомъ харьковскомъ исправительномъ арестантскомъ отдѣленіи. Съ Высокопреосвященнымъ Арсеніемъ участвовали въ служеніи 6 священниковъ. Послѣ чина освященія и литургіи было отслужено молебствіе съ многолѣтіемъ Царствующему Дому. На богослуженіи присутствовали начальникъ главнаго тюремнаго управленія А. М. Стремоуховъ, пріѣхавшій изъ Петербурга спеціально на торжество освященія, и чины судебного вѣдомства.

Церковь оборудована на средства, пожертвованныя директоромъ харьковскаго губернскаго тюремнаго комтета И. Я. Коваленко. Иконостасъ въ ней мраморный; царскія врата и мебель дубовыя, живопись работы художниковъ Уварова и Краштофовича. «Южн. Кр.»

— 18 числа Владыка посѣтилъ мужское Духовное училище, при чемъ въ высшей степени внимательно отнесся ко всѣмъ сторонамъ училищной жизни. Владыка прежде всего посѣтилъ училищный храмъ Божій, гдѣ былъ встрѣченъ священникомъ со св. крестомъ и святою водою, при чемъ хоръ воспитанниковъ исполнилъ тропарь храму. Приложившись ко кресту и окропивъ себя св. водою, Владыка вошелъ въ алтарь, совершилъ поклоненіе престолу, обдѣбывалъ его и св. Евангеліе и вышелъ на амвонъ. Затѣмъ было совершено обычное краткое молебствіе съ провозглашеніемъ многолѣтія. Послѣ возглашенія многолѣтія Высокопреосвященнѣйшему Арсенію, Архіепископу Харьковскому и Ахтырскому, Владыка самъ провозгласилъ многолѣтіе начальствующимъ, учащимъ и учившимся въ Духовномъ училищѣ. Вслѣдъ за этимъ, преподавши имъ свое благословеніе, Владыка, не выходя изъ храма, произвелъ серьезное

<sup>1)</sup> Составленное о. Г. В.—мъ описаніе этого обзорнія Владыкою Епархіи будетъ напечатано сразу по полученіи его редакціею. Ред.

испытаніе воспитанниковъ училища въ церковномъ пѣніи. Устранивъ совершенно отъ дѣтей учителя пѣнія, Владыка самъ назначилъ изъ каждаго класса по одному регенту и заставлялъ каждый классъ и въ отдѣльности и вмѣстѣ съ другими, самостоятельно, безъ помощи и руководства учителя, пѣть церковныя пѣсни. Его Высокопреосвященство былъ доволенъ пѣніемъ дѣтей, похвалилъ ихъ и объщалъ имъ порадовать ихъ въ скоромъ времени совершеніемъ литургій въ ихъ храмѣ.

Побывалъ затѣмъ Владыка и на урокахъ во всѣхъ классахъ, при чемъ онъ не только выслушивалъ отвѣты учениковъ на предлагаемые преподавателями вопросы, но и самъ предлагалъ ихъ. Изъ вопросовъ Владыки в его разъясненій учащіеся могли ясно видѣть, что: главною цѣлью при воспитаніи ихъ въ духовной школѣ должно быть развитіе въ нихъ религіозно-нравственнаго чувства, той чистоты сердца, которой, какъ особенной милости, просилъ у Бога себѣ богопросвѣщенный пророкъ Давидъ, взывая: Сердце часто созижди во мнѣ Боже, и очевидно тѣмъ показывая, что для праваго пути и благой дѣятельности человѣку необходимо сердце, чуждое лукавства, злобы, нечистыхъ, грѣховныхъ пожеланій.

Посѣтилъ наконецъ Владыка спальныя и рекреационныя комнаты и вездѣ отечески вникалъ во всѣ мелочи училищнаго быта, мелочи, изъ которыхъ слагается вся жизнь учащихся. Такъ, обозрѣвая спальни воспитанниковъ, Владыка не удовлетворился бѣглымъ осмотромъ вполнѣ прѣбранныхъ комнатъ и постелей, а приказалъ еще показать ему, насколько чисты простыньки на постеляхъ, каковы матрацы, нѣтъ-ли пыли подъ кроватями. На самыхъ дѣтяхъ Владыка осматривалъ не только верхнюю одежду, но и нижнее бѣлье: рубашки, кальсоны, носки. Конечно, не преминулъ Владыка освѣдомиться и о томъ, носятъ-ли дѣти на шеѣ крестикъ.

— Съ такимъ же вниманіемъ отнесся Высокопреосвященнѣйшій Арсеній и въ мѣстномъ женскому Епархіальному училищу, которое онъ посѣтилъ 19 апрѣля.

Прибывъ въ училище въ 9<sup>1/2</sup> ч. утра, Его Высокопреосвященство отправился на урокъ въ 1-й классъ, гдѣ былъ встрѣченъ Начальницей училища и О. Инспекторомъ классовъ. Его Высокопреосвященство во время 1, 2 и 3 уроковъ посѣтилъ всѣ почти классы: побывалъ на урокахъ Русскаго языка въ I норм. и I пар. кл., Гражданской Исторіи въ IV норм., Закона Божія въ III норм. и II пар. классѣ, Географіи въ VI норм., Гражданской Исторіи

въ V норм. и Географіи въ V пар. кл. Высокопреосвященнѣйшій Архипастырѣ живо интересовался содержаніемъ урока по каждому предмету, самъ предлагалъ вопросы ученицамъ, заставлялъ писать ученицъ на классной доскѣ отдѣльныя фразы по Русскому языку, разсматривалъ тетради ученицъ, спрашивалъ ученицъ показывать на географической картѣ тѣ или другія мѣста или города по географіи и гражданской исторіи, спрашивалъ молитвы по Закону Божию, изъ Богослуженія Православной Церкви и т. под. Отвѣтами ученицъ особенно по Закону Божию Высокопреосвященный Архипастырѣ остался доволенъ. Изъ классовъ Владыка въ сопровожденіи начальствующихъ лицъ и о. Предсѣдателя Совѣта прошелъ въ актовъ залъ, гдѣ обратилъ вниманіе на портреты бывшихъ Харьковскихъ Архипастырей, на классныя работы воспитанницъ по иконописанію, оттуда посѣтилъ спальни воспитанницъ, старыя залы, столовую и дортуары. Обо всемъ Высокопреосвященный Архипастырѣ разспрашивалъ подробно сопровождавшихъ его лицъ. Оставшись видѣннымъ доволенъ, Высокопреосвященный изъ училища въ половинѣ 1-го часа пѣшкомъ, въ сопровожденіи начальствующихъ лицъ, отправился въ находящуюся при немъ образцовую церковно-приходскую школу, при входѣ въ которую былъ встрѣченъ завѣдующимъ школой. Харьк. Епар. Набл. В. Ѳ. Давиденко, законоучителемъ школы и учительницей. Въ школѣ Владыка обратилъ вниманіе на недавно возникшій церковно-школьный кабинетъ, ваходящіеся въ немъ предметы въ немъ, при чемъ объясненіе давалъ завѣдующій школой. Пройдя за тѣмъ въ отдѣленіи школы, Его Высокопреосвященство слушалъ иѣніе учениковъ и ученицъ школы подъ управленіемъ воспитанницы училища.

Преподавъ засимъ благословеніе сопровождавшимъ его лицамъ, Его Высокопреосвященство около 1 часу отбылъ изъ школы.

— *Торжественное служеніе литургіи.* 20 апрѣля Высокопреосвященнѣйшій Арсеній совершилъ литургію въ Мирносницкой церкви. Отеченіе народа на архіерейское богослуженіе было громадное. Несмотря на продолжительное почти трехчасовое служеніе литургіи и потому вполне естественное утомленіе, Владыка не захотѣлъ отпустить многочисленныхъ молящихся безъ слова назиданія... Около получаса говорилъ онъ своимъ слушателямъ о Женахъ мирносницкахъ, Іосифѣ и Никодимѣ, ихъ любви къ Спасителю, ихъ безкорыстныхъ трудахъ и подвигахъ! Съ чувствомъ глубокаго благоговѣнія вникали слушатели въ сердечное поученіе своего Архипастыря и, можно надѣяться, всѣхъ ихъ таланта-

вое изображеніе Владыкою дѣятельности Жень Мироносиць, Іосифа и Никодима, заставило заглянуть въ свою душу и признать вполне безспорной, святой правдой, что первой помѣхой на пути добра каждому дѣятелю является онъ самъ, и что необходимое условіе для разумно нравственной и полезной дѣятельности заключается не внѣ человѣка, а въ немъ самомъ. Не общественное неустройство, не бѣдность наша, не грубость среды, не вымышленное безправіе личности, а наше собственное нравственное безсиліе, наше легкомысліе, наша черствость, неискренность, извиненіе себя во всемъ—вотъ недуги наши, наши язвы, отъ которыхъ мы страдаемъ и отъ которыхъ намъ слѣдуетъ избавиться: къ такимъ мыслямъ, думаемъ мы, должно было привести поученіе Владыки, какъ приводитъ къ нимъ и самая жизнь. Въ самомъ дѣлѣ, окружающая насъ „интеллигентная“ среда жаждетъ преобразованія всего кругомъ себя, забывая въ то же время о своихъ душевныхъ безпорядкахъ. Мы недовольны всѣмъ: недовольны литературой, недовольны искусствомъ, недовольны строемъ жизни. Глубокій пессимизмъ подтачиваетъ душу каждаго. Онъ вкрадывается въ сердце и отравляетъ самыя доротія минуты въ жизни. И мы готовы превратиться въ Калигулу, желавшаго, чтобы всѣ люди имѣли одну голову, дабы если не отсѣчь ее однимъ взмахомъ меча, то переустроить по своему. Но въ то же время мы, подобно римскому же императору, страдаемъ полнѣйшимъ безсиліемъ: всякое дѣло валится изъ рукъ нашихъ, творчество низведено до минимума, а жалобы, тоска и самолюбіе до максимума. Въ концѣ концовъ получается „страшная“ разрозненность, замкнутость, одиночество. Люди теряютъ образъ и подобіе Бога, превращаясь въ носителей самолюбиваго и мелкаго „я“, которому все приносится въ жертву: и честь, и совѣсть, и разумъ, и долгъ. Такъ мало по малу возникаетъ общество безъ общественной жизни, подобное сожителству, замѣняющему собою бракъ и семью, подобное большой гостиницѣ, гдѣ люди встрѣчаются безъ радости и расстаются безъ сожалѣнія, гдѣ и самая рѣчь о крѣпкихъ моральныхъ связяхъ представляется чѣмъ-то дикимъ, страннымъ, смѣшнымъ.

Поистинѣ, въ основаніи теперешней нравственной разрозненности людей, ихъ замѣтнаго безучастія, духовнаго одиночества и глубокой неудовлетворенности лежитъ не иное что, какъ отсутствіе духовно-нравственныхъ основъ жизни—понятія долга и правилъ вѣры нашей. Безъ этихъ основъ жизни невозможно любить не только чужихъ, но и родныхъ своихъ, о чемъ свидѣлствуютъ постоянно повторяющіеся случаи распадѣнія семействъ, или слу-

чая самоубійствъ въ тоскѣ о своемъ нравственномъ одиночествѣ. Безъ этихъ основъ жизни, моральныя нити, связывающія людей въ духовно-нравственный организмъ, порваны. А гдѣ нѣтъ моральной связи, гдѣ нѣтъ лицъ въ родѣ Жель Мировосицъ, Юсифовъ и Никодимовъ, тамъ мелкій эгоизмъ, пошлое самолюбіе, тщеславіе. Да даруетъ же намъ Господь силу отблвнуться на призывъ Архипастыря и взаимно въ мятежной и неудовлетворенной жизни нашей спокойно и благодушно вступить на путь служенія братолюбію.

— *Присутствіе Владыки на экзаменъ по Закону Божию въ Коммерческомъ училищѣ, Институтъ благородныхъ дѣвицъ и женской гимназіи.* Высокопреосвященнѣйшій Арсеній присутствовалъ 21-го апрѣля на выпускномъ экзаменѣ по Закону Божию въ Харьковскомъ Коммерческомъ училищѣ. Встрѣченный въ вестибюлѣ предсѣдателемъ попечительнаго совѣта И. К. Велитченко, директоромъ И. А. Виноградовымъ, настоятелемъ собора протоіереемъ С. П. Любичкимъ и законоучителемъ о. І. І. Филевскимъ, Владыка прошелъ въ церковь училища. Приложившись къ престолу и осмотрѣвъ церковь, Владыка высказалъ свое желаніе послужить въ столь величественномъ храмѣ. При выходѣ изъ храма о. законоучитель вручилъ Владыкѣ, въ молитвенную память объ этомъ первомъ посѣщеніи училищной церкви, составленное имъ описаніе этой церкви въ бархатномъ переплетѣ. Въ актовомъ залѣ, гдѣ происходилъ экзаменъ, Владыку встрѣтилъ и пѣніемъ церковный ученический хоръ. Экзаменъ Владыка производилъ самъ, а послѣ экзамена сказалъ воспитанникамъ теплое отеческое наставленіе о томъ, какъ необходимо имъ въ дальнѣйшей жизни беречь добрыя нравственныя настроенія, полученныя ими въ домѣ, въ семьѣ, въ школѣ, въ церкви. Свое впечатлѣніе объ училищѣ Владыка высказалъ въ „Книгѣ почетныхъ посѣтителей“ такъ: „Съ удовольствіемъ присутствовалъ на экзаменѣ по Закону Божию и съ любовію преподалъ наставленіе воспитанникамъ“. Посѣтивъ квартиру директора, высокопреосвященный Арсеній уѣхалъ изъ училища въ 12 час.

— 25 апрѣля Владыка присутствовалъ на экзаменѣ по Закону Божию въ Институтѣ благородныхъ дѣвицъ, а 26-го въ гимназіи Драшковской.

— *Торжественное Богослуженіе и войскового парада.* 23 апрѣля въ день Тезоименитства Ея Императорскаго Величества Государыни Императрицы Александры Феодоровны въ мѣстномъ Успенскомъ кафедральномъ соборѣ Архіепископомъ Харьковскимъ и Ахтырскимъ Высокопреосвященнымъ Арсеніемъ (соборнѣ) совершена

была торжественная литургія, а послѣ нея благодарственное Господу Богу молебствіе, съ провозглашеіемъ многолѣтія всему Императорскому Дому. Послѣ торжественнаго Богослуженія, въ 12 час. дня, на Соборной площади состоялся церковный войсковой парадъ. «Харьк. Вѣд.».

— *Посѣщеніе Высокопреосвященнѣйшимъ Арсеніемъ Духовной Семинаріи.* 24 апрѣля Высокопреосвященнѣйшій Арсеній посѣтилъ и Духовную Семинарію. Владыка прѣбылъ въ Семинарію въ 9 часовъ утра и, сряду по прѣздѣ, приказалъ собраться всѣмъ воспитанникамъ съ начальствующими и учащими въ Церковь. Когда воспитанники стали на свои мѣста въ храмѣ, въ него вошелъ Владыка, прослѣдовалъ въ алтарь, сотворилъ поклоненіе св. престолу, вышелъ на солею и обратился къ собравшимся въ храмѣ съ душевнымъ отеческимъ словомъ по поводу совершившагося наканунѣ горькаго для всей Семинаріи событія,—внезапной смерти воспитанника 3-го класса П. Бѣлоусова, юноши, цвѣтущаго здоровьемъ, богато одареннаго умственными способностями и съ успѣхомъ занимавшагося науками. Искреннее сочувствіе старца—Владыки, отечески расположеннаго къ семинаріи въ постигшемъ ее горѣ; его трогательныя ваставленія юношамъ, какъ имъ слѣдуетъ поступать въ трудныя минуты жизни; его указанія на случаи изъ своей богатой опытомъ архипастырской жизни, внесли лучъ свѣта въ грустно настроенныя сердца начальствующихъ, учащихся и учащихъ въ Семинаріи.—Преподавъ затѣмъ всѣмъ свое благословеніе, Владыка пожелалъ побывать и на урокахъ. Въ теченіе 3-хъ часовъ онъ посѣтилъ почти всѣ классы, причемъ вездѣ самъ предлагалъ вопросы воспитанникамъ, освѣдомляясь, насколько усвоено ими преподаваемое. Не упустилъ Владыка при случаѣ преподавать учащимся и назиданіе. Особенною сердечностью проникнуты были его наставленія воспитанникамъ 6-го класса. Владыка съ настойчивостію внушалъ имъ, по выходѣ изъ семинаріи, служить обществу на церковномъ, а не на другомъ какомъ поприщѣ. Къ сожалѣнію; пишущій эти строки не имѣлъ возможности слышать слово Владыки, съ которымъ онъ обратился къ воспитанникамъ въ 6 классѣ, но ему въ другомъ мѣстѣ приходилось вникать слову Высокопреосвященнаго Архипастыря на эту тему. Вотъ что, между прочимъ, приблизительно говорилъ въ ней Владыка питомцамъ духовной школы.

„Вы, дѣти духовенства и питомцы духовной школы, и есть и должны оставаться неотъемлемымъ достояніемъ Церкви. Вѣдь во всемъ вашемъ организмѣ вѣтъ ни одной капли крови, ни одного



атома, которые не были бы церковными, не принадлежали бы Церкви, какъ собственность, купленная ея цѣною. Цѣлыя поволѣнія вашихъ отцовъ для хлѣба церковный. Въ домахъ родителей вы выросли на хлѣбѣ церковномъ. Затѣмъ вы воспитаны въ учебныхъ заведеніяхъ. Сообразите, на чей счетъ вы получаете свое образованіе: не на счетъ-ли пота в крови, черноты и бѣдности, нравственной скудости и невѣжества чернаго русскаго человѣка, стародавняго крестьянина, всегдашняго неизмѣннаго христіанина? Отъ скуднаго прибытка чернаго труда своего онъ и сегодня, и завтра, и послѣ-завтра несетъ въ храмъ на свѣчку въ жертву Богу свой грошъ. Изъ этихъ жертвенныхъ грошей ежегодно составляются сотни тысячъ, посвященныхъ Богу в принадлежащихъ Церкви. И вотъ на счетъ этихъ-то жертвъ съ минуты зарожденія вашего выросли, воспитывались, и стали носителями умственнаго свѣта, маяками, зажженными во мракѣ ночи. Можно-ли послѣ этого кому либо изъ васъ отрицать то, что вы—народная жертва Богу, что вы—собственность Церкви до мозга вашихъ костей, что вы—куплены потомъ и кровью темнаго православнаго русскаго человѣка для опредѣленной жертвенной цѣли, что вы—церковная свѣча, которую русскій человѣкъ затеплялъ святымъ свѣтомъ, и молится на нее, и кланяется, и во время священнослуженія глядитъ на нее вглядывая радуется, или плачетъ и умиляется. Уклонившись отъ служенія Церкви, какъ вы сотрете съ себя эту печать принадлежности Церкви? Она на вашемъ челѣ неуничтожима, какъ клеймо у древнихъ рабовъ, особенно же у бѣглыхъ. Вѣглецъ можетъ только желать, чтобы люди это забыли или не видѣли, но народное сознаніе, народное чутье постоянно будетъ видѣть и чувствовать въ немъ перебѣжчика, измѣнника. Самодумно избирать вамъ, воспитанникамъ духовной школы, не церковное, а иное поприще для своей дѣятельности значить вступать не на тотъ путь, который указанъ вамъ Промысломъ и логикою всей вашей прошлой жизни“.

Послѣ посѣщенія классовъ Владыка со свойственнымъ ему вниманіемъ изволялъ осмотрѣть спальныя, занятныя комнаты воспитанниковъ, столовую, кухню, гдѣ попробовалъ бушанья, приготовленныя на обѣдъ воспитанникамъ, и больяцу.

— *Перенесеніе чудотворной иконы.* 22-го апрѣля, происходило обычное перенесеніе Озерянской иконы Божіей Матери изъ Харьковскаго Покровскаго въ Куряжскій Преображенскій монастырь.

Погода стояла прекрасная. Съ ранняго утра масса, по праздничному разодѣтыхъ, горожанъ в множество прибывшихъ къ этому дню изъ разныхъ мѣстъ богомольцевъ сѣвши заняты мѣста по

пути слѣдованія торжественной процессіи. Народъ сплошнымъ стѣнами стоялъ на тротуарахъ, тѣснился на площадяхъ и въ скверахъ, занималъ мѣста у открытыхъ оконъ и на балконахъ; находилось много желающихъ смотрѣть на величественную картину процессіи съ крыши зданій и даже съ деревьевъ. Въ толпахъ народа ходили сборщики пожертвованій на храмы, слышались просьбы нищихъ и причитанія слѣпцовъ, и добродетельныя лепты щедрѣй, чѣмъ въ другое время, раздавались и тѣмъ и другимъ.

По пути отъ Покровскаго монастыря до Озерянской церкви на Холодной горѣ въ разныхъ мѣстахъ были устроены помосты для совершенія здѣсь краткихъ молебствій и благословенія народа чудотворной иконой. На этомъ же пути были разставлены для поддержания порядка полцейскіе нижніе чины и конные стражники и, въ помощь имъ, нижніе чины отъ войскъ гарнизона.

Послѣ литургіи въ Покровскомъ монастырѣ, которую совершалъ высокопреосвященный Арсеній, архіепископъ Харьковскій и Ахтырскій, въ сослуженіи преосвященнаго Стефана, епископа Сумскаго, архимандритовъ и городскаго духовенства,—около 12 часовъ дня, подъ непрерывный звонъ колоколовъ, процессія тронулась по направленію къ Холодной горѣ, и народъ обнажилъ головы. Впереди несли цеховые значки, мѣщанское и городское знамена и хоругви; за ними шло духовенство въ золоченныхъ ризахъ и архіерейскій хоръ въ парадныхъ кафтанахъ. Два архимандрита предшествовали свитой иконѣ, которую, подъ сѣнію рипидъ, несли командиръ 10-го армейскаго корпуса генераль-лейтенантъ К. К. Случевскій и и. д. губернатора С. Н. Гербель; за иконой слѣдовали Высокопреосвященный Арсеній (до Кафедральнаго собора) и Преосвященный Стефанъ. Въ процессіи, среди массы народа, находились генералитетъ и представители правительственныхъ и общественныхъ учрежденій.

Привыходѣ процессіи изъ монастырскаго двора, расположившаяся около него пѣхотная войсковая часть со знаменемъ взяла „на караулъ“ и раздались торжественные звуки «Коль славень»; затѣмъ эта часть и эскортъ оренбургскихъ казаковъ присоединились къ процессіи. У кафедральнаго собора впереди процессіи народъ понесъ три громадныхъ фонаря, украшенныхъ искусственными цвѣтами в лентами и увѣшанныхъ крестками и образками.

Чудотворную икону поочередно несли участвовавшія въ процессіи лица. По пути слѣдованія процессіи, на встрѣчу ей выходило изъ ближнихъ церквей духовенство съ хоругвями. На помостахъ служились краткія лѣтія, и преосвященный Стефанъ благословлялъ на четыре стороны иконой народъ.

Возлѣ Озерянской церкви на Холодной горѣ процессію встрѣтила братія курижскаго Преображенскаго монастыря, и икона, сопровождаемая преосвященнымъ Стефаномъ, была отнесена въ этотъ монастырь, гдѣ и будетъ находиться до 30-го сентября.—временнаго обратнаго перенесенія ея въ Харьковъ.

... *Озерянская икона Божіей Матери.* Эта святая икона съ давняго времени извѣстна по чудеснымъ благотвореніямъ. Въ первый разъ открылись чудеса ея въ Озерянской пустынѣ, почему и называется она Озерянскою. Она написана на холстѣ кистию древняго малороссійскаго художника; на холстѣ примѣтны еще складки—слѣды путевого храненія святыни. Всѣ эти особенности подають мысль, что св. икона писана однимъ изъ страдальцевъ православія, орошавшимъ слезами молитвы изображаемый имъ ликъ Богоматери и взывавшимъ о помощи небесной для гонимыхъ чадъ православія, и что она принесена была изъ-за Днѣпра. При открытіи перваго чуда ея не знали, кто поставилъ ее въ монастырской трапезѣ. Озерянской пустыни настоятель, Ефремъ Мокренскій, во исполненіе предписанія отъ 26 ноября 1762 г., представлялъ архимандриту Покровскаго монастыря слѣдующій письменный отзывъ о сей иконѣ города Мерефы старожилаго человека подпрапорнаго Григорія Кононовича Долбнскаго: „видѣлъ и помню; пишетъ Долбнскій, въ церкви Озерянской пустыни стояла чудотворная икона; а откуда и въѣмъ поставлена, вѣдать не могу. Первое чудо отъ нея явилось о архиманд. Севастіану и при строителѣ іером. Варсонофій Хвастиченкѣ“; иже

По закрытіи Озерянской пустыни (1787 г.) изъ Курижа св. икона перенесена была въ Покровскій монастырь; а при восстановленіи разореннаго Курижа, для освященія его, поставлена была (въ 1797 г.) въ томъ монастырѣ. Въ 1843 г., по представленію Преосвященнаго Иннокентія о желаніи жителей города Харькова видѣть благодатную святыню среди своихъ жилищъ, Государь Императоръ въ 16 день октября 1843 г. Высочайше утвердиль созволялъ опредѣленіе Св. Синода ежегодно приносить 30 сентября Озерянскую икону Божіей Матери въ Харьковскій Покровскій храмъ; и послѣ того, какъ она будетъ оставаться въ семъ храмѣ во всю зиму, 22 апрѣля относить въ Курижскій монастырь. На мѣстѣ Курижскаго Преображенскаго монастыря, вудачивъ перенесены икона Божіей Матери, въ половинѣ 17 столѣтія, и былъ глухой слѣсъ. Основаніе Курижскаго монастыря относится къ 1663 году.

— *Пещеры въ Куряжъ.* Однимъ изъ весьма достопримѣчательныхъ церковно-археологическихъ памятниковъ древне-монастырскаго благочестія служатъ недавно открытыя, съ благословенія и по указанію преосвященнаго Иннокентія, бывшаго епископа Сумскаго, пещеры Куряжскаго монастыря.

Пещеры идутъ подъ горою, на которой стоитъ монастырь. Начало ихъ у церкви св. Овуфрія Великаго (1753 г.), у самой подошвы горы, заканчивающейся отвѣснымъ обрывомъ, съ сѣверной стороны. Теперь здѣсь устроены небольшой кирпичный „пещернякъ“, т. е. особый входъ въ нихъ. Въ пещерахъ нѣтъ ступеней, а одна сплошная возвышенность, постепенно поднимающаяся до самаго верха горы, по направленію къ церкви Преображенія. Пока открыто и отремонтировано пещеръ на протяженіи 102 сажень. По своему внутреннему устройству, пещеры напоминаютъ Святогорскія в Кіевскія и, вѣроятно, сооружены кіевскими выходцами. Это узкій, темный и длинный подземный ходъ въ видѣ корридора, изгибающагося въ различныхъ направленіяхъ, около 1 сажени высоты и 1 аршина ширины, и прерываемаго многими особыми помѣщеніями (камерами) не одинаковой величины, съ купольными сводами, съ небольшими нишами (loculi) въ стѣнахъ. Стѣны этихъ помѣщеній покрыты незатѣйливымъ орнаментомъ изъ малороссійскихъ цвѣтовъ и кистей винограднои лозы, служащимъ живописнымъ фономъ для иконописи. Внутреннее убранство пещеръ составляютъ св. кресты и иконы. Иконы написаны или на особыхъ желѣзныхъ листахъ, окаймленныхъ деревянными рамами, или альфреской, по штукатуркѣ стѣнъ. У нѣкоторыхъ иконъ были, какъ видно, лампадки, а у другихъ только желѣзные прутья для свѣчъ. Иконы, вообще хорошаго письма, монастырскаго работы, большею частью это строгіе лики святыхъ основателей православнаго греко-русскаго монашества и великихъ подвижниковъ, „въ молитвѣ, постѣ и воздержаніи просіявшихъ“, — идеальные образы для духовнаго подражанія. Въ ряду иконъ достопримѣчательенъ образъ Алексія, челоуѣка Божія, по особой надписи, взятой изъ житія святого: „Се оставляю славу, в честь, и царскій дворецъ, и гряду во имя Господне“.

Особено обращаютъ на себя вниманіе 3 большахъ пещерныхъ помѣщенія. Очевидно они были назначены для общихъ молитвенныхъ собраній или для церковно-общественнаго богослуженія, о чемъ свидѣлствуютъ и находящіеся здѣсь засыпанные пескомъ отдушники (вытяжки), выходящія на поверхность земли. Первое изъ нихъ, вѣроятно, пещерная церковь. Алтарная часть —

особое отдѣленіе, соединяющееся двумя ходами собственно церковью; по средѣ—каменное 4 угольное возвышеніе на подобіе престола съ незначительными остаткамъ испепелившейся одежды; на горнемъ мѣстѣ икона Воскресенія Хрвстова въ особой яшѣ, служившей, вѣроятно, и жертвенникомъ; царскія и сѣверныя врата—это 2 узкихъ прохода, сходящихся въ алтарной части. Собственно церковь (корабль) продолговатый четырехугольникъ, около 2 саж. длины и 1 саж. ширины, весь расписанный орнаментомъ и живописью. Другое помѣщеніе—скорбное мѣсто молитвеннаго уединенія, воздыханій и подвиговъ неизвѣстнаго монастырскаго подвижника-аскета. Здѣсь 2 келіи: одна въ сажень, съ каменнымъ ложемъ и другая, меньшая, съ каменнымъ, столомъ и сидѣніемъ, вѣроятно трапеза. Третья пещерная комната продолговатый четырехугольникъ, сажени въ 4 длины,—назначена для общихъ молитвенныхъ собраний: въ передней части—икона „Девсусъ“, по сторонамъ рядъ иконъ 12 апостоловъ съ изображеніемъ мученической кончины каждаго.

— *Возобновленіе религиозно-нравственныхъ чтеній.* Съ Оминой недѣли въ Харьковѣ возобновились прерванныя по случаю Свѣтлаго праздника религиозно-нравственныя чтенія. 13 апрѣля, въ Воскресенье, литургію и вечерню въ кафедральномъ соборѣ совершилъ Преосвященнѣйшій Стефанъ, епископъ Сумскій. Послѣ вечерни въ соборѣ предложено было чтеніе свящ. Василіемъ Яновскимъ „О невѣрїи апост. Томи“. Въ этотъ же день были предложены чтенія въ слѣдующихъ пунктахъ: 1) *въ Покровскомъ монастырѣ* законоучителемъ 2-й гимназіи о. Петромъ Вишняковымъ „О молитвѣ и ея религиозномъ значеніи“ и помощникомъ смотрителя духовнаго училища о. Николаемъ Зефировымъ на тему: „Ложь іудеевъ, доказывающая истину воскресенія Христова“; 2) *на Панасовкѣ*, въ вагонныхъ мастерскихъ (въ 5 ч. веч.), законоучителемъ коммерческаго училища о. Іоанномъ Филевскимъ „О путяхъ откровенія Божія“ и епархіальнымъ миссіонеромъ Д. И. Боголюбовымъ „О способахъ укрѣпленія вѣры евангельской въ душахъ христіанскихъ“ 3) *на Замковѣ*, въ Александро-Невской церкви священникомъ Владиміромъ Шаловаловымъ „О христіанскомъ благочестіи“ (на Евангелиста Матоея 5, 13—16) и о. діакономъ В. Рудниковскимъ „О средней части храма и о прѣтворѣ“; 4) *на Холодной горѣ*, въ Скорбященской церкви въ мѣщанской богадѣльнѣ священникомъ Николаемъ Жебинернымъ на тему: „Христосъ—веселіе вѣчное.“

— 20 апрѣля религиозно-нравственныя чтенія были предложены

въ слѣдующихъ пунктахъ: 1) въ *Покровскомъ монастырѣ* помощникомъ смотрителя духовнаго училища о. Николаемъ Зефировымъ „о значеніи воскресенія Христова“ и законоучителемъ 3 гимназіи о. Владиміромъ Бусыгинымъ „о призываніи молитвы Господней“; 2) въ *кафедральномъ соборѣ* настоятелемъ прот. С. Любичевымъ „о св. женахъ мученицъ“ и свящ. Л. Твердохлѣбовымъ „житіе св. царицы Александры и великомуч. Георгія“; 3) на *Панасовкѣ* въ вагонныхъ мастерскихъ законоучителемъ коммерческаго училища о. І. Филевскимъ „о словѣ Божіемъ, какъ источникъ откровенія Божія“ и епархіальнымъ миссіонеромъ Д. И. Боголюбовымъ „о союзѣ вѣры въ Бога съ добрыми дѣлами“; 4) на *Заиковкѣ*, въ Александро-Невской церкви о. В. Шляповаловымъ „о ветхомъ и новомъ заветѣ Бога съ человекомъ“ (на Ев. Матѣ. 5, 17—19) и о. діакономъ В. Рудниковскимъ „о почитаніи св. иконъ“; 5) въ *Вознесенской церкви* свящ. Д. Поповымъ „объ истинѣ воскресенія Христова и ея значенія для христіанина“ и прот. Г. Чеботаревымъ „о св. мученицахъ и св. Маріи Магдалинѣ“; 6) на *Журавлевкѣ* въ Петро-Павловской церкви прот. П. Григоровичемъ „о вознесеніи на небо и второмъ пришествіи на землю Господа Іисуса Христа“ (изъясненіе 6 и 7 членовъ символы вѣры); 7) на *паравозо-строительномъ заводѣ*, на Петинской ул., о. Н. Шосте „о Христ. любви, какъ основѣ нравственной жизни“; 8) на *Холодной горѣ*, въ мѣщанской богадѣльнѣ о. А. Луценкомъ „о полезномъ употребленіи свободнаго времени и о вредѣ карточной игры“ и житіе св. евангелиста Марка (прочелъ воспитанникъ семинаріи 6 кл. Г. Ястремскій); 9) въ *Архангело-Михайловской церкви* о. Г. Введенскимъ объясненіе воскреснаго евангельскаго и апостольскаго чтенія. Всѣ эти чтенія велѣсь послѣ вечерни, которая начинается въ 5 ч. пополудни.

— *Ревформа средней свѣтской школы.* Въ „Правительственномъ Вѣстникѣ“ напечатано:

15-го минувшаго марта Государю Императору благоугодно было Высочайше преподать управляющему Министерствомъ Народнаго Просвѣщенія нижеслѣдующія указанія, долженствующія служить главными основаніями подлежащихъ разработкѣ законодательныхъ проектовъ о средней школѣ:

1) Гимназіи сохраняютъ восьмиклассный составъ; въ нихъ преподаются оба древніе языка, но обученіе греческому языку въ большей части ихъ не обязательно. Усвоеніе гимназическаго курса открываетъ доступъ къ высшему университетскому образованію.

2) За реальными училищами, коихъ учебный планъ подлежитъ

тоже пересмотру, сохраняется составъ шести основныхъ классовъ и седьмого дополнительнаго. Окончаніе курса сего послѣдняго класса открываетъ доступъ въ высшія техническія заведенія.

3) Помимо гимназій и реальныхъ училищъ, должны быть организованы среднія учебныя заведенія съ законченнымъ общеобразовательнымъ курсомъ при шестиклассномъ составѣ. Окончаніе курса въ этихъ учебныхъ заведеніяхъ даетъ право на службу въ губерніи.

4) Широкое развитіе должно быть дано среднему техническому и профессиональному образованію, рассчитанному на удовлетвореніе практическихъ потребностей жизни.

5) Особливое вниманіе должно быть обращено на изысканіе способовъ къ поднятію религіозно-нравственнаго и вообще воспытательнаго воздѣйствія школъ всѣхъ типовъ на учащихъ, а также на уврѣиленіе въ нихъ преданности русской государственности и народности.

6) Въ видахъ возможно полнаго разрѣшенія воспитательныхъ задачъ должны быть учреждены пансіоны, въ которыхъ могли бы пользоваться соответственнымъ руководствомъ питомцы извѣстной группы учебныхъ заведеній даннаго города.

7) Въ соотвѣтствіи съ требованіями, предъявляемыми въ преобразуемой средней школѣ, должны быть безотлагательно установлены способы болѣе цѣлесообразной подготовки учителей для оной.

## Н Е К Р О Л О Г Ъ.

1903 года, апрѣля 13-го, скончался, неоднократно напутствованный Св. Таинствами, заштатный священникъ Ново-Водолажской Воскресенской церкви, Валковскаго уѣзда, Александръ Андреевичъ Вербицкій 56 лѣтъ отъ порока сердца. По окончаніи учебнаго курса наукъ въ Харьковской Духовной Семинаріи, съ аттестатомъ второго разряда, въ 1870 г. покойный состоялъ учителемъ Ольшанскаго народнаго училища, затѣмъ былъ рукоположенъ въ священника къ Троицкой церкви, села Протопоновки, Харьковскаго уѣзда въ 1871 г., далѣе, по прошенію, перемѣщенъ къ Воскресенской церкви, слободы Новой Водолаги, Валковскаго уѣзда, вторымъ священникомъ въ 1872 г., въ 1900 г. назначенъ былъ старшимъ священникомъ и, наконецъ, въ 1903 г., въ мартѣ мѣсяцѣ, по болѣзни, уволенъ за штатъ. Покойный о. Александръ несъ слѣдующія обязанности: законоучителя въ министерскомъ двухъ-классномъ и жопскомъ народномъ Ново-Водолажскихъ училищахъ съ 1874 г. по 1903 г., блюстителя за преподаваніемъ Закона Божія въ народныхъ училищахъ 2-го Валковскаго округа съ 1887 г. по 1903 г., депутата по тому же округу съ 1894 г. до 1896 г., Валковскаго уѣзднаго наблюдателя съ 1896 г. по 1903 г. и

члена благотворительнаго совѣта съ 1902 г. по 1903 г. За отличное исполненіе пастырской дѣятельности и своихъ обязанностей онъ былъ награжденъ епархіальнымъ начальствомъ включительно до ордена св. Анны 3-й степени и удостоенъ получить два раза архипастырскую благодарность со внесеніемъ въ послужной списокъ. Помимо сего, покойный о. Александръ пользовался любовію, почетомъ и уваженіемъ всѣхъ знавшихъ его. Побужденіемъ къ этому служили отличительныя черты его характера: кроткій и добрый нравъ, мягкое сердце и отзывчивость. Въ особенности сочувствіе выразилось — при погребеніи его 16 сего апрѣля. Выносъ тѣла изъ дома въ церковь, служеніе вечерни, утрени, литургіи и погребеніе надъ усопшимъ были совершены при участіи н. д. благочиннаго священника Петра Антонова, заштатнаго протоіерея Ново-Водолажской кладбищенской Троицкой церкви Петра Леонтовича, — шести еще священниковъ и пяти діаконовъ. При этомъ было такое громадное стеченіе народа, какое бываетъ только при крестныхъ ходахъ. Было произнесено четыре прочувствованныхъ рѣчи.

Миръ праху твоему добрый и усердный пастырь!

И д. Благочиннаго 2-го округа Валковскаго уѣзда,  
священникъ *Петръ Антоновъ.*

## О В ъ Я В Л Е Н І Е

### ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ИКОНОСТАСНАЯ И ПОВОДОТНАЯ МАСТЕРСКАЯ

**Алексѣя Петровича ПЕТРОВА съ С-ми.**

Существуетъ съ 1852 года.

МОСКВА, МѢЩАНСКАЯ УЛ., ДОМЪ № 98.

ПРИНИМАЮТСЯ ЗАКАЗЫ.

НА ХУДОЖЕСТВЕННО-РѢЗНЫЕ, ЖИВОПИСНЫЕ И ИКОНОПИСНЫЕ  
РАБОТЫ,

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

А ТАКЖЕ ПРОИЗВОДИТСЯ РЕСТАВРАЦІЯ  
ИКОНОСТАСОВЪ, ИКОНЪ, ВНУТРЕННЕЙ И НАРУЖНОЙ ЖИВОПИСИ ВЪ ХРАМАХЪ И ПР.  
И ЗОЛОЧЕНІЕ ГЛАВЪ И КРЕСТОВЪ.

Рисунки, смѣты и чертежи высылаются по первому требованію.



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

Произведенія Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго, какъ-то: „Живое Слово“, „О причинахъ отчужденія отъ Церкви нашего образованнаго общества“, „О религіозномъ сектанствѣ въ нашемъ образованномъ обществѣ“; кромѣ того пастырскія повзванія 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. Хойнакаго.—„Петербургскій періодъ проповѣднической дѣятельности Филарета, митроп. Московскаго“, „Московскій періодъ проповѣднической дѣятельности его же“. Профес. И. Корсунскаго.—„Религіозно-нравственное развитіе Императора Александра I-го и идея священнаго союза“. Профес. В. Надлера.—„Архіепископъ Иннокентій Боровъ“. Библиографическій очеркъ. Свящ. Т. Буткевича.—„Протестантская мысль о свободномъ и независимомъ пониманіи Слова Божія“. Т. Стоянова (К. Истомина).—Многія статьи о Владиміра Гетте въ переводѣ съ французскаго языка на русскій, въ числѣ коихъ помѣщено „Изложеніе ученія католической православной Церкви, съ указаніемъ 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 (К. Истомина).—„Церковно-религіозное состояніе Запада и вселенская Церковь“. Свящ. Т. Буткевича.—„Западная средневѣковая мистика и отношеніе ея къ католицизму“. Историческое изслѣдованіе А. Вертеловскаго.—„Язычество и іудейство во времени земной жизни Господа нашего Іисуса Христа“. Свящ. Т. Буткевича.—Статья „о штундистахъ“. А. Шутаевскаго.—„Имѣютъ-ли каноническія или общеправовыя основанія притязанія жидовъ на управленіе церковными имуществами“? В. Ковалевскаго.—„Основныя задачи нашей народной школы“. К. Истомина.—„Принципы государственнаго и церковнаго права“. Проф. М. Остроумова.—„Современная апологія талмуда и талмудистовъ“. Т. Стоянова (К. Истомина).—„О славянскомъ языкѣ въ церковномъ богослуженіи“. А. Струникова.—„Теософическое общество и современная теософія“. Н. Глубоковскаго.—„Очеркъ современной умственной жизни“. А. Вьялева.—„Очерки русской церковной и общественной жизни“. А. Рождественна.—„О церковныхъ плодоприношеніяхъ“. Н. Протопопова.—„Вторая книга „Исходъ“ въ переводѣ и съ объясненіями“. Проф. П. Горскаго—Платонова.—„Очеркъ православнаго церковнаго права“. Проф. М. Остроумова.—„Художественный натурализмъ въ области библейскихъ повѣствованій“. Т. Стоянова (К. Истомина).—„О цокѣ воскреснаго дня“. Доцента А. Вьялева.—„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 Феофана Прокоповича о свщ. Преданіи“ М. Савкенича.—„О православной и протестантской проповѣднической импровизаціи“. К. Истомина.—„Отношеніе раскола къ государству“. С. Г. С.—„Ультрамонтанское движеніе въ XIX столѣтіи до Ватиканскаго собора (1869—70 г.г.) включительно“. Свящ. І. Арсеньева.—„Замѣтки о церковной жизни за-границей“. А. К.—„Оущность христіанской нравственности въ отличіи ея отъ моральной философіи графа Л. Н. Толстого“. Свящ. І. Филевскаго.—„Историческій очеркъ единовѣрія“. П. Смирнова.—„Ученіе Камта о Церкви“. А. Кирилловича.—„Православенъ-ли intercommunio, предлагаемый намъ старокатоликами“. Прот. Ю. К. Смирнова.

Въ философскомъ отдѣлѣ журнала помѣщены статьи профессоръ Академіи и Университета: А. Введенскаго, С. Глаголева, А. Зеленогорскаго, В. Кудрявцева, П. Линицкаго, М. Остроумова, В. Снегирева, П. Солодова, Г. Струве и другихъ. А также въ журналѣ помѣщаются были переводы философскихъ произведеній Сенеки, Лейбница, Камта, 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 особые заглавные листы, съ точнымъ обозначеніемъ статей и страницъ.

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

Редакторы: { Ректоръ Семинаріи, Протоіерей Іоаннъ ЗНАМЕНСКІЙ  
и Статскій Совѣтникъ, Константинъ ИСТОМИНЪ.