

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

№ 4—5.

Апрѣль—Май 1917 года.

СОДЕРЖАНІЕ:

Богъ въ человѣкѣ. (Продолж.) Проф.-Прот. І. Галахова	501—519
Что такое Православіе? Константина Шебатинскаго	520—533
Больные вопросы приходской жизни. М. П.	534—543
Самоубійство предъ судомъ христіанской этики. Павла Левитова	544—570
Родное творчество поэзіи А. Н. Майнова. С. Горскаго.	571—580
Сила объединеннаго психизма. В. Тихомирова	581—612
Природа національной идеи и ея откровенія. П. Красина	613—662
Библиографія.	663—674
Опытъ нравственнаго православія въ апологетическомъ освѣщеніи. (Отдѣльн. приложен.) Проф.-прот. Н. Стеллецкаго	273—288



ХАРЬКОВЪ.

Епархіальная Типографія, Каллуновская улица, д. № 4.
1917.

„ВѢРА и РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ДВУХЪ ЖУРНАЛОВЪ:

1) Журнала богословско-философскаго и 2) Журнала „Пастырь и Паства“.

Сохраняя апологетическое направлѣніе, первый журналъ попрежнему дастъ статьи научно-церковнаго характера. Съ научно-апологетическою же цѣлію въ этомъ журналѣ будутъ помѣщаться изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики и исторіи философіи. Въ журналъ же „Пастырь и паства“ войдутъ статьи и замѣтки руководственно-пастырскаго характера.

Журналъ „ВѢра и Разумъ“ будетъ выходить одинъ разъ въ мѣсяць а „Пастырь и Паства“—еженедѣльно.

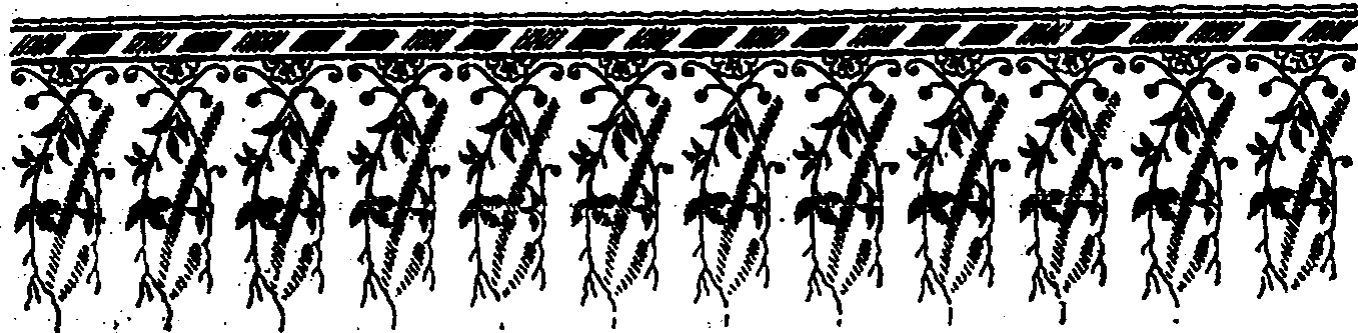
Оба журнала, по возможности не уменьшая количества печатныхъ листовъ, попрежнему дадутъ восемнадцать и болѣе печатныхъ листовъ въ мѣсяць, т. е. годовое изданіе ихъ останется прежнее.

Цѣна за годовое изданіе обоихъ журналовъ внутри Россіи 10 р., за границу 12 р. съ пересылкою; отдѣльно же—„ВѢра и Разумъ“ семь рублей въ годъ, а „Пастырь и Паства“—три рубля.

Разорочка въ уплатѣ не допускается.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ Харьковѣ: въ редакціи журнала «ВѢра и Разумъ» при Харьковской духовной семинаріи, въ Харьковскихъ отдѣленіяхъ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи; въ кн. магазинѣ И. Д. Сытина; въ Петроградѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Гостиц. дв., № 45. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ отдѣленіяхъ «Новаго Времени».

Въ редакціи журнала „ВѢра и Разумъ“ можно получать полный комплектъ изданія 1914 г. и 1915 г. за 8 руб. съ перес. За другіе годы автентикалы журнала могутъ быть приобретаемы по особому соглашенію съ Редакціей.



Р Ъ Ч Ь

Преосвященнаго ВЕОДОРА, Епископа Старобѣльскаго, Временно Управляющаго Харьковской епархіей, произнесенная 13-го Мая 1917 года передъ открытіемъ Чрезвычайнаго Епархіальнаго Съѣзда духовенства и мірянъ Харьковской епархіи.

Возлюбленные отцы и братія!

Сейчасъ мы совершили моленія ко Всевышнему о ниспосланіи Его благословенія и благодатной помощи вамъ, собравшимся со всѣхъ концовъ нашей епархіи на Съѣздъ для обсужденія и устроенія церковно-приходской жизни въ связи съ исключительными обстоятельствами, переживаемыми теперь нашей дорогой родиной. На мою долю выпала честь молитвенно освятить начало вашихъ здѣсь трудовъ, и я въ глубокомъ сознаніи всей важности предстоящаго вамъ дѣла отъ всей души взываю къ Богу, Спасителю нашему, да умудритъ Онъ васъ свѣтомъ Своей Истины, да вдохновитъ ревностью о св. вѣрѣ православной и да объединитъ Онъ васъ благоначіемъ мира и любви о Христѣ!

Самыя условія созыва васъ на этотъ Съѣздъ, Съѣздъ Чрезвычайный, призываютъ васъ къ особому напряженію

вашихъ силъ въ разрѣшеніи всѣхъ предстоящихъ вамъ здѣсь задачъ и нуждъ. Создавшійся новый строй государственно-общественной жизни на началахъ свободы и равенства вызываетъ на всѣ поприща народную силу и народный разумъ. И въ составъ настоящаго Съѣзда привлечены въ обширнѣйшихъ размѣрахъ представители „мірянъ“ изъ православныхъ приходоѡвъ и разнообразныхъ общественныхъ организацій. Такого Съѣзда еще не было въ исторіи нашей Слободско-Украинской епархіи. Это начало „народнаго братства православнаго“ предстоитъ вамъ провести, въ соотвѣтствіи съ новымъ укладомъ жизни, во всѣхъ своихъ предложеніяхъ и желаемыхъ улучшеніяхъ церковно-приходской жизни. Мы питаемъ надежду, что широкое участіе въ жизни церковной „міра народнаго“ легко разовьется именно въ нашемъ краѣ, составляющемъ часть той Малороссіи, гдѣ искони народныя братства возникали и выступали на защиту вѣры Православной и Св. Церкви въ борьбѣ съ засиліемъ иноземныхъ и иновѣрныхъ враговъ. Эти традиции братствъ народныхъ приносили и насаждали и въ нашемъ краѣ уже первые насельники его въ XVII вѣкѣ, широко колонизовавшие его подъ именемъ казаковъ-черкассъ. Въ васъ, возлюбленные братія, какъ въ потомкахъ доблестныхъ „Харьковскихъ черкассъ“, пусть воспламенится тотъ-же огонь любви къ своей отеческой вѣрѣ и та же ревность о своей Св. Церкви, которыми пламенѣли и были сильны ваши праотцы, кровью и оружіемъ защищавшіе свою „Харьковщину“.

Это начало народности можетъ быть проведено въ жизнь не иначе какъ посредствомъ выборнаго порядка. И вы, всѣ, въ соотвѣтствіи этому условію, явились сюда какъ избранники клира и мірянъ изъ самой толщи, изъ самыхъ глубинъ православной паствы. И это обстоятельство придаетъ настоящему Съѣзду „чрезвычайный“ характеръ, дѣлая его въ глазахъ избравшей васъ епархіи исключительно довѣреннымъ, исключительно авторитетнымъ. Это же призываетъ васъ, возлюбленные, какъ облеченныхъ такой силой общаго довѣрія, къ самымъ усерднымъ, непритворно искреннимъ и мужественно-безпристрастнымъ заботамъ о благѣ

православной паствы. Ваши труды и ваши рѣшенія покажутъ вашимъ избирателямъ, насколько цѣлесообразенъ выборный порядокъ въ примѣненіи къ церковной жизни, насколько въ немъ, „въ выборномъ порядкѣ“, заключается залогъ истиннаго благоустройства церкви. Вѣдь на „выборномъ началѣ“ будетъ созидаться весь строй нашей Церкви отъ низу до верху: вы на немъ будете основывать свои желанія и предположенія о церковно-приходскихъ преобразованіяхъ... Будьте же достославными носителями этого выборнаго начала именно вы, какъ первые представители этого новаго церковнаго порядка!

Потребности времени призвали васъ сюда, дабы вы общимъ своимъ разумомъ установили существенные недостатки церковной жизни и намѣтили самыя необходимыя и практическія мѣры къ ихъ устраненію. Ваши усилія въ этомъ направленіи коснутся, такимъ образомъ, самыхъ важныхъ предметовъ Церкви,—коренныхъ устоевъ „Православія“. Вы чада Св. Православной Церкви, несомнѣнно всѣ сознаете, какъ необходимо всѣмъ намъ именно теперь объединиться въ одно „Тѣло Христово“, дабы свободно развернуться въ своихъ силахъ и задачахъ, дабы шириться и развиваться въ дальнѣйшемъ и неустрашимо бороться со всякими темными силами. Если нашу Св. Церковь эти силы обступали раньше, не менѣе или даже болѣе онѣ обступятъ и стѣснятъ ее дальше... А въ такомъ случаѣ сила нашего развитія и сила побѣды надъ тьмою должна сосредоточиться у насъ единственно только на началахъ „Святого Православія“. Это-тотъ камень, на коемъ утверждается вѣчность и несокрушимость Церкви. На немъ всегда стояла Русская Земля. Православіемъ она строилась, объединялась, воскресала, обновлялась, была непобѣдима. На этомъ незыблемомъ основаніи всѣ мы должны стоять, а особенно вы—въ своихъ заботахъ о коренныхъ и широкихъ преобразованіяхъ церковнаго строя. Православіе выразилось въ „канонахъ, т. е. правилахъ св. Вселенскихъ и Помѣстныхъ Соборовъ и св. Отецъ“. Отъ нихъ, т. е. каноновъ, должны исходить и ваши мысли и заботы о Церкви. Легко, въ увлеченіи и страсти, сойти съ этой почвы даже и при всей искренности заботъ

о Церкви. Тѣмъ спокойнѣе и осторожнѣе должны быть ваши сужденія, тѣмъ рѣшительнѣе они должны быть вѣрны Православію и отзывчивѣе къ нуждамъ, реальной жизни. Да просвѣтитъ васъ Всевышній мудростію въ сочетаніи той и другой стороны дѣла.

„Христе, Свѣте Истинный, просвѣщай и освящай всякаго челоуѣка, грядущаго въ міръ, да знаменается на насъ. Свѣтъ Лица Твоего, да въ немъ узримъ Свѣтъ неприступный, и исправи стопы наша къ дѣланію заповѣдій Твоихъ молитвами Пречистыя Твоея Матере и всѣхъ Твоихъ святыхъ“. Аминь.



Пістаи чооїмен.

Върою разумѣваемъ.

Евр. ХІ.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 20 Мая 1917 года.
Цензоръ Протоіерей Петръ Толмиза.



БОГЪ ВЪ ЧЕЛОВѢКѢ.

(Продолженіе)

VIII.

Психологія грѣха.

Негдѣ искать человѣку отвѣта на вопросъ о человѣкѣ, кромѣ собственнаго сознанія. „Кто вѣсть отъ человѣкъ, яже въ' человѣцѣ, точію духъ' человѣка, живущій въ немъ?“ (1 Кор. 2, II.)¹⁾ Удивительно ясно и просто, и въ то же время какъ нельзя болѣе правильно опредѣлилъ Св. Павелъ научный путь антропологическихъ изслѣдованій. Собственное сознаніе (духъ' человѣка), внутренній личный опытъ самый вѣрный и надежный антропологическій методъ. Можно допустить и участіе разума, но только въ известной долѣ и въ надлежащей пропорціи, иначе онъ все иссушитъ и оставитъ отъ' человѣка скелетъ, — кости, связки, хрящи, мускулы, нервы. Умъ смотритъ тысячу глазъ, любовь глядитъ однимъ, но нѣтъ любви и гаснетъ жизнь и стелется какъ дымъ. Скольکو очковъ не надѣвайте, какими микроскопами не вооружайтесь, Вы ничего не увидите въ' человѣкѣ, кромѣ лейкоцитовъ или фагоцитовъ, бѣлыхъ и красныхъ кровяныхъ шариковъ. А жизнь тѣмъ временемъ будетъ гаснуть и хирѣть, становится тягостною, невыносимою для' человѣка, не смотря на жизненный инстинтъ. На жизнь' человѣческую нужно просмотрѣть съ точки зрѣнія чувства, вѣры, глубокаго религіознаго опыта. Природа' человѣческаго сознанія — религіозная природа и духъ' человѣка, живущій въ немъ, глубоко аналогиченъ Духу Божію (Римл. 8, 16). Попробуйте

1) Духъ' человѣка — то пнеѣма той андрѣаской. Здѣсь и въ аналогичныхъ мѣстахъ 1 Кор. 5, 3—4; Римл. 8, 16; Гал. 6, 18; 1 Сол. 5, 23; Римл. 1, 9 то пнеѣма имѣетъ у ап. Павла специальное значеніе — сознаніе. Въ' другихъ случаяхъ оно нигдѣ не замѣняется словомъ φησιν. 1 Кор. 14, 14

посмотрѣть на себя и на всю свою жизнь съ точки зрѣнія любви Христовой и Вы увидите въ себѣ много такого, чего не покажутъ никакіе самые совершенные приборы, увидите смыслъ жизни и цѣль, поймете человѣка и его назначеніе. Религіозное сознаніе наше, обнаженное отъ всякихъ рационалистическихъ одеждъ, покажетъ намъ природу человѣка во всемъ ея неприкрашенномъ видѣ, и вмѣсто того, чтобы пѣть гимны уму и свободѣ, величію и значенію человѣка, мы, вѣроятно, вспомнимъ евреевъ на рѣкахъ Вавилонскихъ и повторимъ ихъ грустную пѣснь, потому что замѣтимъ и въ себѣ дочь Вавилона окаянную, грѣховность души, увидимъ себя въ плѣну грѣха и смерти.

Грѣхъ, — что такое грѣхъ?

Поверхностно смотреть, рационалистическая до мозга костей положительная наука на недостатки человѣческой природы и грезить о лучшемъ будущемъ, вполне полагаясь на то, что умственное просвѣщеніе сгладитъ постепенно всѣ шероховатости, устранить эти невольныя отбѣлки ума, какъ выражается Толстой о грѣхахъ. И спитъ человѣчество подъ эту умиротворяющую музыку, подъ сладкій шопоть натуралистовъ и философовъ моралистовъ, сумѣвшихъ загниотизировать всѣхъ своимъ подавляющимъ ученымъ авторитетомъ или художественнымъ талантомъ. Спитъ въ счастливомъ упованіи, что развитіе-эволюція и въ отношеніи духовной природы человѣка возьметъ свое, какъ это случилось съ тѣлесной организаціей. Усыпленное, загниотизированное сознаніе составляетъ отличительный признакъ культурнаго человѣка нашихъ дней, какой—то параличъ духовный, полная неспособность понять то, что ясно для младенцевъ. И только громы небесные, раздавшіеся два года назадъ и до сихъ поръ еще не затихшіе, какъ будто расшевеливаютъ усиленное сознаніе, помутнѣвшее отъ долгой спячки. Увидѣли люди плоды умственной культуры на примѣрѣ просвѣщеннѣйшаго народа Европы и съ удивленіемъ останавливаются на этомъ явленіи и, повидимому, начинаютъ провѣрять свой кахетизисъ. Дай Богъ! Но будетъ ли культурный человѣкъ въ силахъ, отрѣшившись отъ своего научнаго символа вѣры, понять истинныя причины всемірнаго бѣдствія и дать ему религіозное объясненіе? Способенъ ли онъ увидѣть во всемъ происходящемъ *ересь*, а не *ошибку ума*? Вѣдь для этого

современному культурному человѣку нужно ни много ни мало родиться вновь, стать новымъ человѣкомъ, совлекшись ветхаго, одѣться въ новаго.

Всего болѣе жаль, что даже такіе объективные, повидимому, и симпатичные психологи, какъ Рибо, дойдя до ученія о нравственности, становятся не на религіозную, какъ бы слѣдовало, а на дарвинистическую точку зрѣнія, находя, что нравственные идеалы человѣчества — продуктъ эволюціи, что тамъ на низахъ человѣческой жизни царствовали одни инстинкты, которые и теперь пробуждаются по закону активной наследственности¹⁾. Требовалось бы психологическое объясненіе нравственнаго чувства, а не физиологическое, нужна научная психологическая теорія, опирающаяся на факты сознанія, гдѣ психическое можно объяснить только психическимъ же. „Духовное духовнымъ востязуется“, невольно вспоминаешь слова великаго Павла (1 кор. 2, 14—15). Между тѣмъ, такой научной теоріи еще нѣтъ, и это одинъ изъ крупныхъ пробѣловъ психологіи. Неизбѣжнымъ слѣдствіемъ этого является неясность и темнота нравственныхъ понятій въ современномъ обществѣ, и полная путаница того, что вообще нужно разумѣть подъ нравственной нормой жизни²⁾.

Но если рационалистическое познаніе судить о человѣческой природѣ поверхностно и тенденціозно, то религіозное познаніе, наоборотъ, судить о ней проникновенно и глубоко. Даже въ естественномъ состояніи религія не вводила человѣка въ заблужденіе, когда дѣло касалось самого человѣка; и естественныя религіи отражали въ себѣ нѣкоторую ненормальность душевнаго строя человѣка, выражающуюся въ чувствѣ виновности, предъ божествомъ и въ

1) Т. Рибо. Наслѣдственность душевныхъ свойствъ. Перев. съ франц. Черемшанскаго. Спб. 1884. Стр. 315—326. Рибо сожалѣетъ, что генезисъ нравственныхъ идей никогда не былъ разработанъ совершеннымъ образомъ (стр. 316) и тѣмъ не менѣе принимаетъ дарвинистическое объясненіе; при этомъ Рибо безапелляціонно рѣшаетъ, что все общепринятыя нравственные принципы являются лишь условіями социальной жизни. О личной морали Рибо умалчиваетъ.

2) Неясность опредѣленія нравственности замѣтна у Рибо. См. выше. По мнѣнію М. Рубинштейна даже Кантъ не далъ объ этомъ яснаго понятія. „Проблема смысла жизни въ философіи Канта“. Вопр. Фил. и Психол. 1916. Сентябрь — Октябрь.

исканіи способовъ къ примиренію и соединенію съ нимъ. Даръ и жертва, и всѣ вообще виды языческаго служенія запечатлѣны были опредѣленнымъ характеромъ и цѣлью, — заслужить благоволеніе божества. Не корыстныя цѣли побуждали древнихъ обращаться къ божеству съ покаянной молитвой и жертвой, на примѣръ, въ погребальныхъ обрядахъ¹⁾. Но гораздо болѣе ясно и опредѣленно судить о чловѣкѣ христіанское религіозное познаніе. Безъ всякихъ колебаній и обиняковъ оно называетъ чловѣка грѣшникомъ, духовную природу его падшею, совратившеюся отъ истинной нормы. Не простое несовершенство или недоразвитіе духовной природы разумѣетъ христіанство, когда называетъ эту природу грѣховною и чловѣка грѣшникомъ, а именно ниспаденіе или, точнѣе сказать, искаженіе ея, случившееся въ самую раннюю эпоху чловѣчества, о чемъ большинство людей успѣло уже забыть. Если бы христіанское познаніе въ этомъ отношеніи ошибалось, то есть, если бы настоящее состояніе духовной природы чловѣка было результатомъ естественнаго недоразвитія или несовершенства, то спрашивается, откуда же чловѣкѣ могъ бы взять понятіе о нравственномъ идеалѣ, законѣ, долгѣ и т. п. высокихъ вещахъ, въ духовной природѣ его не заключавшихся даже въ зародышѣ? Вѣдь всѣ тѣ, кто ведетъ родословную духовныхъ свойствъ чловѣка отъ животныхъ инстинктовъ, не сомнѣваются въ томъ, что ничего похожаго на какой-то нравственный идеалъ въ пейжикѣ животного нѣтъ, и что когда рѣчь идетъ объ идеалѣ, то само собою разумѣется, рѣчь идетъ о сознаніи, о разумной личности, словомъ, о чловѣкѣ. Значитъ, нужно признать присутствіе идеала въ чловѣческой душѣ состояніемъ нормальнымъ, а его отсутствіе состояніемъ болѣзненнаго духовнаго разстройства, разстройства настолько глубокаго и кореннаго, что чловѣку стало назаться, что вообще ни въ чемъ и нигдѣ не обнаруживается ничего сознательнаго, "что все идетъ въ мірѣ механически, и что его собственная личность тоже образование случайное и механическое. Ну, развѣ это не

¹⁾ Тайлоръ. Антропология. Стр. 368. Книга мертвыхъ содержитъ покаянный вѣщъ души умершаго божеству. "Я не дѣлалъ тайно зла людямъ, не говорилъ лжи на судѣ, не дѣлалъ никакого нечестиваго дѣла" и т. д.

глубокая порча и болѣзнь духовной природы, когда человекъ прекрасно сознавая все свое превосходство надъ природою, чувствуя это всѣмъ своимъ существомъ, живя и дѣйствуя въ этомъ убѣжденіи, въ то же время упорно стремится втиснуть себя и свое сознание въ рамки бытія несознающаго, въ круговоротъ явленій слѣпой необходимости?

Да, христіанское сознание нисколько не обманывается, называя духовную природу человека грѣховною. Грѣхъ есть болѣзнь души, органическая ея порча, разладъ, разпадъ. По самому точному опредѣленію св. ап. Іоанна (1 Іоан 3, 4) грѣхъ, есть беззаконіе¹⁾. Въ мірѣ все совершается по закону своего бытія, и все совершенствуется, прогрессируетъ, если не выходитъ изъ рамокъ закона. Такъ происходитъ въ царствѣ физической природы, неорганической и органической, растительной и животной; то же должно происходить и въ царствѣ духовномъ, въ мірѣ сознанія. И оно должно развиваться по своему плану, закону или типу, съ тѣмъ, конечно, отличіемъ, что прогрессъ въ мірѣ физическомъ происходитъ бессознательно, а въ мірѣ духовномъ сознательно и свободно. Но если бы, вмѣсто сознательнаго отношенія къ своему сознанию и міру духовному, человекъ сталъ совершенно сознательно отрицать свое сознание, какъ таковое, что въ дѣйствительности и происходитъ, когда человекъ держится механическаго взгляда на свою духовную природу, то, понятно, онъ вышелъ бы изъ рамокъ закона, то есть совершилъ бы беззаконіе, грѣхъ. Такъ именно и смотритъ христіанство на грѣхъ, какъ на отступленіе отъ закона, совершившееся на зарѣ человѣческой жизни и въ силу наслѣдственности передающееся изъ рода въ родъ²⁾. Грѣховностью заражено все существо человека, вся его природа, вся духовная человѣческая жизнь³⁾, такъ что безъ преувеличенія можно сказать, что грѣхъ окружаетъ со

¹⁾ ἡ ἀμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία. Въ Новомъ Завѣтѣ ἀνομία употребляется въ слѣдующихъ мѣстахъ: Ев. Маттея: 7, 23; 13, 41; 23, 28; 24, 12; Римл. 4, 7; 6, 19; 1 Кор. 6, 14; 2 Сол. 2, 7; Тит. 2, 14; Евр.: 1, 9; 8, 12; 10, 17; 1 Іоан. 3, 4. Мысль вездѣ одна и та же: ἀνομία есть свободное отступленіе твари отъ закона разумнаго бытія.

²⁾ Римл. 5, 12; 6, 7—9, 12.

³⁾ Римл. 7, 17, 20.

всѣхъ сторонъ человѣка¹⁾ не оставляя незараженнымъ ни тѣла²⁾, ни духа.

Но, разумѣется, самый существенный вредъ грѣха для духа, для сознанія. Какъ явленіе родовое и наслѣдственное, грѣхъ опасенъ и въ этой формѣ; но главная опасность начинается тогда, когда онъ является актуальною силою, дѣйствіемъ личнымъ, сознательнымъ³⁾. Въ этомъ состояніи единое и неизмѣнное, само себѣ равное человѣческое сознаніе какъ бы раздваивается, распадается и въ душѣ водворяется хаосъ. Если нормальнымъ психическимъ состояніемъ является единство сознанія, тождество личности, и если это состояніе обнаруживается въ опредѣленномъ и полномъ нравственномъ достоинствѣ поведеніи, въ твердости воли, обуздывающей страсти, то болѣзненное грѣховное состояніе души характеризуется явленіями обратнаго свойства: раздробленностью сознанія, потерю тождества личности. Въ этомъ состояніи уже не сознаніе является центромъ духовной жизни, не оно управляетъ теченіемъ мыслей, чувствъ и желаній, но само рабски слѣдуетъ за ними, кружится въ вихрѣ страстей, желаній и помысловъ. На первый планъ выступаетъ похоть⁴⁾; парализующая волю. „Каждый искушается, увлекаясь и обольщаясь собственною похотью“, говоритъ апостолъ Іаковъ (1, 14)⁵⁾. Разбушевавшаяся похоть не знаетъ мѣры, границъ, не находя сопротивленія въ волѣ, она рождаетъ грѣхъ⁶⁾; какъ состояніе постоянного душев-

¹⁾ Евр. 12, 1: „αποδάμενοι τῆν ἐπιπόρτατον ἀμαρτίαν“ выраженіе, какъ нельзя лучше воспроизводящее картину пожара: грѣхомъ, какъ пламенемъ, объято все существо человѣка.

²⁾ Римл. 6, 6.

³⁾ Іоан. 8, 34; 19, 11; 1 Іоан. 3, 4; Дѣян. 7, 60; 1 Тим. 5, 28; Іоан. 1, 15; 2, 9.

⁴⁾ Римл. 7, 8. У ап. Павла въ данномъ мѣстѣ и Еф. 2, 3, такъ же какъ у ап. Іак. 1, 14—15 слово обозначаетъ врожденную склонность ко грѣху.

⁵⁾ Русский переводъ *искушается* не точно передаетъ греческое *πειράσκειται* — *испытывается*. Постоянно подвергаясь обольщеніямъ похоти, человекъ *опытно* переживаетъ дѣйствіе похоти на свою волю.

⁶⁾ Іак. 1, 15: „ἡ ἐπιπόρτα ὑλλοζώσα τῆς τῆς ἀμαρτίας“. „Самое сильное и характерное тутъ — *υλλοζώσα* — *собравшись съ силами, сосредоточившись*. Похоть дѣйствуетъ сначала въ видѣ отдѣльныхъ вспышекъ чувственности, затѣмъ, сосредоточившись, горитъ постояннымъ огнемъ, рождаетъ грѣхъ въ качествѣ опредѣленнаго душевнаго состоянія.

наго разлада, мучительную двойственность сознания и личности, когда человекъ чувствуетъ въ себѣ какъ бы два сознания, не одно я, а два я, находящіяся въ постоянномъ антагонизмѣ. Психологія Ивана Карамазова послѣ разговора со Смердяковымъ является типичною для всѣхъ подобнаго рода случаевъ¹⁾. И замѣчательно, что при этомъ не только не нарушается работа мысли, чувствъ и желаній, а, напротивъ, усиливается и даже доходитъ до послѣдней степени напряженія. Только при этомъ, очень ясно выступаетъ вышеуказанная особенность, что не сознание управляетъ ходомъ мыслей, чувствъ и желаній, какъ бы ясны они ни были, а мысли, чувства и желанія, становясь страстями, увлекаютъ за собою сознание. Когда такое ненормальное душевное состояніе достигаетъ извѣстнаго постоянства, то—есть, когда человекъ при полномъ сознаніи увлекается отъ своего лучшаго нормальнаго я въ сторону другого худшаго, не постояннаго и хаотическаго, начинается жизнь безъ Бога, безъ яснаго понятія о нравственномъ и должномъ, безъ опредѣленныхъ убѣжденій и нравственныхъ принциповъ, безцѣльное и бессмысленное существованіе изо дня въ день, постоянный уклонъ мысли то въ одну, то въ другую сторону²⁾. Такое состояніе и въ книгахъ Новаго Завѣта и на церковно-богослужебномъ языкѣ очень мѣтко называется „ночью“, то есть полусоннымъ, полубодрымъ состояніемъ сознания³⁾ но еще опредѣленнѣе—смертью⁴⁾. Постоянное и послѣдовательное грѣховное состояніе для человека, какъ существа разумно свободнаго, равносильно смерти, и для избавленія отъ него нѣтъ другого средства, кромѣ полнаго духовнаго возрожденія, второго рожденія.

Болѣзненное состояніе современнаго человѣческаго сознанія, чувствуется многими и отражается въ наукѣ, фило-

¹⁾ Бр. Карамазовы, Достоевскаго. Стр. 340—357, т. II. Изд. 1882 У Лодыженскаго въ его „Мистической Трилогіи“, особенно въ III томѣ (Темная Сила) очень ярко вскрыта извращенность нравственнаго сознанія современнаго интеллигента (гл. III, IV, V и XI).

²⁾ Особенно много такихъ нравственно безпринципныхъ типовъ у Чехова въ разсказахъ „Разсказы неизвѣстнаго человека“, „Страхъ“, „Палата № 6“, „Скучная исторія“ и др.

³⁾ Римл. 13, 12; 1 Сол. 5, 5—7; Еф. 4, 18. Ирмосъ V, Кан. на Рожд. Хр.; Ирмосъ V, Канона 2 гласа и во мног. друг.

⁴⁾ Іак. 1, 15; Римл. 6, 21—23; Іоан. 8, 21—24.

софіи, литературѣ, искусствѣ и во всемъ строѣ жизни. Все принизилось, измельчало, пережито, испробовано, и ничто не удовлетворяетъ культурнаго человѣка. Испробована всякая вѣра¹⁾, но спокойствія не найдено. Болѣзнь нынѣшняго вѣка есть болѣзнь сознанія, Карамазовская болѣзнь. Научная мысль, сдѣлавшая такіе быстрые успѣхи въ познаніи внѣшняго міра, съ тою же страстностью обратилась къ изученію внутренняго міра сознанія, къ беспощадному самоанализу. Но такъ, какъ цѣлью такого самопознанія и скрытымъ побужденіемъ къ нему является вовсе не религіозный мотивъ, не признаніе своей грѣховности и не желаніе исправленія а, напротивъ, желаніе свести всю свою душевную жизнь къ явленіямъ нервной системы и оправдать ее законами механики, физики и химіи, то и результаты такого духовнаго опыта плачевны. Размышленіе о самомъ себѣ ведетъ человѣка къ лишнему разочарованію. Оголенное безъ всякой цѣли сознаніе доставляетъ лишнее мученіе. Освободившій себя отъ религіозныхъ путъ естественный человѣкъ хорошо разглядѣлъ самого себя, сдѣлался самому себѣ прозраченъ и увидѣлъ, что онъ только и способенъ быть игрушкой въ собственныхъ рукахъ. Да, психологія Ивана Карамазова знакома огромному количеству нынѣшнихъ людей, ходящихъ во тьмѣ, хотя и воображающихъ, что ходятъ во свѣтѣ. Тусклый фонарь разума еще больше стущаетъ окружающую тьму.

Состояніе сознанія современнаго человѣка слишкомъ напоминаетъ душевное состояніе человѣка предъ явленіемъ Христа. То было время полнаго духовнаго краха и мучительныхъ исканій истинной жизни какъ въ іудействѣ, такъ и въ язычествѣ. Всѣ апостолы Христовы были людьми двойственнаго сознанія до тѣхъ поръ, пока не увѣровали во Христа и не уразумѣли въ Немъ путь, истину и жизнь. Самымъ лучшимъ выразителемъ психологіи апостольскаго сознанія до знакомства со Христомъ и послѣ обращенія къ

¹⁾ Въ разсказѣ Чехова „На пути“ Лихаревъ дѣлаетъ такое выразительное признаніе: „Скажу про себя: полжизни я состоялъ, не къ ночи будь сказано, въ штатѣ нигилистовъ и атеистовъ, но не было въ моей жизни ни одного часа, когда бы я не вѣровалъ“. Признаніе въ различныхъ *статьяхъ* заканчивается такъ: „Последней моей вѣрой было непротивленіе злу“. Т. IV. Стр. 184—185.

Нему является великій Павелъ, апостоль языкъ, который въ своихъ посланіяхъ на основаніи своего внутренняго опыта ¹⁾ рисуется картину духовной жизни, съ одной стороны, человѣка естественнаго, грѣховнаго, а съ другой-возрожденнаго благодатію Христа. Первому онъ даетъ имя ветхаго, внѣшняго, душевнаго, земного; второму новаго, внутренняго, духовнаго, небеснаго ²⁾.

Первый вопросъ человѣческаго религіознаго сознанія есть вопросъ о томъ, откуда зло. Поставленный въ плоскости умозрѣнія вопросъ остается вѣчно неразрѣшимымъ, потому что разумъ человѣческой склоненъ разсматривать зло, какъ нѣчто внѣшнее по отношенію къ человѣческой природѣ. Иной точки зрѣнія рационалистическое рѣшеніе и дать не можетъ. Если же зло разсматривается какъ несовершенство самаго человѣческаго разума, все равно рационалистически оно мыслится по отношенію къ человѣку, какъ простой недостатокъ его духовной природы, и, стало быть, стоитъ только устранить этотъ недостатокъ, восполнить знанія, какъ устранится и зло. Къ этому рѣшенію проблемы о злѣ, какъ болѣе легчайшему и механическому, приходятъ всѣ дуалистическія и пантеистическія системы и въ немъ же обнаруживаютъ свою несостоятельность. Человѣческое сознаніе, примиряющееся съ такимъ рѣшеніемъ, когда дѣло идетъ о недостаткахъ внѣшнихъ предметовъ и явленій, никогда не удовлетворяется механическимъ пониманіемъ своей собственной природы, и человѣкъ вѣчно чувствуетъ жажду въ новомъ познаніи и новомъ рѣшеніи. Очевидно, одинъ разумъ не въ силахъ справиться съ этой задачей; необходимо участіе всѣхъ силъ человѣческаго духа. Горячую кровь сердца не остудишь никакими силлогизмами. Для сердца и чувства иногда бываетъ трудно подыскать логическія оправданія, но св. земля начинается тамъ, гдѣ кончаются аргументы. Рѣшеніе проблемы единственное и правильное подсказывается внутреннимъ чувствомъ и убѣжденіемъ, тѣмъ голосомъ, который человѣкъ никогда предъ собою не скроетъ и самъ никуда отъ него не скроется. Этотъ голосъ есть никогда

¹⁾ Римл. 7, 9—25.

²⁾ Римл. 6, 6; Кол. 3, 9; Еф. 4, 22; Еф. 4, 24; Кол. 3, 10; 2 Кор. 4, 16; 1 Кор. 2, 14—15; 1 Кор. 15, 47—49. *ὁ παλαιός—καίνος, ὁ ἕξω—ἑσώθεν, ὁ ψυχικός—πνευματικός, χοϊκός—ἐπουράνιος (= ἀνθρώπος).*

непрекращающееся сознание того, чѣмъ человекъ долженъ быть и чѣмъ не долженъ быть. Сократъ, рекомендуя правило *γνῶθι σεαυτὸν*, какъ основу истиннаго знанія, очевидно, отвѣчалъ на этотъ голосъ, на это неумолимое требованіе "сознанія. Говоря такъ, онъ не считалъ задачу легко разрѣшимой. Напротивъ, онъ видѣлъ въ ней выраженіе самой глубокой мудрости, равной по своему значенію мудрости божественной. „Тὸ γνῶθι σεαυτὸν τοῦτ' ἔπος μὲν οὐμέγα, ἔργον δ' ὅσον Ζεὺς μόνος ἐπιστάται θεῶν“ добавилъ трагикъ Ионъ въ поясненіе философскаго требованія Сократа ¹⁾. Изреченіе „познай самого себя“ не велико, но дѣло столь велико, что только одинъ изъ боговъ Зевсъ разумѣетъ его. Вотъ какъ трудно дѣло познанія самого себя,—оно подѣ силу только Зевсу. На вопросъ, въ чемъ же трудность, древняя философія отвѣчала единодушнымъ указаніемъ на болѣзненную раздвоенность духовной природы человекъ, на порчу его души, сознанія. Платонъ аллегорически изображалъ ненормальное теченіе душевной жизни такъ: „повозка души увлекается двойной лошадиной тягой. Одинъ изъ коней прекрасно сложенъ, съ высокой шеей, черными глазами, бѣлыми волосами, не нуждается въ бичѣ; другой упрямъ, сбивается съ пути, имѣетъ красные глаза и сѣрые волосы“. ²⁾ У Діогена Лаэртія приведенъ отзывъ Кратеса: „Какъ въ гранатовомъ яблокѣ всегда зерно испорчено, такъ и въ человекѣ есть по крайней мѣрѣ одна грѣховная склонность! Никого нѣтъ безъ грѣха“ ³⁾. Ксенофонтъ утверждаетъ, что человекъ имѣетъ двѣ души. „Если бы я имѣлъ одну душу, я былъ бы ни добрый, ни злой и не любилъ бы ни добра, ни зла, одно и то же желалъ бы и не желалъ бы. Ясно, что у меня двѣ души. Если добрая сильнѣе, это дѣлаетъ меня добрымъ, если злая—злымъ“ ⁴⁾. По словамъ Плутарха, „страсти рождаются внутри человекъ, а не приходятъ въ него откуда нибудь извнѣ, и если бы не приходило на помощь строгое воспитаніе, то человекъ былъ бы не кроткимъ, а самымъ

¹⁾ Plutarch. Ad. Apoll. c. 28. Эта и слѣдующія выдержки взяты изъ кн. A. Tholuck'a Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner, oder die wahre Weihe des Zweiflers. Gotha. 1862. S. 26—27.

²⁾ Phädrus, p. 253. Steph. ibid.

³⁾ Diog. Laërt. Vitae phil. I. VI. § 89, idid.

⁴⁾ Cusp. l. VI, c. 1. § 41, ibid.

дикимъ звѣремъ“¹⁾. Діодотъ у Фукидида въ заключеніе своей рѣчи противъ Клеона говоритъ: „Всѣ люди грѣховны открыто и тайно. Злая похоть ослѣпляетъ знаніе, такъ что оно приносится въ жертву наживѣ и исполнено грѣховъ. Говоря вообще, превратно и глупо думать, чтобы бушующую похоть можно было усмирить закономъ или инымъ какимъ-либо средствомъ“²⁾. Аристотель характеризуетъ человѣка какъ „образецъ безсилія, непостоянства, игрушку, колодезь нищеты и зависти, словомъ—мокрота и желчь“³⁾. Вотъ какъ встающая изъ гроба философія древнихъ умѣетъ защищать позицію великаго Павла въ его сужденіяхъ о грѣховности человѣческой природы противъ современныхъ стоиковъ, моралистовъ, и эпикурействующихъ философовъ, пытающихся опорочить христіанское ученіе о грѣхѣ, какъ о наслѣдственной нравственной порчѣ. Что человѣкъ по своей духовной природѣ дѣйствительно сталъ душевенъ, ветхъ, землянъ, плотянъ, однимъ словомъ, грѣховенъ, объ этомъ ничто и никто, человѣку такъ ясно не скажетъ, какъ его же сознаніе, и Павелъ своими словами только выразилъ это общечеловѣческое внутреннее убѣжденіе, имѣющее характеръ самоочевиднаго психическаго факта.

Основую антропологии, если она хочетъ быть истинною наукою, должны служить третья глава книги Бытія и 7 глава Посланія къ Римлянамъ. Если въ первой фактъ духовной порчи человѣческой природы представленъ въ видѣ историческаго событія, случившагося на зарѣ человѣческой жизни, и если о немъ, какъ объ историческомъ фактѣ, возможны сомнѣнія, различное пониманіе и даже полное его отрицаніе, то со второю нельзя не согласиться, потому что въ ней говорится не о событіи прошлаго времени, а о фактѣ настоящемъ: такъ живо, полно и такъ психологически обосновано Павлово ученіе о грѣхѣ. Это вѣдь не сухая, моральная доктрина, гдѣ допустимы различныя мнѣнія, это живая и въ то же время трагическая картина психическаго разлада, переживаемая и чувствуемая не однимъ Павломъ апостоломъ, а каждымъ человѣкомъ; это душевныя страданія, часто не имѣющія никакой видимой

1) De recte aud. c. 2, ibid.

2) Thukydides: De bello Pel. I. III, c. 45, ibid.

3) Serm. 96, bei Stob. ibid.

физиологической причины, но столь реальныя, что человекъ готовъ кричать отъ боли; это картина души, въ которой грѣхъ производитъ беспощадное опустошеніе, отнимаетъ всякую радость, надежду и бодрость, самое желаніе бытія. Этотъ фактъ нельзя отвергать въ виду его очевидности, но и объяснить его, нельзя иначе, какъ наслѣдственностью и врожденностью, принявъ библейское сказаніе (Быт. 3) за фактъ. Къ этому объясненію, кажется, былъ близокъ и Кантъ, высказавшій мнѣніе о полной неразрѣшимости вопроса о происхожденіи въ человекѣ склонности къ злу. Зло вообще могло произойти только изъ моральнаго зла, а не изъ ограниченности человѣческой природы, которая первоначально была склонна къ добру. Хотя Кантъ отвергалъ врожденность грѣха, но никакого понятнаго объясненія не могъ дать тому, откуда въ насъ произошло нравственное зло, какъ противорѣчіе между требованіями разумно-нравственной природы и не подчиняющимися этимъ требованіямъ чувственными стремленіями¹⁾.

Для великаго Павла, апостола не существуетъ вопроса откуда грѣхъ. Однимъ человекѣмъ грѣхъ воцѣлъ въ міръ и грѣхомъ смерть²⁾. Такимъ человекѣмъ былъ первый человекъ Адамъ, передавшій своему потомству и грѣхъ и смерть³⁾. Но не догматически только сообщаетъ апостоль эту истину и не объективно ее представляетъ. Врожденность и наслѣдственность душевной порчи и самую порчи онъ передаетъ, какъ свое душевное состояніе, вполне сознаваемое, которое каждый можетъ провѣрить на себѣ, на своемъ личномъ духовномъ опытѣ.

„Я жилъ нѣкогда безъ закона, пишетъ апостоль Римлянамъ, но когда пришла заповѣдь, то грѣхъ ожилъ, а я умеръ; и, такимъ образомъ, заповѣдь, данная для жизни, послужила мнѣ къ смерти, потому что грѣхъ, взявъ поводъ отъ заповѣди, обольстилъ меня и умертвилъ ее. Посему законъ святъ, и заповѣдь свята, и праведна, и добра.“

¹⁾ Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft. S. 46. 1793. Насколько близокъ былъ Кантъ къ рѣшенію вопроса въ смыслѣ врожденности, объясняетъ книга, вышедшая въ Берлинѣ черезъ годъ по смерти Канта въ 1805 году, подъ заглавіемъ: Immanuel, ein Buch für Juden und Christen. A. Tholuck's. Werke. S. 30.

²⁾ Римл. 5, 12.

³⁾ Римл. 5, 14 и дал.

Итакъ, неужели доброе сдѣлалось мнѣ смертоноснымъ? Никакъ, — но грѣхъ, оказывающійся грѣхомъ потому, что посредствомъ добраго причиняетъ мнѣ смерть, такъ что грѣхъ становится крайне грѣшенъ посредствомъ заповѣди. Ибо мы знаемъ, что законъ духовенъ, а я плотянь, проданъ грѣху. Ибо не понимаю, что дѣлаю, потому что не то дѣлаю, что хочу, а что ненавижу, то дѣлаю. Если же дѣлаю то, что не хочу, то соглашаюсь съ закономъ, что онъ добръ, а потому уже не я дѣлаю то, но живущій во мнѣ грѣхъ.

Ибо знаю, что не живетъ во мнѣ, то есть въ плоти моей, доброе; потому что желаніе добра есть во мнѣ, но чтобы сдѣлать оное, того не нахожу. Добраго, котораго хочу, не дѣлаю, а злое, котораго не хочу, дѣлаю. Если же дѣлаю то, чего не хочу, уже не я дѣлаю то, но живущій во мнѣ грѣхъ.

Итакъ, я нахожу законъ, что когда хочу дѣлать доброе, прилежить мнѣ злое. Ибо по внутреннему человѣку нахожу удовольствіе въ законѣ Божіемъ; но въ членахъ моихъ вижу иной законъ, противоборствующій закону [ума моего и дѣлающей меня плѣнникомъ закона грѣховнаго, находящагося въ членахъ моихъ. Бѣдный я человѣкъ! Кто избавитъ меня отъ сего тѣла смерти?

Благодаря Бога моего Іисусомъ Христомъ, Господомъ нашимъ. Итакъ, тотъ же самый я умомъ служу закону Божію, а плотью закону грѣха“ (Рим. 7,9—25).

На первый взглядъ кажется, что апостоль разумѣетъ здѣсь психологію только іудея, а не язычника. Іудеи жили сначала не зная закона, потомъ получили заповѣдь. О язычникахъ этого сказать нельзя: они не получали никакого формальнаго закона. Повидимому, нравственное сознаніе тѣхъ и другихъ должно быть различно. Такъ какъ апостоль Павелъ былъ іудей¹⁾, то, понятно, разумѣлъ здѣсь свое іудейское сознаніе, двоившееся подъ вліяніемъ закона, вѣчно недовольное ни собою, ни закономъ, мятущееся и не находящее покоя. Но такое пониманіе даннаго мѣста было бы слишкомъ узко для апостола Павла, для его глубокаго христіанскаго сознанія. Онъ смотритъ здѣсь на человѣка съ точки зрѣнія христіанства, въ которомъ нѣтъ ни іудея,

¹⁾ Даже іудеи изъ іудеевъ, какъ онъ любитъ называть себя. 2 Кор. 11, 22; Фил. 3, 5.

ни эллины, но все и во всемъ Христосъ¹⁾. Да и посланіе къ Римлянамъ писано не однимъ іудеямъ, но и христіанамъ изъ язычниковъ, которые должны были составлять въ Римѣ большинство. Съ высоты этого христіанскаго универсализма („все и во всемъ Христосъ“) Павелъ не различалъ, кто передъ нимъ, когда говорилъ о своемъ я (я жилъ нѣкогда безъ закона), о своихъ двойственныхъ мятежныхъ переживанияхъ. Для него было совершенно ясно, что все, что испытываетъ его грѣховная природа, испытываетъ и всякая другая, ибо всѣ одинаково согрѣшили и лишены славы Божіей, то есть образа Божія и подобія²⁾.

Человѣкъ есть существо, сотканное изъ противорѣчій, вотъ выводъ, который долженъ сдѣлать вслѣдъ за ап. Павломъ всякій психологъ и антропологъ. „Хочу одно, дѣлаю другое“, — ну развѣ это не правда, развѣ можетъ кто-нибудь отвергать эту глубочайшую опытную истину? „Слышу въ себѣ два закона, законъ ума и законъ грѣха“,³⁾ два голоса,

¹⁾ Кол. 3, 10—11.

²⁾ Св. М. Златоустъ при объясненіи даннаго мѣста хочетъ видѣть у ап. Павла особую цѣль — выяснить значеніе Моисеева Закона въ амартологіи: Законъ сдѣлалъ грѣхъ сознательнымъ, а человѣка преступникомъ. Но такое толкованіе не можетъ относиться ко всему приведенному отрывку (7, 9—25), представляющему одно цѣлое, такъ какъ тутъ же (ст. 22—23) рѣчь идетъ и о Законѣ естественномъ (Законъ ума и Законъ грѣха), котораго не лишены были язычники. Твор. Златоуста въ русск. перев. т. 9, стр. 624—642.

³⁾ Римл. 7, 23: „ὁ νόμος δὲ ἑτέρου νόμου ἐν τοῖς μέλεσιν μου ἀντιπαρταρουμένου τοῦ νόμου τοῦ νόμου μου, καὶ ἀγυμνασίζοντά με τῷ νόμῳ τῆς ἀμαρτίας τοῦ ὄντος ἐν τοῖς μέλεσίν μου“. Фактъ душевной раздвоенности ап. Павелъ считаетъ закономъ человѣческой природы, противопоставляя его закону Бога. Законъ Бога: первый основной Законъ человѣческой природы (онъ же есть образъ Божій въ человѣкѣ), обеспечивающій единство сознанія цѣлостность личности (22 ст.). Разстройство личности и двойственность сознанія стали другимъ Закономъ (ἑτέρος νόμος) съ момента грѣхоспаденія. Законъ ума (νόμος) ап. считаетъ здѣсь, какъ и въ др. аналогичныхъ мѣстахъ (Рим. 12, 2; 14, 5; Евр. 4, 28; 1 Кор. 14, 14—19) неразумъ, дѣйствующій по законамъ логическаго мышленія, а всѣ душевныя силы — умъ, волю и чувство, взаимное нормальное дѣйствіе которыхъ обеспечиваетъ ясность сознанія и обнаруживается въ падшемъ человѣкѣ, какъ особое состояніе душевнаго просвѣтленія. Въ такіе моменты человѣку становится особенно яснымъ его душевное состояніе: постоянной внутренней борьбы и противорѣчій. Полную противоположность закону ума составляетъ законъ грѣха (ὁ νόμος τῆς ἀμαρτίας), какъ состояніе духовнаго помраченія, когда человѣкъ пови-

два діаметрально противоположныхъ влеченія, точнѣе сказать, два противорѣчивыхъ сознательныхъ, душевныхъ акта. Развѣ Павелъ прибавилъ что-нибудь, сказавъ это, и развѣ каждый изъ насъ не повторить того же о самомъ себѣ? Завѣдомой ложью и самымъ наглымъ самохвальствомъ было бы утверждение обратное, если бы кто-нибудь сталъ увѣрять, что рѣшительно не чувствуетъ никакихъ противорѣчій, что его сознание никогда не нарушается двойственностью, и вообще личность его никогда не терпитъ никакого ущерба. Еще болѣе лживымъ и самонадѣяннымъ было бы утверждение, что такая двойственность сознания есть явленіе преходящее, временное, и что его можно привести въ сознание равновѣсія путемъ умственного развитія. Опытъ всего человѣчества, съ тѣхъ поръ какъ оно себя помнитъ, свидѣтельствуетъ о томъ, что рѣшительно всѣ безъ исключенія люди больны раздвоенностью личности, болѣзью сознания, объясняемаго присутствіемъ въ сознаніи двухъ законовъ, — закона ума и закона грѣха. Только не всѣ и не всегда имѣли мужество признаваться въ этомъ, искусственно свыкаясь и примиряясь съ этой раздвоенностью, и даже считая это состояніе естественнымъ и необходимымъ, борьба съ которымъ невозможна. Вотъ это-то послѣднее мнѣніе и объясняетъ, почему у насъ не считаются съ грѣхомъ, какъ съ фактомъ болѣзни души, и все ищутъ причинъ ея въ патологіи нервной системы, между тѣмъ какъ это патологическое состояніе продолжается съ незапамятныхъ временъ. Любопытно бы знать, чѣмъ былъ фізіологически боленъ дикарь, котораго мучила міаія за кражу дощечки, или когда онъ приносилъ божеству различныя жертвы. Не менѣе интересно было бы знать, почему это съ распространеніемъ просвѣщенія и умственного образованія болѣзнь душевной раздвоенности нисколько не затихаетъ, а, наоборотъ, все усиливается и распространяется преимущественно въ интеллигентныхъ слояхъ?

Обратимся къ анализу апостольской рѣчи (Рим. 7, 9—25)

нуется не ясному сознанію и здравому смыслу, а различнымъ влеченіямъ, гнѣздящимся въ тѣлесномъ организмѣ, въ его членахъ, и требующимъ удовлетворенія. Въ такихъ случаяхъ человѣкъ остается, какъ говорятъ, безъ царя въ головѣ, отдаваясь во власть инстинкта, страстей и половыхъ влеченій.

„Я жилъ нѣкогда внѣ закона“, пишетъ ап. Павелъ. Есть время въ человѣческой жизни, когда въ человѣкѣ не пробудилось сознание высшаго нравственнаго закона, которому человѣкъ долженъ быть подчиненъ. Это состояніе присуще дѣтскому возрасту, существеннымъ признакомъ котораго является неясное сознание долга и нравственной отвѣтственности. Въ извѣстномъ періодѣ все человѣчество переживало эту стадію дѣтства, неполнаго и неяснаго нравственнаго сознанія. Въ этомъ состояніи грѣховность человѣческой природы, не вполне сознаваемая, не возбуждаетъ мученій совѣсти: нѣтъ полного мира душевнаго, но нѣтъ и острыхъ мучительныхъ противорѣчій. Во всякомъ случаѣ, это жизнь не при свѣтѣ яснаго дня, и церковные пѣнопѣвцы имѣютъ полное основаніе называть ее „ночью невѣдѣнія“. Но приходитъ пора пробужденія сознанія въ человѣкѣ и въ человѣчествѣ, желаніе полного свѣта, исканіе точки опоры, смысла жизни. Въ язычествѣ пробужденіе совершалось въ отдѣльныхъ выдающихся представителяхъ древнихъ культурныхъ народовъ, въ іудействѣ оно произошло въ сознаніи цѣлой націи и завершилось полученіемъ закона.

И что же? Съ проясненіемъ нравственнаго сознанія, когда стала извѣстна опредѣленная заповѣдь (ст. 10), грѣховная природа изъ пассивной превратилась въ активную; болѣзнь изъ скрытаго состоянія перешла въ острую форму. Въ самомъ субъектѣ, въ его сознаніи началось активное противодѣйствіе добрымъ чувствамъ, мыслямъ и желаніямъ. Высшее богообразное и богоподобное, единое и свободное я сдѣлалось немощнымъ, раздвоилось и подчинилось другому грѣховному я. Вся протівоестественность такого подчиненія человѣкомъ прекрасно сознается; еще лучше сознается святость закона, необходимость соблюденія заповѣди (ст. 17); сознается то, что этотъ законъ и эта заповѣдь никакъ не могутъ служить источникомъ зла и возбужденія худыхъ чувствъ (13 ст.), — и тѣмъ не менѣе фактъ духовной смерти человѣка съ проясненіемъ нравственнаго сознанія остается фактомъ: „когда пришла заповѣдь, грѣхъ ожилъ, а я умеръ“. На долю моего лучшаго, высшаго я осталось одно лишь знаніе добра, безъ возможности его осуществить (ст. 14); и что всего хуже страстное желаніе этого добра и страстная

ненависть къ злу (15—18 ст.), и въ то же время пассивное злу подчиненіе. Грѣхъ вторгся въ душу человѣка, какъ чуждое существо, и сталъ въ ней хозяиномъ, прогоняя настоящаго владѣльца (19—20). И такой противоестественный порядокъ въ душевномъ строѣ сдѣлался закономъ человѣческой жизни (21). Нравственный Божій Законъ свободы сдѣлался предметомъ наслажденія только внутренняго человѣка. Это идеаль, лежащій гдѣ-то глубоко, внутри человѣка; всѣ человѣческія симпатіи на его сторонѣ; въ немъ мы видимъ наше истинное, богоподобное я (22), въ немъ наше человѣческое сознание чувствуетъ единство, самособранность, сосредоточенность. Грѣхъ разсѣиваетъ вниманіе, разстраиваетъ единство сознанія, лишаетъ человѣка истинной свободы, дѣлая его орудіемъ слѣпого стремленія, плѣнникомъ закона грѣховнаго (23). На мѣсто внутренняго человѣка становится внѣшній, на мѣсто личности стала личина. Похоже на то, какъ если бы на существо разумно свободное надѣли цѣпи и заключили въ темницу, или на человѣка идеальной красоты надѣли рубище и въ этомъ безобразномъ видѣ выставили на позоръ. Воистину, жалкое человѣкъ существо въ своихъ собственныхъ глазахъ. „Кто меня избавитъ отъ этого смертнаго тѣла“?

Глубокій морально психологическій опытъ Павла невольно вызываетъ на сравненіе. Отважная попытка Сократа познать самого себя и его призывъ къ добродѣтели не могли дать результатовъ, потому что древній мудрецъ не понималъ всей трудности принятой на себя задачи. Онъ полагалъ, что познаніе себя нисколько не труднѣе познанія природы, если примѣнить къ этому дѣлу свой разумъ: знаніе дастъ понятіе о добрѣ, поможетъ преодолѣть зло и сдѣлаетъ человѣка добродѣтельнымъ. Несмотря на то, что уже Платонъ (въ діалогѣ „Менонъ“) не соглашался со своимъ учителемъ въ томъ, что можно научить людей добродѣтели, и до сихъ поръ всѣ философствующіе моралисты въ своихъ разсужденіяхъ о нравственности повторяютъ ошибку Сократа; всѣмъ кажется, что рациональнымъ путемъ легко можно добиться улучшенія человѣческой нравственности и въ этомъ смыслѣ измѣнить природу человѣка. Всѣ эти никогда не сбывающіяся надежды свидѣлствуютъ лишній разъ о томъ, что природа человѣка никакъ иначе не можетъ быть понята и ра-

скрыта, какъ только глубокимъ религіознымъ опытомъ, который одинъ только и можетъ установить, что такое человекъ въ его настоящемъ состояніи и чѣмъ онъ долженъ быть. Философу Сократу его рационалистическій опытъ ничѣмъ не могъ помочь въ этомъ дѣлѣ, но уже для Платона при его дуалистическихъ взглядахъ на природу человека стало яснымъ, что люди въ нравственномъ смыслѣ несправимы, и что человекъ обнаруживаетъ въ своей жизни такую глубину зла, какую трудно объяснить однимъ незнаніемъ. Ап. Павлу, принадлежащему къ націи съ глубокимъ религіознымъ прошлымъ, вся жизнь которой опредѣлялась непосредственными отношеніями къ Іеговѣ и Его абсолютно святому закону, опытно была знакома драма душевнаго раздвоенія. Какъ и Сократу, ему было присуще естественное стремленіе къ добру, которое онъ называетъ „закономъ ума“, но, кромѣ того, ему было извѣстно то, что не испыталъ и не чувствовалъ язычникъ, извѣстенъ былъ „законъ грѣха“, разрушающій все то доброе, къ чему человекъ имѣетъ естественное расположеніе. Для Павла, какъ и для всякаго іудея, душевная драма осложнялась тѣмъ, что его сознанію предносился святой законъ, данный чрезъ Моисея. Сознаніе этого закона усиливало сознаніе грѣха. Сродный человеческой душѣ, лежащій, такъ сказать, въ самой природѣ человека,¹⁾ но никогда человекомъ не осуществленный, законъ только усиливалъ мученія совѣсти и убивалъ всякую энергію къ исправленію: онъ былъ зеркаломъ, въ которомъ іудей Савль постоянно видѣлъ отраженіе своей грѣховной природы во всей наготѣ грѣха.

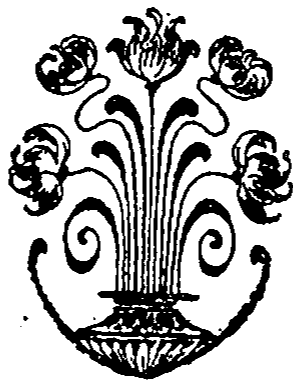
Въ чемъ же преимущество Павловой іудейской точки зрѣнія на природу человека по сравненію съ рационалистической точкою зрѣнія Сократа язычника? Да въ томъ, что діагнозъ болѣзни былъ имъ поставленъ болѣе правильно, а въ этомъ главный залогъ успѣха леченія. Не въ незнаніи, не въ недостаткѣ умственнаго развитія и не въ неумѣнни составляютъ общія понятія кроется причина зла, корень всѣхъ человеческихъ бѣдствій, а въ болѣзненномъ разстройствѣ сознанія, въ существенной органической порчѣ личности, бытіе которой опредѣляется, вмѣсто одного, двумя законами

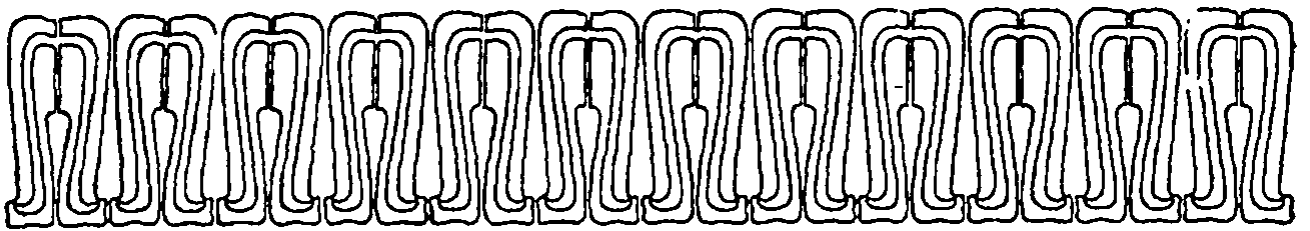
¹⁾ Втор. 30, 11. 14.

совершенно противоположными. Пагубное двоевластіе, царящее въ душѣ человѣка, отнимаетъ у жизни всякій смыслъ и дѣлаетъ человѣка глубоко несчастнымъ, недовольнымъ и жалкимъ существомъ, вѣчно борющимся и побѣждаемымъ, ищущимъ и не находящимъ точки опоры. Никакое бытіе не можетъ существовать нормально въ такихъ условіяхъ, и, стало быть, все, леченіе человѣческой природы должно состоять въ томъ, чтобы поставить ее въ условія жизни одного закона, освободивъ изъ подъ власти другого. Къ этому выводу и пришелъ ап. Павелъ, на немъ онъ и настаиваетъ въ своихъ родственныхъ по содержанию посланіяхъ къ Римлянамъ и Галатамъ. Но это не выводъ логики и умозрѣнія (хотя и въ этомъ нельзя отказать апостолу язычниковъ: когда нужно, онъ умѣетъ выдвинуть силу логическихъ аргументовъ, напр., въ ученіи о воскресеніи мертвыхъ 1 Кор. 15 гл.), а глубокаго религіознаго психологическаго опыта, знанія духовной природы человѣка.

Проф. Прот. *И. Галаховъ.*

(Продолженіе будетъ).





Что такое Православіе?

Странный, повидимому, вопросъ... Но онъ въ настоящее время назрѣлъ и въ заинтересованныхъ въ судьбахъ Церкви на Руси кругахъ оживленно дебатруется.—Наступило время переоцѣнки многихъ цѣнностей, и ребромъ поставленъ вопросъ о коренномъ переустройствѣ внѣшнихъ формъ въ области нашей Церкви.—На Руси Церковь пережила нѣскольکو стадій или формъ своего историческаго воплощенія. Первый періодъ въ исторіи нашей Церкви запечатлѣнъ одностороннимъ налетомъ византизма. Церковь наша фактически и юридически зависѣла отъ Византіи, которая давала ей большинство своихъ (греческихъ) митрополитовъ и другихъ іерарховъ. Константинопольскій патріархъ былъ почти самодержавнымъ сувереномъ и верховнымъ судьей въ помѣстной русской митрополіи. Подчиненіе русской церкви греческой доходило до того, что она не имѣла права и возможности проявить собственной инициативы даже въ дѣлѣ канонизации своихъ святыхъ. Когда же въ единичныхъ случаяхъ соборъ русскихъ архипастырей самолично выбиралъ себѣ митрополита, то русскому двору приходилось умило-стивлять разгнѣваннаго босфорскаго владыку богатыми подарками и слезоточивыми посланіями... Но мнѣніе русскихъ о грекахъ, что они „льстивы даже до сего дне“, высказанное первымъ лѣтописцемъ, вскорѣ осложнилось подозрѣніемъ въ православіи Греціи, чему способствовали: лонская, флорентійская уніи и въ особенности паденіе Царьграда подъ ударами турокъ-османовъ. Русскіе книжники развили извѣстную теорію о Москвѣ—третьемъ Римѣ, наиболее яркими представителями которой явились Симеонъ Суздалецъ и старецъ Филосей. Въ основаніи этой теоріи была положена та исход-

ная точка зрѣнія, что „богопрославленный, богохранимый, Богомъ возвеличенный, святой градъ Царьградъ,—похвала, утверждение, освященіе и слава всѣхъ христіанъ во вселенной—промѣнялъ свое православное первенство на чечевичную похлебку врагу восточной Церкви, Риму первому, а теперь папскому Риму“. 1) „Русское правительство-иронизируетъ П. Н. Милюковъ—до такой степени было смущено принятіемъ флорентійской уніи, что даже не рѣшилось обратиться къ патриарху съ грамотой по поводу новаго положенія вещей, созданнаго этимъ актомъ въ православномъ мірѣ; грамота была направлена къ императору Палеологу, подъ тѣмъ двусмысленнымъ предлогомъ, будто бы въ Россіи неизвѣстно, существуетъ-ли даже святѣйшій патриархъ въ царствующемъ градѣ“. 2) Въ дѣйствительности, указанная грамота не была послана по своему адресу и осталась лежать подъ сукномъ, на ряду съ другой, аналогичной грамотой 1443 года: обѣ остались—по замѣчанію митр. Макарія „только памятниками мыслей о союзѣ Русской и Греческой церквей“. 3) Какъ бы то ни было Русская Церковь въ серединѣ 15 стол. обособляется отъ Византіи и объявляетъ себя автокефальной. Внутренней свободы она однако не получаетъ, очутившись въ тискахъ хитроумной, чисто азіатской политики московскихъ великихъ князей, избравшихъ ее орудіемъ своихъ самодержавныхъ политическихъ замысловъ. И вотъ старецъ Елеазарова монастыря въ Псковѣ, Филовей, въ своихъ посланіяхъ къ дьяку Мисюрю Мунехину и великому князю Василю Іоанновичу развиваетъ свою авторитетическую теорію. „И да вѣсть твоя держава, благочестивый царю, яко вся царства православная христіанскія вѣры снисдошася въ твое едино царство: единъ ты во всей поднебеснѣй христіаномъ царь... Не преступай, царю, заповѣди, иже положиша твои прадѣды, великій Константинъ и блаженный Владимиръ и великій богоизбранный Ярославъ и прочіи блаженніи святіи, ихъ же корень и до тебе. Блуди и вземли, благочестивый: царю, яко два Рима падоша, а третій стоитъ, а четвертому не быти: уже твое христіанское

1) Забѣлинъ, „Исторія:Москвы“, стр. 74. Москва, 1905 г.

2) „Очерки по исторіи русской культуры“, ч. 2, стр. 21. Петр. 1899 годъ.

3) „Истр. Русской Ц.“, стр. 15. Изд. 2. Москва, 1851 г.

царство ияѣмъ не достанется по великому Богослову“¹⁾. Такія мысли внушалъ русскому двору услужливый монахъ, и послѣдній въ лицѣ Грознаго Іоанна постарался на дѣлѣ примѣнить къ Русской Церкви выводы, слѣдовавшіе изъ теоріи преемственной передачи русскимъ царямъ прерогативъ византійскаго цезаре-папизма греческихъ „епископовъ внѣшнихъ дѣлъ Церкви“... Въ концѣ 16 столѣтія въ цѣляхъ придать большую помпезность въ глазахъ толпы первосвятителю Русской Церкви ему даруется титулъ патріарха, но въ рукахъ ловкаго Годунова онъ оказывается лишь ярлыкомъ болѣе вяшшаго озаренія блеска царскаго самодержавія. Въ рукахъ же такихъ исключительныхъ индивидуалистовъ, какими были Филаретъ и особенно Никонъ, патріаршество становится на скользкій путь папизма, обмірщенія Церкви. Петръ ясно учитываетъ опасность, грозящую насажденному имъ чужеядному абсолютизму отъ столь грознаго жупела, какимъ могло стать на пути единоличнаго неограниченнаго деспотизма императоровъ патріаршество, и однимъ росчеркомъ пера этотъ нигилистъ и „безбожникъ“ по характеристикѣ Л. Н. Толстого въ „Хаджи—Абрекѣ“ уничтожаетъ патріаршество и насаждаетъ нѣмецкій Синодъ. Послѣ Петра наступаетъ тотъ тяжелый періодъ въ исторіи Русской Церкви, который очень удачно названъ Достоевскимъ и Вл. Соловьевымъ—параличемъ, періодъ необузданнаго произвола свѣтской власти, полнаго угнетенія церковной личности, поруганія духовнаго сана, открытаго глумленія надъ величайшими святынями человѣческаго духа,—все въ конечномъ счетѣ вылившееся въ помояхъ грязнаго распутиства. До какихъ низинъ паденія низведено было русское религиозное чувство! какъ обезличено было духовенство! какая стѣна была воздвигнута между духовенствомъ и народомъ!.. Неисчислимы и безмѣрны грѣхи павшаго самодержавія передъ Богомъ и народомъ. Но самая тяжкая, неискупленная его вина передъ Церковью, которая была, ввергнута имъ въ „мерзость запустѣнія“ несродной, чуждой ей по духу политики, превратилась въ цѣпкихъ рукахъ оберъ-прокуратуры, въ Вавилонскую блудницу, прельщающую „небесными побрякушками“ вѣрноподанныхъ слугъ самодержавія, должна была стать орудіемъ политическаго развращенія

¹⁾ „Старецъ Филофей“, проф. Малинина, стр. 50. Кіевъ, 1901 г.

и закрѣпленія нашего благочестиваго народа, этого „чернаго быдла“, этой темной невѣжественной „скотинки“, по характеристикѣ павшихъ сановниковъ прежняго режима. И по-неволѣ... является вопросъ: что же такое Православіе? Въ чемъ существо нашей Свободной Церкви? Какъ ей устроить свое бытіе въ будущемъ? Въ чемъ долженъ быть корень грядущей ея реформы?—Для рѣшенія этого вопроса мы считаемъ нелишнимъ напомнить ученіе о существѣ православія того полузабытаго нашего мыслителя самородка—50-хъ и 60-хъ г. г. прошлаго столѣтія, котораго такіе столпы нашей духовной школы, какъ Горскій и Иванцовъ—Платоновъ не безъ основанія назвали учителемъ Русской Церкви. Это ученіе знаменитаго славянофила А. С. Хомякова, изложенное преимущественно во 2-мъ томѣ его сочиненій, долго по условіямъ цензуры существовавшемъ только въ англійскомъ изданіи. На это ученіе нашему церковному обществу и особенно духовенству, имѣющему въ недалекомъ будущемъ заняться вопросами коренной реорганизации строя нашей Церкви на предстоящемъ и теперь уже непремѣнномъ, обязательномъ Всероссійскомъ Соборѣ, нужно обратить особое вниманіе.

Ученіе А. С. Хомякова о православіи.

Основными двигательными центрами всей исторіи античнаго міра, какъ устанавливаетъ А. С. Хомяковъ въ своей „Семирамидѣ“ (Запискахъ по всемірной исторіи), были: Иранизмъ и Кушитство. Иранизмъ есть изначальное, присущее человѣку, какъ образу Творца, свойство, выражающееся въ духовной свободѣ внутренней жизни, жизни мысли и духа, — внѣ и безъ всякой условности и принудительности внѣшняго писаннаго закона: идея свободы въ немъ выражается въ понятіи творенія. Кушитство, — историческій наростъ, прирѣзокъ явившійся результатомъ нарушенія непосредственнаго общенія между человѣкомъ и Богомъ, — выражается въ культѣ мертвой, слѣпой необходимости, условности внѣшней правды: идея принудительности здѣсь выражается въ понятіи рожденія. Ученіе Христа было вѣнцомъ и торжествомъ Иранизма и стало закономъ жизни новаго міра, смѣннѣншаго одряхлѣвшій, саморазложившійся античный, закваской всѣхъ отношеній внѣшней и внутренней

жизни народовъ этого міра, „хотя мнѣніе, высказанное ревнителями закона Іисусова въ похвалу, или его врагами въ укоръ, будто-бы все“ развитіе Европы послѣ Константина есть не что иное, какъ жизнь и развитіе Церкви, не имѣетъ никакого основанія. Какъ укоръ, оно несправедливо, ибо мерзости разврата и кровопролитія, наполняющія всю лѣтопись христіанскихъ народовъ, не находятся въ логической связи съ ученіемъ, завѣщаннымъ отъ еврейскихъ проповѣдниковъ; какъ похвала, оно нелѣпо, ибо самая похвала была бы укоромъ. Основатели Церкви ужаснулись бы своего созданія, если бы на нихъ легла отвѣтственность Европейской исторіи... Одно только можетъ и должно быть сказано объ отношеніяхъ христіанства къ народамъ, которые его исповѣдуютъ, именно то, что оно до сихъ поръ обуславливало крайніе предѣлы ихъ развитія... Поэтому, до нашихъ временъ христіанство (принимаемое или отрицаемое) есть законъ всего просвѣщеннаго міра, но одно только невѣжество можетъ смѣшивать Церковь, т. е. строгое и логическое развитіе начала христіанскаго съ Обществами признающими, но не воплощающими его“ 1).

Что же такое Церковь?—

Въ Символѣ вѣры Церковь называется *единою, святою, соборною и апостольскою*. Единство Церкви необходимо обуславливается единствомъ Божественной сущности. „Церковь не есть множество лицъ въ личной отдѣльности, но единство Божіей благодати, живущей во множествѣ разумныхъ твореній, покоряющихся благодати... Единство Церкви— не мнимое, не иносказательное, но истинное и существенное, какъ единство многочисленныхъ членовъ въ тѣлѣ живомъ... Церковь въ ея полнотѣ, какъ духовный организмъ, не есть ни собирательное существо, ни существо отвлеченное: это есть Духъ Божій, который знаетъ Себя и не можетъ не знать“ 2).

1) Собр. Соч. А. С. Хомякова, Т. IV, стр. 416 etc; сравни Т. VIII, стр. 136 и д.

2) Дальше мы будемъ излагать ученіе „Православнаго катихизиса А. С. Хомякова, какъ оно изложено во 2-мъ томѣ его сочиненій, безъ цитации, — то ученіе, которымъ восхищались Н. В. Гоголь, Ю. Ф. Самаринъ и пѣвецъ славянофильства — профессоръ — антузіастъ В. З. Завитневичъ.

существо, подлинное содержаніе Церкви, какъ духовнаго организма, вслѣдствіе чего достигается единоплемя коллективной церковной личности. „Единство истинное, внутреннее плодъ и проявленіе свободы, единство, которому служить не научный рационализмъ и не произвольность, условность учрежденія, а нравственный законъ взаимной любви и молитвы, единство, въ которомъ, при всемъ различіи въ степени іерархическихъ полномочій на совершеніе таинствъ, никто не порабощается, но равно призываются быть участниками и сотрудниками въ общемъ, дѣлѣ—словомъ единство по Божіей благодати, а не въ силу человѣческихъ установленій,—таково единство Церкви“. Свобода есть полноправіе мысли, отказывающейся отъ своего произвола въ дѣлахъ вѣры и жизни и переносящей, отдающей свое рѣшеніе на судъ соборнаго общаго приговора. „Разумѣніе проявленнаго ввѣрено свободѣ нашей мысли, а мысль всей Церкви образуется гармоническимъ сіяніемъ мыслей личныхъ, просвѣщенныхъ Божественной благодатью. Но и личная мысль не итогъ умозаключеній, а совокупность разумныхъ стремленій. Ей служить выраженіемъ не только силлогизмъ выговоренный, или силлогизмъ въ мысли, но и созерцаніе, и сердце сокрушенное, и смиреніе искреннее, и колѣна, преклоненныя въ молитвѣ, и несомнѣнная надежда, что Богъ не откажетъ въ истинѣ своей Церкви, спасенной Имъ кровью Сына своего, паче всего, она есть взаимная любовь во Іисусѣ Христѣ Единомъ подателѣ силы и мудрости и слова жизни“. Такимъ образомъ личность не теряется, не поглощается въ Церкви, а наоборотъ возвышается и раскрывается въ актѣ любви, которая есть вѣнецъ и слава Церкви и ввѣрена единству Божіей благодати, живущей въ Церкви. „Въ подвигѣ свободы должно различать двѣ формы одной и той же силы. Въ Церкви, въ ея цѣлости, является полнота свободы въ Іисусѣ Христѣ, является свобода, сознающая всегда себя непогрѣшимую въ настоящемъ, какъ и въ прошедшемъ, и увѣренная всегда въ себѣ самой. Въ отдѣльномъ лицѣ является служеніе свободы христіанина, который, будучи силенъ убѣжденіемъ, что для Церкви заблужденіе невозможно, приноситъ свою дань въ общее дѣло и считаетъ себя всегда ниже своихъ братьевъ, покоряетъ имъ свое собствен-

ное мнѣніе и просить у Бога только сподобить его послужить органомъ вѣры всѣхъ. Такова та свобода, которой благословеніе Божіе не покидаетъ никогда... Человѣкъ находитъ въ Церкви не чуждое что-либо себѣ. Онъ находитъ въ ней себя самого, но себя не въ безсиліи своего духовнаго одиночества, а въ силѣ своего духовнаго, искренняго единенія съ своими братьями, своимъ Спасителемъ. Онъ находитъ себя въ ней въ своемъ совершенствѣ, или точнѣе: находитъ въ ней то, что есть совершеннаго въ немъ самомъ — Божественное вдохновеніе, постоянно испаряющееся въ грубой нечистотѣ каждаго личнаго существованія. Это очищеніе совершается непобѣдимою силою взаимной любви христіанъ въ Іисусѣ Христѣ, ибо эта любовь есть Духъ Божій... Всякая частица вещества, усвоенная живымъ тѣломъ, дѣлается неотъемлемою частью его организма и сама получаетъ въ ней и отъ ней (т. е. отъ любви) новый смыслъ и новую жизнь: таковъ человѣкъ въ Церкви, въ тѣлѣ Христовомъ, органическое основаніе котораго есть любовь“. Итакъ, Церковь есть единство и свобода въ любви или организмъ любви. 1)

Церковь едина, несмотря на видимое дѣленіе ея для человѣка, живущаго на землѣ, на видимую и невидимую. „Церковь, тѣло Христа, проявляется и исполняется во времени, не измѣняя своего существеннаго вещества и своей внутренней благодатной жизни“. Она имѣетъ всегда во всей полнотѣ своего благодатнаго единства сопребывающаго Христа и Духа Божьяго хотя-бы и не въ полнотѣ своего жизненнаго обнаруженія и проявленія. Такъ какъ Церковь земная и видимая не есть еще совершеніе всей Церкви, которое наступитъ только въ царствѣ славы, „то она творитъ и вѣдаетъ только въ своихъ предѣлахъ, не судя остальному человечеству и только признавая отлученными, т. е. не принадлежащими ей тѣхъ, которые сами отъ нея отлучаются. Остальное же человечество, или чуждое Церкви, или связанное съ ней узами, которыя не изволилъ ей Богъ открыть,

1) Такое опредѣленіе Церкви подало поводъ русскому „Канту“ какъ его величала нѣмецкая критика; П. И. Линицкому неосновательно бросить по адресу, Хомякова курьезное обвиненіе въ „натурализмѣ“: почтенный профессоръ просто не вчитался въ Хомякова... а Хомяковъ — оригинальный умъ...

предоставляетъ она суду великаго дня. Церковь же земная только судить себѣ по благодати Духа и по свободѣ, дарованной ей чрезъ Христа, призывая все человѣчество къ единству, но надъ неслышащими ея призыва не произносить приговора, зная повелѣніе своего Спасителя и Господа: „не судить чужому рабу“. Какая широта истинно христіанскаго пониманія свободы совѣсти, какая глубина терпимости и подлинно евангельскаго уваженія къ чужому, хотя явно ложному, убѣжденію!..

Внутреннимъ признакомъ Церкви является ея свобода, внѣшнимъ — ея неизмѣнность. „Церковь знаетъ не отчасти истину и не отчасти ложь, а полную истину и безъ примѣси лжи. И Церковь не ошибается сама, ибо есть истина: не хитритъ, и не малодушничаетъ, ибо свята. Чѣмъ святилась бы земля, если-бы Церковь утратила свою святость? И гдѣ была-бы истина, если-бы ея нынѣшній приговоръ былъ противенъ вчерашнему?“ Въ Церкви возможно существованіе и ошибочность частныхъ мнѣній, зарожденіе и появленіе ересей и расколовъ, но тогда зараженные неправомысліемъ члены отпадаютъ сами собой, составляя отдѣльное, изолированное отъ Церкви общество и не оскверняя, такимъ образомъ, святости Церкви. Итакъ, неизмѣнная въ своемъ бытіи, какъ чистая истина и ничѣмъ не омрачаемая святость, Церковь и зовется единою, святою, соборною и апостольскою, „потому что она едина и свята; потому что она принадлежитъ всему міру, а не какой-нибудь мѣстности, потому что ею святится все“ человѣчество и вся земля, а не одинъ какой-нибудь народъ, или одна страна; потому что сущность ея состоитъ, въ согласіи и въ единствѣ духа и жизни всѣхъ ея членовъ, по всей землѣ признающихъ ее“; потому, наконецъ, что въ писаніи и ученіи апостольскомъ содержится вся полнота ея вѣры, ея упованій и ея любви“.

Всеобъемлющимъ признакомъ Церкви, ея имманентнымъ предикатомъ, изъ указанныхъ признаковъ является ея *соборность*, — не въ смыслѣ каеволичности, вселенскости только а въ смыслѣ солидарности, цѣлокупности совѣстей и сердець въ единствѣ церковной любви, возгрѣваемой и просвѣтляемой изволеніемъ Духа Святаго, въ смыслѣ самаго *строя ея управленія*. Такая *соборность* исключаетъ всякое приращеніе лжи и грѣха къ организму Церкви, дѣлаетъ ее непрелож-

нымъ столпомъ и утвержденіемъ истины. Соборы и были въ древней первенствующей Церкви тѣмъ органомъ, чрезъ посредство котораго проявлялась догматическая и законодательная жизнь Церкви,— жизнь созданія, подъ водительствомъ благодати Духа Святаго, неизмѣннаго наукообразнаго вѣрованья. „Единство Церкви — говоритъ Хомяковъ — было неизмѣнно отъ самыхъ временъ апостольскихъ и ничѣмъ не нарушаемо... Когда возникала ересь, весь христіанскій міръ отряжалъ своихъ представителей, своихъ высшихъ сановниковъ, на соборы. Эти соборы, несмотря на безпорядки, а иногда и насиліе, затмевавшіе ихъ чистоту, мирнымъ своимъ характеромъ и возвышенностью вопросовъ, подлежавшихъ ихъ рѣшенію, выдаются въ исторіи человѣчества, какъ благороднѣйшее изъ всѣхъ ея явленій. Вся Церковь принимала и отвергала опредѣленіе соборовъ, смотря по тому, находила ли сообразными или противными своей вѣрѣ и своему преданію, и присваивала названіе соборовъ вселенскихъ тѣмъ изъ нихъ, въ постановленіяхъ которыхъ усматривала выраженіе своей внутренней жизни и мысли¹⁾. Такимъ образомъ, къ ихъ временному авторитету по вопросамъ дисциплины, присоединялось значеніе непрерываемыхъ и непреложныхъ свидѣтельствъ вѣры. Соборъ вселенскій становился голосомъ Церкви. Даже ереси не нарушали этого божественнаго единства; онѣ носили характеръ заблужденій личныхъ, а не расколовъ цѣлыхъ областей или епархій... Они цитали или, по крайней мѣрѣ, заявляли надежду опредѣлить въ ясныхъ, не оставляющихъ мѣста для сомнѣнія, выраженіяхъ догматъ, исповѣдуемый Церковью, и удостоиться благодати засвидѣтелствованія вѣры своихъ братьевъ. Такова была цѣль соборовъ, таково ихъ значеніе, таково понятіе, заключающееся въ обыкновенной формулѣ введенія ко всѣмъ ихъ рѣшеніямъ: „изволися Духу Святому и т. д.“. Въ этихъ словахъ заключалось не горделивое притязаніе, но смиренная надежда, которая въ послѣдствіи оправдывалась

¹⁾ Это и есть та *рецепция*, въ силу которой не сами вселенскіе соборы имѣли законодательный авторитетъ, а таковой авторитетъ сообщалъ приговорамъ ихъ процессъ всецерковнаго соборнаго санкціонирования. Сами же соборы, по изысканіямъ московскаго профессора Лебедева, своими тѣневыми сторонами цезаре-папизма набрасывали лишь пятно на Церковь...

или отвергалась согласіемъ или несогласіемъ всего *народа церковнаго*... Бывали соборы еретическіе, каковы, напр., тѣ, на которыхъ составленъ полуаріанскій символъ; соборы, на которыхъ подписавшихся епископовъ насчитывалось вдвое болѣе, чѣмъ на Никейскомъ, соборы, на которыхъ императоры принимали ереси, патріархи провозглашали ересь, папы подчинялись ереси. Почему отвергнуты эти соборы, не представляющіе никакихъ интересовъ и наружныхъ отличій отъ соборовъ вселенскихъ? Потому единственно, что ихъ рѣшеніе не было признано за голосъ Церкви *всѣмъ церковнымъ народомъ, тѣмъ народомъ, гдѣ въ вопросахъ вѣры нѣтъ различія между ученымъ и невѣждою, церковникомъ и міряниномъ, мужчиною и женщиною, государемъ и подданнымъ, рабовладельцемъ и рабомъ*: гдѣ, когда это нужно, по усмотрѣнію Божію, отрокъ получаетъ даръ вѣдѣнія¹⁾, младенцу дается слово премудрости, ересь ученаго епископа опровергается безграмотнымъ пастухомъ, дабы всѣ были едино въ свободномъ единствѣ живой вѣры, которое есть проявленіе Духа Божія. Таковъ догматъ, лежащій въ глубинѣ идеи собора.

Церковь, дѣлающая обязательнымъ для всѣхъ подчиненіе своему вѣроучительному приговору, можетъ быть понята, какъ авторитетъ, какъ учрежденіе. Противъ перваго и втораго заключеній, какъ нелогичныхъ, не отвѣчающихъ существу идеи Церкви, Хомяковъ протестуетъ со всей горячностью своей природы, за которую его идейный врагъ — западникъ А. И. Герценъ въ своемъ „Быломъ и Думахъ“ называетъ Хомякова „неугомоннымъ“. „Нѣтъ: Церковь не авторитетъ, какъ не авторитетъ Богъ, не авторитетъ — Христосъ; ибо авторитетъ есть для насъ нѣчто внѣшнее. Не авторитетъ, говорю я, а истина, и въ то же время жизнь христіанина, внутренняя жизнь его; ибо Богъ, Христосъ, Церковь живутъ въ немъ жизнью болѣе дѣйствительною, чѣмъ сердце, бьющееся въ груди его, или кровь, текущая въ жилахъ его, но живутъ, покуда онъ самъ живетъ вселенскою жизнью любви и единства, т. е. жизнью Церкви“. Но Церковь не есть и учрежденіе: „въ дѣлахъ вѣры принужденное единство есть ложь, а принужденное послушаніе — смерть...

¹⁾ Какъ и было, по изображенію церковнаго историка Сократа, при избраніи епископа Александра на кафедру, въ III в. нашей эры.

Церковь живетъ даже на землѣ не земною человѣческой жизнью, но жизнью божественною и благодатною... Она живетъ не подъ закономъ рабства, но подъ закономъ свободы, не признаетъ надъ собой ничьей власти, кромѣ собственной, ничего суда, кромѣ суда вѣры... и выражаетъ свою любовь, свою вѣру и надежду въ молитвахъ и обрядахъ, внушаемыхъ ей духомъ истины“.

Но Церковь земная, какъ географическая единица, какъ собраніе вѣрующихъ данной мѣстности или страны, такъ или иначе соприкасается съ сферою организациіи внѣшнихъ общественныхъ отношеній человѣка, или государствомъ. Каково же должно быть нормальное отношеніе между той и другой областями? Отношеніе видимой Церкви — отвѣчаетъ Хомяковъ — не должно быть ни отношеніемъ папо-цезаризма, ни отношеніемъ цезаре-папизма: въ первомъ случаѣ Церковь превращается въ авторитетъ, во второмъ она становится учрежденіемъ. *„Никакого главы Церкви, ни духовнаго, ни свѣтскаго мы не признаемъ: Христосъ ея глава, и другого она не знаетъ“*. Вмѣшательство свѣтской власти въ область чисто церковной юрисдикціи есть посягательство на свободу Церкви. Церковь, какъ идеаль, какъ принципъ, *абсолютно свободна*, даже если въ исторіи торжествуетъ цезаре-папизмъ. Въ противоположность цезаре-папизму, папо-цезаризмъ (возглавленіе Церкви духовнымъ главою патріархомъ-монархомъ или папою) есть претвореніе Церкви въ государство, подмѣна духа свободы и любви внѣшнимъ принудительнымъ закономъ искусственнаго, механическаго единства правового государства — теократіи. Церковь должна быть совершенно *отдѣлена* отъ государства, ибо конечное назначеніе Церкви — устранить символъ насилія, принужденія и условности — государство на землѣ, сдѣлать его ненужнымъ для людей, переродить своими животворными началами классовую борьбу и мертвенность государственнхъ установленій, поставить нормою человѣческихъ отношеній одну лишь любовь.

Замѣчательно дальше и заслуживаетъ самаго тщательнаго вниманія со стороны нашего духовенства ученіе Хомякова о взаимоотношеніи клира и мірянъ. Это ученіе является простымъ выводомъ изъ соборности Церкви, какъ ея идеальнаго строя управленія, и возвращаетъ вѣрующую мысль къ лучезарнымъ вѣкамъ первенствующаго христіанства.

„Учительство“, по мнѣнію Хомякова, есть „обязанность“ клира, а „право“ поученія принадлежитъ всякому члену Церкви. „Въ истинной Церкви — говоритъ Хомяковъ — нѣтъ Церкви учащей... Учитъ вся Церковь, иначе: Церковь въ ея цѣлости, учащей Церкви въ иномъ смыслѣ Церковь не признаетъ... Всякое слово, внушенное чувствомъ истинно-христіанской любви, живой вѣры или надежды, есть поученіе; всякое дѣло, запечатлѣнное Духомъ Божиимъ, есть урокъ; всякая христіанская жизнь есть образецъ и примѣръ. Мученикъ, умирающій за истину, судья, судящій въ правду, пахарь, въ скромномъ трудѣ возносящійся мыслию къ Создателю, ... всякій челевѣкъ, какъ бы высоко онъ не былъ поставленъ на ступеняхъ іерархіи или, наоборотъ, какъ бы не былъ онъ укрытъ отъ взоровъ въ тѣни самой скромной обстановки, попеременно то поучаетъ, то принимаетъ поученіе: ибо Богъ надѣляетъ, кого хочетъ, дарами Своей премудрости. Поучаетъ не одно слово, поучаетъ цѣлая жизнь. Церковь учитъ словомъ и дѣломъ: „*ученіе учитъ и жизнь учитъ*“. Почему же — спрашивается — учительство не составляетъ привилегіи одного клира и чѣмъ объясняется такой всеобъемлющій его характеръ? Потому, — отвѣчаетъ на этотъ вопросъ Ал. Ст., — что „поученіе обращается не къ одному уму и дѣйствуетъ не исключительно чрезъ его посредство, а обращается къ разуму въ его цѣлости и дѣйствуетъ чрезъ все многообразіе его силъ, составляющихъ въ общей совокупности живую единицу. Поученіе совершается не однимъ писаніемъ, не изустнымъ толкованіемъ, не символомъ, не проповѣдію, не изученіемъ богословія и не дѣлами любви, но всѣми этими проявленіями вмѣстѣ... Конечно, христіанство выражается и въ формѣ логической, въ символѣ, но это выраженіе не отрывается отъ другихъ его проявленій. Христіанство преподается, какъ наука, подъ названіемъ богословія; но это не болѣе, какъ вѣтвь учительства въ его цѣлости. Кто отсѣкаетъ ее, иными словами, кто отрываетъ учительство (въ тѣсномъ смыслѣ преподаванія и толкованія) отъ другихъ его видовъ, тотъ горько заблуждается; кто обращаетъ учительство въ чью-либо исключительную привилегію, впадаетъ въ безуміе; кто приурочиваетъ учительство къ какой-либо должности, предполагая, что неразрывно именно съ ней связанъ даръ Божественнаго ученія, тотъ

впадаетъ въ ересь: ибо тѣмъ самымъ создаетъ новое, небывалое таинство — таинство рационализма или логическаго знанія“. Можно только положительно утверждать — перефразируемъ мы дальнѣйшій ходъ разсужденій Хомякова по затронутому предмету, что полнота даровъ благодати и *преимущественная обязанность* поученія Слову Божьему принадлежитъ только клиру, какъ лицамъ, *уполномоченнымъ на то церковнымъ народомъ* и преемникамъ апостольскаго служенія въ Церкви.

Нравственный принципъ — начало дѣятельной, органической любви — Хомяковъ поставляетъ доминирующимъ закономъ во всемъ домостроительствѣ спасенія человѣка и созиданія Царства Божія. Какъ Богъ есть сама Любовь, и во всѣхъ актахъ Своего промысленія о спасеніи человѣка (акты грѣхопаденія, воплощенія, искупленія, оправданія, возрожденія и освященія) запечатлѣлъ знакъ Своей любви, такъ и основанное Христомъ Царство спасающей благодати есть организмъ любви: послѣдняя есть начало и вѣнецъ жизни Церкви. Отсюда вполне православный выводъ: оправдываетъ передъ Богомъ не сама по себѣ вѣра, а предметъ этой вѣры Христосъ — и плоды этой вѣры — добрыя дѣла. А если такъ, то по ученію Хомякова — и внѣ Церкви спасеніе возможно, ибо и за оградой Церкви все-же въ человѣкѣ или совершенно непросвѣщенномъ свѣтомъ истиннаго ученія Церкви, или просвѣщенномъ сумракомъ искаженнаго ученія Церкви, остается совѣсть, — этотъ стражъ нравственнаго закона и путеводитель души, которая, по замѣчанію Тертуліана, по природѣ христіанка.

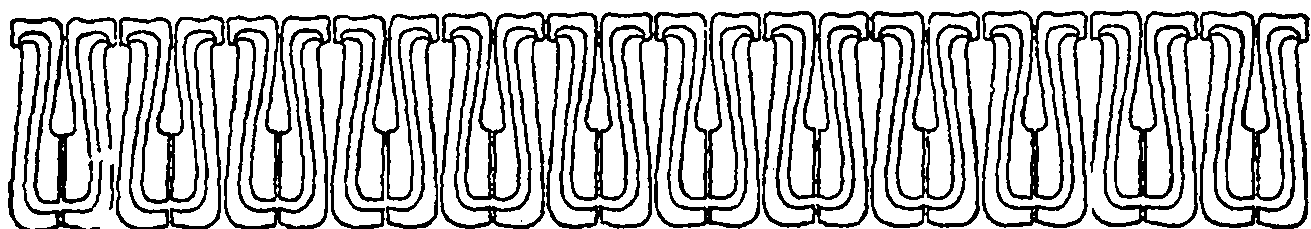
* * *

Таково возвышенное и глубокомысленное ученіе о Православіи знаменитаго учителя русской Церкви — А. С. Хомякова, перваго — по вѣскому опредѣленію Ю. Э. Самарина, выяснившаго идею Церкви въ ея логическомъ опредѣленіи и нанесшаго смертельный ударъ папистическому пониманію этой идеи въ иллюстраціи другого позднѣйшаго русскаго философа — идеалиста — „иконописнаго мистика“, по характеристикѣ Мережковскаго, Влад. Соловьева. Какіе же выводы слѣдуетъ сдѣлать изъ этого ученія, въ приложеніи къ задачамъ современности на зарѣ открывающейся для нашей

Церкви свободной жизнедеятельности?—Начала соборности должны быть проведены въ нашей свободной Церкви сверху до низу, иначе: Церковь должна быть вѣчно живымъ организмомъ, представлять собою постоянный нераспускаемый церковный соборъ, органы исполнительной власти котораго—въ центрѣ и на мѣстахъ—опредѣляются избраніемъ всего церковнаго общества. Представитель центрального органа можетъ носить *honoris causa* титулъ патріарха, олицетворяя собою территориальное единство Церкви, хотя это необязательно въ смыслѣ коренной реформы бытія нашей Церкви. Во всякомъ случаѣ, патріаршество не должно быть восстановлено въ смыслѣ облеченія одного лица прерогативою монархическаго самодержавія. Ссылаться на каноны въ данномъ случаѣ неумѣстно и нелогично: каноны—продуктъ исторіи и какъ все временное, часто измѣнялись или совсѣмъ отмѣнялись (возьмемъ для примѣра запрещеніе Трулльскаго собора относительно бытія епископу женатымъ, каковое запрещеніе явилось результатомъ давленія извнѣ, и во всякомъ случаѣ догматическаго значенія не имѣетъ; Церковь—есть самый прогрессъ, эволюція, а не царство застоя, реакціи и консервативно—ретроградной традиціи); каноны, слѣдовательно, могутъ быть созданы и усиліями церковнаго народа помѣстной Русской Церкви, какъ были каноны гангрскаго, неокессарійскаго, африканскаго и другихъ помѣстныхъ соборовъ. Очередная задача церковной современности—созывъ Всероссійскаго Собора (Учредительнаго собранія Русской Церкви) на началахъ всеобщаго и равнаго избирательнаго права, и окончательное опредѣленіе на этомъ соборѣ новаго демократическаго строя Православной Церкви и ея отношенія къ Государству.

Константинъ Шебаткинскій.





Больные вопросы приходской жизни.

На страницах одной изъ крупныхъ столичныхъ газетъ брошенъ былъ въ недавнее время горькій упрекъ русскому обществу по поводу слишкомъ прискорбнаго въ наши дни факта: неумѣнія или нежеланія весьма и весьма многихъ членовъ этого общества стряхнуть съ себя вѣками привитую духовную спячку, сонливость, принять живое и дѣятельное участіе въ созиданіи и устроеніи внутренней жизни родины на основѣ новыхъ, открывшихся для нея со времени переворота, великихъ и свѣтлыхъ началъ. Молчаливое уклоненіе отъ участія въ общей созидательной работѣ, или, скорѣе, — неумѣніе, на какой—то непонятной духовной лѣнности основанное, примкнуть къ ней, справедливо объявлялось гражданскимъ преступленіемъ. Отвергать справедливость указаннаго упрека значило бы быть слишкомъ большимъ оптимистомъ, готовымъ на все окружающее смотрѣть сквозь розовую дымку. Грустная, безспорно, но правда: въ средѣ русскаго общества, независимо отъ различія сословій, слишкомъ много еще находится и найдется лицъ, склонныхъ пока, по винѣ въ плоть и кровь вошедшей привычки, слишкомъ пассивно относиться къ событіямъ переживаемаго момента, — либо идти за случайными руководителями, предоставляя послѣднимъ думать и работать за себя, отдавая имъ свой голоса, либо — ожидая, пока „выработаютъ“ что-то „наверху“, — то, что „потомъ“ можетъ и должно быть принято всѣми. Отъ этого послѣдняго, слишкомъ серьезнаго по существу дѣла, недочета далеко несвободно, въ значительныхъ массахъ своихъ, и православное приходское духовенство. Не говоримъ, конечно, о духовенствѣ крупныхъ городскихъ центровъ. Поскольку городъ всегда, естественно,

идеть въ своей жизни впереди селъ и деревень,—среди духовенства городского давно уже началась организаціонная работа въ настоящее время, больные вопросы момента въ достаточной полнотѣ осознаны, обсуждаются и получаютъ тѣ или иныя ближайшія рѣшенія. Но не пора ли, однако, болѣе энергично отнестись къ общему церковному дѣлу и пастырямъ, сельскимъ? Не пора ли вполне серьезно и сознательно взглянуть вокругъ, учесть наличное положеніе вещей, намѣтить желанныя цѣли и, опредѣленно, хотя и понемногу, пойти къ ихъ достиженію, не ожидая, пока будутъ даны опредѣленные директивы, „сверху“, что бы этотъ „верхъ“ въ настоящее время собою не представлялъ. Пока что дѣло, къ глубокому прискорбію, зачастую ограничивается тѣмъ, что пастыри церкви собираются на окружные сѣзды, обсуждая вопросы момента, либо избирая депутата на сѣздъ епархіальный, а затѣмъ... возвращаются къ обычной, повседневной своей работѣ на приходѣ, къ исполненію пастырскаго долга, предоставляя избраннымъ рѣшать дальше, готовые мирно и пока бездѣятельно ожидать этихъ грядущихъ рѣшеній, долженствующихъ обновить внутреннюю жизнь церкви. Не будемъ, конечно, отрицать, что, рядовыя, повседневныя пастырскія обязанности слишкомъ многосложны, многосторонни и утомительны, что для труженика-пастыря мало остается времени для участія въ особой, обстоятельствами переживаемаго момента вызванной работѣ. Однако, исключительная историческая важность этого момента въ правѣ потребовать для себя и исключительнаго, максимальнаго напряженія силъ. Необходимо помнить, что для проведенія въ жизнь тѣхъ новыхъ основъ и нормъ бытія православной церкви, какія имѣютъ быть выработаны и установлены предстоящимъ, несомнѣнно, но не столь еще близкимъ всероссійскимъ церковнымъ соборомъ, необходимо заблаговременно подготовить надлежащую почву, дабы нормы эти могли войти въ силу и дѣйствіе естественно, спокойно и безболѣзненно. Помимо того,—жизнь, въ ея стремительномъ, бурномъ настоящемъ теченіи, можетъ опередить, по времени самую выработку какихъ бы то ни было общихъ нормъ и совершенно неожиданно поставить предъ приходскими пастырями (какъ то уже и наблюдается по мѣстамъ даже въ настоящее время) неотложные вопросы и притомъ въ

острой, болѣзненной формѣ, на которые придется отвѣчать немедленно, безъ всякой предварительной подготовки. Тѣмъ яснѣе, конечно, настоящая необходимость послѣдней. Само собою разумѣется, что она должна и только и можетъ быть чисто жизненнаго, дѣятельнаго характера— въ смыслѣ заблаговременной прочной налаженности извѣстнаго рода отношеній между приходскими пастырями и ихъ пасомыми. Повторяемъ, —окружные, епархіальные съѣзды и дальнѣйшія, болѣе крупныя, не мѣстнаго уже только характера, собранія могутъ выносить тѣ или иные постановленія, высказывать въ высшей степени серьезные пожеланія касательно необходимыхъ реформъ церковной жизни. Полное осуществленіе этихъ пожеланій возможно только въ отдаленномъ будущемъ, по наступленіи общаго успокоенія. Но если для этого, какъ сказано уже, нужно заранѣе подготовить надлежащую почву, то, съ другой стороны, еще болѣе необходимо теперь же серьезно считаться съ запросами дня, жизнь окружающая не станетъ, конечно дожидаться выработки общихъ нормъ; необходимо, слѣдовательно, ближайшимъ образомъ налаживать ее теперь же. Настоятельный долгъ и прямая нужда каждаго пастыря—упрочить свои отношенія съ паствою.

Наличность такой нужды слишкомъ опредѣленно под-сказываетъ сама приходская жизнь, заявляющая себя нѣкоторыми зловѣщими симптомами. Достаточно въ настоящемъ случаѣ указать хотя бы уже на довольно многочисленные факты отрицательнаго отношенія прихожанъ къ своимъ пастырямъ, доходящаго до насильственнаго удаленія послѣднихъ съ приходоѡ. Не будемъ разбираться въ причинахъ послѣдняго, слишкомъ грустнаго, явленія. Всего менѣе, конечно, говорить оно за то, что вдругъ оказавшіеся неудобными прихожанамъ пастыри дѣйствительно были, по дѣятельности своей, только наемниками. Во многихъ случаяхъ, конечно, повинны были случайныя настроенія и вліянія. Но факты подобнаго рода слишкомъ показательны въ другомъ отношеніи: они очень наглядно свидѣтельствуютъ объ отсутствіи въ приходѣ прочно организованной группы истинно-вѣрующіихъ, имѣющихъ въ пастырѣ-священникѣ своего духовнаго вождя, сознающихъ необходимость его присутствія въ каждый данный моментъ и способныхъ отстоять

его, а не готовыхъ равнодушно молчать предъ громкими голосами немногихъ собратьевъ по приходу. Иными словами, не всѣ изъ приходскихъ пастырей въ критическую минуту оказались обладающими настолько прочной внутренней связью съ жизнью прихожанъ, чтобы не могло возникнуть даже и мысли объ ихъ удаленіи. А между тѣмъ такая связь, принципиальную необходимость которой сознають, конечно, всѣ, не только не невозможна, но и не столь ужъ, думается намъ, затруднительна. И если нѣкоторые пастыри не озаботились своевременнымъ ея установленіемъ, то отнюдь не поздно озаботиться этимъ теперь. Но было бы, разумѣется, глубокой ошибкой искать основъ такой связи только въ области чисто религіозныхъ отношеній между священникомъ и прихожанами. Ни въ какомъ случаѣ не должно забывать, что священникъ можетъ и долженъ быть однимъ изъ главныхъ руководителей жизни прихожанъ вообще, во всѣхъ ея проявленіяхъ. И это опять таки всего болѣе примѣнимо по отношенію къ пастырямъ сельскимъ. Здѣсь, священникъ, независимо даже отъ его образовательнаго ценза, всегда является крупной культурной единицей, той умственной и нравственной силой, возлѣ которой, при добромъ желаніи, всегда могли бы группироваться прихожане. Въ значительной степени наблюдалось это и въ былое время, то же могло бы быть и теперь. Теперь даже болѣе, чѣмъ прежде, поскольку, кромѣ священника, крестьянинъ въ состояніи прислушиваться, — изъ числа „своихъ“ людей, — только къ голосу сельскаго учителя, — къ бывшимъ волостнымъ старшинамъ и писарямъ, къ помѣщикамъ, гдѣ таковыя имѣются, онъ не пойдетъ, по множеству и разнохарактернымъ причинамъ. Нужно, однако, съ грустью сознаться, что въ былые мирные дни и годы далеко не всѣ сельскіе пастыри заботились о такомъ созданіи по вѣщности очень примитивнаго, но по существу дѣла серьезнаго и прочнаго, глубокаго обще-духовнаго единенія съ пасомыми. И виною тому всего болѣе были общія условія обстановки. Жизнь села, въ обычномъ ея теченіи, идетъ настолько тихо и несложно, что при отсутствіи особой, личной энергіи не всегда можно, дѣйствительно, было найти и тѣ отправныя точки, съ которыхъ слѣдовало бы начинать планомѣрное дѣло приходскаго объединенія. Крестьяне-прихожане чуть не столѣтіями привыкли про себя вынашивать

свои нужды, создавать тѣ или иныя рѣшенія, не дѣлая бьющихъ въ глаза выступленій. Надо было обладать особой чуткостью и внутреннимъ тактомъ, чтобы, исподволь, самостоятельно пойти имъ навстрѣчу, привязать ихъ къ себѣ не однимъ лишь формальнымъ исполненіемъ пастырскаго долга. Далеко не всегда оставалось для этого свободное время у сельскаго пастыря, обремененнаго работой по требоисправленію, по школѣ, а помимо того—еще и по „канцеляріи“, гдѣ дѣло особенно осложнилось съ началомъ войны. Однако, эта же война дала и нѣкоторыя хорошія толчки, указала пути общаго объединенія пастырей и прихожанъ, сдѣлавъ первыхъ, во многихъ случаяхъ, предсѣдателями разнаго рода сельскихъ комитетовъ, вызванныхъ къ существованію военными нуждами, а кромѣ того—активными членами сельскихъ кредитныхъ товариществъ и кооперативовъ. Умѣлое соединеніе „божія и кесарева“ въ послѣднемъ случаѣ оказывалось далеко не бесполезнымъ. Пути къ общему жизненному единенію съ приходомъ, слѣдовательно, были, и гдѣ они своевременно и разумно использованы, тамъ теперь остается только съ удвоенной энергіей продолжать начатое при новой обстановкѣ. Возвращаясь къ текущему моменту, нужно сказать, что такихъ путей въ настоящее время еще больше, хотя и въ иной плоскости. Многомилліонной крестьянской массѣ, и именно ей по преимуществу,—предстоитъ въ недалекомъ будущемъ рѣшать судьбы родины. Каждому крестьянину въ отдѣльности придется для этого предварительно разобраться во многихъ вопросахъ колоссальной важности, приобрести опредѣленную точку зрѣнія, чтобы не быть затѣмъ въ интеллектуальномъ отношеніи слабымъ тростникомъ, колеблемымъ случайными и чуждыми вѣтрами. Есть ли у него для всего этого въ настоящее время необходимая подготовка? Краснорѣчивыхъ, но глубоко отрицательныхъ отвѣтовъ на это можно бы указать слишкомъ достаточно. Старѣйшая дѣятельница русской революціи едва не основнымъ своимъ лозунгомъ ставитъ, какъ и прежде,—„книги народу“,—и она глубоко права. Съѣздъ земскихъ учителей устанавливаетъ прискорбный фактъ: 70% неграмотныхъ среди населенія страны. Нѣкоторые участники хотя бы Харьбвскаго съѣзда учащихъ земской школы по этому поводу выступаютъ даже съ неосуществимымъ предложеніемъ: возложить

на учителей обязанность до созыва Учредительнаго Собранія обучить грамотѣ эти 70% темнаго люда. Гдѣ же тутъ говорить о наличности у крестьянина необходимой подготовки, объ умѣньи разобратся во всякаго рода „платформахъ“ и партійныхъ лозунгахъ. А если такъ, то въ какомъ же положеніи окажется въ критическую минуту наше село, къ кому оно обратится за необходимыми разъясненіями? Правда, сюда, безспорно, нахлынутъ сторонніе руководители. Высшія учебныя заведенія во многихъ случаяхъ прекратили занятія, дабы послать учащихъ въ народныя массы (прекращены занятія самими учащимися). Но будетъ ли эта мѣра достаточно дѣйственной? Не надо скрывать: даже русская интеллигенція часто органичивается общими фразами, не будучи знакома со всей полнотой содержанія тѣхъ или иныхъ „платформъ“. Недаромъ же наше студенчество создаетъ предварительно курсы для подготовки лицъ, которыя потомъ должны пойти къ народу. Это—уже явный показатель отсутствія даже теоретическихъ необходимыхъ свѣдѣній. Но одной теоретической подготовки, знанія лозунговъ и требованій партій, слишкомъ мало; идя къ народу, надо глубоко знать жизнь этого народа, умѣть примѣниться къ ней и ея нуждамъ и требованіямъ. Такого знанія не приобрѣсть слушаніемъ какихъ бы то ни было „курсовъ“,—оно дается только постояннымъ пребываніемъ среди народа. И вотъ въ данномъ то случаѣ предъ сельскими пастырями возникаетъ въ высшей степени серьезная задача, болѣе того,—ихъ нравственный долгъ: не ожидая прихода стороннихъ учителей, теперь же самимъ, по мѣрѣ возможности, заняться гражданскимъ развитіемъ народа, использовавъ для этого все средства и способы, приложивъ все усилія. Только на этой почвѣ возможно созданіе прочнаго единенія съ приходомъ въ общей гражданской жизни, а это послѣднее будетъ способствовать укрѣпленію единенія чисто церковнаго. Но въ данномъ случаѣ возникаетъ чисто принципиальный вопросъ. Быть руководителемъ народа въ наши дни—значить по необходимости примкнуть къ какой-либо партіи, проводить, хотя бы частично, ея воззрѣнія. Но можетъ ли пастырь церкви Христовой быть челоуѣкомъ партійнымъ; имѣетъ ли онъ на это нравственное право? Конечно,—да. Такой отвѣтъ подсказываетъ самая логика фактовъ. Нельзя же, разумѣется, въ соб-

раніи прихожанъ начать говорить, что „такіе-то думаютъ вотъ такъ-то, а другіе признаютъ полезнымъ и требуютъ вотъ того-то“,—и не дать затѣмъ своего опредѣленнаго рѣшенія. На такую рѣчь всякій крестьянинъ,—неспособный по уровню своего развитія разобраться самостоятельно въ достоинствахъ и недостаткахъ разнаго рода воззрѣній,—естественно, отвѣтитъ: „Ты какъ вѣруешь? Укажи намъ, что является лучшимъ“. Иными словами, нужно имѣть и обнаруживать свое политическое „вѣрую“. Партийность неизбежна, слѣдовательно,—она является только дѣломъ совѣсти каждаго приходскаго пастыря. Личный опытъ, знаніе приходской жизни, прямой здравый смыслъ всегда помогутъ ему найти правильную точку зрѣнія; а положеіе собственно пастырской совѣсти и пастырскій долгъ подскажутъ ему одно: сообразовать свои призывы съ завѣтами Христовыми и прежде всего—избѣгать рѣзкостей, быть миротворцемъ, въ сознаніи, что только миръ и спокойствіе могутъ дать возрожденіе нашей отчизнѣ. И не нужно, разумѣется, представлять сельскаго пастыря какимъ-то демагогомъ, несущимъ въ народъ политическіе громы и молніи. Оставимъ это стороннимъ учителямъ. Жизнь деревни всегда была и въ настоящее время остается, по счастью, несравненно болѣе здоровой, чѣмъ жизнь города: ей чужды, въ большинствѣ случаевъ, мятущіяся политическія страсти. И эти свѣтлыя условія деревенской жизни всегда дадутъ священнику возможность исподволь вести свое дѣло, пользуясь для этого и частными посѣщеніями прихожанъ по долгу пастырской службы и общими церковными собесѣдованіями. Въ процессъ такой созидательной работы возможны, однако, другія препятствія. Трудно предрѣшить, какъ отнесутся къ пастырскому вліянію на прихожанъ тѣ сторонніе руководители, какіе въ настоящее время идутъ или готовы идти въ народъ, считая себя власть имущими. Отрицательное отношеніе къ духовенству, которое многіе разсматриваютъ совершенно ошибочно, какъ сословіе, слѣпо преданное павшему государственному строю,—фактъ грустный, но несомнѣнный, и съ нимъ необходимо считаться. Не будемъ говорить о томъ, насколько неоснователенъ подобный взглядъ; не станемъ вспоминать, что его сторонники обычно совершенно не знакомы съ тяжкими условіями жизни рядового духовенства,—

иначе они, возможно, ему первому протянули бы руку. Фактъ тотъ, что по тѣмъ или инымъ побужденіямъ могутъ выступить въ приходѣ лица, которыя окажутся противниками руководства со стороны мѣстнаго священника гражданской жизнью и сознаниемъ прихожанъ. Возможно, вѣдь, даже столкновение противоположныхъ чисто партійныхъ точекъ зрѣнія. Чуждые завѣтамъ Христовымъ, не ищущіе мира и любви на основѣ религіозной, никогда, конечно, не выскажутся непосредственно?

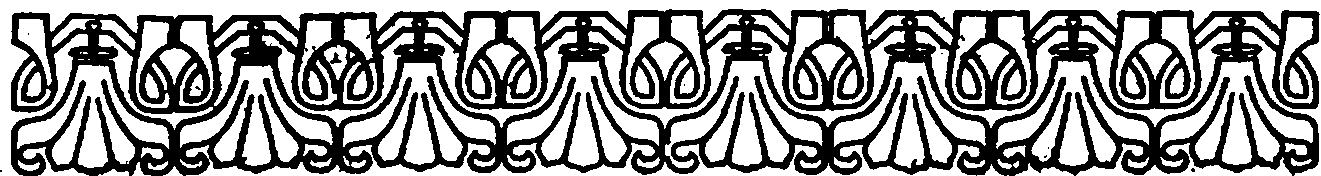
противъ вѣры и церкви, тогда ихъ отвергъ бы народъ. Но попытки оттѣснить, устранить съ дороги представителя церкви и ея идеаловъ всегда слишкомъ возможны. Найдется достаточно и „своихъ“ людей, тоже почему-либо недовольныхъ приходскимъ священникомъ. И такимъ путемъ, возможно, возникнетъ указанный уже печальный фактъ: угроза удаленіемъ съ прихода. Средствами въ такихъ случаяхъ не считаются, мотивы возбужденія прихожанъ также найдутся. Однимъ изъ такихъ возможныхъ мотивовъ будетъ, конечно, давно уже знакомое многимъ приходскимъ священникамъ обвиненіе—упрекъ: „Мы несемъ въ церковь деньги,—куда ихъ дѣваетъ батюшка? Безпочвенный по существу дѣла, но старый упрекъ, который въ былые годы нерѣдко выдвигали церковные старосты изъ зажиточныхъ „кулаковъ“, почему-либо недовольные священникомъ и жаждавшіе быть полновластными хозяевами въ дѣлахъ приходскаго храма. Иное освѣщеніе можетъ получить этотъ вопросъ въ устахъ прихожанъ,—пусть онъ будетъ даже поставленъ возбужденнымъ тономъ, подъ воздѣйствіемъ стороннихъ вліяній. Прихожане, несущіе въ храмъ свою трудовую копейку, до послѣдняго времени дѣйствительно были слишкомъ мало освѣдомлены о тѣхъ расходахъ, какіе производились по церкви, о разнаго рода обязательныхъ и полуобязательныхъ взносахъ, съ каждымъ годомъ все болѣе и болѣе многочисленныхъ, какіе священники совмѣстно съ старостами представляли ежегодно „по начальству“. Отсюда, немедленно ввести прихожанъ въ курсъ дѣла, сдѣлать ихъ прямыми участниками церковнаго хозяйства, освѣдомить съ матеріальной отчетностью по храму—все это является, и долгомъ приходскаго священника и естественно подсказывается простымъ голосомъ благоразумія. Зная, на удовлетвореніе какихъ необходимыхъ

и разумныхъ нуждъ поступаютъ ихъ деньги, освѣдомленные въ расходованіи церковныхъ сумъ,—прихожане не поставятъ и приведеннаго выше вопроса. Болѣе того—такая освѣдомленность можетъ принести даже матеріальную пользу храму, не говоря уже о всемъ остальномъ. Но для участія мірянъ въ матеріальныхъ дѣлахъ приходскаго храма, естественно, необходимо созданіе изъ ихъ среды особаго комитета. И разъ такой будетъ избранъ, организованъ подъ руководствомъ священника,—тѣмъ самымъ будетъ положено начало церковному кружку, предъ которымъ затѣмъ могутъ быть поставлены совершенно иныя уже, несравненно болѣе широкія и важныя задачи. Важно начало,—и начало эти по характеру своему не должно отстоять слишкомъ далеко отъ реальной жизни, быть далекимъ и даже чуждымъ полнотѣ крестьянскаго пониманія, носить туманно—идеалистическій характеръ. Народъ долженъ принимать активное участіе въ жизни той единицы, которая именуется православнымъ приходомъ и группируется возлѣ храма и его служителя—пастыря церкви Христовой. Разъ будетъ положено такое начало организациі прихода,—дальше, повторяемъ, задачи и дѣло могутъ быть исподволь, но довольно быстро расширены. Зная, что имѣютъ дѣло съ подлинно—вѣрующими, съ своими истинными духовными сынами, владѣя ихъ мыслями и настроеніями,—приходскіе священники могли бы совмѣстно, мирно подготовить и отчасти разрѣшить многіе жгучіе вопросы приходской жизни. Сюда вошли бы: отношеніе мірянъ къ матеріальнымъ дѣламъ церкви, вопросы религіозно—нравственнаго характера, отношеніе къ церковной школѣ, вопросъ о матеріальномъ обезпеченіи духовенства и, наконецъ, даже такой кардинальный вопросъ, какъ осуществленіе выборнаго начала, избраніе паствою своего пастыря. Послѣдній долженъ быть предметомъ особой заботы и вниманія со стороны приходскаго священника, поскольку въ данномъ случаѣ необходимо имѣть въ виду и уяснить прихожанамъ глубокую разницу между истиннымъ пастыремъ Христовымъ и случайнымъ наемникомъ, сегодня избраннымъ, а завтра смѣщеннымъ; и исключительныя свойства пастырскаго служенія, и значеніе для пастыря—избранника степени полученнаго имъ образованія, и многое другое. Все это выполнимо, но при непремѣнномъ

условіи: работы не за страхъ, не изъ чувства только личнаго самосохраненія, а за совѣсть; работы во имя общаго блага, хотя послѣднее вовсе, вѣдь, не расходится непременно и съ благомъ личнымъ; а наряду съ этимъ—при условіи самостоятельнаго и неотложнаго почина, немедленнаго напряженія энергіи и ея выявленія, безъ ожиданія указки „сверху“, къ которой мы такъ долго привыкали. Только при соблюденіи этихъ условій можетъ быть благотворнымъ, успешнымъ и трудъ пастырей, по приходамъ и тотъ общій трудъ, какой возьмутъ и взяли уже на себя высшія церковныя организаціи и учрежденія. Работа пастырей церкви должна быть въ данномъ случаѣ подготовкой нужной жизненной почвы, фундаментомъ новаго зданія жизни православной церкви; а отдѣльные камни для этого фундамента, какими должны воспользоваться строители пастыри, укажетъ сама жизнь,—ихъ слишкомъ достаточно. Да и мало того: грозны знаменія времени, чувствуется опасность общаго государственнаго распада. И кто знаетъ, гдѣ въ недалекомъ будущемъ будутъ искать настоящіе сыны родины основъ той прочной, настоящей спайки, какая дастъ имъ возможность возрожденія..

И. И.





Самоубійство предъ судомъ христіанской этики.

Среди общаго торжества жизни и энергичной борьбы за ея сохраненіе насъ поражаютъ единичные факты самоубійства. Нѣкоторымъ изъ насъ приходится быть ихъ свидѣтелями, многимъ узнавать о нихъ изъ печати. То здѣсь, то тамъ уходятъ изъ этой жизни люди, иногда дѣйствительно убитые горемъ и обиженные судьбой, а иногда, повидимому, обладающіе всѣми данными для того, чтобы быть счастливыми. Количество самоубійствъ въ различные періоды времени и среди различныхъ общественныхъ условій то сокращается, то возрастаетъ. У насъ въ Россіи особенно большимъ было оно нѣсколько лѣтъ тому назадъ, предъ войною. И тогда особенно остро стоялъ вопросъ, какъ слѣдуетъ смотрѣть на данное явленіе съ нравственной точки зрѣнія, въ чемъ заключаются его причины и какими мѣрами можно съ нимъ бороться. Для насъ особенное значеніе имѣетъ проблема о *цѣнности* самоубійства, тѣмъ болѣе, что его причины и способы борьбы съ нимъ могутъ видоизмѣняться въ зависимости отъ эпохи, національности, бытовыхъ и социальныхъ условій и т. д., а этическая его квалифікація должна носить вѣвременноый характеръ, должна быть установлена разъ навсегда. Итакъ, что же такое самоубійство въ ряду другихъ явленій нравственной жизни человѣка: величайшее изъ преступленій или геройскій подвигъ, актъ мужества или, наоборотъ, малодушія, показатель духовной силы или безсилія? Чтобы отвѣтить на всѣ эти вопросы, мы обратимся во 1) къ естественному нравственному сознанію человечества, во 2) къ разсмотрѣнію тѣхъ данныхъ изъ Божественнаго откровенія, которыя могутъ служить матеріаломъ къ ихъ разрѣшенію.

Простому и свѣжему нравственному чувству самоубійство въ большинствѣ случаевъ внушало и внушаетъ до сихъ поръ отвращеніе и ужасъ. Это видно хотя бы изъ тѣхъ суевѣрныхъ представленій, которыми народная фантазія окружаетъ актъ самоубійства и могилы погибшихъ отъ него. „Мѣста, забрызганныя кровью самоубійцъ—пишетъ проф. И. В. Поповъ—пугливо настраиваютъ воображеніе, создаютъ призраки, которые ложатся въ основу увѣренности, что души упедшихъ отъ жизни преждевременно долгое время не могутъ оторваться отъ земли и бродятъ вокругъ своихъ могилъ въ видѣ страшныхъ или жалкихъ привидѣній. Эти суевѣрія, какъ показываютъ сочиненія классическихъ писателей, были широко распространены уже въ до-христіанской древности“ („Самоубійство“, Серг. Посадъ, 1898 г. стр. 2). Извѣстный французскій социологъ Э. Дюркгеймъ въ своемъ классическомъ трудѣ „Самоубійство“ констатируетъ тотъ фактъ, что въ низшихъ обществахъ самоубійства составляютъ частое явленіе (перев. Ильинскаго, С.П.Б. 1912 г. стр. 279—290). Такъ, на примѣръ, датскіе воины считали позоромъ для себя умереть отъ болѣзни и въ глубокой старости; и для того, чтобы избѣгнуть такого позора, сами кончали съ собою... По мнѣнію испанскихъ кельтовъ, людей, добровольно обрѣтшихъ смерть, ожидаетъ блаженная жизнь, и наоборотъ, для того, кто умеръ отъ болѣзни или старческой дряхлости, уготована ужасная преисподняя (такихъ примѣровъ Дюркгеймомъ приводится не мало). Однако-же и у некультурныхъ народовъ самоубійство, по мнѣнію Дюркгейма, пользуется терпимостью не во всѣхъ случаяхъ, а только тогда, когда оно совершается или на альтруистической или на религіозной почвѣ. Такой характеръ имѣютъ: 1) самоубійства людей престарѣлыхъ или больныхъ, чувствующихъ, что они являются обузою для общества; 2) самоубійства женъ послѣ смерти мужей, рабовъ, слугъ послѣ смерти хозяина или начальника (въ подобныхъ случаяхъ человекъ расстаётся съ жизнью не потому, чтобы она утратила въ его глазахъ всякую цѣнность, а по чувству долга: кто уклоняется отъ исполненія его, того ожидаетъ безчестіе и чаще всего религіозная кара); 3) фанатиковъ, желающихъ актомъ добровольной смерти доказать свою безграничную преданность божеству (классическая страна самоубійствъ послѣдняго типа—Индія).

Въ Греціи и у древнихъ римлянъ самоубійство разсматривалось, какъ незаконное, лишь въ томъ случаѣ, когда оно не было разрѣшено государствомъ. Такъ въ Аѣинахъ человѣкъ, докончившій съ собою, лишался почестей обычнаго погребенія; кромѣ того, у трупа отрѣзывали руку и погребали ее отдѣльно. Тоже самое съ незначительными измѣненіями продѣлывалось въ Фивахъ и на Кипрѣ. Но эти наказанія примѣнялись лишь въ томъ случаѣ, когда индивидуумъ, убивая себя, не спрашивалъ предварительно разрѣшенія у соотвѣтствующей власти. Въ Аѣинахъ, если предъ самоубійствомъ испрашивалось у сената разрѣшеніе со ссылкой на причины, сдѣлавшія для самоубійцы жизнь невыносимой, и если просьба встрѣчала удовлетвореніе, — самоубійство разсматривалось, какъ законный актъ. Римское законодательство также относилось къ самоубійству отрицательно, лишая самоубійца погребенія или почестей съ нимъ соединенныхъ, но и здѣсь до довольно поздней эпохи существовали установленія аналогичныя тѣмъ, какія мы видѣли въ Греціи. Гражданинъ, рѣшившій прибѣгнуть къ самоубійству, долженъ былъ представить доводы о необходимости этого шага сенату, постановлявшему, заслуживаютъ ли эти доводы вниманія и опредѣлявшему даже способъ самоубійства... Общественное мнѣніе въ цѣломъ и общемъ относясь отрицательно къ самоубійству, сохраняло за собою право разрѣшать его въ извѣстныхъ случаяхъ (Дюркгеймъ, стр. 450—452).

Съ появленіемъ христіанства, самоубійство начинаетъ разсматриваться какъ тяжкое преступленіе противъ нравственности. Оно осуждается безусловно, признается грѣхомъ даже и въ тѣхъ случаяхъ, когда въ греко-латинскихъ обществахъ оно разсматривалось бы какъ законное явленіе. Подобное отношеніе къ самоубійству находимъ мы не только въ церковномъ, но и въ гражданскомъ законодательствѣ христіанскихъ народовъ. Мы не можемъ даже допустить и мысли, чтобы церковная или государственная власть могла *разрѣшить* теперь кому-либо убить себя, какъ бы ни были, повидимому, благовидны основанія для подобной просьбы.

Итакъ, — скажемъ словами Дюркгейма, — „остается несомнѣннымъ, что изъ всѣхъ обществъ, перешагнувшихъ чрезъ первичную стадію развитія, мы не знаемъ ни одного, въ которомъ бы личности предоставлялось безъ всякихъ ого-

ворокъ право кончать съ собой. Правда, въ Греціи, какъ и въ Италиі, былъ періодъ, когда древнія узаконенія, относящіяся къ самоубійству вышли почти совершенно изъ употребленія. Но это имѣло мѣсто только въ эпоху упадка античныхъ общинъ... „Это было симптомомъ агоніи“... „По мѣрѣ развитія прогресса отрицательное отношеніе къ самоубійству не только не исчезаетъ, но дѣлается все болѣе и болѣе радикальнымъ“... Въ древне-классическомъ, мірѣ „личности запрещено кончать съ собою самовольно, но государство можетъ выдать на это свое разрѣшеніе. Во второй (христіанскій) періодъ осужденіе носитъ абсолютный характеръ и не допускаетъ никакихъ исключеній... Самоубійство разсматривается какъ безнравственное дѣяніе по самой своей сущности, само по себѣ, внѣ зависимости отъ того, кто является его участникомъ“... „Подобная всеобщность отрицательнаго отношенія къ самоубійству уже сама по себѣ является поучительнымъ фактомъ, способнымъ внушить сомнѣніе слишкомъ снисходительнымъ моралистамъ“... „И если въ настоящее время общественное сознаніе, повидимому, снисходительно относится къ самоубійству, то это колебаніе должно вытекать изъ временныхъ и случайныхъ причинъ; ибо совершенно невѣроятно, чтобы моральная эволюція, шедшая въ теченіе вѣковъ въ одномъ и томъ же направленіи, могла пойти въ этомъ вопросѣ назадъ“ (стр. 453—455).

Христіанство, какъ мы сказали, осуждаетъ самоубійство рѣшительно и безъ всякихъ ограниченій. Правда, въ словѣ Божіемъ, нѣтъ категорическаго запрещенія убивать самого себя. Но вѣдь въ немъ нѣтъ и заповѣди о любви къ самому себѣ: слѣдуетъ ли отсюда, что мы должны себя самихъ ненавидѣть? Причина, по которой въ библии нигдѣ прямо не сказано: „не убивай самого себя“, та же самая, по которой мы не встрѣчаемъ въ ней и словъ: „люби самого себя“. Нѣтъ нужды дѣлать предметомъ заповѣди то, что для неизвращеннаго сознанія ясно и очевидно, какъ день. „Никто никогда не имѣлъ ненависти къ своей плоти, но питаетъ и грѣетъ ее“ (Ефес. 5, 29)—писалъ апостоль. Въ данномъ изреченіи лишь констатируется фактъ, но изъ контекста видно, что онъ признается Св. Павломъ не только вполне нормальнымъ, но и цѣннымъ. Отсюда можно сдѣлать косвенный выводъ, что самоубійство, какъ самая крайняя форма

ненависти къ плоти, заслуживаетъ осужденія. Затѣмъ, не нужно забывать шестой заповѣди закона: „не убій“. Руководствуясь формальной логикой (съ которою вполне совпадаетъ въ данномъ случаѣ свидѣтельство нашего внутренняго чувства), мы имѣемъ право построить такой силлогизмъ: „нельзя убивать челоуѣка, я челоуѣкъ, слѣдовательно, и меня убивать нельзя“, или: „челоуѣкъ не долженъ быть убійцей, я челоуѣкъ, слѣдовательно, и я не долженъ быть убійцей“. Если бы самоубійство не было грѣхомъ, то заповѣдь, запрещающая убійство, гдѣ-нибудь въ библии ограничивалась бы въ примѣненіи къ самому себѣ, чего, однако же, нѣтъ. Самовольная смерть Іуды—предателя, о которой дѣписатель отзывается, какъ о смерти безчестной (Дѣян. 1, 18) и запрещеніе апост. Павломъ убивать себя стражу темничному (Дѣян. 16, 28) также говорятъ противъ самоубійства. Но особенное значеніе получаютъ всѣ подобныя свидѣтельства Слова Божія въ связи съ общимъ библейскимъ воззрѣніемъ на божественное происхожденіе, цѣнность и смыслъ жизни, на необходимость безроптнаго подчиненія путямъ Промысла и на обязанность нашему любить всѣхъ людей и заботиться объ ихъ благѣ. Самоубійство не столько противорѣчитъ тѣмъ или инымъ отдѣльнымъ заповѣдямъ откровеннаго закона, сколько самымъ основамъ библейскаго міросозерцанія, его принципамъ и его духу.

Виновникомъ жизни, по откровенному ученію, является Богъ. А Онъ, какъ существо всесовершенное, не можетъ быть творцомъ зла. Мы въ правѣ сомнѣваться въ цѣнности лишь того, что явилось въ мірѣ послѣ грѣхопаденія въ качествѣ его слѣдствія, но не того, что было создано отъ начала. И если все сотворенное Богомъ „добра зѣло“ (Быт. 1, 31), то особенно нужно сказать это о жизни, представляющей изъ себя высшій разцвѣтъ бытія, наиболее совершенную его форму.

Основныя цѣли жизни — личное совершенствованіе по образу Отца Небеснаго (Мат. 5, 48) и служеніе общественному благу или, что то же, дѣятельная любовь къ ближнимъ (Мат. 22, 39; Іоанн. 13, 34 и др.). Жизнь дана намъ для того, чтобы мы ее, такъ сказать, исполъзовали въ смыслѣ осуществленія этихъ двухъ высочайшихъ заповѣдей. Мы должны подвизаться на поприщѣ добродѣтели. „доколѣ есть

день; приходитъ ночь, когда никто не можетъ дѣлать“ (Іоанн. 9, 4). „Доколѣ есть время, пишетъ апостолъ Павелъ, будемъ дѣлать добро всѣмъ“ (Галат. 6, 10). Въ зависимости отъ характера земной жизни будетъ такою или иною и наша загробная судьба. „Всѣмъ намъ должно явиться предъ судище Христово, чтобы каждому получить соответственно тому, что онъ дѣлалъ, живя въ тѣлѣ, доброе или худое“ (2 Кор. 5, 10). „Что посѣетъ человекъ, то и пожнетъ“ (Галат. 6, 7). „Ожидая сего — пишетъ ап. Петръ (рѣчь идетъ о новомъ небѣ и новой землѣ) — „потщитесь явиться предъ Нимъ не скверными и непорочными въ мѣрѣ, и долготерпѣніе Господа нашего почитайте спасеніемъ“ (2 посл. 3, 14—15). Изъ всѣхъ приведенныхъ мѣстъ видно, что наша земная жизнь имѣетъ какое-то особенное, не совсѣмъ намъ понятное значеніе и притомъ значеніе *незамѣнимое*. Что-то въ высшей степени цѣнное и великое мы должны сдѣлать именно здѣсь, въ условіяхъ этой земной дѣйствительности. Даже въ безконечности времени не можемъ мы восполнить того, что упустимъ во время нашего быстротечнаго пребыванія въ тѣлѣ¹⁾.

1) Изъ сказаннаго становится ясной неосновательность того разсужденія защитниковъ самоубійства, что со смертію не все кончается и что, слѣдовательно, нѣтъ основанія особенно дорожить земною жизнью, такъ какъ въ иной области бытія, мы испытываемъ всякія радости, исправимъ всѣ ошибки, осуществимъ всѣ возможности, найдемъ удовлетвореніе всѣмъ своимъ потребностямъ и стремленіямъ. Что данная мысль имѣетъ чисто теоретическій характеръ и лишена жизненной правды, видно изъ того, что среди матеріалистовъ и атеистовъ самоубійства имѣютъ мѣсто несравненно чаще, нежели среди вѣрующихъ. Для нихъ смерть является вѣчнымъ успокоеніемъ. „Если мы уничтожились — говоритъ Лукрецій — то ничто уже не будетъ тревожить нашего чувства, ничто не нарушитъ нашего покоя, даже если бы земля, небо и море смѣшались между собою“. Но христіанинъ знаетъ, что послѣ смерти онъ долженъ дать отвѣтъ за то, что сдѣлано имъ при жизни, что настоящее и будущее находятся въ причинной связи между собою, что въ вѣчности не можетъ пожинать плодовъ тотъ, кто не посѣялъ сѣмянъ въ условіяхъ этого временнаго бытія. По словамъ Достоевскаго, „безсмертіе, обѣщая вѣчную жизнь, тѣмъ крѣпче связываетъ человека съ землей. Тутъ, казалось бы, даже противорѣчіе: если жизни такъ много, т. е., кромѣ земной, и безсмертная, то для чего бы такъ дорожить земною-то жизнью? А выходитъ именно напротивъ, ибо только съ вѣрой въ свое безсмертіе человекъ постигаетъ всю разумную цѣль свою на землѣ. Безъ убѣжденія же въ своемъ безсмертіи связи человека съ землей по-

Такъ какъ Богъ является виновникомъ жизни, то Онъ же одинъ можетъ быть признанъ и владыкою смерти. И дѣйствительно данная мысль неоднократно встрѣчается въ св. писаніи. Господь „умерщвляетъ и оживляетъ, низводитъ въ преисподнюю и возводитъ“ (1 Царств. 2, 6; Прем. Солом. 16, 13). Онъ назначаетъ времена и лѣта, указываетъ предѣлы нашего земного бытія. „Видите, видите, что это Я, Я — и нѣтъ Бога, кромѣ Меня; Я умерщвляю и оживляю, поражаю и исцѣляю, и никто не избавитъ отъ руки Моей“ (Втор. 32, 39). Въ Его рукѣ душа всего живущаго и духъ всякой человѣческой плоти“ (Іов. 12, 10). У Него „въ книгѣ записаны всѣ дни, для человѣка назначенные, когда ни одного изъ нихъ еще не было“ (Пс. 138, 16). Онъ Самъ даетъ всему „жизнь, и дыханіе и все“ (Дѣян. 17, 25, 28; Апок. 4, 11). Онъ „все сдѣлалъ ради Себя, и даже нечестиваго блюдетъ въ день бѣдствія“ (Притч. 16, 4). Каждаго Онъ „сотворилъ для славы Своей, образовалъ и устроилъ“ (Исх. 43, 7). „Все изъ Него, Имъ и къ Нему“ (Римл. 11, 36; ср. Мѡ. 5, 36; 6, 27; 10, 29). Во всѣхъ этихъ и другихъ подобныхъ мѣстахъ св. писанія содержится та идея, что одному Богу, какъ виновнику жизни, принадлежитъ право распоряжаться ею. Самоубійца самовольно взламываетъ врата вѣчности и незваннымъ вторгается въ загробный міръ. Онъ разоряетъ свое тѣло — этотъ „сосудъ“ души (2 Кор. 4, 7), храмъ Духа Святаго (1 Кор. 6, 19), вопреки предостереженію апостола: „если кто разоритъ храмъ Божій, того покараетъ Богъ; а этотъ храмъ — вы“ (1 Кор. 3, 14).

Самоубійство свидѣтельствуетъ о недостаткѣ вѣры въ Бога и Его благой промыслъ. Всякій, лишаящій себя жизни, показываетъ, что идея Бога не является для него жизненной идеей. Кто проникнуть сознаниемъ, что Богъ есть живое воплощеніе абсолютнаго совершенства, высочайшая любовь, премудрость и правда, что Онъ заботится о чловѣкѣ и самое зло направляетъ къ благимъ послѣдствіямъ, тотъ не можетъ отчаиваться, считать свое положеніе безвыходнымъ и невыносимымъ. Самоубійца, очевидно, отвергаетъ пути Божественнаго промысла въ жизни. Иначе онъ былъ бы убѣжденъ въ томъ, что его страданія необходимы для осу-
рываются, становятся тошше, гнилѣе, а потеря высшаго смѣсла жизни несомнѣнно ведетъ за собою самоубійство“. („Дневникъ Писателя“, Декабрь 1876 г. гл. III).

ществленія какихъ-то высшихъ невѣдомыхъ ему цѣлей, что его жизнь, разъ она сохраняется Богомъ, для чего-то нужна, что онъ выполняетъ свою миссію въ дѣлѣ устройства Царства Божія на землѣ.

Самоубійца является преступникомъ и по отношенію къ окружающему обществу, погрѣшая, такимъ образомъ, противъ не только религіознаго, но и альтруистическаго принципа нравственности, противъ любви къ ближнимъ. Онъ, прежде всего, отказывается отъ той доли пользы, которую, при желаніи, могъ бы принести другимъ людямъ. А между тѣмъ, какъ говоритъ одинъ изъ героевъ Шекспира, „способности наши не намъ однимъ принадлежатъ, чтобы самимъ лишь пользоваться ими. Мы для небесъ, что факелы для насъ: они горятъ не для себя“ („Мѣра за мѣру“).

Однако же данная мысль далеко не всѣми признается безспорной. Нерѣдко приходится сталкиваться съ мнѣніемъ, по которому, лишая себя жизни, человекъ выполняетъ даже долгъ любви къ людямъ, такъ какъ освобождаетъ общество отъ бесполезнаго члена, отказывается отъ той доли матеріальныхъ благъ, которая необходима для его существованія и которой онъ не можетъ заработать самъ, избавляетъ ближнихъ отъ вида своихъ страданій.

Подобныя соображенія находимъ мы еще у Сенеки, считавшаго достаточнымъ поводомъ къ самоубійству мучительную и неизлѣчимую болѣзнь, дряхлую, полную страданій старость (см. объ этомъ проф. В. И. Фоминскаго „Религіозно-нравственныя воззрѣнія Сенеки“, Кіевъ, 1906 г. стр. 160), но особенно подробно развилъ ихъ Ницше. „Почему — спрашиваетъ онъ — считается болѣе почетнымъ, если состарѣвшійся человекъ, замѣчая, какъ силы его медленно убываютъ, вмѣсто того, чтобы сознательно и сразу покончить съ собою, ожидаетъ, когда смерть положитъ предѣлы его медленному умиранію? Самоубійство въ этомъ случаѣ было бы вполне естественно и, какъ побѣда разума, должно было бы вызывать къ себѣ скорѣе уваженіе... Гораздо менѣе заслуживаетъ уваженія стремленіе продлить свое жалкое существованіе при сомнительной помощи врачей“ („Человѣческое, слишкомъ человѣческое“, собр. соч. изд. Клюкина, т. IV, стр. 88). Больной — паразитъ общества. Наступаетъ моментъ, когда жить дольше становится неприличнымъ. Общество должно было

бы относиться съ глубокимъ презрѣніемъ къ людямъ, которые, утративъ смыслъ жизни и право на жизнь, все еще продолжаютъ влачить свое жалкое существованіе... Надо умѣть гордо умирать, если уже не въ состояніи дольше жить... Насколько выше такъ называемой мирной кончины та смерть, которую человекъ добровольно избираетъ себѣ вмѣсто жизни!.. Если мы не въ состояніи помѣшать человеку родиться, то можемъ по крайней мѣрѣ исправить эту ошибку (ибо рожденіе бываетъ иногда ошибкой). Когда человекъ лишаетъ себя жизни, онъ совершаетъ поступокъ, достойный величайшаго уваженія. Общество, сама жизнь получаютъ такимъ образомъ отъ умирающаго человека гораздо больше выгодъ, чѣмъ отъ человека, всю жизнь упражняющагося въ самоотверженности, въ милости и въ другихъ добродѣтеляхъ. Избавляя людей отъ зрѣлища нашихъ страданій, мы тѣмъ самымъ избавляемъ жизнь отъ одного изъ дѣлаемыхъ противъ нея возраженій“ („Сумерки кумировъ“, т. VI, стр. 137—139). Очевидно, раздѣляя приведенныя мысли Сенеки и Ницше, одинъ изъ основателей французскаго социализма, Поль Лафаргъ, семидесятилѣтній старикъ, въ ноябрѣ 1911 г. покончилъ съ собою, оставивъ записку слѣдующаго содержанія: „здоровый тѣломъ и разумомъ, я убиваю себя, прежде чѣмъ безцощадная старость, отнимающая у меня одну за другою всѣ радости и утѣхи бытія и лишаящая меня моихъ физическихъ и духовныхъ силъ, не парализуетъ моей энергии, не разрушитъ моей воли и не превратитъ меня въ бремя для меня самого и для окружающихъ“. Одновременно съ Лафаргомъ покончила съ собою и его жена („Бюллетени литературы и жизни“ 1911 г. кн. 8, стр. 242).

Но признавать себя ни къ чему негоднымъ и совершенно бесполезнымъ для своихъ ближнихъ никто не имѣетъ основанія. Особенно ясно это относительно молодыхъ людей. Имъ неизвѣстно будущее, неизвѣстны, какъ слѣдуетъ, и тѣ потенціи — силы, которыя скрыты въ ихъ душѣ и могутъ современемъ развернуться подъ влияніемъ благоприятныхъ условій. Но если даже жизнь человека склоняется къ закату, если онъ пораженъ неизлечимою болѣзью, то и тогда онъ не долженъ уходить изъ этой жизни. Онъ можетъ служить обществу примѣромъ терпѣливаго перенесенія страданій, можетъ укрѣплять среди него вѣру въ силу и достоинство

человѣческаго духа, въ независимость его отъ физической немощи и вообще отъ матеріальныхъ условій. Когда праведный Іовъ былъ пораженъ проказою и въ гнойныхъ язвахъ, отверженный людьми, сидѣлъ внѣ города, испытывая тяжкія муки, жена говорила ему: „похули Бога и умри. Но онъ сказалъ: ты говоришь, какъ одна изъ безумныхъ. Неужели доброе мы принимаемъ отъ Бога и злого не будемъ принимать? Во всемъ этомъ Іовъ не согрѣшилъ устами своими“ (Іов. 2, 9—10). И что же? Прошли тысячелѣтія, а праведный Іовъ и до сихъ поръ остается примѣромъ мужества въ несчастіи, вдохновляя многихъ страдальцевъ въ перенесеніи ими горя и скорбей. У Тургенева въ его разсказѣ „Живыя мощи“ крестьянка Лукерья, прикованная болѣзнію къ постели, безъ всякой надежды на выздоровленіе, благодушествоуетъ и даже поетъ. Весьма возможно, что образъ героини взятъ писателемъ изъ дѣйствительной жизни. А между тѣмъ во сколькохъ читателяхъ и читательницахъ, особенно изъ среды учащейся молодежи, образъ этотъ поддерживалъ и укрѣплялъ вѣру въ независимость счастья отъ внѣшнихъ условій, въ возможность проявленія силы Божіей въ самой немощи человѣческой. Когда говорятъ о невозможности для извѣстнаго субъекта служить ближнимъ, то руководствуются не моральной, а внѣшне-утилитарной точкой зрѣнія. Въ высшемъ смыслѣ жизнь всякаго человѣка, желающаго быть полезнымъ, представляетъ собою извѣстную цѣнность даже и для общества. Любить людей и хотѣть имъ добра можно при всякихъ условіяхъ, а разъ будетъ любовь, будутъ и плоды ея въ жизни. Никакая болѣзнь, никакая бѣдность не въ состояніи воспрепятствовать человѣку молиться за другихъ, дѣлиться съ ними своимъ опытомъ, пробуждать въ нихъ добрыя чувства и т. д. Даже человѣкъ, заключенный на всю жизнь въ одиночную камеру тюрьмы, можетъ быть полезенъ для своего тюремщика бесѣдами съ нимъ, а если онъ не захочетъ бесѣдовать съ арестантомъ, то своею кротостью, незлобивостью и т. п. Несомнѣнно, что иной членъ общества въ матеріальномъ смыслѣ даетъ ему меньше, нежели беретъ отъ него, но развѣ это уже такъ важно? Развѣ то вліяніе, какое оказывала, на примѣръ, Лукерья изъ „Живыхъ мощей“ на всѣхъ къ ней приходившихъ своимъ терпѣніемъ и благодушіемъ, не стоитъ тѣхъ грошей, какіе тра-

тились на ея содержаніе? „Я не могу трудиться, но не хочу жить на чужой счетъ и поэтому ухожу изъ жизни“ — это не логика и психологія любви, а горделиво-эгоистическое разсужденіе. Отъ него вѣтъ сухостью и холоднымъ формализмомъ, не говоря уже о его грубо-матеріалистическомъ характерѣ. Здѣсь чисто-экономическимъ отношеніямъ между людьми придается неподобающее имъ значеніе. Въ хорошей семьѣ, члены которой дѣйствительно любятъ другъ друга, такъ не разсуждаютъ. При истинно человѣческихъ и христіанскихъ отношеніяхъ не только имущій помогаетъ неимущему и сильный слабому, но и послѣдніе, въ свою очередь, охотно принимаютъ помощь отъ первыхъ. Въ такомъ случаѣ даже и самая мысль о томъ, кто даетъ больше и кто меньше, на чьей сторонѣ прибыль и на чьей убытокъ, не возникаетъ.

Но если бы даже дѣйствительно были люди бесполезные и никому ненужные (чего мы, однако же, не допускаемъ: всякій кому-нибудь да дорогъ, къ-мъ-нибудь да любимъ, или, по крайней мѣрѣ, можетъ быть любимъ, если захочетъ этого), то и они не могли бы уйти изъ этой жизни, не колебля альтруистическаго принципа нравственности. Убивая себя, они и въ такомъ случаѣ распатывали бы въ обществѣ уваженіе къ человѣческой жизни и человѣческой личности, мысль о ея величайшей цѣнности и неприкосновенности. Къ такому выводу склоняется и Дюркгеймъ, въ концѣ своего труда разсматривающій вопросъ о цѣнности самоубійства съ нравственной точки зрѣнія.

Самоубійство заслуживаетъ порицанія, — пишетъ онъ, — не потому только, „что человѣкъ, кончая съ собою, уклоняется отъ исполненія своихъ обязанностей по отношенію къ обществу. Если исходить только изъ этого соображенія, то слѣдовало бы, подобно грекамъ, предоставить обществу организовать, по его усмотрѣнію, самозащиту, дѣйствующую исключительно въ его интересахъ... Къ тому же, если бы осужденіе, встрѣчающее самоубійство, не имѣло другихъ источниковъ, оно должно было бы быть тѣмъ строже, чѣмъ сильнѣе личность подчинена государству. Однако совершенно наоборотъ, оно развивается все больше по мѣрѣ того, какъ растутъ права личности по отношенію къ государству. И если оно приняло такой строгій и всеобщій характеръ въ христіанскомъ обществѣ, то причину этого измѣненія слѣ-

дуетъ искать не въ представленіи этихъ народовъ о значеніи государства, а въ новомъ понятіи о человѣческой личности. Она стала въ ихъ глазахъ святыней и даже святыней по преимуществу, на которую никто не смѣетъ посягать“ (455 стр.)... Теперь „личности придаютъ такое достоинство, которое ставитъ ее выше самой себя и выше общества“... Она „получила религіозный оттѣнокъ. И поэтому всякое покушеніе на личность кажется намъ оскорбленіемъ святыни. Чья бы рука ни наносила ударъ, онъ производитъ на насъ отталкивающее впечатлѣніе только потому, что онъ посягаетъ на то священное, что заключается въ насъ и что мы должны уважать и въ себѣ, и въ другихъ людяхъ... Такъ какъ въ насъ есть бессмертная душа, частица божества, то мы должны быть священны для самихъ себя... Съ того момента, какъ человѣческая личность признается и должна быть признана святыней, всякое покушеніе на нее должно быть запрещено. Не важно, что преступникъ и жертва соединяются здѣсь (въ актѣ самоубійства) въ одномъ лицѣ... Если фактъ насильственнаго прекращенія человѣческой жизни самъ по себѣ всегда возмущаетъ насъ, какъ оскорбленіе святыни, то мы не можемъ терпѣть его ни въ какомъ случаѣ“... Убивая себя, человѣкъ оскорбляетъ то чувство, „на которомъ основываются въ настоящее время наиболѣе почитаемыя обществомъ моральныя аксіомы и которое служить почти единственною связью между его членами“ (стр. 456, 461—62).

Презирая свою собственную жизнь, нельзя уважать чужую. Вотъ почему между количествомъ самоубійствъ и убійствъ въ той или иной средѣ, въ ту или иную эпоху, всегда наблюдалось соотвѣтствіе: чѣмъ больше было убійствъ, тѣмъ больше самоубійствъ и наоборотъ. Въ первобытныхъ и некультурныхъ обществахъ жизнь человѣческая цѣнится очень мало, и соотвѣтственно этому самоубійства составляютъ здѣсь обычное явленіе (Дюркгеймъ, стр. 279—290). Военные лишаютъ себя жизни чаще, нежели представители другихъ профессій (стр. 295). Цѣлымъ рядомъ неотразимыхъ доводовъ Дюркгеймъ доказываетъ, что это зависитъ не отъ тягостей военной службы (самоубійства чаще имѣютъ мѣсто среди уже послужившихъ солдатъ, нежели среди новобранцевъ, чаще среди унтеръ-офицеровъ и офицеровъ, нежели

среди рядовыхъ) и не отъ какихъ-либо другихъ причинъ, а именно оттого, что въ военной средѣ ни во что ставится человѣческая личность, что военный духъ по самой своей природѣ антииндивидуаленъ. „Изъ всѣхъ элементовъ, составляющихъ современное общество, армія болѣе всего напоминаетъ собою структуру обществъ низшаго порядка. Подобно имъ, армія состоитъ изъ массивной компактной группы, поглощающей индивида и лишаящей его всякой свободы движенія... Первымъ качествомъ солдата является своего рода безличіе. Нужно, чтобы солдатъ низко цѣнилъ свою личность, если онъ обязанъ быть готовымъ принести ее въ жертву по первому требованію начальства“ (стр. 304). По той же самой причинѣ въ древнемъ Римѣ, на примѣръ, было больше самоубійствъ, нежели въ Аѣинахъ. Въ ряду государствъ древности „Аѣины выдѣлялись тонкостью и нѣжностью чувствъ. Отсюда исходило вліяніе, смягчающее нравы. Гладиаторскіе бои — любимое зрѣлище римлянъ — не имѣли здѣсь успѣха и тогда, когда искусственно прививались римскимъ правительствомъ. Соответственно этому самоубійство въ Аѣинахъ встрѣчалось рѣдко. Напротивъ въ Римѣ оно было чрезвычайно распространено. Но Римъ былъ государствомъ военнымъ и мало придавалъ значенія человѣческой жизни. Безчисленныя войны, прихоть рабовладѣльца и тирана, амфитеатръ и кресты — все направлялось къ тому, чтобы сдѣлать убійство хроническимъ недугомъ вѣчнаго города“ (И. В. Поповъ, цит. соч. стр. 9).

Итакъ, самоубійство является несомнѣннымъ преступленіемъ противъ нравственности христіанской, грѣхомъ противъ Бога, ближнихъ и самого себя. Но всякое ли самоубійство заслуживаетъ осужденія въ одинаковой мѣрѣ? Необходимость отрицательнаго отвѣта на этотъ вопросъ вытекаетъ изъ всего того, что нами неоднократно говорилось на протяженіи нашего „Курса нравственнаго богословія“ о необходимости руководствоваться преимущественно внутренними критеріями при нравственныхъ оцѣнкахъ, обращать вниманіе на степень проявленной въ томъ или иномъ поступкѣ сознательности и свободы, на побужденія къ нему, на то настроеніе, какимъ былъ проникнутъ дѣйствующій субъектъ и т. д. (см. въ особенности стр. 75—82, 102 1-й ч.). Вѣдь и убійство не всегда представляется намъ одинаково

отвратительнымъ и гнуснымъ: если оно совершено въ состояніи аффекта, мы готовы отнестись къ нему съ большимъ снисхожденіемъ, нежели тогда, когда оно имѣетъ заранѣе обдуманнѣйшій характеръ. Сынъ, въ порывѣ негодованія, лишившій жизни злодѣя, обезчестившаго его мать, вызываетъ въ насъ совсѣмъ иное чувство, нежели разбойникъ, рѣшившійся на кровавое дѣло изъ-за корысти. Братоубійство, совершенное Каиномъ, производитъ на насъ несравнимо болѣе тяжелое впечатлѣніе, нежели лишеніе жизни египтянина Моисеемъ, въ душѣ котораго при видѣ обиды, нанесенной его единоплеменнику, вдругъ возникла яркая картина несправедливыхъ притѣсненій родного народа, воспламенившая въ немъ чувства негодованія и гнѣва. И самоубійство въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ является безнравственнымъ въ различной степени. Иногда оно и для нашего непосредственнаго сознанія является тяжкимъ грѣхомъ, равнымъ убійству, чуть ли даже не худшимъ его, но иногда бываетъ и такъ, что оно вызываетъ въ насъ смѣшанныя чувства. А въ исключительныхъ случаяхъ мы даже затрудняемся рѣшить вопросъ о томъ, что мы имѣемъ предъ собою — самоубійство или самопожертвованіе, преступленіе или подвигъ.

Самымъ тяжкимъ видомъ самоубійства является тотъ, въ основѣ котораго лежитъ желаніе отмстить, испортить жизнь врагу или обидчику. Самоубійца такого типа не просто не хочетъ считаться съ ближними, а намѣренно причиняетъ имъ зло, обнаруживая, помимо эгоизма, еще и жестокость. Онъ хорошо знаетъ о тѣхъ страданіяхъ, которыя причинить извѣстнымъ лицамъ своею смертію, но они-то именно и являются для него цѣлью, представленіе о нихъ-то и вызываетъ въ немъ внутреннюю усладу, чувство злораднаго удовлетворенія. Пусть всю жизнь ихъ терзаетъ совѣсть, осуждаютъ люди, пусть будутъ помнить меня, пусть знаютъ, какъ обижать меня, не считаться со мною — думаютъ самоубійцы этого типа предъ тѣмъ, какъ лишитъ себя жизни.

Затѣмъ слѣдуетъ тотъ видъ самоубійства, когда человекъ, имѣя близкихъ, любящихъ его лицъ и зная о томъ огорченіи, которое причинитъ имъ своею смертію, все же рѣшается покончить счеты съ жизнью. И если вообще самоубійца совершаетъ грѣхъ противъ общества, то особенно виновнымъ долженъ быть признанъ онъ предъ своею семьей.

„Можно ли назвать любящимъ отца самоубійцу, оставившаго свое семейство безъ всякихъ средствъ къ жизни потому только, что ему жить надоѣло? Гдѣ любовь самоубійцы матери, оставившей своихъ дѣтей безъ материнскаго надзора, лишившей ихъ нѣжныхъ попеченій и благотворныхъ вѣдѣній? Не преступленіе ли по отношенію къ своимъ родителямъ дѣлаетъ сынъ, нѣсколько лѣтъ требовавшій отъ нихъ послѣднія копейки для своего образованія и вслѣдствіе какой-нибудь неудачи кончившій жизнь самоубійствомъ? Бѣдные родители! Гдѣ ваши надежды на сына? Гдѣ мечты найти опору въ старости? Къ чему были ваши труды и заботы? Несчастливая мать! Къ чему были твои болѣзни, твои слезы и проведенныя надъ сыномъ бессонныя ночи? Все пропало! Въмѣсто благодарности тебѣ отвѣтили черною неблагодарностью (И. А. Невзоровъ „О самоубійствѣ“, Казань, 1891 г. стр. 26).

Затѣмъ, независимо оттого, имѣлъ или не имѣлъ самоубійца родныхъ и близкихъ, на оцѣнку самоубійства оказываетъ вліяніе то обстоятельство, насколько сильны были побужденія къ нему, насколько трудно было человѣку противостоятъ соблазну уйти изъ этой жизни. Чѣмъ больше страдаетъ субъектъ, чѣмъ тяжелѣе бремя его жизни, чѣмъ больше онъ боролся съ несчастными обстоятельствами и изнемогъ въ этой борьбѣ, тѣмъ снисходительнѣе готовы мы отнестись къ самоубійству. Такъ, напримѣръ, несравненно больше состраданія, нежели возмущенія и негодованія, вызываетъ въ насъ самоубійство бѣдной швей, о которомъ рассказываетъ Достоевскій въ „Дневникѣ Писателя“. Утомленная безплодною борьбою съ нищетой, она выбросилась изъ пятого этажа, прижимая къ груди икону Спасителя. Въ данномъ и въ другихъ аналогичныхъ случаяхъ, теоретически осуждая поступокъ, мы едва ли имѣемъ право слишкомъ сильно негодовать противъ его виновника.

Не, меньшее, а пожалуй, даже и большее значеніе, въ качествѣ смягчающаго вину обстоятельства, имѣютъ моральныя страданія, доводящія человѣка до самоубійства. Таковы: тяжкія обиды, особенно незаслуженныя, крушеніе основныхъ жизненныхъ идеаловъ и цѣлей, смерть дорогихъ лицъ, разочарованіе въ людяхъ, угрызенія совѣсти, жгучій стыдъ, нераздѣленная любовь и т. п.

Но тогда, когда причиною самоубійства служатъ личныя страданія, хотя бы очень утонченныя и одухотворенныя, оно все же имѣетъ эгоистическій характеръ. Мы можемъ въ такомъ случаѣ жалѣть самоубійцу, какъ несчастнаго, но въ оцѣнкѣ его поступка не можетъ быть колебаній. Труднѣе квалифицировать самоубійство тогда, когда оно, повидимому, совершенно чуждо эгоистической подкладки, когда человекъ рѣшается на него во имя долга, хотя бы и ложно понимаемаго, во имя какой—нибудь идеи или же, наконецъ, во имя любви къ людямъ. Таково хотя бы самоубійство Ноги на могилѣ Микадо, вызывающее въ насъ, вмѣстѣ съ порицаніемъ, невольное уваженіе. Таково же самоубійство Разиса, о которомъ повѣствуется во 2-й книгѣ Маккавейской. Не желая отдаться въ руки враговъ, онъ пронзилъ себя мечемъ, убѣжденный въ томъ, что „лучше доблестно умереть, нежели попасться въ руки беззаконниковъ и недостойно обезчестить свое благородство“. Возможно, что Разисъ и заблуждался, что его „благородство“ нисколько не умалилось бы, если бы онъ не самъ себя убилъ, а былъ убитъ врагами. Но все же мы не можемъ отрицать того, что данное самоубійство вызываетъ въ насъ двойственное чувство, и что даже осуждая поведеніе Разиса въ цѣломъ, мы не можемъ не признать въ немъ извѣстнаго героизма, достойнаго похвалы. Примѣромъ альтруистическаго самоубійства, весьма близкаго къ самопожертвованію, можетъ служить самоубійство одного рабочаго, истощеннаго голодомъ и болѣзнью. Въ жалкомъ углу, который онъ занималъ, не найдено ни пищи, ни одежды, ни мебели, сожженной вмѣсто дровъ. „Я боролся слишкомъ долго — пишетъ онъ предъ смертью — но безъ всякаго успѣха. Я въ отчаяніи и выбился изъ силъ. Мысль о судьбѣ дѣтей разрываетъ мнѣ сердце. Но я надѣюсь, что моя смерть привлечетъ къ нимъ вниманіе благотворителей и кто—нибудь съжалится надъ ними“. (И. В. Поповъ, цит. соч. стр. 15). И подобнаго рода самоубійства чаще встрѣчаются въ жизни, нежели принято думать. Нерѣдко приходится убѣждаться—пишетъ д-ръ Г. Гордонъ въ предисловіи къ русскому переводу цитованнаго труда Дюркгейма — „что обыкновенное, съ перваго взгляда эгоистическое покушеніе на самоубійство при ближайшемъ знакомствѣ съ нимъ оказывается альтруистическимъ, что добровольный уходъ изъ жизни по личнымъ

мотивамъ является въ сущности замаскированнымъ актомъ самопожертвованія. Нерѣдко самый мудрый и безпристрастный законъ не въ состояніи разграничить одну отъ другой эти двѣ категоріи самоубійствъ и установить, гдѣ кончается эгоизмъ и гдѣ начинается альтруизмъ“ (стр. XVIII). В. А. Бернадскій нѣсколько лѣтъ тому назадъ предпринялъ изслѣдованіе самоубійствъ среди воспитанниковъ военно-учебныхъ заведеній и опубликовалъ нѣсколько интересныхъ писемъ юныхъ самоубійць. Читая эти письма, чувствуешь невозможность ригористически безпощаднаго осужденія несчастныхъ, убѣждаешься въ томъ, что психологія многихъ изъ нихъ, въ моментъ, предшествующій роковому шагу, ошибочна, неразумна, нодалека отъ состоянія моральнаго омертвенія, духовной развращенности и ненависти къ добру (что утверждаютъ иногда теоретики-богословы, доказывая хотя бы незаконность церковныхъ молитвъ за покончившихъ съ собою).

Никогда не рассматривались церковью въ качествѣ самоубійства и не именовались такъ во 1) подвиги мученичества и во 2) случаи пожертвованія своею жизнью для спасенія жизни ближнихъ. Въ добровольной смерти по этимъ религіознымъ и возвышенно-альтруистическимъ мотивамъ, изъ за любви къ Богу и ближнимъ, христіанство всегда видѣло высшій подвигъ добродѣтели, согласно словамъ Христа: „больше сея любви никто же имать, да кто душу свою положить за други своя“ (Іоанн. 15, 13; ср. Мѣ. 10, 32; Мрк. 8, 35).

По мнѣнію Дюркгейма, смерть христіанскихъ мучениковъ надобно рассматривать какъ самоубійство, такъ какъ многіе изъ нихъ, „если не кончали съ собою собственноручно, то охотно позволяли убивать себя“ (ст. 294). Это заключеніе французскаго социолога вытекаетъ изъ его опредѣленія самоубійства и стоитъ въ связи съ его общимъ взглядомъ на тѣ принципы, которыми слѣдуетъ руководствоваться при классификаціи извѣстныхъ явленій и установкѣ научныхъ понятій. Самоубійствомъ онъ называетъ „всякій смертный случай, являющійся непосредственнымъ или посредственнымъ результатомъ положительнаго или отрицательнаго акта, совершеннаго самимъ пострадавшимъ, если этотъ послѣдній знаетъ объ ожидавшихъ его результатахъ“ (стр. 11—12, 14). Цѣли преслѣдуемая дѣйствующимъ

субъектомъ, не могутъ оказывать вліянія на квалификацію его поступка. Если самоубійства, имѣющія своей видимой и непосредственной причиной духъ отреченія и самоотверженія, не за служиваютъ этого названія, то послѣднее не можетъ быть примѣнено и къ тѣмъ самоубійствамъ, которыя происходятъ отъ того же моральнаго положенія, хотя и менѣе очевиднаго. Дѣло въ томъ, что „самоубійство не составляетъ совершенно обособленной группы фактовъ, стоящихъ внѣ всякой связи съ другими видами поведенія. Наоборотъ, оно соединяется съ ними непрерывнымъ рядомъ, промежуточныхъ ступеней и оказывается только преувеличенной формой повседневныхъ поступковъ“ (стр. 16). „Хотя альтруистическое самоубійство и содержитъ въ себѣ всѣ характерныя черты самоубійства вообще, но въ своихъ наиболѣе яркихъ и поразительныхъ проявленіяхъ приближается къ той категоріи человѣческихъ дѣйствій, къ которымъ мы привыкли относиться съ полнымъ уваженіемъ и даже восторгомъ“ (стр. 313). Мотивы, его вызывающіе „повторяются, въ слегка только измѣненномъ видѣ, въ основѣ тѣхъ актовъ, на которые весь міръ смотритъ, какъ на глубоко нравственные“ (стр. 315). Итакъ при рѣшеніи вопроса о томъ, является ли извѣстный поступокъ самоубійствомъ или нѣтъ, мы не должны обращать никакого вниманія на ого внутреннюю, субъективную сторону. „Когда преданность чему—либо простирается до лишенія себя жизни, то съ научной точки зрѣнія, это будетъ самоубійствомъ“ (стр. 14).

Мы могли бы согласиться съ Дюркгеймомъ, если бы рассматривали вопросъ о самоубійствѣ не съ этической точки зрѣнія, а въ какой—либо иной плоскости. Тогда мы дѣйствительно могли бы одинаково называть этимъ именемъ и смерть эгоиста, лишаящаго себя жизни, вслѣдствіе невозможности пользоваться тѣми или иными радостями ея, и самоотверженный подвигъ героя добра или вѣры, полагающаго жизнь свою за религиозную идею или за благо ближнихъ. Въ такомъ случаѣ и для насъ самымъ рѣшительнымъ признакомъ при установленіи понятія о самоубійствѣ былъ бы тотъ, что человекъ *самъ* рѣшается умереть или, по крайней мѣрѣ, не противится смерти. Но вѣдь мы производимъ *нравственную* оцѣнку самоубійства, и въ виду этого вопросъ о мотивахъ, его обусловливающихъ, имѣетъ для насъ первостепен-

ную важность. Между эгоистическимъ и альтруистическимъ лишеніемъ себя жизни различіе не количественное, а качественное, не по степени, а по существу. Это не разные виды одного и того-же явленія, какъ думаетъ Дюркгеймъ, а факты совершенно иного рода, несоизмѣримые между собою.

Намъ могутъ сказать: не стоитъ спорить о словахъ. Назовемъ смерть христіанскихъ мучениковъ и подвиги лицъ, душу свою положившихъ „за други своя“, самоубійствами, но только будемъ помнить, что это самоубійства *suí generis*, отличающіяся отъ эгоистическихъ самоубійствъ; какъ небо отъ земли. Однако же и на это мы не можемъ согласиться. Въдъ слово „самоубійство“ появилось не со вчерашняго дня. Съ нимъ соединяется въ общечеловѣческомъ и въ частности христіанскомъ сознаниі опредѣленный смыслъ, опредѣленныя ассоціаціи, оно пробуждаетъ въ душѣ чувства ужаса и отвращенія. Такъ зачѣмъ же, хотя бы и съ многочисленными оговорками, прилагать этотъ терминъ къ тѣмъ явленіямъ, предъ которыми мы привыкли благоговѣть и преклоняться, которыя всегда вызывали въ людяхъ восторгъ и удивленіе. Дѣлать это — значило бы вносить путаницу въ наши моральныя сужденія и оцѣнки, загрязнять и въ нѣкоторой мѣрѣ дискредитировать (ибо наименованіемъ мы такъ или иначе квалифицируемъ извѣстное вліяніе) то, что всегда было окружено въ человѣческомъ сознаниі ореоломъ чистоты, святости и величія!

Если при установленіи понятія о самоубійствѣ — говоритъ Дюркгеймъ — принимать во вниманіе этическое достоинство побужденій къ нему, то предъ нами будетъ стоять неразрѣшимый вопросъ: „съ какого момента мотивъ перестаетъ быть достаточно похвальнымъ, чтобы руководимый имъ поступокъ могъ быть квалифицированъ, какъ самоубійство? Раздѣляя кореннымъ образомъ эти двѣ категоріи фактовъ, мы тѣмъ самымъ лишаемъ себя возможности разобраться въ ихъ природѣ“ (стр. 314).

Однако же въ действительности вопросъ этотъ не столь неразрѣшимъ, какъ представляется Дюркгейму. Его точка зрѣнія при всей своей кажущейся логичности, напоминаетъ собою разсужденія софистовъ и схоластиковъ, доказывавшихъ аналогичными же доводами невозможность, на примѣръ, движенія, установленія различія между здоровьемъ и болѣзнью, днемъ и ночью, великимъ и малымъ и т. п.

Всѣ эти трудности имѣютъ болѣе теоретическій, нежели жизненный характеръ. На самомъ дѣлѣ мы не столь затрудняемся разрѣшеніемъ подобныхъ вопросовъ. Никто не смѣшаетъ дня съ ночью, хотя мы и не въ состояніи опредѣлить, съ какого именно момента первый смѣняется второю. Каждый изъ насъ понимаетъ разницу между человѣкомъ, имѣющимъ волосы на головѣ и плѣшивымъ, хотя и не можетъ сказать, сколько именно волосъ должно быть у известнаго субъекта, чтобы его нельзя было назвать этимъ именемъ. Равнымъ образомъ есть такіе случаи добровольной смерти, относительно которыхъ мы прямо, безъ всякаго колебанія, можемъ сказать, что это самоубійства въ порицательномъ значеніи этого слова, есть и такіе, по отношенію къ которымъ, грубо выражаясь, „языкъ не поворачивается“ употребить данный терминъ. Правда, между этими крайними полюсами имѣются, какъ и вездѣ—во всѣхъ областяхъ, промежуточныя звенья, правда и то, что въ исключительныхъ случаяхъ мы затрудняемся отвѣтить на вопросъ, что имѣемъ предъ собою: преступленіе или подвигъ, но все-же въ ряду добровольныхъ смертей есть такія, относительно которыхъ мы навѣрное знаемъ, что это проявленія любви и вѣры. Называть ихъ самоубійствами такъ же противоестественно, какъ называть яркій свѣтъ тьмою, кипящую воду холодной, наслажденіе болью и т. д. (хотя всѣ эти явленія и состоянія также связаны между собою рядомъ промежуточныхъ ступеней).

Но какъ же все-таки—скажутъ намъ—смотрѣть на тѣ случаи добровольнаго ухода изъ жизни, въ основѣ которыхъ мы можемъ предполагать альтруистическія побужденія, хотя навѣрное, и не знаемъ этого. Можно ли называть ихъ самоубійствами или же слѣдуетъ обозначить ихъ какъ—нибудь иначе. При разрѣшеніи этого вопроса слѣдуетъ считаться съ установившейся уже въ христіанскихъ обществахъ терминологіей. Съ первыхъ же вѣковъ своего существованія церковь не называла самоубійствами *только* мученическую смерть и жертву жизнью ради спасенія другой жизни. Всѣ остальные виды добровольной смерти разсматривались ею, какъ самоубійства, по крайней мѣрѣ, назывались такъ. Очевидно, во всѣхъ нихъ, въ большей или меньшей степени, она находила имморальный элементъ. На этой точкѣ зрѣнія

стоитъ и современное сознание народовъ, отражающееся, между прочимъ, и въ его языкѣ. Даже и самоубійства съ альтруистическимъ оттѣнкомъ, если только жертва жизнью не представляется безусловно необходимой для спасенія другой жизни, именуются самоубійствами. Но, несомнѣнно, есть между ними и такія, которыя вызываютъ въ насъ двойственныя чувства, есть такія, произвести нравственячую оцѣнку которыхъ представляется намъ крайне труднымъ, иногда невозможнымъ. Это потому, главнымъ образомъ, что мы не въ состояніи проникнуть въ душу самоубійцы, понять тѣ мотивы, которыми руководствовался онъ, лишая себѣ жизни. „Кто вѣсть отъ человѣкъ, яже въ человѣцѣ, точію духъ человѣка, живущій въ немъ“ (1 Кор. 2, 11). А потому намъ легче устанавливать тѣ общіе принципы, съ точки зрѣнія которыхъ можно производить моральную оцѣнку самоубійства, нежели судить самоубійцу въ каждомъ конкретномъ случаѣ. Отвлеченно-этическая оцѣнка самоубійства должна быть самая строгая, но отношеніе наше къ личности самоубійцы должно быть, наоборотъ, по возможности мягкое, тѣмъ болѣе, что во многихъ случаяхъ самоубійству предшествуютъ тяжкія страданія и что если въ юридической сферѣ „лучше оправдать десять виновныхъ, нежели осудить одного невиннаго“, то въ нравственной и подавно.

Въ заключеніе разсмотрѣнія вопроса о самоубійствѣ съ нравственной точки зрѣнія, остановимся на тѣхъ доводахъ, которые приводятся его защитниками, и скажемъ нѣсколько словъ о библейскихъ самоубійствахъ.

Къ самоубійству, говорятъ, способенъ одинъ только человѣкъ. Въ этомъ, между прочимъ, заключается его преимущество предъ животными и это возвышаетъ его надъ ними.

Дѣйствительно, самоубійство въ мірѣ животномъ не существуетъ (Дюркгеймъ, стр. 15). Но вѣдь одинъ только человѣкъ способенъ и къ предумышленному убійству, и къ безкорыстной жестокости, и къ противоестественнымъ половымъ порокамъ и къ вытравливанію плода. Неужели все это такъ-же составляетъ его преимущество предъ низшими живыми существами? Свобода человѣка—величайшій даръ Творца, но она можетъ быть реализуема какъ въ положительномъ такъ и въ отрицательномъ направленіи. Человѣкъ часто злоупотребляетъ своею свободою, падая такъ низко въ нрав-

ственномъ отношеніи, какъ не можетъ упасть ни одно животное. Къ числу такихъ злоупотребленій свободою относится и самоубійство.

Отрицаніе за человѣкомъ права лишить себя жизни будто бы преграждаетъ путь къ свободѣ. „Навѣки положенный законъ ничего лучшаго не сдѣлалъ“, говоритъ Сенека, „какъ давши входъ въ жизнь только одинъ, а выходовъ много.... Одно только и есть, за что мы не можемъ пожаловаться на жизнь, это-то, что она никого не удерживаетъ.... Угодно тебѣ—живи! Неудбно—можешь снова вернуться туда, откуда ты пришелъ“ (В. І. Фаминскій, цит. соч. стр. 157).

Но неужели человѣкъ только и можетъ доказать свою свободу актомъ самоубійства? Развѣ нѣтъ другихъ болѣе согласныхъ съ требованіями разума и нравственности средствъ для достиженія той-же цѣли? Сохраняя мужество въ несчастіяхъ, ведя беспощадную борьбу со своими страстями, выступая въ защиту истины и справедливости противъ сильныхъ міра, отрекаясь отъ личнаго счастья въ пользу ближнихъ—каждый изъ насъ, и не уходя изъ этой жизни, можетъ проявить свою свободу. Покидая жизнь, человѣкъ оказывается рабомъ страданій: онъ не въ силахъ противопоставить имъ свою внутреннюю самость, падаетъ подъ ударами судьбы. Возраженіемъ противъ свободы чловѣка могло бы служить развѣ лишь такое положеніе вещей, при которомъ онъ не могъ бы лишить себя жизни, какъ бы ни хотѣлъ этого. Но данной возможности никто у чловѣка и не отнимаетъ: онъ всегда сознаетъ ее и увѣренъ въ ней. Нужно только, чтобы эта возможность такъ и оставалась возможностью, никогда не переходя въ дѣйствительность. Руководствуясь логикой Сенеки, мы могли бы потребовать, чтобы человѣкъ, для доказательства своей свободы, совершалъ самыя чудовищныя преступленія противъ самаго себя и ближнихъ: подвергалъ бы свое тѣло безсмысленнымъ истязаніямъ, мучилъ и лишалъ жизни любимыхъ имъ лицъ, питался отвратительными продуктами, постоянно искалъ поводовъ къ тому, чтобы испытывать чувства страха, зависти, стыда, униженія и т. д. Но если бы человѣкъ дѣйствительно стремился ко всему этому и дѣлалъ все это, онъ доказалъ бы этимъ извращенность своей нравственной природы, а не свою свободу.

Добровольно умирая, человекъ будтобы обнаруживаетъ высшее нравственное мужество, какое только возможно, такъ какъ онъ преодолеваетъ самую сильную форму страха, именно страха смерти. Но мы уже имѣли случай выяснить, что само по себѣ чувство страха не можетъ быть признано дурнымъ и что дѣйствіе вопреки этому чувству далеко не всегда является цѣннымъ¹⁾. Въ понятіе мужества, какъ добродѣтели, помимо формальнаго, долженъ вноситься еще и матеріальный критерій: мужественъ тотъ, кто дѣйствуетъ вопреки чувству страха ради какихъ либо высшихъ цѣлей. Такъ, на примѣръ, этого наименованія заслуживаетъ тотъ, кто „полагаетъ душу свою за други своя“, кто отказывается отъ жизни, *сознавая ея величайшую цѣнность*, изъ за любви къ ближнимъ. Но въ глазахъ самоубійцы жизнь цѣнности не имѣетъ, следовательно, и уходъ изъ нея не требуетъ большого мужества. Затѣмъ онъ покидаетъ ее не по высокимъ альтруистическимъ мотивамъ, а по мотивамъ личнымъ, ему надоѣли страданія—физическія ими моральныя—безразлично, и онъ рѣшается освободиться отъ нихъ, не считаясь съ тѣмъ, каковы будутъ послѣдствія его поступка для другихъ. Поэтому болѣе справедливымъ слѣдуетъ признать мнѣніе Аристотеля, порицавшаго самоубійство, какъ проявленіе эгоизма, трусливо прячущагося отъ страданій. Мы всегда высоко цѣнимъ человека, способнаго возвыситься надъ невзгодами жизни и терпѣливо переносить ихъ. „Долготерпѣливый лучше, храбраго, и владѣющій собой лучше завоевателя города“ (Притч. 16, 32). Самоубійца вмѣсто борьбы съ отрицательными сторонами жизни, уходитъ отъ нея, показывая тѣмъ самымъ, съ одной стороны, дряблость воли и чрезмѣрную чувствительность къ страданіямъ, съ другой—крайній эгоизмъ. Мы имѣть ни до чего дѣла, пусть въ мірѣ царствуетъ зло, пусть люди томятся, изнемогая подъ бременемъ жизни, а я уйду въ покой небытія—вотъ въ большинствѣ случаетъ психологія самоубійцы.

Самоубійство будто бы иногда является единственно возможнымъ средствомъ для восстановленія чести или для предупрежденія ея утраты. Исторія оставила намъ нѣсколько

¹⁾ См. объ этомъ наши статьи: „О дуэли“ („Екатеринославскія Епарх. Вѣдомости 1912 г.“) „Нравственная цѣнность чувства страха“ („Екатеринославскій Благовѣстникъ“ 1917 г. кн. 1.)

примѣровъ самоубійствъ такого рода. „Лукреція, супруга Тарквинія Каллатина, красивая женщина, была изнасилована сыномъ Тарквинія Гордаго, который проникъ ночью въ ея спальню и грозилъ убить ее въ случаѣ сопротивленія. Открывши на другой день отцу и мужу о своемъ изнасилованіи и прося ихъ отомстить за себя, она сама себя лишила жизни. Клеопатра, фаворитка Марка Антонія, послѣ битвы при Акціѣ, хотѣла соблазнить своею красотой побѣдителя Октавіана. Но это ей не удалось. Тогда она, не желая служить украшеніемъ триумфальной колесницы побѣдителя, приставила къ груди ядовитую змѣю и умерла. Катонъ Младшій, послѣ проиграннаго его другомъ Помпеемъ оражанія, не желая сдаваться Цезарю и пережить конецъ республики, вонзилъ себѣ мечъ въ грудь („Неваоровъ, цит. соч. стр. 17—18). И въ настоящее время иногда приходится читать и слышать объ аналогичныхъ самоубійствахъ: то лишается себя жизни дѣвушка, брошенная своимъ любовникомъ, то чиновникъ, растратившій казенныя деньги, то офицеръ, уличенный во лжи.

Но съ точки зрѣнія не условныхъ, а истинныхъ понятій о чести, самоубійствомъ нельзя ни возстановить ея, ни предупредить оскорбленіе ея. Истинная честь совпадаетъ съ добродѣтелью, и безчестнымъ поступкомъ можетъ быть только дурной поступокъ¹⁾. Разъ этотъ поступокъ совершенъ, то сдѣланное можно исправить лишь однимъ путемъ,— путемъ искренняго раскаянія, сопровождающагося плодами, достойными покаянія. Самоубійца, уходя изъ жизни, очевидно, лишается возможности загладить совершенный имъ грѣхъ и не хочетъ этого. Слѣдовательно, онъ не уничтожаетъ зла, а лишь еще болѣе увеличиваетъ его, присоединяя къ одному меньшему, другое большее преступленіе.

Но даже и условную то честь, самоубійца не всегда можетъ возстановить, лишая себя жизни. Правда, онъ самъ уже не будетъ испытывать стыда за сдѣланное имъ. Но въ глазахъ другихъ людей поступокъ, имъ совершенный, не измѣнитъ своего внутренняго качества вслѣдствіе его смерти, хотя вниманіе ихъ, можетъ быть, и будетъ отвлечено отъ

¹⁾ См. объ этомъ наши статьи: „Честь и добродѣтель“ (Православно-Русское Слово, 1905 г.), „Чувство чести и его цѣнность“ и „Екатеринославскій Благовѣстникъ“ (1917 г. кн. 2-ая).

него ужасомъ случившагося. Положимъ, чиновникъ растратилъ казенныя деньги и застрѣлился. Развѣ фактъ недобросовѣстнаго отношенія къ чужему имуществу перестаетъ быть вслѣдствіе этого фактомъ не только самъ по себѣ, но и въ сознаниі общества? Вотъ иное дѣло если бы преступникъ послѣдующимъ своимъ безукоризненнымъ поведеніемъ, трудолюбіемъ и т. п. доказалъ, что растрата произведена имъ случайно или въ силу необходимости. Тогда бы дѣйствительно его честь была восстановлена. Но, умирая, онъ лишаетъ себя возможности сдѣлать это.

Для предупрежденія утраты условной чести самоубійство дѣйствительно иногда представляется необходимымъ, но эта необходимость во всякомъ случаѣ не этического характера и, слѣдовательно, не можетъ оказывать вліянія на нашу оцѣнку самоубійства. Если бы Клеопатра, скованная, шла, въ качествѣ плѣнницы, за триумфальной колесницей побѣдителя Октавіана, она и сама испытала бы чувство жгучаго стыда и въ глазахъ всѣхъ знавшихъ ее считалась бы опозоренной. Но это не давало ей права лишать себя жизни. Утрата внѣшней чести не могла оказать ни малѣйшаго вліянія на ея внутреннюю честь. Наше человѣческое и въ частности нравственное достоинство зависитъ только отъ насъ самихъ: его можно сохранить среди самыхъ тяжелыхъ и унижительныхъ внѣшнихъ условий. Если бы Клеопатра плѣнила своею красотой Октавіана, если бы ею восторгался и прославлялъ весь міръ, — она все же не имѣла бы внутренней чести, если бы осталась такою, какою ее знаетъ исторія развратницей и интриганкой. И наоборотъ, пусть она шла бы за колесницей побѣдителя, пусть даже ее подвергли бы публичному бичеванію, пусть она была бы отдана на растерзаніе толпы и насилуемалабы солдатами, — это не могло бы лишить ее нравственныхъ доблестей, если бы онѣ дѣйствительно у нея были. Нѣкоторыя христіанскія мученицы находились въ подобномъ положеніи и, однако же, до сихъ поръ окружены въ сознаниі нашемъ ореоломъ неувядающей красоты кроткаго и молчаливаго духа, — тѣмъ ореоломъ, котораго не создала себѣ Клеопатра при всей эстетичности ея самоубійства.

Указываютъ, наконецъ, на факты самоубійствъ въ ветхомъ заветѣ, о которыхъ сообщаетъ намъ библія. Именно въ

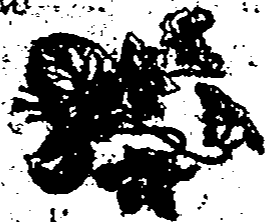
ней повѣствуется о самоубійствѣ семи лицъ: Саула, Самсона, Авимилеха, Замврія, Ахитофела, Елеазара и Разиса.

Но, что касается самоубійствъ Саула, Авимилеха и Замврія, то въ нихъ священные писатели прямо видятъ наказаніе Божіе за грѣхи названныхъ лицъ (1 Паралип. 10, 13; Судей 9, 50—56; 3 царств. 16, 15—19). Ахитофелу, удавившемуся послѣ того, какъ не удался предложенный имъ безчестный планъ умерщвленія Давида, во 2-ой книгѣ Царствъ не высказывается никакого сочувствія (2 Царств. 16, 20—21; 17, 1—23). На поступокъ Самсона, потрясшаго столбы, къ которымъ онъ былъ привязанъ и погибшаго, несомнѣнно, было соизволеніе Божіе, но въ немъ и нельзя видѣть самоубійства, а самопожертвованіе жизнью, подобное тому, какое бываетъ на войнѣ. Ближайшею и главною цѣлью Самсона было не прекращеніе своей жизни, а возмездіе врагамъ своего Бога, *хулившимъ Его святое имя* (суд. 16; 25—31; ср. Евр. 11, 32). Такой же возвышенный характеръ имѣетъ и подвигъ Елеазара, рѣшившагося на смерть для блага своего народа (1 Макк. 6, 43—46). О смерти Разиса во 2-й книгѣ Маккавейской мы находимъ слѣдующее повѣствованіе. „Никаноръ, желая показать, какую онъ имѣетъ ненависть противъ лудеевъ, послалъ болѣе пятисотъ воиновъ, чтобы схватить его; ибо думалъ, что, взявъ его, причинитъ имъ несчастье. Когда же толпа хотѣла овладѣть башнею и врывалась въ ворота двора, и уже приказано было принести огня, чтобы зажечь ворота, тогда онъ въ неизбѣжной опасности быть захваченнымъ, пронзилъ себя мечемъ, желая лучше доблестно умереть, нежели попасться въ руки беззаконниковъ и недостойно обезчестить свое благородство. Но какъ ударъ оказался отъ послѣдственности невѣренъ, а толпы уже вторгались въ двери, то онъ, отважно вбѣжавъ на стѣну, мужественно бросился съ нея на толпу народа. Когда же стоявшіе послѣдшно разступились, и осталось пустое пространство, то онъ упалъ въ средину на чрево. Дыша еще и сгорая негодованіемъ, несмотря на лившуюся ручьемъ кровь и тяжелыя раны, всталъ, и пробѣжавъ сквозь толпу народа, остановился на одной крутой скалѣ. Совершенно уже истекая кровію, онъ вырвалъ у себя внутренности и, взявъ ихъ обѣими руками, бросилъ въ толпу, и, моля Го-

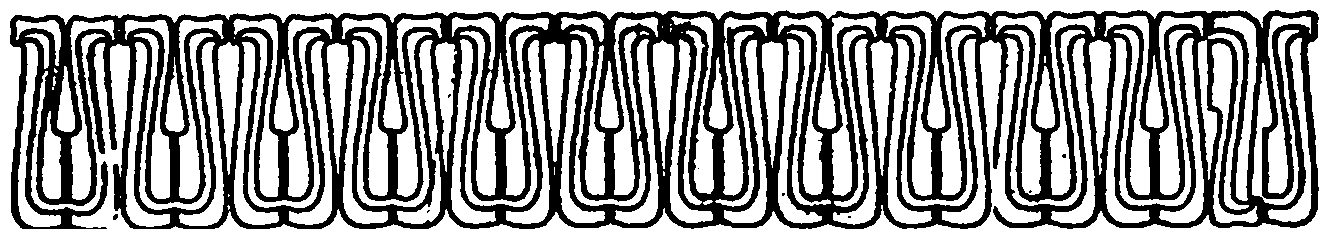
спода жизни и духа, опять дать ему жизнь и дыханіе, кончилъ такимъ образомъ жизнь (гл. 14, ст. 39—46).

Существуетъ взглядъ, по которому слова: „лучше доблестно умереть, нежели попасться въ руки беззаконниковъ“ принадлежать самому Разису, а не писателю 2-ой Маккавейской книги, отношеніе котораго къ описываемому факту намъ будто бы неизвѣстно. 1) Но, по нашему мнѣнію, если даже и согласиться съ даннымъ толкованіемъ, то все же нельзя отрицать, что въ *тонѣ* повѣствованія о самоубійствѣ Разиса видно сочувствіе ему. Однако-же и отсюда нельзя дѣлать вывода о позволительности самоубійства съ точки зрѣнія библіи. Во 1) — и это самое главное — маккавейская книга *неканоническая*, — слѣдовательно, и единичное сужденіе писателя ея можетъ быть *неправильнымъ*; во 2) сочувственный *тонъ* повѣствованія можетъ находить себѣ объясненіе въ эстетической сторонѣ дѣла: трагической красоты въ самоубійствѣ Разиса отрицать, конечно, нельзя; въ 3) Разисъ лишилъ себя жизни во время войны. Если помимо желанія соблюсти свое благородство, онъ хотѣлъ поступкомъ своимъ возвысить славу своей религіи и своего народа, показавъ величіе и силу его духа и, такимъ образомъ, способствовать торжеству правды (а между тѣмъ весьма возможно, что это такъ и было: вѣдь Никаноръ угрожалъ „сравнить съ землею храмъ Божій, раскопать жертвенникъ и воздвигнуть здѣсь славный храмъ Діонису“), то самоубійство его едва ли уже и можетъ быть названо этимъ именемъ: въ немъ скорѣе слѣдуетъ видѣть самопожертвованіе или нечто по внутреннему своему смыслу близкое къ нему.

Павелъ Девицовъ.



*) Такой взглядъ находимъ мы у И. А. Невзорова въ его цитированной нами брошюрѣ „О самоубійствѣ“.



Родное творчество поэзии А. Н. Майкова.

8 марта текущего года исполнилось двадцатилетіе со дня смерти одного изъ лучшихъ нашихъ поэтовъ, Аполлона Н. Майкова, произведенія котораго считаются гордостью русской литературы и славой русскаго народа. Въ его стихотвореніяхъ мы подмѣчаемъ то близкое, родное, русское, что заставляеть обратиться къ его поэзии въ настоящее время, когда проснувшееся въ обществѣ національное чувство зоветъ къ національному возрожденію. Съ дѣтскихъ лѣтъ мы заучиваемъ вдохновенныя пѣсни Майкова, наслаждаемся ими въ музыкальномъ ихъ переложеніи, со школьной скамьи сохраняемъ въ памяти блестящи его чуткой и изящной поэзии.

Будучи поэтомъ мыслителемъ, Майковъ не могъ пройти мимо тѣхъ вопросовъ, которые присущи русскому уму, и освѣщеніе которыхъ находимъ въ нашей художественной литературѣ. Правда, муза Майкова не знаетъ страстныхъ и бурныхъ порывовъ,—не знаетъ она также туманныхъ порываній въ область невѣдомаго, никакой тоски по невдѣшнему, неземному, однако она, какъ муза мыслителя, не могла совершенно забыть присущихъ человѣческой природѣ высшихъ запросовъ и стремленій высшаго порядка. Въ явленіяхъ природы она находитъ не только внѣшнюю красоту, но и внутренній смыслъ; она не только описываетъ историческія событія, но даетъ имъ оцѣнку; она проходитъ мимо силъ дѣйствительности, окружающей человѣка, но опредѣляетъ ихъ отношеніе къ человѣку; она не просто признаетъ человѣческую жизнь, но подмѣчаетъ въ ней проявленіе внутренняго человѣка, красоту его духовной природы, которая противостоитъ роковымъ силамъ дѣйствительности. Самосозерцаніе поэта приводитъ его къ размышленію о жизни человѣческой, къ паренію духа и къ возвышенію его надъ явленіями видимости. Поэтъ говоритъ о себѣ:

. . . . „не вотще душа моя
 Здѣсь и любила, и боролась:
 Въ ней есть свое живое „я“...
 И жизнь—не сонъ, не сновидѣнье,
 Нѣтъ! Это—пламенникъ святой,
 Мнѣ озарившій на мгновенье
 Міръ и небесный, и земной!

Въ этомъ признаніи поэта мы слышимъ голосъ живой души, ищущей смысла жизни, вѣрующей въ жизнь, понимающей ея высокую цѣнность.

Опредѣляя поэтическое вдохновеніе какъ „дуновеніе Духа Божія“, Майковъ въ настоящемъ и будущемъ видитъ не только то, что украшаетъ жизнь, но и то, что осмысливаетъ ее. Живое и дѣятельное „я“ хочетъ проникновенія въ тайники жизни. Какъ все существующее живетъ для того, чтобы идти къ совершенству, такъ и человѣкъ, въ которомъ заложена жажда истины и свѣта, стремится къ развитію и укрѣпленію своей личности. Поэтому Майковъ признаетъ значеніе жизни, какъ дара святого, который требуетъ отъ человѣка внимательнаго отношенія. Пламень жизни нужно разжигать. Тому научаетъ насъ и природа. Ежегодное весеннее обновленіе природы, когда она являетъ въ себѣ новыя силы, призываетъ и разумнаго сына природы, человѣка, къ живой дѣятельности и осуществленію человѣческой задачи. „Въ чемъ счастье?“—спрашиваетъ поэтъ. „Въ жизненномъ пути, куда твой долгъ велитъ идти!“ Бываетъ, что „умъ надменный“ вводитъ человѣка въ обманъ, заставляя услаждаться тѣмъ, что есть; тогда опасность для человѣка—остановиться въ развитіи, и въ самообольщеніи, забыть цѣли человѣческой жизни. Человѣчество должно осуществить идею истины и красоты. А каждый отдѣльный человѣкъ „лучъ единого свѣтила, „поэтому долженъ стремиться лучшимъ быть, трудиться и идти впередъ, вѣря, что“ чистый трудъ во благо всѣхъ ведетъ“.

Захваченные суетой жизни, забывшіе свое живое „я“, мы часто отдаемъ себя велѣніямъ стихійныхъ силъ и безпомощные противостоятъ имъ рано старѣемся въ борьбѣ и скоро къ жизни охладѣваемъ. Между тѣмъ духъ человѣческій укрѣпляется тогда только, когда силы его находятся въ напряженіи и „мятежномъ бореніи“ съ силами стихійными. Красота человѣческаго духа въ томъ и проявляется,

что онъ господствуетъ надъ міромъ и своей мощью препо-
бѣждаетъ воздѣйствія стороннихъ силъ, что единства его
силъ и внутренней гармоніи ничто не нарушаетъ, а противо-
дѣйствія, какія онъ встрѣчаетъ въ своей работѣ, еще болѣе
его укрѣпляютъ и выявляютъ его красоту. „Чѣмъ ночь
темнѣй, тѣмъ ярче звѣзды.“

Но чтобы найти истинную красоту жизни и смѣло идти
по житейскому пути, человѣку необходимо надежное руко-
водство, опредѣленный путеводитель. Такимъ руководителемъ
служить для человѣка идея высшей жизни, которая открыва-
ется за предѣлами земного существованія. „Впереди—
святой Іерусалимъ, то все была—еще Антиохія.“ Освѣщая
земную жизнь идеаломъ вѣчности и духовности, Майковъ
вводитъ читателя въ атмосферу религіозной жизни и приво-
дитъ къ мысли о значеніи религіозныхъ убѣжденій и надеждъ.

Уже въ университетѣ Майковъ изучаетъ библію въ
въ томъ славянскомъ переводѣ, въ какомъ знакомится со
словомъ Божиимъ весь русскій народъ. Онъ съ благоговѣніемъ
относится къ набожности народа, съ любовью говоритъ о
христіанскихъ храмахъ и подвижникахъ христіанской вѣры,
а на Россію смотритъ, какъ на христіанское по природѣ
царство. Природа и исторія народовъ говорятъ ему о Богѣ, и
его поэзія ищетъ „нетлѣнныхъ образовъ и вѣчныхъ.“ Обла-
дая отъ природы художественнымъ талантомъ и намѣре-
ваясь посвятить свою жизнь художественной дѣятельности,
онъ создаетъ картину „Распятіе,“ обратившую на себя вни-
маніе знатоковъ живописи; остановившись потомъ на поэти-
ческой дѣятельности, онъ вноситъ въ свои произведенія
религіозный элементъ и украшаетъ имъ лучшія свои стихо-
творенія. Онъ создаетъ, напр. поэму „Оливей и Есфирь,“
гдѣ раскрываетъ контрастъ между гибнущимъ языческимъ
міромъ и нарождающимся христіанствомъ. Мысль его рос-
теть и зрѣетъ, „углубляясь корнями въ вѣчное, и горизонтъ
свой ширитъ, возвышаясь надъ уровнемъ мимобѣгущихъ
волнъ.“ Упоенію собственнымъ величіемъ представителей
язычества, ихъ эгоистическимъ стремленіямъ онъ противопо-
ставляетъ самоотверженіе въ христіанствѣ, и въ poemѣ
„Два міра“ говоритъ о той перемѣнѣ, которая совершилась
въ мірѣ съ явленіемъ христіанства.

Жажда истины и свѣта, стремленіе къ духовной красо-
тѣ возводятъ взоръ поэта въ потусторонній міръ и въ область

христіанскихъ переживаній. По его собственному признанію, все ему „озаряетъ свѣта небеснаго искорка малая,“ которая найдется въ каждомъ человѣкѣ. Отображеніе свѣта безсмертнаго, вѣчнаго онъ подмѣчаетъ даже въ глазахъ своей маленькой дочери. Въ душѣ cadaго человѣка „что-нибудь да есть, что жаждетъ свѣта, чему вся ложь противна эта, что рвется въ вѣчность заглянуть.“

„Выше, выше въ поднебесной
Возлетай, о мой орелъ,
Чтобы міръ земной и тѣсный
Весь изъ глазъ твоихъ ушелъ!
Вознесися въ тѣ селенья,
Гдѣ какъ спящія мечты,
Первообразы творенья
Въ красотѣ ихъ чистоты,
Въ свѣтлый міръ, гдѣ пребыванье,
Душъ, какъ создалъ ихъ Господь,
Душъ, невѣдавшихъ изгнанья
Въ человѣческую плоть“.

Духъ вѣка часто портитъ человѣка, вредитъ ясности его мышленія, унижаетъ то, что въ мірѣ есть святаго; но отнять у человѣка способность искать духовныхъ образовъ и высшихъ идеаловъ не въ состояніи. Никакія невзгоды жизни, никакія лишенія не вырвутъ изъ сердца человѣческаго стремленій къ вѣчности и духовности: въ человѣкѣ всегда остается частица благодати, заложѣнная въ глубинѣ его сердца и могущая разгорѣться горячимъ пламенемъ, если только человѣкъ оцѣнитъ значеніе этой искры Божіей. „Съ крестомъ, поправшимъ смерть и тлѣнь“ человѣкъ принялъ слово жизни и воскресенія. И если прежде Богъ являлъ Себя людямъ грознымъ судьей, то въ новомъ завѣтѣ „Онъ весь—сіянье“, озаряющее юдолю жизни человѣческой и призывающей къ возрожденію всѣхъ и cadaго: „иди—и не трѣви“. Отъ человѣка же требуется сознаніе своего положенія, необходимости дѣйствованія и надлежащая оцѣнка недочетовъ въ нравственной жизни: „тѣмъ глубже скорѣе, тѣмъ ближе Богъ“.

Счастливы тотъ, кто пойметъ значеніе хранящейся въ немъ искры божественной и затеплитъ въ своемъ сердцѣ огонь вѣры, надежды и любви! Ему и храмъ становится

жилищемъ Бога, и въ пѣніи псалма звучать небесные звуки; свѣча восковая говоритъ ему „объ умиленіи въ вѣчность глянувшей души“, и самъ онъ, „внявъ церковный звонъ, въ ночи, съ благоговѣніемъ, съ молитвой зажжетъ предъ образомъ святымъ свѣчу завѣтную“ и плакать будетъ передъ нимъ, и „оторвавъ сомнѣніе ума, святую Библию читаетъ съ умиленіемъ“; ему и „глубь лазурная, безбрежная, говоритъ о лучшихъ берегахъ. Что же тамъ, за гранію конечнаго? Что вдали сіянье звѣздъ златыхъ? То не окна ль храма вѣковѣчнаго? То не очи ль ангеловъ святыхъ?.. Духъ жаждетъ въ этотъ мигъ молчанія... въ вѣнцѣ изъ звѣздъ Отцу созданія съ архангелами пѣснь хвалебную воспѣть“.. Открывшійся новый міръ, незримый чувственными очами, но ощущаемый горячимъ сердцемъ, успокаиваетъ человѣка въ мірѣ здѣшнемъ и окрыляетъ его надежды на лучшую жизнь. Майковъ знаетъ, что за земной жизнью открывается человѣку иная жизнь. Въ этомъ прозрѣніи для него не страшна видимая смерть: она лучший другъ человѣчества, старый другъ. Черезъ нее „отъ узъ освобожденный духъ первоначальный образъ приметъ“, и съ вѣчныхъ тайнъ завѣса снимется, духу возвращается „прозрѣнье во все духовное въ твореніи“. Черезъ видимую остановку жизни человѣкъ заканчиваетъ плаваніе по житейскому морю и приходитъ къ берегу родной страны: „душа въ отчизну возвратится и въ двери райскія къ ночлегу постучится“. Созерцаніе отчизны успокаиваетъ человѣка при встрѣчѣ смерти, говоря ему, что „зримаго конца мгновенье есть къ новой жизни переходъ“, „души къ Предвѣчному полетъ“, „последній трепетъ“ души, узнѣвшей берегъ впереди.

Вѣра въ смыслъ настоящей жизни, возвышеніе ее съ точки зрѣнія идеала вѣчности воздаетъ въ человѣкѣ цѣлность и убѣжденій, придаетъ крѣпость силамъ и, способствуя благоустроенію его внутренней жизни, готовитъ надежныхъ работниковъ въ земной обстановкѣ. Такие люди вліяютъ на другихъ, красотой своей жизни улучшаютъ чужую жизнь, а потому и въ жизни общественной представляютъ особую цѣнность, давая обществу лучшихъ членовъ, а государству, надежныхъ гражданъ. Отдавая должное вниманіе самому воспитанію, они готовы воспитывать и другихъ; тѣ, въ которыхъ есть „остатокъ благодати“, даютъ спасеніе обществу.

А общество и жизнь его не представляютъ для Майкова вещи безразличной: онъ интересуется жизнью общества, проявленіями общественности въ условіяхъ государственности. Поэтому въ его поэзіи мы находимъ выраженіе гражданскихъ чувствъ и переживаній, и въ этомъ отношеніи онъ заслуживаетъ нашего вниманія постольку, поскольку, его произведенія являются выраженіемъ національнаго чувства русскаго человѣка.

Проведя свою юность на лонѣ родной русской природы среди деревенскаго народа, Майковъ всегда чувствовалъ любовь къ народному быту. Самая природа родная казалась ему дороже природы чужихъ странъ, и не потому только, что онъ сроднился съ нею, а потому, что она понятна ему; онъ не просто наслаждается родной природой, какъ художникъ, но интересуется ею, какъ мыслитель. Наслаждаясь ею, онъ хочетъ проникнуть въ тайны ея. Въ одномъ изъ своихъ произведеній онъ такъ опредѣляетъ свое отношеніе къ природѣ;

„Не гость минутный, не скиталецъ,

Не проходящій постоялецъ

Въ роскошномъ мірѣ этомъ я—

Я—сынъ земли, я—царь ея!

Не откоснутся мнѣ устами

Отъ груди матери своей;

Не разорвать мнѣ узы съ ней:

Она моими зрѣтьями,

Мной веселится и скорбитъ,

Моими высока мечтами,

И мною мыслить и творить“!

Поэтъ сливается съ природой, но не поглащается ею, а самъ въ себѣ ее отображаетъ.

Но онъ не удовлетворяется наслажденіемъ одной природой родной земли. Правда, „картины бѣдныя полуночнаго края“ учили жить его, миря съ людьми, „отъ сердца пылкаго все злое прочь гоня“, но его поэзія, въ которой онъ выражаетъ свое національное чувство, вдохновлялась иными картинами и образами, и взяты эти картины и образы изъ истории родной страны. Ознакомившись съ прошлымъ родины, вдохновляясь сказаніями о прошломъ, онъ много здѣсь нашелъ хорошаго. Въ этомъ отношеніи онъ близокъ къ

славянофиламъ и самъ признается, что основы славянофильства онъ принялъ, видя въ нихъ историческую правду; но онъ не принялъ выводовъ, какіе дѣлали славянофилы, потому что эти выводы казались ему фантастическими, отвергающими исторію, а съ ней и исторію русской имперіи. Онъ такъ дорожилъ честью своей родины, что никому не позволялъ унижать ее—славянофиламъ и западникамъ. Особенно онъ опасался той беспочвенности, которая замѣтна была въ современномъ ему обществѣ.

Въ Россіи есть свои силы, и онѣ должны представлять особую цѣнность для каждаго члена русскаго общества. Нужно только понять ихъ цѣнность, опредѣлить ихъ значеніе въ исторіи русской общественности, приложить къ условіямъ времени, озаботиться ихъ развитіемъ. Самое слово Русь для каждаго должно быть дорого, потому что служить выраженіемъ нашей народной индивидуальности.

Майкова привлекаютъ тѣ духовныя черты народа, которыя способствовали благоустроенію жизни русскаго народа, которыя укрѣпили народъ и оправдали его въ исторіи. Такими чертами являются: стойкость, выносливость, крѣпость, терпѣніе... „Вытерпѣла ты,

Святая Русь, что посылалъ

Тебѣ Господь,—всѣ тяготы

Насильствъ, и казней, и опаль...

Тяжелый млатъ коваль вѣка—

Но вѣришь ты, что Богъ, любя,

Тебя караль—и тѣмъ крѣпка“...

Отличительной чертой русскаго народа является также религіозность и—не показная религіозность, а истинная и глубокая. Если—вообще религія служитъ общечеловѣческимъ, общегосударственнымъ дѣятелемъ, то въ Россіи она является основой жизни, душой народа. Важность религіи въ жизни русскаго народа отмѣчена въ всей исторіи этого народа, гдѣ „отъ искони вѣковъ нарить всецѣло чистый духъ Христовъ“; и гдѣ „въ убогомъ нищемъ чтять Христа“. Эта принадлежность народной жизни дала силъ народу выйти побѣдителемъ изъ всѣхъ тѣхъ бѣдъ, какія пришлось ему испытывать. Мало того. Религія настолько укрѣпила народный духъ, что русскій народъ сталъ въ ряду передовыхъ народовъ Европы и первымъ среди другихъ славян-

скихъ народовъ. Свое призваніе быть первымъ славянскимъ народомъ онъ понялъ уже со времени Петра Великаго. „Чудный вѣкъ“ Петра вывелъ Россію на новый путь жизни—живой, дѣятельной, могучей, не только для блага своего, но и другихъ славянскихъ народностей.

Дѣло Россіи въ томъ, чтобы „вести міръ къ свободѣ безконечной изъ: подъ рабства суеты, на исканье правды вѣчной и душевной красоты“. Прежде всего это дѣло должно быть направлено въ отношеніи къ славянскимъ народностямъ; а для этого Россія должна стать твердо въ Царьградѣ. Было время, когда Императоръ Николай I былъ близокъ къ осуществленію славянской мечты о Царьградѣ, „но Богъ оторочилъ этотъ день“—и Майковъ вѣрить, что онъ наступитъ.

„Жива въ Россіи о христіанской Византіи великодушная мечта“: и „Кремль старинный, сановитый, нашъ алтарь въ крови омытый и искупленный въ огнѣ“—раздѣлитъ свою честь съ роднымъ Россіи Царьградомъ.

Майковъ не отказывается отъ содѣйствія со стороны просвѣщеннаго Запада, но убѣжденъ, что истинное развитіе русскаго общества совершится тогда, когда руководители его поймутъ народную психологію. Жизнь русскаго народа отлична во многомъ отъ жизни западнаго общества. Его „думы вѣковыя“ отличны отъ замысловъ Запада. Ошибки прошлаго должны научить, что „о Россіи судить съ чужого голоса“ и искать правды у другихъ „непохвально“. Пусть Россія еще молода, сравнительно съ другими государствами, но у нея есть свой умъ. „Въ чаду чужихъ идей забывъ свое“, мы удивились блеску Запада и извѣстили его вѣщностью. Но одного блеска недостаточно, увлекаться вѣщностью ошибочно. Слѣдуетъ позаботиться о раскрытіи внутреннихъ качествъ. Россія уже имѣла случаи показать міру, что въ ней заложены начала великой жизни. Всея Европѣ памятный 1812 годъ ясно показалъ, что есть въ Россіи, какая у нея душа, чѣмъ жива эта душа, откуда невиданная дотошъ мощь ея. Не забудетъ Европа и Полтавскою битвы, когда юная русская армія, воодушевленная своимъ Великимъ Вождемъ, приготовила провъ для непобѣдимыхъ дотошъ войскъ Карла Шведскаго. Въ 1854 году Россія снова вызвана на судъ исторіи; и еще разъ заявила

о себѣ міру, что въ ней не менѣе сильный духъ и доблесть,
что и въ народахъ Запада. „И можетъ быть, враги предвидятъ,
Что изъ Россіи ледяной
Еще невиданное выйдеть
Гигантовъ племя къ нимъ грозой,
Гигантовъ—съ ненасытной жаждой
Безсмертья, славы и добра,
Гигантовъ—какъ ихъ міръ однажды
Зрѣлъ въ грозномъ образѣ Петра“.

До 19 февраля 1861 года мощь Россіи не могла раскрыться во всю ширь. Два врага стояли на пути: „одинъ—завистниковъ вражда... Другой нашъ врагъ—и врагъ кичливый—то духъ невѣжества строптивый“. Первый врагъ побѣждается великодушіемъ Россіи; второй—благодѣяніями реформъ Александра II. Съ этого времени открывается въ Россіи заря новыхъ дней и „тьма идетъ къ концу“. „Воля, братья—это только первая ступень въ царство мысли, гдѣ сіяетъ вѣковѣчный день“... „Пламенемъ однимъ горя съ Россіей возрожденной“, Майковъ, по его признанію, слезную имѣетъ въ душѣ своей о ней, заботу и вѣрить, что руководители общества—эти блюстители огня на алтарѣ, этотъ городъ на горѣ стоящій, эта соль земли родной и свѣтъ ея—удовлетворяютъ духовный голодъ темнаго народа и продолжаютъ то дѣло, которое начато Царемъ Освободителемъ. Еще за нѣсколько лѣтъ до манифеста о свободѣ Майковъ писалъ, по поводу крымской войны: „съ какимъ судорожнымъ напряженіемъ ожидаю, что изъ этого будетъ, и не могу еще охватить мыслию и связать въ одно отройное цѣлое, въ одну картину того, что внутреннее сознаніе цѣлаго народа говоритъ ему, что онъ такое, на что призванъ и какія силы въ немъ таятся. Я готовъ пророчить, что нынѣшнія событія—величайшій шагъ въ нашемъ развитіи: съ нихъ начнется новый періодъ нашей исторической жизни уже потому, что они заставили всѣхъ и каждого вдругъ, внезапно остановиться и спросить себя: „кто же ты?“ И каково бы ни было образованіе каждого, изъ какихъ бы источниковъ не печеркнулъ онъ свои знанія и мнѣнія, всѣ въ одинъ голосъ, въ одинъ мигъ должны были разрѣшить этотъ вопросъ и единодушно, предъ судомъ совѣсти, отвѣтить: „я—русскій“.

И прежде другихъ должны были это сдѣлать народные руководители, которымъ „слѣдуетъ уяснить и осязательно нарисовать тотъ идеаль Россіи, который ощутителенъ всякому“.

Самъ Майковъ, встрѣчая возвѣщенную свободу, съ готовностью идти на дѣло служенія народу принялъ на себя обязанность сдѣлаться органомъ общаго чувства и указалъ, что свобода, къ которой призванъ русскій народъ въ царствѣ духа, служеніе которому было исконнымъ въ русскомъ народѣ. По его мнѣнію, она дана для того, чтобы въ дружной работѣ стремиться къ царству истины и любви. Въ прекрасномъ стихотвореніи „Нива“ Майковъ еще раньше дарованія свободы такъ выражалъ свои чувства къ родному народу:

„О, Боже! Ты даешь для родины моей

Тепло и урожай, дары святые неба,

Но, жлѣбомъ золотя просторъ ея полей,

Ей также, Господи, духовнаго дай хлѣба!

Уже надъ нивою, гдѣ мысли сѣмена

Тобой насажены, повѣяла весна,

И непоудою несгубленные зерна

Пустили свѣжія ростки свои проворно.

О, дай намъ солнышка! пошли ты ведра намъ,

Чтобъ намъ, хоть опершись на внуковъ, стариками

Прійти на тучныя ихъ нивы подышать,

И, позабывъ, что мы ихъ полили слезами,

Промолвить: „Господи! скакая благодать!“

Опредѣляя значеніе своей дѣятельности, какъ поэта

мыслителя, Майковъ говоритъ: „Ангель мнѣ сказалъ: иди,

оставь ихъ грады,

Въ пустынь скройся ты, чтобъ тамъ огонь лампы,

Тебѣ повѣренный, до срока уберечь,

Дабы, когда нищету суеть они познаютъ,

Возжалеютъ истины и свѣта пожелають,

Имъ было съ чѣмъ свѣтильники возжечь“...

Наступилъ для русскаго общества этотъ срокъ, когда

оно должно зажечь свои свѣтильники отъ того свѣта, ко-

торый таятся въ русской художественной литературѣ, и

обратиться къ роднымъ учителямъ, и послушать ихъ бодрыхъ

рѣчей и вдохновенныхъ изреченій для великой работы нацио-

нальнаго, возрожденія русскаго общества.

удобствъ и пріятностей жизни. Знаніе и умѣнье при своемъ объединеніи даютъ технику, а технику съ творческимъ воображеніемъ и сильной волей можетъ сдѣлаться изобрѣтателемъ. Всѣмъ извѣстнымъ, прославленнымъ примѣромъ изобрѣтателя можетъ служить неутомимый и неистощимый Эдиссонъ. Изобрѣтательный человѣкъ оказываетъ на другихъ людей огромное вліяніе, вызывая на свѣтъ толпу очарованныхъ поклонниковъ, открытыхъ и искреннихъ подражателей и хитрыхъ поддѣльвателей и беззастѣнчивыхъ плагиаторовъ. Для обузданія ихъ дерзкихъ аппетитовъ изобрѣтатели, добывая привилегіи на свои изобрѣтенія, вынуждены бывають прибѣгать иногда къ публичнымъ разоблаченіямъ и даже къ помощи карательныхъ учрежденій.

Дальнѣйшимъ качествомъ воли, обеспечивающимъ вліяніе, является *настойчивость*, противоположная измѣнчивости и порывистости. „Настойчивость, по словамъ проф. Лазурскаго, заключается въ томъ, что человѣкъ, начавшій съ энергіей трудное дѣло, съ такой же энергіей доводитъ его до конца, хотя обстоятельства все время остаются неблагоприятными; или же въ томъ, что онъ мужественно и въ теченіе долгаго времени переноситъ какія-ниб. жестокія страданія, ни разу не измѣняя себѣ и не впадая въ малодушіе. Иногда проявленія волевого усилія обнаруживаются не все время съ одинаковой силой, но какъ бы толчками, периодически, то ослабѣвая, то опять повышаясь. Человѣкъ какъ бы поддается на нѣсколько моментовъ дѣйствию враждебныхъ обстоятельствъ, но затѣмъ снова и снова подбадриваетъ себя и въ результатѣ все же выполняетъ свою роль до конца“. Лазурскій затрудняется рѣшить, является-ли этотъ второй родъ проявленій признакомъ менѣе устойчивой воли, чѣмъ первый¹⁾. Намъ кажется, что равномерное и безостановочное движеніе къ разѣ поставленной цѣли труднѣе и почтеннѣе, чѣмъ порывистое движеніе, съ частыми остановками. По прямой линіи, по которой равномерно движется истинно настойчивый человѣкъ, пролегаетъ не только кратчайшая, но и наиболѣе вѣрная и надежная дорога къ цѣли. Не говоря уже о томъ, что по причинѣ отвлеченія вниманія, влѣдствіе перерыва въ работѣ, можетъ не послѣдовать возобновленія дѣятельности, работа неравномерная по напряженію и пре-

1) Лазурскій. Наука о характерахъ. Изд. 2., стр. 306—307.

рывистая болѣе истощаетъ человѣка, чѣмъ спокойная и систематическая; при этомъ послѣдняя даетъ въ концѣ концовъ и результаты болѣе цѣнные въ количественномъ и качественномъ отношеніи. Настойчивый въ началѣ пути остается позади порывистаго и стремительнаго, но въ послѣднихъ стадіяхъ пути всегда обгоняетъ его при сложной работѣ, даже по большей части уже на срединѣ пути онъ оказывается впереди. Въ основѣ настойчивости человѣка лежатъ не только устойчивость идей, чувствованій и стремленій, но и такая закалка, или тренировка воли, достигаемая многочисленными упражненіями, которая позволяетъ человѣку равномерно двигаться впередъ съ неуклонностію прочнаго и хорошо смазаннаго механизма. „Безъ настойчивой воли, пишетъ Паульсенъ, безъ прилежанія и напряженія силъ нельзя достигнуть ничего великаго ни въ области матеріальной, ни въ области духовной культуры. Это имѣетъ мѣсто даже въ отношеніи къ произведеніямъ творческаго гения: гений есть прилежаніе“. „Культура, продолжаетъ тотъ же ученый, требуетъ постоянной работы; на этомъ основывается все превосходство культурнаго человѣка предъ дикаремъ. Строгая трудовая дѣятельность становится все болѣе характерной чертой нашей жизни“¹⁾. Когда думаешь о настойчивости человѣка, то не знаешь, чему болѣе удивляться—важности-ли ея значенія для успѣха дѣятельности, или трудности воспитанія въ себѣ этого достоинства.

Послѣ перечня свойствъ сильной воли, какъ фактора вліянія, приступаемъ къ характеристикѣ ея вліянія, въ отличіе отъ вліянія ума человѣка. Выполнить эту задачу представляется довольно затруднительнымъ, потому что невозможно вполнѣ изолировать волю отъ ума: по большей части ихъ вліяніе бываетъ совокупнымъ и нераздѣльнымъ. Но неистощимая въ комбинаціяхъ жизнь представляетъ намъ все таки такіе случаи, когда сильная воля въ человѣкѣ сочетается съ довольно ограниченнымъ умомъ и, слѣд., производитъ болѣе чистое воодѣйствіе. Съ другой стороны, психологическій анализъ позволяетъ намъ изъ разсмотрѣнныхъ качествъ сильной воли выдѣлить тѣ, которыя можно признать наиболѣе чистыми и характерными, т. е. менѣе осложненными и измѣненными со стороны интеллектуальныхъ

1) Паульсенъ. Педагогика, стр. 86.

процессовъ. На нашъ взглядъ такими болѣе чистыми и характерными волевыми свойствами являются такъ наз. пассивныя формы сильной воли, т. е. сдержанность, твердость и настойчивость. Нужно, наконецъ, принять въ расчетъ и то, что умъ человѣка даетъ свѣтъ, воля-же-энергію какъ для добыванія этого свѣта, такъ и для распространенія его и осуществленія въ дѣйствительности предначертаній разума. Значитъ для выясненія того своеобразія, какимъ отличается вліяющая сильная воля собственно, мы должны соединить воедино впечатлѣніе отъ человѣка активнаго, но ограниченнаго,—человѣка сдержаннаго, твердаго и настойчиваго,—человѣка, не ограничивающагося одною словесностію и прожектерствомъ. Намъ кажется, что чаще всего и прежде всего такой человѣкъ вызываетъ къ себѣ то чувство, которое называется уваженіемъ. Оно—довольно спокойное и холодное, но вполне опредѣленное чувство. На первомъ планѣ въ немъ содержится признаніе силы другого человѣка, которую онъ можетъ направить или противъ насъ или въ защиту насъ. Если мысль о первомъ исходѣ вызываетъ умѣренное или слабое чувство страха, то мысль о второмъ такое же чувство надежды. Соединеніе въ одномъ актѣ такихъ противорѣчивыхъ чувствъ и опредѣляетъ наше настроеніе и линію нашего поведенія въ отношеніи къ тому, кто намъ представляется носителемъ желѣзной воли, направленіе которой намъ почему-либо неизвѣстно. Сильный волею человѣкъ, представляющійся намъ всегда серьезнымъ, а иногда даже и суровымъ, производитъ на насъ сдерживающее вліяніе: иногда достаточно бываетъ его появленія, чтобы воцарилось спокойствіе; ему легче, чѣмъ всякому другому, создать вокругъ себя серьезную, трезвую, и рабочую атмосферу. Жить съ такимъ человѣкомъ скучно, точно однѣ будни переживаешь, но работать хорошо; чувствуешь себя немного стѣснительно, но зато спокойно, и удобно. Сильная воля, подчиняя себѣ окружающее и вызывающая подражаніе своимъ дѣйствіямъ, создаетъ вокругъ себя атмосферу труда и права,—этихъ двухъ факторовъ культурной жизни.

Сравнивая умнаго и слабовольнаго человѣка съ человѣкомъ средней одаренности, но съ сильной волей, мы должны отдать предпочтеніе первому—въ разнообразіи, легкости и широтѣ вліянія, и второму—въ силѣ и прочности

его. Справедливо замѣчаетъ Тардъ, что вдали дѣйствуетъ преимущественно превосходство въ умственномъ отношеніи, а вблизи болѣе всего дѣйствуетъ рѣшительность, непреклонность или даже фанатизмъ убѣжденія ¹⁾. Такъ какъ, далѣе, въ поступкѣ больше реальности и сложности, чѣмъ въ словѣ, то естественно, что вліяніе сильнаго волей чело-вѣка будетъ сказываться медленѣе, но зато окажется устойчивѣе и продолжительнѣе. „Не бесполезно, пишетъ Метерлинкъ, повторять себѣ, что... дѣйствительность начинается только съ поступковъ. Нашу судьбу въ собственномъ смыслѣ образуютъ только тѣ изъ нашихъ мыслей, которыя, подъ напоромъ многочисленныхъ мыслей, неполныхъ, темныхъ, еле различимыхъ, нашли въ себѣ силу, или, уступая необходимости, смогли превратиться въ поступки, жесты, чувства и привычки... Какъ бы мы ни желали подняться выше дѣйствительности въ чистомъ безплотномъ порывѣ, все же тысяча нашихъ намѣреній не будетъ стоить одного поступка, не потому, что намѣреніе не имѣетъ никакой цѣны, а потому, что малѣйшее движеніе доброты, мужества, справедливости требуетъ отъ насъ болѣе тысячи добрыхъ намѣреній. Хироманты утверждаютъ, что вся наша жизнь запечатлѣвается на нашей рукѣ; а то, что они называютъ нашей жизнью, это не что иное, какъ известное число поступковъ, которые до или послѣ ихъ совершенія начертываютъ на нашемъ тѣлѣ неистлжимыя слѣды. Мысли же и намѣренія наши не оставляютъ, такъ сказать, никакого слѣда... Мысль можетъ до самой смерти оставлять меня на одномъ и томъ же мѣстѣ среди вселенной, но поступокъ почти всегда подвинетъ меня на одинъ рядъ назадъ или впередъ въ іерархіи существъ. Мысль—это сила одинокая, блуждающая, переходящая, которая сегодня приблизилась и которой, быть можетъ, я не увижу завтра. Поступокъ же предполагаетъ существованіе постоянной арміи идей и желаній, которая послѣ долгихъ усилий сумѣла завоевать точку опоры среди дѣйствительности: ²⁾“. Человѣкъ сильной воли, не лишенный при этомъ творческой способности, какъ мы уже говорили, производитъ на другихъ болѣе сильное вліяніе. Онъ не просто сдерживаетъ, но и

¹⁾ Тардъ. Личность и толпа. Спб., 1903 г., стр. 169.

²⁾ Метерлинкъ. Мудрость и судьба, Изд. Маркса, т. 4 стр. 187-188.

увлекаетъ своимъ примѣромъ. Онъ пролагаетъ новые пути и тропинки, организуетъ компани и общества, заражаетъ другихъ людей своею рѣшительностію и смѣлостію и вообще пробуждаетъ движеніе и жизнь тамъ, гдѣ господствовали до него косность и спячка. Въ нѣкоторомъ смыслѣ онъ подобенъ пророку Моисею, ударомъ жезла вызвавшаго изъ каменистой скалы потоки живой воды. Онъ уже вызываетъ тогда не одно холодное чувство уваженія, но и другія иногда очень горячія чувства.

Въ какія формы отливается эмоціональная реакція другихъ людей, на рѣшительныя дѣйствія предприимчиваго человѣка, это зависитъ отъ направленія его сильной воли. Дѣло въ томъ, что до сихъ поръ разсмотрѣнные нами умственные и волевые достоинства оказываются чисто *формальными* качествами. Острота, пронизательность и блескъ ума, а равно сдержанность, рѣшительность и твердость воли могутъ быть направлены и на добро и на зло; они могутъ украшать добродѣтельнаго человѣка, но могутъ выгодно отличать и преступника. То или другое направленіе ихъ опредѣляется господствующими у даннаго человѣка стремленіями и чувствами. Тѣ и другія играютъ роль центра, около котораго группируются другія, подчиненныя стремленія и чувствованія, и роль регулятора, направляющаго все силы ума и воли человѣка къ данной цѣли. *Если все силы ума и воли человека поступаютъ на службу центральной группѣ господствующихъ стремленийъ и чувствованийъ, тогда выступаетъ на сцену самый сложный и, естественно, самый могущественный факторъ вліянія, имя которому характеръ.*

Слово „характеръ“ принадлежитъ къ числу личнотивизирующихъ словъ. Справедливо замѣтилъ одинъ писатель, что „если кто заявляетъ, что цѣль всякаго воспитанія есть образование характера, то онъ можетъ быть увѣренъ въ успѣхѣ, говорить ли онъ предъ учеными, или предъ необразованными людьми, предъ школьными реформаторами, или школьными консерваторами, стоитъ только ему подобрать надлежащую музыку къ этому тексту“. Все люди хотятъ обладать характеромъ, и никто не хочетъ прослыть не только безхарактернымъ, но и слабохарактернымъ. Почему это? Потому что каждый человѣкъ хоть нѣсколько разъ въ жизни на самомъ себѣ испыталъ, какую силу представляетъ

изъ себя настоящій характеръ." Говорить о значеніи характера—это значить, прежде всего, говорить о значеніи ума, воли и чувствъ (о чемъ нами было уже сказано); потому что характеръ объѣмлетъ всѣ эти основныя душевныя дѣятельности; говорить о значеніи характера—это значить, далѣе, говорить о значеніи той дополнительной къ отдѣльнымъ факторамъ мощи, которая проистекаетъ отъ объединенія всѣхъ этихъ факторовъ, потому что всѣ они спаяны въ характерѣ въ одно органическое цѣлое; говорить о значеніи характера—это значить говорить, наконецъ, о значеніи послѣдовательности и настойчивости, потому что характеръ есть не только единство въ настоящемъ времени, но и тожество въ различные періоды времени. По словамъ Ферстера, „характеръ есть концентрація и укрѣпленіе воли, характеръ есть отрѣшеніе отъ міра внѣшнихъ раздраженій, характеръ есть освобожденіе человѣка отъ его чувственнаго я, характеръ есть единство вмѣсто разорванности и разлада, характеръ есть преодолѣніе всякаго рода малодушія и слабости—какая масса физическаго и нервнаго здоровья, сбереженія и подъема жизни заключается во всѣхъ этихъ вещахъ!“¹⁾ Значеніе въ дѣлѣ вліянія единства и устойчивости направленія, чѣмъ отличается характеръ, очевидно само по себѣ, вслѣдствіе чего мы, не входя въ излишнія разсужденія, ограничимся по этому предмету нѣсколькими изреченіями. Геніальный педагогъ Песталоцци пишетъ: „Человѣкъ, который много знаетъ, долженъ болѣе, чѣмъ всякій другой, быть воспитаннымъ въ смыслѣ единства своихъ душевныхъ силъ. Если этого нѣтъ, то его знаніе будетъ блуждающимъ огонькомъ, вносящимъ разрушеніе въ его внутренній міръ“. Другой писатель (Кетле) говоритъ о значеніи устойчивости такъ: „Человѣкъ, неизмѣнно стремящійся къ одной и той же цѣли, пріобрѣтаетъ наконецъ громадную нравственную силу“. В. Гюго разъясняетъ значеніе настойчивости сравнительно съ другими достоинствами сильной воли въ такихъ выраженіяхъ: „Упрямцы достигаютъ величія. Смѣльчаки способны только на одинъ порывъ. Храбрецы обладаютъ лишь темпераментомъ; мужественные—лишь доблестью; упорствующій въ истинѣ обладаетъ величіемъ. Почти весь секретъ великихъ думъ заключается въ этомъ словѣ: настойчивость.

¹⁾ Ферстеръ. Школа и характеръ, стр. 14.

Настойчивость для мужества то же, что колесо для рычага; это—постоянно возобновляющаяся точка опоры“¹⁾.

Возникающая наука о характерахъ (характерология) предлагаетъ для обзорѣнія цѣлую вереницу характеровъ, разсматриваемыхъ съ точки зрѣнія разныхъ основаній. Намъ, конечно, нѣтъ ни нужды, ни возможности заниматься этимъ обзорѣніемъ. Для нашей цѣли-выясненія вопроса о значеніи характера въ дѣлѣ вліянія—достаточно привести ту классификацію характеровъ, которую даетъ проф. Лосскій. Его классификація цѣнна для насъ во многихъ отношеніяхъ. Во 1-хъ, онъ дѣлитъ характеры не по формальнымъ признакамъ, а на основаніи различія въ направленіи дѣятельности характера; во 2-хъ, намѣчаемая его классификаціей группы характеровъ соотвѣтствуютъ порядку усложненія жизни и ходу эволюціи въ томъ смыслѣ, что каждая высшая группа заключаетъ въ себѣ душевныя проявленія низшихъ группъ и, слѣдовательно, въ ходѣ развитія возникаетъ послѣ ихъ; въ 3-хъ, что особенно важно для нашей цѣли, классификація Лосскаго даетъ возможность, по нахожденію даннаго характера въ известной группѣ, судить до нѣкоторой степени о качествѣ и силѣ вліянія того или другого характера. Но обратимся къ самой классификаціи. По словамъ Лосскаго, „у однихъ людей даютъ тонъ всей душевной жизни физическія стремленія, у другихъ—личныя стремленія, а у третьихъ—сверхличныя. Характеры перваго типа можно назвать *чувственными*, характеры второго типа—*эгоцентрическими*, а характеры третьяго типа—*сверхличными*. Къ первой группѣ относятся тѣ люди, интересы которыхъ преимущественно сосредоточены на своемъ тѣлѣ; у людей второй группы почти всѣ интересы сосредоточены на своемъ „я“; а у людей третьей группы почти всѣ интересы сосредоточены на внѣшнемъ мірѣ, выходящемъ за предѣлы ихъ *физической и духовной индивидуальности*. Къ первому классу относится самый низшій слой еврой массы человечества, тѣ существа, для которыхъ всѣ интересы жизни сводятся къ тому, чтобы плотно и вкусно поѣсть, попить, поспать, пріятно отдохнуть послѣ подневольнаго труда,

1) Изреч. Кетле и Гюго взяты у Смайльса. Жизнь и трудъ. Изд. Вольфа. 1903 г., стр. 10.

попариться въ банѣ и т. п.“¹⁾). Такіе люди не могутъ быть выдающимися и потому они недостаточно обрисованы въ литературѣ и не заслужили себѣ біографій въ исторіи. „Къ числу эгоцентрическихъ натуръ, продолжаетъ тотъ же ученый, относятся всѣ тѣ люди, интересы которыхъ сосредоточены преимущественно на „моихъ“ дѣятельностяхъ, на тѣхъ дѣятельностяхъ, исходнымъ пунктомъ которыхъ служатъ не физическія „стремленія во мнѣ“, а типичныя „мои“ стремленія, „мои“ наклонности, „мои“ планы²⁾). Такія натуры могутъ заниматься самыми разными дѣлами — ремеслами, торговлей, промышленностію, служеніемъ обществу и даже наукѣ и искусству; онѣ любятъ бороться съ препятствіями и опасностями; изъ удовольствій предпочитаютъ такія, какія требуютъ „моей“ дѣятельности, какъ, на примѣръ, спортъ, охота, азартныя игры и т. п. Но чѣмъ бы такіе люди ни занимались и чему бы ни отдавались, они всегда вращаются вокругъ одной оси, — своего „я“ и потому ревниво оберегаютъ свою власть, достоинство, репутацію и вообще свои интересы. Въ качествѣ примѣровъ такихъ характеровъ Лосскій указываетъ на Тригорина въ „Чайкѣ“ Чехова, на знаменитаго путешественника Пржевальскаго, на вліятельнѣйшаго банкира Натана Ротшильда и т. д. Къ числу сверхличныхъ характеровъ относятся тѣ люди, которые дѣйствуютъ, присоединяя свои стремленія къ сверхличнымъ „дааннымъ“ стремленіямъ, на примѣръ, повинуюсь чувству долга, религіозному чувству, состраданію и т. п.³⁾). Сверхличная дѣятельность чаще всего встрѣчается въ области моральнаго и религіознаго подвижничества, но можетъ встрѣчаться и въ области познанія, эстетическаго творчества, социальной дѣятельности и т. п. Всегда, когда извѣстный дѣятель въ разгарѣ работы забываетъ о своей личности, „стусшевывается предъ сверхъиндивидуальнымъ“, дѣлается его носителемъ, онъ поднимается до высоты сверхличной дѣятельности. Въ качествѣ примѣра сверхличнаго характера Лосскій указываетъ Бернарда Клервосскаго. Съ умственной стороны сверхличные

1) Лосскій, Основныя ученія психологіи съ точки зрѣнія волюнтаризма. Изд. 2, стр. 214—215.

2) Тамъ же, стр. 216.

3) Тамъ же, стр. 223.

характеры, по Лосскому, отличаются способностью къ интуитивному мышленію 1).

Проф. Лосскій признаетъ людей съ эгоцентрическимъ характеромъ самыми нормальными людьми 2), но не ихъ нужно считать самыми вліятельными. Самыми вліятельными характерами, при наличности достаточно широкихъ горизонтовъ, должны быть признаны люди съ сверхличнымъ характеромъ, направленнымъ именно на осуществленіе добра и царства Божія на землѣ. Самымъ обильнымъ источникомъ враждебныхъ столкновеній, дѣлающихъ невозможнымъ положительное вліяніе, служитъ эгоизмъ, поддерживающій во всѣхъ, кромѣ дѣтей и дѣтски простосердечныхъ взрослыхъ людей, ту подозрительность и недовѣріе, которыя преграждаютъ дорогу вліянію съ самаго его начала. Люди религіозно-нравственные свободны отъ этого основного недостатка—эгоизма, почему не только замкнутые и ожесточенные люди открываютъ предъ ними свои хладныя и израненныя души, но и дикіе, кровожадные звѣри идутъ безбоязненно къ нимъ. У В. Джемса въ его сочиненіи „Многообразіе религіознаго опыта“ есть прекрасная глава о „цѣнности святости“. „Многіе предполагаютъ, пишетъ онъ, что существуетъ только одинъ типъ совершеннаго человѣческаго характера“. Типъ святого и типъ сильнаго человѣка всегда были соперниками въ притязаніи на это абсолютное совершенство. Нужно, по Джемсу, различать точки зрѣнія при оцѣнкѣ значенія этихъ типовъ. „Съ біологической точки зрѣнія св. Павелъ является неудачникомъ, такъ какъ онъ былъ обезглавленъ. Тѣмъ не менѣе его жизнь была великолѣпно приспособлена къ болѣе широкимъ историческимъ условіямъ; и поскольку такая жизнь представляетъ въ мірѣ закваску новой, высшей жизни, она уже является успѣшной, какова бы ни была личная судьба самого святого. Жизнь величайшихъ святыхъ, признанныхъ всѣми, героевъ духовнаго міра..., въ этомъ отношеніи не оставляетъ никакихъ сомнѣній. Гдѣ бы они ни появлялись, всѣ отмѣчаютъ ихъ духовную силу, и величіе ихъ нравственнаго облика. Тайна, которую они чувствуютъ за вещами видимаго міра, ихъ энтузіазмъ, ихъ доброта образуютъ вокругъ нихъ ореолъ, который въ одно и то же время увеличиваетъ

1) Тамъ же, стр. 227—235.

2) Тамъ же, стр. 224.

и смягчаетъ контуры ихъ образовъ. Они подобны картинамъ, въ которыхъ чувствуется много воздуха и гдѣ фонъ-безбрежныя дали. Поставленный рядомъ съ ними „сильный человѣкъ“ покажется намъ сухимъ, какъ пень, грубымъ, какъ обломокъ камня или черепицы“. 1) Нѣсколькими страницами выше тотъ же писатель подробнѣе характеризуетъ душевный строй святого человѣка. „Человѣкъ, въ сильной степени обладающій... религіозномъ чувствомъ, естественно приходитъ къ мысли, что все въ этомъ мірѣ исполнено громаднаго значенія, поскольку въ немъ проявляется невидимый божественный порядокъ. Увѣренность въ этомъ порядкѣ доставляетъ ему высшее счастье и необычайную стойкость души. Онъ чувствуетъ себя готовымъ на служеніе людямъ и одушевленъ постояннымъ стремленіемъ помогать имъ. Эта помощь простирается не только на внѣшнюю, но и на внутреннюю жизнь, потому что онъ глубоко чувствуетъ человѣческую душу и обладаетъ даромъ оживлять въ ней духовныя возможности, которыхъ она и сама въ себѣ не подозрѣвала. Счастье его не въ жизненныхъ удобствахъ, какъ у большинства людей, а въ особомъ горѣніи духа, которое превращаетъ его лишенія въ радости и дѣлаетъ его недоступнымъ ощущенію несчастья. Онъ не отказывается ни отъ одной обязанности даже въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ его завѣдомо ожидаетъ неблагодарность; и когда мы нуждаемся въ помощи, мы съ большей увѣренностію можемъ ожидать ее со стороны святого, чѣмъ отъ всякаго другого человѣка. Наконецъ, скромность и аскетическія привычки предохраняютъ его отъ тѣхъ личныхъ притязаній, которыя портятъ человѣческія отношенія. Чистота, счастье, независимое отъ внѣшнихъ условій, терпѣніе, милосердіе къ другимъ, суровость къ себѣ—эти прекрасныя свойства достигаютъ въ святыхъ наиболѣе совершеннаго развитія.“ 2).

Можно бы указать и еще нѣсколько причинъ того, почему святые, и особенно среди нихъ основатели религій, какъ Будда, Конфуцій, Моисей, Магометъ и др., оказывали и до сихъ поръ оказываютъ самое глубокое, быстрое и все-стороннее вліяніе на миллионы людей, но мы ограничимся выдѣленіемъ изъ ихъ психологій одного первостепеннѣйшаго

1) Джемсъ. Многообразіе религіознаго опыта. М. 1910 г. стр. 366.

2) Тамъ же, стр. 359—360.

фактора ихъ вліятельности—воодушевленности. Ни у кого не было и не могло быть такой высокой, всепроникающей и стойкой воодушевленности, какъ у этихъ вѣчныхъ наставниковъ и истинныхъ вождей человѣчества, никогда не разстававшихся съ тѣмъ убѣжденіемъ, что съ ними, въ нихъ и чрезъ нихъ дѣйствуетъ Самъ Богъ. „Если Богъ за насъ, то кто противъ насъ?“—вотъ тотъ священный кличъ, съ которымъ всегда выступали и неизмѣнно выступаютъ всѣ крѣпко вѣрующіе, когда имъ приходится бороться съ враждебными силами и явленіями. *Воодушевленность, вообще говоря, есть одинъ изъ важнѣйшихъ факторовъ вліятельности человека.* Онъ скрывается въ самой глубинѣ человѣческаго существа, или, лучше сказать, на границѣ между человѣческимъ и божественнымъ. Древніе греки, обладавшіе тонкимъ чувствомъ, одушевленнаго человѣка называли боговдохновеннымъ. Они оставили намъ одно изъ прекраснѣйшихъ словъ нашего языка—*энтузіазмъ*, родственное съ прилагательнымъ *εὐθεος*, что значитъ—внутренно обожествленный. Единеніе человѣка съ божественными силами снабжаетъ его какъ бы волшебнымъ жезломъ, которымъ можно и изъ самыхъ трудныхъ и горестныхъ положеній жизни исторгать подкрѣпляющій источникъ. Тогда открываются новые источники силы, пробуждается творческій духъ. „Такъ рѣка, берущая свое начало въ вѣчно покрытыхъ льдомъ и снѣгами горахъ, не пересыхаетъ никогда, и масса воды въ ней не убавляется, хотя бы и протекала она подъ палящими лучами солнца чрезъ песчаную пустыню. Питаясь изъ неистощимыхъ массъ вѣчныхъ снѣговъ, она течетъ въ берегахъ полныхъ, потому что тѣмъ жгуче дѣйствуетъ солнце въ равнинѣ, тѣмъ больше оно растопляетъ снѣгу въ горахъ“ (Корсунскій).

Приступая къ анализу этой воодушевленности, мы видимъ, что она питается высшими чувствами и распространяется посредствомъ того элементарнаго фактора вліятельности, который мы назвали возбудимостію. Безъ горячей вѣры, надежды и любви ко всему высшему—истинѣ, красотѣ, добру, Богу—воодушевленность не можетъ возникнуть, безъ свѣжести и послушности ассоціационныхъ аппаратовъ она не можетъ пронизать души человѣка и вызвать въ ней тотъ пожаръ, въ которомъ душа очищается и воспламеняется, постоянно горитъ, но не сгораетъ, подобно купинѣ въ пу-

стынѣ. Сила воодушевленности—сила чувствованій и чувствованій высшихъ—интеллектуальныхъ, эстетическихъ, и особенно нравственныхъ и религіозныхъ. Мы видѣли, что характеръ человѣка есть концентрація всѣхъ силъ человѣка, резервуаръ его энергіи, постоянно и постепенно изливающейся по опредѣленному руслу. Теперь скажемъ, что *ближайшимъ къ волѣ источникомъ этой энергіи, откуда возмѣщаются ея траты и образуются ея запасы, служатъ чувствованія человѣка.* „Самая глубокая часть нашей природы, пишетъ Джемсъ,¹⁾ это-та безмолвная область сердца, гдѣ мы оставлены одни съ нашей склонностію и несклонностію, вѣрой и страхомъ. Но какъ въ глубинѣ пропастей и пещеръ изъ нѣдръ земли пробиваются освѣжительные ключи, такъ и въ этомъ гробовомъ мракѣ личной субъективности находится источникъ всѣхъ нашихъ внѣшнихъ поступковъ и рѣшеній. Въ этомъ нашъ тайный органъ для общенія съ природой вещей“. А вотъ мнѣніе еп. Теофана Затворника: „Сердце справедливо почитается корнемъ существа человѣческаго, фокусомъ всѣхъ его силъ духовныхъ... Значеніе его въ экономіи нашей жизни не то только, чтобы страдательно стоять подъ впечатлѣніями и свидѣтельствовать объ удовлетворительномъ и неудовлетворительномъ состояніи нашемъ, но и то, чтобы поддерживать энергію всѣхъ силъ души и тѣла. Смотрите, какъ спѣшно дѣлается дѣло, которое нравится, къ которому лежитъ сердце... Ревность, движущая сила воли, изъ сердца исходитъ“. Потому—то и наблюдается въ жизни, что „когда человѣкъ въ чувствѣ, тогда онъ весь сковывается тѣмъ чувствомъ, и готовъ и силенъ бываетъ безпрекословно дѣлать все, къ чему побуждаетъ то чувство. Чувство походитъ на рычагъ и руль въ управленіи своемъ внутреннемъ“.

Воодушевленность похожа на страстность: у воодушевленнаго человѣка, такъ же, какъ и у одержимаго какою-ниб. страстію, есть на лицо тѣ три признака, которые Рибо считаетъ характерными для страсти: это—постоянная, центральная идея, продолжительность и интенсивность чувствованій. Такое сходство служитъ поводомъ къ тому, чтобы отождествлять эти два понятія—энтузіазмъ и страсть. Такъ, специальный наслѣдователь страсти, Рибо, въ своемъ этюдѣ „О страстяхъ“,

1) Джемсъ. Зависимость вѣры отъ воли. Спб., изд. Пироткова 1904 г. стр. 69.

подъ рубрику „страсти“ подводитъ не только патологическія состоянія, вродѣ скупости, честолюбія и т. д., но и любовь къ добру, къ Богу и т. п. Намъ кажется, что не слѣдовало бы такія различныя состоянія помѣщать въ одинъ классъ. Дѣло въ томъ, что далеко не всегда сильная любовь къ Богу, добру, истинѣ и красотѣ выступаетъ съ патологическими извращеніями, наличность которыхъ и даетъ собственно право наклеивать на явленіе ярлыкъ „страсти“. Высшія чувства могутъ вполне завладѣвать душой и до высшей степени напрягать всѣ ея дѣятельности, но безъ ущерба для цѣлости и здоровья души, для ея самосознанія, разума и совѣсти. Высшія чувствованія при своемъ развитіи не извращаютъ душевнаго строя и не опустошаютъ душевнаго богатства, что бываетъ при настоящей страсти, а, наоборотъ, даютъ толчокъ къ раскрытію скрытыхъ въ ней возможностей, усиливаютъ самосознаніе, изоцряютъ разумъ, оплодотворяютъ сердце. Вѣдь красота, истина, добро и Божество не исключаютъ, а предполагаютъ одна другую и взаимно-связанныя одна съ другой сущности, такъ что истинный служитель науки, напр., есть и вѣрный жрецъ Божества и почитатель добродѣтели. Конечно, и любовь къ Богу, добру, истинѣ и т. д. могутъ получить извращенный характеръ, какъ это бываетъ, напр., съ религіознымъ фанатизмомъ, но такое извращеніе не есть неизбежное, спаянное съ самою сущностію любви къ высшимъ цѣностямъ—явленіе.

Въ доказательство того, что воодушевленность есть не только вполне нормальное, но и сверхнормальное состояніе, укажемъ на то, какъ наличность ея отражается на умственномъ и волевомъ состояніи человѣка. Когда занимается наукой, напр., умный человѣкъ, но безъ воодушевленія, нельзя въ большинствѣ случаевъ надѣяться и рассчитывать на то, что онъ докопается до самыхъ глубинъ ея и найдетъ тамъ что-нибудь очень важное и совершенно новое. Если же воодушевленность будетъ согрѣвать каждое дѣйствіе ученаго, то можно заранее сказать, что онъ будетъ счастливымъ своего сотрудника въ своихъ научныхъ поискахъ. Воодушевленность, воздѣйствуя на умнаго человѣка, превращаетъ его въ мудраго, по крайней мѣрѣ, въ отношеніи къ главному предмету его занятій. *Мудрость есть добродѣтель ума, возвышающая въ неизмѣримой степени все то*

качества его, которыя называются формальными. Она можетъ быть только украшеніемъ добродѣтельнаго человѣка: выраженія „мудрый преступникъ“, „мудрый негодяй“ для насъ неприемлемы, какъ заключающія внутреннія противорѣчія. Преступникъ можетъ быть умнымъ, но въ его умѣ всегда имѣется какой-нибудь изъянъ и изъянъ существенный: онъ непременно повиненъ въ томъ, что смѣшиваетъ важное съ неважнымъ, т. е. допускаетъ существенную логическую ошибку. Умный мошенникъ, на примѣръ, слишкомъ много значенія придаетъ деньгамъ и слишкомъ мало—духовнымъ благамъ. „Разумъ, по словамъ Метерлинка, открываетъ двери предъ мудростію, но мудрость, наиболѣе жизненная, находится не въ разумѣ. Разумъ запираетъ дверь предъ зломъ, но лишь наша мудрость открываетъ на горизонтѣ другую дверь предъ добромъ... Мудрость скорѣе нѣкоторый голодъ нашей души, чѣмъ порожденіе нашего разума. Она обитаетъ выше разума. Поэтому истинной мудрости свойственно совершать тысячи поступковъ, которыхъ разумъ не одобряетъ или одобряетъ только по истеченіи долгаго времени. Такимъ образомъ мудрость однажды сказала разуму, что слѣдуетъ платить добромъ за зло и любить своихъ враговъ. Разумъ, поднявшись въ этотъ день, „надо всѣмъ, что есть самаго возвышеннаго въ его царствѣ, въ концѣ концовъ, допустилъ это. Но мудрость не удовлетворилась и, не будучи удовлетворенной, продолжаетъ идти одна гораздо дальше въ своихъ поискахъ“. „Мыслитель можетъ предаваться грусти, достигнувъ вершины, но мудрецъ старается улыбнуться улыбкой столь искренней, естественной и человѣчной, что самый смиренный изъ его братьевъ можетъ усвоить и понять эту улыбку, которую онъ роняетъ, какъ цвѣтокъ, къ подножію горы. Мыслитель открываетъ дорогу, „которая ведетъ отъ того, что мы видимъ, къ тому, чего не видимъ“, но мудрецъ открываетъ дорогу отъ того, что мы любимъ, къ тому, что мы будемъ любить“¹⁾.

Аналогичное превращеніе отъ соприкосновенія съ воодушевленностію происходитъ и съ сильной волей человѣка: она подъ живительными яркими лучами энтузіазма преобразуется въ волю храбрую. Храбрость есть такое же завершеніе формальныхъ качествъ воли, какъ мудрость—

1) Метерлинокъ. Мудрость и судьба, стр. 159, 185.

завершеніе формальныхъ достоинствъ ума. Храбрый человекъ отстаиваетъ рѣшенія своей разумной воли, не смотря на всевозможныя препятствія. Храбрость его проявляется въ борьбѣ съ неприятнымъ (терпѣливость), съ опаснымъ (безстрашіе) и враждебнымъ (стойкость). Храбрый не испытываетъ ни скорби, ни гнѣва, ни страха: онъ всегда сохраняетъ ясность сознанія и спокойствіе духа, не лишается никогда самообладанія, даже при встрѣчѣ съ смертельной опасностію. Онъ, не теряя ясности сознанія и мышленія, всегда готовъ принести себя въ жертву за благородное дѣло, будетъ ли эта жертва единичной и моментальной (самоотверженная смерть) или же длительной и многообразной (самоотверженная жизнь). Порывъ прекраснѣе, а постоянное поддерживаніе въ себѣ твердости духа, ежедневное и ежечасное отстаиваніе дорогого рѣшенія противъ безчисленныхъ, внѣшнихъ и внутреннихъ, парализующихъ вліяній—гораздо труднѣе. Смерть храбраго производитъ болѣе поражающее впечатлѣніе, чѣмъ будничная самоотверженная борьба и настойчивость, но если нѣтъ послѣдней, то и первая можетъ произойти только случайно. *Какъ мудрость есть добродѣтель ума, такъ храбрость—добродѣтель воли.* Преступникъ можетъ имѣть сильную волю, можетъ проявить отчаянную рѣшимость и смѣлость, но храбрымъ не будетъ: его сильная воля съ большимъ изъяномъ: ей не достаетъ надлежащаго спокойствія,—того спокойствія, которое создается сознаніемъ своей правоты и поддерживается свѣтлой надеждой на то, что со смертію не все потеряно, что на свѣтѣ много такого, что дороже самой жизни; не достаетъ ему и той ясности сознанія и мышленія, которое окутываетъ его своими идеями, какъ щитомъ.

„Прекрасна, пишетъ Метерлинкъ, та судьба, въ которой ни одно приключеніе, счастливое и несчастное, не прошло безъ того, чтобы не заставить насъ размышлять, безъ того, чтобы не сдѣлать болѣе спокойной нашу привязанность къ жизни. Поэтому мы можемъ сказать, что судьба наша гораздо реальнѣе заключается въ томъ, какъ мы вечеромъ въ состояніи смотрѣть на небо съ его безучастными звѣздами, на окружающихъ насъ людей, на любящую насъ женщину, на тысячу волнующихся въ насъ мыслей, чѣмъ въ случайномъ событіи, которое отнимаетъ у насъ нашу любовь, готовитъ

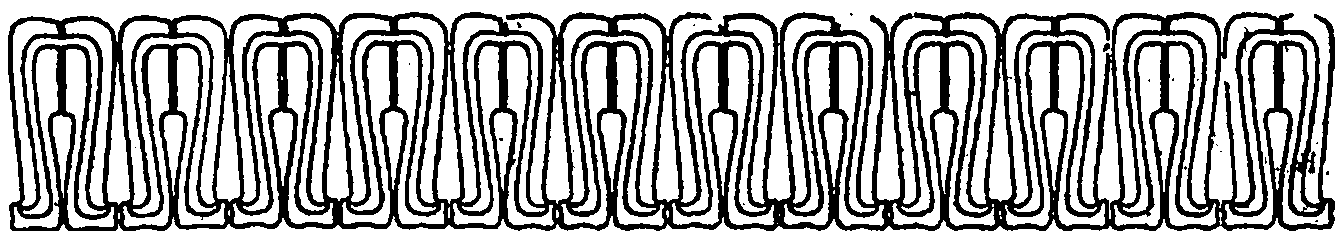
намъ триумфальный въѣздъ или поднимаетъ насъ на ступени трона“ 1).

Такъ горячая воодушевленность, насквозь пронизанная любовью къ чему-нибудь высокому, превращаетъ умнаго—въ мудраго и сильнаго волей—въ храбраго, отъ сочетанія мудрости и храбрости умѣряется въ своей пылкости, но чрезъ это не только не теряетъ, а скорѣе—удесятеряетъ свою силу и дѣйственность—и сама превращается въ доброту, о которой такъ прекрасно разсуждаетъ Метерлинкъ. „Вотъ мы стоимъ среди жизни, человекъ противъ человека, душа противъ души, дни и ночи не снимая оружія. Мы видимъ, но не касаемся другъ друга. Мы видимъ только щиты и шлемы и касаемся только желѣза и бронзы. Но стоитъ незначительному обстоятельству, рожденному прихотью неба, заставить насъ на минуту сложить оружіе, и намъ видны подъ шлемомъ слезы, за щитомъ намъ раскрывается дѣтская улыбка, и во всемъ обнаруживается какая-то новая правда... Душа человѣческая искони вѣковъ похожа на голоднаго сотрапезника, и никогда не приходится дважды звать ее на брачный пиръ. Души братьевъ нашихъ бродятъ непрерывно вокругъ насъ въ надеждѣ на поцѣлуй и ждутъ только знака. Но сколько людей не дерзало хотя бы разъ во всю свою жизнь подать этотъ знакъ: Несчастіе всего нашего существованія въ томъ, что мы живемъ въ сторонѣ отъ нашей души и что мы боимся малѣйшихъ ея движеній. Если бы мы позволили ей откровенно улыбаться въ ея молчаніи и ея свѣтѣ, мы жили бы уже вѣчной жизнью. Стоитъ только подумать, какъ она предприимчива въ тѣ рѣдкія минуты, когда мы не стараемся заковать ее, какъ безумную, на примѣръ, въ любви, гдѣ позволяемъ ей иногда приблизиться къ оградѣ внѣшней жизни... *Невидимая и божественная доброта облагораживаетъ все, къ чему бы она ни прикоснулась, безъ своего вѣдома. Пусть тотъ, кто жалуетъ на какое-нибудь существо, улыбнется въ самомъ себя и спроситъ, былъ-ли онъ когда-нибудь добръ въ присутствіи этого существа? Что касается меня, то я никогда не встрѣчалъ человека, близъ котораго проявилась бы моя невидимая доброта и который не сталъ бы въ то же мгновеніе безмѣрно лучше меня самого“ 2).*

В. Тихомировъ.

1) Метерлинкъ. Мудрость и судьба, стр. 220—221.

2) Метерлинкъ. Сокровище смиренныхъ. Изд. Маркса, т. 2, стр. 84, 85—86.



Природа національной идеи и ея откровенія.

Событія величайшей важности посылаются судьбой русскому народу одно за другимъ. Не закончилась ужаснѣйшая изъ войнъ, какъ разразилась давно жданная гроза, и среди сгустившагося внутренняго мрака возшло солнце свободы. Старый строй, подгнившій въ своихъ основахъ, обветшавшій, и одряхлѣвшій, рухнулъ и безъ большого сравнительно смятенія, относительно спокойно совершился переходъ къ новой жизни. Вѣковыя цѣпи, сковывавшія русскую жизнь, распались, сами себя изжившія формы расплылись при первомъ слабомъ толчкѣ почувствовавшаго свою силу русскаго народа и пробудившійся, возрожденный, свободный онъ широкими, быстрыми шагами пошелъ къ достиженію своего всенароднаго счастья. Крушеніе стараго строя и созданіе на его развалинахъ новаго совершилось съ неслыханной въ міровой исторіи быстротой. Казавшееся далекимъ идеаломъ, для чего предполагалось нужны были десятки лѣтъ, вдругъ въ нѣсколько дней властно вошло въ жизнь. Самыя свѣтлыя надежды превзойдены развернувшимися событіями.

Цѣлый рядъ большихъ „вопросовъ“ русской общественной и государственной жизни, разѣдавшихъ русское народное тѣло и терзавшихъ народную совѣсть—получилъ или готовъ получить скорое разрѣшеніе. Между такими „проклятыми“ вопросами старой русской государственности едва ли не первое мѣсто занимаетъ національный. Направленіе, въ которомъ онъ будетъ рѣшенъ, намѣчено, первые шаги сдѣланы (раскрѣпощеніе Финляндіи, торжественное обвѣщаніе полной независимости Польши), полное проведеніе въ жизнь принципа свободы національнаго самоопредѣленія—

дѣло ближайшаго времени и врядли будущее (послѣ Учредительнаго Собранія) правительство сойдетъ съ того пути, который намѣченъ русской революціей и созданнымъ ею Временнымъ Правительствомъ, такъ какъ и жизнь, и здравый смыслъ вынуждаютъ идти именно по нему. Заслуга русской революціи въ томъ, что она сразу поставила на очередь и предпрѣшила національный вопросъ. Здѣсь ея существенное отличіе отъ революціи французской. Во многомъ напоминая послѣднюю, она успѣла за короткое время проявить и свои особенности, настолько значительныя, что уже теперь можно усумниться въ справедливости того мнѣнія, по которому она представляется *повтореніемъ* въ русской исторіи того, что было когда-то во французской.

Въ историческомъ развитіи народовъ неизбѣжны *аналогии*, но не обязательны повторенія; русская революція *напоминаетъ* французскую, но не воспроизводитъ ее во всѣхъ ея деталяхъ. Вотъ одна особенность, передъ которой никакъ нельзя закрывать глаза: французская революція залила кровью улицы Парижа и Францію, радостные клики освобожденнаго народа тамъ перемежались съ воплями и стонами гильотинируемыхъ; русская революція (*имѣемъ въ виду революціонное правительство, его сотрудниковъ и идейныхъ руководителей движенія, а не тѣмъ, хотя бы и революціонную, эксцессы которой нельзя конечно ставить въ вину вождямъ и вдохновителямъ революціи*) въ первые же дни своего торжества даровала жизнь своимъ политическимъ врагамъ и великодушнымъ актомъ объ отмѣнѣ смертной казни пріостановила потоки крови, обильно орошавшей много-страдальную русскую землю „во славу“ старой власти; свѣтлое торжество великаго освобожденія не омрачилось столами казнимыхъ („законно“—по старой терминологіи), русская революція съ благородной гордостью можетъ сказать, что она не создала своихъ палачей, какихъ имѣла всегда свергнутая власть, что ея судьи не написали ни одного кроваваго приговора.

Отмѣтимъ еще одну особенность русской революціи, имѣющую непосредственное отношеніе къ предмету нашего изслѣдованія—національному вопросу. Французская революція провозгласила декларацію правъ челоуѣка и гражданина—свободу *отдѣльной челоуѣческой личности, живущей*

въ предѣлахъ государства“ (Н. В. Гредескулъ. „Русская Воля“ 1917 г. 11 марта); о правахъ національности, „какъ члена и участника государства“ (ibid), она не говорила и, пожалуй, не подозрѣвала о нихъ. Это объясняется не только тѣмъ, что національный вопросъ въ то время еще не назрѣлъ, національности, какъ таковыя, еще не сложились,—что Франція имѣетъ население болѣе или менѣе односоставное и представляла тогда государство болѣе или менѣе одноцвѣтное въ національномъ смыслѣ, это объясняется еще и общимъ философскимъ политическимъ міровоззрѣніемъ того времени. Французская революція выросла на почвѣ общечеловѣческой философіи, а потому выдвинула и общечеловѣческіе лозунги: права челоѣка—индивидуума, свободу, равенство и братство отдѣльныхъ личностей, гражданъ государства (безнаціональнаго). Дальнѣйшая исторія показала, что блага всего челоѣчества и отдѣльныхъ людей не всегда достаточно гарантируются свободой личности, что необходима еще гарантія правъ и огражденіе свободы цѣлаго, въ составъ котораго личность входитъ, необходимо во многихъ случаяхъ ограниченіе личности въ интересахъ цѣлаго.—Жизнь показала, что при широкой индивидуальной свободѣ возможно великое угнетеніе личности, вслѣдствіе, напр., экономическаго неравенства; что государство, построенное на принципѣ одной индивидуальной свободы, даетъ примѣры вопіющей соціально-экономической несправедливости: благоденствія, царской роскоши и праздности однихъ (богатыхъ классовъ), нищеты, голода и изнурительнаго труда другихъ (рабочаго и служилаго элемента). Постепенно и властно начала входить въ общее сознаніе мысль о важности коллектива для блага общества и отдѣльной личности, индивидуалистическія, соціально-политическія и экономическія теоріи стали давать все болѣе и болѣе явныя трещины, а коллективистическія обнаруживать все большую и большую жизненную и моральную цѣнность. Даже въ такой классической странѣ индивидуализма, какъ Англія, подъ вліяніемъ войны особенно начало утверждаться коллективистическое начало за счетъ индивидуальной свободы (обязательная воинская повинность, обязательный трудъ и т. д.) и усиленіе его въ жизни всѣхъ европейскихъ народовъ отмѣчено, какъ несомнѣнный фактъ, въ текущей публицистической литературѣ (въ Германіи

государственное цѣлое почти совершенно поглотило личность). Въстѣ съ повышеніемъ значенія государственнаго коллектива повысилось до небывалой раньше степени и значеніе того культурно-историческаго коллектива, который называется національностью. Последняя признана цѣнностью, имѣющею право на такое же къ себѣ отношеніе, какъ и личность; ее и называть стали коллективной личностью, признали за ней въ исторіи культурнаго развитія значеніе не меньшее, чѣмъ за отдѣльной человѣческой личностью.—Вотъ почему русская революція, стремящаяся провести въ жизнь самыя высшія достиженія, къ какимъ приблизилось человѣчество въ своемъ многовѣковомъ развитіи, провозгласивши право челоуѣка и гражданина, выставила на своемъ знамени также права и свободу національностей; вотъ почему однимъ изъ первыхъ памятниковъ, какимъ освобожденный народъ хотѣлъ бы увѣковѣчить свою свободу, долженъ явиться между прочимъ, „храмъ равенства—институтъ для изученія *національныхъ проблемъ*“ (Южн. Край 1 апр. 1917 г.). Практически, такимъ образомъ, національный вопросъ у насъ наполовину рѣшенъ, или точнѣе предрѣшенъ; *наполовину* потому, что, во 1-хъ окончательное его рѣшеніе принадлежитъ Учредительному Собранію и тому правительству, которое имъ будетъ создано; во 2-хъ, потому что рѣшеніе пока принято въ отношеніи къ двумъ національностямъ, а у насъ ихъ больше сотни; въ 3-хъ потому, что намѣченный путь получилъ ясность только въ сознаніи тѣхъ, которые стоятъ во главѣ политическаго и идейнаго движенія русскаго народа; но не имѣетъ ея (ясности) въ сознаніи массы, даже интеллигентской (см. цитов. ст. Гредескула). Последнее обстоятельство выдвигаетъ необходимость *теоретическаго* уясненія національной проблемы въ полномъ объемѣ и во всей широтѣ ея природы. Такую задачу—раскрытія *природы* національной идеи, теоретическаго уясненія національной проблемы и ставитъ себѣ предлагаемые очерки. У насъ національный вопросъ всегда имѣетъ исключительное значеніе; потому что нѣтъ ни одного государства въ Европѣ, которое представляло бы такую пеструю въ этнографическомъ и культурномъ отношеніяхъ массу, какъ Россія и гдѣ бы острота его (нац. вопроса) чувствовалась такъ, какъ у насъ. Слѣдовательно теоретическая разработка его всегда имѣла для

русского общества большой интересъ и значеніе. Въ данное время этотъ интересъ и значеніе несомнѣнно должны повыситься: до революціи народъ, хотя формально и участвовалъ въ государственномъ строительствѣ но фактически это участіе такъ урѣзывалось прежней властью, что въ концѣ концовъ она—или сама рѣшила „въ порядкѣ 87-й статьи“, точнѣе въ порядкѣ самодержавно-бюрократическаго усмотрѣнія,—или задерживала на мертвой точкѣ движеніе многихъ жизненно-неотложныхъ вопросовъ и между ними прежде всего вопроса національнаго; теперь народъ не формально только, на бумагѣ, но и фактически на дѣлѣ займетъ самъ устроеніемъ своей жизни, рѣшить разъ навсегда и національный вопросъ. А рѣшить его онъ долженъ съ возможной степенью сознательности, иначе его рѣшеніе не будетъ разумнымъ и справедливымъ. И думается, что всякое уясняющее слово здѣсь не будетъ бесполезно. Ставя своей задачей сильное раскрытіе, теоретическое по преимуществу, природы (мы бы сказали психологіи) національной идеи, мы хотѣли бы—прежде всего освѣтить то, что для многихъ неполнѣ ясно, а затѣмъ—содѣйствовать упроченію въ сознаніи читателя мысли о психологической и культурно-исторической необходимости и важности національности, ея высокой культурной и моральной цѣнности, а отсюда—утвержденію мысли о правѣ *всякой* націи на самостоятельность и культурное самоопредѣленіе, при наличности же *известныхъ* условій также—на государственную независимость и государственное самоопредѣленіе. Практическіе выводы сами собой будутъ явствовать изъ устанавливаемыхъ нами теоретическихъ положеній.—Считаемъ необходимымъ заявить, что въ *существенномъ* совершившійся государственный переворотъ не измѣнилъ нашихъ взглядовъ по національному вопросу. „Онъ не могъ, конечно, не оказать значительнаго вліянія на *расширеніе* тѣхъ горизонтовъ, которые намъ предносились ранѣе, не могъ не позволить намъ въ своихъ построеніяхъ пойти дальше, чѣмъ это было для насъ *мыслимо* и казалось фактически возможнымъ, когда мы приступили къ работѣ по предлагаемому вопросу (имѣемъ въ виду свой очеркъ появившіеся въ прошломъ году). Два мѣсяца, протекшіе съ начала революціи въ жизни русского общества и въ исторіи русской мысли, равняются десяткамъ лѣтъ; общественно-

политическое сознание русскаго общества сразу дало гигантскій ростъ; великія событія, многое „перевернувшія вверхъ дномъ“ и прежде всего повалившія главный, до сихъ поръ, „устой“ нашей государственной жизни—царское самодержавіе и бюрократическое самовластіе, не могли не поколебать идеологии русскаго общества, и современному мыслящему общественнику, ставшему вдругъ настоящимъ гражданиномъ свободнаго государства, естественно пересмотрѣть, а иногда и частично перестроить свое міровоззрѣніе; съ перваго взгляда это можетъ казаться непослѣдовательностью, иногда даже отреченіемъ отъ прежнихъ взглядовъ, но *психологически* это естественно, логично, послѣдовательно, и, если совершается искренно и честно—то и морально безупречно. Дѣлая эту оговорку, мы повторяемъ, что наше отношеніе къ національному вопросу въ существенномъ не измѣнилось и теоретически мы будемъ стоять на тѣхъ же *главныхъ* позиціяхъ, какія успѣли для читателя опредѣлиться въ прежнихъ нашихъ очеркахъ (нац. пробужд. рус. общества, нац. идея въ исторіи).

Послѣ этого маленькаго предисловія перейдемъ къ предмету нашего изслѣдованія.

Общій ходъ развитія національной идеи.

Великія идеи не сваливаются съ неба, не являются „даромъ боговъ“, они вынашиваются людьми и медленно созрѣваютъ въ ихъ умахъ. Всякая жизненная идея, прежде чѣмъ выявится и стаетъ ясною для общаго сознания, проходитъ долгій путь подсознательнаго и полусознательнаго бытія, органически развивается отъ смутнаго предчувствія до яснаго видѣнія, — міровой законъ эволюціи и здѣсь сохраняетъ свою полную силу. Такимъ путемъ появилась на свѣтъ человѣческаго сознания и національная идея, она медленно росла, постепенно развивалась и до настоящаго времени не прошла еще всего пути своего развитія; безконечные споры (теоретическіе) о національной „проблемѣ“ свидѣтельствуютъ, что и въ сознаніи современнаго человѣка она не имѣетъ полной ясности и совершенной опредѣленности. Всмотрѣваясь въ ея судьбы можно подмѣтить нѣсколько этаповъ ея, говоря языкомъ философскимъ, имманентнаго

развитія. Сначала она даетъ себя знать, какъ слѣпой національный инстинктъ и темное національное чувство, затѣмъ — какъ инстинктъ (націон.), просвѣтленный слабымъ сознаниемъ и какъ чувство (націон.) болѣе или менѣе осмысленное и слегка понятное, и наконецъ — какъ ясное національное сознание и самосознание, какъ опредѣленное національное міровоззрѣніе; и какъ націонализмъ (сознательный, а не инстинктивный, возможный и ранѣе); послѣднія проявленія представляютъ завершительный моментъ всего развитія, и дальнѣйшая эволюція должна состоять въ углубленіи, уясненіи и очищеніи содержанія національной идеи отъ чуждыхъ ей природѣ наслоеній, концентрирующихся въ шабланномъ націонализмѣ. Всѣ отмѣченныя послѣдовательныя откровенія національной идеи относятся между собою такъ, что позднѣйшія и высшія предполагаютъ и включаютъ низшія и раннѣйшія, т. е. напр. національное сознание не исключаетъ національнаго чувства и національнаго инстинкта, напротивъ — въ нихъ находитъ свою опору, отъ нихъ черпаетъ свою жизненную силу; то же можно сказать и о націонализмѣ: въ зависимости отъ того — преобладаетъ ли въ немъ темный національный инстинктъ, высокое національное чувство или ясное національное сознание — онъ получаетъ характеръ націонализма зоологическаго, стихійнаго, эмотивнаго, сознательно-патріотическаго и т. д. Низшія развиваются и дѣйствуютъ въ всякой зависимости и связи съ высшими: національный инстинктъ, напр., не предполагаетъ національнаго сознания и далеко не всегда національнаго чувства, онъ раньше возникъ и даже въ настоящее время проявляется совершенно самостоятельно, какъ стихійная безсознательная сила.

Первая цѣль, которую мы себѣ ставимъ, будетъ состоять въ уясненіи природы національной идеи, какъ она постепенно выявлялась и раскрывалась (мы остановимся на каждомъ изъ отмѣченныхъ ея откровеній, особо). Затѣмъ, въ частности мы остановимся на уясненіи содержанія національнаго сознания (национальной идеологій, національнаго міровоззрѣнія). Послѣ этого станетъ болѣе или менѣе понятна подлинная сущность и истинная природа націонализма и не трудно будетъ установить правильное отношеніе къ современнымъ его формамъ и видамъ, — это составитъ заключительную часть нашихъ разсужденій.

Национальный инстинктъ.

Существованіе національнаго инстинкта трудно отвергать, оно доказывается съ достаточной очевидностью жизнью и исторіей народовъ. Правда, долгое время (цѣлые вѣка) онъ дѣйствовалъ какъ темная, никѣмъ не открытая и не сознаваемая сила; правда, условія развитія и жизни древнихъ монархій были таковы, что онъ не могъ раскрыться вполнѣ, привести къ созданію націй и національныхъ государствъ—это совершилось въ христіанскую, и позднѣйшую уже эпоху (см. нашъ очеркъ „націон. идея въ исторіи), но зародышъ націй и національныхъ культуръ мы находимъ и въ древнѣйшія времена; можно кое гдѣ подмѣтить и слабые проблески національнаго чувства, а у одного народа—еврейскаго мы найдемъ нѣкоторое національное міровоззрѣніе (націон. сознаніе) и даже націонализмъ (см. тотъ же очеркъ). Если древнія національныя культуры погибли, если національный инстинктъ и національное сознаніе не вышли изъ подсознательныхъ глубинъ на поверхность сознанія, то это объясняется, помимо обще историческихъ и стихійныхъ причинъ,—естественной слабостью зарождавшагося только національнаго инстинкта и отсутствіемъ благопріятныхъ условій для его развитія. Тамъ, гдѣ эти условія существовали, онъ крѣпкъ и развился до степени довольно яснаго національнаго сознанія (евреи). Только необычайной силой и крѣпостью національнаго инстинкта можно объяснить поразительную стойкость этого единственнаго во всемірной исторіи народа. Въ до христіанскую эпоху онъ имѣлъ свою территорію, свое отечество, свое государство (хотя и не во все время совершенно независимое), но и „отверженный Богомъ“, лишенный отечества, разсѣянный, гонимый и преслѣдуемый, буквально расплывченный среди вѣкъ народовъ міра, онъ не только не погибъ, а сохранилъ въ мельчайшихъ подробностяхъ свою національную физиономію, свой национальный характеръ и национальную душу. Вчитываясь и вдумываясь въ исторію этого народа, поражаешься, до какой степени онъ остался самимъ собой на протяженіи болѣе чѣмъ трехъ тысячъ лѣтъ своей исторіи. Пороки и недостатки современныхъ евреевъ были присущи, только въ нѣсколько видоизмѣненной по условіямъ времени формѣ, отдаленнѣйшимъ ихъ предкамъ.

Ветхозавѣтныя пророческія обличенія нечестныхъ, напр., пріемовъ въ торговлѣ, стремленія къ роскоши и богатству, чванства, эксплуатаціи бѣдняковъ и т. д., направленные противъ евреевъ VII—VIII в. до Р. Х., почти полностью могли бы быть отнесены и къ современной еврейской буржуазіи. Такое же исключительное постоянство обнаруживаетъ этотъ народъ и въ положительныхъ сторонахъ своего характера: преданность отеческой вѣрѣ, любовь къ своей народности, консерватизмъ (скрытый большей частью отъ посторонняго глаза) въ семейномъ и вообще интимно—народномъ быту, умѣнье уберечь свое, задушевное, родное отъ всякихъ чуждыхъ вліяній, стойкость, предприимчивость, энергія, разносторонняя одаренность, подвижность, широкая приспособляемость, терпѣливость и мн. др.—отличаютъ равно и древнихъ и позднѣйшихъ евреевъ. Объяснить такую стойкость національнаго типа сознательнымъ стремленіемъ къ сохраненію національной самобытности конечно нельзя,—имъ могли обладать и обладали только немногія, единичныя лица и какъ бы велико и сильно ни было ихъ вліяніе, они не могли удержать разсѣянную во всѣхъ странахъ міра, малосознательную массу простого народа отъ смѣшенія съ другими народами и національнаго обезличенія; очевидно, что во всемъ народѣ жила и никогда не погасала вѣками воспитанная, предохранявшая его отъ національной порчи, стихійная, несознаваемая, но могучая въ своей стихійности сила, которую мы не иначе можемъ назвать какъ національнымъ инстинктомъ. Если бы мы предположили невозможное, ясное національное сознаніе у всѣхъ представителей этого народа, то его было бы недостаточно для того, чтобы сохранить въ полной національной неповрежденности, на протяжении вѣковъ, народъ, не имѣющій ни своего государства, ни даже собственной постоянной территоріи,—для этого необходима болѣе могучая чѣмъ сознаніе—стихійная сила, какою и является національный инстинктъ. Ограничиться здѣсь указаніемъ на дѣйствиіе внѣшнихъ причинъ и условій жизни народа еще менѣе основательно; что эти причины и условія (напр. отчужденность, нерасположеніе со всѣхъ сторонъ, иногда явное притѣсненіе и даже преслѣдованіе и т. п.) имѣли свое, и можетъ быть, очень большое значеніе, располагая разсѣянныя группы еврейскаго народа къ сплочен-

ности и солидарности, а чрезъ это и къ національному объединенію—это несомнѣнно, но этого одного мало, и исторія даетъ много примѣровъ, какъ при такихъ же условіяхъ народы растворяются среди другихъ болѣе сильныхъ, особенно если они въ то же время являются и болѣе культурными. Такимъ образомъ судьба еврейскаго народа по преимуществу, исторія другихъ народовъ, меньше, по все таки довольно рѣшительно говорятъ за существованіе національнаго инстинкта какъ силы охраняющей народъ отъ національной порчи и національной гибели.—О томъ же свидѣтельствуесть и современная жизнь, въ частности современная война. Намъ приходились уже (въ прежнихъ очеркахъ) указывать на ту перемѣну, какая на глазахъ у всѣхъ произошла съ европейскимъ и русскимъ обществомъ, на то высокое національно-патриотическое одушевленіе, которое охватило его съ начала войны и не остыло совершенно до послѣдняго времени (въ народной массѣ во всякомъ случаѣ). Замѣчательно, что этому порыву одинаково поддались и темная малосознательная масса простого народа, и высоко-культурные интеллигенты, и принципиальные противники національной идеи—космополиты разныхъ типовъ. Сознаніе національное могло дѣйствовать только во второмъ случаѣ, въ первомъ его не было, а въ послѣднемъ было отрицающее его сознаніе космополитическое. Да и во второмъ случаѣ, дѣйствительно ли была полная сознательность? За исключеніемъ небольшой части, врядли: только спустя нѣкоторое время, мало по малу начала ясно вырисовываться въ сознаніи средняго культурнаго (руск.) человѣка цѣль міровой войны, значеніе ея для будущности народовъ, опасность возможной неудачи и т. д. Въ первое же время отчетливаго представленія задачъ и смысла войны, даже у націоналистически настроенной и сознательной части общества, было мало. Что же вызвало необычайный взрывъ національнаго чувства, исключительный подъемъ національнаго настроенія? Что подвинуло темнаго простого солдата безропотно оставить семью, родной очагъ, привычную обстановку, съ терпѣніемъ понести сверхчеловѣчскія тяготы походнаго существованія и съ готовностью принести свою жизнь на алтарь отечества? *Пониманіе* необходимости и значенія войны?—Въ очень небольшой степени. Чувство долга?—Конечно, но въ боль-

шинствѣ случаевъ безъ яснаго сознанія его. Было еще что-то, болѣе сильное и властное... Что перевернуло вверхъ дномъ интернаціоналистическую идеологію социалистовъ—нѣмецкихъ, французскихъ, бельгійскихъ и т. д., заставило ихъ поступиться основными догматами своей вѣры и пойти рука объ руку съ тѣми, съ которыми до тѣхъ поръ ни какое соглашеніе казалось невозможнымъ, пойти охотно и безъ колебаній?—Сознаніе, размышленіе?—Не совсѣмъ, оно явилось позже и, явившись, если не у всѣхъ ослабило (у нѣкоторыхъ—несомнѣнно), то во всякомъ случаѣ ни у кого почти сколько-нибудь замѣтно не повысило перваго порыва. Что же еще? Чувство любви къ отечеству?—Конечно и безъ всякаго сомнѣнія. Но достаточно ли здѣсь одного чувства, хотя бы и просвѣтленнаго сознаніемъ? Намъ кажется, что не вполне. Пожертвовать благополучіемъ и жизнью, отказаться отъ всего подъ вліяніемъ сильнаго чувства можно и это очень часто бываетъ, но бываетъ тогда, когда эту жертву нужно принести сразу, пока время не охладило чувства, а чтобы смотрѣть въ глаза смерти въ теченіе недѣли, мѣсяцевъ, лѣтъ, все время терпѣть муки и лишенія, въ условіяхъ обычной жизни почти непредставимыя, для этого нужна непреодолимая сила, неотступно владѣющая человѣкомъ, такой силой можетъ быть высокая религіозная настроенность, иногда (если вѣра слаба или ея нѣтъ) исключительная твердость характера, высоко развитое чувство долга, при глубокой убѣжденности въ необходимости самопожертвованія, т. е., то, на что способны изъ тысячи единицы. Простого, вѣрующаго солдата вѣра дѣлаетъ героемъ, но сильная вѣра, такая, которая перами двигаетъ. Можемъ ли мы сказать, что ~~все~~ тамъ на войнѣ имѣютъ такую вѣру? Вѣдь воюютъ и умираютъ героической смертью и тѣ, которые потеряли давно свѣжесть религіознаго чувства и чистоту религіознаго сознанія, поколебавшіяся въ вѣрѣ. Что же ихъ располагаетъ спокойно жертвовать личной жизнью и личнымъ благомъ для народа? А что ведетъ къ героизму и самоотреченію на войнѣ интеллигентнаго космополита, не исключительнаго,—одного изъ тысячи, а обыкновеннаго, средняго—всѣхъ девятьсотъ девяносто девять? Очевидно какая-то мощная сила, объединяющая и покоряющая всѣхъ—и просвѣщенныхъ, и темныхъ, и націоналистовъ,

и космополитовъ, все сокрушающая на своемъ пути, разрушающая всякія помѣхи: логическія, разсудочныя, часто моральныя и религіозныя, притупляющія всѣ другія чувства (себялюбіе, любовь къ семьѣ, невѣстѣ, женѣ, и т. п.), сила стихійная увлекающая человѣка помимо, а часто и вопреки его сознанию и волѣ, т. е., сила инстинктивная. Она просыпается особенно бурно тогда, когда угрожаетъ дѣйствительная опасность родинѣ, и спокойно дремлетъ или вяло дѣйствуетъ, когда дѣйствительной національной опасности нѣтъ, хотя бы положеніе государства и было тяжелымъ. У насъ, напр., отечественная война 12-го года, смутное время (къ концу), настоящая война вызвала необычайный по своей силѣ и широтѣ національный подъемъ. Почему не было такого (по силѣ, дѣйствительности, широтѣ) подъема, напр. въ японскую войну? Почему, вспыхнувши въ началѣ, національное чувство не разгорѣлось въ пламя такого національнаго возбужденія, какъ въ войну 12-го года или настоящую? Замѣчательно, что послѣдняя, хотя и родинца „пораженцевъ“ но въ сравнительно ничтожномъ количествѣ, и теорія „чѣмъ хуже, тѣмъ лучше“ не пользовалась и тысячной долей того успѣха (даже до революціи), какъ въ печальной памяти японскую войну. Самые энергичные сторонники ея (теоріи) ступевались и долгое время не подавали голоса. Если въ отношеніи интеллигентовъ это можно объяснить, (отчасти) государственно-политическими и иными соображеніями, то какъ объяснить спокойно-сочувственное почти вполне безсознательное единодушное желаніе всей массы русскихъ людей „побить нѣмца“ и побѣдой окончить войну? (Было ли такое чувство въ ту же японскую войну, было ли такое спокойное единодушіе)? То, что происходитъ въ послѣдніе дни („мирная“ кампанія большевиковъ, слабые крики „долой войну“ со стороны малодушныхъ обывателей и нѣмецкихъ провокаторовъ) нисколько не колеблетъ нашего убѣжденія въ патриотическомъ сознательно-воинственномъ настроеніи русскаго народа. Сторонники мира во что бы то ни стало несомнѣнно количественно ничтожны; армія постоянно требуетъ доведенія войны до побѣднаго конца; крестьянскій союзъ въ своемъ воззваніи выставилъ тотъ же девизъ; всѣ организованныя политическія партіи зовутъ къ побѣдѣ (резолуція кадетскаго съѣзда); съѣздъ рабочихъ

и солдатскихъ депутатовъ не хочетъ позорнаго мира; походъ большевиковъ встрѣчаетъ со стороны арміи, общества и прессы, единодушный энергичный отпоръ¹⁾; единственно въ чемъ произошла перемена послѣ революціи—это ослабленіе завоевательно-захватныхъ тенденцій, но по существу если не имѣть въ виду крайнихъ противниковъ *всякаго* возмездія нѣмецкихъ грабителей и насильниковъ,—противъ этого ничего нельзя сказать, здѣсь слышится голосъ здороваго національнаго инстинкта русскаго народа, неизмѣнно миролюбиваго, всегда дававшаго всѣмъ жить рядомъ съ собою.

Ясное дѣло, что народъ—весь снизу до верху не умомъ своимъ понялъ, а нутромъ своимъ всенароднымъ почувалъ, великую *національную* опасность настоящей войны съ нѣмцами, *инстинктивно* угадалъ, что это не то же, что японская авантюра. Только при такомъ допущеніи можетъ быть понято и то, что русскій народъ—*весь скоро* забылъ тяжесть японскаго пораженія, почти ни минуты не думалъ о реваншѣ и легко вступилъ черезъ нѣсколько лѣтъ въ союзъ съ недавними врагами—искренно, безъ всякой задней мысли. Такое же чутье проявилъ русскій народъ въ войну 12-го года, такъ было всегда у насъ и всюду въ критическіе моменты народной жизни. Такимъ образомъ, и исторія, и живыя наблюденія говорятъ, что есть во всякомъ живомъ и жизнеспособномъ народѣ какая то сила, которая, никогда не прекращая своего воздѣйствія на жизнь и настроеніе его, неизмѣнно пробуждается всегда, когда грозитъ ему національная бѣда. Этой силой является *національный инстинктъ*, ему сопутствуетъ, изъ него рождаясь, національное чувство и на его почвѣ развивается національное сознаніе и все національное мировоззрѣніе. Благо тому народу, который приобрѣлъ этотъ инстинктъ и приобрѣвши не заглушилъ его—онъ будетъ жить,

1) Петроградскія газеты (за 17 апр.) сообщаютъ о грандіозной манифестаціи у Таврическаго дворца 16 апр. "тысячъ больныхъ, раненыхъ, калѣкъ, отравленныхъ газами, слѣпыхъ—инвалидовъ, протестовавшихъ противъ „провокагора Ленина“, и требовавшихъ войны до побѣды. Мы, говоритъ одинъ изъ нихъ, отдали полъ жизни за Россію и не можемъ допустить, чтобы въ Россіи взяли верхъ провокаторы и люди, купленные Германіей, какъ Ленинъ. Пусть насъ, полулюдей, сначала убьютъ, а потомъ на нашихъ трунахъ заключатъ союзъ съ Германіей“ (Рус. Воля, Нов. Время и др.).

и горе тому, у кого онъ не обладаетъ достаточной жизненностью и силой—ему (народу) предстоитъ неизбежная національная гибель. Маленькій, политическій незначительный народъ еврейскій съ сильно выраженнымъ національнымъ инстинктомъ живетъ тысяча лѣтъ; великія, „міровыя“ монархіи (Египеть, Ассирія, Вавилонъ), лишеныя этого спасительнаго инстинкта, погибли безслѣдно или влачатъ жалкое существованіе являясь игрушкой въ рукахъ жизнеспособныхъ народовъ (Греція, Персія и др.).

Что же представляетъ изъ себя національный инстинктъ и когда онъ возникъ? Сказанное дастъ нѣкоторый отвѣтъ на первую часть поставленнаго вопроса, но природы его не уясняетъ. Очевидно природа національнаго инстинкта должна совпадать съ природою всякаго другаго инстинкта и онъ долженъ имѣть свое мѣсто среди нихъ. Для того, чтобы опредѣлить это мѣсто и точнее представить его природу, очевидно, необходимо слѣзть маленькую экскурсію въ область психологіи. Къ сожалѣнію вплоть опредѣленнаго понятія и до конца разработаннаго ученія объ инстинктахъ въ ней мы не найдемъ, изъ всѣхъ отдѣловъ психологіи этотъ отличается наименьшею законченностью и ясностью. Не имѣя въ виду разбираться во всѣхъ психологическихъ запутанностяхъ и давать оцѣнку существующимъ въ ней рѣшеніямъ этого темнаго вопроса, мы прямо возьмемъ одно два обычныхъ опредѣленія. Его (инстинктъ) опредѣляютъ, напр., какъ „чувственное влеченіе, побуждающее къ дѣятельностямъ цѣлесообразности которыхъ лежитъ въ познавательной области даннаго субъекта.“ (Васманъ. Итоги сравнитель. Психологіи ч. I.)¹⁾ или какъ „способность дѣйствовать цѣлесообразно, но безъ сознательнаго предвидѣнія цѣли и безъ предварительной выучки, производить ясное цѣлесообразное дѣйствіе.“ (Ульямъ Джемсъ²⁾ сов. проф. И. А. Сижорскій:³⁾ Первое опредѣленіе не отличается достаточной полнотой, оно имѣетъ въ виду исключительно чувственно-сенсуальные инстинкты, низшіе; второе слишкомъ обще, и то, и другое по преимуществу формальны, изъ нихъ не видно—какія (къ чему) влеченія имѣютъ инстинктивный характеръ. Первое и второе

1) Городенскій. Психологія. Хрестоматія. с. 779.

2) Психологія. перев. Данилина. С. п. б. 1916. с. 321.

3) Всеобщая Психологія. Кіевъ 1912. с. 401.

отмѣчаютъ двѣ стороны въ инстинктѣ: его цѣлесообразность и его бессознательность (полную „слѣпую“ на первыхъ порахъ и половинчатую,—полусознательность,“ чувственную сознательность—впослѣдствіи—см. цитов. мѣста у Сикорскаго, Вастана). Каково же содержаніе этихъ бессознательно-цѣлесообразныхъ стремленій и какія изъ дѣйствій носятъ по преимуществу инстинктивный характеръ? Вундтъ различаетъ инстинкты, пріобрѣтенные во время индивидуальной жизни (привычныя, механическія, подражательныя) и врожденные, связанныя съ самой природой живого существа; послѣдніе, кажется, можно подраздѣлить на изначально врожденные и на пріобрѣтенные вѣковой работой смѣняющихся поколѣній и наслѣдственно передаваемые, ставшіе врожденными для потомковъ и не бывшіе таковыми у предковъ. Первые болѣе или менѣе случайны и далеко не всегда жизненно необходимы, ихъ много у cadaго (механизмъ во всякой работѣ; техника въ искусствѣ и т. п.); вторые обладаютъ устойчивостью, они „необходимы для важнѣйшихъ жизненныхъ функцій“ (влеченіе къ пищѣ; половое влеченіе и т. д.); третьи также жизненно-необходимы, возникли какъ результатъ приспособленія и борьбы за существованіе, принадлежатъ къ числу тѣхъ „попечительныхъ инстинктовъ, которые окружаютъ своимъ ореоломъ всѣ важнѣйшіе акты жизни“¹⁾ Перечислять ихъ здѣсь нѣтъ необходимости, и даже возможности: они слишкомъ разнообразны, захватываютъ всю жизнь. При всемъ разнообразіи своемъ они имѣютъ то общее, что направлены къ удовлетворенію жизненно необходимыхъ стремленій, въ концѣ концовъ—къ сохраненію жизни. Вмѣстѣ со второй группой они въ общемъ обнимаются однимъ, великимъ инстинктомъ-самосохраненія.—Исходя изъ этихъ психологическихъ данныхъ, мы можемъ приблизиться и къ уразумѣнію природы національнаго инстинкта. Въ Вундовскія категоріи онъ не укладывается: его нельзя признать ни индивидуальнымъ пріобрѣтеніемъ отдѣльныхъ лицъ, ни связаннымъ съ природой, челоѣка (какъ половой, напр., инстинктъ). Противъ перваго говоритъ его, относительная, всеобщность и возникновеніе при самыхъ несходныхъ условіяхъ жизни народовъ безъ всякихъ личныхъ усилій соотвѣтствующей практики: противъ втораго: отсутствіе его въ

¹⁾ Проф. Сикорскій Цит. соч. с. 493.

теченіе многихъ вѣковъ, проявленіе въ сравнительно поздній періодъ исторической жизни человѣчества. Онъ удобнѣе всѣхъ подойдетъ подъ третью категорію наследственно—приобрѣтенныхъ. Относя его сюда мы легко поймемъ и его долгое первоначальное отсутствіе, и послѣдующую относительную всеобщность: какъ *приобрѣтенный* онъ возникъ постепенно и не изначаленъ, какъ *наследственный* онъ долженъ былъ получить широкое распространеніе вполнѣдствіи. По характеру его можно признать инстинктомъ *самосохраненія*, только не индивидуальнаго, а національнаго, имѣющимъ такое же значеніе для бытія націй, какъ инстинктъ самосохраненія для бытія отдѣльной личности. На немъ зиждется не только бытіе націй, но и сохраненіе національныхъ особенностей: быть, искусство, литература, исторія, даже религія—безсознательнымъ и малопонятнымъ вліяніемъ національнаго инстинкта окрашиваются въ специфическую (национальную) окраску. Во многомъ сходный съ индивидуальнымъ инстинктомъ самосохраненія онъ значительно и отличается отъ него. Въ то время какъ первый (индивидуальный)—характера по преимуществу зоологическаго и только въ малой степени психическаго (совершенно устранить изъ инстинкта психическій элементъ „нельзя безъ того, чтобы не разрушить сущности инстинктивной дѣятельности“¹⁾); инстинктъ близокъ къ разуму, „около него ютится робкая неясная мысль; въ немъ, какъ въ зернѣ будущаго дерева, скрыты первые психическіе акты,“ они „первые пионеры высшаго психизма“²⁾; національный включаетъ въ себя элементы психическіе въ гораздо большей степени, чѣмъ чисто зоологическіе; въ немъ можно усмотрѣть даже элементы *близкіе* къ нравственнымъ (какъ безсознательный или полусознательный онъ, конечно, не м. б. квалифицируемъ какъ нравственный въ строгомъ смыслѣ слова, но происходящие изъ него акты самопожертвованія, безкорыстной преданности, благородной солидарности и т. д. носятъ нравственный характеръ). Все удобно было бы назвать инстинктомъ *биологическимъ* (а не зоологическимъ); отнести къ категоріи инстинктовъ *социальныхъ*, *высшихъ* по своей внутренней цѣнности, чѣмъ

1) *Важная*, цит. соч. Героденскаго с. 790.

2) Профес. *Сикорскій* цит. соч. с. 432. 433.

инстинкты индивидуальны, въ особенности чисто зоологическаго характера.

Что онъ принадлежитъ къ *высшимъ* инстинктамъ, является не пережиткомъ варварскаго „зоологическаго“ періода жизни человѣка (какъ любятъ именовать его противники національной идеи), а *культурнымъ* приобрѣтеніемъ, свидѣтельствуется не о первобытной дикости, а о достигнутомъ и закрѣпленномъ социальномъ прогрессѣ—за это говорятъ: его характеръ (психическій по преимуществу съ моральнымъ оттѣнкомъ), время его возникновенія (позднее), и условія его образованія (о нихъ рѣчь далѣе, главное: общая историческая судьба и общая культурная работа). Если относительно современнаго человѣка можно сказать, что онъ уже въ жизнь вступаетъ не только, какъ *ζῷον πολιτικόν*, но и въ частности, какъ существо, способное и требующее національнаго бытія, то относительно первобытнаго это далеко не такъ: національный инстинктъ ему совершенно чуждъ, онъ обладаетъ инстинктомъ социальнымъ, но въ примитивной и узкой его формѣ—семеинаго, родового, а это далеко не то же, что инстинктъ національный. Различіе между ними такое же, какъ между націей—съ одной стороны и семьей, родомъ, расой и т. п.—съ другой. Нація это культурно—историческая группа позднѣйшаго образованія, не совпадающая ни съ одной изъ перечисленныхъ антропологическихъ группъ (въ чемъ здѣсь различіе, будетъ показано далѣе). Национальный инстинктъ, стоящій на стражѣ національности, могъ развиваться только параллельно развитію націй, а ранѣе ея зарожденія появиться не могъ. Образование націи, какъ увидимъ далѣе, требуетъ наличности цѣлаго ряда условій, которыя вмѣстѣ съ тѣмъ являются и условіями, образующими національный инстинктъ. Такими условіями, кромѣ общаго происхожденія (не всегда), являются напр.: общая жизнь, общая историческая судьба, общіе интересы, общая культура, общій бытъ, почти всегда общая территория, языкъ, религія и т. п. (какое въ частности значеніе имѣютъ эти условія, раскроемъ въ своемъ мѣстѣ). Безъ воздѣйствія этихъ условій (частичнаго или полнаго) ни нація, ни національный инстинктъ возникнуть не могутъ. Всѣ они и каждое въ отдѣльности предполагаютъ продолжительную историческую жизнь и культурную работу, значитъ національный инстинктъ можетъ быть приу-

рочень не къ началу историческаго развитія, а скорѣе къ концу его. Понятно, почему у дикарей нѣтъ и не можетъ быть не только національнаго бытія, національнаго сознанія и національнаго чувства, но и національнаго инстинкта. Нѣсколько забѣгая впередъ замѣтимъ здѣсь, что „народности образуются въ медленномъ и мучительномъ процессѣ долгой политической борьбы, упорной работы въ области мысли, искусства и поэзіи. Национальное сознаніе не было первоначальнымъ Божьимъ даромъ, оно явилось какъ награда за тяжкую всенародную работу, какъ плодъ вѣковыхъ усилій“¹⁾. И мы имѣли возможность исторически установить, что націй въ современномъ смыслѣ не только не „было“ въ древнее время (въ до христ. мірѣ), но и въ христіанскую эпоху онѣ появляются очень поздно (не ранѣе XIV—XVI в.в. см. „Нац. идея въ исторіи“), а національное сознаніе народилось, можно сказать, почти въ наши дни. При признаніи національнаго инстинкта врожденнымъ, изначальнымъ въ человѣческой природѣ такое позднее происхожденіе націй и пробужденіе національнаго сознанія, и особенно отсутствіе всякихъ слѣдовъ національной идеи въ теченіе цѣлыхъ вѣковъ—врядъ ли можетъ быть объяснено сколько нибудь удовлетворительно. Совершенно не можемъ согласиться по этому съ тѣми, которые приписываютъ національному инстинкту первобытную давность и природно-органическую данность, или въ цѣляхъ возвеличенія, или наоборотъ униженія его. Въ первомъ случаѣ его возводятъ на степень міроваго закона, современнаго первымъ днямъ творенія. Профес. П. И. Ковалевскій, напр., говоритъ: „въ основѣ національнаго чувства“ (нац. инстинктъ и нац. чувство онъ отождествляетъ) „лежитъ проявленіе высшаго міроваго закона—закона тяготѣнія или закона притяженія“ . . . „Оно современно мірозданію. Проявленіемъ этого чувства является соотношеніе небесныхъ тѣлъ другъ къ другу, стремленіе животныхъ къ подобнымъ себѣ и т. д. Национальное чувство—явленіе животное, стадное, органическое и природное“²⁾. Здѣсь смѣшивается національное чувство и національный

1) А. Д. Градовскій, Собр. соч. т. VI. с. 386.

2) Психологія рус. націи. Пгградъ 1915. с. 9; Рус. націонализмъ и нац. воспит. изд. 3. С.Д.Б. 1912. с. 73 и др.

инстинктъ ¹⁾, чего думаемъ, допускать нельзя; нація признаётся явленіемъ антропологическаго и даже космическаго порядка, тогда какъ на самомъ дѣлѣ она—явленіе порядка культурно-историческаго, въ меньшей степени—антропологическаго и ни въ какой—космическаго; здѣсь допускается смѣшеніе націи съ параллельными понятіями (напр. съ понятіемъ расы) и путаются родовые, племенные и т. д. признаки съ національными, вообще не видно ясности и точности въ понятіи націи (см. с. 1—8).—Противники національной идеи стараются тоже отодвинуть возникновеніе національнаго инстинкта въ первобытную давность, но уже по побужденіямъ совершенно противоположнымъ: чтобы доказать его дикость, признать остаткомъ первобытнаго варварства, недостойнымъ культурнаго челоуѣка (такъ о немъ говорить, напр. В. С. Соловьевъ и его единомышленники). Въ основѣ такого пониманія національнаго инстинкта лежитъ смѣшеніе національнаго чувства съ чувствомъ общей крови (родовымъ, племеннымъ), связывающимъ дикарей въ прочные кровные союзы и почти неизбежно приводящимъ отдѣльные роды къ постоянной жестокой и истребительной борьбѣ; смѣшеніе ошибочное и совершенно недопустимое: родъ, племя—опять повторяемъ—совсѣмъ не то же, что нація (слѣдоват. и національное чувство не то же, что родовое, націон. инстинктъ—не инстинктъ крови). И вообще нація настолько сложное явленіе, что первобытныя формы жизни совершенно въ нее не укладываются, дикарь не доросъ не только до національнаго сознанія, но и до національнаго инстинкта; слѣдовательно остаткомъ первобытной дикости его признать нельзя. На основаніи всего сказаннаго относимъ возникновеніе національнаго инстинкта къ историческимъ временамъ, не ранѣе момента перехода отъ „дикости“ къ организованной, элементарной социальнo-государственной жизни; считаемъ его культурнымъ явленіемъ. Совершенно слѣпой, грубой и часто жестокой въ первую эпоху своего существованія (но эта грубость и жестокость не лежатъ въ его природѣ, а являются результатомъ общей грубости и жестокости), онъ съ теченіемъ времени проясняется, очищается, облагораживается и получаетъ тотъ, хотя быть можетъ, и эгоистическій, но уже не кровожадный

1) См. напр. 2-е изд. соч. с. 75—76.

и хищнической характеръ, какой онъ имѣетъ у подлинно культурныхъ людей нашего времени (англичанъ, французъ и др.).—Подводя итогъ своимъ разсужденіямъ, мы можемъ въ заключеніе дать такое общее опредѣленіе національнаго инстинкта: онъ есть стремленіе, слабое и безсознательное въ началѣ, могучее и слегка просвѣтленное позже, къ національному самосохраненію въ широкомъ смыслѣ слова, т. е., къ сохраненію жизни націи, ея преуспѣянію, росту и благополучію (если другія націи угрожаютъ родной, то національный инстинктъ побуждаетъ къ обезвреженію и подавленію ихъ),—къ сохраненію всего національнаго достоянія и всѣхъ національныхъ пріобрѣтеній, къ приумноженію ихъ и наконецъ—къ сохраненію своей индивидуальной національной самобытности своеобразія.

Будучи по характеру своему инстинктомъ самосохраненія, національный инстинктъ проявляетъ себя въ частности какъ особаго рода *чутье*, дающее возможность помимо сознанія и очень часто гораздо лучше и вѣрнѣе его угадать и отличить подлинно національное отъ имѣющаго только видъ его. Самое ясное національное сознаніе часто (невольнo и искренно) заблуждается, впадаетъ въ грубыя ошибки,—чутье почти никогда не обманываетъ. Мы уже указывали какъ народъ чутьемъ постигаетъ національную опасность и какъ безошибочно онъ отличаетъ опасность дѣйствительную отъ мнимой. Но не массовое только проявленіе имѣетъ національное чутье и не этимъ только случаемъ ограничивается его значеніе. Не менѣе важны его индивидуальныя проявленія и не менѣе опасно отсутствіе его у отдѣльныхъ лицъ особенно у тѣхъ, которые стоятъ на верхнихъ ступеняхъ общественной и государственной лѣстницы, убѣжденные, что наилучшимъ образомъ понимаютъ назначеніе и интересы своего народа. Какъ часто они проявляютъ грубое непониманіе національныхъ задачъ и истинныхъ народныхъ потребностей и не только не понимаютъ, а нерѣдко и дѣйствуютъ вопреки историческимъ завѣтамъ и насущнымъ национальнымъ нуждамъ народа. Примѣромъ такого непониманія, такого помраченія національнаго смысла руководителей русской политики представляется намъ, на примѣръ, отвлеченіе національнаго вниманія и национальныхъ силъ къ дальнему Востоку, чуждому, непонятному для русскаго

народа (приведшее къ японскѣй войнѣ)—съ одной стороны, преступное забвеніе Востока ближняго—искони близкаго русскому народу по вѣрѣ и культурѣ, жизненно ему необходимаго по географическимъ и экономическимъ причинамъ (Константинополь и проливы)—съ другой. Пролить кровь и жертвовать жизнью за Константинополь и за освобожденіе Европы отъ Турокъ за св. Софію—русскій народъ былъ и будетъ готовъ, такая война безъ размышленія ему понятна; но онъ не понималъ и до сихъ поръ не понимаетъ, напримѣръ, войны съ японцами заобладаніе китайскими провинціями, ему ничего не говорятъ Дальній, Портъ-Артуръ, Манчжурія, его сердце народное не болитъ отъ того, что ими обладаютъ японцы или китайцы. Дальневосточная политика никогда не была и не могла быть политикой національной, ближне-восточная была искони и всегда будетъ такой. Народъ своимъ чутьемъ постигъ ея малую полезность гораздо лучше, чѣмъ русская дипломатія, къ слову сказать почти никогда не отличавшаяся ни пониманіемъ національныхъ задачъ русскаго народа, ни еще менѣе—здоровымъ національнымъ чутьемъ, а иногда лишенная и элементарной любви къ родинѣ, чужая русскому народу, не понимаемая имъ и не понимающая его, на половину нѣмецкая или онѣмеченная. Что съ японцами, то произошло и съ нѣмцами, только наоборотъ. Оффиціальная Россія и оффиціальная дипломатія искони расшаркивались передъ нѣмцами, интеллигенція тоже долгое время тяготѣла къ нимъ (такъ напр. западники), народъ же никогда не любилъ ихъ, не вѣрилъ имъ, не ждалъ отъ нихъ добра, хотя и признавалъ ихъ умъ и ихъ способности („Нѣмецъ обезьяну выдумалъ“). Исторія жестоко наказала преступную близорукость старыхъ руководителей русской политики ужасами и страданіями настоящей войны; грѣхи неумѣлой, свободной отъ всякихъ проблесковъ національнаго смысла и національнаго чутья дипломатіи русскій народъ искупаетъ потоками народной крови.

Не менѣе опасное потемнѣніе національн. чутья обнаруживаютъ въ настоящее время крайнія лѣвыя партіи русской общественной и политической мысли, какъ анархисты, революціонные синдикалисты, такъ называемые большевики—фанатичные теоретики, незнающіе, по выраженію

Плеханова, ни мѣста, ни времени и собирающіеся форсированнымъ маршемъ сокрушить все то, что зависитъ отъ времени,—обнаруживаютъ, призывая „къ братанію съ нѣмцами, ниспроверженію Временнаго Правительства, захвату власти“ и т. д. (Плехановъ Южн. Край 13 апрѣля) т. е. къ анархіи и полному національному самоуничтоженію.

Признавая существованіе инстинктивнаго національнаго чутья, мы многое объяснимъ и поймемъ въ исторіи и жизни народовъ. Чутье это не пріобрѣтается искусственно, а всасывается съ молокомъ матери, вдыхается вмѣстѣ съ роднымъ воздухомъ, вливается въ душу помимо воли, независимо отъ сознанія совокупнымъ дѣйствіемъ всей окружающей родной жизни и природы; гдѣ нѣтъ такого натурального воздѣйствія родной атмосферы, національное чутье не возникнетъ и не разовьется. Подмѣнить его ничѣмъ невозможно и самая искусная поддѣлка легко разгадывается. Можно усвоить націоналистическіе взгляды, самые крайніе, махровые, можно кричать направо и налево о своей преданности національному дѣлу, можно быть усерднымъ насадителемъ націоналистической политики и быть самозваннымъ сыномъ народа. Извѣстно, что до войны у насъ самыми рьяными „националистами“ были нѣмцы: настоящіе—германскіе и прибалтійскіе, и обрусѣвшіе—русскіе министры, губернаторы, попечители учебныхъ округовъ, генералы и многіе русскіе администраторы, очень часто неумѣвшіе говорить по русски. Ратуя за сохраненіе „устоевъ“ русской жизни, прикрываясь флагами націонализма—они вели антинациональную политику и въ душѣ глубоко призирали русскій народъ. Поклонники нѣмецкой культуры они не видѣли и не хотѣли признать возможности культуры русской. Часто преданные слуги царя, иногда хорошіе работники государству, они были почти всегда врагами русскаго народа. Только война обнаружила настоящее ихъ лицо и открыла глаза многимъ наивнымъ русскимъ людямъ, стоявшимъ за нѣмецкую оріентацію русской внѣшней политики, какъ наиболее для насъ полезную—национальную (говоримъ о недальновидныхъ, но искреннихъ людяхъ, а не о предателяхъ, провокаторахъ и изменникахъ). Такіе „националисты“, конечно, никогда не имѣли и не могли пріобрѣсть того національнаго чутья, какое въ высокой мѣрѣ присуще про-

стому русскому человѣку и спасаетъ его отъ гибели въ критическіе моменты народной жизни.—Спасительное въ минуты опасности, это чутье въ обычное время помогаетъ открыть подлинно-національное въ жизни и въ творествѣ, почувать свое родное и умѣть проявить его. Оно составляетъ непремѣнную основу національной жизни (быта), національной литературы, національнаго искусства,—безъ него фальшь, лицемеріе, жалкія потуги, ходульное, смѣшное, лишенное духа живого національничанье,—въ лучшемъ случаѣ—красивая поддѣлка, холодная, ничего ни говорящая сердцу. Мы видимъ часто людей, которые отлично *говорятъ* объ искусствѣ: музыкѣ, живописи, скульптурѣ, архитектурѣ, поражаютъ насъ своею осведомленностью, обиліемъ теоретическихъ свѣдѣній и которые въ то же время проявляютъ очень слабое чутье къ подлиннымъ произведеніямъ искусства, которые часто восхищаются вульгарными произведеніями, а не замѣчаютъ великаго, и это случается не только съ любителями — диллетантами, но и съ присяжными служителями искусства. Тотъ, напримѣръ художественный хламъ, который часто заполняетъ современные выставки, свидѣтельствуется о большомъ безвкусіи своихъ творцовъ, а восхищеніе—иногда показное, а часто искреннее посѣтителей этихъ выставокъ и художественныхъ критиковъ — объ отсутствіи настоящаго художественнаго вкуса у публики. Очевидно недостаточно имѣть понятіе о томъ или другомъ видѣ искусства, недостаточно даже быть самому художникомъ, нужно имѣть вкусъ, а главное чутье художественное. Послѣднимъ, сплошь и рядомъ обладаютъ непризнанные художники и критики и простые, художественно мало образованные, люди въ гораздо большей степени, чѣмъ присяжные служители искусства. Какъ въ отношеніи искусства нужно художественное чутье, такъ необходимо національное чутье въ отношеніи къ тому, что мы называемъ національнымъ въ искусствѣ, литературѣ и жизни. Это національное мало понимать, умомъ, его нужно угадать и почувствовать. Часто, а въ послѣднее время особенно, писали и говорили о національномъ искусствѣ, а что это за національное въ искусствѣ—не чувствуютъ и почувать не въ состояніи. Археологія—общая и отечественная—у насъ не принадлежитъ къ числу наукъ особенно популярныхъ.

О лучшихъ памятникахъ родной старины широкая публика не имѣетъ никакого понятія, только немногіе присяжные любители знаютъ ихъ, изучаютъ и берегутъ. Но и эти любители и знатоки интересуются ими большею частью только съ чисто-художественной стороны и кромѣ эстетическихъ эмоцій при созерцаніи ихъ ничего не испытываютъ, т. е. находятъ въ нихъ и получаютъ отъ нихъ то, что можетъ одинаково найти и получить и нѣмецъ, и французъ, и англичанинъ. Только очень немногимъ эти памятники говорятъ о родномъ, своемъ, интимномъ, задѣваютъ въ ихъ душѣ, если можно такъ сказать, національныя струны и родятъ тамъ національныя мелодіи. Это будетъ уже особое эстетическое наслажденіе, доступное только для человѣка, какъ говорятъ, съ русской душой и тонкимъ чутьемъ родного. Такой человѣкъ можетъ быть захваченъ глубоко и сильно даже въ томъ случаѣ, когда памятникъ старины съ чисто художественной стороны будетъ очень далекъ отъ шедевра, а только въ сильной степени выражаетъ національную стихію. Что дадутъ, на примѣръ, старинныя церковно-народныя напѣвы человѣку только музыкально-образованному? Онъ прослушаетъ ихъ съ интересомъ, какъ оригинальныя, но не будетъ ими плененъ; спокойно отойдетъ отъ нихъ; скажетъ даже иногда, что въ музыкальномъ отношеніи они малограмотны, свидѣлствуютъ о примитивности музыкальнаго вкуса своихъ творцовъ и объ отсутствіи эстетическаго чувства; о большомъ музыкальномъ невѣжествѣ тѣхъ, которые ими восхищаются (и это будетъ для многихъ случаевъ совершенно справедливо). Но если къ нимъ подойдетъ человѣкъ съ православно-русскою душой съ запросами не эстета и музыканта только, а и съ національными, — онъ почуветъ въ нихъ великую русскую душу, услышитъ покаянныя вопли и стоны, и скорбь, и неумолкающее томленіе русскаго человѣка по небу, испытаетъ высокій молитвенный восторгъ, какой испытываетъ отъ нихъ весь богомольный русскій народъ, сольется съ нимъ въ одномъ молитвенномъ порывѣ, почувствуетъ себя ничтожною каплей въ великомъ русскомъ морѣ. Слабая распространенность этихъ старинныхъ напѣвовъ, отсутствіе творчества въ ихъ духѣ — съ одной стороны; любовь къ слащавой итальянской музыкѣ или новѣйшей музыкальной декаденціи — съ

другой свидѣтельствуютъ, не скажемъ—объ отсутствіи религіознаго чувства, а о слабости настоящаго національнаго чутья,—о неспособности постичь народную душу и народные порывы, слиться съ нимъ и „единными устами, единымъ сердцемъ славить Бога“. То же и въ отношеніи древне русской архитектуры и живописи. Многіе ихъ знаютъ? Кто ихъ вполне понимаетъ и искренно любитъ? Простой народъ инстинктивно чутьемъ угадываетъ ихъ своеобразное, родное очарованіе: его не тронетъ чувственная живопись ренессанса, пышный барокко, ему ничего не скажутъ Тиціанъ, Веронезъ, Тинторенто, Рафаэль, Микель—Анжелло и т. п., еще менѣе его тронутъ новѣйшіе европейскіе художники, но въ немъ вызоветъ высокій молитвенный восторгъ старинная русская живопись или позднѣйшая въ ея духѣ. Конечно его эстетическая „невинность“ имѣетъ здѣсь большое значеніе, но не меньшее имѣетъ его національная цѣльность, живущее въ немъ тонко развитое національное чутье; онъ инстинктивно предпочитаетъ свою (подлинно національную) живопись чужой, потому что свои художники такъ же молились, такъ же вѣрили, такъ же чувствовали, какъ молится, вѣритъ и чувствуетъ всегда и весь русскій народъ, и сумѣли это выразить въ своихъ произведеніяхъ. Оторвавшійся отъ народа интеллигентъ *пойметъ* эту живопись и дастъ ей цѣну, но онъ не *почувствуетъ* ее, ничего, кромѣ эстетическихъ эмоцій, она въ немъ не возбудитъ, можетъ она создать въ немъ и религіозное настроеніе, но если у него нѣтъ того, чѣмъ такъ богатъ простой русскій человекъ—воспитанный вѣками національнаго чутья, онъ никогда не переживетъ того, что переживаетъ народъ. „Старина“, чужда человеку, лишенному національнаго чутья; и даже понимая ее умомъ, онъ никогда не почувствуетъ всего ея очарованія своимъ сердцемъ, не потянетъ къ ней его душу. Въ послѣднее время какъ будто поднялся въ части русскаго общества художественный и общій интересъ къ памятникамъ русскаго стариннаго искусства, но дѣло, большею частью, ограничивается *копированіемъ*, а *творчества* національнаго пока очень мало видно и въ архитектурѣ, и въ живописи, и въ другихъ отрасляхъ искусства. Холодно, не смотря на внѣшнюю красоту, не трогаетъ и не волнуетъ это национально-подражательное искусство, не чувствуется въ немъ духа жизни. Стилъ какъ будто русскій, выдержанный, стро-

гій, а сердцу говорить мало. Это особенно чувствуется тамъ, гдѣ старое подлинно-національное и новое подражательно-національное стоятъ рядомъ, какъ напр., въ Москвѣ около Кремля; съ одной стороны живая старина: Кремль — единственный въ мірѣ по своей неподражаемой своеобразной красотѣ, Василиій Блаженный, Иверская часовня и т. д., а съ другой — „русскій стиль“: Историческій музей, Торговые ряды, Городская Дума. „Отъ первыхъ не оторвешься, часами сидишь — не насмотришься, всю русскую исторію переживешь, всю жизнь русскую прочувствуешь, все въ немъ захватываетъ и буквально плѣняетъ душу; второе нравится, но посмотришь и отойдешь, не удержишься, не возвратишься десятки разъ, не навѣетъ оно думъ глубокихъ, не вызоветъ и не оживитъ чувства родины. Создатели Кремля творили, — архитекторы музея, Рядовъ и т. д. подражали, копировали, у нихъ не могло быть національнаго творчества, потому что они не обладали той силой, которую мы назвали національнымъ чутьемъ. То же, хотя въ меньшей степени, чувствуется, когда съ одной стороны представишь Св. Софію Кіевскую, Св. Софію Новгородскую, Церковь Покрова Богородицы на (рѣкѣ) Нерли, Церковь Спаса Нередицы и другіе сохранившіеся шедевры національнаго зодчества, а съ другой стороны — богатѣйшія художественныя подражанія: Соборъ Св. Владимира въ Кіевѣ, Воскресенія на крови въ Петроградѣ, Христа Спасителя въ Москвѣ; послѣднія осматриваютъ, получаютъ эстетическое наслажденіе эстетически развитые люди, въ первыхъ молятся и испытываютъ молитвенные восторги простые русскіе богомольцы. Намъ кажется, что для возрожденія національнаго искусства у насъ кромѣ національнаго изученія памятниковъ старины (и конечно общаго художественнаго и историческаго образованія) необходимо воспитаніе того національнаго чутья, которое живо было у древне-русскаго человѣка, которое крѣпко сидитъ въ простомъ русскомъ народѣ и какъ будто спряталось въ душевную глубину у культурныхъ русскихъ людей, оглушенное двухвѣковымъ рабствомъ передъ европейскимъ искусствомъ.

Только съ пробужденіемъ этого чувства у художниковъ возможно для нихъ настоящее національное творчество, безъ него дальше копированія и подражанія они не пойдутъ. Въ такой же степени национ. чутье необходимо и для практиче-

ских дѣятелей на всѣхъ попрощахъ, если они хотятъ строить жизнь не по образу и виду только, а въ духѣ и силѣ національныхъ завѣтовъ. Одного холоднаго знанія, даже соединеннаго съ горячимъ желаніемъ, здѣсь не достаточно. Умъ откроетъ преходящія формы и образы жизни, но далеко не всегда почуветь неизмѣнный духъ ея. А постиженіе этого духа здѣсь и нужно больше всего; проявленіе его, а не погоня за сохраненіемъ во что бы то ни стало обветшавшихъ формъ (что всегда дѣлалъ „шаблонный археологическій ретроградный націонализмъ“) даетъ жизни народа національный характеръ и только при этомъ условіи онъ можетъ надѣяться на выполненіе собственной, *единственно* ему принадлежащей, роли въ міровой исторіи и культурѣ.

На этомъ мы заканчиваемъ свою рѣчь о первомъ откровеніи національной идеи—инстинктивномъ. Мы остановились на немъ съ подробностью, въ виду почти общей тенденціи уменьшить его значеніе, признать совершенно ненужнымъ и вреднымъ для современнаго человѣка, ограничить его законность вѣками первобытной грубости народовъ. Мы хотѣли показать, что выраженіе національной идеи, въ формѣ инстинкта инстинктивнаго чутья имѣетъ постоянное, а не временное значеніе; что такой инстинктъ и такое національное чутье нужно воспитывать и развивать, а не искоренять, что безъ нихъ самое высокое національное сознаніе будетъ недостаточно крѣпко, жизненно и полно, что сохраненіе и развитіе національной жизни во всѣхъ ея проявленіяхъ предполагаетъ, а не исключаетъ національный инстинктъ и національное чутье. Понятное дѣло, что этотъ инстинктъ, какъ и всякій другой можетъ повести и къ дурнымъ чувствамъ и къ безнравственнымъ дѣяніямъ (ненависть, злоба, насидіе, нетерпимость и т. д. въ отношеніи къ другимъ націямъ; самообоготвореніе, самомнѣніе, и т. п. въ отношеніи къ своей), но отсюда слѣдуетъ только то, что онъ долженъ быть регулируемъ и умѣряемъ разумомъ, моралью и религіей, но не истребляемъ; вѣдь и другіе жизненно необходимые инстинкты, какъ половой, самосохраненія и т. д., приводятъ иногда людей къ преступленіямъ, насидію, безчеловѣчю, ослѣпляютъ, подавляютъ разумъ и совѣсть и т. д. но заглушить эти инстинкты совершенно—значитъ приглушить, задержать и, пожалуй, даже убить жизнь, и никто объ этомъ не

говорить. Такъ же и относительно національнаго инстинкта: убить его значитъ убить и жизнь націи, остановить навсегда ея развитіе—не матеріальное только, но и духовное. Его (инстинктъ націи) нужно привести въ соотвѣтствіе съ другими высшими инстинктами и чувствами; подчинить разуму и совѣсти—и только. Согласованный съ ними онъ явится творческою силою, будетъ имѣть положительное значеніе въ культурной жизни отдѣльнаго народа и всего чело-вѣчества, пущенный „на свободу,“ разнузданный онъ какъ огонь, какъ разбушевавшаяся стихія, можетъ произвести великія разрушенія. Въ чемъ должна выразиться такая согласо-ванность будетъ показано дальше.

Национальное чувство.

Мы переходимъ къ слѣдующему откровенію національ-ной идеи—національному чувству, которое одной стороною своей примыкаетъ къ инстинкту (національному), а другою—къ сознанию (національному), сопутствуя инстинктивнымъ и сознательнымъ стремленіямъ, переживаніямъ и дѣйстви-ямъ. Отожествлять чувство съ инстинктомъ нельзя, вскользь мы объ этомъ уже упомянули. Чувство—состояніе эмоціо-нальное, инстинктъ—отчасти сенсуальное, отчасти и, глав-нымъ образомъ, активное волевое; чутье занимаетъ середину и гораздо ближе по природѣ и характеру своимъ къ чувству, является инстинктивнымъ чутьемъ-чувствомъ.— Чувство въ самомъ общемъ видѣ можетъ быть опредѣлено такимъ образомъ. Оно есть особое волненіе, возникающее въ насъ всякій разъ, когда что-нибудь вліяетъ на насъ извнѣ или когда мы что-либо переживаемъ сами. Это—посто-янный спутникъ всей нашей жизни, всѣхъ нашихъ пере-живаній, это—чувствительный барометръ, показывающій благоприятное или неблагоприятное отношеніе разныхъ внѣ-шнихъ вліяній или внутреннихъ процессовъ для нашего благосостоянія—духовнаго или тѣлеснаго, и посредственно вліяющій на направленіе и характеръ нашей дѣятельности. Но оно не только необходимый спутникъ нашихъ пережива-ній и внутренній показатель такого или иного значенія переживаемаго для насъ, но и „стражъ жизни,“ подающій непрерывный рядъ вѣстей о наступающихъ опасностяхъ или, наоборотъ, о безопасности, о грядущемъ благополучіи

и счастья“¹⁾. Въ послѣднемъ случаѣ оно является тѣмъ инстинктивнымъ чутьемъ, о которомъ мы недавно говорили. Различаютъ: чутье жизни, нравственное, художественное, интеллектуальное—чутье истины и т. д.²⁾ Какъ чутье оно имѣетъ по преимуществу безсознательный характеръ, какъ инстинктивное—оно непогрѣшимо. По характеру своему чувства различаются какъ пріятныя и непріятныя. *Содержаніе* ихъ весьма разнообразно и почти всегда непосредственно ясно каждому: мы хорошо различаемъ чувство страха, скорби, радости, гнѣва, унынія, негодованія и т. д., и т. п. По *качеству* и *цѣнности* свои чувства мы раздѣляемъ на хорошія и дурныя, возвышающія и облагораживающія чело-вѣка и унижающія его. *По времени* своего возникновенія въ жизни отдѣльнаго чело-вѣка и особенно *по отношенію* ихъ къ *физической или духовной сторонѣ* чело-вѣческой природы чувства дѣлятся на низшія, животныя и высшія духовныя; между самыми низшими—чисто физическими и высшими—чисто духовными идутъ цѣлые ряды чувствъ смѣшанныхъ, въ которыхъ преобладаетъ или духовная, или физическая сторона. Новѣйшіе психологи склонны думать, что нѣтъ совсѣмъ такихъ чувствъ, въ которыхъ отсутствовала бы физиологическая сторона³⁾, а нѣкоторые (Джемсъ) ея одною и ограничиваются, сводя психику въ чувствѣ къ нулю. Классифицируютъ чувства разно. Для примѣра укажемъ, напримѣръ, дѣленіе ихъ у проф. Сикорскаго. Онъ устанавливаетъ четыре большихъ группы чувствъ: 1) физическія или низшія чувства (боль, голодъ и т. п.), 2) чувства первобытной давности (гнѣвъ, страхъ, радость и т. п.), 3) чувства новѣйшей формации (надежда, благоговѣніе и т. д.), и 4) высшія или сложныя чувства, которыя подраздѣляются на эстетическія, интеллектуальныя и нравственныя⁴⁾, на нихъ „можно смотрѣть, какъ на своего рода директивы, направляющіе эмотивную работу, также умственную и работу воли“;⁵⁾ имъ уже почти всегда сопутствуетъ болѣе или менѣе ясное сознаніе, тогда какъ низшія сознаются гораздо рѣже и

1) Проф. Сикорскій Всеобщ. Псих. с. 357.

2) Ibid с. 411—418, 370

3) Гефдингъ, Проф. Сикорскій (см. напр. цит. соч. с. 358 и 31).

4) Цит. соч. с. 359.

5) Ibid с. 370.

и слабѣе. Эту классификацію и мы будемъ имѣть въ виду при своихъ сужденіяхъ о національномъ чувствѣ.

Устанавливая понятіе о чувствѣ, мы опредѣляли его какъ особаго рода волненіе, сопутствующее всей нашей жизни и въ значительной степени ее направляющее, и—какъ чутье, стоящее на стражѣ этой жизни. Эти двѣ стороны можно подмѣтить и въ національномъ чувствѣ. Оно прежде всего представляетъ собою волненіе, испытываемое человекомъ, какъ членомъ той или другой націи, сопутствующее всѣмъ его переживаніямъ, связаннымъ съ этимъ его положеніемъ, съ другой стороны, оно заявляетъ о себѣ какъ стражѣ национальной жизни, какъ національное чутье. Последняя сторона нами достаточно рассмотрѣна, остановимся на первой.—Прежде всего о содержаніи и характерѣ національнаго чувства. Что представляетъ изъ себя эта эмоція и куда ее нужно помѣстить въ ряду другихъ? Мы бы опредѣлили ее какъ волненіе, возникающее въ человѣкѣ отъ сознанія или даже отъ одного факта принадлежности къ своей націи (сознаніе возникаетъ на высшихъ ступеняхъ национальной жизни; на болѣе низкихъ національное чувство-эмоція вызывается именно фактомъ принадлежности чувствующаго къ своей націи). Волненіе это можетъ имѣть пріятный характеръ, когда національное чувство находитъ для себя удовлетвореніе, когда волнующія обстоятельства благопріятствуютъ благосостоянію націи; оно имѣетъ непріятный характеръ, когда эти обстоятельства не содѣйствуютъ благополучію націи; когда національное чувство не удовлетворено. Чаще, національное чувство проявляется какъ чувство национальной солидарности и чувствъ любви къ своей націи и ко всему тому, въ чемъ національная жизнь и национальный характеръ проявляются—это положительное проявленіе, отрицательнымъ здѣсь будетъ чувство нерасположенія и вражды къ другимъ націямъ (ксенофобія, шовинизмъ, національная исключительность и т. п.). Удовлетворенное оно является, какъ чувство національнаго довольства, національнаго достоинства и национальной гордости (оборотная сторона здѣсь національное самодовольство и самомнѣніе); неудовлетворенное или оскорбленное оно выражается какъ чувство національнаго возмущенія, націон. унынія, иногда—національн. самоотреченія и самооплеванія.

На известной ступени своего развитія оно оказываетъ вліяніе на всю психику человѣка, окрашивая ее въ національные тона, регулируя и направляя ее. Создается определенное и постоянное національное *настроение*, отъ котораго уже трудно человѣку совершенно отрѣшиться. Чувствуетъ ли онъ—его чувства имѣютъ известный отпечатокъ, онъ чувствуетъ и реагируетъ по своему; человѣческая способность чувствованія въ частностяхъ индивидуализируется и не только въ зависимости отъ личности, но и въ зависимости отъ національности, къ которой личность принадлежитъ; этимъ объясняется національное своеобразие поэзіи, музыки, живописи, архитектуры и т. п. Даже такіа наиболѣе общечеловѣческія чувства какъ нравственное и религиозное допускаютъ національную индивидуализацію. И англичанинъ, и французъ, и нѣмецъ, и русскій молятся общему Богу, но каждый молится по своему и Бога представляетъ тоже до нѣкоторой степени по своему (и это зависитъ не отъ однихъ только вроисповѣднхъ разностей). Въ молитвахъ, въ образахъ, въ пониманіи обязанностей къ Богу и ближнимъ каждый народъ проявляетъ помимо вроисповѣдного и нѣкоторое національное своеобразие, национальное чувство проникаетъ и въ это святое святыхъ человѣческой души.

Слѣдуя одному и тому же нравственному закону, разные народы чувствуютъ, понимаютъ и осуществляютъ его не вполне одинаково; нравственныя заповѣди, не измѣняясь въ существѣ, исполняются до нѣкоторой степени по своему.— Национальное чувство вліяетъ не меньше на умственную и волевою области. Разные народы и мыслятъ и работаютъ, и живутъ по своему. О томъ, что быть имѣетъ національную окраску, говорить не приходится; даже наука, по природѣ своей общечеловѣческая, и та не чужда національной окраски. научныя школы различаютъ по національностямъ, космополитическій социализмъ дѣлать на—нѣмецкій, французскій, русскій и т. д. Хорошо ли или дурно это вліяніе національнаго чувства на душевную жизнь и дѣятельность человѣка—здѣсь объ этомъ мы не говоримъ, а только отмѣчаемъ, что при известныхъ условіяхъ оно приобретаетъ доминирующее значеніе въ душевной жизни человѣка.

Къ какой категоріи чувствъ его отнести—низшимъ или высшимъ, отчасти видно изъ только что сказаннаго и изъ того, что раньше говорилось объ инстинктѣ, поскольку національное чувство можетъ имѣть (и имѣеть) инстинктивный характеръ или входить въ него, какъ его составная часть (о томъ, что вообще чувство—всякое—входитъ въ „составъ“ инстинкта, составляетъ его „часть“ и только постепенно, путемъ эволюціи, освобождается отъ этой зависимости и восходитъ на высшую ступень чувства чисто человѣческаго—объ этомъ можно читать, напр., у профес. Сикорскаго ¹⁾). Мы національный инстинктъ отнесли къ инстинктамъ позднѣйшаго культурно—историческаго образованія, значитъ и чувство „входящее въ его составъ“ даже въ этой первой стадіи своего развитія (инстинктивное чувство) не является *только и чисто* зоологическимъ; тѣмъ болѣе на позднѣйшихъ ступеняхъ, когда оно входитъ въ тѣсную связь съ сознаниемъ и взаимоотношеніе съ чувствомъ нравственнымъ и другими высшими, осложняясь и повышаясь въ своемъ качествѣ. Имѣя въ виду общее ученіе о чувствахъ и нѣкоторыя особенности національнаго чувства, мы можемъ представить такую приблизительно картину его эволюціи. На низшихъ ступеняхъ культурно-національной жизни, когда процессъ образованія націи только начался (но когда все таки онъ вполне опредѣлился; какъ за національнымъ инстинктомъ, такъ и за національнымъ чувствомъ мы совершенно не можемъ признать „первозданной“ давности, рѣшительно отвергаемъ, что „это чувство современно мірозданію и усложнялось, совершенствовалось соответственно развитію и совершенствованію *міротворенія и мірозданія*“, не можемъ признать его въ этомъ смыслѣ „прирожденнымъ“), ²⁾ когда національный инстинктъ не окрѣпъ еще до степени непреодолимой силы,—национальное чувство, является по силѣ слабымъ, по содержанию очень несложнымъ, и по степени своей осмысленности слабымъ, безотчетнымъ (инстинктивнымъ); героическіе подвиги самоотверженія, вызываемые имъ, въ это время чередуются съ эксцессами дикой злобы и нетерпимости къ чужимъ. Затѣмъ, по мѣрѣ общаго развитія, по мѣрѣ въ частности развитія національнаго характера, національной

1) Цит. соч. с. 406—408.

2) Проф. П. И. Ковалевскій. Рус. нац—змъ с. 73.

жизни, отвердѣнія націи, національное чувство все больше и больше проясняется сознаниемъ, очищается отъ „зоологическихъ“ элементовъ одухотворяется и облагораживается, претворяясь въ сознательное чувство любви къ родинѣ, сознательное самоотверженіе, раствореніе себя въ національномъ цѣломъ при полной терпимости и уваженіи къ другимъ націямъ. На такую ступень оно поднимается только у наиболѣе культурныхъ, достигшихъ высшей національной зрѣлости, лицъ и народовъ; высоко развитое оно служитъ показателемъ культурности, а не дикости, такъ же, какъ такимъ показателемъ служитъ высоко развитое чувство личности и личнаго достоинства; у дикаря этого чувства (личн.) нѣтъ и не можетъ быть, у некультурнаго человѣка оно очень слабо, у культурнаго сильно, и тѣмъ сильнѣе чѣмъ онъ культурнѣе; то же и съ чувствомъ національной личности, національнаго достоинства. Если обо всѣхъ чувствахъ можно сказать, что они эволюционируютъ, что „имъ развитіе свойственно, болѣе, нежели другимъ душевнымъ актамъ“, ¹⁾ то это въ особенности должно быть сказано о чувствѣ такой высокой сложности, какъ національное. Той благородной формы, какую оно получило у наиболѣе культурныхъ народовъ новѣйшаго времени, оно достигло не сразу, и эта его форма съ несомнѣнностью свидѣтельствуетъ, что оно принадлежитъ къ разряду чувствъ высшихъ, сложныхъ, способныхъ къ развитію и развивающихся и ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть отнесено къ разряду чувствъ „первобытныхъ“, „зоологическихъ“, обреченныхъ на естественное умираніе или насильственное уничтоженіе, какъ бесполезный, а часто и вредный, рудиментъ. Если и нельзя о немъ сказать, что оно представляетъ разновидность чувства нравственнаго, (объ отношеніи его къ нравственному чувству сейчасъ будетъ особая рѣчь), нельзя сказать, помимо прочаго, уже потому, что оно представляетъ совершенно самостоятельную эмоцію, то безъ колебанія можно утверждать, что оно заключаетъ въ себѣ много такого, что дѣлаетъ его близкимъ къ этому высочайшему, человѣческому чувству, мы позволили бы даже сказать, что оно заключаетъ въ себѣ нравственные элементы, что, не будучи нравственнымъ по существу своему и природѣ, „оно является глубокимъ родникомъ нравствен-

1) Проф. Сижорскій, Цит. соч. с. 406.

ныхъ переживаній“ 1). Психологически несообразнаго въ такомъ утвержденіи нѣтъ ничего, потому что психологія допускаетъ природную близость различныхъ чувствъ, возможность „преобразованій“ и частичныхъ „переходовъ“ однихъ чувствъ въ другія, нѣкоторой ассимиляціи ихъ (см., напр., у проф. Сикорскаго, цит. мѣста). Соприкасаясь со многими высшими чувствами, націон. чувство, чаще и ближе всего соприкасается (и сталкивается) съ чувствомъ нравственнымъ, иногда религіознымъ, и въ зависимости отъ такого или иного отношенія къ нимъ получаетъ и само ту или другую цѣну; для насъ важно его отношеніе именно къ этимъ двумъ чувствамъ. Пройти безъ вниманія это отношеніе мы не можемъ тѣмъ болѣе, что вопросъ о немъ является центральнымъ въ теперешнихъ, и былъ всегда такимъ въ прежнихъ спорахъ о націонализмѣ, порождаетъ и порождаетъ особенно горячіе прерѣканія, часто переходящія во вражду. Важны, конечно современныя рѣшенія вопроса, о нихъ мы и будемъ, главнымъ образомъ, говорить (вопросъ объ отношеніи національнаго чувства къ религіозному частично уже затронутъ нами въ очеркѣ „Націон.“ идея въ исторіи“—тамъ, гдѣ мы рассматривали принципиальное отношеніе христіанства и различныхъ христіанскихъ исповѣданій къ національной идеѣ, но тамъ мы подходили къ вопросу съ общей и исторической стороны, здѣсь коснемся его съ психологической).

Наиболѣе распространеннымъ было и есть то мнѣніе объ отношеніи національнаго чувства къ нравственному, по которому оно (нац. чув.) не только не заключаетъ въ себѣ никакихъ нравственныхъ элементовъ, но всей природой и существомъ своимъ противорѣчитъ морали и исключается ею: нравственное чувство требуетъ самоотреченія, національное—самоутвержденія; нравственное говоритъ о томъ, что нужно свое отдавать другимъ, национальное—что нужно всѣми силами беречь свое и даже увеличивать его за счетъ чужого; нравственное имѣетъ ввиду исключительно духовныя цѣнности, национальное, будто бы, только матеріальныя; нравственное влечетъ человека къ небу и Богу, а национальное къ землѣ и мамонѣ и т. д. Национальное чувство—

1) Н. Румянцевъ, Соц.-гражданское воспитаніе съ психологической точки зрѣнія. Вѣстн. Воспитанія 1916 г. № 7. с. 22.

зоологическое, цѣликомъ утверждающееся и исходящее изъ низшей (животной) стороны человѣческой природы; грубо эгоистическое, разъединяющее людей, приводящее ихъ ко взаимной враждѣ, злобѣ и ненависти. Такъ приблизительно смотрѣла на національное чувство (по крайней мѣрѣ поскольку оно приводитъ къ національному) и на его отношеніе къ нравственному В. С. Соловьевъ (см. особенно 5-й т. собр. соч.), такъ смотрѣли и смотрятъ всѣ его единомышленники по этому вопросу (о нихъ см. нашъ 1-й очеркъ „Національное пробужд. рус. общества. 1)“. „Животнымъ называютъ иногда его и въ крайнемъ націоналистическомъ лагерѣ, но по другимъ побужденіямъ (желая доказать его природную законность); такъ, уже цитированный нами проф. П. И. Ковалевскій говоритъ: „національное чувство является врожденнымъ, бессознательнымъ, инстинктивнымъ, *животнымъ, стаднымъ, брагическимъ*“ и т. п. 2).

Всѣ предполагаемыя противорѣчія національнаго чувства нравственному, по нашему мнѣнію, могутъ быть сведены къ двумъ предполагаемымъ его свойствамъ: зоологичности и эгоистичности. То и другое не совсѣмъ вѣрно. Прежде всего о зоологичности. Можно ли сказать, что „зоологичность“ сама по себѣ морально неприемлема (противорѣчитъ нравственности)? Конечно нѣтъ, и этого доказывать не приходится. Есть много явленій чисто зоологическаго характера, которыя отнюдь не могутъ быть названы безнравственными, они могутъ сдѣлаться такими, но не обязательно. Возьмемъ, напр. чисто зоологическую потребность питанія и то (приятное) чувство, чисто физическое, которое испытывается при и послѣ удовлетворенія голода. Конечно нравственнаго здѣсь ничего нѣтъ, но нѣтъ и безнравственнаго; послѣднее возникаетъ тогда, когда естественная потребность переходитъ въ обжорство и гурманство. Возьмемъ другое—стремленіе къ продолженію рода. И оно, удовлетворяемое въ законныхъ предѣлахъ, указываемыхъ природой, совѣстью и закономъ Божиимъ, дурнымъ и безнравственнымъ не можетъ быть названо; такимъ оно дѣлается, когда переходитъ въ распут-

1) См. еще *Свящ. С. Соловьевъ*. Национальные боги и Богъ истинный Христъ. Мысль 1917 г. III—IV.

2) Рус. национализмъ и национ. воспит., с. 73; Психологія рус. націи с. 9.

ство и развратъ. И такъ всѣ „зоологическія“ потребности, стремленія и чувства—одна ихъ зоологичность, не говорить необходимо объ ихъ безнравственности. Если бы вѣрно было, что національное чувство—дѣйствительно чувство только зоологическое, животное, то и тогда признать его антиморальнымъ (только по этой причинѣ) никакъ было бы нельзя; тѣмъ болѣе нельзя было бы говорить о необходимости его искорененія: какъ естественное, связанное съ природой человѣка, оно не могло бы и не должно бы было быть искореняемо и совершенно заглушаемо (какъ нельзя по этическимъ соображеніямъ требовать *совершеннаго* подавленія того пріятнаго чувства, которое сопровождаетъ удовлетвореніе физическихъ потребностей и является показателемъ пригодности средства (или способа) удовлетворенія и здоровья организма). Но нужно еще сказать, что зоологичность національнаго чувства значительно преувеличивается. Что оно имѣетъ въ себѣ (въ своемъ содержаніи) зоологическій элементъ—это правда, но само по себѣ данное обстоятельство его ни мало не унижаетъ и нисколько не оцѣниваетъ (скорѣе наоборотъ). А затѣмъ, помимо зоологическихъ элементовъ въ немъ имѣются и чисто психическіе, моральные (о нихъ уже мы говорили) и они свидѣтельствуютъ, что это чувство—человѣческое, что оно облагораживаетъ и возвышаетъ человѣка, а не унижаетъ его до степени животнаго. Если нравственный элементъ присущъ въ нѣкоторой степени національному инстинкту и инстинктивному національному чувству, то въ еще большей степени онъ присущъ этому чувству въ его позднѣйшей, высшей формации. Оно дѣлаетъ человѣка героемъ, заставляетъ его забывать о себѣ и сознательно отдавать свою жизнь „за други своя“, оно возвышаетъ его надъ текущестью и временностью и приближаетъ къ постояннымъ и неизмѣннымъ дѣлностямъ, оно рождаетъ въ душѣ человѣка высочайшіе восторги, благороднѣйшій энтузіазмъ, дѣлаетъ доступными для него переживанія гораздо болѣе высокія, чѣмъ какія даются чувствомъ эстетическимъ и даже интеллектуальнымъ (при совершении подвиговъ самопожертвованія и любви), оно въ извѣстные моменты и при извѣстныхъ условіяхъ переживается въ чувство нравственное и приближается, роднится съ чувствомъ религіознымъ. Животныя такого чувства переживать не могутъ, не могутъ испытывать

его и люди, находящиеся на „животной“ стадіи своего существованія. Націй нѣтъ у животныхъ, нѣтъ ихъ и у дикарей, это форма общественной жизни, предполагающая большое развитіе и не матеріальное только, а и духовное. И національное чувство, сопутствующее переживаніямъ челоуѣка, какъ члена известной націи, предполагаетъ не только общую, но до известной степени и нравственную культуру, на первыхъ ступеняхъ въ меньшей, на дальнѣйшихъ въ большей мѣрѣ. Во всякомъ случаѣ о природной зоологичности національнаго чувства и о природномъ противорѣчьи его чувству нравственному не можетъ быть рѣчи.

Правда, національное чувство замыкаетъ челоуѣка въ предѣлы небольшой сравнительно группы—націи. Такая ограниченность его не даетъ права считать его *равноцѣннымъ* нравственному, тѣмъ болѣе „сверхнравственнымъ“, „божественнымъ“ и т. д., и наша рѣчь клонится къ тому, чтобы показать, что оно заключаетъ въ себѣ нравственные элементы, что оно служитъ источникомъ нравственныхъ переживаній и подвиговъ и ни въ какомъ случаѣ не безнравственно по природѣ своей. Ограниченность (сравнительная узость) его не даетъ права признать его эгоистическимъ. Эгоизмъ—это себялюбіе,—любовь къ себѣ и больше ни къ кому, но даже у эгоиста, какъ бы ни былъ великъ его эгоизмъ, любовь къ себѣ не исключаетъ совершенно благожелательнаго отношенія къ другимъ. А если челоуѣкъ любитъ свою семью, для ея благосостоянія терпитъ лишенія и невзгоды, несетъ труды—такого челоуѣка мы уже затруднимся назвать эгоистомъ, тѣмъ болѣе осудить его, а если онъ жертвуетъ жизнью ради семьи своей, мы преклонимся предъ его „подвигомъ“, скажемъ, что онъ честно выполнилъ свой *нравственный* долгъ. Если то же самое челоуѣкъ дѣлаетъ для общества—мы признаемъ его подвигъ болѣе высокимъ въ нравственномъ отношеніи, и чѣмъ болѣе общество, чѣмъ дальше стоять тѣ, къ которымъ челоуѣкъ проявляетъ дѣйствительно свою любовь, чѣмъ безкорыстнѣе его подвигъ, тѣмъ морально выше стоитъ онъ и его любовь. Если челоуѣкъ любитъ цѣлую націю, если ради ея блага онъ всею жертвуетъ, то его любовь и его жертва несомнѣнно имѣютъ высокій нравственный характеръ. Можно, доводя до конца данную мысль, сказать, что самую высокою любовью будетъ любовь

ко всему человѣчеству. Но вѣдь и этой любви мало и на ней нравственный идеалъ не останавливается—онъ требуетъ совершенной любви къ Богу. Значить и любовь къ человѣчеству—любовь ограниченная, значить и ее можно назвать въ извѣстномъ смыслѣ эгоистической, поскольку она является любовью къ подобнымъ себѣ, и поскольку человѣкъ, осуществляя свою любовь къ человѣчеству, ограничивая себя для его блага, тѣмъ самымъ приноситъ благо и себѣ, и близкимъ своимъ. Мы этого вывода не дѣлаемъ, а говоримъ, что логически онъ *можетъ быть* сдѣланъ, что любовь къ человѣчеству при нѣкоторомъ уклонѣ, мысли можетъ быть названа эгоистической съ неменьшимъ правомъ, чѣмъ и любовь къ націи. Не говоримъ о томъ, что человѣчество, какъ объектъ любви, является довольно отвлеченнымъ и недосыгаемымъ, и во всякомъ случаѣ любовь къ нему предполагаетъ любовь къ своему народу, какъ свою необходимую предшествующую ступень и обязательное условіе, значить не исключаетъ національнаго чувства, а утверждаетъ его. Христосъ говорилъ: „не любящій брата своего, котораго видитъ, какъ можетъ любить Бога, котораго не видитъ; перепаразируя это изреченіе, мы могли бы сказать: какъ можно любить человѣчество, не любя своего народа? какъ можно жертвовать собою далекому, чужому человѣчеству, не умѣя жертвовать близкой и родной націи? Значить, какъ любовь къ людямъ служить ступенью, условіемъ и воспитательнымъ средствомъ для развитія любви къ Богу, такъ и любовь къ своей націи является такой же ступенью и условіемъ любви къ человѣчеству. Такимъ образомъ, національное чувство въ отношеніи къ нравственному, помимо всего другого, можетъ быть признано еще имѣющимъ подготавливающее (воспитательное) значеніе. По пути къ послѣдней ступени нравственнаго совершенства—любви къ Богу нужно пройти рядъ промежуточныхъ ступеней и всѣ эти ступени ведутъ къ Богу, если идущіе, не задерживаясь навсегда ни на одной, поднимаются все выше и выше. Такимъ образомъ ни зоологичность, ни предполагаемая эгоистичность національнаго чувства не дѣлаютъ его безнравственнымъ. Что это чувство приводитъ нерѣдко къ противонравственнымъ дѣяніямъ и располагаетъ къ дурнымъ чувствамъ, это мы признаемъ, но думаемъ—отсюда не слѣдуетъ то, что

выводятъ его противника—его природная безнравственность, какъ изъ того, что естественное стремленіе къ удовлетворенію голода и естественное пріятное чувство, въ этомъ случаѣ возникающее, переходитъ въ сластолюбіе и чревоугодіе—естественное стремленіе къ самосохраненію вырождается иногда въ истребленіе другихъ; естественное половое влеченіе—въ распутство и т. д.—какъ изъ всего этого не слѣдуетъ, что всѣ подобныя стремленія, влеченія и чувстваванія являются *сами по себѣ* дурными и безнравственными.

Невѣрно, такимъ образомъ, преувеличенно низкое понятіе о національномъ чувствѣ въ его отношеніи къ нравственному, но не менѣе ошибочно и гораздо болѣе опасно для общаго прогресса и для нравственнаго развитія противоположное сужденіе о немъ, преувеличенно высокое, умаляющее предъ нимъ нравственное чувство и даже религіозное.—Защитниками такого взгляда у насъ являются (точнѣе являлись до революціи) главнымъ образомъ, представители государственно-бюрократическаго націонализма изъ крайне праваго крыла націоналистовъ; но нѣчто подобное можно найти и среди тѣхъ, которые принадлежатъ къ противоположному лагерю общественно-политической мысли, которыхъ можно назвать идеологами государственности и чрезъ нее національности, поскольку она служитъ основой и содержаніемъ государства. Ни объ общей идейной близости, ни объ одинаковомъ моральномъ обликѣ представителей этихъ двухъ теченій не можетъ быть и рѣчи, почти во всемъ, они стоятъ на противоположныхъ полюсахъ, въ частности и въ пониманіи содержанія идеи государства, но въ отношеніи своемъ къ національному чувству они сближаются, оправдывая положеніе, что крайности сходятся. Национальное чувство (чувство любви къ отечеству-государству, у націоналистовъ—къ определенной формѣ государственнаго строя, а чаще къ наличному правительству) у нихъ—главенствующее. Любовь къ отечеству (понимаемая очень не одинаково) ставится выше религіи, выше морали (она „сверхнравственна“, „божественна“, ей „все дозволено“, передъ ней „почтительно отступаютъ всѣ заповѣди земной чести и совѣсти“) ¹⁾; если на ея пути лежатъ моральныя или религіозныя цѣнности, она отбрасываетъ ихъ въ сторону; противорелигіозное и

1) В. Темный. Религія и Государство. Лѣтопись 1916 г. Мартъ.

противонравственное, преступное даже, если оно содѣйствуетъ предполагаемому благу отечества, признается дозволительнымъ и одобряется; и наоборотъ осуждается религія тогда, когда она не можетъ быть приспособлена къ націоналистическимъ вождельніямъ или идетъ противъ нихъ. Такъ поступаютъ, напр., очень часто наши націоналисты (указаннаго типа) въ отношеніи къ священнымъ для всякаго христіанина лицамъ и фактамъ ветхозавѣтной исторіи, полемизируя противъ современнаго еврейства. Для христіанина ветхозавѣтный и новозавѣтный Богъ—одинъ и тотъ же, только разно проявлявшій Себя въ мірѣ въ зависимости отъ неодинаковаго состоянія послѣдняго; для націоналистовъ (названнаго вида) ветхозавѣтный Богъ не имѣетъ ничего общаго съ новозавѣтнымъ; желая очернить евреевъ, они не щадятъ красокъ, чтобы загрязнить ихъ Бога. Вотъ образчикъ ихъ сужденій. „Еврейскій Іегова жестокъ, несправедливъ.“ Темный богъ Израиля, богъ хищничества, вымогательства, наживы, богъ обмана, предательства и всякой лжи и неправды, этотъ темный богъ насилія, злобы и мести идетъ впереди своего „возлюбленнаго“ народа и предаетъ насъ жидовскому заклятію и наводитъ на насъ непробудный сонъ, непостижимый страхъ“ (Буркакинъ).¹⁾ „Религія евреевъ освящаетъ всякій обманъ, воровство, мошенничество, шантажъ, клевету, ростовщичество и всякія другія гражданскія преступленія во славу имени Израиля“. Приписывая современнымъ и прежнимъ евреямъ цѣлый рядъ ужаснѣйшихъ пороковъ (клятвопреступленіе, лжесвидѣтельство, наглость, безстыдство, низость и т. п.) цитируемый профессоръ признаетъ ихъ „національными, прирожденными качествами евреевъ, освященными ихъ религіей и внушенными самимъ Іеговой“²⁾. Примеровъ такого болѣе, чѣмъ пристрастнаго отношенія къ ветхозавѣтной религіи и морали, такого выше всякой мѣры тенденціознаго униженія ветхозавѣтнаго Бога и ветхозавѣтныхъ праведниковъ подъ исключительнымъ вліяніемъ комутившагося въ своемъ чистомъ содержаніи національнаго

1) Проф. П. И. Ковалевскій приводитъ эти слова („Рус. націонализмъ“ с. 187), какъ вполне выражающія его собственныя мысли, развиваемыя и здѣсь, и въ особой брошюрѣ.—„Библия и нравственность“, переполненной руганью и клеветами на Библию.

2) Цит. соч. а. 198, 199, 235 и др.

чувства въ націоналистической литературѣ до послѣдняго времени было болѣе чѣмъ достаточно (можно припомнить хотя бы статьи нововременскаго публициста Меньшикова). Война, ослабившая внутри государственную національную вражду, остановила и походъ націоналистовъ противъ ветхозавѣтной религіи, но одинъ случай, быть можетъ, не всѣми отмѣченный, далъ понять, что затишье это временное. Имѣемъ въ виду судебный процессъ хорошо извѣстнаго посѣтителемъ Ялты генерала Витмера. Этотъ генералъ былъ судимъ Симферопольскимъ Окружнымъ Судомъ (20 ноября 1916 г.) за „укоризненный“ по осторожному выраженію Меньшикова (Новое Время 1916 г. № 14635, 1 декабря) отзывъ о патріархѣ Іаковѣ въ Ялтинской газеткѣ. Привлеченъ былъ онъ „по иниціативѣ мѣстнаго духовенства“ (?). Процессъ окончился оправданіемъ генерала и „выраженіемъ ему со стороны присяжныхъ засѣдателей сочувствія и уваженія“. Мы не знаемъ содержанія обвинительнаго акта, не знакомы и съ содержаніемъ инкриминированной генералу статьи, но мы знаемъ, что онъ—старый сотрудникъ Нового Времени, большой націоналистъ (старой нововременской марки), что его взялъ подъ защиту еще до суда давній хулителъ ветхозавѣтной религіи и антисемитъ (до войны) Меньшиковъ, предполагаемъ, что для возбужденія уголовного преслѣдованія у суда были какія-нибудь видимыя юридическія основанія, тѣмъ болѣе противъ такого сильнаго и вліятельнаго человѣка, какъ г. Витмеръ,—и на основаніи всего этого считаемъ возможнымъ отчасти судить, каковъ былъ его „укоризненный отзывъ“. Думаемъ, какъ и Меньшиковъ и всѣ отмѣтившіе этотъ фактъ газеты и журналы, что такія дѣла уголовному, и никакому государственному суду не могутъ подлежать, подводимыя подъ уголовщину для вѣры и церкви они приносятъ очень много вреда и никакой пользы; не можемъ выразить сочувствія и одобренія тому Симферопольскому протоіерею, который, будучи экспертомъ на судѣ, произнесъ часовую „обличительную“ (по словамъ генерала) рѣчь, но отмѣчаемъ фактъ, какъ показательный для умонастроения той части націоналистовъ, у которой національное чувство перевѣсило и подавило религіозное. И нужно сказать, что такъ дѣйствуютъ не только не-или-маловѣрующіе, но и люди съ *виду*, не порвавшіе связи съ церковью и даже,

какъ будто, отстаивающіе православіе. Такъ, напр., проф. П. И. Ковалевскій. Хотя и то правда, что такіе защитники потому и ратуютъ за православіе, что считаютъ его полезнымъ для государства и націи, т. е. хотя и не всегда ясно высказываютъ, но даютъ чувствовать приматъ національно-государственной идеи и чувства предъ религіозной. Православіе для нихъ цѣнно не потому, что заключаетъ въ себѣ истину, а потому, что „въ немъ душа *русскаго народа* (курсивъ нашъ) находитъ себѣ удовлетвореніе“, что она „утверждаетъ и укрѣпляетъ присуція націи (русской) черты“¹⁾; что „съ ослабленіемъ въ народныхъ массахъ Православной вѣры будетъ непремѣнно ослабѣвать авторитетъ царскаго самодержавія и начнется разложеніе древнихъ государственныхъ основъ“.²⁾ (мысль эта—о связи православія съ царскимъ самодержавіемъ,—не исторической только, а именно по ихъ существу,—часто повторявшаяся и справа и слѣва—глубоко ошибочна. Нельзя отрицать, что представители церкви, главнымъ образомъ высшіе—епископы, поддерживали царское самодержавіе, но это было дѣломъ ихъ политическихъ убѣжденій и личныхъ практическихъ соображеній, а не вытекало изъ православнаго вѣроученія, которое по природѣ своей не связано ни съ какой опредѣленной формой государственнаго управления и какъ соборное, менѣе всего благопріятно единоличной формѣ самодержавно-монархической). Православіе должно имѣть всѣ преимущества религіи господствующей, потому... что оно есть *религія державной, русской націи... религія національная... религія существа русской націи*“³⁾. Характерна самая формулировка основнаго догмата націонализма этой формации: „*самодержавіе, православіе и единодержавіе*“⁴⁾, православіе на второмъ мѣстѣ, у старыхъ націоналистовъ, не только славянофильскаго толка, но и такъ называемыхъ, официальныхъ народниковъ православіе всегда, хотя бы на словахъ, занимало первое мѣсто, здѣсь оно получило второе-среднее, очевидно какъ сила только служебная въ отношеніи къ царскому самодержавію и національному единодержавію.

1) Проф. П. И. Ковалевскій. Рус. націонализмъ с. 234.

2) Ibid. с. 225.

3) Ibid. с. 239.

4) Ibid. с. 209.

Въ основѣ такого воззрѣнія лежитъ убѣжденіе, что абсолютной истины нѣтъ ни въ одномъ христіанскомъ исповѣданіи, что они всѣ равны и распредѣляются между различными народами въ зависимости отъ ихъ національныхъ особенностей и государственныхъ потребностей¹⁾. Церковь является здѣсь государственнымъ учрежденіемъ, долженствующимъ *служить* ему, какъ служатъ всѣ прочія государственныя учрежденія. Такимъ образомъ настроенные націоналисты никогда не допустятъ, что требованія совѣсти, интересы вѣры и церкви, могутъ перевѣсить интересы государства и націи въ сознаніи и чувствѣ человѣка. Они осудятъ людей, которые, ставя дѣло Божіе выше дѣлъ человѣческихъ, пойдутъ въ разрѣзъ съ господствующимъ національно-политическимъ направленіемъ, и превознесутъ тѣхъ, которые во имя національно-государственныхъ интересовъ поработятъ церковь, воспользуются ея силами и средствами для достиженія цѣлей, къ религіи никакого отношенія не имѣющихъ.

По иному, но приблизительно въ такой же степени, преувеличиваютъ, какъ было сказано, значеніе національнаго чувства и идеологи государственности либеральнаго направленія. Отечество-государство, и національность и здѣсь не только *высочайшія*, но прямо религіозныя цѣнности, служеніе націи возводится въ высшее безусловное начало; не подчиненноени какимъ нравственнымъ нормамъ²⁾; является „служеніемъ религіознымъ, вознаграждаемымъ не суетнымъ земнымъ раемъ; а нетлѣннымъ раемъ неба“³⁾; подлинный Богъ и подлинная религія ступшевываются и подчиняются богу-отечеству; національное чувство и патриотизмъ получаютъ перевѣсъ надъ всѣми другими, направляютъ и окрашиваютъ всю жизнь.

Въ такую форму вылившееся національное чувство, такъ опредѣлившееся національное настроеніе больше всего отпугиваютъ отъ націонализма людей искренно религіозныхъ и чуткихъ въ дѣлахъ совѣсти, приводя ихъ къ отрицанію всякаго положительнаго значенія національнаго чувства и

1) См. напр. цитов. соч. главу „Основы рус. нац-зма въ частн.“ съ 222-й стр.

2) К. Е. Трубецкой. Развѣнчанный націонализмъ. Рус. Мысль 1916 г. Апрѣль, с. 79.

3) Цитов. ст. Вас. Темнаго изъ Лѣтописи.

національной идеи. Ясно, что нисколько не умаляя значенія національнаго чувства, относя его къ высшимъ чувствамъ, нельзя ставить его между ними на первомъ мѣстѣ. Оно близко нравственному чувству (это уже показано было), оно могло бы быть съ осторожностью и оговорками признано родственнымъ чувству религіозному, поскольку оно таинственно и непонятно въ своей сущности, поскольку предполагаетъ нѣкую мистическую связь частей національнаго цѣлаго между собою и ихъ таинственное единеніе въ этомъ цѣломъ. Психологически эти переживанія напоминаютъ переживанія религіозныя. Но чрезмѣрно повышать значеніе національнаго чувства, особенно за счетъ религіознаго и нравственнаго, не только неосновательно, но и очень опасно: атрофія національнаго чувства влечетъ національную гибель, а атрофія или извращеніе религіознаго и нравственнаго чувства, извращаетъ человѣческую культуру и въ конечномъ результатѣ не только не даетъ людямъ „нетлѣннаго небеснаго рая“, а навѣки лишаетъ всякой надежды на него. Чувства—низшія и высшія требуютъ согласованія не только съ нравственными идеалами и религіозными требованіями, но и нѣкоторой общей психической соподчиненности и согласованности. Даже религіозное чувство, предоставленное самому себѣ, пущенное, что называется, на свободу, ни чѣмъ не сдерживаемое, заведетъ человѣка въ такія дебри мистицизма, гдѣ оно можетъ совершенно завязнуть. Также и нравственное чувство, ничѣмъ не координируемое, неизбежно вырождается въ слащавый моральный сентиментализмъ и пассивное мягководушіе. Только связанное съ религіознымъ чувствомъ, согрѣтое любовью къ Богу, просвѣтленное вѣрою, въ него нравственное чувство получитъ правильное развитіе и дастъ добрые плоды. Что вѣрно въ отношеніи ко всѣмъ чувствамъ то не можетъ не имѣть значенія въ отношеніи національнаго чувства. Последнее необходимо должно быть поставлено на свое мѣсто, связано и координировано съ другими чувствами, особенно съ тѣми, которые близко и часто входятъ въ соприкосновеніе съ нимъ, т. е. съ религіознымъ и нравственнымъ. Согласованное съ ними оно получитъ отъ нихъ еще большую силу, разобщенное, тѣмъ болѣе взявшее верхъ надъ ними, оно повредитъ и себѣ, и имъ,

изъ силы творческой превратится въ силу разрушающую, враждебнаго прогрессу челоѣчества. Это согласованіе должно выразится въ нѣкоторомъ подчиненіи національнаго чувства религіозному и нравственному. Подчиненіе это нисколько не умалать его значенія, какъ не умалаетъ достоинства челоѣка его подчиненіе долгу, служеніе нравственнымъ идеаламъ, покорность Богу и т. д.; оно (подчиненіе) ни въ какой степени не ограничиваетъ національнаго чувства, потому-что послѣднее въ этомъ случаѣ ничего не теряетъ. Национальный эросъ, говоритъ П. Струве, долженъ быть обязательно эросомъ; подъ этимъ условіемъ готовъ примириться съ национализмомъ кн. Е. Трубецкой¹⁾. Это, думаемъ примирило бы съ нимъ В. С. Соловьева и многихъ изъ современныхъ противниковъ его. Коллизіи между національнымъ чувствомъ—съ одной стороны, нравственнымъ и религіознымъ—съ другой, возможны, неизбѣжны иногда компромиссы, какъ неизбѣжны они вслѣдствіе несовершенства челоѣческаго, и во многихъ другихъ случаяхъ, но съ увѣренностью можно сказать, что вѣрующій, честный челоѣкъ никогда не окажется врагомъ своего народа и плохимъ лугой своего государства, хотя и будетъ всегда ставить Законъ Божій выше законовъ челоѣческихъ, велѣнія совѣсти и нравственнаго чувства выше требованій національнаго чувства. Вспомнимъ, что первые христіане были отличными воинами, лояльными подданными, безупречными въ исполненіи гражданскаго долга: не смотря на то, что государи ихъ были язычники и весь строй государственной жизни былъ пропитанъ языческимъ духомъ. Только когда государство посягало на ихъ вѣрованія, насилвало ихъ совѣсть они отказывались исполнять его требованія, но и тутъ не путемъ противленія и отрицанія государственной власти: безропотно подчиняясь рѣшенію государственнаго суда, покорно отправляясь на казни и муки, они до конца воздавали кесарево кесарю. —Такимъ должно быть, думается, отношеніе національнаго чувства къ религіозному и нравственному.

Есть еще одно рѣшеніе, близкое разсмотрѣнному, но не тождественное съ нимъ, „чисто теоретическое“, „философское“, „діалектическое“; предложенное на страницахъ „Рус.

1) Рус. Мысль 1916 г. Апрель.

Мысли“ Д. Муретовымъ, оно вызвало довольно большіе споры и породило небольшую полемическую литературу на протяженіи двухъ послѣднихъ лѣтъ. Первое разсмотрѣнное нами рѣшеніе, считая національное чувство противорѣчащимъ нравственному, отрицаетъ его; второе, напротивъ, признавая его „божественнымъ,, утверждаетъ его и ставитъ выше всѣхъ другихъ; намѣченное нами, не отрицая его самостоятельнаго значенія и высокой цѣнности, требуетъ согласованія, а въ нѣкоторыхъ случаяхъ подчиненія его велѣніямъ чувствъ-нравственнаго и религіознаго; то которое мы теперь имѣемъ въ виду, обособляетъ національное чувство, ставитъ его внѣ всякой зависимости и связи съ нравственнымъ, религіознымъ и какимъ бы-то ни было другимъ высшимъ чувствомъ; имѣя все таки какъ будто скрытую тенденцію отдать ему первенство между другими. Национальное чувство признается здѣсь абсолютно самостоятельнымъ и независимымъ (собственно тутъ идетъ рѣчь о национализмѣ, но онъ опредѣляется какъ национальный эросъ, национальная любовь, т. е. какъ национальное чувство). Это такая же любовь, какъ любовь мужчины къ женщинѣ. Почему мужчина любитъ извѣстную женщину? Вопросъ такой представляется Муретову неумѣстнымъ и празднымъ: любить, да и только, безъ всякихъ почему, нипочему. Никакая оцѣнка—ни моральная, ни разумная—здѣсь совершенно неумѣстны. Такъ и национальная любовь (эросъ): хороша ли она, или плоха, похвалы заслуживаетъ или порицанія нравственна или безнравственна—объ этомъ говорить бессмысленно: какъ и всякая любовь, она не нуждается въ разумныхъ санкціяхъ и моральныхъ оправданіяхъ; она *въ* моральна, *выше* разума, *выше* справедливости (авторъ оговаривается, что изъ его словъ нельзя выводить, что онъ ее считаетъ аморальной). Въ своемъ проявленіи национальный эросъ можетъ быть и хорошимъ (и дурнымъ, и нравственнымъ и безнравственнымъ, но самъ по себѣ, въ своей сущности онъ не является ни тѣмъ, ни другимъ, подѣвляніемъ любви можно совершить и подвигъ прекрасный и преступленіе мрачное, но *сама* любовь не хороша, и не дурна. Такова приблизительно въ упрощенномъ видѣ, нѣсколько туманная въ оригиналѣ, „теорія“ Д. Муретова 1).—Правда

1) Рус. Мысль 1916 г. январь, апрѣль и др.

въ ней несомнѣнно есть, но много неяснаго, шаткаго, и совершенно справедливо оппоненты Муретова указываютъ, что, исходя изъ такихъ положеній, можно далеко зайти—до оправданія погромовъ включительно (Трубецкой) и нельзя сказать, чтобы разъясненія Муретова были особенно убѣдительно и устраняли естественныя недоумѣнія. Справедливость этой теоріи (авторъ часто указываетъ на теоретичность своихъ разсужденій) заключается въ признанія самостоятельности и самостоятельной цѣнности національнаго чувства (эроса), въ частности въ отношеніи къ нравственному, — въ утвержденіи законности чистаго націонализма; ошибочность въ преувеличеніи этой самостоятельности и цѣнности и въ несовсѣмъ вѣрномъ, одностороннемъ пониманіи природы эроса вообще и національнаго въ частности. Что національное чувство должно быть признано вполне самостоятельнымъ — это неоспоримо и объ этомъ мы говорили, но что эта самостоятельность не абсолютна, — тоже не подлежитъ сомнѣнію; она не больше и не меньше, чѣмъ самостоятельность всякаго другого чувства и явленія душевной жизни. Известно, что душевная жизнь человѣка проходитъ такимъ образомъ, что всѣ ея явленія переплетаются между собою, соприкасаются, взаимно обуславливаются; изоляція, возможная для естествоиспытателя въ отношеніи физическихъ явленій, здѣсь крайне трудна, и большей частью невозможна. Отсюда слѣдуетъ, что національныя эмоціи входятъ какъ звенья, моменты въ общій круговоротъ жизни, подвергаются вліяніямъ и сами вліяютъ. Какъ чувство социальное, национальное чувство особенно часто соприкасается съ нравственнымъ, имѣетъ въ своемъ содержаніи нравственные элементы и служитъ источникомъ нравственныхъ переживаній. Оно, говорили мы, не можетъ быть названо внѣморальнымъ, но его нельзя и совершенно оторвать отъ нравственнаго. Тѣмъ болѣе признать *сверхъ* моральнымъ или „сувереннымъ, которому должны подчиниться всѣ другія категоріи“¹⁾. Нельзя сказать о немъ и того, что оно не допускаетъ никакой моральной оцѣнки. Эта оцѣнка допустима уже въ силу отмѣченной неразрывности психической, въ частности эмоціональной, жизни (мы, наприимѣръ, даемъ религіи моральную оцѣнку, мораль цѣнимъ съ точки зрѣнія религіи,

1) Гершензонъ (Бирж. Вѣдом. 1916 г. № 15927).

даже къ искусству подходимъ съ социальными, моральными и иными мѣрками).

Она становится необходимой, если принять во вниманіе природу національнаго чувства и ту сферу, которой оно питается и въ которой проявляетъ себя. Национальное чувство сопутствуетъ переживаніямъ челоуѣка, какъ члена большаго коллектива—націи, въ немъ (чувствѣ) онъ объединяется съ народомъ—включаетъ себя въ міръ народной жизни и „міръ народной жизни включаетъ въ свое я“¹⁾. Подобное объединеніе имѣетъ мѣсто и въ сферѣ нравственныхъ отношеній, только тамъ возможно болѣе широкое единеніе, переходящее національныя границы и, пожалуй, имѣющее болѣе одухотворенный характеръ; съ этой точки зрѣнія національное чувство является въ отношеніи къ нравственному до нѣкоторой степени подчиненнымъ и носитъ тѣмъ болѣе высокій характеръ, чѣмъ болѣе согласуется съ нравственнымъ. Въ теоріи Муретова преувеличивается его стихійность („любовь до изступленія“), совершенно игнорируются присущіе ему психическіе, въ частности нравственные элементы и въ то же самое время оно ставится „выше разума“, „выше справедливости“. Совершенно понятенъ, хотя, можетъ быть, и не вполне заслуженъ упрекъ теоріи со стороны ея критики (кн. В. Трубецкаго) въ „націоналистическомъ аморализмѣ“, „принципіальномъ отрицаніи національной совѣсти“ и т. д. Если бы даже сравненіе національнаго чувства (эроса) съ половымъ было вполне пригодно, то и въ такомъ случаѣ оснований для признанія его внѣ (и выше)—моральнымъ, внѣ (выше)—разумнымъ было бы очень мало. Въ любви половой, помимо элемента стихійнаго, животнаго, несомнѣнно имѣются и другіе, болѣе высокіе, психическіе: разумный (сознательная оцѣнка достоинствъ и недостатковъ любимаго существа, хотя бы и въ позднѣйшій періодъ развитія чувства), эстетическій и моральный. Совершенно справедливо было указано Муретову, что та любовь мужчины къ женщинѣ, о которой онъ говоритъ, унизительна для перваго и оскорбительна для второй. Это—страсть, слѣдое чисто животное влеченіе, а когда мы говоримъ о настоящей и полной любви, то имѣемъ въ виду облагороженное, возвы-

¹⁾ Д. Муретовъ. Этюды о націонализмѣ. Русская Мысль 1916 года. Янв. с. 69.

шенное и одухотворенное влеченіе (хотя и половое въ основѣ), въ которомъ психическіе элементы имѣютъ такое же значеніе, а можетъ быть и гораздо большее, чѣмъ физиологическіе. Когда любовь получаетъ свое естественное завершеніе въ бракѣ, тогда эти психическіе элементы, особенно моральные, выдвигаются на первый планъ, смягчая и какъ бы ступшевывая физиологическіе. Арцыбашевское представленіе идеальнаго брака, какъ главнымъ образомъ „физиологическаго соотвѣтствія“, „соотвѣтствія тѣла женскаго мужскому тѣлу“¹⁾, мало сказать односторонне, оно противорѣчитъ природѣ чувства (любви) и существу того союза мужчины и женщины, который называется нормальнымъ бракомъ. Муретовъ и даетъ своему „эросу“ толкованіе почти вполнѣ Арцыбашевское, безусловно ошибочное. Если, такимъ образомъ, любовь мужчины къ женщинѣ не стихійна только, то тѣмъ болѣе не можетъ быть признана такой любовь національная, гораздо болѣе широкая, гораздо менѣе эгоистическая и гораздо болѣе возвышенная. Въ ней психическій, въ частности моральный, элементъ значительно замѣтнѣе, а отсюда слѣдуетъ, что признать національный эросъ *внѣ* моральнымъ и всѣ поступки и дѣянія изъ него вытекающія, не подлежащими моральной оцѣнкѣ, ни въ коемъ случаѣ нельзя. Можно и съ большимъ основаніемъ отвергать самое эротическое объясненіе національнаго чувства, такъ восхваляемое нѣкоторыми единомышленниками и критиками Д. Муретова (П. Струве, Бердяевъ, Гершензонъ и др.). Совершенно справедливо, говоритъ кн. Е. Трубецкой, что „чувство любви къ родинѣ—чувство иного порядка, а вовсе не „эросъ“. Родина—наша *мать* (курсивъ вездѣ автора), а вовсе не возлюбленная, ибо мы ее не избираемъ, а отъ нея рождаемся; и наше отношеніе къ ней есть отношеніе *любящихъ сыновъ*, а не *любовниковъ*; недаромъ на всѣхъ языкахъ въ мірѣ родина именуется именно *матерью*. Въ этомъ выражается сознаніе того факта, что любовь къ родинѣ, въ отличіе отъ эроса, не могущаго быть обязанностью, есть нѣчто *объективно-должное* и при томъ *безусловно должное*“²⁾, т. е., націон. чувство есть чувство долга передъ родиной, значитъ въ

1) Разсужденіе военнаго врача Карповича въ пьесѣ „Враги“.

2) Государственная мистика и соблазнъ грядущаго рабства. Рус. Мысль 1917 г. Янв. с. 80—81.

самой природѣ своей оно имѣеть нравственные элементы. (Трубецкой какъ будто, склоненъ признать даже націон. чувство разновидностью нравственнаго, неимѣющимъ вполнѣ самостоятельнаго значенія; такъ онъ говоритъ, что велѣнія націон. чувства имѣють „безусловную нравственную обязательность“, „облекаются“, какъ и велѣнія нравственнаго чувства въ „форму категорическаго императива“, являються „нравственными требованіями“; поэтому на случай столкновенія его съ „индивидуальной этикой“ смотритъ какъ на нравственныя коллизіи—„нравственную *антиномію*, споръ въ предѣлахъ самой нравственности, внутри *самой совѣсти*“, видитъ здѣсь „раздвоеніе совѣсти“¹⁾).

Разборъ главнѣйшихъ сужденій о значеніи и цѣнности національнаго чувства, въ частности объ отношеніи его къ нравственному и религіозному приводятъ насъ къ такому же понятію о немъ, какое мы установили при положительномъ разсмотрѣніи его природы и характера. Это чувство не зоологическое *только*, не эгоистическое *всегда* и *обязательно*, не слѣпое, бессознательное и стихійное *исключительно*, не аморальное, не внѣморальное даже *вполнѣ*, не рудиментарный остатокъ дробой древности;—оно является культурно-историческимъ приобрѣтеніемъ, связано съ высшими сторонами человѣческой природы больше и глубже, чѣмъ съ низшими—животными; возвышаетъ и облагораживаетъ человѣка чаще, чѣмъ унижаетъ его (если не получаетъ уродливыхъ извращеній). Съ такимъ характеромъ оно, конечно, выступаетъ не сразу, такое состояніе его является плодомъ „продолжительной культурно-исторической жизни и работы и достигается вполнѣ тогда, когда оно освѣщается сознаніемъ. Понятое, осмысленное, связанное съ національнымъ сознаніемъ, вошедшее въ него оно въ немъ очищается, имъ укрѣпляется и подъ его контролемъ совершенствуется, возвышается и развивается.

(Продолженіе слѣдуетъ).

П. Красинъ.

1) *ibid.*



Библиографія.

А. Яценко.—Русская библиографія по исторіи древней философіи.

Юрьевъ 1915 г.

Осенью 1915 года появилась въ свѣтъ книга проф. Яценко, касающаяся библиографіи по исторіи древней философіи. До сихъ поръ наиболее обстоятельныя работы въ области русской философской библиографіи принадлежали, какъ извѣстно, Я. Н. Колубовскому, давшему указатель по исторіи новой философіи при своемъ переводѣ сочиненія Ибервега Гейнце, а также составлявшему „Философскій Ежегодникъ“, т. е. обзоръ русскихъ книгъ, статей и замѣтокъ, касающихся философскихъ знаній (обзоры эти первоначально печатались въ качествѣ приложенія къ жур. „Вопросы Философіи и Психологіи“). Но въ этихъ первыхъ крупныхъ библиографическихъ работахъ исторіи античной философіи не удѣлялось особаго мѣста. Однако не слѣдуетъ думать, что у г. Яценко совсѣмъ не было предшественниковъ. Если библиографія по древней философіи до него и не имѣла подробной разработки, то все же нѣкоторый базисъ для такой разработки существовалъ. Въ тѣхъ или иныхъ библиографическихъ указателяхъ отводилось иногда много мѣста античной философіи. Г. Яценко самъ перечисляетъ (въ отдѣлѣ справочныхъ изданій В) подобныя работы. Такъ Прозоровъ въ своемъ солидномъ указателѣ по греческой филологіи даетъ довольно обстоятельный переченьъ книгъ и статей, касающихся греческой философіи (отъ XVII ст. до 1895 г.); Проф. Нагуевскій дѣлаетъ то же

по отношенію къ римскимъ философамъ и т. д. Намъ кажется, что кромѣ упомянутыхъ трудовъ нѣкоторую пользу библиографу по древней философіи могли принести и тѣ краткіе библиографическіе указатели, которые помѣщены, напр., при изданіи нѣкоторыхъ руководствъ по исторіи философіи. Нашъ авторъ при перечнѣ библиографій почему-то совсѣмъ о нихъ не упоминаетъ. Указанія на русскія статьи и сочиненія по древней философіи есть при книгѣ Форлендера „Исторія философіи“, вып. 1-й, перев. подъ редакц. Савальскаго; при кн. Виндельбанда въ перев. М. Рубинштейна и при „Очеркѣ“ Целлера, пер. Франка. Необходимо было упомянуть, какъ это отмѣчаетъ и проф. Радловъ въ своей рецензій въ Ж. М. Н. Просв. 1915, окт., и о литературномъ указателѣ по всѣмъ отдѣламъ философіи, между прочимъ и по исторіи ея, даннымъ И. И. Томинымъ при его книгѣ „Введеніе въ философію“, М. 1903, и занимающемъ около 100 стр. Не мѣшало бы отмѣтить и краткій обзоръ самого г. Радлова, помѣщенный въ журналѣ „Вѣстникъ и Библиотека Самообразования“ за 1903 г. подъ заглавіемъ „Что можно читать на русскомъ языкѣ по исторіи философіи въ цѣляхъ самообразования“. Много матеріала и въ такихъ общихъ библиографіяхъ, какъ труды Межова, „Среди книгъ“, Рубакина (прежнія изданія; въ новомъ философія еще не подвергалась разсмотрѣнію); „Ежегодники“ Владиславлева, „Книги по философіи“ из-ва „Трудъ“, Бюллетени книжн. магазиновъ (особенно Вольфа и Суворина, гдѣ для философіи имѣются особыя рубрики) и пр. Наконецъ, нѣкоторые журналы, помѣщающіе у себя работы по исторіи философіи, выпускали очень цѣнные систематическіе указатели.

Намъ кажется, что проф. Яценко могъ бы въ началѣ своей работы удѣлить нѣсколько страницъ обзору всѣхъ подобныхъ попытокъ въ области библиографіи по исторіи философіи вообще и древней въ частности; можно было бы посвятить этому особое предисловіе или же замѣнить теперешнюю ея рубрику, „Справочныя изданія“, другою подъ названіемъ „Источники“, перенеся помѣщенные здѣсь же хрестоматіи въ иное мѣсто.

Переходимъ теперь къ разбору самой книги. Первое, что бросается въ глаза при просмотрѣ труда проф. Яценко,

это—рѣдкая обстоятельность. Весь матеріалъ книги тщательно разбитъ по рубрикамъ, отдѣламъ, подотдѣламъ и проч. Несмотря на это обиліе различныхъ подраздѣленій, иногда проглядываетъ все-же нѣкоторая спутанность, недораспределенность. Чтобы показать это, выписываемъ сполна оглавление перваго отдѣла библиографіи Яценко (всего въ книгѣ 5 отдѣловъ):

Отдѣлъ первый: общія сочиненія по древней философіи.

1) Справочныя изданія, (энциклопедіи, хрестоматіи, библиографіи). 2) Обзоры общей исторіи философіи, древней и новой; (А.—Русскіе обзоры исторіи философіи, Б.—Переводные обзоры исторіи философіи). 3.—Обзоры древней философіи). А.—Источники.—Б. Русскіе обзоры древней философіи. В.—Переводные обзоры древней философіи. Г.—Обзоры греческой философіи въ связи съ исторіей греческой литературы). 4. Общій духъ и отдѣльныя части древней философіи. Въ выписанныхъ рубрикахъ встрѣчаются, между прочимъ, сочиненія по исторіи физики, химіи, астрономіи, медицины, педагогикѣ, по вопросамъ экономическимъ, объ астрологіи, риторикѣ, о развитіи идеи брака и пр. Греческой религіи мѣсто отведено, почему-то, во II отдѣлѣ, въ „сочиненіяхъ по исторіи греческой философіи до Платона“. Неудобство увеличивается тѣмъ, что нѣкоторыя рубрики носятъ нѣсколько неопредѣленный заголовокъ; (напр., „Общій духъ и отдѣльн. части др. философіи“); встрѣчающіеся въ нихъ труды иногда не совсѣмъ вяжутся со своимъ заголовкомъ и др. Возможно, что читатель при такомъ порядкѣ не всегда безъ затрудненій сможетъ найти нужную книгу. Сбивчивымъ характеромъ отличаются эти рубрики, потому, что здѣсь составитель хотѣлъ представить литературу о культурныхъ явленіяхъ, тѣсно связанныхъ съ философіей и ея происхожденіемъ. Намъ кажется, что въ данномъ случаѣ на дѣло можно было бы взглянуть проще. Конечно, при обзорѣ древней философіи требовалось обратить вниманіе и на религіозныя представленія, и на раннія литературныя явленія. Можно считать установленнымъ, что греческая философія вышла изъ религіи зародыши философской мысли можно усматривать въ различныхъ еогоніяхъ и космогоніяхъ. Ученіе Гезюда, ораизмъ,

это, такъ сказать—ранняя метафизика. Эти наивныя построения безспорно таятъ уже въ себѣ намеки на будущіе философскіе принципы. Что же касается практической мудрости (этики), то зачатки ея можно видѣть въ поэмахъ Гомера, въ нѣкоторыхъ сатирахъ, въ отрывочныхъ изреченіяхъ (гномахъ) такъ называемыхъ семи мудрецовъ...

Для удобства было бы лучше—по нашему—всѣ эти явленія греческой культуры, связанныя съ возникновеніемъ философіи, скомбинировать въ одной рубрикѣ (Гезіодъ, Орфей, мистеріи, поэзія, гномики), которую и озаглавить „Зародыши“ или „Начатки греческой философіи“. Самый обзоръ досократовской философіи пришлось бы въ такомъ случаѣ начать съ „іонійскихъ физиковъ“, (какъ это обычно и дѣлается).

Второй отдѣлъ посвященъ досократовской философіи, Сократу и сократикамъ. При каждомъ философѣ приведены указанія на доксографію съ обозначеніемъ страницъ источниковъ. Приводится богатая литература о Пифагорѣ (34 статьи), Сократѣ и пр. Анаксагору почему—то у насъ не посчастливилось: о немъ не имѣется ни одной отдѣльной работы.

Третій отдѣлъ библиографіи посвященъ Платону.—**Четвертый**—Аристотелю и послѣдній—**пятый**—послѣаристотелевской философіи. Степень разработанности этихъ отдѣловъ такая: Платоновская философія занимаетъ цѣлыхъ 25 стр., Аристотель—12, стойки—7 и т. д. Эта небольшая статистика кое-что даетъ для опредѣленія симпатій нашихъ философствующихъ писателей. Самъ составитель относительно этихъ симпатій дѣлаетъ такія замѣчанія: „Платонъ издавна былъ любимымъ русскимъ философомъ; поэтому сочиненія его постоянно переводились у насъ и изучались. Русская литература сравнительно богата работами по философіи Платона. Вліяніе его (непосредственное или въ неоплатонической переработкѣ) на развитіе самостоятельной русской философіи, совершенно исключительно и далеко оставляетъ за собою вліяніе у насъ и французскаго раціонализма, и нѣмецкаго трансцендентализма, и англійскаго эмпиризма—(60-я стр.). Въ отдѣлѣ объ Аристотелѣ онъ пишетъ: „Философія Аристотеля далеко не такъ хорошо изучена у насъ, какъ филосо-

фія Платона, что, можетъ быть, объясняется конгеніальностью нашей философіи Платоновскому умозрѣнію, а не аристотеліанскому. Къ сожалѣнію, у насъ нѣтъ до сихъ поръ даже полнаго перевода всѣхъ сочиненій Аристотеля— (86 стр.)...

Русскіе переводы діалоговъ Платона занимаютъ цѣлыхъ 16 стр. въ двѣ колонны. Яценко напоминаетъ здѣсь, между прочимъ, о старомъ забытомъ переводѣ Платона Сидоровскаго и Пахомова, и приводитъ отзывъ проф. *Куторги*, по которому переводъ этотъ стоитъ выше Карповскаго. Располагаются діалоги въ порядкѣ, предложенномъ Вл. Соловьевымъ, т. е., сначала идутъ діалоги сократическіе, затѣмъ—изображающіе борьбу Сократа съ софистами, начало платонизма, содержащія систему отрѣшеннаго идеализма, уч. объ Эросѣ, положительный идеализмъ, въ заключеніе—сомнительные...

Въ послѣднемъ отдѣлѣ, касающемся *послѣ аристотелевской философіи*, эллинистическій и римскій періоды не различаются; стоики различныхъ эпохъ объединены въ одну группу, эпикурейцы—тоже. Въ данномъ случаѣ, подобныя упрощенія, конечно, вполне умѣстны, даже—необходимы.

Общее впечатлѣніе отъ книги проф. Яценко весьма благоприятно. Почти всегда, при крупныхъ трудахъ выписывается сполна ихъ оглавленіе или указываются мѣста, имѣющія отношеніе къ данному періоду. Приводятся не только различныя журнальныя статьи, но и различныя рецензій и отзывы; много пояснительныхъ замѣчаній отъ самого составителя. Литература, предмета собиралась тщательно и использовано почти все, что можно было использовать. Привлечены къ дѣлу самыя разнообразныя періодическія изданія. Сейчасъ мы дадимъ перечень тѣхъ опущеній, которыя бросились намъ въ глаза. Возможно, что наши указанія часто будутъ касаться мелочей; напр.: опущенныхъ рецензій; можетъ быть мы даже сообщимъ кое-что лишнее;—въ данномъ случаѣ мы руководимся только желаніемъ быть полезнымъ автору библиографіи при повтореніи ея изданія.

Упомянемъ здѣсь, что нѣкоторые пропуски въ работѣ Яценко уже отмѣчены въ рецензій проф. Радлова, о которой упоминалось выше.

Нами замѣчены такія опущенія. Начнемъ съ отдѣла общихъ руководствъ. Если не ошибаемся, „Очеркъ исторіи греческой философіи“ Целлера имѣется еще въ переводѣ Стрѣлкова, подъ редакціей Самсонова. Небольшие обзоры греческой философіи есть въ „Краткой исторіи философіи“ Трауготта, пер. С. К., СПб., 1909; въ „Исторіи философіи“ Фагэ (пер. съ франц. Егунова, СПб., 1914); при перечнѣ семинарскихъ руководствъ опущенъ распространенный учебникъ В. А. Раевского (СПБ., 1893), въ рубрикѣ II. В. нужно было помѣстить популярную книгу Беклея „Краткая исторія естественныхъ наукъ“; (пер. проф. Львова, СПб., 1907). Не помѣчены затѣмъ кн. Доленги—„Важнѣйшіе моменты въ исторіи мысли“ (Москва, 1903); ст. М. Л.—„Сравненіе античной морали съ христіанской“ (Вѣра и Разумъ 1908, 22). Не всѣ отзывы приведены о „лучшемъ“ сочиненіи по греческой философіи—„Греческихъ мыслителяхъ“ Т. Гомперца (таковыя имѣются въ Истор. Вѣстн. Бюллетен. Лит. и Ж. и пр.); объ авторѣ Гомперцѣ есть статья Ѳ. Зѣлинскаго въ Русской Мысли, 1912, 9 и о ней не мѣшало-бы упомянуть, тѣмъ болѣе, что по отношенію къ другимъ авторамъ составитель это дѣлаетъ. Кстати, имѣется статья о переводчикѣ Платона—Карповѣ: А. П. В-ский—„Шокойный Карповъ, какъ почитатель сократо — платоновской философіи“ (Христ. Чтен., 1893, 3—4). Не указанъ отзывъ объ „Исторіи философіи“ Форлендера (подъ редакціей Савальскаго); помѣщенъ въ „Русской мысли, 1911, 5. Популярное изложеніе труда С. Н. Трубецкого о Плогосѣ дано Нижегородцевымъ (Москва 1906).

Во второмъ отдѣлѣ, въ рубрикѣ „Греческая религія“ опущено слѣдующее: В. Ивановъ—Орфей (Труды и Дни, 1912, 1); его же—О Діонисѣ Орѣическомъ (Русская Мысль 1913, 2); Н. П.—Древне-греческія мистеріи (Вѣра и Разумъ 1900, 2); Павлинова Н.—Орѣическія мистеріи (Вѣстникъ Теософіи, 1913, 7-8); ая же—„Орѣическіе гимны“ (Вѣстн. Теософіи, 1914, 1); Повидимому опущено и изслѣдованіе Новосадскаго—„Орѣическіе гимны“ (Варшава, 1900), хотя

Настоящая статья составлена была еще въ февралѣ 1916 г. почему и считается лишь съ рецензій проф. Радлова. Позднѣе появилось много и другихъ отзывовъ.

другія роботи его и упомянуты. Нужно было бы разсматривать произведеніе Ф. Ницше „Философія въ трагическую эпоху Греціи“ (1 т. сочиненій Ницше въ изд. Московскаго Книг.-ва, вмѣстѣ съ пер. „Происхожденія Трагедіи“), какъ отдѣльный трудъ, а о немъ у Яценко даже не упомянуто; произведеніе это представляетъ оригинальный обзоръ досократовскихъ системъ и, вообще, имѣетъ болѣе близкое отношеніе къ философіи, чѣмъ „Происхожденія трагедіи“; три перевода котораго аккуратно указаны. При перечисленіи литературы о Пифагорѣ не упомянуто „о Пифагоровой гармоніи сферъ“ В. И. Петра; порядочно мѣста (свыше 100 стр.) удѣлено Пифагору и въ издан. въ Калугѣ, книгѣ Эд. Шюре—„Великіе посвященные. Очеркъ эзотеризма религій“, 2-е изд., 1914; въ этомъ же сочиненіи есть главы, посвященныя Ореею (175-199 стр.) и Платону (309-324 стр.). Въ журн. „Вѣра и Разумъ“ есть статья И. К. Гладкаго—„Подобае истины въ школѣ софистовъ. О демонѣ Сократа“ есть статья Дю-Преля въ „Ребусѣ“ за 1894 г., 16-24; впрочемъ, о характерѣ ея судить не беремся; такъ какъ просматривать ее не приходилось. Дѣло въ томъ, что нѣкоторыя сочиненія носятъ названія совѣмъ не соответствующія содержанию, напр. кн. С. Рейнака по ист. религіи почему-то имѣетъ заголовкомъ „Ореей“... Первое изданіе книжки „Сократъ и Ис. Христосъ“ (пер. Ковальницкаго) появилось въ 1880 г., въ Ломжѣ. Взглядъ на Сократа, какъ на предшественника Христа, проводится еще у Уэнли, (автора „Socrates and Christ“); въ сочин. „Приготовленіе древн. міра къ принятію христіанства“, пер. Воблаго, (см. „Вѣра и Разумъ“, 1900, 5). Въ „Сумеркахъ Кумировъ“ Ницше есть цѣлая глава подъ заглавіемъ „Вопросъ о Сократѣ“.

Что касается третьяго и дальнѣйш. отдѣловъ, то вниманіе наше здѣсь привлекло слѣдующее: не отмѣчено, что ст. С. Трубецкаго объ „Евтидемѣ“ Платона помѣщена была въ Филолог. Обзорѣніи за 1900 г.; о кн. Зибка „Аристотель“ есть отзывъ В. Никольскаго („Православный Собесѣдникъ“, 1902, 6). Нѣтъ статьи Зѣньковскаго—Платоновъ въ истолкованіи П. Натерпа, (Вопр. Фил. и Педагог. 1909). Не нашли мы и статьи Д. Койгена „Соціальная философія съ точки зрѣнія Платона Кантовскаго идеализма“—Вопр. Философ.

и Психол. 1904, I. Кн. Козлова, нужно было повторить въ отдѣлѣ „Аристотель“. То-же нужно было сдѣлать и со ст. Шостыина о воспитательномъ значеніи музыки у Платона и Аристотеля. Кажется, не упомянута статья В. Ѳ. Залѣвскаго „Философскія системы и экономическія теоріи въ древнемъ Римѣ“ (Журн. Мин. Н. Просв. 1907, авг.—сентябрь); въ кн. К. Маркса „Литературное наслѣдство“ (пер. и издана въ Одессѣ, 1908) должна быть статья объ отношеніи Эпикура къ Демокриту; при книгѣ И. Невзорова „Мораль стоицизма и христіанское правоученіе“, Казань, 1892, не приведено обширной рецензіи А. Гренкова въ „Правосл. Собесѣдникѣ“, 1893, 12 и 1894, 1 и 2. Содержаніе этого, довольно солиднаго (около 200 стр.) изслѣдованія тоже не мѣшало бы выписать. Объ ап. Павлѣ и Сенекаѣ говоритъ Глубоковскій Н. Н. „Христіан. Чтеніе“, 1908, апр.—май; здѣсь въ подсрочныхъ примѣчаніяхъ приводится имъ обширная библіографія вопроса. Помѣчена у Яценко ст. Л. (А. П. Лебедева)—„Переписка ап. Павла съ Сенекою“, но не приведено его другой статьи: Л.—„Языческій философъ Сенека въ христіанскомъ преданіи“ („Чтен. въ о-вѣ Любител. Дух. Просвѣщ.“, 1888, 1) Кн. Ренана о М. Аврелии переведена еще В. А. Обручевымъ СПБ. 1907. Того же автора ст. „М. Аврелий“—Загран. Вѣстн. 1882, 1.

Въ отдѣлѣ о скептицизмѣ не помѣщены появившіяся по поводу перев. кн. Р. Рехтера ст. Г. Плеханова „Скептицизмъ въ философіи“ (Совр. Міръ, 1911, 7) и реценз. въ Русск. Богатствѣ, 1911, 1. Сочиненія, дошедшія до насъ съ именемъ Гермеса Трисмегиста лучше отнести къ пифагорействующимъ платоникамъ. (V 13 послѣдняго отдѣла), къ статьямъ Зѣлинскаго здѣсь можно добавить переводъ Aster'a (Вѣстникъ Теософіи, 1911, 7—11, 1912, 1). Въ отдѣлѣ же новоплатонизма совсѣмъ не упомянуто о Лонгинѣ и о приписываемомъ ему сочиненіи „О возвышенномъ“, русскій переводъ котораго (Мартынова) вышелъ еще въ 1803 г. Къ платоникамъ же причисляютъ и нѣкоторые и извѣстнаго автора „Философскаго утѣшенія“ Боэція; сочиненіе его переведено іеромон. Теофилактомъ въ 1792 г. Кромѣ того, нѣтъ книжки Пфлейдерера „Подготовка христіанства въ греческой философіи“ (пер. Наумова СИБ. 1907); въ другой его книгѣ

„Возникновеніе христіанства“ (пер. Т. Ѳ. Львовича, СПБ, 1910) первыя главы касаются тоже греческой філософіи и Филона... Можетъ быть при перечисленіи литературы, относящейся къ александрійскому періоду філософіи, не мѣшало бы упомянуть о статьяхъ Гинтовта, С. И.—Музей и бібліотека древней Александріи (Гиленазія, 1893, 10) и Деревицкаго, А.—Музей и бібліотека Лагидовъ въ Александріи („Вѣра и Разумъ“, 1890, 20). Это тѣмъ болѣе умѣстно, что въ другихъ мѣстахъ книги авторъ широко смотритъ на свою задачу и охотно привлекаетъ сочиненія, относящіяся къ культурѣ древняго міра. При такомъ пониманіи задачи не лишними оказались бы и нѣкоторыя статьи по литературѣ, напр. П. Родникова „Греческій консерваторъ V в., комикъ Аристофанъ (Правос. Собесѣдникъ., 1906, II) Сонни А.—Александринизмъ и его вліяніе на римскую литературу. Вступ. лекція Кіевск. Ун. изв. 1887 и пр. Впрочемъ, сильно настаивать на этомъ не приходится, такъ какъ потребовались бы, пожалуй, новыя рубрики...

Въ заключеніе сдѣлаемъ небольшое разъясненіе въ защиту составителя: въ рецензій проф. Радлова на разбираемый трудъ указывается, что книга И. Чаленко „Независимость христіанскаго ученія о нравственности отъ этики античныхъ философовъ“, Полтава, 1912—опущена у проф. Яценко; на самомъ же дѣлѣ изслѣдованіе это автору бібліографіи извѣстно и онъ о немъ упоминаетъ на стр. 122 (въ отд. іуд.—греческ. філософіи).

При болѣе внимательномъ просмотрѣ работы Яценко, разумѣется, настоящій перечень пропусковъ и недочетовъ можно было бы расширить, особенно если учитывать такія мелочи, какъ не упомянутыя рецензій. Въ такомъ кропотливомъ дѣлѣ едва ли кто смогъ бы претендовать на абсолютную полноту и безупречность. Недосмотры возможны уже потому, что много книгъ выпускаетъ провинція, нѣкоторыя изъ нихъ не регистрируются въ нашихъ бібліографическихъ изданіяхъ, кое-какихъ сочиненій нельзя достать даже въ извѣстныхъ книгохранилищахъ (въ чемъ неразъ убѣждался и пишущій эти строки).

Намъ кажется, что особенно много пришлось потрудиться составителю бібліографіи при регистраціи журналь-

ныхъ статей и замѣтокъ. Правда, при нѣкоторыхъ періодическихъ изданіяхъ имѣются указатели, значительно облегчающіе работу, но вѣдь ихъ пока у насъ немного. Периодическія изданія весьма широко использованы въ работѣ Яценко. Перечень всѣхъ затронутыхъ въ ней журналовъ вѣроятно занялъ бы не одну страницу. Привлечены къ дѣлу и старинныя русскія изданія, какъ-то: „Ни то, ни сѣ“; „Утренній Свѣтъ“; „Доброе Намѣреніе“; „Полезное Увеселеніе“; „Растущій Виноградъ“; „Покоящійся Трудолюбецъ“, „Ипокрена“, „Уединенный Пошехонецъ“; „Трудолюбивый Муравей“; „Сѣверный Меркурій“; „Телескопъ“, и т. д., и т. д.

Насъ заинтересовала, между прочимъ, попытка прослѣдить, насколько близкое отношеніе имѣетъ каждый изъ упомянутыхъ въ работѣ Яценко журналовъ къ философскимъ вопросамъ, въ частности—къ разработкѣ античной философіи. Если принимать во вниманіе одинаково и статьи, и рецензіи, то, согласно нашему подсчету, наиболѣе часто упоминается въ этой работѣ „Журналъ М. Нар. Просвѣщ.“, именно 130 разъ; за нимъ слѣдуетъ „Вѣра и Разумъ“—53 раза; „Вопросы Философіи и Психологіи“ упомянуты 48 разъ „Труды Кіевской Духовной Академіи“ 36; „Филологическое Обзорѣніе“—27; „Христіанское Чтеніе“—25; Кіевскіе Университет.—Извѣстія“—24; „Вѣстникъ Европы“—23; „Ученыя Записки Московскаго Университета“—22; „Гимназія“—18; „Богословскій Вѣстникъ“—14; „Русская Мысль“—13; „Записки Новороссійскаго Университета“—13; „Варшавскія Университетскія Извѣстія“—10.

Философскія произведенія и рецензіи на нихъ помѣщали также: „Православный Собесѣдникъ“, „Православное Обзорѣніе“, „Міръ Божій“, „Сѣверный Вѣстникъ“, „Русскій Вѣстникъ“, „Отечественныя Записки“, „Современникъ“ и т. д. Такимъ образомъ, если не считать Ж. М. Нар. Просвѣщ., который такъ часто фигурируетъ въ разбираемой библиографіи, благодаря своимъ многочисленнымъ рецензіямъ, оказывается, что разработкѣ исторіи древней философіи очень много удѣлялъ мѣста Харьковскій философско-богословскій журналъ „Вѣра и Разумъ“. Въ этомъ отношеніи онъ оставилъ за собою даже такой специально философскій органъ, какъ „Вопросы философіи и психологіи“.

Изъ ученыхъ чаще другихъ встрѣчаются на страницахъ справочника: П. Г. Рѣдкинъ, кн. С. Трубецкой, Ор. Новицкій, Зеленогорскій, Богдашевскій, Гиляровъ, и нѣкоторые другіе.

Подробно остановились мы на разбираемой работѣ проф. Яценко потому, что придаемъ его предпріятію весьма важное значеніе. Если выпуски русской библіографіи по исторіи философіи будутъ продолжены, если будетъ данъ обзоръ и другихъ періодовъ философіи съ такой же тщательностью, съ какой это сдѣлалъ г-нъ Яценко въ отношеніи древней, то на такой трудъ можно будетъ смотрѣть какъ на своего рода подведеніе итоговъ нашему русскому философствованію. Уже и теперь, вѣдь, можно сдѣлать нѣсколько интересныхъ заключеній о склонностяхъ и симпатіяхъ нашихъ философствующихъ авторовъ.

Что же касается практическаго значенія полной обстоятельной библіографіи по исторіи философіи, то оно такъ очевидно, что врядъ ли на немъ нужно и останавливаться. Систематическій перечень русской литературы по исторіи философіи окажется одинаково необходимымъ и для ученаго, и для учащагося. Ученому изслѣдователю такой справочникъ прежде всего облегчитъ его собственную неизбежную библіографическую работу, покажетъ также, какіе вопросы наиболее разработаны и что осталось въ тѣни, т. е. дастъ возможность при выборѣ работъ точно опредѣлить, въ какой области трудъ будетъ болѣе благодарнымъ... Но особенно важную роль будетъ играть такая библіографія въ учебномъ отношеніи, удовлетворяя потребности учащихся, а также вообще лицъ, ищущихъ самообразования. Въ самомъ дѣлѣ, всякій рядовой студентъ частенько уноситъ съ лекцій по философіи чувство симпатіи къ какому-либо изъ излагаемыхъ мыслителей, желаніе подробнѣе ознакомиться съ личностью послѣдняго, съ той или иной стороной его ученія. Преподаватель, къ которому такой слушатель обращается за справками, сплошь и рядомъ можетъ рекомендовать лишь иностранную литературу. Но вѣдь мы знаемъ, какъ невеликъ среди нашего студенчества процентъ владѣющихъ языками. Если нельзя использовать солидные иностранные источники, то слѣдуетъ обратиться

къ тѣмъ мелкимъ русскимъ статьямъ, которыя разбросаны по различнымъ нашимъ повременнымъ изданіямъ. Сдѣлать это можно лишь при наличности подробнаго указателя. Особенно большую службу сослужить обзоръ по исторіи философіи для участниковъ тѣхъ философскихъ кружковъ, которые такъ расплодились при нашихъ высшихъ учебныхъ заведеніяхъ. Для каждого изъ членовъ подобнаго кружка указатель библиографическій, вродѣ книжки Яценко, долженъ быть, конечно настольной книгой.

Андрѣ Образцовъ.



такъ или иначе и его самого въ тѣсномъ кругѣ его собственной семьи. Что же такое государство, членами котораго мы состоимъ?

Множество семействъ, связанныхъ между собой единствомъ общаго происхожденія, образуетъ собою *народъ*. А когда народъ организуется въ гражданскую общину и начинаетъ жить по извѣстнымъ нормамъ *исторически* сложившагося¹⁾ *правового порядка*, который опредѣляется отношеніемъ между властью и подчиненными, тогда онъ становится правовымъ обществомъ, т. е. становится *государствомъ*.²⁾ Поэтому государство есть союзъ людей, представляющихъ собою правовую организацію народной жизни и подчиняющихся *принудительной* и самостоятельной верховной власти.³⁾ Въ составъ одного и того же государства можетъ входить и нѣсколько различныхъ народностей; и, съ другой стороны, мы нерѣдко видимъ различныя государства съ одною и тою же народностью. Какимъ же образомъ возникло государство?

Касательно этого существуютъ различныя воззрѣнія. Такъ, по одному изъ нихъ, государство образовалось изъ *семейства*, вышло изъ патриархальнаго состоянія; оно есть естественнымъ путемъ разросшаяся семья; власть верховнаго главы государства—власть главы семейства, а поддан-

1) *Const. France*. „Vorschule zur Physiologie der Staaten“. Berlin, 1857, s. 61, 63 и дал.

2) Св. отцы Церкви важнѣйшей стороной государственнаго строя считали именно *правопорядокъ*, по отношенію къ которому власть является лишь стражемъ и блюстителемъ. *Св. Григорій Богословъ*, указывая на такую важность правового порядка, поддерживаемаго властью, говоритъ: „порядокъ отличилъ насъ отъ безсловесныхъ, соорудилъ города, далъ законы, почтилъ добродѣтель, наказалъ пороки, изобрѣлъ искусства, сочеталъ супружества, любовію къ дѣтямъ облагородилъ жизнь и насадилъ въ челоуѣкѣ нѣчто большее низкой и плотской любви—любовь къ Богу“ (Творенія, т. III. М. 1844 г., стр. 142).

3) См. проф. *В. М. Хвостовъ*. „Общая теорія права“. Изд. 2. М. 1905 г., стр. 13; *М. И. Овчинниковъ*, „Очеркъ общей теоріи государственнаго права“ (Спб. 1896 г., стр. 111); проф. *Н. М. Коршуновъ*. „Лекцій по общей теоріи права“. Спб. 1897 г., стр. 240; *Б. Н. Чичеринъ* „Философія права“. М. 1910 г., стр. 30, 260—261; *Gerber*. „Grundzüge eines Systems des deutschen Staatsrechts“, 2. Aufl. 1869, s. 1.

ные—дѣти царя¹⁾). Но едва ли можно раздѣлять это воззрѣніе. Нельзя, конечно, не согласиться съ тѣмъ, что семья, постепенно увеличивая число людей, связанныхъ между собою родствомъ по крови и по духу, даетъ народность, какъ естественную основу государства, кромѣ того, заключаетъ въ себѣ нѣкоторыя элементарныя начала государственнаго строя. И однако же на государство нельзя смотрѣть, какъ на простое расширение или развитіе семейства; ибо существуетъ глубокое различіе между тѣмъ и другимъ. Это два совершенно отличныя между собою, хотя и не чуждые взаимной аналогіи, міра. Въ государствѣ, гдѣ индивидуальныя симпатіи отступаютъ на задній планъ, всѣ отношенія получаютъ характеръ строго-юридическій: тутъ право и справедливость—преобладающія начала закона; въ семействѣ—отношенія родственныя, опредѣляемыя нравственными началами теплой взаимной любви и уваженія, свободнаго довѣрія, преданности и послушанія. Государство есть область *внѣшней* правды на землѣ; его повелѣнія не непосредственно нравственнаго характера, такъ какъ могутъ исполняться и чрезъ *принужденіе*;—оно носитъ въ себѣ иную душу, сравнительно съ семьей, и потому не можетъ быть произведеніемъ послѣдней. Изъ семьи могутъ естественнымъ образомъ выростать только патріархальныя племенные союзы, которые, сами по себѣ, вовсе еще не составляютъ государствъ²⁾).

Другіе хотятъ видѣть въ государствѣ *общественный договоръ*, свободно заключаемый отдѣльными членами его. По этому воззрѣнію, государство возникло такимъ образомъ: отъ неупорядоченности и беззаконности первоначальной жизни люди мало по малу перешли къ закону и праву, когда посредствомъ взаимнаго соглашенія установили извѣстные порядки и ради своей пользы учредили законныя

¹⁾ См. Л. Штейнль. „Соціальный вопросъ съ философской точки зрѣнія“. Перев. М. 1899 г., стр. 52, 57; Г. Опенсеръ. „Основанія соціологіи“ Перев. Спб. 1898 г., II, стр. 259—262; L. Geller. „Происхожденіе, существо, развитіе и раздѣленіе права“. Перев. Казань, 1895 г., стр. 17—18; В. Вундтъ. „Этика“. Перев. Спб. 1887 г., стр. 218—219; Wagener. „Das Staats- und Gesellschaftslexicon“, 19 Bd. 1865, s. 578 и дал.; Köstlin. „Christliche Ethik“. Berlin, 1899, s. 628.

²⁾ Const. Frantz. Цитир. соч., 62 и дал.

власти¹⁾. Но государство не могло произойти вслѣдствіе произвольнаго рѣшенія воли или договора. Вѣдь, что такое договоры, это намъ хорошо извѣстно. Заключаемые по соображеніямъ внѣшнихъ выгодъ, или по другимъ такого же качества побужденіямъ, они могутъ быть легко расторгнуты, если противорѣчатъ нашимъ выгодамъ и расчетамъ. Государство имѣетъ болѣе твердыя основы. По словамъ *Конст. Франца*, результатомъ подобной попытки—создать государство на чисто-свободномъ, слѣд. колеблющемся, неустойчивомъ, актѣ—человѣческой воли—можетъ быть развѣ какая-нибудь французская революція, а не государство.²⁾ Великій святитель земли русской, московскій митроп. *Филаретъ*, разбирая эту теорію возникновенія гражданскаго общества или государства, подвергаетъ ее строгой ироніи. Онъ пишетъ: „если думаютъ, что нельзя иначе основать общество, какъ на общественномъ договорѣ; то не на немъ ли основаны общества пчель и муравьевъ? И не подобно ли подлинно выламывающимъ соты и разрывающимъ муравейники поручить отыскивать въ нихъ... хартію пчель и муравьевъ?“³⁾

Но если государство не есть дѣло естественнаго роста семьи и не есть продуктъ договорнаго соглашенія людей, то, говорятъ третьи, оно призвано къ бытію деспотическимъ преобладаніемъ, образовалось путемъ чистаго *насилія*: люди насилія обыкновенно захватывали себѣ въ немъ власть надъ другими.⁴⁾ Безспорно, въ первобытныя времена государства,

¹⁾ О социальномъ контрактѣ, какъ основѣ государства, уже училъ *Гуго Гроцій*. Это же воззрѣніе на государство особенно высказывалъ *Руссо* въ сочиненіи: „*Du contract social ou principes du droit publique*“, 1762, въ которомъ старается доказать, что государство утверждается или должно утверждаться на договорѣ гражданъ и власти, на основѣ естественнаго равенства людей. Люди, по ученію *Руссо*, добровольно согласились ограничить свой произволь съ тѣмъ, чтобы и другіе согласились сдѣлать это.

²⁾ *Const. Frantz*. Цитир. соч., с. 52 и дал.

³⁾ См. *В. Н.* „Государственное ученіе Филарета, м. Московскаго“. М., 1883 г.

⁴⁾ Самыми крайними сторонниками этого взгляда въ языческой древности были *софисты*, которые прямо говорили, что государство есть зло, связывающее волю индивидуума и происходящее, или изъ грубой силы завоевателей, или отъ розни слабыхъ и трусливыхъ противъ притязательныхъ. (См. *А. Никольскаго*: „*Политическія формы жизни и народное развитіе съ философско-исторической*

имѣвшія форму деспотіи, по большей части основывались посредствомъ насильственной узурпаціи. По крайней мѣрѣ, по свидѣтельству Библейской исторіи, первая монархія *Нимврода* возникла именно вслѣдствіе узурпаторскаго насилія. (Быт. 10, 8—10). Однако же исторія показываетъ, что насиліе въ чистомъ своемъ видѣ не было исключительнымъ и тѣмъ болѣе дѣйствительнымъ средствомъ образованія государствъ, хотя бы многія первобытныя государства и носили на себѣ печать Нимврода. Внутреннія разстройства родовой общины иногда настолько расшатывали ея жизненный строй, что принятіе ею формы государства было единственнымъ спасеніемъ отъ угрожавшей ей опасности.¹⁾ Съ другой стороны, внѣшнее насиліе могло создавать среди людей самую непрочную связь. Оно могло объединить развѣ только какую-нибудь орду. „На голомъ насиліи“,—говоритъ *Конст. Францъ*,—„основывается рабство (а не государство); но рабы, гдѣ они существуютъ, вовсе не составляютъ нераздѣльной части государственнаго тѣла; они не подданные, они имѣютъ значеніе простого имущества“²⁾. Итакъ, чистое насиліе не отвѣчаетъ существу государства, такъ какъ въ основѣ послѣдняго должно лежать не насиліе, а право.

Государство не есть непосредственное созданіе Божіе, въ томъ смыслѣ, въ какомъ является, напр., дѣло человѣческаго спасенія, но оно и не произвольное, самимъ человекомъ изобрѣтенное учрежденіе, а *по Божіей волѣ* среди людей возникающее установленіе, надѣляемое отъ Бога выс-

точки зрѣнія. „Вѣра и Разумъ“ 1910 г., № 4, стр. 498). Въ средніе вѣка это воззрѣніе, именно, что государство ведетъ свое начало отъ людей насилія, было господствующимъ, и наиболѣе рьянымъ поборникомъ его былъ папа *Григорій VII* (Гильдебрандтъ) (См. у *Gieseler'a*, „Lehrbuch der Kirchengesch.“ II, 2, 3 Aufl. 1832, s. 5). И въ новое время эта теорія проповѣдуется нѣкоторыми католистами, которые затѣмъ на этомъ темномъ основаніи утверждаютъ обязанность и право папѣ защищать свободу народовъ противъ деспотизма своихъ коронованныхъ владетелиновъ. У насъ въ Россіи крайнимъ выразителемъ этихъ взглядовъ надобно признать гр. *Л. Н. Толстого*, который въ ряду другихъ факторовъ образованія государства, указываетъ, прежде всего, борьбу и завоеванія („Царство Божіе внутри васъ“, Берлинъ, 1904 г., ч. I, стр. 245—247).

¹⁾ *Л. Штейнъ*, цитир. соч., стр. 104—105. *Н. Розкоковъ*, „Обзоръ русской исторіи съ социологической точки зрѣнія“, „Міръ Божій“, 1903 г., кн. V, стр. 79.

²⁾ Цитир. соч., с. 55 и дал.

шею земною властію¹⁾). Но, хотя государство, по своей внутренней природѣ, есть установленіе *божественное*, однако осуществленіе этого „Божія установленія“ переходитъ въ руки грѣшныхъ людей; поэтому-то личные органы власти и именуется въ Свящ. Писаніи, *человѣческимъ начальствомъ*“ (1 Петр. 2, 13).

Библейская исторія свидѣтельствуешь, что прежде чѣмъ явилось государство, уже существовало *право*, основные элементы котораго установлены Самимъ Богомъ. Когда послѣ потопа человѣчество вновь поселилось на землѣ и начало размножаться, то Богъ, заключивъ Свой завѣтъ съ Ноемъ, чтобы обезпечить спокойное существованіе людей, въ то же время далъ имъ заповѣдь: „кто прольетъ кровь человѣческую, того кровь прольется рукою человѣка, ибо человѣкъ созданъ по образу Божию“ (Быт. 9, 6). Въ этомъ древнѣйшемъ *правовомъ* опредѣленіи, какое только извѣстно намъ, нельзя не видѣть божественнаго установленія если не самаго государства, то во всякомъ случаѣ верховной человѣческой власти. Этимъ опредѣленіемъ вообще только предоставляется человѣку власть надъ жизнью и смертію: здѣсь лишь опредѣляется, что человѣкъ, чтобы оградить самое существованіе человѣческой жизни отъ возможной опасности, долженъ подвергать убійцу соответствующему преступленію наказанію. Но, такъ какъ тутъ нѣтъ рѣчи о частной мести родственниковъ убитаго, то, очевидно, этимъ постановленіемъ предполагается *начальство* или *правительство*, какъ такой органъ власти, при посредствѣ котораго долженъ поддерживаться въ жизни людей правовой порядокъ, который мы и называемъ государствомъ.

Что государство есть Божіе установленіе на землѣ, и что источникъ государственной власти нужно искать въ Богѣ,—это есть ученіе всей священной письменности *богоизбраннаго народа*. Такъ, уже Моисей обращается къ Израилю съ отвѣдующими пророческими словами: „Когда войдешь въ землю, которую Богъ твой даетъ тебѣ, и овладѣешь

¹⁾ Уже Гомеръ признавалъ за верховною властію *божественное* происхожденіе, когда говорилъ о ней, какъ исходящей отъ Зевса, и называлъ царей сынами Зевса, его питомцами (*διογενεις, διοτραφεις*) (См. у Поля—Жана, „Исторія государственной науки въ связи съ нравственной философій“, Перев., кн. 1. Спб. 1876 г., стр. 47). И по ученію Платона, власть истекаетъ *свыше* (Тамъ же, стр. 147).

ею и поселишься въ ней и скажешь: поставлю я надъ собою царя, какъ всѣ народы, что кругомъ меня... то „поставляя поставь надъ собою царя, котораго *избереть Себѣ Ягова Богъ твой*“ (Втор. 17, 14—20). Пророчество Моисея въ свое время исполнилось. При самомъ установленіи царской власти въ еврейскомъ народѣ (1 Цар. гл. 8, 9 и 10), первый царь этого народа Саулъ былъ избранъ, указанъ народу и назначенъ *Самимъ Богомъ*, несмотря на то, что желаніе имѣть царя исходило отъ народа и что Богъ не одобрялъ его желанія поставить себѣ царя и даже разгнѣвался на него за это желаніе (ср. Ос. 13, 11), такъ какъ въ немъ скрывалось домогательство народа освободиться отъ непосредственнаго водительства Божія, сопровождаемое ослабленіемъ его вѣры и надежды на Бога и недостаточною покорностію Его волѣ (ср. Ос. 13, 9—11). Мало того, что Богъ избралъ, назначилъ и указалъ народу его перваго царя; Онъ повелѣлъ еще Самуилу помазать его на царство. И это произвело въ Саулѣ переворотъ: „Богъ далъ ему иное сердце“, а когда сошелъ на него Духъ Божій, то онъ сталъ пророчествовать. И, по словамъ Самуила, Богъ упрочилъ бы его царствованіе въ Израилѣ навсегда. Но, такъ какъ Саулъ тотчасъ же по вступленіи на престолъ не исполнилъ повелѣнія Господня, то Самуилъ ему сказалъ, что теперь не устоятъ его царствованію (1 Цар. гл. 13). Это потомъ и оправдалось: въ сраженіи на горѣ Гелвуѣ израильтяне были разбиты филистимлянами, трое сыновей Сауловыхъ были убиты, а самъ Саулъ, чтобы не попасться въ руки враговъ, палъ на свой мечъ и умеръ (1 Цар. гл. 31). Раньше еще печальной кончины Саула Господь отступилъ отъ него (1 Цар. 18, 12), „отступилъ“ отъ него „Духъ Господень и возмутилъ его, злой духъ отъ Господа“ (1 Цар. 16, 14). Тогда же Богъ указалъ Самуилу на Давида, младшаго сына Иессея, какъ на преемника Саулу, и Самуилъ помазалъ его на царство, „и почилъ Духъ Господень на Давидѣ съ того дня и доселѣ“ (1 Цар. гл. 16; 2 Цар. 12, 7). Богъ же предъизбралъ на царство изъ многихъ сыновей Давидовыхъ Соломона еще при жизни Давида (1 Паралип. 28, 5—7). Богъ отторгнулъ отъ сына и преемника Соломонова Ровоама большую половину царства, сдѣлавшуюся особымъ царствомъ—израильскимъ, и поставилъ вождемъ его нѣкоего Іеровоама

(3 Цар. 14, 7—8). Но такъ какъ Іеровоамъ и его преемники не жили, по заповѣдямъ Божиимъ, то чрезъ пророка Ахію было предречено женѣ Іеровоама, что „возставитъ Себѣ Господь надъ Израилемъ царя, который истребитъ домъ Іеровоамовъ“ (3 Цар. гл. 14). И дѣйствительно, въ свое время, по повелѣнію Божию, былъ помазанъ на царство израильское нѣкто Іууй, истребившій доселѣ царствовавшій домъ (3 Цар. 19, 16; 4 Цар. гл. 9 и 10). Безъ сомнѣнія, Богъ поставлялъ и низлагалъ не однихъ только царей еврейскихъ. Онъ „низлагалъ царей и поставлялъ царей“—говоритъ пророкъ Даніилъ о всякихъ вообще царяхъ, (Дан. 2, 21). Свящ. Писаніе Ветхаго Завѣта о всякомъ вообще царствѣ говоритъ: „Всевышній властвуетъ надъ царствомъ человѣческимъ и даетъ его кому хочетъ“ (Дан. 4, 22). „Въ рукѣ Господа власть надъ землею и человѣка потребнаго Онъ во время воздвигаетъ на ней“ (Сир. 10, 4; Суд. 11, 16). Господь возвѣщаетъ: „Мною цари царствуютъ и повелители узаконяютъ правду. Мною начальствуютъ начальники и вельможи, и всѣ судьи земли“ (Притч. 8, 15—16). „Отъ Господа дана царямъ держава и сила отъ Вышняго“, — заключаетъ Премудрый (Прем. 6, 3). Потому-то даже Киръ, царь персидскій, называется „помазанникомъ Божиимъ“, исполняющимъ Его велѣнія и находящимся подъ Его руководствомъ и охраною (Ис. 45, 1 и дал.). Впрочемъ, здѣсь необходимо оговориться, что въ еврейскомъ народѣ власть была вручена правителямъ этого народа непосредственно Самимъ Богомъ, а въ народахъ языческихъ по тайному промыслу Божию (Ис. 45, 1—4; 44, 28).

Новозавѣтное ученіе о государствѣ и государственной власти обосновывалось, безъ сомнѣнія, на священныхъ книгахъ Ветхаго Завѣта, боговдохновенность которыхъ засвидѣтельствована Іисусомъ Христомъ. Самъ Спаситель во время Своей проповѣди прямо не касался вопроса о происхожденіи власти. Но принимая во вниманіе весь духъ Его ученія, мы съ достовѣрностію можемъ сказать, что Онъ смотрѣлъ на государственную власть, а, слѣдовательно, и на государство, какъ установленіе *божественное*. По Его ученію, все, что только происходитъ въ мірѣ, происходитъ съ участіемъ воли Божіей. Безъ воли Отца Небеснаго не можетъ

вырости ни одна былинка травы полевой (Мѣ. 6, 28—30), не можетъ упасть ни одна малая птица. А у человѣка сочтены Богомъ даже всѣ волосы на головѣ (Мѣ. 10, 30). Поэтому, можно ли предположить, чтобы въ государственной организациі жизни І. Христосъ видѣлъ такое явленіе, которое совершилось помимо воли Божіей?... Что въ числѣ условій земной жизни, пригодныхъ для человѣка, Спаситель допустилъ и власть государственную со всѣми ея функціями, какъ даръ Неба, обществу человѣческому,¹⁾—это можно видѣть изъ извѣстнаго отвѣта Его Пилату на хвастливое заявленіе послѣдняго, что ему принадлежитъ право жизни и смерти: „ты не имѣлъ бы надо Мною никакой власти, если бы не дано было тебѣ *свыше* (*ἀνωθεν*)“, т. е. съ неба, отъ Бога (Іоан. 19, 11). Здѣсь І. Христосъ ясно выразилъ ту мысль, что государственная власть установлена „свыше“, т. е. имѣетъ на себѣ благословеніе Божіе.

Это Христово „свыше“ такъ и поняли Его св. апостолы. Въ ихъ посланіяхъ высшая, т. е. верховная власть признается происходящей отъ Бога, установленной отъ Бога, такъ прямо и рѣшительно, что всякія перетолкованія этого положенія дѣлаются невозможными. „Нѣтъ власти не отъ Бога“,—учить ап. Павелъ,—„существующія же власти отъ Бога установлены. Посему противящійся власти противится Божію установленію“ (Рим. 13, 1—2, 6. Ср. 1 Тим. 6, 15; Апок. 1, 5; 17, 14; 19, 16). По ученію апостола, власть въ полномъ смыслѣ, т. е. право, свобода и сила распоряжаться жизнью, способностями, дѣйствіями, всѣми правами и всею судьбою разумныхъ существъ принадлежитъ только одному Богу, Творцу и Промыслителю всея вселенной. Отъ Него уже исходитъ всякое начальство и власть на небесахъ и на землѣ (Колос. 1, 16). Св. отцы и учителя Церкви, слѣдуя этому ученію Апостола о государственной власти, считаютъ государство существующимъ по „установленію Божію“. Это, по ихъ мысли, не означаетъ, однакожь, того, что государственный строй жизни получилъ свое начало непосредственно отъ Самого Бога, чрезъ какой-нибудь осо-

¹⁾ С. Горскій. „Христіанство и государственная жизнь“. „Вѣра и Разумъ“ 1911 г., № 14, стр. 160; проф. М. Д. Муретовъ. „Отношеніе христіанъ къ мірекой власти“. „Богословскій Вѣстникъ“ 1911 г., июль—августъ, стр. 475.

бенный актъ божественнаго промысленія (какое начало получила, напр., христіанская Церковь), а указываетъ на то, что человѣкъ получилъ отъ Бога такую природу, которая влечетъ его къ общественно-государственной жизни.¹⁾ Государство отъ Бога, какъ отъ Бога рой пчелъ, общество муравьевъ, стада нѣкоторыхъ животныхъ. Государство, по словамъ *св. Іоанна Златоуста*, есть „дѣло Божіей мудрости“, Божія промысленія о людяхъ, находящихъ въ государственномъ строѣ условія, необходимыя для ихъ всесторонняго совершенствованія; а то, что способствуетъ совершенствованію человѣка, получаетъ освященіе и содѣйствіе отъ Царя царствующихъ и Господа господствующихъ.²⁾

Но *всякая* ли и во *всѣхъ* ли случаяхъ правительственная власть отъ Бога? *Всегда* ли обладаетъ она божественной санкціей? *Св. Иринеи Ліонскій* высказываетъ мысль, что всякая власть, каждый правитель поставляется Богомъ, добрый правитель—какъ благодѣяніе Божіе, худой—какъ наказаніе и испытаніе народу.³⁾ По толкованію же *св. Златоуста*, въ словахъ ап. Павла: „нѣсть бо власть, аще не отъ Бога“,—„идетъ рѣчь не о каждомъ начальникѣ въ отдѣльности, но о самой власти“, т. е. о государственной организаціи вообще... „Потому (апостоль) и не сказалъ, что нѣтъ начальника, который не былъ бы поставленъ отъ Бога, но рассуждаетъ вообще о существѣ власти и говоритъ: *нѣсть власть, аще не отъ Бога*. Дальнѣйшія слова апостола: „сущія же власти отъ Бога учинены суть“ *св. отецъ* понимаетъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ Премудрый говоритъ въ книгѣ

¹⁾ Ср. *Köstlin*. „Christliche Ethik“. Berlin, 1899, s. 649.

²⁾ Творенія, т. IX, кн. 2. Спб. 1903 г. стр. 774 и дал.—Въ духѣ этихъ святоотеческихъ мыслей рассуждаетъ о государствѣ Московскій митрополитъ *Филаретъ*. Не отвергая естественныхъ основъ государственной жизни и ихъ естественнаго развитія, онъ въ то же время на свой вопросъ: что есть государство?—отвѣчаетъ: „нѣкоторый участокъ во *всеобщемъ владѣнствѣ Вседержителя*, отдѣльный по наружности, но невидимую властію сопряженный съ единствомъ всецѣлаго“. (Изъ брошюры *В. Н.*: „Государственное ученіе Филарета, м. Москов.“ М., 1883. Ср. *Köstlin*. „Christliche Ethik“, s. 629). Итакъ, по ученію святителя, естественныя народныя основы не сами по себѣ создаютъ государство, но возникая и развиваясь органически подъ таинственнымъ водительство^{мъ} Вседержителя.

³⁾ Творенія. Перев. о. Преображенскаго. М., 1871 г., „Противъ ересей“, кн. V, гл. 24, стр. 646.

Притчей (19, 14), что „отъ Господа сочетавається жена мужевн“. Богъ установилъ бракъ вообще, но несомнѣнно, что нѣкоторыя незаконныя брачныя связи не отъ Бога. Такъ и власть отъ Бога, но не всѣ ея представители поставляются Богомъ.¹⁾ Однако же эти мысли Златоуста нисколько не препятствуютъ христіанамъ вѣрить въ промыслительное дѣйствіе о всѣхъ людяхъ вообще, о народахъ и ихъ правителяхъ въ частности. Ничто не мѣшаетъ намъ вѣрить не только въ то, что содержащая правителями власть заимствуется отъ Бога, но и въ то, что они и сами отъ Бога, какъ призванные промысломъ Божиимъ быть *Его слугами* на землѣ (Рим. 13, 4—5).

Какъ освящаемое волею Божіей, государство должно имѣть нравственно высокою *цѣлью* своего существованія—поддерживать и выработывать такія внѣшнія условія народной жизни, которыя необходимы для достиженія *общаго блага* народа, какъ матеріальнаго, такъ и духовнаго. Замѣчательны слова первоверховныхъ апостоловъ, въ которыхъ указывается такая именно цѣль государственной организаціи народной жизни. „Будьте покорны“,—говоритъ ап. Петръ, —„всякому человѣческому начальству для Господа: царю-ли, какъ верховной власти, правителямъ-ли, какъ отъ Него посылаемымъ *для наказанія преступниковъ и для поощренія дѣлающихъ добро*“ (1 Петр. 2, 13—14). Ап. Павелъ шире опредѣляетъ ту же цѣль государства: „прежде всего“,—пишетъ онъ, —„прошу совершать молитвы, прошенія, моленія, благодаренія за всѣхъ чловѣковъ, за царей и за всѣхъ начальствующихъ, *дабы проводить намъ жизнь тихую и безмятежную во всякомъ благочестіи и чистотѣ*; ибо это хорошо и угодно Спасителю нашему Богу, Который хочетъ, чтобы всѣ люди спаслись и достигли познанія истины“ (1 Тимое. 2, 1—4). Итакъ, по ученію апостольскому, государство призывается:

¹⁾ Творенія, т. IX, кн. 2, стр. 774—775.—И средневѣковые богословы, во главѣ съ *Бомой Аквинатомъ*, старались ограничить ученіе ап. Павла о богоустановленіи всякой власти, дѣлая къ нему такое добавленіе:—всякой власти *справедливой* (*modo sit p̄sta*) (См. *Поль-Жана*, цитир. соч., стр. 223). Превосходный анализъ разбираемыхъ апостольскихъ словъ въ духѣ послѣдняго ихъ объясненія см. въ статьѣ С. А. Дскольдова: „Христіанство и политика“. „Труды Киевск. дух. Академіи“ 1906 г., июнь, стр. 246—251.

къ борьбѣ съ преступностью, къ обезпеченію имъ тихой и безмятежной жизни людей, къ содѣйствию нравственному совершенствованію и, слѣдовательно, спасенію ихъ, что особенно „хорошо и угодно Спасителю нашему Богу“.

Такой же взглядъ на цѣль государственнаго строя высказываютъ и св. отцы Церкви. Ближайшимъ поводомъ установленія Богомъ „земного правительства“ они считаютъ грѣховность людей, дѣлающую невозможной общественную жизнь безъ властной силы законовъ. „Поелику“,—говоритъ *св. Иринеи Ліонскій*,—„человѣкъ, отступивъ отъ Бога, дошелъ до такого неистовства, что почиталъ своего единокровнаго за врага и безстрашно предался всякаго рода буйству, человѣкоубійству и жадности, то Богъ наложилъ на него человѣческій страхъ, такъ какъ люди не знали страха Божія, чтобы, подчиненные человѣческой власти и связанные закономъ, достигали до нѣкоторой степени справедливости и взаимно сдерживали себя изъ страха носящаго въ виду всѣхъ меча, какъ говоритъ апостоль: „ибо не напрасно носить мечъ; онъ Божій слуга, отмститель въ наказаніе дѣлающему злое“¹⁾. Съ того времени“,—пишетъ *св. Григорій Богословъ*,—„какъ появились зависть и раздоры..., расторглось родство между людьми, отчужденіе ихъ другъ отъ друга выразилось въ различныхъ наименованіяхъ званій, и любостыжаніе, призвавъ и законъ на помощь своей власти, заставило позабыть о благородствѣ естества человѣческаго“²⁾. „Сколько было бы добра, если бы любовь была въ избыткѣ“!—воскликаетъ *св. І. Златоустъ*.—„Тогда не было бы нужды ни въ законахъ, ни въ судилищахъ, ни въ истязаніяхъ и ни въ чемъ подобномъ“³⁾. Но не всѣ люди жили въ любви и согласіи другъ съ другомъ, а вслѣдствіе этого для устраненія въ человѣческихъ обществахъ раздоровъ и для водворенія порядка стала необходима и власть. ...Вслѣдствіе грѣха появились собственно три власти или, лучше сказать, „три вида рабства“: подчиненіе жены мужу, подчиненіе раба господину и „третій видъ рабства—подчиненіе

1) Труды. Перев. о. П. Преображенскаго. М., 1871 г. „Противъ ересей“, кн. V, гл. 24, стр. 645.

2) Творенія, ч. II. М., 1844 г., стр. 29—30.

3) Бесѣды на 1 посл. ап. Павла къ Коринѣ, т. II. Спб. 1859 г., стр. 194.

начальникамъ, властямъ¹⁾. Отсюда, государство, по свято-отеческимъ воззрѣніямъ, имѣетъ своимъ назначеніемъ ограничивать проявленія грѣховности человѣческаго рода и обезпечивать ему „тихое и мирное житіе“.²⁾ Его призваніе заключается въ томъ, чтобы благоустроить не только плотскую, но и духовную жизнь людей на землѣ. Оно существуетъ для того, „чтобы“,—какъ говоритъ св. Иринеи,— „люди, боясь человѣческой власти, не поѣдали другъ друга подобно рыбамъ, но посредствомъ законодательства подавляли разнообразную неправду народовъ“³⁾. Земные владыки призываются служить справедливости и добру⁴⁾. Начальникъ, по словамъ св. *І. Златоуста*, „вообще дѣлаетъ добродѣтель болѣе достижимой, такъ какъ наказываетъ злыхъ, а добрымъ оказываетъ благодѣянія и почести и этимъ содѣйствуетъ волѣ Божіей; потому (апостолъ) и называетъ его слугою (Божіимъ)“⁵⁾.

Изложенныя мысли св. апостоловъ и вселенскихъ учителей Церкви о цѣли государства по существу совпадаютъ съ *разсудочными соображеніями* по этому предмету. Что государство должно полагать возвышенную, благородную цѣль своего существованія въ заботѣ о внѣшнемъ и нравственномъ благосостояніи всѣхъ своихъ гражданъ, создавая необходимыя для того условія,—это совершенно понятно и съ чисто *раціональной* точки зрѣнія. Оно существуетъ, какъ сила, способная охранять истинные интересы общества отъ его внутреннихъ и внѣшнихъ враговъ. По словамъ *А. Фуллье*, „индивиды вступаютъ въ (государственный) договоръ и обязываются соблюдать общіе законы... для того, чтобы охранять свои права (отъ человѣческаго произвола) и увеличить свою силу,—силу матеріальную, интеллектуальную и моральную. Общая охрана и общій прогрессъ—таковъ предметъ социальнаго договора, а, слѣдовательно, такова и цѣль государства“⁶⁾. „Государственная организація“,—говоритъ и

1) Тамъ же, стр. 241—242.

2) *Теофилакъ къ Автолику*. „Сочиненія древн. христ. апологетовъ“. Перев. о. П. Пресображенскаго. М. 1867 г., стр. 243.

3) Цитир. соч., стр. 646.

4) Рѣчь *Мелитона Филозофа*. Соч. апологетовъ. Перев. о. Пресображенскаго. М. 1867 г., стр. 296.

5) Творенія, т. IX, кн. 2. Спб. 1903 г., стр. 776.

6) „Современная наука объ обществахъ“. Перев. М., 1895 г., стр. 25.

извѣстный соціологъ *Шенбергъ*, — „не имѣеть другой цѣли своего существованія, какъ только поддерживать благо всѣхъ въ одинаковой мѣрѣ, всѣмъ облегчать мирную соціальную жизнь и исполненіе нравственнаго призванія, всѣхъ вести на высшую степень благополучія, свободы и нравственности“¹⁾.

Таковую именно идеальную цѣль государства признаеть и *Л. Толстой*, извѣстный противникъ государственнаго строя жизни.²⁾ Но онъ считаетъ государство, однако, совершенно неспособнымъ къ выполненію этой задачи, такъ какъ, по его убѣжденію, государственная власть находится въ рукахъ грѣшныхъ людей. Дѣйствительныя же цѣли государства суть будто бы прихоти правителей.³⁾ Подобныя сужденія Толстого болѣе чѣмъ странны. Никто, конечно, не станетъ отрицать того факта, что государственные дѣятели, подобно обыкновеннымъ смертнымъ, всѣ болѣе или менѣе люди грѣшныя. Но изъ этого факта необходимо не вытекаетъ неспособность государства выполнять свою высокую задачу. Государственная власть, безъ сомнѣнія, находится въ рукахъ не святыхъ людей. Но на этомъ основаніи едва ли кто рѣшится утверждать, что ея далеко не безгрѣшныя служители неспособны и не могутъ, по мѣрѣ своихъ обыкновенныхъ человѣческихъ силъ, руководиться въ своей дѣятельности истинными интересами государства. Въ дѣйствительности же государство, въ лицѣ своихъ не всегда безупречныхъ руководителей, не только можетъ служить, но и всегда такъ или иначе служить своей высоконравственной цѣли, и чѣмъ лучше оно осуществляетъ ее, чѣмъ прочнѣе становится его существованіе⁴⁾.

Такъ какъ государство болѣе или менѣе содѣйствуетъ общему благу людей и ихъ нравственному развитію, то оно, безспорно, имѣеть *этическое*, нравственно-благотворное значеніе, которое, впрочемъ, Толстой, въ зависимости отъ его ошибочнаго взгляда на реальную цѣль государства, безу-

1) *G. Schönberg*. „Handbuch d. politischen Oekonomi“, Tübingen, 1885, Bnd. 1, s. 61—68.

2) Сочиненія, т. XIII. М. 1891 г. Послѣсловіе, стр. 369.

3) „Царство Божіе внутри васъ“, ч. 1, стр. 244, 245, 248.

4) *К. Григорьевъ*. „Христіанство въ его отношеніи къ государству по воззрѣнію гр. Л. Н. Толстого“. Казань, 1904 г., стр. 104—106. — Обстоятельный трактатъ о цѣляхъ государства см. у *Köstlin'a*, „Christliche Ethik“. Berlin, 1899, s. 630—637.

словно отрицаетъ¹⁾. Этическое значеніе государства подсказывается *исторіей* и его *правовой природой*.

Какъ извѣстно, *римское* государство, объединивъ въ себѣ людей самыхъ различныхъ народностей, открыло дверь для появленія великой идеи о всеобщемъ братствѣ и равенствѣ людей.²⁾ Такое значеніе за римскимъ государствомъ признавали и христіанскіе писатели, говоря, что Римъ приготовилъ путь Христу³⁾. И новыя государства Европы получивъ въ завѣтахъ античнаго міра, а особенно въ христіанской Церкви, безконечное богатство нравственныхъ идей, оказали не малое нравственно-воспитательное вліяніе на европейскіе народы⁴⁾. И въ новое время, какъ и въ древности, переходъ народовъ отъ дикаго эгоизма къ альтруистической общественности совершился внутри государствъ и при ихъ могущественномъ содѣйствіи. Достаточно указать здѣсь мощное благотворное вліяніе на нравственность гражданъ *государственныхъ реформъ* въ различныхъ областяхъ народной жизни. Разсуждая, напр., объ этической цѣнности крестьянской реформы, совершенной въ нашемъ государствѣ, *Вл. Соловьевъ*, между прочимъ, пишетъ: „И вотъ мы видимъ, что внѣшній государственный актъ сразу поднимаетъ у насъ уровень внутренняго нравственнаго сознанія, т. е. дѣлаетъ то, чего не могли сдѣлать сами по себѣ тысячелѣтія нравственной проповѣди (отдѣльныхъ личностей). И произошло это „только потому, что организованная общественная сила вдохновилась нравственными требованіями и превратила ихъ въ объективный законъ жизни“⁵⁾.

Этический характеръ государства опредѣляется его *правовой* природой. Право, лежащее въ основѣ государствъ, какъ мы знаемъ, находится въ родственной связи съ нравственностью и даже въ зависимости отъ нея, какъ отъ своего идеала⁶⁾. Государство по правовой природѣ своей служить

1) „Царство Божіе внутри васъ“, ч. 1, стр. 210, 212.

2) *Sen. Ep.* 95; *M. Aur. Medit.* III, 4 и др.

3) См. *M. Nathusius*. „Die Mitarbeit d. Kirche an d. Lösung d. sozialen Frage“. Leipzig, 1894, в. 11, 146.

4) *Поль-Жанъ*. „Исторія государственной науки“. Перев. Слб. 1876 г., стр. 228—348.

5) „Оправданіе Добра“, стр. 332—333.

6) См. нашъ „Опытъ“, т. 1, стр. 29—33.

праву, а по связи права съ нравственностью,—служить и нравственному идеалу. Оно есть область *внѣшней* справедливости на землѣ. Но внѣшняя справедливость, какъ известное проявленіе нравственности, какъ одна изъ добродѣтелей, составляющая требованіе и нравственнаго закона, не можетъ быть осуществляема и поддерживаема безъ *внутренней* справедливости, безъ внутренняго нравственнаго настроенія, которое одно только дѣлаетъ то, что законамъ государства повинуются не изъ страха только, но и по совѣсти (Рим. 13, 5)¹⁾. Въ государственныхъ законахъ слышится голосъ нравственнаго сознанія, властно заставляющій людей повиноваться ему. Гражданскія или уголовныя преступленія, преслѣдуемая законами, бываютъ, обыкновенно, преступленіями и противъ нравственности.

Государство дѣйствуетъ *положительно* въ пользу нравственности, устанавливая между гражданами порядокъ, согласіе и миръ, дѣлая ихъ болѣе способными къ исполненію своихъ обязанностей, оказывая помощь и покровительство Церкви, школамъ, духовному и нравственному воспитанію народа и проч.; оно оказываетъ благотворное вліяніе на нравственность и *отрицательно*, противодѣйствуя вреднымъ для нея явленіямъ въ обществѣ, въ печати, въ искусствѣ, въ наукѣ и т. п. Не малое этическое значеніе имѣетъ государство и потому, что, если оно хорошо устроено,—нравственные силы могутъ удобнѣе развиваться подъ его сѣнью; въ такомъ случаѣ оно доставляетъ своимъ членамъ ту обезпеченность жизни, которая является важнѣйшимъ факторомъ какъ человѣческой *культуры* вообще²⁾, такъ и нрав-

¹⁾ Государство, уже по мнѣнію греческаго стоика *Клеанѳа*, по природѣ *добродѣтельно*, такъ какъ оно есть убѣжище, гдѣ мы ищемъ *справедливости* (stob. eclog. II, 210). По *Платону*, также, большое государство не можетъ жить безъ добродѣтели и потому не слѣдуетъ отдѣлять политику отъ нравственности и философіи (См. у *Поля-Жанэ*, цитир. соч., стр. 100). Добродѣтель, по нему, есть лучшая сила государствъ: она создаетъ хорошихъ гражданъ и обезпечиваетъ прочность республикъ (Тамъ же, стр. 112). И для *Аристотеля*, какъ и для *Платона*, предметъ и цѣль государства—добродѣтель (Тамъ же, стр. 157).

²⁾ О культурномъ значеніи государства см: *А. Градовскій*. „Национальный вопросъ“. Спб. 1873 г.; проф. *Н. Хлѣбниковъ*. „Право и государство въ ихъ обоюдныхъ отношеніяхъ“. Варшава, 1874 г.

ственности въ частности. Благодаря ей, многіе изъ гражданъ получаютъ возможность посвящать себя разработкѣ нравственно-культурныхъ вопросовъ и тѣмъ содѣйствовать развитію и укрѣпленію общественной нравственности. Наконецъ, государство оказываетъ несомнѣнно благотворное вліяніе на народную нравственность своею дѣятельностію въ области экономической и т. д.

Но, говоря объ этическомъ значеніи государства, мы должны замѣтить, что оно не можетъ предписывать добродѣтели *закономъ*: оно не можетъ принудить гражданъ быть великодушными, добрыми, честными. Оно защищаетъ права каждаго, но дальше этого оно идти не можетъ. Обязанность сдѣлаться достойными гражданами есть дѣло самихъ гражданъ.

LXXIV.

Христіанское государство.

Нравственный идеаль, которому служить государство и безъ котораго оно не можетъ существовать, обыкновенно опредѣляется *религіозными* вѣрованіями народа, въ которыхъ, будутъ ли они истинными или ложными, непремѣнно есть задатокъ нравственнаго развитія его¹⁾. Поэтому, государство обыкновенно служило и должно служить цѣлямъ именно *религіозной* морали. Мы всѣ требуемъ, чтобы въ государственной политикѣ принимались въ расчетъ, какъ говорится, *реальныя* обстоятельства. Но, кажется, нѣтъ еще большей реальности, чѣмъ религія известнаго народа, составляющая, можно сказать, самую душу народной жизни. Слѣдовательно, совершенно справедливо требованіе отъ разумной политики, чтобы государство въ порядкѣ своей жизни принимало во вниманіе религіозныя вѣрованія народа и не игнорировало ихъ. Только тѣ, кто привыкли думать одними абстракціями, не обращая вниманія на дѣйствительную жизнь, могутъ приходить къ мысли о созданіи такой государственной организаціи, при которой какъ будто бы народъ можетъ вовсе не имѣть никакихъ религіозныхъ вѣрованій²⁾. Но такъ какъ христіанская вѣра, безъ которой

1) См. нашъ „Опытъ“, т. I, стр. 18.

2) Лютиардтъ. „Апология христіанства“. Перев. А. П. Лопухина. Спб. 1892 г., стр. 478.

Книги, поступившія въ Редакцію для отзыва.

Прот. П. И. АЛФЕЕВЪ. Критическій разборъ Толстовскаго Евангелія. Платное приложение къ журналу „Миссіонерскій Сборникъ“ за 1916 г. Выпускъ 1-й въ 2-хъ частяхъ. Подъ редакціей Редактора Н. П. Остроумова. Рязань 1916. Цѣна 2 р. 50 к.

Свящ. Василій ПЕТРОВЪ. Пастырская Хрестоматія. Выпускъ I. Сергіевъ Посадъ. 1915. Цѣна 1 р. 25 к.

Прот. І. Соловьевъ. Обѣтованія и пророчества о Іисусѣ Христѣ и его Св. Церкви въ книгахъ Ветхаго Завѣта. (Избранныя чтенія изъ книгъ Ветхаго Завѣта на славянскомъ и русскомъ нарѣчіяхъ, съ краткими свѣдѣніями о книгахъ, изъ которыхъ приведены заканчивающіяся въ нихъ обѣтованія и пророчества съ объяснительными примѣчаніями къ нимъ и толковымъ словаремъ). Москва. Синодальная типографія. Ц. 1 р. 25 к., съ пересылкой 1 р. 50 к.

ВЪ РЕДАКЦИИ ПРОДАЕТСЯ:

СОБРАНИЕ СЛОВЪ и РЪЧЕЙ Высокопреосвященнаго Арсеція, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго, говоренныхъ въ разныхъ мѣстахъ его служенія. Цѣна за 8 книгъ **8 рублей** съ пересылкой. Весь чистый доходъ поступаетъ согласно волѣ Его Высокопреосвященства, Архіепископа Арсеція, въ пользу Общества вспоможенія нуждающимся воспитанникамъ Харьковской Духовной Семинаріи.

Редакція предлагаетъ издателямъ присылать ей вновь выходящія книги для отзыва въ библиографическомъ отдѣлѣ журнала.

ОТЪ РЕДАКЦІИ

СВѢДѢНІЯ ДЛЯ Г.Г. СОТРУДНИКОВЪ И ПОДПИСЧИКОВЪ.

Адреса 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. Редакція проситъ доставлять ей свои статьи переписанными на ремингтоновой машинѣ и, по возможности, чётко и на одной сторонѣ полулиста. Рукописи, написанныя неразборчиво, прочитываться не будутъ.

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. На просмотръ полученныхъ рукописей Редакція назначаетъ срокъ до 3-хъ мѣсяцевъ и не позже этого извѣщаетъ авторовъ о судьбѣ ихъ рукописей.

Жалоба на неполученіе какой-либо книжки журнала препровождается въ Редакцію съ обозначеніемъ напечатаннаго на адресѣ номера и съ приложеніемъ удостовѣренія мѣстной почтовой конторы о томъ, что книжка журнала дѣйствительно не была получена конторою. Жалобу на неполученіе 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; за перемѣну адреса уплачивается 30 коп.

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

Контора Редакціи ж. «В. и Р.» открыта ежедневно отъ 10-ти до 3-хъ часовъ по полудни; въ это-же время возможны и личныя объясненія по дѣламъ Редакціи.

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

Редакторъ Семеновъ, Протоіерей Алексѣй Шенковъ.

Напечатано въ Богородницѣ Н. М. Красиль.