

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1902.

№ 19.

ОКТАВРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

- Высокопреосвященный Амвроій, Архіепископъ Харьковскій (продолженіе).
Протоіерея Т. Бутлєвича 427—444
- Очеркъ современнаго состоянія протестантскаго богословія (продолженіе).
Федора Алексіеича 445—479
- Пятый интернаціональный старокатолическій конгрессъ и современное (внѣшнее и внутреннее) состояніе старокатолицизма. *Вл. Керенскаго*. 480—498

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

- Современный оккультизмъ въ его основахъ и научномъ приложеніи. *Михаила Вержболовача*. 287—250
- Русскій Оригенъ XIX вѣка *Вл. С. Соловьевъ* (продолженіе). *Александра Никольскаго*. 251—290

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Высочайшее повелѣніе.—Опредѣленіе Святейшаго Синода.—Отъ Министра Финансовъ.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія к замятки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

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

1902.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

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

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

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

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

РАЗРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

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

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

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

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

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

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

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

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

О Г Л А В Л Е Н І Е

С Т А Т Е Й

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКОГО ЖУРНАЛА

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

—*— Т. II.—Ч. II. *—

ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ.

Русскій Оригенъ XIX вѣка Вл. С. Соловьевъ.—*Александра Никольскаго* (стр. 1—32, 33—54, 73—111, 121—154, 155—186, 195—224, 251—290, 407—441, 453—485) ¹⁾.

Святоотеческое ученіе о душѣ человѣка.—*В. Давыденка* (стр. 55—72, 112—120, 353—376, 377—389) ²⁾.

Вопросъ о возможности апріорныхъ познаній въ ученіяхъ Локка и Лейбница.—*А. Вишнякова* (стр. 187—194, 225—236).

Современный оккультизмъ въ его основахъ и научномъ приложеніи.—*Михаила Вернболовича* (стр. 237—250, 291—328).

Природа религіозной вѣры и отношеніе ея къ знанію.—*Павла Левитова* (стр. 329—352).

Критика Альфреда Фулье нравственнаго ученія Ницше. Переводъ съ французскаго.—*В. Дроздова* (стр. 390—406, 442—452, 486—498).

1) См. въ 1-й части страницъ 407—425, 443—462, 495—530.

2) См. въ 1-й части страницъ 426—442, 531—544.

Пістаті вооїмен.

Върою разумъваемъ.

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Октября 1902 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

Высокопреосвященный Амвросій Архієпископъ Харьковскій.

(Продолженіе *).

15-го мая 1894 года преосвященный Амвросій былъ награжденъ орденомъ Александра Невскаго при грамотѣ слѣдующаго содержанія: „Архипастырское служеніе Ваше ознаменовано просвѣщенною ревностію о благоустройствѣ ввѣренной вамъ паствы и неизмѣнною заботливостію о ея духовномъ преемствѣ, а церковное учительство, отличающее васъ въ ряду отечественныхъ проповѣдниковъ, служитъ къ высокому назиданію чадъ церкви, укрѣпляя въ нихъ преданность святой вѣрѣ, престолу и отечеству“.

Лѣто 1894 года преосвященный Амвросій, по обычаю прожилъ на дачѣ и здоровье его повидимому, стало улучшаться. Но его очень озабочивала мысль о предстоящемъ освященіи храма на мѣстѣ крушенія царскаго поѣзда близъ стинціи Борокъ. Еще въ мартѣ мѣсяцѣ ему дано было знать, что на этомъ торжествѣ изволитъ присутствовать самъ Государь Императоръ съ Своею Августѣйшею Семьею. На совершеніе богослуженій (освященіе часовни, храма, литургіи и молебень) было опредѣлено три часа времени. Днемъ этого торжества было назначено 14-е іюня. Но предположенія эти впоследствии значительно измѣнились. Владыка отправился въ Спасовъ скитъ 13-го іюня вечеромъ; но всю ночь съ 13-го на 14-е іюня онъ провелъ безъ сна и чувствовалъ себя очень слабымъ. Въ 8 часовъ утра съ особымъ поѣздомъ прибылъ г. Оберъ-Прокуроръ Св. Синода и объявилъ мнѣ, что Государь

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1902 г. № 18.

очень встревоженъ извѣстіемъ о трагической кончинѣ президента Французской республики и самъ, не оправившійся еще отъ своей тяжелой болѣзни, чувствуетъ себя весьма слабымъ, и что богослуженіе поэтому не можетъ продолжаться болѣе двухъ часовъ. Владыка былъ смущенъ этимъ. Затрудненіе было устранено однако-же тѣмъ, что съ разрѣшенія г. Оберъ-Прокурора Св. Синода часовня была освящена преосвященнымъ викаріемъ еще до прибытія Государя Императора. Государь императоръ прибылъ въ Спасовъ Скитъ въ 10 ч. 24 м.; но почти на цѣлый часъ Его Величество былъ задержанъ различными депутаціями внѣ собора. Въ соборъ Онъ вступилъ въ 11 часовъ 17 минутъ. Преосвященный Амвросій вмѣстѣ съ своимъ викаріемъ уже ожидалъ Ихъ Величествъ въ сѣняхъ храма съ крестомъ и св. водою и привѣтствовалъ Ихъ тепло сказанною рѣчью. Послѣ обычнаго краткаго молебствія началось освященіе престола и затѣмъ совершена была Божественная Литургія. Въ 12 часовъ 30 минутъ церковное торжество закончилось, а въ 50 минутъ перваго часа желѣзнодорожный поѣздъ увезъ обожаемаго монарха на югъ при громкомъ ликованіи народа.

Во время совершенія богослуженій, какъ и весь этотъ день, преосвященный Амвросій былъ очень слабъ и едва—едва доѣхалъ домой въ 10-мъ часу вечера. Впрочемъ, чрезъ недѣлю, онъ, повидимому, значительно оправился, сталъ усиленно заниматься дѣлами и выглядывалъ довольно бодро.

Въ 1894 году въ сентябрѣ мѣсяцѣ исполнилось пятьдесятъ лѣтъ съ того времени, какъ преосвященный Амвросій, окончивъ курсъ академіи, поступилъ на должность профессора виѳанской духовной семинаріи. Духовенство харьковской епархіи хотѣло почтить этотъ день особеннымъ чествованіемъ. Нѣкоторые благочинные даже обратились къ преосвященному съ просьбою о разрѣшеніи готовиться къ этому торжеству. Но владыка рѣшительно отклонилъ такое желаніе духовенства. Чтобы положить конецъ толкамъ въ епархіи, онъ даже напечаталъ въ „Листкѣ для харьковской епархіи“ „Обращеніе къ духовенству и духовно-учебнымъ заведеніямъ харьковской епархіи“ слѣдующаго содержанія: „Дошло до моего свѣдѣнія, что

вслѣдствіе газетныхъ извѣстій объ исполненіи 30 октября настоящаго года пятидесятилѣтія моей службы возникаетъ во ввѣренной мнѣ епархіи мысль о празднованіи моего пятидесятилѣтняго юбилея. Принося духовенству и начальствующимъ въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ епархіи мою сердечную благодарность за многіе въ разное время поднесенные мнѣ адреса и учрежденные въ училищахъ моего имени стипендіи, превышающіе мѣру моихъ заслугъ, я покорнѣйше прошу ихъ не перечислять вновь моихъ уже вознагражденныхъ служебныхъ дѣйствій, не дѣлать новыхъ приношеній въ день моего юбилея и оставить всякія къ тому приготовленія. Притомъ, и разстроенное мое здоровье не позволяетъ мнѣ выдержать сложную и продолжительную церемонію, сопряженную съ празднованіемъ юбилея. По сему, изъявляя мою искреннюю благодарность за добрыя ихъ намѣренія относительно моего юбилея, я желаю бы, чтобы всякое чествованіе они замѣнили высшею мнѣ наградою—молитвою за меня, если я заслужилъ ихъ доброе расположеніе. И самъ я, если Богъ благословитъ, признаю за лучшее въ день своего юбилея отправиться на богомолье. Амвросій, Архіепископъ Харьковскій и Ахтырскій. Іюня, 19, 1894 года“.

Въ іюлѣ и августѣ владыка чувствовалъ себя очень плохо и постоянно жаловался то на сердце, то на легкія, то на ноги, но мысли о поѣздкѣ въ Москву не оставлялъ. Вотъ что онъ писалъ тогда (23 августа 1894 года) Н. И. Субботину: „Давно, давно я получилъ отъ васъ любезное и сердечное письмо, но доселѣ не отвѣтилъ вамъ. Совѣсть заѣла меня. Облегчите ее вашимъ прощеніемъ. Благодарю васъ за всѣ выраженія расположенія вашего ко мнѣ и ваши благожеланія относительно здоровья и продолженія житія моего. Здоровье мое разстроено непоправимо и дни житія моего замѣтно сокращаются. Лѣто прошло (неудачное лѣто!) и силы мои не восстановились: сердце не въ порядкѣ, легкія слабы, такъ что разговоръ для меня съ мая—трудная работа, и ноги дрожатъ на ходьбѣ. Чего же тутъ ждать? Все лѣто мечталъ я о путешествіи въ Москву. Хотѣлось повидать новаго митрополита и проститься съ родными и друзьями и съ Бѣлокаменной. Но не-

давняя поѣздка въ Святуюгорскую пустынь убѣдила меня въ невозможности предпринять такое дальнее путешествіе... И вотъ я сижу теперь на дачѣ, нахохлившись и боясь выдти даже въ садъ при пасмурной погодѣ. Такъ-то плохи мои дѣла. Удивляюсь я походамъ нашего любезнаго митрополита въ крестныхъ ходахъ въ Дѣвичій и Донской монастыри, еще и съ служеніями. По моему, это лишнее. Можно сразу надорваться въ наши годы. Владыка знаетъ, что всѣ его предшественники встрѣчали крестные ходы въ монастырскихъ воротахъ и только служили литургіи. Для чего же онъ принимаетъ на себя *лишніе* труды? Прочтите ему это благожелательное разсужденіе стараго друга. Сердечно привѣтствую его и прошу его благословенія и молитвы о мнѣ многогрѣшномъ. Не пишу ему, чтобы не озабочивать его отвѣтомъ“.

По полученіи отвѣта отъ Н. И. Субботина на это письмо, онъ писалъ ему отъ 8-го сентября: „И опять благодарю васъ за любезное письмо ваше. Я, признаться, и думалъ, что вы сообщите содержаніе письма моего владыкѣ—митрополиту, и очень радъ; что прочитали его цѣликомъ... Послѣ объясненія, даннаго владыкою, о путешествіи его въ крестныхъ ходахъ, мнѣ ничего не остается, какъ порадоваться и пожелать, чтобы Господь подкрѣпилъ его и на будущіе подобныя труды на многіе годы. А я и полверсты не могу пройти, не присаживаясь на лавочку. Ноги тяжелы и слабы. Эта слабость, разумѣется, всего организма вынудила меня пуститься въ путешествіе на южный берегъ Крыма... въ Гурзуфъ. Тамъ я отдохну отъ дѣлъ и отъ посѣтителей. Жаль мнѣ о. архимандрита Павла (тяжко тогда заболѣвшаго). Потрудитесь передать ему мой глубокій поклонъ и благодарность за книжку объ антихристѣ. Я получилъ ее въ трудное время моей болѣзни и не написалъ ему благодарности. Не соскучьтесь въ отставку. Развѣ „Братское Слово“ будетъ занимать васъ“.

Дѣйствительно, къ осени силы владыки значительно ослабли и вмѣсто того, чтобы отправиться въ Москву на богомолье, онъ въ сентябрѣ мѣсяцѣ, по настойчивому совѣту врачей, долженъ былъ на полтора мѣсяца ѣхать въ Крымъ.

Преосвященный Амвросій возвратился въ Харьковъ 4-го

ноября вечеромъ довольно бодрымъ и съ окрѣпшими силами.

Кромѣ рѣчи Благочестивѣйшему Государю Императору Александру Александровичу предъ освященіемъ храма на мѣстѣ чудеснаго событія 17 октября 1888 года, преосвященнымъ Амвросіемъ въ этомъ году были написаны слѣдующія проповѣди: 1) Слово въ день тезоименитства Благочестивѣйшей Государыни Императрицы Маріи Ѳеодоровны „о свободѣ чувства“, 2) Слово въ день тезоименитства Благочестивѣйшаго Государя Императора Николая Александровича „о родительскомъ благословеніи“ и 3) Слово въ недѣлю предъ Рождествомъ Христовымъ „о чадородіи“.

Въ 1895 году покойный нынѣ Архипастыръ хотя и чувствовалъ общую органическую слабость, но работалъ безъ усталости и съ удивительною для его лѣтъ энергіею. Кромѣ общихъ занятій дѣлами по управленію епархіею и духовно-учебными заведеніями, кромѣ двукратныхъ поѣздокъ по епархіи для ея обозрѣнія, кромѣ совершенія богослуженій и ежедневнаго приѣма просителей и посѣтителей, кромѣ самаго внимательнаго наблюденія за постройкою новой Озерянской церкви въ Покровскомъ монастырѣ и хлопотъ по сбору пожертвованій на ея сооруженіе, онъ въ этомъ году въ особенности много заботился о церковно-приходскихъ школахъ и о средствахъ для борьбы съ сектанствомъ. Чаше, чѣмъ когда либо онъ устраивалъ засѣданія миссіонерскаго совѣта подъ своимъ личнымъ предсѣдательствомъ, созвалъ съѣздъ священниковъ изъ селъ, зараженныхъ сектанствомъ, хлопоталъ въ Петербургѣ объ удаленіи изъ его епархіи толстовскихъ агитаторовъ и сектанскихъ вожаковъ, учредилъ два миссіонерскихъ братства въ г.г. Бѣлопольѣ и Старобѣльскѣ, циркулярно и настоятельно рекомендовалъ епархіальному духовенству выписывать противусектантскій журналъ „Миссіонерское Обозрѣніе“ (для бѣдныхъ церквей онъ выписывалъ этотъ журналъ на средства миссіонерскаго совѣта) и Творенія Св. Іоанна Златоустаго. Извѣщая епархіальное духовенство о томъ, что „С. Петербургская Духовная Академія съ 1895 года приступила къ изданію „Полнаго собранія твореній св. Іоанна Златоуста“ въ русскомъ переводѣ, онъ писалъ: „съ своей стороны, находя

это изданіе въ высокой степени полезнымъ въ дѣлѣ христіанскаго назиданія, церковной проповѣди и при веденіи пастырскихъ виѣбогослужебныхъ собесѣдованій съ народомъ, я настоятельно предлагаю духовенству харьковской епархіи озаботиться приобрѣтеніемъ книгъ этого изданія въ домашнія, церковныя, церковно-приходскія и монастырскія бібліотеки“.

Истинное удовольствіе имѣлъ преосвященный Амвросій 13-го сентября 1895 года—принимать у себя дорогого гостя—К. П. Побѣдоносцева, котораго онъ всегда глубоко уважалъ, искренно любилъ и предъ которымъ онъ благоговѣлъ. Выѣстѣ они посѣтили тогда епархіальное училище, коммерческое училище и семинарію. Обозрѣвъ подробно епархіальное женское училище, г. Оберъ-Прокуроръ Св. Синода остался имъ вообще доволенъ и въ книгѣ для почетныхъ посѣтителей собственноручно написалъ слѣдующія лестныя для училища слова: „13 сентября 1895 года былъ, съ удовольствіемъ. Оберъ-Прокуроръ Св. Синода К. Побѣдоносцевъ“, но объ училищной церкви замѣтилъ, что она довольно тѣсна. Это замѣчаніе дало поводъ преосвященному Амвросію задумать устроеніе при училищѣ новаго большого трехъ-этажнаго *церковнаго* корпуса. Осенью того-же года епархіальный архитекторъ, по указаніямъ владыки, составилъ планъ и смѣту предполагаемаго зданія, которое должно было обойтись въ 144,000 рублей, а весною 1896 года уже начата была и постройка его.

Въ 1895 году преосвященнымъ Амвросіемъ были написаны: 1) Слово въ недѣлю 32-ю по Пятидесятницѣ—„о честности“; 2) Слово въ день Преображенія Господня о самоиспытаніи въ дѣлѣ вѣры (это слово за болѣзнію владыки нигдѣ не было произнесено).

Въ этомъ году въ Харьковѣ были открыты педагогическіе курсы въ двухъ мѣстахъ: въ зданіи семинаріи—для учителей второклассныхъ школъ и въ зданіи духовнаго училища—для учителей одноклассныхъ церковно-приходскихъ школъ харьковской епархіи. Преосвященный Амвросій внимательно слѣдилъ за ними и давалъ свои руководственныя указанія начальствующимъ лицамъ. 8-го іюля, въ день празднованія въ честь Казанской иконы Божіей Матери, онъ совершилъ литургію

въ семинарской церкви, а я, по его порученію, во время причащенія священнослужащихъ прочиталъ его слово „о необходимости для православнаго христіанина участвовать въ церковной жизни, чтобы сохранить въ душѣ своей вѣру“. По личному желанію владыки, оттиски этого слова были розданы курсистамъ на память объ ихъ пребываніи въ г. Харьковѣ.

26-го августа въ Харьковѣ, какъ и во всей Россіи, происходило чествованіе памяти одного изъ знаменитѣйшихъ іерарховъ русской церкви, стяжавшаго громкую извѣстность далеко за предѣлами Россіи своими миссіонерскими, административными и литературными трудами—бывшаго московскаго митрополита Иннокентія. Чествованіе это (по случаю исполнявшагося столѣтія со времени рожденія митрополита Иннокентія) отличалось особенною торжественностію и сердечностію. Послѣ совершенія заупокойной литургіи въ Кафедральномъ соборѣ, въ покои преосвященнаго Амвросія собралось все харьковское духовенство, члены миссіонерскаго общества и многія почетныя лица. Въ 1 часть дня предъ открытіемъ засѣданія архіерейскій хоръ иѣвчихъ пропѣлъ концертъ, а затѣмъ владыка, другъ и любимецъ усопшаго святителя—миссіонера, обратился къ присутствующимъ съ рѣчью, въ которой со свойственнымъ ему умѣньемъ и живостію изложилъ свои личныя, интимныя воспоминанія о митрополитѣ Иннокентіи. Интересъ этой рѣчи былъ чрезвычайный. Предъ слушателями какъ бы возсталъ живой первосвятитель московскій съ его доброю душею и незамѣнимыми заслугами для церкви Божіей.

8-го сентября преосвященный Амвросій совершалъ благодарственное молебствіе въ зданіи двухклассной образцовой школы, имъ самимъ основанной при харьковской духовной семинаріи, по поводу десятилѣтія ея существованія, и присутствовалъ на торжественномъ училищномъ актѣ. Здѣсь онъ сообщилъ мнѣніе о церковно-приходскихъ школахъ, высказанное ему бывшимъ московскимъ митрополитомъ Иннокентіемъ. „Повѣрьте, говорилъ митрополитъ, за церковно-приходскія школы возьмутся: безъ нихъ ничего не подѣлаютъ“.

21-го сентября владыка освящалъ церковь въ новоустроен-

номъ трехъ-этажномъ зданіи харьковскаго епархіального женскаго училища. По окончаніи Божественной литургіи, по распоряженію преосвященнаго Амвросія, послѣ многолѣтія Царствующему Дому, протодіаконъ произнесъ многолѣтіе г. Оберъ-Прокурору Св. Синода, по указанію котораго былъ устроенъ новый училищный храмъ. Въ 1 часть дня всѣ присутствовавшіе на освященіи храма были приглашены въ актовій училищный залъ, гдѣ по распоряженію преосвященнаго Амвросія, я прочиталъ его прекрасную рѣчь „о высшемъ назначеніи образованной женщины въ средѣ православнаго духовенства“.

11-го ноября Виѣанская духовная семинарія праздновала столѣтіе своего существованія. Владыка, получившій въ этой семинаріи свое первоначальное образованіе, долго думалъ о томъ, какъ ему почтить свою родную школу. Сначала онъ выражалъ желаніе поѣхать въ Москву и принять въ торжествѣ личное участіе. Но престарѣлыя лѣта и недуги воспрепятствовали ему исполнить это желаніе. Поэтому онъ ограничился лишь тѣмъ, что ко дню празднованія отправилъ въ Виѣанскую семинарію письменное поздравленіе, всѣ свои проповѣди и журналъ „Вѣра и Разумъ“ за всѣ годы его изданія.

Въ 1897 году, кромѣ слова, произнесеннаго въ семинарской церкви 8-го іюля, и рѣчи, читанной въ актовомъ залѣ Епархіального женскаго училища, о которыхъ было сказано выше, преосвященнымъ Амвросіемъ были написаны: 1) Слово на новый годъ „о двоедушіи въ дѣлѣ вѣры“, 2) Слово въ недѣлю Крестопоклонную „о долготерпѣніи Божию“, 3) Слово въ день святителя и Чудотворца Николая „о неприкосновенности священныхъ догматовъ православной вѣры“, 4) Слово въ день восшествія на престолъ Благочестивѣйшаго Государя Императора Николая Александровича „о повиновеніи власти“ и 5) Воспоминанія о приснопамятномъ святителѣ Филаретѣ, Митрополитѣ Московскомъ.

Съ самаго начала 1898 года преосвященный Амвросій былъ занятъ мыслию объ учрежденіи въ Харьковѣ „Общества религиозно-нравственнаго просвѣщенія въ духѣ православной церкви“. Онъ самъ лично составилъ проектъ устава этого общества и отправилъ его въ Петербургъ на утвержденіе. Впро-

чемъ, по обстоятельствамъ, не зависѣвшимъ отъ самаго владыки, эта мысль его осуществлена не была.

Изъ событій епархіальной жизни, съ которыми тѣсно связано имя покойнаго святителя, заслуживаютъ вниманія слѣдующія.

По распоряженію и желанію преосвященнаго Амвросія, 25-го января, въ воскресенье, харьковское епархіальное женское училище праздновало тридцатилѣтіе своего существованія со времени его преобразования по уставу 1868 года. Самъ владыка, по случаю недомоганія и упадка силъ не могъ совершить въ этотъ день Божественной литургіи въ училищномъ храмѣ; онъ поручилъ это своему викарію, преосвященнѣйшему Петру. Тѣмъ не менѣе онъ всетаки прибылъ въ училище, чтобы принять личное участіе въ его торжествѣ. Послѣ литургіи всѣ присутствовавшіе посѣтители и воспитанницы были собраны въ училищный залъ, гдѣ, по распоряженію владыки, я прочиталъ его прекрасную рѣчь, написанную имъ къ этому дню—„О значеніи искусства въ дѣлѣ воспитанія и образованія“.

Впрочемъ, особенно добрымъ дѣломъ, которое было совершенно приспомятымъ архипастыремъ въ этомъ году и съ которымъ навсегда будетъ соединено его имя, мы должны, безъ сомнѣнія, назвать учрежденіе епархіальнаго сиротскаго пріюта. Бѣдственное положеніе вдовъ и сиротъ епархіальнаго духовенства озабочивало, можно сказать, всѣхъ бывшихъ харьковскихъ архипастырей. Уже архіепископъ Иннокентій (Борисовъ) возстановлялъ Ахтырскій монастырь съ тѣмъ, чтобы въ немъ дать пріютъ престарѣлымъ и безроднымъ священнослужителямъ. Архіепископъ Филаретъ (Гумилевскій) устроилъ на городскомъ кладбищѣ отдѣльный домикъ для епархіальной богадѣльни. Но такъ какъ ея содержаніе не было обеспечено опредѣленными средствами, то она скоро прекратила свое существованіе: ее закрыла полиція. Преосвященный Макарій старался помочь бѣдствовавшимъ сиротамъ духовенства „зачисленіемъ мѣстъ“. Въ послѣдующее время еще болѣе сказалась нужда въ обеспеченіи этихъ несчастныхъ. Лѣтъ за 10—15 до поступленія преосвященнаго Амвросія на харьковскую кафедру среди епархіальнаго духовенства обна-

ружилось необычайное стремленіе пріобрѣтать церковные дома. Неудобнымъ представлялось, что молодой человекъ, поступившій на приходъ священникомъ или діакономъ, не имѣя церковной квартиры, долженъ былъ устраиваться въ какой нибудь крестьянской хатѣ вмѣстѣ съ хозяевами. Въ это-то время двѣ трети (если не болѣе) сельскихъ священниковъ продали свои собственные дома церквамъ, обративъ ихъ въ церковныя квартиры. Продавцы эти не думали о томъ, что пріѣхавшій на приходъ молодой священникъ, еще бездѣтный, выгонитъ на улицу все осиротѣвшее семейство своего предшественника. Преосвященному Амвросію приходилось видѣть ужасныя картины: къ нему являлись вдовы съ 5—7 сиротами, оставленныя не только безъ всякихъ средствъ, но и безъ крова; полиція приводила въ консисторію сиротъ духовенства, взятыхъ на городскихъ улицахъ или въ ночлежныхъ домахъ. Это обстоятельство заставило покойнаго владыку думать объ устройствѣ богадѣльни или пріюта для бѣдствующихъ сиротъ и вдовъ духовенства съ первыхъ лѣтъ поступленія его на харьковскую кафедру.

Въ 1884 году въ Харьковѣ былъ первый съѣздъ епархіальнаго духовенства, созванный преосвященнымъ Амвросіемъ. Ко времени открытія засѣданій этого съѣзда, по просьбѣ владыки, я написалъ довольно обстоятельную замѣтку, помѣщенную въ „Харьк. Губ. Вѣд.“, въ которой было указано съѣзду на необходимость серьезно обсудить вопросъ объ устройствѣ епархіальной богадѣльни или пріюта. Владыка обратилъ вниманіе съѣзда на эту замѣтку. Къ сожалѣнію, съѣздъ не могъ отыскать средствъ для осуществленія благой мысли преосвященнаго Амвросія. Но нужда говорила о себѣ все сильнѣе и настойчивѣе. Стали появляться жертвователи среди самаго духовенства. Въ 1887 году протоіерей Георгій Поповъ на обѣдѣ по случаю освященія зданія купянскаго духовнаго училища, радуясь процвѣтанію духовно-учебныхъ заведеній епархіи, выразилъ скорбь, что духовенствомъ еще не обеспечены его сироты и вдовы, при чемъ просилъ владыку принять отъ него 500 р. на устройство епархіальнаго дома призрѣнія. Бывшій кафедральный протоіерей Т. С. Павловъ вскорѣ послѣ этого

на тотъ же предметъ пожертвовалъ 5000 руб., въ память умершей дочери своей дѣвицы Анастасіи. Въ 1888 году владыка опять предложилъ епархіальному (XV) съѣзду духовенства обсудить вопросъ объ устройствѣ епархіальнаго сиротскаго пріюта. Этотъ съѣздъ постановилъ: отчислять ежегодно на устройство сиротскаго пріюта изъ прибылей епархіальнаго свѣчнаго завода по 1500 руб. и открыть подписку добрыхотныхъ пожертвованій среди духовенства. Слѣдующій епархіальный съѣздъ, по предложенію преосвященнаго Амвросія, также обсуждалъ вопросъ объ усиленіи средствъ для устройства сиротскаго епархіальнаго пріюта: онъ установилъ двухрублевый взносъ отъ каждаго причта въ епархіи, что въ общемъ составляло ежегодно свыше 2000 руб. Епархіальное Попечительство о бѣдныхъ духовнаго званія также нашло возможнымъ отчислить изъ своихъ суммъ на устройство епархіальнаго сиротскаго пріюта 5000 р. Такимъ образомъ къ 1897 году составился капиталъ въ 20000 рублей. „Теперь можно дѣйствовать“ сказалъ покойный архипастырь. Въ мартѣ онъ созвалъ въ своихъ покояхъ харьковское городское духовенство для разрѣшенія вопроса о приобрѣтеніи мѣста для сиротскаго пріюта. Сначала предполагали отдѣлить нѣсколько десятинъ земли изъ дачи епархіальнаго свѣчнаго завода; но были усмотрѣны такого рода неудобства, которыя заставили оставить эту мысль. Послѣ этого хотѣли-было приобрѣсти для пріюта мѣсто гдѣ либо въ Харьковѣ—на Холодной горѣ или на Журавлевкѣ, но отъ этого удержала мысль, что городская жизнь можетъ оказывать дурное вліяніе на сиротъ духовенства, которые будутъ поступать въ пріютъ изъ сель. Поэтому рѣшено было подыскать подходящее мѣсто гдѣ либо, недалеко отъ Харькова, въ большихъ слободахъ, въ которыхъ существуютъ базары, земскія и церковно-приходскія школы, аптека и медицинскій персоналъ. Такими слободами могли быть только Мерефа и Деркачи. Къ сожалѣнію, въ этихъ слободахъ подходящаго мѣста для пріюта не находилось. Владыка волновался. Каждый разъ, при свиданіи со мною, онъ предлагалъ вопросъ:

— „Ну, что? Нашли мѣсто для пріюта“?

— „Нѣтъ, владыка; не находится. Вотъ въ Мерефѣ продается дача Ш—выхъ; мѣсто хорошее; но цѣна ужасная: за 8 десятивъ 15000 рублей“!..

— „Ахъ, Боже мой, да когда же вы вырвете у меня изъ головы этотъ гвоздь“?

Наконецъ, въ октябрѣ 1897 года изъ слободы Деркачей (въ 15-ти верстахъ отъ Харькова) въ Харьковъ пріѣхалъ протоіерей о. Д. Регишевскій и сообщилъ, что вблизи Деркачей продается хуторъ очень удобный для сиротскаго пріюта. Узнавъ объ этомъ, преосвященный Амвросій немедленно командировалъ меня и члена Епархіальнаго Попечительства о бѣдныхъ духовнаго званія протоіерея о. Н. Гутникова въ Дергачи для осмотра указаннаго хутора. Оказалось, что хуторъ этотъ, извѣстный подъ именемъ „Бѣликова“, принадлежитъ содержательницѣ харьковскаго театра О. Н. Слатиной (урожденной Дюковой), находится въ 5-ти верстахъ отъ желѣзнодорожной станціи „Дергачи“, заключаетъ въ себѣ около 60 десятинъ прекрасной черноземной земли, въ томъ числѣ 27 десятинъ дубоваго лѣса, 8 десятинъ лугу, 5 десятинъ огорода, 3 десятины сада, 14 десятинъ пахоти и три десятины занято прудомъ; кромѣ того, мы нашли въ этомъ хуторѣ новый двухъ-этажный домъ, довольно помѣстительный флигель, людскую избу, обширныя надворныя постройки и водяную мельницу съ сукновальней. Всѣ эти строенія были застрахованы въ 26000 р. Наконецъ, владѣлица предназначила въ продажу вмѣстѣ съ хуторомъ восемь коровъ, двѣ лошади, шесть свиней, двѣ пары быковъ, нѣсколько экипажей, мебель въ домѣ, піанино и т. д., и за все это объявила рѣшительную цѣну 18000 рублей. Когда мы доложили владыкѣ объ оказавшемся, онъ тотчасъ же велѣлъ купить этотъ хуторъ, причемъ, принявъ во вниманіе затруднительное матеріальное положеніе владѣлицы хутора, приказалъ уплатить ей не 18, а 20 тысячъ рублей. Крѣпостной актъ былъ совершенъ въ генварѣ 1898 года, и съ этого времени сиротскій епархіальный пріютъ сталъ предметомъ его постоянныхъ заботъ и попеченій. Чтобы обезпечить навсегда его существованіе онъ испросилъ у Св. Синода разрѣшеніе на ежегодныя взносы отъ харьковскаго архіерейскаго домоправ-

ленія по 600 р., въ томъ числѣ отъ харьковскаго архіепископа лично—300 р., отъ Успенской Святогорской пустыни—по 200 р., отъ Распянскаго Свято-Дмитріевскаго монастыря—по 200 р., отъ харьковскаго епархіальнаго свѣчнаго завода по 1500 р. и отъ харьковскаго епархіальнаго попечительства о бѣдныхъ духовнаго званія по 500 руб.

Уже въ генварѣ 1898 года преосвященный Амвросій сталъ думать о построеніи церкви въ новоучрежденномъ пріютѣ. Сначала онъ предполагалъ устроить новый каменный храмъ. Архитекторъ приготовилъ уже и планъ предполагаемаго храма, построение котораго, по словамъ, архитектора, обошлось бы въ 35 тысячъ.

— „Ну, значить, клади смѣло 50, если не больше“, сказалъ владыка.

Дѣло кончилось тѣмъ, что въ пригородномъ селѣ Малой Даниловкѣ былъ пріобрѣтенъ за 1500 р. старинный крѣпкій деревянный храмъ изъ дубоваго лѣса, красивой помѣщичьей постройки. Весною того же года онъ былъ перевезенъ въ хуторъ „Бѣликовъ“ и въ теченіе лѣта былъ поставленъ на мѣсто, отдѣланъ заново снаружи и внутри и благолѣпно украшенъ. Завѣдываніе всѣми работами было поручено мѣ. Всего израсходовано было на устроение этого храма, вмѣстѣ съ его покупкою, перевозкою, новымъ фундаментомъ, новымъ иконостасомъ и утварью, семь тысячъ рублей, поступившихъ изъ источника, который остался извѣстнымъ только одному покойному святителю. 12-го ноября 1898 года новоустроенный храмъ былъ освященъ, но,—къ сожалѣнію, не самимъ архіепископомъ Амвросіемъ, въ то время очень недомогавшимъ, а его викаріемъ, преосвященнымъ Петромъ. Впрочемъ, въ теченіе 1898 года преосвященный Амвросій дважды посѣщалъ пріютъ, внимательно осматривалъ всю пріобрѣтенную землю и всѣ строенія и дѣлалъ распоряженія о дальнѣйшихъ работахъ, входя даже въ мелкія подробности.

6-го мая покойный владыка получилъ высокую награду—бриллиантовый крестъ для ношенія на клобукѣ—при слѣдующемъ рескриптѣ: „Признавая справедливымъ отличить знакомъ особаго Монаршаго благоволенія доблестное Архипастырское

служеніе ваше, направленное къ благоустройству ввѣренной вамъ епархіи, просвѣщенную ревность о выясненіи коренныхъ основъ вѣры и жизни христіанской въ огражденіе чадъ православной церкви отъ лжи современныхъ ученій и многолѣтніе проповѣдническіе труды, стяжавшіе вамъ повсемѣстно въ отечественной церкви почетную извѣстность, Всемиловитѣйше жалуя вамъ препровождаемый при семъ брилліантовый крестъ для ношенія на клобукѣ. Поручая Себя молитвамъ вашимъ, пребываю къ вамъ благосклонный *Николай*“.

Въ іюлѣ мѣсяцѣ въ Харьковѣ были устроены курсы для учителей и учительницъ одноклассныхъ и второклассныхъ церковно-приходскихъ школъ. 20-го іюля въ домово́й церкви харьковской семинаріи была торжественно совершена преосвященнымъ Петромъ Божественная литургія. Послѣ литургіи прибылъ въ семинарію и преосвященный Амвросій. Всѣ почетные гости и курсисты были приглашены въ актовъй залъ, гдѣ архіерейскій хоръ исполнялъ нѣсколько концертовъ, а я, по просьбѣ владыки, прочиталъ его рѣчь „О значеніи молитвы въ дѣлѣ вѣры“.

20-го августа преосвященный Амвросій имѣлъ счастье встрѣчать въ Преображенскомъ храмѣ при Спасовомъ Скитѣ Благочестивѣйшаго Государя Императора Николая Александровича и Государыню Императрицу Александру Ѳеодоровну, причемъ произнесъ свою краткую, но чудную рѣчь. Рѣчь эта произвела сильное впечатлѣніе на всѣхъ—слышавшихъ ее. Многія совершенно неизвѣстныя владыкѣ лица письменно выражали ему благодарность за то, что краткость его рѣчи не воспрепятствовала ея содержательности.

Какъ ни слабо было здоровье преосвященнаго Амвросія въ теченіе всего 1898 года и какъ ни старался онъ избѣгать „злосчастныхъ“ юбилеевъ, но въ этомъ году, когда исполнилось 50 лѣтъ его служенія въ священномъ санѣ, онъ вынужденъ былъ уступить настойчивому желанію (если не требованію) духовенства и начальствующихъ лицъ въ духовноучебныхъ заведеніяхъ, которые доказывали покойному владыкѣ, что, замолчавъ этотъ юбилей, они подадутъ поводъ къ ложнымъ толкамъ въ обществѣ, подвергнуть себя вполне заслу-

женному упреку въ неблагодарности, въ неумѣннїи цѣнить великіе труды своего архипастыря и т. д.

— „Ну, дѣлайте, что хотите“, сказалъ владыка,—и этимъ вопросъ о празднованіи его юбилея былъ рѣшенъ.

Это торжественное празднованіе происходило 17-го ноября. Во всѣхъ церквахъ епархіи въ этотъ день были совершены Божественная литургія и благодарственное молебствіе. Самъ преосвященный Амвросій служилъ раною въ Покровскомъ харьковскомъ монастырѣ; преосвященный Петръ—позднюю въ кафедральномъ соборѣ, а послѣ нея благодарственный молебенъ въ сослуженіи 80-ти протоіереевъ и священниковъ. Съ 11-ти часовъ утра покои архіерейскаго дома стали наполняться лицами, прибывшими принести свои поздравленія владыкѣ. Въ 11½ часовъ вышелъ преосвященный Амвросій изъ своихъ внутреннихъ покоевъ. Встрѣченный одушевленнымъ привѣтствіемъ всѣхъ присутствовавшихъ и пѣніемъ: „ἐκ πολλὰ ἔτη δέσποτα“, онъ выслушалъ стоя болѣе 40 адресовъ и множество поздравительныхъ телеграммъ, чтеніе которыхъ продолжалось болѣе трехъ часовъ. При адресахъ было поднесено много иконъ и денежныхъ пожертвованій на учрежденіе стипендій его имени въ епархіальномъ сиротскомъ пріютѣ (всего было пожертвованно на этотъ предметъ 18,500 р. с.). Особенно сильное и глубокое впечатлѣніе произвела на всѣхъ присутствовавшихъ слѣдующая телеграмма Г. Оберъ-Прокурора Св. Синода К. П. Побѣдоносцева: „Сердечно привѣтствую, Преосвященнѣйшій владыко, старый москвичъ стараго москвича, друга и сотрудника въ служеніи вѣрою и любовью родной церкви и отечеству. Лѣто-проводецъ и Совершитель жизни, Господь, да даруетъ вамъ въ мирѣ начать новое лѣто жизни и служенія. Побѣдоносцевъ“. Глубокорастроганный и крайне усталый, преосвященный Амвросій благодарилъ своихъ почитателей рѣчью, въ заключеніе которой сказалъ слѣдующее: „Я—ставленникъ блаженныхъ памяти Иннокентія, митрополита московскаго, и слѣдую его примѣру. Одинъ разъ собрались мы провожать его, отъѣзжавшаго въ Петербургъ. Онъ, повидимому, хотѣлъ было отвѣчать на обращенныя къ нему привѣтствія, но, растроганный, могъ только произнести: „благодарю васъ за сочувствіе“ и поклонил-

ся намъ въ ноги“. Съ этими словами преосвященный Амвросій тоже земно поклонился всѣмъ присутствовавшимъ. Это было такъ неожиданно, трогательно и умирительно, что у нѣкоторыхъ изъ присутствовавшихъ показались на глазахъ слезы, другіе въ глубокомъ волненіи бросились поднимать его, и всѣ отвѣтили ему вообще глубокимъ поклономъ,—чѣмъ и закончилось торжество.

Въ 2 часа дня, съ вѣдома владыки, я пригласилъ къ себѣ въ домъ на братскую трапезу многихъ изъ его почитателей во главѣ съ тогдашнимъ викаріемъ преосвященнѣйшимъ Петромъ. За столомъ было произнесено много тостовъ и рѣчей въ честь маститаго юбиляра. Но особенное вниманіе всѣхъ приковала къ себѣ рѣчь преосвященнаго Петра. Воспроизводимъ ее здѣсь, какъ она въ тотъ же день была записана по памяти однимъ присутствовавшимъ лицомъ (Е. Н. Г.). „Я (сказалъ владыка) не посмѣлъ утомлять своимъ привѣтствіемъ нашего глубокоуважаемаго маститаго юбиляра, которому и безъ меня пришлось выслушать сегодня много искреннихъ благожеланій и рѣчей. Здѣсь же, пользуясь случаемъ и заручившись обѣщаніемъ достоуважаемаго хозяина дома—передать владыкѣ содержаніе настоящей моей рѣчи, я позволяю себѣ высказать то, что желалъ бы сказать лично самому владыкѣ. Впрочемъ, мое слово скорѣе можно будетъ назвать воспоминаніемъ, чѣмъ рѣчью. Въ лѣтописяхъ московской духовной академіи бывшимъ ректоромъ ея записано слѣдующее: „Въ концѣ 40-хъ годовъ предъ фасадомъ главнаго академическаго зданія находился прудъ и около него нѣсколько деревьевъ. Прудъ почти высохъ самъ собою и владыка-митрополитъ Филаретъ приказалъ засыпать его землей и развести на томъ мѣстѣ цвѣтникъ. За эту работу дружно принялись сами студенты академіи и, какъ свидѣтельствуется академическая лѣтопись, особенно ревностно трудился студентъ XIV курса Алексѣй Ключаревъ“. Съ тѣхъ поръ прошло 50 лѣтъ. Цвѣтникъ разросся и теперь представляетъ чудный уголокъ—любимое мѣсто прогулки каждаго студента московской академіи. Но за это полустолѣтіе Господь, благословившій труды молодого студента академіи по насажденію академическаго цвѣтника, благословилъ его дѣланіе и въ духовномъ

вертоградъ своемъ, насажденіе слова Божія на великой нивѣ Христовой. Я давно зналъ этого дѣлателя Божія и теперь невольно обращаюсь къ своимъ личнымъ воспоминаніямъ. Я былъ студентомъ московскаго университета и жилъ въ Москвѣ. Слава знаменитаго проповѣдника протоіерея Ключарева уже гремѣла по Москвѣ. Импровизаторскій талантъ церковнаго витіи привлекалъ толпы народа въ ту отдаленную отъ центра церковь, въ которой раздавалось его слово. Я съ товарищами также нерѣдко ходилъ слушать его. Затѣмъ онъ принялъ монашество и былъ возведенъ въ санъ епископа. Москва заговорила о немъ сильнѣе. Однажды я зашелъ въ церковь московскаго университета во время отпѣванія извѣстнаго дѣлателя въ Болгаріи, князя В. А. Черкаскаго. Преосвященный Амвросій подошелъ къ гробу и произнесъ слово. Это чудное слово, произшедшее на меня чрезвычайно сильное впечатлѣніе и, конечно, глубоко врѣзавшееся въ сердца всѣхъ слушателей, было сказано экспромптомъ и потому, къ сожалѣнію, не вошло въ сборникъ напечатанныхъ проповѣдей преосвященнаго. Съ этого времени я навсегда сталъ неизмѣннымъ почитателемъ его; я считалъ счастливыми тѣхъ, которые имѣли возможность часто слушать его. И вотъ теперь Господь привелъ меня близко стоять къ нашему маститому архипастырю въ качествѣ викарія его епархіи. Здѣсь я засталъ преосвященнаго Амвросія все съ тою же ревностію и увлекательностію проповѣдующаго слово Божіе, съ энергіею и великою мудростію управляющаго данною ему епархіею, съ усердіемъ насаждающаго цвѣтникъ въ вертоградѣ Христовомъ. Его слова и рѣчи читаются всѣми образованными людьми въ Россіи и далеко за предѣлами ея, а его дѣла въ харьковской епархіи громко говорятъ сами за себя. У преосвященнаго Амвросія есть одна прекрасная черта, которая не всѣмъ извѣстна, но о которой я не могу здѣсь умолчать, такъ какъ многіе и изъ здѣсь присутствующихъ въ большей или меньшей мѣрѣ испытали ее на себѣ. Это—необыкновенная общительность владыки и благородная деликатность его въ обхожденіи съ подчиненными. При всемъ своемъ правѣ—требовать и приказывать, онъ никогда не обратится къ вамъ съ грубымъ словомъ и начальническимъ насиліемъ; напротивъ онъ не иначе изложитъ свое желаніе или порученіе, какъ со

словами: „будьте добры“, „пожалуйста“, а по исполненіи порученія не знаетъ какъ благодарить своего подчиненнаго, но ужъ непременно скажетъ: „спасибо“, „покорнѣйше благодарю“. Эта деликатность въ немъ, какъ начальникъ, при его умѣ и эвергии, и есть та именно всемогущая сила, которая привязываетъ къ нему всѣхъ и заставляетъ его подчиненныхъ работать безъ устали на общую пользу“. Рѣчь свою преосвященнѣйшій Петръ закончилъ пожеланіемъ владыкѣ—юбиляру здоровья и долголѣтія для дальнѣйшихъ трудовъ во славу Божию.

Во время празднованія юбилея владыка былъ очень слабъ здоровьемъ; силы его видимо оставляли его. Не безъ основанія многіе опасались за него. Но послѣ юбилея онъ сталъ несравненно бодрѣе. Вотъ что онъ самъ писалъ о себѣ въ письмѣ къ Н. И. Субботину, три мѣсяца спустя послѣ своего юбилея:

„Любезнѣйшій Николай Ивановичъ! Замучила меня совѣсть за то, что я доселѣ не поблагодарилъ васъ за прекрасное привѣтственное письмо ваше ко дню моего юбилея. И какая досадная этому причина!—потерялъ вашъ адресъ. И теперь не знаю, не нашелъ ли какой нибудь старой вашей квартиры, съ которой, можетъ быть, вы уже переѣхали на другую. Простите, ради Бога! На всякій случай посылаю вамъ брошюру съ описаніемъ моего праздника, который добрые люди раздули до крайности. Думалъ я о васъ и послѣ кончины нашего общаго друга митрополита Сергія. Я далекъ былъ отъ него по разстоянію, рѣдко съ нимъ видѣлся, что однако не мѣшало мнѣ сердечно помнить его и любить его всю мою жизнь. Писать онъ не любилъ. Вы чаще его видѣли и, думаю, осиротѣли. Я скоро послѣдую за нимъ; но по грѣхамъ моимъ увидѣть его тамъ не надѣюсь. Здоровье мое въ послѣднее время нѣсколько лучше; но ослабѣлъ сильно и чувствую много старческихъ недуговъ. Впрочемъ, дѣла кое-какъ плету и живу по пословицѣ: день прошелъ и слава Богу! Я люблю васъ: сохраните и вы ко мнѣ доброе расположеніе. Да хранитъ васъ Богъ! Душевно преданный Амвросій, А. Харьковскій“.

Протоіерей Т. Буткевичъ.

(Окончаніе будетъ).

Очеркъ современнаго состоянія протестантскаго богословія.

(Продолженіе *).

I.

Либерально-критическое направленіе современнаго протестантскаго богословія.

„Культурное развитіе человѣчества, говоритъ Тюбингенскій профессоръ Кюбель, подчинено такъ называемому закону полярности. Сущность этого закона состоитъ въ томъ, что всякая духовная потенція, какъ таковая, составляется изъ двухъ элементовъ: какъ „духовная“ она возвышается надъ обыкновеннымъ, человѣческимъ; какъ „человѣческая“, она подчинена законамъ человѣческаго, земнаго бытія и развитія. Что касается христіанства, то здѣсь эта двойственность элементовъ представляется въ особенномъ, чрезвычайномъ, никогда прежде не встрѣчавшемся въ исторіи, соединеніи двухъ факторовъ: объективно-божественнаго и субъективно-человѣческаго. Историческое развитіе христіанства свидѣтельствуетъ о томъ, что оба эти фактора находятся въ постоянной борьбѣ за право исключительнаго преобладанія, причемъ то одинъ, то другой факторъ достигаетъ преимущественнаго господства и вызываетъ реакцію со стороны противоположнаго. Въ этомъ случаѣ одинъ изъ указанныхъ факторовъ можетъ находиться въ отношеніи подчиненія другому, занимать второстепенное положеніе, но вмѣстѣ съ тѣмъ сохранять полное право на существованіе, или онъ можетъ совершенно потерять это право и оконча-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1902 г. № 18.

тельно сгладиться передъ преимущественнымъ значеніемъ фактора противоположнаго“¹⁾... Въ отношеніи современнаго намъ протестантскаго богословія первое положеніе характерно для положительнаго направленія, второе существовао для либерально-критическаго. Послѣдовательно проводя принципы Шлейермахера, либеральное направленіе выдвигаетъ на видъ исключительно человѣческой, субъективный факторъ религіи и сводитъ къ нулю дѣятельность фактора объективно-божественнаго. Богословы либеральнаго направленія выразительно подчеркиваютъ значеніе субъективнаго фактора въ религіи, когда самую сущность ея: вѣру въ Бога, Откровеніе, объявляютъ результатомъ чисто внутренняго ощущенія, или, такъ называемаго, духовнаго опыта. Они даютъ исключительное предпочтеніе человѣческому фактору, когда все христіанство вмѣстѣ съ его Основателемъ считаютъ продуктомъ исключительно человѣческой культуры и все значеніе его сводятъ къ моральной организаціи земнаго человѣческаго общества. Если въ первомъ отношеніи, т. е. въ рѣшеніи вопроса о происхожденіи и сущности религіозной вѣры и Откровенія, крайній субъективизмъ является наиболѣе характернымъ для современнаго либеральнаго направленія, идущаго по пути, указанному Шлейермахеромъ, то во второмъ отношеніи, т. е. въ отношеніи къ христіанству, богослововъ либераловъ всего лучше характеризуетъ посюсторонность, ограниченіе христіанской религіи въ ея происхожденіи и конечныхъ цѣляхъ лишь здѣшнею, земною дѣйствительностію и отрицаніе ея потусторонняго трансцендентальнаго значенія. Но не вдаваясь въ общія разсужденія, мы предоставляемъ богословамъ этого направленія самимъ говорить за себя и стараемся точно передать ихъ воззрѣнія какъ на религію вообще, такъ и на христіанство и Христа съ Его дѣломъ, въ частности.

§ 1. *Ученіе богослововъ либеральнаго направленія о сущности и происхожденіи религіи.* Усвоивъ Шлейермахеровскій принципъ субъективизма и не связывая себя никакимъ объективнымъ авторитетомъ какъ въ матеріальной, такъ и формальной

¹⁾ Kübel, Ueber den Unterschied. zwisch. d. liberal u. d. positiv. Richtungen in modern. protest. Theologie, S. 10—11.

сторонѣ своихъ богословскихъ изслѣдованій, представители либерально-критическаго богословія сводятъ единогласно сущность религіи къ внутреннему опыту и считаютъ этотъ внутренній факторъ „самой божественной жизнью и самой божественной истиной“¹⁾. Различаются богословы этого направленія между собою лишь въ психологическомъ опредѣленіи этого внутренняго опыта, въ рѣшеніи вопроса о томъ, какой психологическій факторъ играетъ роль главнаго, исходнаго начала въ возникновеніи религіознаго сознанія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и въ зависимости отъ того въ неодинаковомъ отношеніи къ ближайшей къ богословію сферѣ знанія, къ философіи, или точнѣе, къ метафизикѣ. Въ этомъ отношеніи всѣхъ представителей либеральнаго направленія можно раздѣлить на двѣ группы: одни, усвоивъ воззрѣнія Шлейермахера, но оставшись вѣрными и раннѣйшему учителю Гегелю, признаютъ рѣшающее значеніе за мыслію, философскою рефлексіей и отстаиваютъ достоинство метафизики съ ея „самоположеніями (Selbsturtheil)“. Это, такъ называемое, философствующее направленіе, во главѣ котораго стоятъ: Бидерманъ (его сочиненіе „Christliche Dogmatick“), находящійся подъ несомнѣннымъ вліяніемъ Гегеля, Пфлейдереръ („Grundriss der Christlichen Glaubens und Sittenlehre“), хотя и менѣе Бидерманна, но всетаки испытывающій вліяніе Гегелевой философіи, Липсіусъ („Dogmatik“), прямой послѣдователь Шлейермахера.

Другую группу богослововъ либераловъ составляетъ Ричль съ многочисленной школой своихъ учениковъ, изъ среды которыхъ особенно выдаются: Германъ и Кафтанъ. Исключая совершенно „метафизику“ изъ религіозной области, Ричль и его послѣдователи стараются свести религію къ практической сторонѣ человѣческаго существа и видятъ въ волѣ и чувствѣ исходный пунктъ религіи; причѣмъ самъ Ричль въ своемъ главномъ сочиненіи „оправданіе и примиреніе“ (Rechtfertigung und Versöhnung) признаетъ главное значеніе за волей, а его ученики, особенно Германъ (главныя сочиненія: „Религія въ отношеніи къ міропознанію“ и „Общеніе христіанина съ Бо-

¹⁾ Kübel, Ueber den Unterschied zwischen der liberal. und d. positiv. Richtung. in modern. protestant. Theologie. Tübing. 1898 г. S. 10.

гомъ“) исключительно подчеркиваютъ значеніе чувства, непосредственнаго внутренняго „переживанія“ Erlebniss ¹⁾).

Либералы первой группы (представители спекулятивнаго направленія въ богословіи) объясняютъ происхожденіе религіи изъ интеллектуальнаго акта сознанія и именно: „изъ контраста, въ которомъ увидалъ себя первобытный человѣкъ, и состоящаго въ томъ, что онъ сознавалъ себя по своему естественному, природному состоянію несамостоятельной частью міра, но зависимою отъ другихъ существъ, а по силѣ своего духовнаго дарованія чувствовалъ себя отличнымъ отъ всей природы и имѣющимъ премирное значеніе“ ²⁾. „Сознаніе этого контраста, говоритъ Липсіусъ, есть настоящей корень религіи. Оно возмаетъ на человѣка внутреннюю необходимость разрѣшить это противорѣчіе и въ мысли и въ дѣйствіи (denkend und handelnd) и это совершается посредствомъ идеи Бога. Богъ есть объектъ человѣческаго сознанія, въ которомъ человѣкъ находитъ разрѣшеніе роковаго контраста, удовлетвореніе и успокоеніе отъ внутренняго разлада между сознаваемымъ превосходствомъ надъ внѣшней природой и зависимоію отъ этой послѣдней. Богъ есть, такъ сказать, такой пунктъ, достигнувъ котораго человѣкъ чувствуетъ себя лично свободнымъ“ ³⁾...

Очевидно, въ какой близкой связи стоятъ эти взгляды на происхожденіе религіи съ вышеотмѣченными возрѣніями Шлейермахера. Здѣсь, какъ и тамъ, исходный пунктъ религіи полагается въ сознаніи человѣкомъ своего отношенія къ природѣ, въ чувствѣ зависимости отъ внѣшняго міра; только для пантеиста Шлейермахера это сознаніе и это чувство суть сами по себѣ сознаніе и чувство религіозныя, поскольку и самая природа, весь внѣшній міръ есть тоже Абсолютное, лишь разсматриваемое въ своемъ единствѣ, въ совокупности. А для философствующихъ догматистовъ этотъ пантеистическій натурализмъ Шлейермахера посредствуется идеализмомъ Гегеля. Для нихъ сознаніе зависимости отъ внѣшняго міра не есть само по себѣ сознаніе религіозное; оно по закону кон-

¹⁾ Kübel, ibidem, S. 20.

²⁾ Kübel, ibidem S. 42—43.

³⁾ Ibidem, S. 43.

траста возбуждаетъ въ человѣкѣ сознание его духовной, идеальной личности, а этотъ умопостигаемый контрастъ, привлекающая на себя работу интеллектуальной способности человѣка, его мысли, заставляетъ послѣднюю возбуждать идею Высшаго Существа, Трансцендентальной Личности, въ которой разрѣшается этотъ контрастъ. Если „чувство“ Шлейермахера приводитъ его къ представленію о Богѣ, какъ какомъ то неопредѣленномъ, внутренне сознаваемомъ бытіи, иксѣ смутно сознаваемомъ и ощущаемомъ, то „сознание“ и „мысль“ философовъ догматистовъ возвышаютъ ихъ до понятія о Богѣ, какъ Премірной Личности. Въ этомъ ихъ существенное отличие отъ Шлейермахера. Сходство между ними и ихъ учителемъ заключается въ томъ, что подобно послѣднему они происхождение религіознаго сознанія сводятъ исключительно къ внутреннему психологическому процессу. Человѣкъ самъ дѣлаетъ себѣ Бога, т. е. самъ, своими собственными силами образуетъ извѣстное представленіе о Высочайшемъ Существовѣ. Это представленіе постепенно развивается и совершенствуется, дѣлается духовнѣе и возвышеннѣе, но оно всегда остается чисто субъективнымъ и имѣющимъ только относительное значеніе. Дѣятельность объективнаго, божественнаго фактора въ происхожденіи религіи, т. е. сверхъестественнаго Откровенія, если и допускается богословами либеральнаго направленія, то она истолковывается здѣсь такъ, что de facto совершенно сливается съ проявленіемъ субъективно-человѣческаго фактора. Такъ, по Липсіусу, внутренне сознаваемая необходимость (Nö-tigkeit) разрѣшить роковой контрастъ духа и природы, человѣка и міра, необходимость, принудительно заставляющая искать объектъ, въ которомъ можно было бы найти успокоеніе отъ этого разлада, и есть божественный факторъ, первое выраженіе божественнаго момента въ религіи, момента Богооткровенія ¹⁾... Въ своей дальнѣйшей исторіи Откровеніе остается чисто духовнымъ актомъ (rein geistiger Vorgang) въ человѣкѣ, и хотя въ немъ можно различать два фактора: божественный и человѣческій, но по существу своему и по мѣстона-

¹⁾ Lipsius, Lehrbuch d. evangel. protestant. Dogmatik, 2 Aufl, S. 18; Kübel, ibid. S. 43.

хожденію (die Stätte) оно есть актъ внутренней жизни чело-вѣческаго духа" ¹⁾. Двѣ стороны этого духовнаго акта: объективная—(божественное) воздѣйствіе на духъ чело-вѣка, и субъективная—дѣятельность самаго этого духа, должно признать находящимся въ строгомъ и неразрывномъ взаимо-общеніи. Обычное представленіе, разрывающее оба мо-мента этого акта, божественный и чело-вѣческій, на два раз-личные и самостоятельные и утверждающее сверхъопытность Откровенія, будто бы справедливо объявлено критикою какъ психологически невозможное ²⁾. Исторія Откровенія не внѣшняя, чудесная исторія; нѣтъ, откровеніе есть только внутренній актъ, имѣющій мѣсто въ чело-вѣческомъ духѣ. Въ этомъ актѣ дѣйствуетъ Богъ, но только какъ внутренне—ощущаемая сила духа, которую можно мыслить отличною, но никогда не отдѣ-лимою отъ нашей духовной жизни. Откровеніе есть психоло-гическій актъ и ничего больше ³⁾. Какъ внутренній духов-ный актъ, Откровеніе, съ этой точки зрѣнія, есть простое религиозное сознаніе или, если удерживать терминологию Лип-сіуса, одинъ изъ моментовъ этого сознанія. Отсюда слѣдуетъ одно изъ основныхъ положеній богослововъ разсматриваемаго направленія: „религія и Откровеніе въ сущности одно и то же; исторія религіи, этого внутренняго акта духовной жизни, есть и исторія Откровенія“ ⁴⁾. „Откровеніе простирается также далеко, какъ и самая религія, и все, что представляетъ изъ себя дѣйствительное содержаніе религиознаго сознанія, покоится на божественномъ Откровеніи“ ⁵⁾. Естественный вы-водъ отсюда можетъ быть только тотъ, что всякая религія, какъ таковая, откровенна. Липсіусъ и дѣлаетъ этотъ выводъ, когда открыто заявляетъ, что всѣ религіи съ равнымъ правомъ могутъ считаться основывающимися на божественномъ Откро-веніи ⁶⁾. Съ этой точки зрѣнія между христіанствомъ и про-

¹⁾ Lipsius, *ibidem*, S. 52, сравн. гл. 46, 49, 150; Kübel, *ibid.* S. 38, 310.

²⁾ Kübel, *Über d. Unterschied. zw. liber, u. positiv. Richtung. in modern. prot. Theologie*, S. 38.

³⁾ Kübel, *ibidem*, S. 39.

⁴⁾ Pfeiderer, *Grundriss d. christl. Glaub. u. Sittenlehre*, S. 26. Kübel, *ibid.* S. 39, 40.

⁵⁾ Lipsius, *Lehrb. d. Evangl. u. prot. Dogmat.* S. 54. см. Kübel, *ibid.* S. 39.

⁶⁾ Lipsius, *ibidem*. S. 54. Kübel, *ibid.* S. 39.

чими религіями существуетъ только относительное различіе, различіе по степени совершенства, по степени проявленія религіозной идеи, но отнюдь не существенное. Христіанство столько же откровенная религія, сколько и всякая другая; ибо то, что называется непосредственнымъ Откровеніемъ и что приписывается обычно христіанству, есть общечеловѣческій процессъ сознанія и, какъ таковой, имѣетъ значеніе для всякой религіи, а не для одной исключительной ¹⁾. Изъ первоначальнаго внутренняго сознанія Бога, или переживанія (Erlebnisse), ею образуются извѣстныя воззрѣнія на Божество, составляются религіозныя представленія (Vorstellung) о Немъ. Эти представленія и только они одни имѣютъ подъ собою внутреннюю основу психологическую и въ этомъ смыслѣ могутъ быть названы откровенными. Вся же догматическая сторона въ религіяхъ, всѣ эти „догматы, ученія“ и проч. суть произведенія свободнаго человѣческаго духа, представляющія изъ себя смѣсь твердаго и измѣняемаго, вѣры и суевѣрія ²⁾. Въ этомъ пунктѣ либеральные богословы настоящаго времени только повторяютъ то, что, какъ мы видѣли, уже давно было сказано сначала рационалистами, и потомъ Шлейермахеромъ

Другая группа богослововъ либеральнаго направленія, — Ричль и его школа, видятъ источникъ религіи не въ интеллектуальной способности человѣка, а въ чисто практическомъ стремленіи его, въ человѣческой волѣ. „Религія, говоритъ Ричль, есть по существу своему практическое міровоззрѣніе и самоположеніе (Selbst—beurthelung) человѣка. Черезъ религію человѣкъ стремится возвыситься надъ условіями земнаго существованія и получить господство надъ ними. Религія всегда имѣетъ значеніе отношенія человѣка къ міру, только здѣсь это отношеніе мыслится подъ образомъ отношенія къ Богу, Высшей Силѣ, устрояющей блаженство людей“... ³⁾ Считаая религію выраженіемъ пракческаго міровоззрѣнія, Ричль въ вопросѣ о происхожденіи религіознаго сознанія приближается къ Кантовскому субъективизму, объясняя его продук-

¹⁾ Kübel, *ibid.* S. 40.

²⁾ Kübel, *ibidem*, S. 41.

³⁾ Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung*, cap. III, см. Kübel, *ibid.*, S. 28.

томъ естественнаго стремленія человѣка къ счастію. „Стремленіе къ благамъ есть источникъ представленія о Богѣ, этой Премірной Силѣ, Которая гарантируетъ человѣку его счастіе. Естественное желаніе блаженства, не находя себѣ законнаго удовлетворенія на землѣ, создаетъ идею премірной жизни и ея Раздаятеля, Бога“¹⁾. „Сознаніе того, говоритъ ученикъ Ричля Кафтанъ, что человѣкъ не въ состояніи устроить желаемое счастіе, есть исходный пунктъ религіи. Въ своемъ происхожденіи религія является средствомъ устроенія счастія, имѣющаго открыться для человѣка въ премірномъ блаженствѣ, въ причастіи божественной жизни“²⁾. Такимъ образомъ, если у богослововъ философскаго направленія въ вопросѣ о происхожденіи религіи выступаетъ на видѣ теоретическая точка зрѣнія, то у Ричля въ этомъ пунктѣ, какъ и во всей его богословской системѣ, преобладаетъ точка зрѣнія практическая. И эта точка зрѣнія не только приближаетъ Ричля къ субъективизму Канта, который считаетъ религію постулатомъ практическаго разума въ его стремленіи къ установленію соотвѣтствующей гармоніи между нравственнымъ достоинствомъ человѣка и его счастіемъ; но она ведетъ его далѣе и приводитъ къ утилитаризму Фейербаха, который, какъ извѣстно, религію вообще и христіанство въ частности считалъ продуктомъ человѣческаго эгоизма. (Feuerbach, *Wesen des Christenthums*, 1841 г. и *Wesen der Religion*, 1845 года). Само собою понятно, что при такомъ чисто субъективномъ представленіи происхожденія религіознаго сознанія устранивается совершенно участіе въ этомъ актѣ объективно-божественнаго фактора—сверхъестественнаго Откровенія. Допускать сверхъестественное Откровеніе Бога человѣку представляется Ричлю грубымъ мистицизмомъ. Первобытное Откровеніе, съ точки зрѣнія Ричля, есть ничто иное, какъ внутренній психологическій актъ, религіозное ощущеніе или „опытъ“ (Erfahrung). Этотъ внутренній актъ въ своемъ содержаніи вполне совпадаетъ съ „идеей Бога“. Поскольку эта идея является результатомъ человѣческаго стремленія къ счастію,

¹⁾ Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung*, cap. III. Kübel, *ibid.* S. 28.

²⁾ Kaftan, *d. Wesen d. christl. Religion*. 2 Aufl. S. 211. Kübel, *ibid.* S. 45.

постольку она есть продуктъ субъективнаго фактора; поскольку объектомъ ея, устройтеlemъ желаемаго счастья является (въ сознаниіи человѣка) Богъ, Премірная Сила, постольку она можетъ быть названа дѣйствіемъ божественнаго фактора, постольку она откровенна, навѣяна, такъ сказать, Свыше. Проявленіе этого божественнаго фактора можно, по мнѣнію Ричля, видѣть въ фактѣ универсальности религіознаго сознанія, въ томъ общемъ всему человѣчеству явленіи, что люди на различныхъ степеняхъ культуры, при самыхъ разнообразныхъ внѣшне-историческихъ условіяхъ въ сущности одинаково разрѣшаютъ коренной вопросъ чловѣческой природы, вопросъ о высшемъ счастиіи, находя удовлетвореніе своимъ стремленіямъ въ религіозной идеѣ ¹⁾... Но вѣдь изъ этого факта еще не слѣдуетъ съ логической необходимостію заключеніе о существованіи особеннаго божественнаго Агента, Который путемъ воздѣйствія на чловѣческое сознаніе производитъ общую всеѣмъ людямъ идею Бога. Фактъ этотъ можетъ быть объясненъ и изъ другихъ условій: изъ общихъ свойствъ чловѣческой природы и всей природы вообще. И Ричль вполне соглашается съ этимъ, и онъ вполне откровенно спѣшитъ заявить, что „говоря объ Откровеніи мы собственно разумѣемъ ничто иное, какъ тѣ спеціальныя источники общей концепціи міра, которая обусловливаетъ у громаднаго числа людей одипъ и тотъ же складъ религіознаго сознанія, одну и ту же ориентацію религіозной самопроизвольности“ ²⁾. Но что въ такомъ Откровеніи объективно откровеннаго; въ чемъ здѣсь состоитъ дѣятельность божественнаго фактора, это остается у Ричля совершенно невьясненнымъ и повятно, почему: потому что для него подобныя вопросы относятся къ области метафизики и не должны имѣть мѣста въ теологіи; ей нѣтъ никакого дѣла до этихъ метафизическихъ разсужденій (Seinurtheile). Религіозная вѣра есть выраженіе душевнаго стремленія (Trieb), явленіе прежде всего чисто субъективное и, какъ таковая, она не оцѣнивается и не измѣряется никакимъ внѣшнимъ критеріемъ. Вѣра есть

¹⁾ Ritschl, *Rechtvertigung und Versöhnung*, S. 21; *ibidem*, S. 176; Kübel, *ibid.*, S. 50.

²⁾ Ritschl, *ibidem*, S. 176.; Kübel, *ibid.*, S. 50.

фактъ внутренняго опыта, результатъ душевнаго „переживанія“. То, что составляетъ внѣшне-историческую „вѣру“—догматическая часть религіи, это уже дѣло второстепенное. Догматы во всякомъ случаѣ скорѣе сами суть произведенія вѣры или ея послѣдствія, чѣмъ явленія предшествующія ей и ее вызывающія. Они представляютъ изъ себя разцвѣтъ вѣрующей души, индивидуальное выраженіе, въ которое одѣвается ея религіозность. Душа вѣрующаго не есть простой пассивный восприниматель догматовъ, она не есть городъ усыновленія, а истинное и природное отечество ихъ ¹⁾. Она не просто даетъ вѣрѣ убѣжище и пріютъ, но создаетъ ее. Какъ самая вѣра есть произведеніе души, такъ и тѣмъ болѣе ея догматико-теоретическая часть есть лишь плодъ развитія душевной жизни. Отсюда, всѣ религіи и христіанство различаются между собою лишь въ культурномъ отношеніи, т. е. въ отношеніи степени развитія религіознаго сознанія. Отсюда же своеобразное отношеніе богослововъ Ричлевской школы къ догматической сторонѣ христіанства, ими исповѣдуемаго. вмѣсто ученія символическихъ книгъ они занимаются взаимными сообщеніями другъ другу о своихъ религіозныхъ ощущеніяхъ; ихъ символъ вѣры принимаетъ форму автобіографіи, ихъ вѣра есть откровеніе души ²⁾.

Какъ отвѣтъ на стремленіе человѣческаго духа къ счастью, блаженству, религіозная вѣра должна давать человѣку это счастье, должна гарантировать это блаженство. Обыкновенно это и бываетъ въ представленіи будущаго блаженства. Но всего совершеннѣе это дѣлаетъ, говоритъ Ричль, христіанство своимъ ученіемъ о томъ, что Богъ есть любовь. Только это, проповѣданное міру христіанствомъ, опредѣленіе Бога и возможно по отношенію къ Нему. Всѣ же остальные разсужденія о Существовѣ Божіемъ, о Троичности и пр. должны быть отброшены какъ чисто метафизическія или, по крайней мѣрѣ, должны быть понимаемы соотвѣтственно указанному основному

¹⁾ Ritschl, die christlich. Lehre von Rechtfert. u. Versöhnung, S. 176; Kübel, ibid. S. 49—51.

²⁾ Kübel, Ueber d. Unterschied zw. d. liberal. und. d. positiv. Richtung. in modern. prot. Theolog. S. 50 и слѣд.

предикату Божественной Личности. Но опредѣленіе Бога, какъ любви, у Ричля не имѣетъ того смысла, съ какимъ оно является въ церковномъ ученіи. Если для послѣдняго понятія о Любви Божіей есть прежде всего представленіе содержанія внутренней Премірной жизни Божества, образъ самобытія Трїединой Божественной Сущности, то для Ричля это опредѣленіе имѣетъ чисто практической смыслъ. Богъ есть Любовь; сознаніе этого, по Ричлю, возбуждаетъ въ насъ любовь къ Нему и въ Немъ и ради Него ко всему человѣчеству. Богъ есть любовь; сознаніе этого раскрываетъ передъ нами универсальный нравственный идеалъ, въ осуществленіи котораго все наше счастье, наше блаженство, а вмѣстѣ и конечная цѣль міра. Реальнымъ носителемъ этого идеала, живымъ выразителемъ всей полноты божественной любви былъ Иисусъ Христосъ, этотъ центральный пунктъ исторіи человѣчества. На долю людей остается только проникаться этимъ идеаломъ, возжигать въ себѣ высоконравственный образъ Христа; въ этомъ сущность христіанскаго Откровенія, весь смыслъ христіанской вѣры.

Но Кто этотъ величайшій Носитель нравственнаго идеала любви? Откуда возникъ возвѣщенный Имъ универсальный идеалъ? Принесенъ ли онъ съ неба, или онъ есть только „лучшая пѣсня земли?“

Здѣсь намъ приходится вступить въ разсмотрѣніе другого существеннаго пункта либеральнаго протестантскаго богословія—его христологіи и сотериологіи.

Воззрѣнія богослововъ либеральнаго направленія на сущность религіи христіанской—личности Христа и совершенное Имъ дѣло спасенія. Въ этомъ пунктѣ какъ и въ предшествующемъ необходимо напередъ констатировать различіе между богословами философскаго направленія и Ричлемъ съ его послѣдователями. Первые, сообразно своему взгляду на религію вообще какъ на продуктъ интеллектуальной дѣятельности сознанія, видятъ во Христѣ лишь идею, впервые выступившую въ сознаніи человѣчества, идею богосыновства человека и богочеловѣчества Бога и умаляютъ, если не уничтожаютъ совершенно, значеніе Личности Христа, какъ таковой.

Напротивъ Ричль, объявляя сущность христіанства въ

нравственномъ сознаниі, пытается возвысить значеніе нравственной Личности Христа, старается подчеркнуть Его идеальный жизненный образъ.

Съ точки зрѣнія богослововъ спекулятивнаго направленія, напр. Бидермана, существенное содержаніе догмата о Богочеловѣкѣ состоитъ не въ опредѣленіи индивидуальной Личности Иисуса изъ Назарета, а въ выступившей въ Его Лицѣ впервые въ исторіи человѣчества идеѣ богосыновства. Важна не Личность Христа сама по себѣ, а возвѣщенный Ею принципъ сознаниа конечнаго человѣческаго духа относительно Духа абсолютнаго. И первое развитіе этого принципа вѣрующій видитъ въ личной религіозной жизни Иисуса. Поскольку Послѣдній представляетъ въ Своемъ Лицѣ дѣйствительное доказательство возможности воплощенія въ жизни этого принципа, постольку Онъ можетъ быть названъ Источникомъ его, Спасителемъ всего человѣчества¹⁾. Если разобратъся въ этихъ и подобныхъ выраженіяхъ Бидермана, то ясно будетъ что ихъ авторъ стоитъ всецѣло на точкѣ зрѣнія философовъ идеалистовъ прошлаго (XIX) вѣка: Фихтѣ и Гегеля. Для него, какъ и для послѣднихъ, главное значеніе во всемъ имѣетъ мысль, сознаніе. Самъ Богъ, съ точки зрѣнія этого мыслителя богослова, какъ мы видѣли, существуетъ не внѣ нашей мысли, а живетъ въ ея проявленіяхъ, иначе говоря, сама эта мысль, само сознаніе (какъ проявленіе мысли) и есть Божество. Въ христіанствѣ и во Христѣ Бидерманъ тоже видитъ прежде всего мысль, идею богочеловѣчества. Идея эта состоитъ въ тождествѣ человѣческой мысли и Божества. Христосъ впервые выразилъ Собою и возвѣстилъ эту идею, въ этомъ Его универсальное значеніе. Онъ достигъ сознаниа своего тождества съ Богомъ, посему представляетъ изъ Себя вочеловѣченіе Бога, Богочеловѣка²⁾...

Едва ли нужно прибавлять, что въ представленіяхъ Бидермана утверждается простое человѣчество Христа и отрицается за Нимъ значеніе объективно-божественной Личности. Христосъ простой человѣкъ, только достигшій высшей степени

¹⁾ Biedermann, Dogmatik, § 865. См. Kübel, *ibidem*, S. 325.

²⁾ Biedermann, Dogmatik, § 865. Kübel, *ibidem*. S. 325 и сл.

религіознаго сознанія, сознанія Своего тождества съ Абсолютнымъ Духомъ. Мало того, Бидерманъ проповѣдуетъ чистый автосотеризмъ: съ его точки зрѣнія человѣчество само достигаетъ спасенія черезъ усвоенія своимъ сознаніемъ принципа, возвѣщеннаго Христомъ. „Чтобы понять христіанство, говоритъ Бидерманъ, слѣдуетъ отдѣлять его отъ всего историческаго и на искупленіе смотрѣть не какъ на событіе разъ на всегда совершившееся, не какъ на историческій фактъ Голгофской жертвы, а какъ на дѣло, совершающееся въ каждомъ изъ насъ, въ каждомъ субъективномъ человѣческомъ „я“. Каждый, достигшій сознанія своего личнаго тождества съ Божествомъ, получаетъ спасеніе и дѣлается Богочеловѣкомъ“ ¹⁾).

Другой представитель философскаго направленія въ либеральномъ богословіи, Липсіусъ, хотя и менѣе Бидермана, но всетаки находится подъ несомнѣннымъ вліяніемъ Гегеля. Онъ выходитъ изъ того, что старается различить возвѣщенный Христомъ принципъ спасенія, т. е. идею богосыновства и Его историческую Личность, какъ таковую. Христосъ, Основатель религіозной общины, Провозвѣстникъ божественной воли, былъ въ то же время полнымъ и совершеннымъ выразителемъ идеи богосыновства. Выраженіе этой идеи Онъ далъ въ Своей нравственной дѣятельности, которая вся была проникнута полной покорностью Богу... Путемъ такой дѣятельности Христосъ достигъ того, что Его человѣческое сознаніе объединилось съ сознаніемъ Бога и Онъ явился Сыномъ Божиимъ, Богочеловѣкомъ. Достигнутая такимъ путемъ идея богосыновства передана Христомъ Его общинѣ и становится для послѣдней принципомъ спасенія, поскольку усвоеніе ея и цѣлостное проникновеніе ею приводитъ людей къ живому взаимообщенію съ Богомъ ²⁾).

Наконецъ Пфлейдереръ, хотя и ставитъ „духъ“ на мѣсто „принципа“, однако продолжаетъ преклоняться передъ этимъ туманнымъ философскимъ Х, когда заявляетъ, что „Христосъ есть историческая Личность, въ Которой и черезъ Которую святой *духъ* богосыновства и богочеловѣчества достигъ поло-

¹⁾ Biedermann, Dogmatick, § 865, Kübel, ibidem. 325.

²⁾ Lipsius, Dogmatik. S. 620, Kübel, ibidem, S. 102 и сл.

жительнаго осуществленія, какъ личный и сознательный жизненный принципъ. Этотъ духъ или принципъ богосыновства можетъ, собственно, воплотиться только въ царствѣ Божіемъ, т. е. въ полномъ и ближайшемъ объединеніи людей съ Богомъ. Но въ Личности Христа онъ былъ, такъ сказать, сконцентрированъ во всей своей универсальной полнотѣ и силѣ, такъ что мы, продолжаетъ Пфлейдереръ, можемъ по всей справедливости видѣть въ Иисусѣ величайшій первотипъ богочеловѣчества, микрокосмическаго Богочеловѣка, по отношенію къ Которому макрокосмическое богочеловѣчество, т. е. богочеловѣчество всѣхъ людей, будетъ дальнѣйшимъ отпечаткомъ или отображеніемъ общаго Первообраза ¹⁾...

„Ясно, говоритъ проф. Кюбель, что у Пфлейдерера основное значеніе имѣетъ не Личность Христа и Его историческое дѣло, но воплощенный въ Немъ богочеловѣческій духъ. Христосъ для Пфлейдерера, какъ и для всѣхъ богослововъ этого направленія, по своей сущности или по своей природѣ есть простой человѣкъ, такъ что о божественной природѣ Христа, о Его вѣчномъ бытіи, о дѣвственномъ рожденіи и пр. здѣсь не можетъ быть и рѣчи“ ²⁾. Все божество Христа состоитъ „въ возникновеніи въ человѣкѣ Иисусѣ сознанія богосыновства и въ откровеніи Имъ этого сознанія основанной Имъ же общинѣ, а вмѣстѣ съ тѣмъ въ откровеніи внутреннѣйшей сущности и воли Бога, т. е. любви божественной“ ³⁾.

Ученіе о личности Христа Ричля и его школы. Иной точки зрѣнія въ хринологіи держится Ричль. Онъ хочетъ видѣть во Христѣ не отвлеченный принципъ религіознаго сознанія, не голую идею богосыновства, но прежде всего и главнѣе всего историческую Личность съ опредѣленнымъ жизненнымъ призваніемъ, исполненіе котораго есть вмѣстѣ и осуществленіе цѣлей божественныхъ. Главнѣйшія положенія Ричля въ этомъ пунктѣ его богословской доктрины суть слѣдующія:

Въ совершенной религіи должны быть даны два необходимыхъ момента: супранатуральность божественнаго Духа, воз-

¹⁾ Pfleiderer, Grundriss Dogmat. § 203. Kübel, ibidem S. 104 и сл.

²⁾ Kübel, ibidem, S. 104.

³⁾ Lipsius, Dogmatick S. 575; Kübel, ib. S. 104, 323.

вышающагося надъ міромъ внѣшней природы и человѣческимъ обществомъ, существующимъ въ условіяхъ этой природы,—и внутреннее опытное ощущеніе этого Духа со стороны самаго челов. общества, каковое ощущеніе есть ничто иное, какъ (сообразно съ взглядомъ Ричля на сущность Божества) ¹⁾ *чувство (Gefühl) отеческой любви Бога*. То и другое представляется въ христіанской религіи, Основателемъ которой былъ Христосъ. Относительно этого Послѣдняго мы можемъ составить приговоръ (Werturteile) на основаніи внутренняго опыта, т. е. непосредственнаго ощущенія получаемаго нами отъ Его Личности. Приговоръ этотъ сводится къ слѣдующему: а) Христосъ есть въ высшей степени религіозный человѣкъ, Который въ Своемъ Лицѣ явилъ прототипъ духовнаго владычества надъ міромъ зла и достигъ общенія съ Самимъ Богомъ и б) Онъ Свое Богообщеніе (Gottesgemeinschaft) явилъ человечеству жизнью и дѣятельностію Своею, а потому Онъ—совершеннѣйшее откровеніе Бога, или полное божественное самооткровеніе (Selbstoffenbarung). „Эти оба неизмѣнныя значенія Христа: какъ совершеннаго Откровенія Бога и какъ откровеннаго первообраза духовнаго владычества человѣка надъ міромъ и содержатся въ предикатѣ Его божественности“ ²⁾.

Божественность Христа, такимъ образомъ, съ точки зрѣнія Ричля есть не предвѣчное свойство Его природы, а, такъ сказать, благопріобрѣтенное качество Его нравственной (что для Ричля равняется религіозной) Личности. Такую „божественность“ Христосъ пріобрѣлъ въ глазахъ своей общины, которая видитъ въ Немъ Основателя царства божественной любви, смотритъ на Него, какъ на полное откровеніе божественной воли и вмѣстѣ какъ на Спасителя, Который въ Своемъ царствѣ любви даетъ удовлетвореніе природнымъ стремленіямъ человѣка къ счастью, смотритъ на Него такъ, и объявляетъ Его Богомъ. „Среди этой общины слишкомъ живо воспоминаніе о великомъ Учителѣ съ Его высокимъ нравственнымъ образомъ; проповѣданный Имъ высокій идеалъ любви неумолкаемо стучитъ въ двери вѣрующаго сердца, возбуждая въ немъ нрав-

¹⁾ См. выше стр. 54—56.

²⁾ Ritschl, Rechtfertigung S. 290—291; Kübel, ibid. S. 109.

ственные стремленія подобныя тѣмъ, какими жилъ первоначальный Носитель этого идеала. Отсюда возникаетъ въ членахъ общины представленіе о томъ, что ихъ Учитель не умеръ; Его крестная смерть была только полнымъ и совершеннѣйшимъ осуществленіемъ Его жизненной цѣли, за которымъ послѣдовало Его Небесное прославленіе. Его земная дѣятельность вся была направлена къ основанію царствія Божія на землѣ, а такъ какъ эта цѣль Его жизни есть собственно цѣль Бога, то Онъ, заключаетъ община, есть вѣчный Сынъ Бога. И это послѣднее (богосыновство Христа) означаетъ съ одной стороны то, что Онъ есть Объектъ вѣчной божественной воли и мысли, поскольку Богъ отъ вѣчности видитъ въ Немъ, какъ Устроителѣ царствія Божія въ людяхъ, осуществленіе Своихъ цѣлей о мірѣ; съ другой стороны, это обозначаетъ то, что Онъ, какъ Первообразъ всего человѣчества, соединеннаго въ божественное царство, есть первоначальный предметъ любви Божіей. Но при всемъ томъ Онъ остается „первороденнымъ между братьями“ и въ Свсемъ происхожденіи не отличается специфически ни отъ одного изъ людей ¹⁾, т. е. Онъ по природѣ своей простой человѣкъ, такъ что если мы, путемъ дѣятельнаго осуществленія великаго принципа любви, можемъ сравняться съ Нимъ въ Его божествѣ, то и Онъ по своей природѣ остается равнымъ намъ въ нашемъ человѣчествѣ. Это естественный логическій выводъ изъ всей христологической системы Ричля и хотя самъ онъ (въ 3-мъ изданіи своего „Оправданія“, стр. 376) вооружается противъ упрека въ томъ, что онъ признаетъ Христа простымъ человѣкомъ, но съ его стороны это одна діалектическая уловка. Именно онъ говоритъ: „Простой человѣкъ (blosser Mensch) есть естественная величина съ исключеніемъ всѣхъ признаковъ духовной и нравственной личности. Этого нельзя сказать ни объ одномъ человѣкѣ, получившемъ извѣстное воспитаніе, имѣющемъ извѣстный нравственный характеръ. Тѣмъ болѣе нельзя считать простымъ человѣкомъ Христа, Носителя божественнаго Откровенія“ ²⁾. Но если Ричль не хочетъ признать Христа „простымъ“, т. е. без-

¹⁾ Ritschl, Rechtfertigung, S. 291. Kübel, ibid. S. 110.

²⁾ Ritschl, Rechtfertigung III. Aufl. S. 376. Kübel, ibid. S. 110.

личнымъ человекомъ (вѣдь это онъ, собственно, и хочетъ сказать въ приведенномъ мѣстѣ), то онъ рѣшительно призываетъ Его *только* человекомъ. Для этого, кромѣ приведенныхъ выраженій Ричля, достаточно принять во вниманіе хотя бы слѣдующее: „родился ли Христосъ отъ Бога и какъ Онъ сдѣлался Такимъ, Какимъ представляетъ Его религіозно-нравственное сознаніе общины—это не составляетъ предмета богословскаго изслѣдованія.. Задача жизненной дѣятельности Иисуса не имѣетъ внутренней и необходимой связи съ церковнымъ ученіемъ о Немъ, какъ о Господѣ“¹⁾. Разительное доказательство божества Христа церковь видитъ въ Его тридневномъ воскресеніи изъ мертвыхъ. Ричлю приходилось считаться съ этимъ фактомъ, но онъ постарался избѣжать затрудненія, своеобразно истолковавъ событіе воскресенія. Воскресеніе Христа не дѣйствительный, историческій фактъ, но лишь субъективный актъ общественнаго христіанскаго сознанія. Воскресеніе Христа есть только привнакъ или свидѣтельство о совершенномъ исполненіи явившагося въ Немъ, т. е. въ Его нравственной Личности, божественнаго Окровенія“²⁾. Иначе сказать, своимъ ученіемъ о воскресеніи Христа община христіанская хотѣла запечатлѣть свое представленіе о Немъ, какъ о величайшемъ нравственномъ Идеалѣ, предавшемъ Себя на смерть единственно изъ любви къ человѣчеству и посему побѣдившемъ самую смерть. Воскресеніе Христа, съ этой точки зрѣнія, совершилось не въ Іерусалимѣ „въ первый день недѣли“, но въ сознаніи, или, какъ выражается Ричль, во внутреннемъ опытѣ Его общины. Христосъ умеръ, но остался живъ Его духъ, т. е. духъ Его евангелія и Его личнаго нравственнаго совершенства и этотъ духъ живетъ въ Его общинѣ. Въ живомъ сознаніи этого духа и вмѣстѣ съ тѣмъ въ живомъ воспоминаніи о первоначальномъ Носителѣ его и состоятъ отношенія общины къ прославленному Основателю. Община не мыслима безъ того, чтобы ея члены не были управляемы ея Основателемъ—Господомъ и чтобы они не чувствовали на себѣ отображеніе тѣхъ свойствъ, которыя первоначально обнаружили въ Лицѣ этого Основателя³⁾.

1) Ritschl, christl. Lehre v. Rechtfert. u. Versohn. S. 292; Kübel, ibid. S. 111.

2) Ritschl, Christl. Lehre v. Rechtfert. u. Versohn. S. 292; Kübel, ibid. S. 111.

3) Ritschl, ibid. S. 293; Kübel, ibid. S. 111, 112.

Итакъ, если для представителей спекулятивнаго направленія въ либеральномъ протестантскомъ богословіи—Христосъ есть только Провозвѣстникъ идеи богосыновства и богочеловѣчества, идеи достигнутой Имъ въ сознаниі, то для Ричли Онъ лишь нравственная въ высшей степени Личность, осуществившая въ Своей жизни идеаль самоотверженной любви къ ближнему. Если для первыхъ божество Христа есть ни что иное, какъ достигнутый Имъ актъ единенія Его человѣческаго сознаниа съ Мыслію божественной; то для послѣдняго оно есть предикать, которымъ христіанская община хочетъ выразить высочайшее нравственное достоинство Личности ея Основателя. Въ общемъ въ воззрѣніяхъ на Христа богослововъ либерально-критическаго направленія получается полная *посторонность*, т. е. отрицаніе объективнаго божества Христа по природѣ, отрицаніе Его трансцендентальнаго значенія, какъ Личности вышаго, божественнаго порядка и сведеніе Его въ рядъ смертныхъ людей. Христосъ для нихъ не вочеловѣчившійся Богъ, но лишь божественный человѣкъ, т. е. человѣкъ достигшій высшей степени развитія религіознаго сознаниа (для философствующихъ догматистовъ) или нравственнаго чувства (для Ричли).

Ученіе богослововъ либерально-критическаго направленія о совершенномъ Христомъ дѣлѣ спасенія человечества. Что касается совершеннаго Христомъ дѣла искупленія и спасенія человечества, то оно въ воззрѣніяхъ либеральныхъ богослововъ представляется актомъ чисто субъективнымъ, лишеннымъ совершенно объективно-историческаго значенія. По ученію церкви дѣло искупленія и спасенія человечества есть разъ навсегда совершенное Христомъ событіе и наше отношеніе къ нему сводится къ сильному усвоенію себѣ плодовъ этого событія. По воззрѣнію богослововъ либераловъ фактъ искупленія есть только фактъ сознаниа. „Исторія нашего спасенія, говоритъ Липсіусъ, должна быть понимаема не какъ совокупность внѣшнихъ, сверхъестественныхъ событій (That-sachen), которая чудеснымъ образомъ, совершенно непонятно врывается въ естественное теченіе жизни человечества, вообще не какъ внѣшняя исторія, но скорѣе, какъ исторія внутренняя, сфера которой есть религіозное сознаніе, которая высту-

пасть во внутренней жизни каждаго индивидуума, какъ процессъ религіозныхъ чувствъ, дающій опредѣленный отпечатокъ религіозной общинѣ, какъ общинѣ спасаемыхъ Событія спасенія не суть внѣшніе объективно-историческіе факты (напр.: смерть Христа, Его воскресеніе); они факты внутренняго религіозно-нравственнаго сознанія. Эти внутренніе психическіе факты и имѣютъ спасительное значеніе; что же касается тѣхъ, объективно-историческихъ событій, т. е. смерти Христа и другихъ, то они суть только реальный базисъ, на которомъ устроится наше спасеніе; самое же совершеніе его (нашего спасенія) есть дѣло нашего сознанія; оно есть собственность (Eigentum) нашего сознанія“¹⁾.

По воззрѣніямъ послѣдователей Ричля, напр. Германа, объективно-историческія событія спасенія только даютъ внѣшній импульсъ нашему духу, результатомъ чего является вѣра (которая для ричлистовъ, какъ мы видѣли, тождественна нравственному чувству любви) и она то есть наше спасеніе. Мы, говорятъ ричлисты, стоя на точкѣ зрѣнія стараго раціонализма, имѣемъ во внѣшнемъ мірѣ множество фактическихъ свидѣтельствъ славы Божіей. Эти свидѣтельства суть: добродѣтель, любовь, вѣра, надежда и наконецъ одно, превышающее всѣ другія—совершенный нравственный образъ Христа. Мы имѣемъ и другого рода свидѣтельства славы Божіей—это примѣры Провидѣнія Божія, которыми Богъ помогаетъ человѣку довести до конца и осуществить вполнѣ начала добродѣтели и самый высшій примѣръ божественнаго Провидѣнія—Христа. Всѣ эти примѣры и особенно послѣдній изъ нихъ—Христость—возбуждаютъ въ нашей душѣ чувство благодарности къ Подателю всякихъ благъ, любовь къ Нему и въ этомъ чувствѣ наше спасеніе изъ внутренняго опыта или ощущенія божественной жизни въ христіанской общинѣ мы убѣждаемся, что ея Основатель Христость есть полное осуществленіе чувства любви къ Богу, непрекословное послушаніе Его волѣ даже до смерти, самоотверженное выполненіе своего призванія и т. п.; что съ другой стороны, Онъ есть примѣръ величайшаго Провидѣнія Божія, которымъ Онъ пользовался въ теченіе всей

¹⁾ Lipsius, Dogmatick, S. 21 и сл. Käbel, ibid. S. 195 и 325.

своей жизни, которому всегда ввѣрялся. Все это и въ насъ пробуждаетъ подобныя же расположенія и эти расположенія, эти чувства, внутреннія „переживанія“ (Erlebnisse), какъ любить говорить ричлисты, совершаютъ наше спасеніе; въ нихъ источникъ нашего примиренія съ Богомъ ¹⁾.

Въ церковномъ ученіи объ искупленіи центральное положеніе занимаетъ, какъ извѣстно, примиреніе человѣка съ Богомъ черезъ крестную смерть Христа. Либеральные богословы современнаго протестантства видятъ въ смерти Христа только нравственное значеніе, какъ наиболѣе разительномъ доказательствѣ самоотверженнаго исполненія Христомъ Своего призванія. У богослововъ философскаго направленія, какъ напр. у Бидермана, историческій моментъ смерти Спасителя отступаетъ на второй планъ и совершенно ступшевывается передъ ихъ разсужденіями о возвышеніи конечнаго духа къ Безконечному и т. д. Такъ, по Бидерману „Верно истинны въ церковномъ ученіи о первосвященническомъ служеніи Христа заключается въ томъ, что абсолютный Духъ, приходя въ соприкосновеніе съ ограниченнымъ человѣческимъ духомъ (въ религіозномъ самосознаніи человѣка), возбуждаетъ въ послѣднемъ разладъ между естественнымъ, природнымъ Я и его высшимъ божественнымъ предназначеніемъ“. Историческое событіе смертной жертвы Иисуса есть, для Бидермана, только „чувственное или символическое изображеніе этого внутренняго нравственнаго контраста, имѣющее свой первообразъ въ ветхозавѣтной очистительной жертвѣ“ ²⁾.

Что касается Пфлейдерера, то онъ хотя болѣе, чѣмъ Бидерманъ, придаетъ значенія историческому событію смерти Христа, однако и у него она сама по себѣ не является совершеннымъ моментомъ примиренія. „Первосвященническое служеніе Христа, говоритъ Пфлейдереръ, состоитъ въ примиряющей и спасающей дѣятельности духа богосыновства, который первоначально проявился въ жизни и смерти Иисуса, а затѣмъ проявляется и въ жизни всякаго христіанина живущаго по Христу, какъ дѣйствительная причина спасенія... Иисусъ

¹⁾ Kübel, *ibid.* S. 138—142.

²⁾ Biedermann, *Dogmatick*, S. 832; Kübel, *ibid.* S. 146, 147 и сл.

въ актѣ Своей крестной смерти далъ полное и совершеннѣйшее разрѣшеніе Своей всемірно-исторической задачи касательно спасенія человѣка. Смерть Христа является рѣшающимъ и центральнымъ моментомъ, съ положительной стороны, какъ совершеннѣйшее исполненіе нравственнаго служенія Христа въ самоотверженной любви и безпрекословномъ послушаніи волѣ Божіей,—съ отрицательной стороны, какъ совершенное уничтоженіе національно-іудейскихъ мессіанскихъ ожиданій и всего ветхозавѣтнаго культа ¹⁾).

Во всѣхъ этихъ и подобныхъ разсужденіяхъ богослововъ спекулятивно-философскаго направленія можно отмѣтить два главныхъ положенія характерныхъ для нихъ и составляющихъ существенное отличіе ихъ возрѣній на примиреніе отъ обще-церковнаго ученія объ этомъ предметѣ. Во первыхъ, здѣсь совсѣмъ нѣтъ и рѣчи объ умилоствленіи смертію Спасителя гнѣва Божія, объ ортодоксальномъ *ignam Dei placere*; (напротивъ это церковное ученіе здѣсь совершенно отвергается, *какъ противорѣчащее понятію о благодати Божіей*). Во вторыхъ, съ точки зрѣнія изложенныхъ представленій либеральныхъ богослововъ, примиреніе состоитъ не въ установленіи существенно и реально новаго отношенія Бога къ людямъ, не въ томъ, что „Христосъ сдѣлалъ Бога изъ грознаго и разгнѣваннаго Судіи благимъ и милосерднымъ“, какъ учитъ протестантовъ основатель ихъ церковной общины ²⁾, но лишь въ томъ, что „вѣчно сущія любовь и милость Божія въ этомъ фактѣ достигли полнаго откровенія людямъ и получили свое наглядное подтвержденіе“ ³⁾. Въ общемъ, вѣруя въ примиреніе, богословы разсматриваемаго направленія вѣруютъ лишь въ субъективный, внутренній фактъ религіознаго сознанія, вызываемый въ душѣ вѣрующаго человѣка евангеліемъ, но не въ то великое событіе, которое нѣкогда, почти за 2000 лѣтъ, совершилось милостію и любовію Всемогущаго Бога.

Ученіе о примиреніи Ричля въ существенномъ немного от-

1) Pfeleiderer, Grundriss d. Christl. Glaubens u. Sittenlehre. См. Kübel, ibid. S. 147.

2) Luther, Augsburg. Erlaubn. 1, 12, 172.

3) Kübel, ib. S. 140.

личается отъ изложенныхъ воззрѣній на этотъ предметъ богослововъ философскаго направленія. Главныя положенія Ричля по этому вопросу могутъ быть систематизированы въ слѣдующихъ его выраженіяхъ: Примиреніе есть возстановленіе общенія человѣка съ Богомъ, которое (общеніе) больше уже не препятствуется грѣхами людей. Оно отличается отъ оправданія или прощенія грѣховъ тѣмъ, что для послѣдняго существенное значеніе имѣетъ перемѣна чувства долга и недовѣрія по отношенію къ Богу и даже вражды къ Нему въ чувство мира и надежды, въ чувство общенія съ Нимъ, какъ любвеобильнымъ Отцемъ, принимающимъ въ Свои объятія соизнающихъ долгъ грѣшниковъ. Въ отличіе отъ прощенія примиреніе существенно состоитъ въ усвоеніи конечной цѣли Бога и въ отреченіи отъ противленія Богу. Оно есть направленіе доселѣ грѣшной воли человѣка на осуществленіе универсальной конечной цѣли Божіей. Оно есть, слѣдов., нравственное измѣненіе; но эта нравственная перемѣна (*Umschwung*) возможна только при извѣстномъ участіи Самого Бога, т. е., она обуславливается опредѣленіемъ воли Божіей, что грѣшникъ, не смотря на свои грѣхи, правъ передъ Богомъ.—Спрашивается, какое же значеніе для примиренія и оправданія имѣетъ дѣло Христа и Его страданія? На этотъ вопросъ Ричль отвѣчаетъ слѣдующимъ образомъ: „не какъ Представитель Бога, или не какъ носитель Откровенія Божія, но какъ Представитель человѣческаго общества въ его отношеніяхъ къ Богу является Христосъ въ Своей смерти. Но примирительное значеніе Христовой смерти заключается не въ томъ, что Онъ посредствомъ ея уничтожилъ преграду между Богомъ и человѣкомъ, устроенную изначальнымъ человѣкоубійцею, но въ томъ, что Онъ въ актѣ Своей смерти привелъ въ полное и совершеннѣйшее осуществленіе Свое нравственное призваніе. Въ Своей смерти Онъ далъ высочайшее подтвержденіе (*höchste Bewährung*) самоотверженной преданности призванію, величайшей покорности божественной волѣ и это Онъ сдѣлалъ съ тою цѣлію, чтобы поставить людей въ то самое отношеніе къ Богу, котораго Самъ достигъ вполне заслуженно... Въ Своихъ страданіяхъ Онъ явился представителемъ человѣческаго обще-

ства, дабы сила Его крестной жертвы послужила къ прощенію грѣховъ человѣчества, къ замѣнѣ его отдаленности отъ Бога живымъ общеніемъ съ Нимъ... Смерть Иисуса была высочайшимъ подтвержденіемъ Его вѣрности Своему призванію; она имѣла примирительное значеніе для основанной Имъ общины, поскольку Онъ есть Глава этой общины. Выраженія: смерть Его или кровь Его, по мнѣнію Ричля, суть ничто иное, какъ символическое обозначеніе того, что Христосъ Своимъ религиозное единеніе съ Богомъ довелъ до высочайшей, возможной для человѣка степени совершенства, пожертвовавъ для этого Своимъ естественнымъ, человѣческимъ я съ его земными стремленіями¹⁾.

Изъ всѣхъ этихъ довольно запутанныхъ разсужденій Ричля слѣдуетъ съ несомнѣнностью одно, именно: что Христосъ Своимъ искупительнымъ дѣломъ не даровалъ намъ непосредственнаго объективнаго примиренія. Все дѣло Христа сводится у Ричля къ нравственному подвигу самоотверженности съ цѣлію распространенія на основанную Имъ общину плодовъ этого подвига, каковыми и служитъ примиреніе, т. е., измѣненіе нравственныхъ отношеній людей къ Богу. Здѣсь вѣтъ и рѣчи о томъ, чтобы дѣло Христа имѣло какія нибудь послѣдствія для Самого Бога. Напротивъ, Ричль подобно древнимъ соцініанамъ рѣшительно вооружается противъ церковнаго ученія, или, какъ онъ самъ выражается, противъ той теоріи, которая утверждаетъ, что Христосъ Своею смертію принесъ удовлетвореніе правдѣ Божіей и заслужилъ со стороны Бога полную готовность даровать людямъ прощеніе грѣховъ. Съ точки зрѣнія Ричля примиреніе такъ же, какъ и оправданіе есть фактъ настоящаго, актъ религиознаго сознанія, а не объективное событіе прошедшаго, каковымъ оно представляется, на примѣръ, у апостола (2 Корин. 5, 18). Человѣкъ, по Ричлю, примиренъ съ Богомъ не объективно, такъ чтобы Христосъ Своею смертію разъ навсегда уничтожилъ средостѣніе между грѣшнымъ человѣкомъ и праведнымъ Богомъ, открылъ путь къ

¹⁾ Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung*. Стр. 73, 99, 83, 104, 132, 469, 496, 503, 505, 511, 535, 538. Слел. о смерти Христа стр.: 477, 483, 502; Kühel, *ibid.* S. 151—153.

Богообщенію, обратилъ къ человѣку любвеобильное сердце Бога; нѣтъ, примиреніе человѣка есть актъ чисто субъективный; онъ состоитъ въ направленіи человѣческой грѣшной воли на осуществленіе нравственнаго идеала любви, этого конечной міровой цѣли. Такимъ образомъ Ричль признаетъ только одну сторону примиренія; субъективное усвоеніе историческаго факта сердцемъ вѣрующаго, то, о чемъ говоритъ апостолъ: „Мы посланники отъ имени Христова—просимъ: примиритесь съ Богомъ“ (2 Корин. 5, 20). Но онъ совершенно отрицаетъ объективное значеніе примиренія, какъ дѣла Любви Божіей, совершеннаго нѣкогда Христомъ; онъ забываетъ, или не хочетъ знать ясныхъ и опредѣленныхъ выраженій того же апостола: „все отъ Бога, Исусомъ Христомъ, примирившаго насъ съ Собою и давшаго намъ служеніе примиренія, потому что Богъ во Христѣ примирилъ съ Собою міръ не вмѣняя людямъ преступленій ихъ и далъ намъ слово примиренія“ (2 Кор. 5, 18—19). Вліяніе примиренія на людей по Ричлю чисто нравственное; оно состоитъ въ переходѣ на насъ духа Христова, т. е. въ проникновеніи нашей души нравственнымъ сознаниемъ Христа. Это проникновеніе души вѣрующей получаетъ при посредствѣ христіанской общины, которая сохраняетъ въ своемъ сознаниіи идеальный образъ Христа и даетъ возможность каждому проникаться этимъ вѣчно живымъ образомъ. „Примиреніе, говоритъ Ричль, составляетъ достояніе общины, ея атрибутъ, ибо она хранитъ сознание любви Божіей, явленной въ евангельскомъ образѣ Христа, и это сознание дѣйствуетъ на всякаго отдѣльнаго члена ея и примиряетъ его съ Богомъ“¹⁾).

Отъ примиренія Ричль, какъ мы видѣли, отличаетъ оправданіе (*Rechtfertigung*) или прощеніе грѣховъ. Но этотъ актъ спасенія онъ понимаетъ не въ смыслѣ дѣйствительнаго снятія съ человѣчества грѣха, освобожденія грѣшнаго человѣчества отъ тяжкой Божіей кары за грѣхъ, но въ смыслѣ „перемѣны чувствъ недовѣрія и вражды къ Богу въ чувства мира, любви и упованія“. Здѣсь, слѣдовательно, какъ и въ вопросѣ о

¹⁾ Kübel, *ib.*, S. 170—171.

примиреніи, совершенно отрицается объективная сторона дѣла Христова и все сводится къ сторонѣ субъективно-психологической. Это воззрѣніе Ричля стоитъ въ тѣсной связи съ его взглядами на грѣхъ человѣчества вообще и на наслѣдственность первороднаго грѣха въ особенности.

Въ понятіи грѣха, по мнѣнію Ричля, нужно различать двѣ стороны: нравственную и религіозную. Съ нравственной стороны грѣхъ есть недостатокъ (Mangel) присущій нашей природѣ; источникъ его заключается въ существенныхъ свойствахъ этой природы, именно: въ безграничной свободѣ человеческой воли (формальный источникъ грѣха) и въ эгоистическихъ наклонностяхъ ея (матеріальная сторона грѣха). Какъ существенно связанный съ свойствами человеческой природы, грѣхъ имѣетъ для себя внутреннюю необходимость, а не есть нѣчто привнесенное извнѣ, не есть слѣдствіе порчи человеческой природы, ея существеннаго измѣненія въ актѣ первоначальнаго паденія. Грѣхъ всегда былъ и есть въ существѣ человѣка, поскольку характеръ его воли всегда заключалъ и заключаетъ въ себѣ возможность или вѣроятность (Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit) грѣхопаденія. Паденіе прародителей, съ этой точки зрѣнія, было лишь естественнымъ осуществленіемъ (Wirklichkeit) природной потенціи грѣха и какъ таковое оно не могло произвести того страшнаго искаженія человеческой природы, какое обыкновенно приписывается первородному грѣху. Единственное слѣдствіе грѣха есть охлажденіе отношенія человѣка къ Богу, равнодушіе и недостатокъ упованія на Бога; въ этомъ, по Ричлю, и состоитъ религіозная сторона грѣха и этой то стороны касается совершенное Искупителемъ оправданіе человѣка. Христосъ въ Своей Личности явилъ совершеннѣйшее проявленіе любви божественной и тѣмъ самымъ уничтожилъ разобщенность человѣка съ Богомъ, обративъ холодное равнодушіе и недовѣріе къ Богу въ чувство искренней вѣры и сердечнаго упованія; проникновеніе этими чувствами и есть оправданіе, приобрѣтенное для насъ Христомъ. Представленіе же объ оправданіи, какъ объ умилостивленіи гнѣва Божія, какъ о снятіи съ человѣчества кары за грѣхъ, есть, по мнѣнію Ричля, представленіе совер-

шенно ирраціональное; оно свидѣтельствуєтъ о полномъ незнаніи человѣческой природы (т. е. поскольку грѣхъ есть лишь естественное обнаруженіе свойствъ этой природы) и о совершенномъ невѣдѣніи Природы Божественной (поскольку сущность Ея состоитъ въ безграничной любви) ¹⁾.

Уже изъ разсмотрѣнія Христологическихъ и сотеріологическихъ возрѣній представителей либерально-критическаго направленія въ протестанскомъ богословіи ясно видна „посюсторонность“ этихъ возрѣній, выразительное подчеркиваніе одной субъективно-человѣческой стороны въ религіи и положительное отрицаніе объективно-божественнаго, трансцендентальнаго фактора, того, что на языкѣ нѣмецкихъ богослововъ называется „потусторонностью“ (Jenseitigkeit) ²⁾. Еще рельефнѣе эта характерная черта новѣйшаго протестантизма выступаетъ въ ученіи нѣмецкихъ богослововъ о царствѣ Божіемъ и о вѣчной жизни.

Эсхатологическія представленія богослововъ либеральнаго направленія; ученіе ихъ, о Царствѣ Божіемъ. Царствіе Божіе, обѣтованное Христомъ, говорятъ современные богословы либеральнаго направленія, есть предметъ не эсхатологіи, а исторіи; оно не дѣло будущаго, но явленіе настоящаго. Царство Божіе не есть имѣющее нѣкогда наступить regnum gloriae, царство славы, потустороннее блаженное сожитіе святыхъ; оно есть всецѣло regnum gratiae, земное человѣческое уже наступившее царство благодати. По своему существу оно есть чисто нравственное, субъективное царствованіе тѣхъ великихъ идеаловъ, которые возвѣщены были нѣкогда Христомъ. „Царство Божіе, говоритъ Пфлейдереръ, уже наступило на землѣ и оно состоитъ въ дѣятельномъ осуществленіи идеи богосыновства, принесенный Иисусомъ... Раскрытіе принципа богочеловѣчества въ обществѣ людей, которые знаютъ своего Отца Небеснаго, утѣшаются своимъ сыновнимъ отношеніемъ къ Нему, которые тѣсно сливаются въ одинъ связанный братскою любовію организмъ,—вотъ въ чемъ состоитъ царствіе Бога на землѣ“ ³⁾. По ученію Ричля, „царство Божіе есть

1) См. Kübel, *ibidem*, S. 229—240.

2) Kübel, *ibidem*, S. 82; см. также выше стр. 32—33.

3) Pflüdderer, *Grundriss d. Dogmat.*, S. 220. См. Kübel, *ib.* S. 83—94.

человѣческое общество, члены котораго одушевлены однимъ великомъ нравственнымъ идеаломъ. Эта община есть организмъ соединенный для осуществленія завѣтовъ любви, для упражненія въ правдѣ, мирѣ и радости о Святомъ Духѣ... Богъ въ Лицѣ Иисуса открылся людямъ какъ Любовь; вслѣдствіе этого люди, примирившись съ Богомъ, сдѣлались объектомъ любви Божіей, стали преискренними дѣтьми Божіими; вмѣстѣ съ тѣмъ измѣняются и отношенія людей между собою по образу отношенія къ нимъ Бога. Люди вступаютъ въ тѣсное, нравственное общеніе между собою, становятся другъ другу братьями, Богъ воцаряется между ними, Богъ любви и милосердія¹⁾. Слѣдовательно, съ этой точки зрѣнія Царствованіе Бога среди людей есть чисто нравственное господство божественнаго идеала. Утвержденіе этого идеала въ сознаниіи человѣческаго общества составляетъ единственную цѣль царствія Божія. О какомънибудь особенномъ религіозномъ единеніи съ Богомъ, кромѣ этого нравственнаго общенія съ Нимъ, съ точки зрѣнія Ричля, не можетъ быть и рѣчи и уже потому, что для него и Самъ Богъ, какъ мы имѣли случай говорить, есть только воплощеніе нравственнаго идеала любви и единственно возможныя отношенія къ Нему человѣка суть тѣ же нравственныя отношенія, осуществленіе въ жизни того же великаго принципа—любви. Религія и нравственность, по Ричлю, суть понятія взаимнозамѣнимыя, отсюда и новозавѣтное царствіе Божіе, этотъ чисто религіозный союзъ, имѣющій во всей силѣ открыться въ условіяхъ премірнаго существованія, какъ царство Славы, для Ричля обращается въ нравственную корпорацию людей, преслѣдующихъ одну общую цѣль:—установленіе идеальныхъ человѣческихъ отношеній на началахъ взаимной любви. Эта послѣдняя цѣль есть вмѣстѣ съ тѣмъ и конечная, всемірно-историческая, и какъ таковая она—цѣль сама по себѣ и сама для себя (*an und für sich*, какъ говорятъ нѣмцы), а не приготовленіе къ какомунибудь посмертному, высшему существованію. Ученіе объ этомъ посмертномъ существованіи, т. е. о вѣчной жизни, подвергается подъ перомъ богослововъ либераловъ такому же перетолкованію, какъ и ученіе о царствѣ Божіемъ.

¹⁾ См. Kübel, *ibidem*, S. 95 и сл.

Ученіе богослововъ либерально-критическаго направленія о вѣчной жизни. Первая группа либеральныхъ богослововъ, т. е. сторонниковъ философскаго направленія, сводя все христіанство къ отвлеченной идеѣ богосыновства и богочеловѣчества, и вѣчную жизнь объясняютъ какъ спекулятивный продуктъ этой идеи. *Линсіусъ*, на примѣръ, заявляетъ, что „библейскія и церковныя представленія относительно будущаго вѣчнаго царствія Божія суть исключительно символическія представленія религіозной идеи богосыновства“ ¹⁾. *Ифлейдереръ* утверждаетъ, что „центръ тяжести вѣры въ бессмертіе заключается въ религіозномъ сознаніи полнаго реальнаго осуществленія идеи богообщенія не достижимаго въ предѣлахъ земнаго существованія“ ²⁾. По *Бидерману* вѣчная жизнь есть „моментъ, въ которомъ человѣкъ находитъ разрѣшеніе внутренняго контраста между божественнымъ назначеніемъ къ совершенству и природнымъ стремленіемъ ко грѣху, моментъ, въ которомъ человѣческое существо достигаетъ высшаго, идеальнѣйшаго развитія“ ³⁾. Ричль съ своими учениками видитъ въ эсхатологическихъ представленіяхъ христіанъ о вѣчной жизни лишь выраженіе стремленія къ живому общенію со Христомъ и со святыми „лицемъ къ лицу“. Но это общеніе возможно и при условіяхъ земнаго существованія путемъ нравственнаго единенія съ Учителемъ любви и Его славными послѣдователями, а вопросъ о томъ, наступитъ ли когда нибудь блаженная жизнь на новой землѣ обѣтованія, Ричль склоненъ относить къ области метафизическихъ вопросовъ, для религіозно-нравственнаго сознанія существеннаго значенія не имѣющихъ ⁴⁾.

Воззрѣнія представителей либеральнаго нѣмецкаго богословія на источникъ христіанскаго вѣроученія, Св. Писаніе. Обзорѣніе догматическихъ воззрѣній представителей либерально-критическаго направленія въ новѣйшемъ протестантскомъ богословіи мы заключаемъ изложеніемъ ихъ взглядовъ на источ-

¹⁾ См. Kübel, Ueber d. Unterschied zwischen d. liber. und. d. positiv. Richtung. in modern. Théologie S. 83.

²⁾ Kübel, ibid. S. 83—84.

³⁾ См. Kübel, ibid., S. 84.

⁴⁾ См. Kübel, ibidem., S. 84—85.

никъ христіанскаго вѣроученія—Священное Писаніе. Признавая единогласно авторитетъ священнаго Писанія, какъ внѣшне-историческаго источника христіанской религіи, богословы разсматриваемаго направленія отличаются отъ общепротестантскаго ученія объ этомъ предметѣ тѣмъ, что своеобразно понимаютъ авторитетъ Писанія, какъ въ разсужденіи его содержанія, такъ и въ отношеніи его историческаго происхожденія. По своему содержанію Священное Писаніе можетъ имѣть для насъ или чисто объективный авторитетъ, поскольку оно есть Слово Божіе, предметъ религіозной вѣры, или оно можетъ имѣть авторитетъ внутренне-субъективный, проистекающій изъ его спеціальнаго дѣйствія на нашу мысль, чувство, волю. Протестантскіе богословы либеральнаго направленія всѣ единодушно отрицаютъ объективный авторитетъ Писанія и оставляютъ за нимъ только внутреннее значеніе. „Авторитетъ священнаго Писанія проистекаетъ изъ его внутреннихъ свойствъ, оныя принадлежитъ ему: 1) какъ историческому первоисточнику, такъ что богословская наука, если она хочетъ быть именно наукой, должна всецѣло основываться на Священномъ Писаніи, какъ самомъ авторитетномъ литературномъ памятникѣ христіанства; 2) какъ выраженію истиннаго религіознаго духа, одушевлявшаго первоначальную христіанскую общину. Первое положеніе, т. е. утвержденіе историческаго значенія Священнаго Писанія, вслѣдъ за критическими работами Землера, получило широкое распространеніе среди нѣмецкаго либеральнаго богословія. Въ наше время оно очень рѣзко высказывается представителями критической школы. Шульцъ, напримѣръ, находитъ, что „библія для богословія представляетъ только классическій историческій памятникъ, по отношенію къ которому не должно быть никакого особеннаго благоговѣнія, кромѣ того, которое принадлежитъ всякой дознанной истинѣ и никакого другого долга, кромѣ изслѣдованія истины“ ¹⁾. Другое воззрѣніе, которое придаетъ въ Свящ. Писаніи главное значеніе „религіозному духу“, поддерживается въ настоящее время философствующими богословами и Рич-

¹⁾ Schulz, Die evangelische Theologie in ihren Verhältniss zu Wissenschaft und Frömmigkeit., S. 18.

лемъ съ его послѣдователями. „Священное Писаніе, говоритъ напримѣръ Липсіусъ, представляетъ изъ себя собраніе первоизвѣстій о первоначальномъ духѣ, обитавшемъ въ члснахъ христіанской общины“¹⁾. Въ настоящее время хранительницей этого духа является по Липсіусу христіанская (т. е. протестантская) церковь. „Духъ христіанской церкви, рожденный отъ духа Священнаго Писанія, не смотря на всѣ измѣненія историческихъ формъ, остается совершенно идентичнымъ съ духомъ бібліи“²⁾. „Заслуживаютъ вниманія, говоритъ проф. Кюбель, слова Липсіуса: отъ духа Писанія рожденный духъ церкви. Здѣсь духу Писанія приписывается высокій авторитетъ отца или матери по отношенію къ духу церкви. Но это только повидимому. На самомъ же дѣлѣ, что такое этотъ духъ Писанія? Основное положеніе лютеранства, что „духъ Писанія заключается въ словѣ и дѣйствуетъ черезъ слово“ представителями либерально критической школы совершенно игнорируется. Они, напримѣръ, считаютъ возможнымъ держаться духа Писанія и въ то же время рѣшительно отвергать его извѣстное ученіе, что особенно ясно проявляется въ ихъ отношеніи къ ученію Писанія о воскресеніи тѣлѣ (отрицаемому всѣми богословами этого направленія). Въ чемъ же заключается этотъ духъ?—Въ духѣ христіанской общины, идентичномъ духу Писанія! Но вѣдь это значитъ переносить авторитетъ принадлежащій Писанію на саму христіанскую общину?“³⁾... И дѣйствительно, съ точки зрѣнія либеральнаго богословія „церковная община опредѣляетъ то, что составляетъ „библейскій духъ“⁴⁾. Она имѣетъ право устанавливать критическое отношеніе къ священному тексту и признавать въ немъ авторитетнымъ, имѣющимъ значеніе истиннаго біблейскаго ученія лишь то, что согласно съ ея собственнымъ духомъ и отвергать то, что ей кажется съ этимъ духомъ несогласнымъ. Священное Писаніе само по себѣ не имѣетъ никакого объективнаго значенія, или имѣетъ его столь-

1) См. Kübel, über d. Unterschied zw. d. liber. u. positiv. Rith. S. 205

2) См. Kübel, ibidem.

3) Kübel, Ueber Unterschied zw. d. liberal. u. positiv. Theologie, S. 205—206.

4) Pfeleiderer, Dogmatick, S. 77; Kübel, ibid. S. 205.

ко же, сколько и всякій другой историко-литературный памятникъ. Свою высшую санкцію оно получаетъ въ духѣ или религіозномъ сознаніи христіанской общины, поскольку въ своемъ содержаніи соотвѣтствуетъ этому коллективному церковному сознанію. Такимъ образомъ, либеральное богословіе утверждаетъ полный суперіоритетъ совершенно субъективнаго фактора—общественнаго религіознаго сознанія надъ объективнымъ—словомъ Священнаго Писанія. Въ этомъ случаѣ оно поступаетъ, намъ кажется, по своему вполне логично, поскольку оно лишь послѣдовательно проводитъ тѣ возрѣнія на Писаніе, какія были высказаны еще первыми реформаторами. Въ самомъ дѣлѣ, основатели протестанства въ своемъ стремленіи освободить вѣрующіихъ отъ внѣшняго гнетущаго авторитета, олицетвореннаго въ римско-католической іерархіи съ ея Первосвященникомъ во главѣ, пришли въ сущности къ отрицанію всякаго объективнаго авторитета въ религіи и черезъ свой догматъ о единой оправдывающей вѣрѣ они поставили вѣрующаго будто бы въ непосредственный таинственный союзъ со Христомъ и тѣмъ самымъ уничтожили значеніе всякаго внѣшняго посредства въ дѣлѣ спасенія, а слѣдов. уничтожили и значеніе Священнаго Писанія, какъ таковаго объективнаго посредства. Сами реформаторы не сдѣлали этого вывода; мало того: въ первый періодъ исторической жизни протестанства, когда всѣ слѣдствія, вытекавшія изъ основнаго начала его вѣроисповѣдной системы, еще не были ясно сознаны, было замѣтно среди послѣдователей его стремленіе отстоять внѣшній авторитетъ Писанія и это стремленіе приняло, какъ извѣстно, столь рѣзкій характеръ, что выразилось въ теоріи вербальной инспираціи, т. е. богодухновенности буквы Писанія. Но это было лишь не ясное сознаніе существенныхъ выводовъ, слѣдующихъ изъ основнаго принципа протестантской догматики, и всѣ усилія отстоять божественный авторитетъ за книгами Откровенія, очевидно, не имѣли подъ собою твердой почвы. Догматъ объ оправданіи только вѣрою велъ за собою ригористическое отношеніе къ внѣшне—объективному источнику христіанства. Вотъ почему съ самаго начала существованія протестантства въ немъ замѣтно было наряду съ строго ортодоксальнымъ возрѣ-

ніемъ на Писаніе, совершенно отрицательное отношеніе къ божественному авторитету послѣдняго. Особенно ясно это отношеніе опредѣлилось, какъ мы видѣли, въ историко-критическомъ рационализмѣ 18-го и началѣ 19-го в.в. а школа либеральнаго богословія нашего времени лишь рѣзко и опредѣленно выразила то, что уже само собою слѣдовало изъ основнаго начала протестантскаго вѣроученія.

Объективный авторитетъ Священнаго Писанія по общеперковному ученію покоится главнымъ образомъ на сверхъестественномъ происхожденіи его, т. е. на его богодухновенности. Представители разсматриваемаго направленія богословской мысли признаютъ нѣкоторую богодухновенность Писанія, или, какъ они обыкновенно выражаются, нѣкоторую инспирацію его, но распространяютъ ее не на самое содержаніе Священнаго Писанія, какъ откровеннаго Слова Божія, а лишь на личность авторовъ библейскихъ книгъ. „Божественный Духъ оказывалъ Свое воздѣйствіе на религіозное сознаніе мужей, возбуждалъ въ нихъ особенную духовную активность и продуктомъ этого возбужденія были ихъ вдохновенныя писанія... Священное Писаніе имѣетъ свое основаніе въ инспираціи отъ Духа Святого, поскольку оно есть произведеніе лицъ естественнымъ и психологическимъ образомъ просвѣщенныхъ Божественнымъ Духомъ“¹⁾. По мнѣнію другого представителя либеральнаго богословія, „въ священномъ Писаніи вѣетъ Духъ, одушевлявшій его авторовъ“...²⁾. Но напрасно мы стали бы видѣть въ этихъ и подобныхъ выраженіяхъ ученіе о сверхъестественномъ происхожденіи Свящ. Писанія. Въ самомъ дѣлѣ, что такое богодухновенность Свящ. писателей, о которой говорятъ либеральные богословы? Не что иное, какъ особенное возбужденіе ихъ (писателей) религіознаго сознанія и только возбужденіе, только нѣкоторый импульсъ, сообщающій напряженную активность ихъ собственному духу, плодомъ чего и являются ихъ литературныя произведенія. Происхожденіе Свящ. Писанія, какъ Писанія, какъ литературнаго про-

1) Pfeleiderer, Dogmatick, S. 77. Kübel, ibid. S. 205.

2) Kaftan, Wesen d. christl. Religion. S. 457; См. Kübel, ibid. S. 205—206.

изведенія совершается вполнѣ естественнымъ, психологическимъ путемъ; по своему содержанію оно есть плодъ только своего автора, а не сверхъестественнаго Откровенія Божія. Божественное вдохновеніе не сообщаетъ мысли; оно лишь возбуждаетъ естественную человѣческую мысль и лишь для наивнаго представленія кажется религиозное сознание въ своемъ содержаніи навѣяннымъ Свыше¹⁾. Но тогда богодухновенность священныхъ писателей ничѣмъ въ сущности не отличается отъ, такъ называемаго, поэтическаго вдохновенія, когда человѣкъ, находясь въ особенномъ возбужденіи чувствъ, свои собственные мысли и возникшіе въ душѣ образы принимаетъ за „божественный глаголь, коснувшійся до слуха чуткаго поэта“...

Изъ представленнаго очерка возрѣній либеральнаго нѣмецкаго богословія на разные пункты христіанской догматики съ несомнѣнностію слѣдуетъ то, что относительно его уже ранѣе нами было высказано, именно, что оно въ области религіи признаетъ только субъективно-человѣческой факторъ и отрицаетъ дѣятельность фактора объективно-божественнаго. Религія въ своемъ происхожденіи и по своей сущности не есть небесный даръ, но всецѣло произведеніе человѣческаго духа; центръ тяжести для религіи находится не въ трансцендентной Личности Бога, но въ субъективномъ человѣческомъ сознаніи. Но отрицать въ религіи объективно-божественный факторъ значитъ отрицать душу религіи, значитъ уничтожать самую религію; у богослововъ либеральнаго направленія мы это и видимъ. Въ самомъ дѣлѣ, что такое для нихъ религія? Философствующіе догматисты, вродѣ Бидермана, Липсіуса, Пфлейдерера, видятъ въ религіи (христіанской) выраженіе идеи богосыновства или богочеловѣчества и только. Религія для нихъ не имѣетъ значенія универсальнаго, ни съ чѣмъ не сравнимаго явленія; она есть лишь одинъ изъ моментовъ развитія высшей абсолютной идеи и тѣ или другіе пункты христіанскаго вѣроученія здѣсь, какъ мы видѣли, допускаются постольку, поскольку они служатъ выраженіемъ этой идеи и допускаются лишь въ смыслѣ этого выраженія. (См. напр.

¹⁾ Pfleiderer, Dogmatik S. 78.

ученіе либер. богослововъ философ. направленія о безсмертіи, о царствѣ Божіемъ). Правда, въ настоящій моментъ историческаго существованія человѣчества религія есть наиболѣе совершенное выраженіе абсолютной идеи или, какъ выражаются представители разсматриваемаго направленія, абсолютнаго духа ¹⁾; за религіей, за христіанствомъ съ его ученіемъ о богосыновствѣ и богочеловѣчествѣ пока остается послѣднее слово въ духовномъ развитіи человѣчества ²⁾. Но кто поручится за то, что скоро или долго не наступитъ новая эпоха, которая принесетъ въ міръ человѣческаго сознанія новое слово, которая дастъ новое и еще болѣе совершенное выраженіе абсолютной идеи, подниметъ человѣчество въ высшія идеальныя сфѣры, и тогда христіанство должно будетъ уступить сцену историческаго существованія; Богочеловѣкъ христіанства долженъ будетъ также исчезнуть изъ области сознанія человѣчества, какъ передъ Нимъ исчезъ человѣкобогъ греческой античной религіи.

Если у богослововъ философскаго направленія можно видѣть религію хотя въ смыслѣ телельянскаго пантеизма, то у Ричля съ его послѣдователями совсѣмъ нѣтъ религіи, а есть только одна религіозная мораль. Направленіе современной философской мысли на изученіе нравственности въ ея основныхъ элементахъ и историческомъ развитіи (систематическое и историческое изученіе нравственныхъ понятій) сказалось на протестантскомъ богословіи (которое, какъ мы имѣли случай говорить, всегда находился въ самой тѣсно зависимости отъ состоянія философскаго сознанія—богословскій рационализмъ XVIII в. и спекулятивное богословіе XIX в.—яркіе примѣры этого) и выразилось въ богословской системѣ Ричля. Съ точки зрѣнія Ричля религія какъ въ своемъ происхожденіи, такъ и по своему существу есть, какъ мы видѣли, нравственно-практическое мірообъясненіе "... Богъ, эта душа религіи, у Ричля обращается въ нравственный принципъ. Онъ есть любовь, этимъ исчерпывается все содержаніе понятія „Богъ“. Христіанство (церковное) тоже называетъ Бога любовью, но

¹⁾ Pfbiderer, Grundriss d. Dogmatik, S. 203.

²⁾ Biedermann, Dogmatik, S. 865.

для него эта Любовь есть любящая Личность, съ Которой человѣкъ можетъ вступать въ живое общеніе, Которая любитъ каждаго отдѣльнаго индивидуума и отечески печется о немъ. Для Ричля Любовь Божественная есть только отвлеченный принципъ нравственности, есть только высшая мораль, которая совершеннѣйшимъ образомъ осуществилась въ Лицѣ Христа. Но и Христось по Ричлю не есть субстанціальное воплощеніе Бога любви, не есть Сама воплотившаяся Любовь Божественная; Онъ есть только Носитель высшаго принципа морали, осуществившій этотъ принципъ совершеннѣйшимъ, возможнымъ для человѣка образомъ и потому сдѣлавшійся живымъ нравственнымъ идеаломъ. Значеніе Іисуса Христа заключается только въ томъ, что Онъ въ Своей Личности осуществилъ великій законъ любви и возвисилъ этотъ законъ во всеобщій принципъ жизни. Проведеніе въ жизнь этого принципа и составляетъ обязанность и единственную обязанность христіанина; въ этомъ и состоятъ его религіозныя отношенія къ Богу. Все остальное въ религіи, т. е. ея догматическая сторона, которая дѣлаетъ изъ религіи именно религію, а не простую систему морали, у Ричля совершенно отрицается. У него, повторяемъ, одна мораль и только мораль, а отъ религіи, какъ религіи, остаются одни лишь термины: Богъ, Христось, Царствіе Божіе, вѣчная жизнь. Но всѣ эти религіозныя понятія лишены Ричлемъ того живого объективнаго значенія, какое усвоается имъ христіанствомъ; они у него только конкретныя выраженія абстрактныхъ нравственныхъ понятій (Богъ, Христось) и отношеній (Царствіе Божіе, вѣчная жизнь).

Федоръ Алексинскій.

(Окончаніе будетъ).

Пятый интернациональный старокатолический конгрессъ и современное (внѣшнее и внутреннее) состояніе старокатолицизма.

Лѣтомъ (19 $\frac{5-8 \text{ авг.}}{23-26 \text{ іюл.}}$ 02 г.) текущаго года наконецъ состоялся вѣсколько разъ откладываемый пятый международный старокатолический конгрессъ. Мѣсто, гдѣ происходили засѣданія настоящаго конгресса, при-рейнскій городокъ Германіи Боннъ, не смотря на его внѣшнюю скромность, всегда игралъ выдающуюся роль въ исторіи старо-католическаго движенія. Онъ, можно сказать, былъ колыбелью послѣдняго. Еще въ сентябрѣ 1870 года, т. е. когда только что съ большей или меньшей опредѣленностью начало выясняться то, къ чему клонятся рѣшенія Ватиканскаго собора, собравшагося въ историческомъ великомъ городѣ Римѣ, въ тихомъ, отдаленномъ отъ центра церковной жизни городкѣ Боннѣ въ обыкновенномъ ресторанномъ залѣ—Goldene Sterne собралось нѣсколько выдающихся теологовъ изъ Бонна, Бреславля, Кобленца и Кельна, сообща рѣшившихъ бороться всѣми силами противъ извращенія истиннаго понятія о церкви Христовой, которое намѣревался санкціонировать Ватиканскій соборъ. Не теряя времени, указанные теологи составили особый комитетъ, которому была поручена организація борьбы съ ультрамонтанскою партіей. Первымъ рѣшительнымъ шагомъ со стороны учрежденнаго комитета въ данномъ направленіи было отправленіе особыхъ воззваній къ епископамъ меньшинства, т. е., къ тѣмъ епископамъ, которые пока высказались противъ обнародованія въ ихъ епархіяхъ опредѣленій Ватиканскаго собора. Въ этихъ воззваніяхъ комитетъ обращался къ епископамъ (Раушеру

шагося для одной общей цѣли—протеста папству, при помощи профессоровъ Диринга, Рейша и Лянгена, было составлено и затѣмъ опубликовано въ *Kölnischen Zeitung* заявленіе, которымъ рѣшительно отвергались ватиканскіе декреты какъ новшество, стоящее въ противорѣчій съ преданною церкви вѣрою ¹⁾).

Этимъ собраніемъ въ Кенигсвинтерѣ было положено начало существованію старокатолицизма, какъ особаго религіозно-церковнаго движенія. Съ этого времени начинается его самостоятельная историческая жизнь. Какъ и при самомъ зарожденіи, и во всей дальнѣйшей исторіи старо-католическаго движенія городъ Боннъ имѣетъ весьма важное значеніе. Профессора Боннскаго университета напр. участвуютъ въ выработкѣ общихъ началъ церковной жизни и дѣятельности новаго движенія, утвержденныхъ засимъ на Кельнскомъ и Констанцскомъ конгрессахъ. Въ особенности же важное значеніе приобретаетъ городъ Боннъ послѣ того, какъ первый изъ старокатолическихъ епископовъ Рейнкенсъ избралъ его мѣстомъ своего пребыванія. Съ этого времени, можно сказать, Боннъ сдѣлался центромъ церковной и религіозной жизни для всего старокатоличества и главнымъ образомъ конечно германскаго. Здѣсь происходили двѣ знаменитыя боннскія конференціи 1874—5 г., на которыхъ старокатолицизмъ въ первый разъ съ рѣшительностью проявилъ свои уніонитскія стремленія. Отсюда шли всѣ наиболѣе важныя реформы для старокатолическаго общества какъ въ богослужебной, такъ и дисциплинарной сферѣ. Важенъ былъ наконецъ Боннъ и потому, что съ 1873 г. началъ служить центромъ духовнаго просвѣщенія сначала для всего старокатолическаго общества, а засимъ, съ открытіемъ богословскаго старокатолическаго факультета въ Бернѣ (въ 1874 г.), для старокатоликовъ пѣмецкихъ. Здѣсь продолжали свою учепую дѣятельность профессора: Кноодтъ, Рейшъ, Шульте и Лянгенъ. Въ позднѣйшее время впрочемъ Боннъ постепенно утрачивалъ просвѣтительное значеніе для старокатолицизма, хотя это произошло не по винѣ старокатоликовъ. Дѣло въ томъ, что боннскій старокатолическій факультетъ, по распоряженію конечно прусскаго правительства, съ самаго начала его существованія

¹⁾ Schulte. Altkatholicismus. S. 105—107.

не былъ выдѣленъ изъ католическаго факультета и, какъ таковой, находился подъ высшимъ вѣдѣніемъ Кельнскаго римско-католическаго архіепископа, который, конечно, съ неудовольствіемъ смотрѣлъ на насажденіе антипапской ереси среди университетской молодежи старокатолическими богословами. Со смертію каждаго изъ этихъ богослововъ онъ отказывался замѣщать вакантную кафедру новыми старокатолическими теологами и такимъ образомъ старокатолическій богословскій факультетъ слабѣлъ все болѣе и болѣе. Въ 1897—8 г., во время моего пребыванія въ Боннѣ, весь старокатолическій богословскій факультетъ боннскаго университета уже былъ сосредоточенъ въ лицѣ одного проф. Лянгена, которому поэтому приходилось читать лекціи по многимъ богословскимъ спеціальностямъ: по церковной исторіи, по догматическому богословію, по богословію нравственному. Въ текущемъ году, какъ извѣстно, скончался этотъ послѣдній изъ могиканъ прежняго старокатолицизма и со смертію его, къ сожалѣнію, кончилъ свое существованіе старокатолическій богословскій факультетъ. Кельнскій архіепископъ отказался утвердить кого-либо изъ молодыхъ старокатолическихъ ученыхъ въ званіи профессора и прусское правительство не пошло противъ этого желанія римскаго архіепископа въ защиту старокатолицизма ¹⁾. Въ Боннѣ остался лишь семинаріумъ (Johanneum), нѣчто въ родѣ нашей духовной семинаріи, въ которомъ, впрочемъ, по программѣ университетской читали и читаютъ лекціи три наиболее выдающихся молодыхъ старокатолическихъ ученыхъ: профессора богословія Гетцъ и Ф. Мюнъгауптъ и доцентъ К. Керманъ. Вообще же, повторяемъ, по историческимъ воспоминаніямъ избраніе Бонна въ качествѣ мѣста для пятаго международнаго старокатолическаго конгресса было весьма удачнымъ.

¹⁾ Въ послѣднее время можно надѣяться на возстановленіе старокатолическаго богословскаго факультета въ Боннскомъ университетѣ. Дѣло въ томъ, что вожди нѣмецкаго старокатолицизма обратились къ прусскому правительству съ просьбою о дозволеніи старокатолическимъ ученымъ читать лекціи, если не на богословскомъ, то по крайней мѣрѣ на другихъ факультетахъ, напр. историко-философскомъ. Прусское правительство, конечно, не можетъ отказать старокатоликамъ въ этомъ желаніи и потому можно надѣяться, что одинъ изъ наиболее талантливыхъ молодыхъ старокатолическихъ ученыхъ, проф. Гетцъ въ скоромъ времени будетъ читать лекціи въ Боннскомъ университетѣ пока по одной церковной исторіи.

Съ внѣшней стороны конгрессъ этотъ не отличался какими либо особенностями сравнительно съ предшествовавшими. Попасть на него не представляло какихъ либо трудностей. Стоило только сходить въ *Johanneum* и, заплативъ 6 марокъ, получить такъ называемую *festkarte*, дающую право посѣщать всѣ засѣданія конгресса и вмѣстѣ съ этимъ право участвовать въ торжественномъ обѣдѣ и прогулкѣ по Рейну. Сдѣлавъ все это, я въ 8 часовъ вечера 5 августа вошелъ въ ярко освѣщенное зало ресторана *Goldene Stern*, гдѣ среди участвовавшихъ увидѣлъ, если не всѣхъ, то почти всѣхъ главныхъ дѣятелей современнаго старокатолицизма. Помню, всматриваясь въ лица, я невольно обратилъ вниманіе на то, что среди этихъ дѣятелей большинство молодые люди. Такихъ представителей старокатолическаго движенія, какъ проф. Шульте, дѣятельность которыхъ восходила бы къ самому началу движенія и которые бы пережили всѣ моменты его, остается очень мало. Видимо старый старокатолицизмъ кончаетъ свою историческую роль; на его мѣсто выступаетъ новый. Куда придетъ этотъ новый старокатолицизмъ, невольно я задалъ себѣ вопросъ, придетъ ли онъ туда, куда несомнѣнно стремился прежній старокатолицизмъ, т. е. къ ученію древней церкви, или же пойдетъ по распутіямъ протестантизма: благо, онъ всюду кругомъ и въ немъ такъ много повидимому привлекательнаго? Въ частности на пятомъ старокатолическомъ конгрессѣ участвовали: со стороны утрехтской церкви: глава старокатолическаго общества утрехтскій архіепископъ Гуль, девенширскій епископъ Спитъ, ректоръ амерсфортской семинаріи Ванъ-Тиль, свящ. Ванъ-Сантѣнъ, д—ръ Каннигъ, Кокъ, Голь и др.; со стороны нѣмецкихъ старокатоликовъ: конечно, самъ епископъ Веберъ, проф. Шульте, одинъ изъ самыхъ старѣйшихъ представителей старокатолицизма, авторъ труда *Altkatholicismus* и др.; редакторъ *Altkatholisches Volksblatt*, онъ же преподаватель въ старокатолическомъ *Seminarium*'ѣ, Гетцъ, хотя еще молодой чело-вѣкъ, но уже заявившій себя солидными учеными трудами; другой преподаватель того же *Seminarium*'а и въ то же время редакторъ *Deutschen Merkur* Мюльгауптъ; доцентъ *Seminarium*'а д—ръ философіи К. Керманъ, свящ. Деммель, ближайшій по-

мощникъ еп. Вебера по управленію епархіей, заявившій себя въ спорахъ старокатоликовъ относительно причащенія подъ обоими видами; свящ. Калининъ, Бауэръ, Энгель, Говартъ, Гюлькартъ и многіе другіе; со стороны швейцарскихъ старокатоликовъ: извѣстный профессоръ Бернскаго университета Мишо, редакторъ международнаго старокатолическаго журнала *Revue internationale de theologie* председатель швейцарскаго фѣрейна молодыхъ старокатоликовъ Швейцаріи д—ръ Эггеръ, свящ. Меккъ, Векерле, д—ра Кайзеръ, Кунцъ, Стокклинъ и др.; со стороны австрійскихъ старокатоликовъ: Чехъ, замѣститель епископа въ Австріи, извѣстный свящ. Ишка, чехъ по происхожденію, прославившійся борьбою съ римскимъ католицизмомъ, сидѣвшій даже въ тюрьмѣ за свои антипапскія идеи, не менѣе извѣстный свящ. Феркъ, принимавшій дѣятельное участіе въ новѣйшемъ движеніи *Los von Rom*, издатель „*Alt-katolische Nachrichten für Steiermark*“; со стороны американскихъ старокатоликовъ епископъ Козловскій и его секретарь Якимовскій, оба истые славяне, оба говорящіе прекрасно по-русски; со стороны французскихъ—священникъ парижской старокатолической общины Воле, председатель той-же общины Пестель и нѣкоторые другіе. Какъ и на другихъ международныхъ старокатолическихъ конгрессахъ, и на Боннскомъ конгрессѣ имѣла своихъ представителей англиканская церковь въ лицѣ салисберійскаго епископа Вордсворта, ньюіоркскаго епископа Поттера, проф. Кембриджскаго университета Майора, д-ра Уйта и нѣсколькихъ священниковъ. Со стороны евангелической церкви присутствовалъ глава евангелическаго союза проф. Ниппольдъ и нѣсколько пасторовъ. Изъ православныхъ на конгрессѣ присутствовали: извѣстный знатокъ старокатолицизма генералъ А. А. Кирѣевъ, проф. Петербургской Академіи, редакторъ двухъ духовныхъ изданій: „Странника“ и „Христіанскаго чтенія“ А. П. Лопухинъ; протоіерей Висбаденской церкви С. В. Протопоповъ, одинъ изъ немногихъ заграничныхъ священниковъ, интересующихся старокатолическимъ движеніемъ и хорошо освѣдомленныхъ въ немъ; ближайшій сотрудникъ по многоплодной ученой дѣятельности берлинскаго протоіерея А. П. Мальцева о. Василій Гекенъ; доцентъ Казанской Ду-

ховной Академіи Владимиръ Керенскій и, наконецъ, со стороны греческой церкви настоятель греческой парижской церкви архимандритъ Логоетисъ. Къ сожалѣнію, на Боннскомъ конгрессѣ по уважительнымъ причинамъ отсутствовали обычные посѣтители старокатолическихъ конгрессовъ: о. протопресвитеръ І. Л. Янышевъ и о. протоіерей А. П. Мальцевъ, съ именемъ которыхъ неразрывно связана исторія старокатолическаго движенія и голосъ которыхъ въ данномъ вопросѣ является весьма авторитетнымъ и цѣннымъ. Въ общемъ, какъ можно видѣть, православный востокъ участвовалъ на послѣднемъ старокатолическомъ конгрессѣ бѣдно. Что особенно бросается въ глаза, на немъ присутствовали лишь два лица изъ заграничнаго нашего духовенства. Обстоятельство это представляется намъ въ высшей степени страннымъ, чтобы не сказать болѣе. Къ какимъ-бы результатамъ ни пришелъ старокатолицизмъ въ своихъ конечныхъ цѣляхъ, все-таки онъ является и весьма интереснымъ и весьма важнымъ для православнаго востока движеніемъ. Онъ первый на западѣ во всеуслышаніе заявилъ ту истину, что православно-восточная церковь сохранила вселенскую истину въ несравненно большей чистотѣ, чѣмъ церковь западная; онъ стремится изучить насъ, соединиться съ нами, а мы въ лицѣ нашего заграничнаго духовенства отвѣчаемъ ему настолько равнодушно, что не желаемъ даже доѣхать до какого-нибудь Бонна и прожить въ немъ какихъ-нибудь 4—5 дней засѣданій конгресса, а вѣдь у нашего заграничнаго духовенства такъ много свободнаго времени и ему по его матеріальному положенію было-бы такъ легко доѣхать до Бонна и прожить здѣсь 4—5 дней... Перейдемъ однакожь къ прерваннымъ засѣданіямъ пятаго международнаго старокатолическаго конгресса.

По примѣру прежнихъ конгрессовъ и этотъ конгрессъ открылся привѣтственнымъ вечеромъ. Первымъ изъ ораторовъ старокатолическихъ, привѣтствовавшимъ прибывшихъ членовъ конгресса, былъ проф. Шульте. Его небольшая рѣчь сводилась къ указанію значенія предстоящаго конгресса. По словамъ оратора, настоящій конгрессъ не намѣтилъ для себя разрѣшенія какихъ-либо важныхъ задачъ. Его значеніе лишь

свидѣтельствовать во первыхъ о томъ, что старокатолицизмъ неумоимо (*unverzagt*) стремится къ тому, что онъ намѣтилъ для себя съ самаго начала своего существованія, во вторыхъ о томъ, что между различными церквами христіанскаго міра (старокатолической, англиканской и евангелической) существуетъ сознаніе религіозной солидарности. Въ томъ же духѣ членовъ конгресса привѣтствовалъ и епископъ Веберъ. Онъ говорилъ о томъ, что на открывшійся конгрессъ съѣхались представители различныхъ церквей, не смотря на вѣроисповѣдное различіе, ихъ раздѣляющее. Это, по словамъ оратора, служить яснымъ доказательствомъ того, что въ отдѣльныхъ церквахъ христіанскаго міра существуетъ стремленіе къ единенію. Къ осуществленію этого единенія стремится и старокатолицизмъ, надѣясь на то, что оно рано или поздно, послѣ безпристрастнаго изученія вѣроисповѣдныхъ разностей, наступитъ. „Пусть, закончилъ ораторъ свою рѣчь, Боянскій конгрессъ сдѣлаетъ хоть небольшой шагъ въ давномъ направленіи, пусть возвращающіеся съ него скажутъ: мы были на конгрессѣ, на которомъ сдѣлано, хотя и немного для осуществленія великаго акта—соединенія церквей“... Среди слѣдовавшихъ за симъ рѣчей со стороны прибывшихъ представителей церквей по глубинѣ содержанія и по вышней блестящей формѣ на первомъ планѣ безусловно должна быть поставлена привѣтственная рѣчь А. А. Кирѣева, говорившаго о великой задачѣ, принятой на себя старокатолицизмомъ. Болѣе 30 лѣтъ, говорилъ ораторъ, среди великихъ трудностей работаете вы, вожди старокатолицизма, на западѣ, для возстановленія ученія и практики святой вселенской церкви восьми первыхъ столѣтій, для возстановленія ея въ прежней возвышенной простотѣ и истинности... Подъ гнетомъ папскаго всевластія западная церковь восприняла много заблужденій: частныя мнѣнія запечатлѣла (*gestempelt*) достоинствомъ догматовъ, многое духовное матеріализировала, вмѣсто замолкнувшихъ голосовъ великихъ церковныхъ учителей заставила слушать проповѣдь схоластиковъ. Возвышенныя фигуры Кипріана, Августина, Амвросія должны были (въ ней) уступить мѣсто мрачнымъ вызывающимъ ужасъ фигурамъ Торквемады, Игнатія Лойолы, грязнаго Альфонса Лигу-

арія, новаго доктора римской церкви. Теперь всѣ эти трудности побѣдоносно осилены... Борьба однакожь все еще продолжается. Непогрѣшимый, всевѣдущій pontifex maximus очень слабъ (argm) въ научныхъ аргументахъ, но богатъ союзниками: невѣжествомъ необразованныхъ массъ, ихъ духовной косностью, ихъ неспособностью отдѣлать идюю отъ формы, ихъ склонностью все понимать матеріалистически, ихъ фанатизмомъ... кратко—на его сторонѣ всѣ власти мрака! Не легко бороться съ такими союзниками, тѣмъ болѣе, что опытные стратеги, стоящіе во главѣ враждебнаго войска, отлично понимаютъ ту опасность, какая можетъ произойти для Рима отъ соединенія нашихъ церквей и потому все дѣлаютъ, чтобы воспрепятствовать этому. Однакожь свѣтъ (рано или поздно) побѣдитъ мракъ! Наша работа напоминаетъ работу двухъ инженерныхъ отдѣленій, которыя (съ разныхъ сторонъ) прорываютъ гору, чтобы при посредствѣ тунеля приблизить другъ къ другу два раздѣленные народа. Такъ же и насъ раздѣляетъ еще нѣсколько холмовъ, еще существуютъ нѣкоторыя трудности; работа не изъ легкихъ! Но подобно тому, какъ высокія цѣпи альпъ, нѣкогда раздѣлявшія Италію отъ Швейцаріи, должны были уступить энергіи инженеровъ, подобно этому послѣдніе холмы, послѣднія трудности, лежащія намъ на пути, должны уступить энергіи и мудрости нашихъ вождей! Когда же будетъ готовъ туннель, когда мы встрѣтимся и подадимъ другъ другу руку? Это во власти Божіей, но что такой моментъ нѣкогда наступитъ, это несомнѣнно, это мое прочное убѣжденіе“..! Рѣчи представителей другихъ церквей носили менѣе принципиальный и болѣе частный характеръ и потому не отличались особеннымъ интересомъ. Говорилъ напр. президентъ семинаріи Ванъ-Тиль, который въ своей рѣчи коснулся двухъ положеній, обычно выставляемыхъ ультрамонтанской печатью въ доказательство религіозной ничтожности старокатолицизма: что будто во-первыхъ старокатолицизмъ имѣетъ друзей и союзниковъ для себя между такими людьми, какъ Шонереръ, ведущими общество къ новому язычеству, что будто во-вторыхъ старокатолицизмъ съ внѣшней стороны настолько незначителенъ, что не можетъ быть рѣчи о его внутреннемъ религіозномъ значе-

віи. Опровергая эти сужденія ультрамонтанской печати относительно старокатолицизма, ораторъ указалъ на то, что первое изъ нихъ свидѣтельствуесть лишь о томъ, что представители ультрамонтанской печати морально извращены „ватиканскимъ и іезуитскимъ духомъ“, что же касается второго положенія, то оно, по оратору, ничего не доказываетъ. Правда, старокатолическое общество невелико по количеству своихъ членовъ, но это еще не служитъ доказательствомъ его духовной слабости. И первая христіанская община была незначительна по количеству своихъ членовъ, но была сильна благодаря тому религіозно-церковному одушевленію, которымъ были проникнуты члены ея. И старокатолицизмъ силенъ тѣмъ, что имѣетъ среди своихъ сочленовъ людей съ твердымъ, истинно-христіанскимъ настроеніемъ. Исключительно мѣстный характеръ носили рѣчи другихъ ораторовъ—представителя австрійскихъ старокатоликовъ М. Чеха и представителя швейцарскихъ старокатоликовъ, базельскаго священника Векерле. Первый изъ нихъ, изобразивъ печальное положеніе австрійскихъ старокатоликовъ, высказалъ привѣтствіе городу Бонну, во-первыхъ какъ колыбели старокатолицизма, откуда это движеніе подъ руководствомъ покойнаго епископа Рейнкенса начало свою историческую жизнь и дѣятельность, во-вторыхъ какъ центру современнаго старокатолицизма, откуда подъ руководствомъ мудраго епископа Вебера идетъ въ настоящее время борьба съ ультрамонтанствомъ. Въ томъ же духѣ говорилъ и священникъ изъ Базеля Векерле. Онъ лишь характеризовалъ Боннъ съ другихъ сторонъ: во-первыхъ какъ мѣсто, откуда это движеніе получило истинное (религіозное, а не политическое) направленіе и во-вторыхъ какъ мѣсто, откуда распространилась и распространяется старокатолическая богословская наука. Въ промежутки между рѣчами происходило довольно стройное хорошее и сольное пѣніе, вносившее оживленіе въ среду присутствовавшихъ. Въ общемъ вечеръ лишенъ былъ всякой натянутости и прошелъ очень оживленно, окончившись около полуночи.

Совсѣмъ иной характеръ, характеръ строгой серьезности, носили послѣдующія собранія старокатолическаго конгресса.

То были ученныя собранія въ строгомъ смыслѣ этого слова. Какъ и на другихъ конгрессахъ, они открылись торжественнымъ богослуженіемъ въ старокатолическомъ храмѣ на Woppgasse. Храмъ старинный—основанъ въ 1698 году—и въ прежнее время принадлежалъ іезуитамъ. Съ появленіемъ старокатолицизма въ Боннѣ онъ былъ уступленъ городскимъ управленіемъ старокатолическому обществу. По объему довольно вмѣстительный и вообще производитъ хорошее впечатлѣніе. Православному человѣку бросается въ глаза только отсутствіе иконъ. Есть только три большія картины въ передней части храма, да и то видимо остатокъ римскаго католицизма. По стѣнамъ печально выдѣляются большіе гвозди, на которыхъ въ прежнее время повидимому висѣли религіозныя картины, теперь отсутствовавшія. Уже не сказывается-ли въ этомъ позднѣйшее теченіе въ старокатолицизмѣ противъ иконопочитанія? Не слишкомъ-ли далеко заходятъ старокатолики въ своемъ желаніи очистить христіанскую церковь отъ примѣсей язычества, якобы внесенныхъ римскою церковью... Не смотря на ранній часъ богослуженія (8 ч. утра), церковь была полна присутствовавшими, изъ коихъ многіе конечно были членами конгресса. Богослуженіе совершалось торжественно архіепископомъ Гулемъ въ сослуженіи съ боннскимъ священникомъ Деммелемъ. Шѣлъ прекрасно хоръ архіерейскихъ пѣвчихъ, подъ аккомпаниментъ конечно органа. Проповѣдь говорилъ епископъ Веберъ на текстъ изъ евангелія: „если вы любите Меня, то слово Мое соблюдете“... Какъ и другія проповѣди и рѣчи еп. Вебера, слышанныя мною, и эта проповѣдь его отличалась, не смотря на краткость, глубиною содержанія и прекрасною внѣшней отдѣлкою. Упомянувъ въ началѣ ея о 24 сент. 1889 года, когда въ первый разъ рѣшительно и опредѣленно собравшимися въ Утрехтѣ пятью старокатолическими епископами былъ начертанъ идеаль, къ осуществленію котораго долженъ стремиться старокатолицизмъ, проповѣдникъ затѣмъ перешелъ къ описанію этого идеала, извращеннаго опредѣленіями Ватиканскаго собора. Идеаломъ, утвержденнымъ на упомянутомъ собраніи старокатолическихъ епископовъ, по его мнѣнію, является стремленіе „твердо держаться вѣры древней

церкви, какъ она выражена во вселенскихъ символахъ и общепризнанныхъ догматическихъ опредѣленіяхъ вселенскихъ соборовъ нераздѣльной церкви первыхъ столѣтій. Идеаломъ, изъ котораго рожденъ западный старокатолицизмъ и которымъ онъ руководствуется, является поэтому церковь апостоловъ и ихъ преемниковъ первыхъ 8 столѣтій христіанскаго лѣтосчисленія. Это есть церковь мучениковъ и исповѣдниковъ; великихъ восточныхъ и западныхъ отцевъ позднѣйшаго христіанства. Это есть церковь Аѳанасія и Василія, обоихъ Григоріевъ: Назіанзина и Нисскаго, Кирилла Александрійскаго и Іоанна Дамаскина, Кипріана и Амвросія, Иларія и Августина, Льва I и Григорія Великаго и многихъ другихъ. Это, наконецъ, церковь, въ которой основоположеніе Викентія Лиринскаго: „только то истинно и каѳолично, что всегда и всѣми признавалось таковымъ“, было руководительнымъ началомъ для христіанскаго ученія и христіанской жизни. Въ созданной и руководимой такимъ основоположеніемъ церкви господствуютъ авторитетъ и свобода, довѣрчивое послушаніе Божественному откровенію и самостоятельное развитіе духа въ области научной; она воздастъ кесарево кесарю и Божіе Богу; она, говоря словами апостола (1 Тим. III, 15), есть „домъ Божій“ и, какъ таковая, „столпъ и утвержденіе истинны“... Проповѣдь заканчивалась обращеннымъ къ прибывшимъ членамъ конгресса приглашеніемъ стремиться къ созиданію этой церкви и призываніемъ Св. Духа на ихъ усилія въ данномъ направленіи. Торжественнымъ богослуженіемъ въ храмѣ было положено начало къ засѣданіямъ пятаго международнаго старокатолическаго конгресса, которыя, какъ и на прежнихъ старокатолическихъ конгрессахъ, носили двойкій характеръ—закрытый (*geschlossene Versammlung*) и открытый (*öffentliche Versammlung*). Къ первымъ допускались только члены конгресса, т. е. лица, внесшія опредѣленную сумму денегъ, ко вторымъ—всѣ желающіе. Первое закрытое собраніе состоялось непосредственно послѣ богослуженія въ обширномъ свѣтломъ читальномъ залѣ *Coblenerstrasse 35*). На немъ, послѣ выполненія нѣкоторыхъ формальностей (избраніе бюро засѣданій), было прочитано А. А. Кирѣевымъ заявленіе отъ лица С.-Петербургской комиссіи по вопросу о

старокатолицизмъ, состоящей изъ митрополита С.-Петербургскаго Антонія, еп. Сергія, ректора академіи, протопресвитера І. Янышева, проф. А. Л. Катанскаго и генераль-лейтенанта А. А. Кирѣева, заявленіе, которое въ исторіи взаимныхъ отношеній между русскою церковью и старокатолицизмомъ несомнѣнно займетъ важное значеніе. С.-Петербургская комиссія заявляетъ о томъ, что она „глубоко заинтересована изложеніемъ вѣроученія старокатолическихъ богослововъ и церковною жизнью старокатолицизма. Если она до сихъ поръ не сдѣлала отъзвѣта на послѣднее заявленіе Роттердамской комиссіи, то только потому, что возникла въ литературѣ полемика среди богослововъ, такъ много содѣйствующая уясненію взаимныхъ между восточными и западными учеными взглядовъ на вѣроученіе и практику древней нераздѣльной церкви. Въ Петербургѣ только что полученъ, говорилось далѣе въ заявленіи, подробный отвѣтъ редакціи „Международнаго богословскаго обозрѣнія“ русскому профессору Гусеву, касающійся важнѣйшихъ двухъ пунктовъ вѣроученія древней нераздѣльной церкви. Этотъ отвѣтъ переводится на русскій языкъ съ цѣлью свободнаго обсужденія его въ русской богословской литературѣ. С.-Петербургская комиссія высоко цѣнитъ неизмѣнную, твердую, отважды навсегда усвоенную себѣ старокатолицизмомъ рѣшимость непоколебимо стоять на почвѣ древней церкви. Чѣмъ болѣе уяснятся начала вѣроученія и жизни этой церкви и чѣмъ обширнѣе кругъ христіанскихъ мыслителей, заинтересованныхъ этимъ уясненіемъ, тѣмъ скорѣе и тѣмъ прочнѣе возможно осуществленіе всѣмъ намъ такъ вождедѣльнаго взаимнаго общенія въ нѣдрахъ единой святой, соборной и апостольской церкви“. Только что приведенное заявленіе С.-Петербургской комиссіи несомнѣнно было самымъ важнымъ изъ документовъ, опубликованныхъ на конгрессѣ и касавшихся отношеній старокатолицизма къ другимъ церквамъ. Другіе документы носили исключительно привѣтственный характеръ ¹⁾, а потому, послѣ простаго лишь упоминанія о нихъ, приступлено было къ об-

¹⁾ Таковы напр. привѣтствія конгрессу со стороны патріарха Константинопольскаго, протепресвитера І. Л. Янышева, послѣдняго принца оберъ-президента, правительственнаго президента, евангелическаго союза и проч.

сужденію перваго изъ предложенныхъ конгрессу рефератовъ— касательно основанія интернаціональнаго старокатолическаго вспомогательнаго ферейна. Повидимому ничего не обѣщающій интереснаго рефератъ этотъ вызвалъ однакожь довольно оживленную полемику между членами конгресса. Первымъ докладчикомъ выступилъ свящ. Креуцеръ изъ Кемптена. Онъ говорилъ о необходимости образованія указаннаго ферейна въ цѣляхъ наиболѣе успѣшнаго распространенія старокатолицизма въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ существуютъ благопріятныя условія для этого. Докладъ этотъ былъ поддержанъ священникомъ Феркомъ изъ Граца, который въ доказательство необходимости и полезности существованія ферейна указалъ между прочимъ на современное положеніе старокатолицизма въ Австріи. По его мнѣнію, въ настоящее время, съ возникновеніемъ такъ называемаго антипанскаго движенія—*Los von Rom*, можно надѣяться на быстрое развитіе старокатолицизма въ Австріи. И старокатолицизмъ дѣйствительно имѣетъ тамъ успѣхъ. Но этотъ успѣхъ его въ значительной мѣрѣ тормозится отсутствіемъ матеріальныхъ средствъ. Въ данномъ случаѣ проектируемый фереинъ и могъ-бы принести большую пользу. Въ особенности же въ защиту указаннаго реферата выступилъ извѣстный пражскій священникъ д-ръ Ишка. Онъ констатировалъ быстрое распространеніе старокатолицизма въ Австріи въ послѣднее время и не только среди простыхъ вѣрующихъ (мірянъ), но даже и клира. Видно это, по словамъ оратора, изъ того факта, что ему извѣстно до 30 римско-католическихъ священниковъ, которые не прочь перейти въ старокатолицизмъ на соответствующія ихъ званію мѣста. Австрійское старокатолическое общество однакожь не имѣетъ средствъ для удовлетворенія этого желанія упомянутыхъ лицъ. Ораторъ поэтому находитъ необходимымъ принятіе указаннаго реферата и предлагаемаго въ немъ проекта тѣмъ болѣе, что этотъ проектъ, по его мнѣнію, не представляетъ изъ себя чего-л. новаго, а логически вытекаетъ изъ постановленій предшествовавшаго четвертаго междуна-роднаго старокатолическаго конгресса. Тогда уже были сдѣланы заявленія касательно наиболѣе усиленной пропаганды старокатолическихъ идей. До сихъ поръ эти заявленія были

простыми словами. Теперь же наступило время для практического осуществленія указанныхъ словъ, хотя-бы на первыхъ порахъ въ видѣ основанія указаннаго фѣрейна. Въ томъ же духѣ, т. е. за принятіе проэкта высказались Вапъ-Сантенъ, священникъ изъ Дотрехта, и проф. Ниппольдъ изъ Іены. Изъ всѣхъ членовъ конгресса только проф. Гетцъ высказался не въ пользу австрійскихъ старокатоликовъ. По его мнѣнію, прежде чѣмъ помогать австрійскимъ старокатоликамъ, слѣдуетъ выяснитъ вопросъ о томъ, что представляетъ изъ себя старокатолицизмъ австрійскій, по своему характеру. По мнѣнію оратора, по нѣкоторымъ даннымъ, имѣющимъ отношеніе къ австрійскому старокатолическому обществу, въ этомъ обществѣ существуетъ тенденція образовать чисто народную церковь, безъ іерархіи, каковая церковь не есть церковь истинно католическая. Это заявленіе г-на Гетца однакожъ было опротестовано самимъ епископомъ Веберомъ, который заявилъ о томъ, что нѣтъ никакихъ данныхъ сомнѣваться въ существованіи въ Австріи истинно-старокатолическаго общества, что тамъ старокатолицизмъ, какъ нѣчто цѣлое, существовалъ съ начала 70-хъ годовъ, что единомысліе его съ другими старокатолическими обществами было заявлено участіемъ представителя австрійскаго старокатолическаго общества на собраніи 24 сент. 1889 года. Результатомъ всѣхъ этихъ разсужденій было принятіе проэкта, причемъ для практического осуществленія его предложено образовать статутъ къ 1-му марта будущаго года. Для насъ, православныхъ, принятіе указаннаго реферата и проектируемаго въ немъ фѣрейна было тѣмъ болѣе пріятно, что этотъ фѣрейнъ главнымъ мѣстомъ для своей дѣятельности, какъ можно судить по заявленіямъ старокатолическихъ ораторовъ, долженъ имѣть австрійское старокатолическое общество, въ которое съ возникновенія движенія *Los von Rom*, какъ извѣстно, перешло много славянъ, каковому переходу, конечно, нельзя не порадоваться съ православной точки зрѣнія. Вторымъ рефератомъ на первомъ закрытомъ собраніи былъ рефератъ представительства (*Vorstand*) швейцарскаго фѣрейна молодыхъ христокатоликовъ, читанный президентомъ центрального собранія этого фѣрейна г-номъ Эгге-

ромъ изъ Цюриха. Намъ, русскимъ, этотъ рефератъ былъ интересенъ въ томъ отношеніе, что съ особенной очевидностью свидѣтельствуемъ о томъ, съ какимъ прилежаніемъ западное образованное юношество, въ частности старокатолическое, интересуется церковными вопросами. Рефератъ г-на Эггера гласитъ: „V интернаціональный старокатолическій конгрессъ, по выслушаніи реферата объ организаціи и дѣятельности швейцарскаго фѣрейна молодыхъ христокатоликовъ, рекомендуетъ повсюду, гдѣ дозволяютъ обстоятельства, составлять изъ старокатолическихъ юношей подобныя же фѣрейны, полагая въ основу ихъ слѣдующія начала: швейцарскіе фѣрейны юныхъ христокатоликовъ имѣютъ своею цѣлью: во 1-хъ, воспитаніе христокатолическаго юношества къ сознательной плодотворной дѣятельности католическаго реформаціоннаго движенія и во 2-хъ, привлеченіе своихъ членовъ къ спокойному участию въ общественно-церковной жизни и вообще къ содѣланію всего того, что относится къ внутреннему и внѣшнему укрѣпленію этой жизни. Въ цѣляхъ наиболѣе успѣшнаго достиженія всего этого г-нъ Эггеръ предлагалъ сообщить проектируемымъ обществамъ такое устройство. Во главѣ ихъ стоитъ центральное собраніе молодыхъ христокатоликовъ, созываемое каждыя три года, каковому собранію принадлежитъ право рѣшенія всѣхъ наиболѣе важныхъ вопросовъ фѣрейна. Второй инстанціей для управленія фѣрейнами является собраніе делегатовъ, въ которомъ участвуетъ каждая секція, состоящая изъ 30 членовъ, двумя голосами и которыя созываются ежегодно въ маѣ или іюнѣ мѣсяцѣ или и въ иное время по требованію исключительныхъ обстоятельствъ и если на то есть желаніе церковнаго представительства или $\frac{1}{3}$ всѣхъ отдѣльныхъ секцій. Что же касается круга дѣятельности собранія делегатовъ, то ему подвѣдомы слѣдующія дѣла: избраніе церковнаго представительства, его президента и остальныхъ членовъ; разсмотрѣніе ежегоднаго отчета центрального представительства; избраніе мѣста для будущаго центрального или делегатовъ собранія; повѣрка кассира центрального представительства, ревизоровъ и проч. Слѣдующею инстанціей по управленію фѣрейнами является по статутамъ центральное представительство, состо-

ящее изъ 3-хъ сочленовъ, одного президента, одного вице-президента, одного кассира и одного актуарія, каковыя лица избираются собраніемъ абсолютнымъ большинствомъ членовъ посредствомъ тайной подачи голосовъ; причемъ, если президентъ избранъ изъ нѣмецкой Швейцаріи, то избраніе вице-президента желательно изъ Швейцаріи французской. Къ обязанностямъ церковнаго представительства принадлежитъ: извѣщеніе объ имѣющемъ быть центральномъ собраніи или собраніи делегатовъ, назначеніе дня для этихъ собраній, назначеніе рефератовъ для нихъ и проч. Церковное представительство кромѣ того выполняетъ постановленія собранія делегатовъ и вліяетъ на жизнь отдѣльныхъ секцій, распространяя среди нихъ старокатолическую литературу и въ этихъ видахъ вступаетъ въ близкія сношенія съ старокатолическими комитетами прессы и книгопродавцами, заботится объ утвержденіи секцій въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ ихъ доселѣ не существовало и проч. И, наконецъ, что касается отдѣльныхъ секцій, то по проектируемымъ статутамъ къ нимъ можетъ принадлежать всякій юный христокатоликъ, если онъ только пожелаетъ подчиниться статутамъ. Самое поступленіе въ секціи не обставлено какими либо трудностями. Для этого требуется лишь письменное заявленіе центральному представительству и внесеніе со стороны секціи въ центральную кассу 50 сантимовъ. Точно также не обставленъ какими либо трудностями и выходъ изъ секціи. Для этого опять достаточно простаго письменнаго заявленія церковному представительству. Само собою разумѣется, въ случаѣ тяжкихъ проступковъ секція можетъ удалить отъ себя своего сочлена, но это увольненіе не обязательно для другихъ секцій, напротивъ, другія секціи могутъ принять этого члена. Для того, чтобы отдѣльныя секціи находились между собою въ болѣе или менѣе прочномъ единствѣ, статуты обязываютъ центральное представительство предлагать имъ разнаго рода проекты (Vorschläge); съ своей стороны и представительства отдѣльныхъ секцій извѣщаетъ центральное представительство о жизни своихъ членовъ, въ силу чего поддерживается постоянная моральная связь между этими послѣдними...

Въ общемъ проектируемая статутами организація обществъ юныхъ старокатоликовъ очень сильно напоминаетъ общую церковную организацію старокатолическаго общества. И здѣсь нѣчто въ родѣ собираемыхъ періодическихъ синодальныхъ собраний (центральныя собранія, собранія делегатовъ); и здѣсь то же церковное представительство и пр. Какъ можно видѣть, статуты эти сообщаютъ указаннымъ фрейнамъ форму твердо сплоченной организаціи, способной къ общей единодушной работѣ на пользу ихъ родной церкви. Вполнѣ естественно поэтому то, что рефератъ г-на Эггера, послѣ нѣкоторыхъ незначительныхъ замѣчаній епископа Вебера, былъ принятъ единогласно всѣми членами старокатолическаго конгресса.

Третьимъ и послѣднимъ рефератомъ на первомъ закрытомъ собраніи былъ рефератъ проф. Мюльгаупта на тему: „Библия и природа, поскольку онѣ объ слово Божіе, должны быть согласны между собою. Гдѣ этого не существуетъ, тамъ возникаетъ или фальшивый экзегезисъ, теологовъ или фальшивый экзегезисъ естествоиспытателей. Но если мы убѣждены въ томъ, что Богъ въ такой же мѣрѣ создатель нашей религіи, въ какой создатель и природы, то мы также должны быть увѣренными и въ томъ, что сравненіе Божественныхъ твореній въ обѣихъ указанныхъ областяхъ должно имѣть согласные результаты“. Вся сущность реферата проф. Мюльгаупта сводилась къ доказательству истинности того положенія, что между Библией и природой въ дѣйствительности не существуетъ той рѣзкой противоположности, какая признается обычнымъ научнымъ пониманіемъ. Правда, по мнѣнію референта, богодухновенные писатели Библии не задавались цѣлью представить какую либо естественно-научную теорію для объясненія окружающаго человѣка міра, но и тѣ немногія данныя, какія утверждаются ими, при внимательномъ разсмотрѣніи оказываются вполнѣ соответствующими опытной наукѣ. Если же иногда и возникаютъ нѣкоторыя противорѣчія между библией и природою, то это большею частью происходитъ оттого, что естественно-научнымъ гипотезамъ, еще только вѣроятнымъ въ своемъ содержаніи, усвоается абсолютно-непогрѣшимое значеніе. Доказывая эти положенія, г-нъ Мюльгауптъ представилъ

нѣсколько примѣровъ соглашенія естественныхъ сказаній Библии съ данными опытной науки. Въ общемъ рефератъ г-на Мюльгаупта носилъ характеръ ученой лекціи, для которой мѣсто въ аудиторіи университета или академіи, но не на конгрессѣ. Это и было замѣчено предсѣдателемъ конгресса проф. Шульце, по мнѣнію котораго, никто изъ участниковъ конгресса не сомнѣвается въ томъ, что Библия есть слово Божіе и потому все, что говорится въ ней, есть абсолютная истина, хотя-бы это слово Божіе касалось вопросовъ не имѣющихъ непосредственнаго отношенія къ области религіозной. Рефератъ Мюльгаупта былъ поэтому признанъ не подходящимъ для цѣлей конгресса и о тезисѣ, раскрываемомъ въ немъ, не было сдѣлано никакихъ опредѣленныхъ заключеній. Этимъ закончилось первое закрытое собраніе пятого междуна-роднаго старокатолическаго конгресса.

В.л. Керенскій.

(Продолженіе будетъ).

СОВРЕМЕННЫЙ ОККУЛЬТИЗМЪ

ВЪ ЕГО ОСНОВАХЪ И НАУЧНОМЪ ПРИЛОЖЕНІИ.

Въ исторіи человѣческой мысли весьма нерѣдки примѣры не только послѣдовательной смѣны, но и одновременнаго существованія самыхъ разнородныхъ философскихъ направленій и научныхъ системъ. Такъ, въ различныя эпохи критицизмъ совершенно свободно уживается съ мистицизмомъ, идеализмъ съ матеріализмомъ, скептицизмъ съ догматизмомъ. Въ новѣйшей философіи „Критика чистаго разума“ Канта вызвала за собою апологію духовидѣнія Шопенгауэра; крайній идеализмъ Гегеля послужилъ толчкомъ для развитія грубаго матеріализма; мистическая философія Якоби смѣнилась атеизмомъ Фейербаха. Во всѣхъ, однако, случаяхъ возникновенія и смѣны различныхъ системъ мыслителями руководило стремленіе раздвинуть субъективныя границы познанія и проникнуть къ сущности вещей, — переступить за черту, раздѣляющую міръ чувственно-воспринимаемый и трансцедентный, разгадать загадку о природѣ и человѣкѣ. Къ этому естественному и законному стремленію разума нерѣдко присоединялась общая всѣмъ людямъ склонность къ необычному и чудесному, вѣра въ таинственную связь двухъ міровъ и въ ихъ взаимоотношеніе, стремленіе приподнять завѣсу будущаго и проникнуть въ тайну посмертнаго существованія. Въ такихъ случаяхъ пытливый умъ человѣка, не ограничиваясь доступною точному знанію областью, старался приложить экспериментальныя методы и къ трансцедентной сферѣ бытія и перенести важнѣйшіе вопросы

ѣтры на почву матеріальныхъ фактовъ. Такое явленіе особенно замѣтно обнаруживается въ наши дни. Вслѣдъ за крайнимъ развитіемъ позитивизма и практическихъ знаній, при общемъ скептическомъ настроеніи умовъ, въ послѣднія десятилѣтія замѣчается особенное тяготѣніе мыслящаго общества къ таинственному и непостижимому, энергичное стремленіе къ разясненію загадокъ изъ области духовной жизни чело-вѣка и міра сверхчувственнаго вообще. Многіе представители науки и философской мысли устремились къ той пограничной линіи, гдѣ феноменальный міръ сливается съ трансцендентальнымъ,—напряженно изучаютъ загадочныя явленія душевной жизни, стараются разяснить непонятныя факты изъ области гипнотизма, сомнамбулизма, телепатіи, ясновидѣнія, спиритизма и т. п. Это стремленіе и соединенныя съ нимъ занятія, замѣтно выразившіяся на рубежѣ двухъ столѣтій, получили общее названіе оккультизма.

Какъ и всякое направленіе мысли, характеризующее умственную жизнь современнаго Европейскаго общества, оккультизмъ представляетъ значительный антропологическій интересъ. Насчитывая многія тысячи послѣдователей, онъ имѣетъ среди своихъ представителей весьма извѣстныхъ ученыхъ и мыслителей, каковы, на примѣръ: натурфилософы Гелленбахъ и Дюп-рель, астрономъ Фламмаріонъ, химики Уоллесъ и Круксъ, физиологъ Рише, психологъ де-Роша, ученый позитивистъ Дассъэ, философъ Эд. Гартманъ и др. Многочисленныя психологическія общества спеціально занимаются изученіемъ оккультическихъ явленій. Прогрессивно возрастающая съ каждымъ годомъ литература оккультизма весьма обширна. По недавнему исчисленію Бернскаго профессора М. Шерти, она превысила 300 тысячъ томовъ. Интересъ къ оккультизму не чуждъ и нашему отечеству, какъ объ этомъ можно судить по широкому распространенію оригинальныхъ и переводныхъ сочиненій, касающихся области мистическихъ явленій. Все это дѣлаетъ оккультизмъ заслуживающимъ серьезнаго вниманія и обстоятельнаго обсужденія съ научно-философской точки зрѣнія. Постараемся опредѣлить его сущность основы и научныя приемы.

Самый терминъ „оккультизмъ“ не отличается опредѣлен-

ностью и не выражаетъ существа современнаго направленія мысли. Указывая общо на сокровенное и таинственное, этотъ терминъ имѣетъ двоякое значеніе: съ одной стороны, онъ означаетъ самый предметъ умственныхъ стремленій современнаго общества и обнимаетъ собою обширную область загадочныхъ и еще неразъясненныхъ въ наукѣ явленій изъ области духовной жизни человѣка и внѣшней природы, а съ другой—научныя теоріи и системы, представляющія попытки изъясненія сокровенныхъ для точной науки областей бытія. Сами оккультисты опредѣляютъ свое направленіе, какъ совокупность стремленій къ изученію загадочнаго и таинственнаго въ области бытія ¹⁾. Это загадочное большею частью понимается оккультистами, какъ недоступное внѣшнимъ чувствамъ и обычнымъ нормальнымъ познавательнымъ способностямъ трансцендентное, сверхъчувственное бытіе. Однако, оккультизмъ полагаетъ, что въ нѣкоторыхъ исключительныхъ случаяхъ и особенныхъ состояніяхъ человѣческаго духа для него можетъ приподниматься покровъ, окутывающій трансцендентальный міръ; тогда онъ можетъ заглянуть въ таинственную область бытія, насколько это позволяютъ присущіе ему задатки будущаго развитія его способностей. Почерпаемый изъ трансцендентной сферы матеріалъ можетъ быть затѣмъ обработанъ при помощи научныхъ пріемовъ. Получается, такимъ образомъ, особый видъ „научной мистики“, по словамъ Дюпреля, ногами упирающейся въ почву опытно-доказуемыхъ явленій, а головою уходящей въ метафизическія небеса ²⁾.

Самая область оккультизма опредѣляется весьма различно представителями этого направленія. Большинство оккультистовъ ограничиваютъ сферу своего изслѣдованія тѣми явленіями, которыя необъяснимы изъ принциповъ современной физики, фізіологіи и психологіи. Сюда относятся многообразныя состоянія сомнамбулизма, магнетизма, гипнотизма, медиумизма, явленія телепатіи и телекинетіи, духовидѣніе, ясновидѣніе, двойное зрѣніе, таинственныя сношенія душъ, явленія призраковъ, левитація и самопроизвольныя движенія предметовъ

¹⁾ К. Мааск. Okkultismus. Hamburg. 1898 г., s. 98.

²⁾ Дюпрель. Загадочность теловѣческаго существа. М. 1898 г., стр. 8.

и т. п. Нѣкоторые оккультисты расширяють эту область изслѣдованія включеніемъ въ нее такихъ предметовъ, какъ теософія, мистика въ тѣспомъ смыслѣ, или теорія экстатическихъ состояній, анилизмъ, психизмъ, психометрія, черная и бѣлая магія, алхимія, астрологія, френологія, мантика, вампирпзмъ, симпатизмъ, колдовство, графологія и т. п. Наконецъ, наиболѣе умѣренные оккультисты, исходя изъ того принципа, что многія силы и обнаруженія матеріи съ развитіемъ естествознанія, постепенно стаповятся достояніемъ точной науки, находятъ возможнымъ исключить изъ области оккультизма многія загадочныя явленія физической природы и ограничиваютъ его сферу тѣми психическими явленіями, которыя совершаются по особымъ законамъ трансцендентальной психологіи, чуждымъ нормальной душевной жизни. Предполагая особыя магическія способности души и допуская возможность постоянного проникновенія высшаго духовнаго міра въ чувственныя сферы бытія, они ставятъ задачею своего изслѣдованія только эти способности и обусловливаемые ими мистическія явленія внутренней жизни человѣка. Они стараются изучить безсознательную дѣятельность души, освѣтить научнымъ свѣтомъ психическія загадки и выяснить тайну посмертнаго существованія человѣка ¹⁾).

Наиболѣе отличительною чертою оккультическихъ явленій служитъ ихъ аномальность. Послѣдняя, отличаясь по существу отъ непормальности, заключается какъ въ особыхъ условіяхъ происхожденія загадочныхъ явленій, такъ и въ управляющихъ ими законахъ. Такъ, эти явленія не подчиняются обычнымъ условіямъ пространства и времени, возникаютъ и исчезаютъ совершенно произвольно, хотя и въ зависимости отъ непонятныхъ интеллектуальныхъ причинъ, отличаются разумностью и цѣлесообразностью. Присутствіе интеллектуальнаго элемента въ большей части необычайныхъ феноменовъ, указаніе чрезъ нихъ на неизвѣстное настоящее, или давно забытое прошедшее, а равно откровеніе о будущемъ, взаимодѣйствіе родственныхъ по духу личностей, независимо отъ

¹⁾ См. объ этомъ многочисленныя сужденія въ книгѣ Мааск'а „Okkultismus“, 1893 г. s. 16, 45, 98 и др.

пространственныхъ условій, общеніе съ обитателями иного міра и другія исключительныя свойства и условія характеризуютъ феномены, извѣстные подъ именемъ оккультическихъ. Далѣе, аномальность этихъ явленій обнаруживается также въ нарушеніи психофизическаго состоянія какъ посредниковъ, участвующихъ въ вызовѣ явленій, такъ нерѣдко и наблюдающихъ ихъ лицъ, или просто присутствующихъ при совершеніи ихъ. Самое нарушеніе психофизическаго состоянія совершителей и наблюдателей загадочныхъ явленій не можетъ быть отождествляемо съ ненормальными психическими состояніями, въ родѣ умственнаго расстройства, истеріи, маніи и т. п. Ненормальныя психическія явленія вызываются психическими расстройствами, и безъ этихъ послѣднихъ, какъ своихъ причинъ, не существуютъ; оккультическія же явленія возникаютъ независимо отъ нарушеній нормы психической жизни, хотя и обнаруживаются благодаря послѣднимъ. Притомъ, обуславливающія ихъ, неизвѣстныя точной наукѣ, силы и способности не устраняютъ законовъ нормальной психической жизни ¹⁾.

Цѣлью своихъ изысканій оккультисты ставятъ знаніе и истину, расширеніе области естественныхъ наукъ и психологій—черезъ экспериментальное изученіе явленій, превышающихъ дѣйствіе физическихъ и психическихъ законовъ, а также достиженіе высшихъ трансцендентныхъ сферъ бытія. По убѣжденію оккультистовъ, познаніе скрытыхъ причинъ таинственныхъ явленій, ихъ сущности и взаимоотношенія, а равно сверхчувственныхъ основъ видимаго міра, должно привести къ новой, болѣе совершенной метафизикѣ, или къ обоснованію новаго монистическаго міросозерцанія, которое представляло бы синтезъ религіи и науки, вѣры и знанія; въ результатѣ же должно явиться высшее пониманіе міроваго порядка и преобразование всего строя жизни. Признавая себя посетелемъ высшей истины, оккультизмъ надѣется установить новую эру въ духовно-нравственномъ развитіи человечества и достигнуть величайшихъ практическихъ слѣдствій. Путемъ постиженія высшихъ истинъ бытія и созданіемъ новаго міросозерцанія, онъ надѣется оказать содѣйствіе развитію культуры, прав-

1) Мааск. Okkultismus, s. 84—85.

ственности и религии, преобразовать социальныя отношенія, внѣдрить въ человѣчествѣ истинную гуманность, возродить идеалы искусства, рѣшить міровыя проблемы и низвести вопросы вѣры въ область точнаго знанія. Уже такая широта задачъ указываетъ на то, что мечтанія оккультизма слишкомъ химеричны.

Результатомъ гносеологическихъ стремленій оккультизма являются: своеобразная метафизика, высшая трансцендентальная психологія и особыя научныя теоріи, касающіяся феноменологій духа.

I.

Метафизическіе принципы оккультизма.

Метафизика оккультизма, объединяющая въ себѣ самые разнородные элементы, отличается крайнимъ эклектическимъ направлениемъ. Такъ, не смотря на кажущееся отрицательное отношеніе къ пантеизму, она стремится гармонически объединить элементы спинозизма и гегелизма, философскіе принципы Шопенгауэра и Гартмана, ученіе дарвинизма и новѣйшаго матеріализма, а равно многія воззрѣнія Платона и Плотина, Канта, Шеллинга и Шуберта и наконецъ ученія древнихъ и средневѣковыхъ мистиковъ. Вся эта причудливая смѣсь теорій и воззрѣній усваиваетъ себѣ названіе психофизическаго монизма, или метафизическаго индивидуализма.

Центральнымъ пунктомъ оккультической метафизики служитъ строго проводимое монистическое ученіе о единствѣ субстанціального основанія всего міроваго бытія, какъ физическаго, такъ и психическаго. Такимъ основаніемъ всѣхъ формъ бытія, по ученію оккультизма, служитъ всеединая духовная субстанція, обладающая воленіемъ и способностью представленія, и въ зависимости отъ этого достигающая индивидуальности. Въ силу стремленія своего къ самопознанію, она проявляетъ себя, прежде всего, въ однородной, живой и одушевленной матеріи, изъ которой затѣмъ постепенно развиваются всѣ формы бытія. Матерія не противоположна духу, и есть видимое обнаруженіе его, или иначе видимая духовная сущность, точно такъ же, какъ духъ есть невидимая матерія.

Съ другой стороны, матерія тождественна съ силою. Та и другая суть только крайнія ступени одной и той же лѣстницы. Всякая матерія есть видимая сила и всякая сила есть невидимая матерія. Во всѣхъ трехъ состояніяхъ своихъ—твердомъ, жидкомъ и газообразномъ—матерія всегда готова превратиться въ силу. Она и является какъ сила, когда перестаетъ быть объектомъ чувственнаго воспріятія ¹⁾. Съ этой точки зрѣнія первоначально въ природѣ нѣтъ ни силы, ни матеріи, ни духа, ни тѣла, а существуетъ только единая духовная субстанція, обладающая всѣми свойствами матеріи и силы.

Путемъ непрерывнаго біологическаго развитія эта субстанція образовала изъ себя всѣ формы міроваго бытія, или единый объективно—существующій міръ. Послѣдній на высшей ступени своего развитія является, какъ духовный міръ, а на низшей—какъ матеріальный, съ различными степенями одушевленности. Различіе между тѣмъ и другимъ міромъ не качественное, а чисто количественное. Индивидуальный духъ человѣка и его тѣло, а равно камень, или металлъ, суть явленія одного порядка: духъ такъ относится къ одушевленному тѣлу, какъ это послѣднее къ камню. Самый процессъ послѣдовательнаго развитія царствъ природы съ ясностью показываетъ, что въ немъ отъ камня до человѣка имѣетъ мѣсто постепенное лишь утонченіе вещества. Міръ же въ его цѣломъ есть обнаруженіе единой духовной сущности, или продуктъ матеріализаціи сверхчувственнаго существа. Онъ представляетъ собою живой и стройный организмъ, или космосъ, въ которомъ всѣ части суть послѣдовательныя воплощенія духовнаго начала ²⁾.

Въ виду единства субстанціальной основы всего міроваго бытія, какъ физическаго, такъ и духовнаго, оккультизмъ требуетъ признанія принципа *единства силы*. Этотъ принципъ, обнаруживая свое господство въ обѣихъ формахъ бытія, выражается въ постоянномъ соотвѣтствіи между явленіями двухъ различныхъ порядковъ: чтò является въ мірѣ матеріальномъ

¹⁾ Дюпрель. Философія мистики, или двойственность человѣческаго существа, р. пер. Аксенова. СПб. 1899 г., стр. 438.

²⁾ Дюпрель. Философія мистики, стр. 449.

какъ электричество, магнетизмъ, или сила тяжести, тоже самое въ психической области обнаруживается какъ чувствованіе, стремленіе, или твердость воли; равнымъ образомъ, механическому движенію матеріальнаго тѣла соотвѣтствуетъ ростъ организма,—питанію послѣдняго—ростъ духовной энергіи и т. д. Изъ того же принципа единства силы вытекаетъ возможность превращенія одного вида энергіи въ другіе; напримѣръ, психической энергіи въ электрическую, магнетическую, или силу тяжести. Отсюда оккультисты дѣлаютъ выводъ о возможности—одними психическими усиліями производить разнообразныя движенія и измѣненія въ матеріальномъ мірѣ, дѣйствовать на разстояніи на тѣла, воплощать мысли и настроенія въ идеопластическихъ образахъ, фотографировать психическую энергію и т. п. ¹⁾).

Основнымъ закономъ міроваго бытія оккультисты признаютъ законъ эволюціи, или непрерывнаго развитія. Формами его обнаруженія служитъ послѣдовательная дифференціація и поляризація первоначальнаго единства духовной сущности, результатомъ чего являются различныя формы бытія и различныя степени совершенства міровыхъ существъ. Сфера бытія послѣднихъ не ограничивается только земною планетою. По мнѣнію аккультистовъ, прочія міровыя тѣла, весьма вѣроятно, представляютъ значительное разнообразіе жизненныхъ формъ, соотвѣтствующее степенямъ ихъ біологическаго развитія

При неизмѣнномъ господствѣ закона непрерывнаго развитія и отсутствіи кореннаго различія духа и матеріи, а равно при единствѣ жизни во всѣхъ ея обнаруженіяхъ, потусторонній міръ не можетъ быть отдѣленъ пространственно отъ міра, чувственно-воспринимаемаго нами, или такъ называемаго видимаго міра. Объективно существуетъ только одинъ міръ, но значительная часть его представляется намъ трансцендентнымъ міромъ. Въ сущности же послѣдній есть тотъ же потусторонній міръ, только не воспринимаемый нами, или лежащій за порогомъ нашего сознанія. Онъ такъ же скрытъ отъ нашихъ познающихъ органовъ, какъ опытно доказуемыя продолженія солнечнаго спектра скрыты отъ человѣческаго глаза. Можетъ

¹⁾ Ср. Битнера „Вѣрить или не вѣрить“, СІВ., 1899 г., стр. 350.

быть, этотъ міръ простирается въ четвертое измѣреніе, какъ это полагалъ Целльнеръ. Можетъ быть, въ этомъ мірѣ господствуютъ инныя формы закона причинности, намъ неизвѣстныя ¹⁾. Различіе обонхъ міровъ устанавливается нашимъ сознаніемъ, и граница, раздѣляющая ихъ, передвигается вмѣстѣ съ перемѣщеніемъ порога сознанія.

Далѣе, оккультическая гносеологія представляетъ собою особый видъ феноменизма. Міръ, чувственно-воспринимаемый нами, по ученію оккультизма, есть символическій образъ реального міра, входящій въ сознаніе при помощи нашихъ органовъ чувствъ. При этомъ мы познаемъ не дѣйствительность, а только реакціи на нее со стороны нашихъ чувствъ. Такимъ образомъ, познаваемый нами міръ есть только наше представленіе. Съ другой стороны, только вичтожная часть существующаго попадаетъ чрезъ каналы нашихъ чувствъ въ сознаніе. Въ самомъ дѣлѣ, если у человѣка есть только пять чувствъ, которыя соотвѣтствуютъ опредѣленнымъ процессамъ природы, сводимымъ на соотвѣтствующее число видовъ движенія, то отсюда еще не слѣдуетъ, чтобы въ природѣ не существовало другихъ процессовъ и другихъ видовъ движеній. Наше ухо, напри- мѣръ, воспринимаетъ колебанія тоновъ отъ 16 до 32000 въ секунду; лучи свѣта воспринимаются глазомъ при быстротѣ отъ 350 до 700 билліоновъ колебаній ээира въ секунду. Въ этой области колебаній лежатъ еще многія другія—термическія, электрическія, химическія, совершенно не воспринимаемыя чувствами при нормальной ихъ дѣятельности. Мы, напри- мѣръ, не видимъ электрическаго тока, магнетическаго истеченія, не слышимъ нѣкоторыхъ звуковъ. Безспорно также существуютъ въ природѣ различныя силы и энергіи, которыхъ мы не знаемъ, потому что не имѣемъ соотвѣтствующихъ чувствъ для ихъ воспріятія ²⁾. Можетъ быть, эти силы и ихъ потенціи привязаны къ иного рода матеріи и инымъ ея формамъ, недоступнымъ современной экспериментальной физикѣ.

¹⁾ Дюпрель. Философія мистика, или двойственность человѣческаго существа. СПб. 1899 г., стр. 451—455.

²⁾ Мааск. Okkultismus, S. 19—22. Ср. Шилтова „О безсмертіи души“ 1898 г., стр. 35.

Въ исключительныхъ случаяхъ, напримѣръ, при аномальномъ состояніи чувствъ, какъ это бываетъ въ нѣкоторыхъ болѣзняхъ, а равно при извращеніи чувствъ, онѣ трансформируются настолько, что входятъ въ область чувственнаго воспріятія, и тогда онѣ порождаютъ суевѣрныя представленія о сверхъестественныхъ силахъ. На самомъ же дѣлѣ онѣ принадлежатъ къ сверхчувственному порядку природы, который можетъ быть названъ трансцендентальнымъ.

На бытіе особаго сверхчувственнаго порядка природы указываетъ намъ, по мнѣнію оккультистовъ, то соотвѣтствіе, какое существуетъ между органическими формами и техническими изображеніями. Такъ, всѣ техническіе аппараты суть не что иное, какъ копіи съ частей нашего тѣла, или такъ называемыя органопроекціи. Фотографическая камера—обскура представляетъ собою бессознательное подражаніе нашему глазу, причемъ объективъ уподобляется хрусталику глаза, затворы—его вѣкамъ, эластическій мѣхъ—способному къ сокращенію главному яблоку, свѣточувствительная пластинка—пигментной оболочкѣ. Телефонъ есть подражаніе нашему уху съ его слуховою трубкою и слуховыми косточками. Электрическіе кабели суть то образы нервныхъ сѣтей. Фонографъ имѣетъ органической первообразъ въ головномъ мозгу, дословно воспроизводящемъ въ горячечномъ состояніи человѣка забытыя рѣчи. Рентгеново свѣченіе и телеграфированіе безъ проволоки имѣютъ свои первообразы въ ясновидѣніи самнамбуловъ и въ телепатіи. На основаніи всего этого оккультизмъ предполагаетъ, что многіе техническіе аппараты, не похожіе на извѣстныя намъ органическія формы, имѣютъ свой органической первообразъ на другихъ планетахъ и наоборотъ, многіе земные организмы, не имѣющіе техническихъ копій, нашли себѣ мѣсто на другихъ планетахъ въ ряду техническихъ изобрѣтеній. Вообще, при взаимномъ восполненіи формъ органическаго и техническаго царства, мыслимо множество неизвѣстныхъ намъ органическихъ формъ на другихъ планетахъ. Мыслимы, напримѣръ, существа съ телескопическимъ, или микроскопическимъ строеніемъ глаза; можетъ быть, даже жители Марса уже получили въ даръ отъ техники крылья, которыя у насъ имѣютъ только птицы. Конечно, существа, обладающія спектро-

скопомъ въ органической формѣ, должны быть громадныхъ размѣровъ, и самый міръ долженъ казаться имъ совершенно инымъ, чѣмъ земнымъ обитателямъ ¹⁾. Принимая же во вниманіе всеобщее господство закона развитія, можно съ значительною вѣроятностью предполагать, что однѣ планеты достигли высшаго развитія сравнительно съ землею, а другія—низшаго. Поэтому и существа, населяющія ихъ, могутъ стоять посвоему развитію какъ ниже, такъ и выше человѣка. По крайней мѣрѣ, человѣкъ со многими своими особенностями находящимися пока въ зачаточномъ состояніи, служитъ предуказаніемъ на высшія существа, до степени совершенства которыхъ онъ и самъ разовьется въ будущемъ. Относительно нормальныхъ психическихъ способностей такихъ существъ можно составить приблизительное представленіе на основаніи тѣхъ исключительныхъ магическихъ способностей человѣка, которыя обнаруживаются имъ изрѣдка въ состояніяхъ сомнамбулизма. Вообще, что для человѣка теперь составляетъ аномальное и исключительное явленіе, то для высшихъ его существъ можетъ быть состояніемъ нормальнымъ и постояннымъ, да и для самого человѣка оно станетъ нормальнымъ въ будущихъ фазахъ его развитія.

Далѣе, кромѣ извѣстныхъ намъ чувственно-воспринимаемыхъ формъ и состояній матеріи, могутъ быть и инныя, неизвѣстныя намъ формы. Таково, на примѣръ, недавно открытое свѣтовое, или одическое состояніе матеріи. Возможны также и особыя трансцедентальныя формы пространства и времени, отчасти обнаруживающіяся въ нѣкоторыхъ исключительныхъ состояніяхъ человѣка, на примѣръ—при ясновидѣніи. Эгими формами будетъ современемъ пользоваться человѣкъ всегда, а теперь онѣ составляютъ принадлежность только высшихъ существъ. При пользованіи такими формами, высшія существа, населяющія инныя планеты, можетъ быть, въ будущемъ установятъ постоянное общеніе съ земными обитателями, и тогда человѣкъ примкнетъ къ вселенскому гражданству и самъ станетъ гражданиномъ вселенной ²⁾.

¹⁾ Дюпрель. Загадочность человѣч. существа. М. 1893 г., стр. 41. Ср. Философію мистики, его-же, стр. 448.

²⁾ Дюпрель. Философія мистики, стр. 584 и 589.

Не менѣе своеобразно ученіе оккультизма о законахъ природы. Въ виду происхожденія видимаго міра изъ духовной сущности, законы духа должны быть признаны основными законами физической природы; только въ этой послѣдней они принимаютъ иную форму сравнительно съ законами міра сверхчувственнаго. Однако, вслѣдствіе взаимной связи обоихъ порядковъ міроваго бытія, силы и законы міра сверхчувственнаго могутъ вступать въ конфликтъ съ извѣстными намъ законами и силами міра видимаго. Такъ, сила магнетизма можетъ уничтожить силу тяжести и обнаружиться въ левитаціи предметовъ; таже, или иная какая-либо неизвѣстная сила можетъ разложить электрохимическія соединенія въ земныхъ формахъ предметовъ и произвести кажущееся исчезновеніе ихъ. Тѣмъ не менѣе, законъ причинности сохраняетъ полную силу и для міра сверхчувственнаго съ его феноменами. И тамъ, какъ и въ мірѣ видимомъ, все происходитъ законосообразно и въ извѣстномъ смыслѣ естественно, хотя и въ недоступныхъ чувственному воспріятію формахъ. Видимымъ обнаруженіемъ, при пѣкоторыхъ исключительныхъ условіяхъ, высшихъ силъ и законовъ міра сверхчувственнаго во внѣшней дѣйствительности и объясняется многое „чудесное и таинственное“ въ этой области.

Цѣль міроваго бытія, при постоянномъ круговоротѣ и смѣнѣ формъ жизни, по ученію оккультизма, лежитъ въ области индивидуальной человеческой жизни. Только о развитіи сверхчувственной индивидуальной сущности человѣка и заботится природа, создавая различныя формы жизни. Человѣческій духъ есть завершительная ступень въ развитіи природы, ея интегральная часть, отличающаяся самосознаніемъ. При этомъ человѣкъ, какъ и видимая природа, есть продуктъ матеріализаціи абсолютной духовной субстанціи. Потенціально существуя въ этой послѣдней какъ трансцендентальный субъектъ, онъ является въ качествѣ индивидуальнаго духа на высшей ступени біологическаго развитія матеріи. Обладая воленіемъ къ жизни, индивидуальный духъ добровольно облекается плотію и вступаетъ въ земную жизнь „на собственный страхъ и рискъ“. Вся его земная жизнь, всѣ внѣшнія условія и обстоя-

тельства послѣдней, его характеръ и судьба, счастье и несчастье, составляютъ продуктъ его собственнаго развитія и воленія. При погруженіи въ матерію и воплощеніи въ тѣлѣ, духъ является организующимъ принципомъ своего тѣла: онъ самъ себѣ построяетъ тѣло, какъ орудіе своего развитія, причемъ снабжаетъ его необходимымъ для ознакомленія съ внѣшнимъ міромъ познавательнымъ аппаратомъ ¹⁾. Процессъ образованія духомъ тѣлесной формы завершается актомъ рожденія чело-вѣка. При этомъ родители являются только усыновителями своихъ дѣтей. Ихъ взаимная половая любовь только совпадаетъ съ стремленіемъ предсуществующаго индивидуальнаго духа къ воплощенію и отождествляется съ этимъ стремленіемъ. Цѣлью, ради которой духъ воплощается въ тѣлѣ, служитъ развитіе его и приготовленіе къ болѣе совершенной формѣ бытія, по разлученіи съ тѣломъ. Міръ служитъ какъ бы школою для духовъ, которымъ изгнаніе изъ трансцендентальнаго рая можетъ принести большую пользу, чѣмъ постоянное пребываніе въ немъ. Всѣ умственные и нравственные приобрѣтенія, нерѣдко достигаемая духомъ въ земной жизни цѣною бѣдствій и страданій, составляютъ его неотъемлемое достояніе въ жизни посмертной, куда онъ унесетъ свое развитое я. Посмертная жизнь духа не будетъ существенно отличаться отъ жизни земной. Матеріальное существованіе индивидуальнаго духа есть только одна изъ фазъ его развитія, а потому и смерть не принесетъ ему никакого вреда. Она будетъ для него простою концентраціей психическихъ способностей въ единствѣ, какъ высшей формѣ психической жизни. Смерть вообще есть только образное выраженіе, указывающее на измѣненіе формы нашей организаціи, причемъ останется въ неприкосновенности все наше духовное богатство, прибрѣтенное въ земной жизни.

Въ интересахъ дальнѣйшаго развитія индивидуальнаго духа, оккультизмъ допускаетъ палингенезисъ, понимаемый не въ смыслѣ переселенія душъ въ иныхъ тѣлахъ и въ иныя, на-примѣръ, звѣздныя пространства, а въ смыслѣ дальнѣйшаго

¹⁾ Дюпрель. Загадочность чело-вѣка, существа, стр. 71—72. Ср. Философію мистики, стр. 493.

усовершенія ихъ внѣшнихъ эѳирныхъ формъ и обогащенія новыми способностями воспріятія. Подобно этому усовершенствованію духовъ въ потустороннемъ мірѣ, могутъ совершенствоваться, по мѣрѣ біологическаго развитія матеріи, тѣлесныя формы и живыхъ людей. Даже въ случаѣ гибели земной планеты духовное развитіе человѣчества останется его всегдашнимъ достояніемъ въ другомъ мірѣ и можетъ продолжаться въ иныхъ формахъ бытія на другихъ планетахъ. Въ результатѣ духовнаго и біологическаго развитія человѣчества должно явиться такое существо, въ которомъ сольются духовныя совершенства съ тончайшимъ просвѣтленнымъ тѣломъ, причемъ это послѣднее будетъ уже не продуктомъ организующей дѣятельности души, а только земною формою ся явленія. Пророческимъ предуказаніемъ на такое существо служить современный человѣкъ со многими своими магическими способностями и дарованіями, находящимися пока у него въ зачаточномъ состояніи. Изслѣдованіе этихъ послѣднихъ составляетъ предметъ оккультической психологіи.

Михаилъ Вержболовичъ.

(Проложеніе будетъ).

Русскій Оригенъ XIX вѣка Вл. С. Соловьевъ.

(Его философскія, богословскія и общественно-историческія произведенія, ихъ критика и опытъ выношенія общаго характера и значенія его философіи).

(Продолженіе *).

Въ виду того, что задача христіанства—нравственное развитіе человѣчества—до сихъ поръ еще не выполнена, такъ какъ внѣшняя исторія и послѣ Христа не прекратилась, дѣло людей и состоитъ въ томъ, чтобы дѣйствовать для нравственнаго перерожденія своей жизни. Съ этою же общою задачею нашъ мыслитель связываетъ и частную задачу своей нравственной философіи: ей предстоитъ опредѣлить и выяснить, въ условіяхъ исторической дѣйствительности, должное взаимоотношеніе между всѣми основными элементами и областями лично общественнаго цѣлаго, согласно его окончательной нормѣ.

Но прежде чѣмъ говорить объ историческихъ условіяхъ этой задачи, Соловьевъ считаетъ необходимымъ устрани́ть взглядъ, принципиально отрицающій нравственность, какъ историческую задачу, или дѣло собирательнаго человѣчества, и всецѣло сводящій ее къ субъективнымъ моральнымъ побужденіямъ единичныхъ лицъ ¹⁾. Нашъ мыслитель рѣшительно находитъ этотъ взглядъ несостоятельнымъ; по его мнѣнію, недостаточность субъективнаго добра и необходимость его собирательнаго воплощенія очевидно доказываются всѣмъ ходомъ человѣческой исторіи. Соловьевъ приводитъ лишь два примѣра

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ», за 1902 г. № 18.

¹⁾ Очевидно, что Соловьевъ здѣсь разумѣетъ Толстого и его послѣдователей.

этой недостаточности субъективнаго добра, именно известнаго греческаго героя Одиссея и одного нашего Елатомскаго помѣщика сороковыхъ годовъ К—рова. Все, что вамъ известно о героѣ Одиссеи, говоритъ Соловьевъ, показываетъ, что онъ былъ мягкій, мудрый, справедливый, благочестивый и въ высшей степени сердечный человѣкъ: чуть не въ сотнѣ мѣстъ Одиссеи повѣствуется объ этой сердечности Одиссея, много разъ говорится, какъ онъ плакалъ о горестныхъ обстоятельствахъ личной жизни и жизни своихъ близкихъ. И вообще, въ лицѣ Одиссея выставляется такая чувствительность, которая подъ стать была бы самому психически развитому и тонко-нервному человѣку нашихъ дней. И однако, несмотря на такую исключительную сердечность, герой Одиссеи допускалъ такіе варварски-жестокіе поступки, которые въ наше время морально невозможны для самого средняго человѣка, а не только для нравственнаго героя. Обладая выдающеюся чувствительностью, герой гомерической эпохи однако преспокойно вѣшаетъ легкомысленныхъ слуганокъ, какъ дроздовъ, и крошитъ недостойныхъ слугъ на кормъ собакамъ. Возможны ли въ наше время, спрашиваетъ Соловьевъ, такіе поступки? Второй примѣръ, какъ сказано, Соловьевъ представляетъ въ лицѣ Елатомскаго помѣщика, въ имѣніи котораго не было ни одного не избитаго крестьянина, ни одной крѣпостной дѣвушки непоруганной. Возможны ли, опять, спрашиваетъ Соловьевъ, теперь, черезъ какое нибудь полустолѣтіе, такіе поступки? Разумѣется, отвѣтъ въ томъ и въ другомъ случаѣ можетъ получиться только отрицательный. Но въ чемъ же причина невозможности въ наше время подобныхъ поступковъ. Причина, отвѣчаетъ нашъ мыслитель, состоитъ въ томъ, что нравственная идея прежде, въ теченіе тысячелѣтій, ограниченная лишь субъективной сферой личной нравственности, въ послѣднее время (у насъ въ эпоху освобожденія крестьянъ) воплотилась въ публичной государственной силѣ и стала общимъ дѣломъ. Благодаря освободительному дѣйствию манифеста 19 февраля 1861 г., основныя требованія справедливости и человѣколюбія были перенесены изъ тѣсныхъ и шаткихъ предѣловъ субъективнаго чувства на широкую и твердую почву объективной дѣйствительности, и черезъ то превращены въ общій и обязательный законъ жизни.

И вотъ мы видимъ, что этотъ внѣшній государственнѣй актъ сразу поднимаетъ у насъ уровень нравственнаго сознанія, т. е., дѣлаетъ то, чего не могли сдѣлать сами по себѣ цѣлыя тысячелѣтія нравственной проповѣди, чего не могъ сдѣлать весь гуманистическій идеализмъ греческаго міра, когда нравственные идеалы не получили еще общественной организаціи. Начало совершеннаго добра, отчасти уже открывавшееся въ лучшихъ представителяхъ классическаго міра, а во всей полнотѣ открывшееся въ христіанствѣ, по глубокому убѣжденію Соловьева, не упраздняетъ объективнаго строенія человѣческой общественности, а пользуется ею, какъ формой и орудіемъ для воплощенія своего безусловнаго нравственнаго содержанія: оно требуетъ, чтобы человѣческое общество становилось организованною нравственностью. „Опытъ, говоритъ Соловьевъ ¹⁾, съ полною очевидностью показываетъ, что когда общественная среда не организована нравственно, то и субъективныя требованія добра отъ себя и отъ другихъ неизбежно понижаются; если же среда организована, то и нравственныя требованія выше“. Для человѣка, нравственно-организованнаго, важно только одно: чтобы собирательная организація человѣка дѣйствительно подчинялась безусловному нравственному началу, чтобы общественная жизнь въ самомъ дѣлѣ принимала къ исполненію нормы добра—правду и милосердіе во всѣхъ дѣлахъ и отношеніяхъ между людьми, чтобы лично общественная среда по существу становилась организованнымъ добромъ.

Находя несостоятельнымъ субъективизмъ, Соловьевъ находитъ равно несостоятельнымъ и соціальный реализмъ, по которому тѣ или другія общественныя учрежденія и интересы имѣютъ верховное, рѣшающее значеніе сами по себѣ. Соціальный реализмъ ошибается въ томъ, что отождествляетъ понятіе человѣка съ общественнымъ существомъ. Но человѣкъ не только общественное животное, а гораздо больше его: если бы, говоритъ Соловьевъ ²⁾, человѣкъ былъ только ζῷον πολιτικόν, то, въ такомъ случаѣ, муравейникъ былъ бы идеаломъ человѣческаго общежитія, что, конечно, никакому поклоннику установившихся соціальныхъ формъ не можетъ придти въ голову.

¹⁾ Ibid., 325 стр.

²⁾ Ibid., 333 стр.

Человѣкъ есть не только общественное, но и нравственное существо, а какъ таковое, онъ имѣетъ независимо отъ своей общественной полезности, безусловное достоинство и безусловное право на существованіе и свободное развитіе своихъ положительныхъ силъ. Отсюда нашъ философъ дѣлаетъ прямой выводъ, что никакой человѣкъ ни при какихъ условіяхъ и ни по какой причинѣ, не можетъ разсматриваться, какъ только средство для какихъ бы то ни было постороннихъ цѣлей,—онъ не можетъ быть только средствомъ, или орудіемъ ни для блага другого лица, ни, наконецъ, для такъ называемаго общаго блага, т. е., блага большинства другихъ людей. Всѣ эти постороннія лица и учрежденія имѣютъ значеніе для человѣка и право вліянія на него лишь постольку, поскольку самъ человѣкъ даетъ имъ на это право. Изъ этого уже положенія нашъ мыслитель дѣлаетъ два важныхъ вывода: во 1-хъ тотъ, что никакая общественная группа, или учрежденіе, не имѣетъ права насильно удерживать кого либо въ числѣ своихъ членовъ,—и во 2-хъ тотъ, что общее благо, въ каждой общественной организаціи, должно относиться не ко многимъ только, или большинству, а ко всѣмъ безъ исключенія.

На основаніи этихъ своихъ выводовъ и предшествующихъ разсужденій, Соловьевъ такъ опредѣляетъ нравственную норму общества: *принципъ чловѣческаго достоинства* или безусловное значеніе каждаго лица, въ силу чего общество опредѣляется какъ внутреннее, свободное согласіе всѣхъ,—*вотъ единственная нравственная норма общества*“ (336). Другихъ нравственныхъ нормъ, по убѣжденію нашего философа, быть не можетъ, какъ не можетъ быть многихъ верховныхъ благъ или многихъ нравственностей. И нашъ мыслитель доказываетъ, что всѣ историческія бытовья нормы общества: и религія, и семья и собственность—не содержатъ еще—сами по себѣ—нравственныхъ нормъ въ собственномъ смыслѣ. Такъ, несомнѣнно, что религія можетъ и не быть нравственною; такія религіи, какъ безнравственные культы „Молоха“ и „Астарты“, разумѣется, не могутъ быть „нравственными“ нормами. Но и семья, какъ таковая, тоже не можетъ считаться „нормою“ общества. Нашъ мыслитель считаетъ достаточнымъ указать въ примѣръ на греческую семью, гдѣ гетеры считались нормаль-

нымъ явленіемъ, чтобы считать вопросъ объ этомъ поконченнымъ. И религія, и семья, и собственность—имѣютъ нравственное значеніе не сами по себѣ, а лишь въ зависимости отъ принципа безусловнаго права человѣческой личности. Сознаніе этого принципа было уже въ древности и въ восточныхъ монархіяхъ, и въ классическомъ мірѣ, но тамъ этотъ принципъ понимался довольно смутно, въ извращенномъ видѣ: достоинство человѣка и полноправіе его признавали только или за однимъ *человѣкомъ*—деспотомъ (на востокѣ), или за немногими (въ аристократическихъ республикахъ Греціи), или же хотя за многими, но не за всѣми (въ демократіяхъ). И только въ христіанствѣ этотъ принципъ получилъ подобающее ему значеніе, т. е., обнялъ дѣйствительно всѣхъ людей.

Итакъ христіанство, какъ воплощеніе абсолютнаго нравственнаго идеала, универсально, но историческія учрежденія, связавшіяся съ нимъ въ теченіе вѣковъ, универсальными не остались, и тѣмъ самымъ потеряли чистоту и полноту своего нравственнаго характера. И дѣло человѣчества, по Соловьеву, состоитъ не во внѣшнемъ охраненіи тѣхъ или другихъ учреждений, которыя могутъ быть хорошими или дурными, а только въ искреннемъ и послѣдовательномъ стараніи улучшать внутренно всѣ учрежденія и отношенія общественныя, все болѣе и болѣе подчиняя ихъ единому и безусловному идеалу свободаго единенія всѣхъ въ совершенномъ добрѣ; другими словами—задача человѣчества состоитъ въ воплощеніи совершенной нравственности въ собирательномъ цѣломъ человѣчества. Но на этомъ пути человѣчеству приходится встрѣчаться съ различными проявленіями зла—собирательнаго. Это же собирательное зло выражается преимущественно въ тройкой враждѣ, въ тройкомъ безнравственномъ отношеніи: между различными народами, между обществомъ и преступникомъ и между различными общественными классами. Соловьевъ разбираетъ съ нравственной точки зрѣнія эти отношенія, и, прежде всего, говоритъ о международныхъ отношеніяхъ, т. е., національномъ вопросѣ.

Соловьевъ находитъ, что рѣшеніе этого вопроса въ наше время опредѣляется двумя противоположными взглядами: рационалистическимъ и космополитическимъ. Первый выражается

въ такой формулѣ: мы должны любить свой народъ и служить его благу всѣми средствами, а къ прочимъ народамъ имѣемъ право быть равнодушными, въ случаѣ же столкновения ихъ національныхъ интересовъ съ нашими, мы обязаны относиться къ этимъ чужимъ народамъ враждебно. Сущность другой, космополитической точки зрѣнія выражается такъ: народность есть только естественный фактъ, не имѣющій никакого нравственнаго значенія: у насъ нѣтъ обязанностей къ народу, какъ такому (ни къ своему, ни къ чужимъ), а только къ отдѣльнымъ людямъ, безъ всякаго различія народностей. Соловьевъ того мнѣнія, что ни тотъ, ни другой изъ этихъ взглядовъ не выражаетъ должнаго отношенія къ факту народныхъ дѣленій, первый взглядъ даетъ этому факту безусловное значеніе, которое не можетъ ему принадлежать, а второй отнимаетъ у него всякую значительность. Разбирая первый взглядъ, нашъ мыслитель находитъ, что въ древнемъ мірѣ не было строго національныхъ дѣленій: восточныя деспотіи и западныя свободныя государства не совпадаютъ съ націями, не были только націей и евреи: великіе еврейскіе пророки имѣли вселенскіе идеалы: Исаія возвѣщалъ Мессію, какъ звамя для всѣхъ народовъ, Давидъ имѣлъ идею всемірной исторіи ¹⁾. Христіанство тѣмъ болѣе никогда не отождествляло себя съ какою либо одною націей: христіанство безусловно универсально; но оно не есть отрицательный космополитизмъ; а положительный универсализмъ всѣхнародный и сверхнародный. Нашъ философъ находитъ, что было бы явною ошибкой связывать съ христіанствомъ принципъ космополитизма: христіанство также не можетъ требовать безнародности, какъ и безличности. Требуемое христіанствомъ отъ лицъ и народовъ духовное перерожденіе или обновленіе не есть уничтоженіе естественныхъ свойствъ и силъ, а только видоизмѣненіе ихъ, сообщеніе имъ новаго содержанія и направленія. Какъ Петръ и Іоаннъ, послѣ возрожденія ихъ духомъ Христовымъ, сохранили положительныя особенности и отличительныя черты своихъ характеровъ, нисколько не обезличились, а, напротивъ, усилили и развили свою индивидуаль-

¹⁾ Эти мысли Соловьевъ, какъ мы видѣли, развивалъ еще въ „Чтеніяхъ о богочеловѣчествѣ“.

ность, такъ должно быть и съ цѣлыми народами, принимающими христіанство; и они въ христіанствѣ сохраняютъ свои національныя черты. Разбирая далѣе исторію новыхъ европейскихъ націй и государствъ: Италиі, Испаніи, Англіи, Франціи, Германіи, Польши, Россіи, Голландіи и Швеціи, Соловьевъ находитъ, что всѣ христіанскіе народы въ эпохи своего разцвѣта и величія полагали свое значеніе, утверждали свою народность, не въ ней самой, отвлеченно взятой, а въ чемъ либо всеобщемъ, сверхнародномъ ¹⁾, во что они вѣрили, чему служили и что осуществляли въ своемъ творествѣ—національномъ по источнику и способамъ выраженія, но вполне универсальномъ по содержанию. Народы, говоритъ Соловьевъ (370 стр.), живутъ и дѣйствуютъ не во имя себя, или своихъ матеріальныхъ интересовъ, а во имя своей идеи, т. е. того, что для нихъ всего важнѣе и что нужно всему міру, чѣмъ они могутъ послужить ему, они живутъ не для себя только, а для всѣхъ. Благо народа въ его солидарности съ другими. И нашъ философъ находитъ, что если существуетъ еще національная вражда, какъ нѣкогда существовало людоѣдство, то все же задачей будущаго является принципъ (обязательный для всѣхъ народовъ): люби всѣхъ другія народности, какъ свою собственную. Фактъ международной вражды долженъ быть безусловно осужденъ, какъ прямо противорѣчащій безусловной нормѣ, какъ антихристіанскій по существу. Итакъ, по убѣжденію нашего философа, по отношенію къ иностранцамъ остается во всей силѣ требованіе альтруизма—любить другого, какъ самого себя и другой народъ, какъ собственный.

Но является аналогичный вопросъ: какъ относиться къ злымъ людямъ, завѣдомо дурнымъ, проявляющимъ во внѣ свою злую волю, къ преступникамъ? Въ настоящее время, въ уголовномъ вопросѣ господствуютъ двѣ одностороннія доктрины: во первыхъ, доктрина отмщенія, а во вторыхъ доктрина словеснаго вразумленія. Соловьевъ находитъ обѣ эти доктрины несостоятельными. Анализируя историческій генезисъ доктрины отмщенія, Соловьевъ находитъ, что она основывается на идеѣ наказанія за совершенный проступокъ. Ея корни находятся

¹⁾ Пауп. Испанцы въ защитѣ христіанскаго міра отъ мусульманъ, Англичане въ распространеніи общевропейской культуры на весь міръ и т. д.

въ обычаѣ кровавой мести время родового быта. Съ теченіемъ времени, путемъ долгихъ трансформаций, этотъ обычай выросъ въ уголовную юстицію, причемъ обязанность отмщенія отъ отдѣльныхъ родовъ перешла къ цѣлому государству. Таково, по Соловьеву, фактическое происхожденіе нашей уголовной юстиціи. И нашъ мыслитель видитъ глубокую ошибку въ томъ, что фактическое происхожденіе юстиціи принимается за основаніе для ея нормы: изъ того, что уголовныя казни являются историческими видоизмѣненіями кровавой мести, не слѣдуетъ, что эти казни имѣютъ право на существованіе, что принципъ отмщенія можетъ считаться состоятельнымъ. „Изъ того, что городская община Рима была первоначально создана разбойничьей шайкой, никакой историкъ не заключалъ еще, что истиннымъ принципомъ священной Римской Имперіи долженъ былъ быть разбой“ (385). Понятіемъ мести, воздаяніемъ зломъ за зло, страданіемъ за страданіе не можетъ окончательно опредѣляться наше отношеніе къ преступнику. Но въ такомъ случаѣ, естественно является вопросъ: чѣмъ же онъ можетъ опредѣляться. Нашъ философъ даетъ на этотъ вопросъ тотъ отвѣтъ, что это отношеніе къ преступнику опредѣляется нашею обязанностью образумить обидчика, исправить его, это съ одной стороны, а съ другой стороны нашей обязанностью защитить обиженного. Сравнивая далѣе между собою обѣ эти доктрины (отмщенія и словеснаго вразумленія) въ отношеніи къ преступнику, нашъ философъ находитъ, что тогда какъ доктрина отмщенія игнорируетъ первую изъ указанныхъ сторонъ вопроса, доктрина словеснаго вразумленія совсѣмъ не признаетъ другой стороны вопроса. Согласно этой второй доктринѣ, всякое принужденіе, или насиліе надъ кѣмъ бы то ни было не позволительно, а потому на преступника слѣдуетъ дѣйствовать только исключительно словомъ вразумленія. Нашъ мыслитель совершенно справедливо находитъ, что эта доктрина „словеснаго вразумленія“ или „непротивленія злу“, какъ ее принято называть, совершенно несостоятельна. На людей испорченныхъ, говоритъ Соловьевъ, на людей обдуманно совершающихъ уголовное преступленіе, слово разумнаго убѣжденія дѣйствуетъ лишь въ крайне рѣдкихъ, исключительныхъ случаяхъ. Приписывать заранѣе своему слову такую исключительную си-

ду дѣйствія было бы болѣзненнымъ самооправданіемъ, а ограничиваться словомъ безъ увѣренности въ его успѣхъ, когда дѣло идетъ о смертельной опасности для ближняго, было бы безчеловѣчно. Обижаемый человѣкъ имѣетъ право на всю возможную помощь отъ насъ, а не на одно только словесное заступничество, которое въ огромномъ большинствѣ дѣйствительныхъ случаевъ можетъ быть только комичнымъ; и точно также обидчикъ имѣетъ право на всю нашу помощь, чтобы удержать его отъ дѣла, которое для него есть еще большее бѣдствіе, чѣмъ для потерпѣвшаго; только остановивши сначала его дѣйствіе, можемъ мы затѣмъ со спокойною совѣстью вразумлять его словами. Да притомъ, говоритъ Соловьевъ въ другомъ мѣстѣ (396 стр.), нельзя даже согласиться съ тѣмъ, чтобы самый фактъ удержанія силою злого человѣка отъ проступка заключалъ въ себѣ что нибудь безнравственное. Къ чему, на самомъ дѣлѣ, сводится, спрашиваетъ Соловьевъ ¹⁾, фактъ насилія надъ злымъ человѣкомъ, когда я его удерживаю отъ убійства? Да единственно, отвѣчаетъ онъ, къ извѣстному прикосновенію мускуловъ моей руки къ мускуламъ руки убійцы. Но если бы это было безнравственно, то въ такомъ случаѣ было бы безнравственно и вытаскивать утопающаго изъ воды, ибо это не обходится безъ большого примѣненія мускульной силы и безъ нѣкоторыхъ физическихъ страданій для спасаемаго. Если позволительно и нравственно-обязательно вытащить утопающаго изъ воды, хотя бы онъ этому сопротивлялся, то тѣмъ болѣе—оттащить преступника отъ его жертвы, хотя бы и въ этомъ случаѣ были царапины, синяки и даже вывихи.

Не можетъ служить оправданіемъ доктрины „непротивленія злу“ и ссылка на то, что: человѣкъ не знаетъ, въ чемъ есть зло и въ чемъ добро. Представители этой доктрины указываютъ на то, что общество часто принимало за зло то, что потомъ оказывалось добромъ и преслѣдовало, какъ преступниковъ, людей невинныхъ; слѣдовательно, говорятъ, уголовное право никуда не годно и нужно: вовсе отказаться отъ всякаго противодѣйствія злу. Соловьевъ рѣшительно отвергаетъ такой софистическій аргументъ. Несостоятельность этого аргумента видна изъ того, что указанный взглядъ не выдерживаетъ

¹⁾ 386 стр. и слѣд.

строга-логической провѣрки, не впадая въ противорѣчiя и недѣлности. Если бы наше незнанiе всѣхъ объективныхъ послѣдствiй своихъ и чужихъ поступковъ было достаточнымъ основанiемъ для пребыванiя въ бездѣйствiи, то, въ такомъ случаѣ, намъ не слѣдовало бы противиться и собственнымъ страстямъ и дурнымъ влеченiямъ. Почему знать, иронически спрашиваетъ философъ, какiя прекрасныя послѣдствiя всеблагое провидѣнiе можетъ извлечь изъ чьего нибудь блуда, пьянства, злобы на ближняго и т. д. Въ качествѣ опроверженiя указаннаго выше софистическаго аргумента Соловьевъ представляетъ такой примѣръ ¹⁾ возможнаго слѣдствiя возможныхъ фактовъ: „никто, ради воздержанiя не пошелъ въ трактиръ; а между тѣмъ, если бы онъ не воспротивился своему влеченiю и пошелъ бы туда, то на обратномъ пути нашелъ бы полузамерзшаго щенка, и, будучи въ данномъ состоянiи склоненъ къ чувствительности, подобралъ бы его и отогрѣлъ, а этотъ щенокъ, ставши большою собакой, спасъ бы утопавшую въ пруду дѣвочку, которая потомъ сдѣлалась бы матерью великаго человѣка, между тѣмъ какъ теперь, вслѣдствiе неумѣстнаго воздержанiя, разстроившаго планы Провидѣнiя,—щенокъ замерзъ, дѣвочка утонула, а великiй человѣкъ осужденъ на вѣки оставаться неродившимся“. Но, справедливо говоритъ нашъ философъ, такiе софистическiе аргументы и не заслуживаютъ серьезнаго опроверженiя. На нихъ можетъ быть лишь одинъ краткiй отвѣтъ: наши дѣйствiя должны опредѣляться вовсе не соображенiями объ ихъ возможныхъ послѣдствiяхъ, а побужденiями, прямо вытекающими изъ положительныхъ предписанiй нравственнаго закона.

Дѣлая общее заключенiе о значенiи нравственной точки зрѣнiя въ уголовномъ вопросѣ, Соловьевъ проводитъ ту мысль, что нравственное начало, не допуская ни наказанiя, какъ устрашающаго возмездiя, ни равнодушнаго отношенiя къ преступленiямъ, требуетъ реальнаго имъ противодѣйствiя. Въ своемъ практическомъ приложенiи это противодѣйствiе опредѣляется, какъ средство дѣятельнаго человѣколюбiя законно-принудительно ограничивающее внѣшнее проявленiе злой воли не только ради безопасности общества и его мирныхъ членовъ, но непременно также въ интересахъ самого преступ-

¹⁾ 399 стр.

ника. Отсюда нашъ философъ дѣлаетъ тотъ выводъ, что правосудіе должно своею цѣлью имѣть осуществленіе трехъ правъ: право обиженнаго на защиту, право общества на безопасность и право обидчика на вразумленіе и исправленіе. Изъ указаннаго права преступника Соловьевъ заключаетъ, что правосудіе имѣетъ обязанность и право временно лишить преступника свободы, т. к. это временное лишеніе свободы является необходимымъ предварительнымъ условіемъ для исправленія его. И самое наложеніе наказанія на преступника должно, по Соловьеву, находиться въ естественной внутренней связи съ его внутреннимъ состояніемъ: въ случаѣ исправленія преступника и наказаніе ему должно быть уменьшено. Въ этихъ видахъ Соловьевъ считаетъ необходимымъ преобразовать уголовные суды и всѣ пенитенціарныя учрежденія. И какъ первый шагъ къ такому преобразованію, нашъ мыслитель рекомендуетъ условные приговоры, уже практикующіеся въ нѣкоторыхъ западныхъ государствахъ, напр. въ Бельгіи. По идеѣ условныхъ приговоровъ, преступникъ, хотя присуждается къ опредѣленному наказанію, но отбываетъ его дѣйствительно только при повтореніи имъ того же преступленія; если же не впадаетъ въ рецидивъ, то остается свободнымъ, т. к. первое преступленіе считается за случайное. Нашъ философъ справедливо находитъ, что эти условные приговоры составляютъ въ уголовномъ процессѣ шагъ впередъ огромной принципиальной важности.

Отъ указанія характера рѣшенія уголовного вопроса съ точки зрѣнія своей нравственной философіи, Соловьевъ переходитъ къ разъясненію рѣшенія съ нравственной точки зрѣнія экономическаго вопроса. Соловьевъ рѣшительно отрицаетъ возможность обособленія экономической области отъ нравственныхъ условій человѣческой дѣятельности вообще, нашъ мыслитель находитъ, что въ обществѣ живомъ и развивающемся хозяйственные элементы связаны и опредѣлены цѣлями нравственными. Подчиненіе матеріальныхъ интересовъ и отношеній въ человѣческомъ обществѣ какимъ-то особымъ, отъ себя дѣйствующимъ экономическимъ законамъ, есть, по Соловьеву, вымыселъ плохой метафизики, не имѣющій и тѣни основанія въ дѣйствительности. Никакихъ самостоятельныхъ экономическихъ законовъ, никакой

экономической необходимости, по Соловьеву, нѣтъ и быть не можетъ, потому что явленія хозяйственнаго порядка мыслимы только какъ дѣятельности человѣка—существа нравственнаго и способнаго подчинять всѣ свои дѣйствія мотивамъ чистаго добра. Самостоятельный и безусловный законъ для человѣка, какъ такого, одинъ—нравственный, и необходимость одна—нравственная. Отсюда является необходимымъ, какъ общее требованіе разума и совѣсти, чтобы и экономическая область подчинялась высшему нравственному началу, чтобы въ хозяйственной своей жизни общество было организованнымъ осуществленіемъ добра. Съ этой точки зрѣнія зависимости экономическихъ отношеній отъ нравственныхъ—обязанностью общества является признавать и обеспечивать за каждымъ право на достойное человѣческое существованіе. Опредѣляя главныя условія, при которыхъ человѣческія отношенія въ области матеріальнаго труда становятся нравственными, Соловьевъ находитъ, что такихъ условій можно выставить три: во первыхъ, вещественное богатство не должно признаваться самостоятельной цѣлью хозяйственной дѣятельности человѣка; во вторыхъ, производство не должно совершаться на счетъ человѣческаго достоинства производителей, и ни одинъ изъ нихъ не долженъ становиться только орудіемъ производства; въ третьихъ, должны быть признаны обязанности человѣка къ землѣ, именно: человѣкъ долженъ не эксплуатировать землю, а ухаживать за нею, воздѣлывать ее, улучшая и вводя ее въ большую силу и полноту бытія. А ухаживать за природою, улучшать ее невозможно безъ любви къ ней ради нея самой же; слѣдовательно, опять здѣсь матеріально-экономическое отношеніе человѣка имѣетъ непосредственную связь съ его нравственными отношеніями.

Переходя затѣмъ къ выясненію значенія съ нравственной точки зрѣнія труда, какъ источника къ жизни, Соловьевъ даетъ такое опредѣленіе труда: съ нравственной точки зрѣнія трудъ есть взаимодействіе людей въ области матеріальной, которое въ согласіи съ нравственными требованіями, должно обеспечивать всѣмъ и каждому необходимыя средства къ достойному существованію и всестороннему совершенствованію, а въ окончательномъ своемъ назначеніи должно преобразовать и одухотворить матеріальную природу (436 ст.). Но чтобы

достигнуть такого значенія труда, недостаточно однихъ личныхъ усилій отдѣльныхъ людей: необходима организація общественныхъ отношеній, такъ какъ отдѣльная личность не можетъ принудительно ограничить злоупотребленія, которыя, съ одной стороны, породили непомерное развитіе капитализма, и вызвали протестъ социализма, а съ другой стороны въ массѣ породили пролетаріатъ, а въ торговлѣ вызвали такія вещи, какъ фальсификацію товаровъ, безнравственныя спекуляціи и растовщичество. Для противодѣйствія всѣмъ подобнымъ злоупотребленіямъ, Соловьевъ и считаетъ необходимою организацію справедливыхъ общественныхъ отношеній, а это вводитъ его въ изслѣдованіе морально-юридическаго вопроса, къ которому онъ и обращается теперь.

Между правомъ и нравственностью, по Соловьеву, нѣтъ дѣйствительнаго противорѣчія. Уже въ самомъ существѣ безусловнаго нравственнаго начала, какъ заповѣди или требованія совершенства еще недостижимаго, уже заключается признаніе относительнаго элемента въ нравственности, именно необходимыхъ реальныхъ условій достиженія. Сравнительное преобладаніе этой относительной стороны и образуетъ правовую область отношеній, а сравнительное преобладаніе стороны безусловной собственно-нравственную область. Отсюда, по Соловьеву, право есть принудительное требованіе реализаціи опредѣленнаго минимальнаго добра или порядка, недопускающаго извѣстныхъ проявленій зла (462 стр.). Основаніе для такого опредѣленія права нашъ философъ находитъ въ самыхъ основахъ нравственности: нравственный интересъ требуетъ личной свободы, какъ условія для человѣческаго достоинства и нравственнаго совершенствованія; но человекъ не можетъ существовать и, слѣдовательно, имѣть возможность свободы и совершенствованія, ипаче, какъ въ обществѣ. Итакъ, нравственный интересъ требуетъ, чтобы внѣшнія проявленія личной свободы сообразовались съ условіями существованія общества, т. е., не съ идеальнымъ совершенствомъ нѣкоторыхъ, а съ реальною безопасностью всѣхъ. Эта безопасность, не обеспеченная однимъ закономъ нравственнымъ, какъ не существующимъ для людей безнравственныхъ, ограждается принудительнымъ закономъ юридическимъ, имѣющимъ силу и для

нихъ. „Задача права, говоритъ философъ (467 стр.), не въ томъ, чтобы лежащій во злѣ міръ обратился въ Царство Божіе, а въ томъ только, чтобы онъ до времени не превратился въ адъ“. Отсюда предѣлъ права ограничивается лишь областью реально-предметнаго или практическаго добра, оставляя весь внутренній или духовный міръ челоуѣка на полной отвѣтственности отдѣльныхъ лицъ. Защита жизни и имущества гражданъ отъ посягательствъ внѣшнихъ и внутреннихъ враговъ и, затѣмъ, обезпеченіе всѣмъ необходимой помощи образовательной, продовольственной, медицинской вотъ практическое добро, которое, по Соловьеву, можетъ и должно осуществляться организованною силою общества, неизбѣжно налагающею для этого на частныхъ лицъ опредѣленные ограниченія или повинности. Духовныя же блага, добродѣтель и истина, никому не могутъ быть насильно навязываемы; здѣсь уже всякое насиліе является злоупотребленіемъ и не можетъ считаться нравственнымъ и законнымъ требованіемъ, и потому не можетъ входить въ область права. Такъ какъ по самому опредѣленію права интересъ общаго блага можетъ въ каждомъ случаѣ лишь ограничивать интересъ личной свободы, но ни въ какомъ случаѣ не упразднять его, то отсюда естественно является непозволительность смертной казни и пожизненнаго заключенія, такъ какъ эти мѣры наказанія преступника противорѣчатъ самому существу права, ибо право имѣетъ въ виду интересы и общее благо всѣхъ людей безъ исключенія, въ томъ числѣ и этого преступника; но отнимая у него существованіе и всякую возможность свободныхъ дѣйствій, оно тѣмъ самымъ и отнимаетъ у него возможность какого то ни было блага, перестаетъ быть благомъ для него, слѣдовательно, и само становится лишь частнымъ интересомъ и потому противорѣчитъ своему коренному опредѣленію, какъ благо всѣхъ.

Такъ какъ право есть принудительное требованіе добра, то, естественно, оно нуждается въ органахъ, представителей для проведенія въ жизнь своихъ требованій. Представительницею законнаго права является власть, законно-же организованная власть составляетъ государство, которое нашъ мыслитель опредѣляетъ какъ воплощенное право, такъ какъ только въ госу-

дарствѣ право находить всѣ условія для своего дѣйствительнаго осуществленія. Но государственная власть простирается только до предѣловъ территоріи даннаго государства. Надъ отдѣльными государствами нѣтъ общей власти, и потому столкновенія между ними рѣшаются окончательно только насильственнымъ способомъ—войною.

Отсюда естественно является вопросъ, какъ съ нравственной точки зрѣнія относиться къ войнѣ, въ чемъ ея относительное значеніе и какой путь къ ея упраздненію? Въ общемъ вопросѣ о войнѣ Соловьевъ различаетъ три частныхъ вопроса: общенравственный, историческій и лично-нравственный. Нашъ мыслитель находитъ, что со стороны общенравственной оцѣнки нѣтъ и не можетъ быть двухъ взглядовъ на вопросъ о войнѣ: всѣ единогласно признаютъ, что миръ есть норма, то, что должно быть, а война зло, аномалія, то, чего быть не должно. Итакъ, война съ точки зрѣнія нравственной оцѣнки есть зло, но является вопросъ, какое зло, безусловное или относительное? Соловьевъ признаетъ, что война зло лишь относительное: она была и бываетъ реально необходимою при данвыхъ условіяхъ. Нашъ мыслитель приводитъ здѣсь довольно характерный примѣръ: „хотя всякій согласится, говоритъ онъ, что выбрасывать дѣтей изъ окошка на мостовую есть само по себѣ дѣло безбожное, безчеловѣчное и противоестественное, однако, если во время пожара не представляется другого средства извлечь несчастныхъ младенцевъ изъ пылающаго дома, то это ужасное дѣло становится не только позволительнымъ, но и обязательнымъ. Очевидно, правило бросать дѣтей изъ окошка въ крайнихъ случаяхъ—не есть самостоятельный принципъ наравнѣ съ нравственнымъ принципомъ спасенія погибающихъ, напротивъ, это послѣднее нравственное требованіе остается и здѣсь единственнымъ побужденіемъ дѣйствій; никакого отступленія отъ нравственной нормы здѣсь нѣтъ, а есть только прямое ея приложеніе способомъ, хотя неправильнымъ и опаснымъ, но такимъ, однако, который, въ силу реальной необходимости, оказывается единственно возможнымъ при данныхъ условіяхъ³⁾. Отъ подобной же необходимости зависитъ и война, въ силу чего этотъ, ненормаль-

¹⁾ 479—480 стр.

ный самъ по себѣ, способъ дѣйствія становится позволительнымъ и даже обязательнымъ при извѣстныхъ обстоятельствахъ. Такими обстоятельствами были и бываютъ ненормальныя отношенія людей и народовъ другъ къ другу, руководившіяся и до сихъ отчасти поръ руководящіяся принципомъ войны всѣхъ противъ всѣхъ. Этотъ принципъ дѣйствовалъ уже въ первобытномъ человѣчествѣ, и нашъ мыслитель находитъ, что этому первобытному человѣчеству грозила бы неминуемая гибель, если бы война всѣхъ противъ всѣхъ не встрѣчала противодѣйствія въ родовой связи, коренящейся въ материнскомъ инстинктѣ, развивающейся посредствомъ семейныхъ чувствъ и закрѣпленной въ религіи предковъ. Образумый всѣмъ этимъ родовой бытъ уже ограничилъ предѣлы войны родами, а не отдѣльными лицами. Но войны между родами естественно побуждали отдѣльные роды соединяться другъ съ другомъ, и, такимъ образомъ, способствовали образованію государства, а черезъ то еще болѣе сузили предѣлы войны: теперь враждовали уже не лица и не роды, а только государства; въ предѣлахъ же семей и родовъ въ обычное время былъ уже миръ. Такимъ образомъ, по Соловьеву, войны расширяли область мира. И тѣ государства, которыя вели больше всего войвъ, болѣе всего и способствовали расширенію области мира. Нашъ мыслитель находитъ особенно ясное подтвержденіе этому выводу въ исторіи обширныхъ завоевательныхъ державъ (всемирныхъ монархій). Каждое завоеваніе здѣсь было распространеніемъ мира, т. е., расширеніемъ того круга, внутри котораго война переставала быть нормальнымъ явленіемъ и становилась преступнымъ междоусобіемъ. Нашъ мыслитель находитъ, что у всѣхъ всемирныхъ монархій было несомнѣнное, хотя и полусознательное, стремленіе—дать миръ землѣ, покривъ всѣ народы—одной общей власти. Величайшая изъ этихъ завоевательныхъ державъ—Римская Имперія—прямо называла себя миромъ—*раx гoшaпa*. Но нашъ философъ находитъ и другую несомнѣнную пользу войвъ: онѣ, съ теченіемъ времени, не только суживали границы борьбы людей, но и уменьшали количество военныхъ жертвъ: этому способствовалъ прогрессъ военнаго дѣла. Военный прогрессъ въ древнемъ мірѣ былъ, по Соловьеву, вмѣстѣ съ тѣмъ великимъ прогрессомъ нравственно-

общественнымъ, уменьшая въ огромной пропорціи число человѣческихъ жертвъ, поглощаемыхъ войною. Соловьевъ приводитъ, какъ доказательство своему положенію, ту историческую справку, что въ арміяхъ Дарія и Ксеркса были милліоны воиновъ, а въ Римскихъ легіонахъ не болѣе 400,000 чел., хотя Римская держава была населеннѣе и обширнѣе персидскаго царства во много разъ. Слѣдя далѣе за исторіей войнъ, Соловьевъ находитъ, что съ явленіемъ въ мірѣ христіанства, въ положеніи вопроса о войнѣ со стороны виѣшней, исторической на первое время не произошло никакого существеннаго измѣненія: хотя христіанство безусловнымъ осужденіемъ всякой ненависти и вражды, въ принципѣ упразднило войну, но пока этотъ христіанскій принципъ внутренно не усвоенъ народами, войны остаются неизбѣжными и могутъ быть при извѣстныхъ условіяхъ меньшимъ зломъ, т. е., относительнымъ благомъ. Соловьевъ указываетъ положительный результатъ войнъ и въ повѣйшее время, именно общимъ результатомъ всѣхъ войнъ въ новое время было развитіе международныхъ сязей и реальное распространеніе культурнаго европейскаго единства на весь земной шаръ; слѣдовательно, въ этомъ случаѣ, войны своимъ результатомъ имѣли великій культурный интересъ. Историческій же смыслъ всѣхъ войнъ Соловьевъ (сближаясь въ этомъ случаѣ съ Данилевскимъ и славянофилами) видитъ въ борьбѣ Европы съ Азіей. Эта борьба, сперва мѣстная, подъ конецъ обнаружится въ полномъ реальномъ объемѣ. И нашъ мыслитель убѣжденъ, что въ будущемъ Европѣ предстоитъ вынести рѣшительную борьбу съ Азіей, если только Европа по прежнему останется христіанскою лишь на словахъ, а не на дѣлѣ, и по прежнему во всѣхъ отношеніяхъ своей собирательной жизни будетъ руководиться не нравственными началами, а постыднымъ своекорыстіемъ и злою враждою, экономическою, національною и исповѣдною. Но если Европа измѣнится и сдѣлается христіанскою не по имени только, а и по дѣламъ, то ея послѣдней, рѣшительной борьбы съ Азією и не будетъ: противъ Европы, внутренно объединенной и дѣйствительно христіанской, Азія не имѣла бы, по убѣжденію нашего философа ¹⁾, ни оправданія борьбы, ни условій побѣды.

¹⁾ 503 стр.

Выяснивши историческое значеніе войны, Соловьевъ переходитъ къ выясненію вопроса о субъективно-моральномъ отношеніи къ войнѣ. Онъ находитъ, что ни въ какомъ случаѣ нельзя отождествлять войну и военную службу съ личнымъ убійствомъ. Война, какъ столкновение собирательныхъ организмовъ (государствъ, и ихъ собирательныхъ органовъ (войска) не есть дѣло единичныхъ лицъ, пассивно въ ней участвующихъ; и съ ихъ стороны возможное здѣсь убійство есть только случайное, и потому отказываться отъ военной службы, подъ предлогомъ возможности сдѣлаться убійцей, безусловно неправомерно и безнравственно, такъ какъ обязанность участвовать въ защитѣ отечества является прямою нравственною обязанностью единичнаго лица. Подводя общій итогъ своимъ мыслямъ о значеніи войны съ нравственной точки зрѣнія, Соловьевъ даетъ такое заключеніе: въ исторіи войны была прямымъ средствомъ для внѣшняго, и косвеннымъ средствомъ для внутренняго объединенія человѣчества; разумъ запрещаетъ бросать это орудіе, пока оно нужно ¹⁾, а совѣсть обязываетъ стараться, чтобы оно перестало быть нужнымъ и чтобы естественная организація раздѣлпаго на враждующія части человѣчества дѣйствительно переходила въ единство его нравственной или духовной организаціи; для уничтоженія войны и приближенія къ прочному и доброму миру должно дѣйствовать противъ злого корня войны, именно противъ вражды и ненависти между частями распавшагося человѣчества; для этого же необходимо, чтобы нравственная организація человѣчества была дѣйствительно нравственною и—дѣйственною. Вопросомъ о нравственной организаціи человѣчества Соловьевъ и занимается въ послѣдней (19-й) главѣ своего „Оправданія Добра“.

Нравственная жизнь собирательнаго человѣка воплощается въ трехъ естественныхъ группахъ: въ семьѣ, отечествѣ и человѣчествѣ, чему въ порядкѣ историческомъ соотвѣтствуютъ ступени: родовая, народно-политическая и духовно вселенская; послѣдняя можетъ реально осуществиться лишь подъ условіемъ одухотворенія двухъ первыхъ. Семейная связь можетъ одухотвориться и превратиться въ безусловно нравственную тремя

¹⁾ Пока Капновы чувства, говоритъ Соловьевъ, не исчезли въ сердцахъ людей, солдатъ и городовъ будутъ не зломъ, а благомъ (501 стр).

средствами: семейной религіей, бракомъ и воспитаніемъ. Семейная религія самое древнее, коренное и прочное учрежденіе въ человѣчествѣ; она пережила родовой бытъ, пережила и переживаетъ всѣ перемѣны религіозныя и политическія. Предметомъ семейной религіи является старшее поколѣніе, отшедшіе отцы и дѣды. Въ христіанствѣ семейная религія получила глубоко-нравственное преобразование. Дѣйствуя на свою тѣлесность и на внѣшнюю вещественную природу, въ смыслѣ ея дѣйствительнаго одухотворенія, каждый христіанинъ исполняетъ обязанность по отношенію къ своимъ предкамъ, платитъ имъ свой нравственный долгъ; получивъ отъ нихъ физическое существованіе и все наслѣдіе предыдущей исторіи, новое поколѣніе ведетъ дальше работу, въ концѣ которой создаются жизненные условія для отшедшихъ. Значитъ, съ этой точки зрѣнія естественная связь съ прежними поколѣніями, или семейная религія прошедшаго, получаетъ безусловное значеніе, становится выраженіемъ совершеннаго Добра.

Основой семьи является бракъ. Бракъ также соединяетъ человѣка съ Богомъ чрезъ настоящее, какъ религія дѣдовъ чрезъ прошедшее. Въ истинномъ бракѣ естественная половая связь не уничтожается, а пресуществляется; бракъ остается удовлетвореніемъ половой потребности, но сама эта потребность относится уже не къ восполненію животнаго организма, а къ проявленію въ послѣдующихъ поколѣніяхъ образа Божія въ человѣкѣ. Дѣторожденіе, какъ естественный результатъ брака, представляетъ возможность достигнуть совершенства въ будущемъ, если оно не достигнуто въ настоящемъ. И въ истинномъ бракѣ человѣкъ видитъ женщину, свое природное дополненіе, не такъ какъ она является внѣшнему наблюденію и какъ ее видятъ другіе посторонніе, а прозрѣваетъ въ ея истинную сущность, или идею,—въ то, чѣмъ она первоначально назначена быть, чѣмъ ее отъ вѣка видѣлъ Богъ и чѣмъ она окончательно должна стать. Въ истинномъ бракѣ женщина придается на дѣлъ безусловное значеніе—и она утверждается, какъ нравственное лицо, какъ самоцѣль, или какъ существо, способное къ одухотворенію. Изъ такого признанія значенія женщины вытекаетъ нравственная обязанность дѣйствовать въ смыслѣ реализаціи въ

этой дѣйствительной женщины и ея жизни того, чѣмъ она должна быть. Этому соотвѣтствуетъ особый характеръ высшаго любовнаго чувства и у женщины, видящей въ своемъ избранникѣ дѣйствительнаго спасителя, который долженъ открыть ей и осуществить смыслъ ея жизни. Истиннымъ бракомъ нашъ мыслитель считаетъ тотъ, который сознательно направляется къ совершенному соединенію мужчины и женщины, къ созданію цѣлаго человѣка. Но пока онъ только направляется, пока онъ еще не осуществилъ въ себѣ идею, до тѣхъ поръ внѣшнее физическое дѣторожденіе является, какъ необходимый путь для будущаго достиженія совершенства. Въ совершенномъ же бракѣ, когда соединеніе мужчины и женщины вполне одухотворится въ дѣторожденіи, по убѣжденію нашего мыслителя, не будетъ смысла.

Отъ брака естественный переходъ къ дѣтямъ. Дѣти получаютъ воспитаніе въ семьѣ. Въ чемъ же состоитъ цѣль семейнаго воспитанія? По Соловьеву, цѣль воспитанія въ семьѣ духовно-организованной, состоитъ въ томъ, чтобы связать временную жизнь новаго поколѣнія съ вѣчнымъ благомъ, общимъ для всѣхъ поколѣній и восстанавливающимъ ихъ существовавшее единство. Истинное воспитаніе должно быть заразъ и нераздѣльно и традиціоннымъ, и прогрессивнымъ: передавая новому поколѣнію все духовное наслѣдіе прошлаго, оно, вмѣстѣ съ тѣмъ, должно развивать въ немъ охоту и способность пользоваться этимъ наслѣдіемъ, какъ живою движущею силою для новаго приближенія къ высшей цѣли; отсюда нравственною основою воспитанія является внушить потомкамъ живой интересъ къ будущности предковъ, не только преемниковъ, но и предковъ. Нашъ философъ убѣжденъ, что только на такой основѣ возможно настоящее воспитаніе. Если мы равнодушны къ будущности нашихъ предковъ, то мы будемъ равнодушны и къ будущности и новаго поколѣнія, и если мы не можемъ имѣть безусловной нравственной солидарности съ тѣми, которые умерли, то у насъ не будетъ солидарности и съ тѣми, которые живутъ: только признавая нравственную и неразрывную связь всего человѣчества въ его цѣломъ, можно установить истинный принципъ педагогіи, и этотъ принципъ нашъ мыслитель формулируетъ такъ: „нерасторжимая связь поколѣній,

поддерживающихъ другъ друга въ прогрессивномъ исполненіи одного общаго дѣла—приготовленія къ явному царствію Божію и воскресенію всѣхъ ¹⁾), вотъ что составляетъ положительный и безспорный въ нравственномъ смыслѣ принципъ педагогіи.

Дальнѣйшею ступенью собирательнаго человѣчества послѣ семьи является народъ. Согласно существованію нравственной организаціи, народность не поглощаетъ ни семьи, ни личности, а наполняетъ ихъ жизненнымъ содержаніемъ въ опредѣленно-національной формѣ. Нравственная обязанность человѣка по отношенію къ народности состоитъ въ томъ, чтобы служить народу въ добрѣ или истинному благу народа, нераздѣльному отъ блага всѣхъ, или, что то же, служить наароду въ человѣчествѣ и человѣчеству въ народѣ. Человѣчество и является послѣднею высшею группою собирательнаго человѣка, и оно же, вмѣстѣ съ тѣмъ является субъектомъ нравственной организаціи. Между народами и со стороны ихъ происхожденія, и языка, и исторіи нѣтъ существенныхъ перегородокъ; и въ своемъ соединеніи они образуютъ единое человѣчество.

Какова же должна быть нравственная организація этого цѣлаго субъекта нравственности, т. е. человѣчества? Нашъ философъ такъ рисуетъ устройство этой организаціи. Высшею вселенскою формою организаціи человѣчества является церковь, которую съ этой точки зрѣнія можно опредѣлить, какъ организованное благочестіе. Черезъ вселенскую церковь человѣкъ дѣлается причастнымъ абсолютному содержанію жизни; и уравниваясь со всѣми прочими людьми, составляетъ изъ себя и изъ нихъ вселенское братство. Такъ какъ основою благочестія является сыновнее отношеніе къ Богу, то Сынъ Божій, какъ воплощенное благочестіе, есть путь, истина и жизнь вселенской церкви, какъ организаціи благочестія въ мірѣ. Реализуясь въ мірѣ человѣческомъ, благочестіе выражается въ извѣстныхъ догматахъ благочестія, которые Церковью опредѣляются, какъ таинства. Въ таинствахъ и заключается основаніе и полный кругъ новой жизни. Эта новая въ Богѣ жизнь зарождается (въ крещеніи), получаетъ начало въ правильной организаціи, роста и укрѣпленія (въ муропомазаніи), излѣчивается отъ привходящихъ поврежденій (въ покаяніи), питается для вѣчности (въ евхаристіи), восподняетъ

¹⁾ 521 стр.

или интегрируетъ единичное существо человѣка (въ бракѣ), создастъ духовное отечество, какъ основу истиннаго порядка общественнаго (въ священствѣ, или рукоположеніи) и, наконецъ, освящаетъ болѣющую и умирающую тѣлесность для полной цѣлости будущаго воскресенія (въ соборованіи или елеосвященіи) ¹⁾. Въ таинствахъ заключаются залоговыя высшей жизни, или Царства Божія; эти реально таинственныя залоговыя не зависятъ въ началѣ и существѣ своемъ отъ воли человѣка, но въ проявленіи своемъ они должны усвоиваться и волею. Сообразно благодати Божіей и собственно человѣчeskія дѣйствія должны выражать идеалы нравственной нормы; и такъ какъ эти нормы опредѣляются тремя частными отношеніями человѣка: къ Богу, людямъ и къ своей матеріальной природѣ, то и человѣчeskія дѣйствія должны соответствовать, въ этомъ случаѣ, тремъ общимъ основамъ нравственности: благочестію, жалости и стыду. Дѣятельнымъ выраженіемъ чувства благочестія является молитва: дѣломъ жалости — милостыня, дѣломъ стыда — воздержаніе и постъ ²⁾.

Отъ вопроса о вселенской Церкви, какъ высшей формы организаціи благочестія, вполнѣ естественъ переходъ къ вопросу о значеніи государства и его отношеніи къ Церкви. Нужно ли государство, если есть Церковь, которая универсальна? Нашъ мыслитель рѣшительно утверждаетъ, что и государство нравственно необходимо. Съ появленіемъ христіанства, съ возвѣщеніемъ Царства Божія, не исчезли низшія царства минеральное, растительное и животное. Если же они не упразднены, то почему, спрашиваетъ Соловьевъ, должно быть упразднено воплощенное въ политической организаціи царство природное человѣческое, которое въ историческомъ процессѣ есть такая же необходимость, какъ тѣ, — въ космическомъ? Мы не можемъ перестать быть животными, тѣмъ болѣе, мы не можемъ освободиться отъ своихъ гражданскихъ обязанностей. Что же есть государство, по Соловьеву, и какой его нравственный смыслъ? Государство есть собирательно-организованная жалость ³⁾. Въ такомъ опредѣленіи государства указывается и его нравственный смыслъ. Соловьевъ, въ уясненіе

¹⁾ 540 стр. Сравни съ „Религіозными Основами жизни“, гдѣ дается аналогичное выясненіе значенія таинства.

²⁾ Ib. 541 и слѣд.

³⁾ 550 стр.

своего опредѣленія государства, приводитъ примѣръ Вл. Мономаха, который въ своихъ военныхъ походахъ противъ дикихъ кочевниковъ и въ своемъ желаніи создать крѣпкую власть на Руси,—выдвигалъ предъ своими братьями и подчиненными князьями именно этотъ принципъ—жалость къ низшему люду, къ бѣднымъ крестьянамъ, которымъ болѣе всего доставалось отъ набѣговъ кочевниковъ, какъ слѣдствія государственнаго неустройства. Соловьевъ, выдвигая такое оригинальное опредѣленіе государства, во всякомъ случаѣ зналъ, что противъ него поставлены будутъ серьезныя возраженія. Нашъ мыслитель не уклоняется отъ рѣшенія этихъ возраженій. Онъ доказываетъ, что ни суровость, верѣдко даже жестокость характера государства, ни его отождествленіе съ силою, не могутъ служить серьезными возраженіями противъ опредѣленія его, какъ организованной жалости. „Пусть, говоритъ онъ ¹⁾, мѣняются понятія о справедливости и нравственности, пусть мѣняются права и законы государства, но остается неизмѣннымъ одно: требованіе, чтобы права и законы были справедливы“. Слѣдовательно, независимо отъ всякихъ внѣшнихъ условій, остается внутренняя обусловленность права нравственностью. А если такъ, то противъ опредѣленія государства, какъ организованной жалости, нельзя дѣлать принципиальныхъ возраженій. Что же является задачею государства? Задачею всякаго государства является охранять основы общежитія, безъ которыхъ человѣчество не могло бы существовать. Эта задача консервативная, но христіанское государство имѣетъ еще прогрессивную задачу: улучшать условія этого существованія, содѣйствуя свободному развитію всѣхъ тѣхъ человѣческихъ силъ, которыя должны стать носительницами грядущаго Царствія Божія. Изъ такого опредѣленія 2-й прогрессивной задачи христіанскаго государства, нашъ философъ выводитъ и характеръ нормальнаго отношенія между церковью и государствомъ. Это нормальное отношеніе между Церковью и государствомъ состоитъ въ томъ, что государство признаетъ за вселенскою Церковью принадлежащей ей высшій духовный авторитетъ, обозначающій общее направленіе доброй воли человѣчества и окончательную цѣль ея историческаго дѣйствія, а церковь представляетъ государству

¹⁾ 557 стр.

всю полноту власти для соглашенія законныхъ мірскихъ интересовъ съ этою высшею волей и для сообразованія политическихъ отношеній и дѣлъ съ требованіями этой окончательной цѣли, такъ, чтобы у первви не было никакой припудительной власти, а принудительная власть государства не имѣла никакого соприкосновенія съ областью религіи. Такъ какъ Церковь и государство имѣютъ свои, нѣсколько отличныя, но все же взаимно-переплетающіяся цѣли, то между ними не можетъ быть разобщенія, такъ же, какъ не можетъ быть взаимныхъ узурпацій правъ. Правило истиннаго христіанскаго прогресса и состоитъ въ томъ, чтобы государство, какъ можно менѣе, стѣсняло внутренній нравственный міръ человѣка, представляя его свободному духовному дѣйствію Церкви и вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ можно вѣрнѣе и шире обезпечивало внѣшнія условія для достойнаго существованія и совершенствованія людей. Государство, говоритъ Соловьевъ, которое въ силу собственнаго авторитета, хотѣло бы учить своихъ подданныхъ истинному богословію и здоровой філософіи, допуская при этомъ, чтобы они оставались безграмотными, чтобы ихъ рѣзали на большихъ дорогахъ, или чтобы они умирали съ голоду или отъ заразы, потеряло бы причину своего бытія (563).

Какъ въ государствѣ воплощается нравственная основа жалости, какъ въ церкви организуются абсолютныя начала благочестія, такъ и наши нравственныя отношенія къ низшей природѣ организуются объективно и собирательно въ третьей общей жизненной сферѣ человѣчества—въ обществѣ, какъ союзъ хозяйственномъ, или земствѣ. Истиннымъ принципомъ экономической жизни человѣчества и соотвѣтствующей ей общественной организаціи является, по Соловьеву, нравственная обязанность воздержанія ¹⁾, опирающаяся фактически на присущее человѣческой природѣ чувство стыда. Путемъ этого собирательно-организованнаго воздержанія отъ дурной плотской безмѣрности, человѣкъ долженъ претворить матеріальную природу—единичную и общую въ свободную форму человѣческаго духа. Но эта задача можетъ быть достигнута лишь въ

¹⁾ Въ противоположность господствующему доселѣ принципу размноженія потребностей и признанія внѣшнихъ средствъ удовлетворенія за самостоятельную цѣли.

связи съ успѣхами собирательныхъ организацій жалости и благочестія, такъ какъ нравственная организація человѣчества, или его перерожденіе въ богочеловѣчество, есть нераздѣльная тріединая задача: церковью, какъ организованнымъ благочестіемъ, полагается абсолютная цѣль; ея формальныя средства и орудія даются чисто человѣческимъ началомъ жалости, собирательно организованной въ государствѣ, а матеріаль, субстратъ богочеловѣческаго организма находится въ области экономической жизни, опредѣляемой принципомъ воздержанія ¹⁾.

Отъ вопроса о нравственной организаціи человѣчества не отдѣлимъ вопросъ о личныхъ представителяхъ и выразителяхъ этой организаціи. Указаніемъ этихъ личностей Соловьевъ и кончаетъ свое сочиненіе: Высшимъ представителемъ Церкви, какъ безусловнаго авторитета, является первосвященникъ; высшимъ представителемъ государства, какъ высшей власти, является царь. Но на ряду съ носителями безусловнаго авторитета и безусловной власти, по убѣжденію нашего философа, должны быть въ обществѣ и носители безусловной свободы, какъ выразители лучшихъ ²⁾ свободныхъ силъ народа. Такими выразителями являются тѣ лица, которыя въ древнемъ Израилѣ исполняли третье (послѣ царскаго и первосвященническаго) верховное служеніе пророческое. Въ христіанствѣ пророчество не упразднено по праву, но на дѣлѣ сошло съ исторической сцены и лишь въ исключительныхъ случаяхъ выступало на ней, большею частью, въ извращенныхъ формахъ. Въ отсутствіи его Соловьевъ видитъ причину всѣхъ аномалій средневѣковой и новой исторіи. И хотя возстановленіе его онъ не считаетъ дѣломъ воли человѣческой, но напомнить объ его чисто-нравственномъ значеніи онъ считаетъ своевременнымъ въ наши дни и уместнымъ въ сочиненіи, трактующемъ о нравственной организаціи человѣчества. Опредѣляя далѣе характеръ современнаго пророка, какъ дѣйствительнаго выразителя и носителя полной свободы, внутренней и вѣшной, Соловьевъ находитъ, что таковымъ можетъ быть только тотъ, кто внутренно не связанъ никакою вѣшностью, кто въ послѣднемъ основаніи не знаетъ другого мѣрила сужденій и дѣйствій, кромѣ доброй воли и чистой совѣсти (574). Но есте-

¹⁾ 512 стр.

²⁾ Сравн. Религіозныя основы жизни, 173 и слѣд. стр.

ственно является вопросъ, какъ отличить истиннаго пророка отъ ложнаго мечтателя? Соловьевъ указываетъ намъ, въ чемъ нужно видѣть это отличіе. Отличіе пророка отъ празднаго мечтателя, по Соловьеву ¹⁾, состоитъ въ томъ, что у пророка цвѣты и плоды идеальной будущности не висятъ на воздухѣ личнаго воображенія, а держатся явнымъ стволомъ настоящихъ общественныхъ потребностей и таинственными корнями религіознаго преданія. Въ этомъ же философъ видитъ и связь пророческаго служенія съ священническимъ и царскимъ.

Указаніемъ высшихъ личныхъ представителей нравственной организациіи человѣчества Соловьевъ и кончаетъ свое „Оправданіе Добра“. Въ заключеніи ²⁾ (575—581) къ этому своему сочиненію Соловьевъ подводитъ краткій итогъ главнымъ своимъ мыслямъ и дѣлаетъ переходъ къ теоретической философіи. Разумная вѣра въ абсолютное Добро опирается на внутреннемъ опытѣ и на томъ, что изъ него съ логическою необходимостью вытекаетъ. Но внутренній религіозный опытъ есть дѣло личное и, съ внѣшней точки зрѣнія, условное. А потому, когда основанная на немъ разумная вѣра переходитъ въ общія теоретическія утвержденія, отъ нея требуется теоретическое оправданіе,—прежде всего оправданіе того, во имя чего нужно Добру бороться со зломъ, и откуда же это само зло? Вопросъ о происхожденіи зла есть чисто умственный, и можетъ быть разрѣшенъ только истинною метафизикою, которая, въ свою очередь, предполагаетъ рѣшеніе другого вопроса: что есть истина, въ чемъ ея достовѣрность, и какимъ образомъ она познается? Самостоятельность нравственной философіи въ ея собственной области, по Соловьеву, не исключаетъ внутренней связи самой этой области съ предметами философіи теоретической—ученія о познаніи и метафизики. И нашъ философъ убѣжденъ, что для вѣрующихъ въ абсолютное Добро менѣе всего прилично бояться философскаго изслѣдованія истины, потому что нравственный смыслъ міра не потеряетъ, а лишь выиграетъ отъ своего окончательнаго объясненія, а так-

¹⁾ Ib. 574 стр.

²⁾ Кромѣ заключенія въ „Оправданіи Добра“ имѣется еще приложение (585—615), въ которомъ воспроизводится изъ „Критики Отвлеч. Началъ“ изложеніе и оцѣнка формальнаго принципа нравственности (Канта) съ критическими замѣчаніями объ эмпирической этикѣ.

же и потому, что соединеніе съ Богомъ въ любви и согласіи съ волей Божіей въ жизни не можетъ оставлять насъ непричастными къ Божественному уму. Оправдавши Добро, какъ такое въ философіи нравственной, нашъ мыслитель ставитъ своею задачею оправдать Добро, какъ истину въ теоретической философіи.

Соловьеву не удалось обработать систему теоретической философіи, какъ онъ обработалъ философію нравственную: онъ успѣлъ въ послѣдніе два года своей жизни выпустить только 3 статьи по теоретической философіи, это именно: 1) „Первое начало теоретической философіи“ (вопросы философіи и псих. 1897 г. 5); 2) „Достоверность разума“ (въ томъ же журналѣ 1898 г. III к.) и 3) „Форма разумности и разумъ истины“ (тамъ же 1899 г.; V кн.). Мы укажемъ главныя мысли, высказанныя Соловьевымъ въ этихъ статьяхъ, и особенно тѣ, которыя выражаютъ новые взгляды философа въ сравненіи съ высказанными имъ въ прежнихъ сочиненіяхъ. Гдѣ и въ чемъ критерій философской истины? вотъ вопросъ, который прежде всего, послѣ предварительныхъ замѣчаній, ставитъ философъ въ своей первой статьѣ. Первою основою философскаго мышленія, или первымъ критеріемъ философской истины является ея безусловная принципіальность: теоретическая философія должна имѣть свою исходную точку въ себѣ самой, процессъ мышленія въ ней долженъ начинаться съ самаго начала. Теоретическая философія, отвѣчая чисто-умственному интересу, ставитъ вопросъ объ истинѣ въ ея отношеніи къ знанію, или рассматриваетъ свой предметъ не со стороны его нравственнаго, или вообще практическаго, а лишь со стороны его умственнаго достоинства, которое состоитъ, прежде всего, въ достоверности; и такъ какъ предметъ не существуетъ для насъ иначе, какъ чрезъ наше знаніе о немъ, то вопросъ достоверности предмета есть собственно вопросъ о достоверности знанія о немъ. Въ чемъ же искать гарантію достоверности знанія о предметѣ? Анализируя факты чловѣческаго сознанія и сравнивая явленія сознанія съ безсознательнымъ состояніемъ, Соловьевъ находитъ въ нашемъ знаніи элементы безусловной непосредственной и неоспоримой достоверности и вмѣстѣ съ тѣмъ, усматриваетъ непреложныя границы такой достоверности. Въ

поясненіе онъ приводитъ такой примѣръ: если я, проснувшись, вспоминаю какой нибудь сонъ, то хатя и знаю, что этого не было наяву, но я все же знаю, что это было. Подобнымъ же образомъ, когда мы и наяву испытываемъ извѣстныя внутреннія состоянія и дѣйствія: ощущенія, представленія, желанія и т. д., мы вмѣстѣ съ тѣмъ знаемъ, что испытываемъ ихъ, и это знаніе факта, непосредственно и нераздѣльно связанное съ самимъ фактомъ, съ нимъ и при немъ неотлучно находящееся, и потому справедливо называемое сознаниемъ,—должно быть, по мнѣнію нашего философа, признано безусловно достовѣрнымъ, ибо здѣсь знаніе непосредственно совпадаетъ со своимъ предметомъ, мысль есть простое повтореніе факта, сужденіе есть выраженіе чистаго тождества: $A=A$. Безусловная самодостовѣрность наличнаго сознанія и есть коренная истина философіи, и съ ея утвержденія начинается каждый обширный кругъ философскаго развитія. Но свою безусловную достовѣрность чистое сознаніе или знаніе психической наличности искупаетъ крайнею тѣснотою своихъ предѣловъ. Какъ только мы хотимъ распространить это свидѣтельство сознанія за предѣлы внутренней наличности, такъ сейчасъ же теряется его безусловная достовѣрность и открывается съ возможностью ошибокъ законное основаніе для всякихъ сомнѣній: мы не можемъ даже отличить фактъ сновидѣнія отъ факта дѣйствительности.

Но здѣсь естественно представляется вопросъ: неужели и совсѣмъ нѣтъ данныхъ для различенія истиннаго сознанія отъ ложнаго и неужели скептицизмъ правъ? Нѣтъ, отвѣчаетъ Соловьевъ, мы не имѣемъ права утверждать заранѣе, чтобы вообще не было никакихъ основаній и признаковъ для различія кажущагося отъ подлинно существующаго, сновидѣнія отъ реальности, галлюцинаціи отъ дѣйствительнаго происшествія. Нѣтъ, нашъ философъ, напротивъ, выражаетъ увѣренность, что такіе основанія и признаки должны существовать; несомнѣнно только, что они не находятся въ наличности сознаваемого факта и что на нихъ не можетъ распространяться присущая этой наличности непосредственная самодостовѣрность. Въ виду такой узости наличнаго сознанія и незначительности прямыхъ его результатовъ, Соловьевъ считаетъ необходимымъ простираť свой скепсисъ въ философіи гораздо

дальѣ тѣхъ границъ, на коихъ останавливались виднѣйшіе представители методологическаго скептицизма, напр. Декартъ, который, какъ извѣстно, доказывалъ существованіе субъекта изъ факта мышленія (Cogito, ergo sum). Соловьевъ находитъ, что Декартъ допустилъ двѣ ошибки: во 1-хъ, слишкомъ поспѣшно оставилъ свой скептицизмъ, а во 2-хъ, не сумѣлъ разграничить въ понятіи „Я“ двухъ субъектовъ—отвлеченнаго и конкретнаго. Мы сознаемъ себя всегда, какъ только субъекта своихъ психическихъ состояній или аффектовъ, и никогда, какъ ихъ субстанцію, слѣдовательно, изъ наличности факта сознанія мы не можемъ вывести тождество нашей личности съ субъектомъ нашихъ душевныхъ процессовъ.

Соловьевъ самъ считаетъ здѣсь нужнымъ указать на то, что онъ, въ разбираемой нами статьѣ, имѣнилъ свой прежній взглядъ въ области изслѣдуемаго вопроса ¹⁾, когда онъ считалъ самосознаніе коренною, а не производною истиною. „Прежде, говоритъ онъ, я (въ Крит. Отвлеч. началъ) держался такого мнѣнія, что на основаніи факта наличности сознанія чего либо можно ставить вопросъ: чье же это сознаніе, т. е., устанавливать вопросъ о реальномъ участіи въ дѣлѣ сознанія нашего „Я“, какъ подлиннаго субъекта моего сознанія“. Теперь Соловьевъ находитъ, что ставить такой вопросъ: „чье сознаніе“, мы не имѣемъ права. Ставя вопросъ о субъектѣ сознанія, о „кто“, мы тѣмъ самымъ выражаемъ догматическую увѣренность въ безотносительномъ и самотождественномъ бытіи единичныхъ существъ, а на самомъ дѣлѣ это еще только требуется доказать: въ наличности сознанія намъ истина не дана, а только задана; и если бы она была фактомъ наличнаго сознанія, то ея не нужно и невозможно было бы искать, слѣдовательно, не могло бы быть никакого стремленія къ истинѣ, никакой философіи. Но такъ какъ у насъ, кромѣ сознанія факта, есть стремленіе къ познанію истины, то слѣдовательно, истина выше наличнаго факта и представляетъ лишь искомое. Указаніемъ на это Соловьевъ и кончаетъ свою первую статью по теоретической философіи.

Во второй статьѣ („Достоверность разума“; Вопр. Фил. и

¹⁾ См. Вопр. Фил. и Псих. XX в (1897, 5) ст. („Начало теоретической философіи стр. 910).

Псих. 43 кн. 1898 г. май и июнь) Соловьевъ опредѣляетъ постоянныя и неизмѣнныя условія мышленія. Онъ находитъ, что для дѣйствительной мысли, кромѣ мыслительнаго состава (памяти и слова), требуется еще предпоставленное назначеніе этого состава служить нѣкоторой положительной цѣли. Это намѣреніе, предшествующее дѣйствительной мысли и, слѣдовательно, какъ бы стоящее за мыслью, Соловьевъ называетъ „замысломъ“. Такимъ образомъ условія мышленія Соловьевъ опредѣляетъ въ такомъ порядкѣ: 1) память, дающая мышленію первый матеріалъ; 2) слово, придающее этому матеріалу первоначальную форму всеобщности, или свободу отъ эмпирическихъ условій субъективнаго психическаго процесса, и въ 3) замыселъ, создающій мысль, какъ необходимый путь къ задуманной цѣли. Указанныя условія мышленія составляютъ формальную объективную сущность разума, которая, по своей неоспоримой достовѣрности, составляетъ, въ связи съ такою же безусловною достовѣрностью субъективныхъ данныхъ непосредственнаго сознанія, вторую исходную точку теоретической философіи. Но кромѣ наличности психическихъ состояній (матеріи философіи) и наличности логической формы мышленія, какъ такой, дается философскій замыселъ познанія истины по существу. Этотъ замыселъ уже самою наличностью своею, какъ фактическое требованіе настоящей, подлинной безусловности, расширяетъ наше мышленіе. Разумность, какъ безразличная форма всякаго содержанія, переходитъ въ требованіе опредѣленнаго, именно безусловнаго содержанія, опредѣляетъ себя, какъ утвержденіе самой истины ¹⁾. Отсюда вмѣсто двойной получается для начала философіи уже тріединая достовѣрность: наряду съ матеріей и формой философіи достовѣренъ и философскій замыселъ, или рѣшимость познавать саму истину, какъ живое начало философскаго дѣланія, какъ дѣйствительная опредѣленная форма, заключающая въ себѣ зародышъ, или сѣмя своего безусловнаго содержанія. Аналогично такой троякой достовѣрности въ отношеніи философіи, какъ процесса мышленія, и въ отношеніи познающаго, какъ субъекта мышленія,

¹⁾ Этимъ вопросомъ Соловьевъ занимается уже въ 3-й и послѣдней статьѣ по гносеологіи; „Форма разумности и разумъ истины“ (Вопр. Фил. и Псих., 50 кн. 1899 г., ноябрь—декабрь, 881—903 стр.).

должно различать тройкую личность, именно: 1) субъекта эмпирическаго, 2) субъекта логическаго и 3) субъекта собственно философскаго. Указывая на то, что началомъ и новой философіи (съ Декарта) было старое дельфійское требованіе: „познай самого себя“; Соловьевъ задается вопросомъ,—въ какомъ же смыслѣ нужно понимать это исходное и коренное начало философіи: значить ли это, что мы должны познавать себя, какъ эмпирическаго субъекта въ своемъ темпераментѣ, характерѣ и всѣхъ психическихъ свойствахъ—общихъ, частныхъ и особенныхъ, или же намъ нужно познавать себя, какъ субъекта логическаго, въ тѣхъ формахъ мышленія, подъ которыя этотъ субъектъ подставляется, какъ мыслящій, независимо отъ чего бы то ни было мыслимаго. Соловьевъ находитъ, что хотя такое познаніе и можетъ быть полезно и занимательно, но это не будетъ философіей, такъ какъ то, что принято называть философіей, не сводится къ формальной логикѣ, какъ оно не сводится и къ эмпирической психологіи. Но, въ такомъ случаѣ, опять остается нерѣшеннымъ вопросъ: въ какомъ же смыслѣ нужно понимать дельфійское изреченіе? Это изреченіе, говоритъ нашъ мыслитель, не могло внушать познанія себя, какъ эмпирическаго хаоса, или какъ логической отвлеченности: оно должно было указывать на субъекта въ третьемъ смыслѣ, какъ истинно философскаго; таковой же опредѣляется не въ своей матеріальной пестротѣ и не въ своей формальной пустотѣ, а въ своемъ безусловномъ содержаніи, какъ становящійся разумъ самой истины. Слѣдовательно, говоритъ философъ: „познай самого себя“ значить познай истину¹⁾. Этимъ и кончаетъ Соловьевъ свою третью и послѣднюю статью по теоретической философіи, остановившись, такимъ образомъ, почти въ самомъ началѣ, на порогѣ метафизическихъ изслѣдованій, и далеко не успѣвши привести въ систему своихъ гносеологическихъ возрѣній.

То же самое мы можемъ сказать и о его эстетическихъ возрѣніяхъ: отъ Соловьева осталось лишь нѣсколько статей, трактующихъ объ искусствѣ, и по этимъ статьямъ можно составить лишь общее понятіе о возрѣніяхъ Соловьева на искусство. Мы изложимъ, какъ наиболѣе характерную, статью

1) *Вопр. Фил. и Псих.* 50 кн. 903 стр.

Соловьева „Объ общемъ смыслѣ искусства“ (Вопр. Фил. и Псих. V к. 1890). Смыслъ искусства, по Соловьеву, состоитъ въ продолженіи того художественнаго дѣла, которое начато природою,—въ дальнѣйшемъ и болѣе полномъ разврѣшеніи эстетической, предполагаемой самой природою, задачи. Искусство, какъ выраженіе красоты, стоитъ въ прямой связи съ осуществленіемъ въ жизни правды и добра: красота есть воплощеніе въ чувственныхъ формахъ того самого содержанія, которое прежде такого воплощенія представляется намъ, какъ добро и истина. Отсюда можно сдѣлать выводъ, что реализація красоты неотдѣлима отъ реализаціи истины и добра, и развитіе эстетическаго творчества зависитъ отъ общаго хода исторіи человѣчества, такъ какъ искусство есть область воплощенія идей, а не ихъ первоначальнаго зарожденія и роста. Совершенное искусство въ своей окончательной задачѣ должно воплотить абсолютный идеалъ не въ одномъ воображеніи, а и въ самомъ дѣлѣ,—должно одухотворить, пресуществить всю нашу дѣйствительную жизнь; оно должно сдѣлать нашъ матеріальный и потому преходящій міръ причастнымъ безсмертію, и потому вѣчнымъ. Но ясно, что исполненіе этой задачи должно совпасть съ концомъ всего міроваго процесса. Пока же исторія еще продолжается, мы можемъ имѣть только частныя и отрывочныя предваренія совершенной красоты; существующія нынѣ искусства, въ величайшихъ своихъ произведеніяхъ схватывая проблески вѣчной красоты въ нашей текущей дѣйствительности и продолжая ихъ далѣе, предваряютъ, даютъ предощущать нездѣшную грядущую для насъ дѣйствительность, и служатъ, такимъ образомъ, переходомъ и связующимъ звеномъ между красотою природы и красотою будущей жизни. Повимаемое такимъ образомъ искусство перестаетъ быть цустою забавою и становится дѣломъ важнымъ и назидательнымъ, но не въ смыслѣ дидактической проповѣди, а лишь въ смыслѣ вдохновеннаго пророчества, въ смыслѣ предуказанія будущаго значенія извѣснаго явленія въ Царствѣ Вѣчной Красоты ¹⁾. Отсюда

¹⁾ Изъ такого значенія искусства вытекаетъ связь его съ религіей. Эта связь по нашему философу была особенно ясна при первоначальномъ возникновеніи искусства на Востокѣ и въ Греціи. Но Соловьевъ убѣждаетъ, что и въ будущемъ эта связь, основанная на свободномъ взаимодействіи религіи и искусства, безусловно будетъ имѣть мѣсто. На современное же отчужденіе религіи и искусства

вытекаетъ и окончательное опредѣленіе произведенія искусства: „всякое ошутительное изображеніе какого бы то ни было предмета и явленія съ точки зрѣнія его окончательнаго состоянія или въ свѣтѣ будущаго міра есть художественное произведеніе“. Съ точки зрѣнія такого опредѣленія художественныхъ произведеній, нашъ мыслитель и указываетъ значеніе главныхъ видовъ художественнаго творчества и нѣкоторыхъ его типовъ. Итогъ его мыслей по этому вопросу тотъ, что полнаго художественнаго, т. е., правдиваго и конкретнаго изображенія истинно духовной жизни, той, которая должна быть, которая совершенно осуществляетъ абсолютный идеалъ, до сихъ поръ не было дано и не можетъ быть дано ни однимъ повтомъ, ни однимъ художникомъ, это, какъ уже замѣчено нами, Соловьевъ считаетъ возможнымъ лишь по окончаніи міроваго процесса—въ вѣчномъ Царствѣ Красоты. Такова схематическая сущность эстетическихъ воззрѣній Соловьева.

Что касается общественныхъ воззрѣній Соловьева въ 90-ые годы, то мы можемъ рѣшительно сказать, что эти годы мало дали чего новаго для выясненія этихъ воззрѣній, можно пожалуй сказать, что въ этотъ періодъ Соловьевъ нѣсколько смягчилъ свои прежніе крайніе взгляды на общественно-историческіе вопросы. Но въ общемъ мы должны сказать, что въ эти годы Соловьевъ не такъ уже горячо, да и значительно рѣже высказывался по общественнымъ вопросамъ; въ послѣднее десятилѣтіе жизни Соловьева его опять стали болѣе интересовать и волновать вѣчные вопросы духа человѣческаго, и онъ потому особенно горячо отзывался на тѣ текуція злобы дня, которыя затрогивали эти вопросы. Такъ, предъ самою своею смертію онъ написалъ проникновенную и горячо-убѣжденную книгу, вызванную назойливѣйшею изъ современныхъ злобъ—проповѣдью Яснополянскаго моралиста о „непротивденіи злу“.

Фактъ полемики Соловьева противъ толстовства принадлежитъ, безъ сомнѣнія, къ числу самыхъ бесспорныхъ и серьезныхъ заслугъ Соловьева въ дѣлѣ его вліянія на русскую философскую мысль. Нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что изъ по нашему мыслителю нужно смотрѣть, какъ лишь на временный переходъ отъ ихъ древней слитности къ будущему свободному синтезу.

всей громадной массы полемической литературы противъ Толстого „Три разговора“ Соловьева, занимають одно изъ самыхъ первыхъ мѣстъ по сокрушительной противъ Толстого полемикѣ. Ни въ одномъ сочиненіи противъ Толстого не выяснена такъ рельефно внутренняя несостоятельность толстовства, не указаны такъ отчетливо грубые промахи логики Толстого, нигдѣ не указана такъ ясно и фальшивость дѣйствій Толстого, его желаніе прикрываться чужими, часто великими знаменами, какъ „въ „Трехъ разговорахъ“. „Тремя разговорами“ окончательно снята маска съ Толстого, и онъ весь предсталъ предъ нами не только, какъ мнимый христіанинъ и мнимый философъ, но, по замѣчательно остроумной кличкѣ Соловьева, и какъ основатель секты дыромоляевъ“¹⁾...

Мы укажемъ главныя мысли „Трехъ разговоровъ“. „Въ своемъ предисловіи къ сочиненію Соловьевъ указываетъ мотивы появленія своего труда. Однимъ изъ такихъ мотивовъ было выяснить вопросъ о злѣ: есть ли зло только естественный недостатокъ, несовершенство, само собою исчезающее съ ростомъ добра, или оно есть дѣйствительная сила, посредствомъ соблазновъ владѣющая нашимъ міромъ, такъ что для успешной борьбы съ нею нужно имѣть точку опоры въ иномъ порядкѣ бытія? Нашъ мыслитель находить, что такой вопросъ можетъ изслѣдоваться и рѣшиться лишь въ цѣлой метафизической системѣ, и свои, изложенныя нами выше статьи по теоретической философіи, покойный философъ и считалъ началомъ къ этой работѣ. Но, говоритъ онъ²⁾, начавъ работать для тѣхъ, кто способенъ и склоненъ къ умозрѣнію, я однако чувствовалъ, насколько вопросъ о злѣ важенъ для всѣхъ. И вотъ, въ этихъ видахъ, чтобы уяснить сознанію всѣхъ вопросъ о злѣ, нашъ мыслитель въ популярномъ сочиненіи, въ формѣ діалоговъ, и освѣщаетъ нагляднымъ и общедоступнымъ образомъ тѣ главныя стороны въ вопросѣ о злѣ, которыя должны затрогивать всякаго. Но освѣщая главныя стороны вопроса о злѣ, авторъ „Трехъ разговоровъ“ въ предисловіи же подчеркиваетъ то, что въ его сочиненіи нельзя искать ни научно-фи-

¹⁾ Полное заглавіе этого сочиненія такое: Три разговора о войнѣ, прогрессѣ и концѣ всемірной исторіи со включеніемъ краткой повѣсти, объ Антихристѣ“.

²⁾ См. Предисловіе VII стр.

лософскаго изслѣдованія, ни религіозной проповѣди. Свою задачу авторъ скорѣе считаетъ апологетическою и полемическою, именно: онъ желаетъ, пасколько можно, ярко выставить связанныя съ вопросомъ о злѣ жизненныя стороны христіанской истины, на которыя въ наше время съ разныхъ сторонъ напускается туманъ. Разсѣяніе умственного тумана было задачею всей философско-литературной дѣятельности Соловьева; это же, какъ видно изъ его собственныхъ словъ, онъ считалъ задачею и своего послѣдняго предсмертнаго труда. Кѣмъ же, по нашему мыслителю, былъ напущенъ туманъ въ послѣднее время? Онъ былъ напущенъ новыми сектантами, создавшими свое „новое Евангеліе“ и провозглашающими себя истинными христіанами. Исторія происхожденія новой секты истинныхъ христіанъ, по Соловьеву, такова ¹⁾: нѣсколько лѣтъ тому назадъ, въ нашихъ восточныхъ губерніяхъ возникла новая религія. Эта религія, послѣдователи которой назывались вертидырниками и дыромолаями, состояла въ томъ, что, просверливъ въ какомъ нибудь темномъ углу въ стѣнѣ избы дыру средней величины, эти люди прикладывали къ ней губы и много разъ настойчиво повторяли: изба моя, дыра моя, спаси меня! Никогда еще, говоритъ Соловьевъ, предметъ богопочитанія не достигалъ такой крайней степени упрощенія. Но, продолжаетъ Соловьевъ, если обоготвореніе обыкновенной крестьянской избы и простого, человѣческими руками сдѣланнаго, отверстія въ ея стѣнѣ, есть явное заблужденіе, то должно сказать, что это было заблужденіе правдивое: эти люди дико безумствовали, но никого не вводили въ заблужденіе: про избу они такъ и говорили: изба, и мѣсто, просверленное въ ея стѣнѣ, справедливо называли *дырой*. Но религія дыромолаявъ скоро испытала „эволюцію“ и подверглась „трансформациі“. И въ новомъ своемъ видѣ она сохранила прежнюю слабость религіозной мысли и узость философскихъ интересовъ, прежній приземистый реализмъ, но утратила прежнюю правдивость: своя изба получила теперь названіе „Царства Божія на землѣ“, а дыра стала называться „новымъ евангеліемъ“, а что всего хуже, различіе между этимъ мнимымъ евангеліемъ и настоящимъ, различіе, совершенно такое же, какъ между просверленною въ

¹⁾ См. „Гри разговоръ“ VIII стр. и др.

бревиѣ дырой, и живымъ, цѣлымъ деревомъ, это существенное различіе новые евангелисты всячески старались и замолчать и заговорить. Допуская возможность обвиненій его въ парадоксъ, Соловьевъ считаетъ нужнымъ оговориться, что онъ не утверждаетъ прямой исторической, или „генетической“ связи между первоначальною сектою дыромоляевъ и проповѣдью мнимаго царства Божія и мнимаго евангелія, но онъ настаиваетъ на существенномъ тождествѣ двухъ „ученій“. А тождество здѣсь, по Соловьеву, въ чистой отрицательности и безсодержательности обеихъ „міровоззрѣній“. Хотя „интеллигентные“ дыромоляи и называютъ себя не дыромоляями, а христіанами, и проповѣдь свою называютъ евангеліемъ; но, христіанство безъ Христа и евангеліе, т. е. благая вѣсть, безъ того блага, о которомъ стоило бы возвѣщать, именно безъ дѣйствительнаго воскресенія въ полноту блаженной жизни, есть такое же пустое мѣсто, какъ и обыкновенная дыра, просверленная въ крестьянской избѣ. Нашъ философъ находитъ, что обо всемъ этомъ можно было бы и не говорить, если бы надъ рационалистической дырой не ставилось поддѣльнаго христіанскаго флага, соблазняющаго и сбивающаго съ толку множество малыхъ сихъ. Когда люди, думающіе и потихоньку утверждающіе, что Христосъ устарѣлъ, превзойденъ, или что его вовсе не было, что это—мнѣ, выдуманный апостоломъ Павломъ,—вмѣстѣ съ тѣмъ упорно продолжаютъ—называть себя „истинными христіанами“ и проповѣдь своего пустаго мѣста прикрывать переназначенными евангельскими словами; тутъ уже, говоритъ Соловьевъ, равнодушіе и снисходительное пренебреженіе болѣе не у мѣста: въ виду зараженія нравственной атмосферы систематическою ложью, общественная совѣсть громко требуетъ, чтобы дурное дѣло было названо своимъ наотоящимъ именемъ. Истинная задача полемики здѣсь,—говоритъ Соловьевъ,—не опроверженіе мнимой религіи, а обнаруженіе дѣйствительнаго обмана ¹⁾).

Нашъ мыслитель находитъ, что этотъ обманъ не имѣетъ извиненія. Послѣдователи „новаго евангелія“ могли бы не касаться личности Христа, могли бы умалчивать о Немъ, однако эти люди не хотятъ пользоваться по этому предмету ни свободой молчанія: у себя дома, ни свободой слова за границей:

¹⁾ Ibid. 10 стр.

И здѣсь, и тамъ они предпочитаютъ варужно примыкать къ Христову евангелію; и здѣсь, и тамъ они не хотятъ ни прямо-рѣшительнымъ словомъ, ни косвенно-краснорѣчивымъ умолчаніемъ, правдиво показать свое настоящее отношеніе къ Основателю христіанства, именно, что Онъ имъ совѣтъ чуждъ, ни на что не нуженъ и составляетъ для нихъ только помѣху. Нашъ философъ находитъ, что для „новыхъ христіанъ“ гораздо болѣе подходитъ другой историческій авторитетъ, именно Будда, который проповѣдывалъ то, чему учатъ новохристіане: непротивленіе, безстрастіе, недѣланіе, трезвость и т. под., и которому даже удалось безъ мученичества сдѣлать „блестящую карьеру“ для своей религіи. Соловьевъ находитъ, что бевсодержательность вѣроученія новой религіи и ея логическія противорѣчія слишкомъ бросаются въ глаза, чтобы прельстить кого-нибудь, кромѣ такихъ отпѣтыхъ личностей, какъ выведенный въ „Трехъ разговорахъ“ князь. Свою полемическую задачу нашъ мыслитель считаетъ выполненною, если бы ему удалось раскрыть глаза кому либо изъ послѣдователей новой религіи и посчастливилось дать почувствовать иной обманувшейся, но живой душѣ, всю нравственную фальшь этого мертвящаго ученія.

Съ полемическою задачею излагаемаго сочиненія связана его положительная задача: представить вопросъ о борьбѣ противъ зла и о смыслѣ исторіи съ трехъ различныхъ точекъ зрѣнія, изъ которыхъ одна, религіозно-бытовая, принадлежащая прошедшему,—выступаетъ особенно въ первомъ разговорѣ, въ рѣчахъ *генерала*, другая культурно-прогрессивная, господствующая въ настоящее время, высказывается и защищается политикомъ—особенно во второмъ разговорѣ, и третья, безусловно-религіозная, которой еще предстоитъ проявить свое рѣшающее значеніе въ будущемъ, указана въ третьемъ разговорѣ, въ разсужденіяхъ г. Z и въ повѣсти отца Пансофія. Самъ Соловьевъ стоитъ на послѣдней точкѣ зрѣнія, но признаетъ относительную правду и за двумя первыми и потому съ одинаковымъ безпристрастіемъ передаетъ противоположныя разсужденія,—и заявленія генерала и политика, и находитъ, что оба они—и генераль и политикъ—предъ свѣтомъ высшей истины, правы. Безусловно неправо только само начало зла и лжи, а не таіе способы борьбы съ нимъ, какъ мечъ война, или перо дипломата: эти орудія должны оцѣниваться по своей дѣйствитель-

ной цѣлесообразности въ данныхъ условіяхъ, и каждый разъ то изъ нихъ лучше, котораго приложеніе умѣстнѣе, то есть, успѣшнѣе служить добру. Мы не будемъ подробно излагать первые два разговора: въ нихъ, какъ мы сейчасъ сказали, указывается лишь относительное значеніе войны и дипломатіи въ дѣлѣ прогресса. Для насъ гораздо важнѣе указать главныя мысли третьяго разговора, гдѣ разбирается вопросъ о злѣ, его происхожденіи, значеніи и средствахъ его устраненія.

Воззрѣнія на зло нашего философа таковы: зло, дѣйствительно, существуетъ, и оно выражается не въ одномъ отсутствіи добра, а въ положительномъ сопротивленіи и перевѣсѣ низшихъ качествъ надъ высшими во всѣхъ областяхъ бытія. Есть зло индивидуальное, оно выражается въ томъ, что низшая сторона человѣка, скотскія и звѣрскія страсти противятся лучшимъ стремленіямъ души и осиливаютъ ихъ въ огромномъ большинствѣ людей. Есть зло общественное — оно въ томъ, что людская толпа, индивидуально-порабощенная злу, противится спасительнымъ усиліямъ немногихъ лучшихъ людей и одолеваетъ ихъ; есть, наконецъ, зло физическое въ человѣкѣ, въ томъ, что низшіе, матеріальные элементы его тѣла сопротивляются живой и свѣтлой силѣ, связывающей ихъ въ прекрасную форму организма, сопротивляются и расторгаютъ эту форму, уничтожая реальную подкладку всего высшаго. Это есть крайнее зло, называемое смертью. И если бы побѣду этого крайняго физическаго зла нужно было признать, какъ окончательную и безусловную, то никакія мнимыя побѣды добра, въ области лично-нравственной и общественной, нельзя было бы считать серьезными успѣхами. „Въ самомъ дѣлѣ, говоритъ Соловьевъ ¹⁾, представимъ себѣ, что человѣкъ добра, скажемъ Сократъ, восторжествовалъ не только надъ своими внутренними врагами — дурными страстями, но что ему еще удалось убѣдить и исправить общественныхъ своихъ враговъ, преобразовать эллинскую политію. Какая польза въ этой эфемерной и поверхностной побѣдѣ надъ зломъ, если оно торжествуетъ окончательно въ самомъ глубокомъ слоѣ бытія, надъ самыми основами жизни? Вѣдь и исправителю и исправленнымъ одинъ конецъ: смерть. По какой логикѣ, спрашиваетъ философъ, можно было бы высоко цѣнить нравственныя побѣды

¹⁾ См. „Три разговора“ 187 стр. 7 стр.

Сократовскаго добра надъ нравственными микробами дурныхъ страстей въ его груди и надъ общественными микробами афинскихъ площадей, если бы настоящими то побѣдителями оказались еще худшіе, низшіе, грубѣйшіе микробы физическаго разложенія? Здѣсь противъ крайняго пессимизма и отчаянія не защититъ уже никакая моральная словесность.

Итакъ, въ чемъ же можно найти опору противъ этого отчаянія? Наша опора, отвѣчаетъ на поставленный имъ вопросъ философъ, одна: дѣйствительное воскресеніе ¹⁾). Мы знаемъ, что борьба добра со зломъ ведется не въ душѣ только и въ обществѣ, а глубже—въ мірѣ физическомъ. И здѣсь мы уже знаемъ въ прошедшемъ одну побѣду добраго начала жизни—въ личномъ воскресеніи Одного, и ждемъ будущихъ побѣдъ—въ собирательномъ воскресеніи всѣхъ. Тутъ и зло получаетъ свой смыслъ, или окончательное объясненіе своего бытія въ томъ, что оно служитъ все къ большому и большому торжеству, реализаціи и усиленію добра: если смерть сильнѣе смертной жизни, то воскресеніе въ жизнь вѣчную сильнѣе и того и другого. Царство Божіе есть царство торжествующей чрезъ воскресеніе жизни, въ ней же дѣйствительное, осуществляемое, окончательное добро. Въ этомъ вся сила и все дѣло Христа, въ этомъ Его дѣйствительная любовь къ намъ, и наша къ Нему. И только этимъ открывается дѣйствительное Царство Божіе, а безъ этого есть лишь царство смерти и грѣха. Воскресеніе въ настоящемъ смыслѣ этого слова, есть документъ истиннаго Бога ²⁾, и въ этомъ все значеніе этого великаго акта—и для жизни частныхъ людей, и для всего человѣчества.

Итакъ, изъ приведенныхъ нами мыслей автора „Трехъ разговоровъ“, видно, что онъ въ вопросѣ о значеніи зла стоялъ безусловно на почвѣ христіанскаго ученія. На той же почвѣ онъ стоялъ и въ вопросѣ о послѣднемъ итогѣ міроваго процесса—о концѣ человѣческой исторіи, когда зло получитъ свое крайнее и полное выраженіе въ лицѣ Антихриста. Изображеніе Антихриста дано Соловьевымъ въ общемъ согласно съ данными Откровенія, но нѣкоторыя детали (напр. спиритическія и фокусническія штуки великаго мага, а также весь ходъ

¹⁾ Ibid., 147 стр.

²⁾ См. объ этомъ въ „Трехъ разговорахъ“. Братскую повѣсть объ Антихристѣ (151—195 стр.).

историческихъ событій послѣдняго времени) привнесены авторомъ отъ себя, и имѣютъ значеніе, конечно, не болѣе какъ гадательное, проблематическое. Въ общемъ же повѣсть объ Антихристѣ, какъ и все ¹⁾ излагаемое нами предсмертное сочиненіе Соловьева, показываетъ намъ въ авторѣ прежде всего и болѣе всего, глубоко-разумнаго и богословски-образованнаго христіанина, какимъ безспорно и былъ В. С. Соловьевъ.

„Три разговора“ было послѣднимъ, изъ большихъ, предсмертнымъ произведеніемъ Соловьева. Въ послѣдніе мѣсяцы своей жизни онъ еще далъ двѣ—три статьи и замѣтки, касающіяся преимущественно „злобы дня“—Китайской войны. Въ этихъ замѣткахъ, какъ и во всѣхъ своихъ сочиненіяхъ, Соловьевъ обнаружилъ замѣчательное пониманіе значенія совершавшихся великихъ событій (напр. пробужденія панисламизма и монголизма). Это его выдающееся пониманіе подчасъ переходило прямо въ предвѣдѣніе, поражающее читателя. Но для выясненія собственно-философскихъ воззрѣній Соловьева эти замѣтки не даютъ ничего особенно новаго, и потому мы опускаемъ ихъ изложеніе и переходимъ прямо къ обзору критической литературы о Соловьевѣ за послѣдній періодъ его дѣятельности, а затѣмъ къ обзору посмертной критической литературы о немъ. Обзоръ критическихъ этюдовъ, вышедшихъ о Соловьевѣ при жизни его, поможетъ намъ выяснитъ себѣ ходъ формулировки его міровоззрѣнія за послѣдній періодъ его дѣятельности, а обзоръ посмертной критической литературы поможетъ намъ составить себѣ общее представленіе о міровоззрѣніи почившаго великаго мыслителя.

А. Никольскій.

(Продолженіе будетъ).


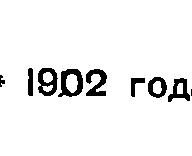
¹⁾ Такъ, въ этомъ произведеніи дана художественная характеристика трехъ главныхъ исповѣданій христіанства: православія—въ лицѣ старца Іоанна, католичества въ лицѣ папы Петра II, и протестанства въ лицѣ профессора Паули;— всѣ эти, разрозненныя нивы, исповѣданія въ концѣ міровой исторіи, уже по пришествіи антихриста, соединяются въ одно цѣлое подъ братскимъ посохомъ римскаго первосвященника. Соловьевъ, какъ мы видимъ, и въ послѣднемъ произведеніи остался вѣренъ мечтѣ всей второй половины своей жизни—мечтѣ о соединеніи церквей.

Опечатка. Въ филос. отдѣлѣ 17-й книжки за н. г. на стр. 173-й въ 7-й строкѣ снизу напечатано: направленія (*народниковъ*), надобно читать: направленія (*сословно*); а въ 4-й строкѣ снизу же напечатано: направленія (*сословно*), надобно читать: направленія (*народниковъ*).

ЛИСТОКЪ

ДЛЯ

ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ

15 Октября  № 19.  1902 года.

Содержаніе. Высочайшее повелѣніе.—Опредѣленіе Святѣйшаго Синода.—Отъ Мнистра Финансовъ.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

Высочайшее повелѣніе.

Государь Императоръ, въ 23-й день августа сего года, Высочайше соизволилъ: 1) на дополненіе § 57 устава духовныхъ семинарій въ томъ смыслѣ, чтобы, въ случаѣ неимѣнія кандидатовъ на должности преподавателей въ семинаріяхъ по физикѣ и математикѣ изъ лицъ, упоминаемыхъ въ означенномъ параграфѣ устава, т. е. изъ лицъ, имѣющихъ право на преподаваніе сихъ предметовъ, было разрѣшено назначать исправляющими сія должности, съ правами дѣйствительной государственной службы, магистровъ и кандидатовъ духовныхъ академій изъ лицъ, имѣющихъ одобрительныя отмѣтки о знаніи физики и математики въ выданныхъ имъ изъ среднихъ учебныхъ заведеній, въ коихъ они обучались, аттестатахъ, по истеченіи же учебнаго года, въ случаѣ одобрительнаго засвидѣтельствованія подлежащихъ духовно-учебныхъ начальствъ о полезной учебной дѣятельности и нравственной благонадежности таковыхъ лицъ,—утверждать ихъ въ означенныхъ должностяхъ, и 2) на утвержденіе состоящихъ нынѣ въ качествѣ временно-допущенныхъ наемныхъ преподавателей физики и математики въ нѣкоторыхъ семинаріяхъ—въ должности преподавателей, съ зачетомъ въ дѣйствительную службу имъ времени, проведеннаго со дня допущенія ихъ къ преподаванію означенныхъ предметовъ до дня дѣйствительнаго опредѣленія на службу.

Опредѣленіе Святѣйшаго Синода.

Отъ 11 сентября 1902 года за № 4046, постановлено: принимая во вниманіе, что Высочайше утвержденнымъ 1 апрѣля 1902 года Положеніемъ о церковно-приходскихъ школахъ опредѣлено особли-

вое въ ряду сихъ учрежденій положеніе школъ церковно-учительскихъ, имѣющихъ большую важность въ составѣ всей школьной организаціи, причемъ по силѣ параграфовъ 53 и 54 означеннаго закона, епархіальный архіерей непосредственно избираетъ для сихъ школъ завѣдывающаго и представляетъ его на утвержденіе Святѣйшаго Синода, независимо отъ представленія Училищнаго Совета (§§ 47, 51, 53, 54), коего посредство требуется относительно всѣхъ прочихъ школъ, Святѣйшій Синодъ опредѣляетъ: для устраненія возникающихъ въ семъ предметѣ по мѣстамъ недоумѣній, разъяснить, что въ силу Высочайше утвержденнаго Положенія о школахъ 1 апрѣля 1902 года, церковно-учительскія школы подлежатъ непосредственному вѣдѣнію епархіальнаго архіерея. О чемъ, для свѣдѣнія и руководства по духовному вѣдомству, напечатать въ «Церковныхъ Вѣдомостяхъ».

Отъ Министерства Финансовъ.

Министерство Финансовъ объявляетъ во всеобщее свѣдѣніе, что: Высочайше утвержденнымъ, въ 19 день декабря 1901 года, положеніемъ Комитета Министровъ опредѣлено продлить обмѣнъ кредитныхъ билетовъ 25 руб., 10 руб. и 5 руб. достоинствъ образца 1887 года и 100 руб. билетовъ (радужныхъ) образца 1866 года

до 1 января 1903 года.

Посему означенные билеты до 31-го декабря 1902 года включительно принимаются безпрепятственно всѣми правительственными кассами.

Признаки кредитныхъ билетовъ, обмѣнъ и обращеніе коихъ прекращается 31 декабря 1902 года:

Билеты въ 5, 10 и 25 рублей.

Рисунокъ лицевой стороны билетовъ отпечатанъ густою синею краскою по свѣтлокоричному фону.

Года выпуска обозначены внизу лицевой стороны билетовъ—въ 5 руб. билетъ (съ 1887 до 1894 г.) слѣва, а въ 10 руб. (съ 1887 до 1892 г.) и 25 руб. билетахъ (только 1887 г.) посрединѣ билета.

Оборотная сторона билета содержитъ поперечный рисунокъ съ Государственнымъ гербомъ посрединѣ, крупною цифрою влѣво и извлеченіемъ изъ Манифеста—вправо и отпечатана:

5 руб. бил. — синею краскою.

10 " " — красною "

25 " " — лиловою "

Сторублевый билетъ—радужный, съ портретомъ Императрицы Екатерины II.

Образцы этихъ билетовъ выставлены во всѣхъ конторахъ и отдѣленіяхъ Государственнаго Банка и въ Казначействахъ.

О такомъ сообщеніи Министра Финансовъ Хозяйственное Управленіе, по распоряженію Синодальнаго Оберъ-Прокурора, имѣетъ честь объявить по духовному вѣдомству.

Епархіальныя извѣщенія.

Вакансіи псаломщицкихъ мѣстъ:

Рождество-Богородичной церкви с. Борового, Зміевского уѣзда.

Троицкой церкви сл. Михайловки, Зміевского уѣзда.

Сошествіевской церкви сл. Малой Волчьей, Волчанскаго уѣзда.

Іоанно-Предтеченской церкви сл. Ново-Ивановки, Зміевского уѣзда.

Алексадро-Невской церкви 1-й Харьковской гимназіи.

Харьковской Благовѣщенской церкви.

Георгиевской церкви сл. Мосьпановой, Зміевского уѣзда.

Петро-Павловской церкви сл. Павловки, Старобѣльскаго уѣзда.

Николаевской церкви с. Лихачевки, Богодуховскаго уѣзда.

Успенской церкви с. Верхней Сыроватки, Сумскаго уѣзда.

Успенской церкви с. Каменнаго, Старобѣльскаго уѣзда.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе. 26-го сентября въ Харьковской Духовной Семинаріи.—Перенесеніе Озерянской иконы Божіей Матери изъ Куряжа въ Харьковъ.—Освященіе въ городѣ Сумахъ Кадетскаго корпуса.—Харьковская сельско-хозяйственная выставка.—Окружное посланіе Волинскаго Архіепископа къ своей паствѣ.—Сіонитское движеніе среди евреевъ.—Некрологъ.

26 сентября—день храмового праздника Харьковской Духовной Семинаріи—и въ нынѣшнемъ году прошелъ такъ же, какъ Семинарія издавна привыкла проводить его. Наканунѣ было отслужена торжественно всеобщее бдѣніе, а въ день праздника литургія съ молебномъ Іоанну Богослову. Литургію и молебенъ совершалъ Пресвященнѣйшій Стефанъ, Епископъ Сумскій. Послѣ обѣдни о. Ректоромъ предложены были всѣмъ лицамъ, принимавшимъ участіе въ священнослуженіи, а также и преподавателямъ семинаріи съ ихъ женами, чай, а потомъ и закуска. Послѣ чаю были розданы

въ залѣ Его Преосвященствомъ достойнѣйшимъ воспитанникамъ награды за отличные успѣхи и поведеніе. Въ 7 часовъ былъ традиціонный литературно-музыкально-вокальный вечеръ, на которомъ, кромѣ воспитанниковъ, присутствовали преподаватели съ ихъ семьями. Особенность нынѣшняго вечера состояла въ томъ, что онъ посвященъ былъ главнымъ образомъ памяти В. А. Жуковскаго. Поэтому и пленіе, и пѣніе, и музыка, почти все — имѣли въ немъ отношеніе къ В. А. Жуковскому. Особенно интересны были слѣдующіе №№ 1) О романтизмѣ въ поэзіи Жуковскаго. — Рѣчь преподавателя Н. С. Протопопова; 2) „Его стиховъ плѣнительная сладость“. — муз. П. А. Кюи, исполненная хоромъ и оркестромъ; 3) Діалогъ въ поэмы „Комоэнсъ“; 4) „Лѣсной царь“; 5) Христіанскія начала въ поэзіи Жуковскаго, — сочин. воспит. С. Чернявскаго; 6) Стихотвореніе „Море“; 7) Вальсъ изъ балета „Спящая красавица“ — муз. Чайковскаго; 9) „Ночной смотръ“; 10) „Слава на небѣ“.

— 30 сентября, состоялось обычное перенесеніе иконы Озерянской Божіей Матери изъ Куряжа въ Покровскій монастырь. Несмотря на ненастную погоду, съ самаго ранняго утра толпы народа двигались по улицамъ Харькова по направленію къ Холодной горѣ, гдѣ у часовни уже стояли тысячи крестьянъ изъ окрестныхъ деревень.

Послѣ поздней обѣдни въ Куряжскомъ монастырѣ, процессія двинулась по дорогѣ въ Харьковъ. Въ 12 ч. 20 м. дня раздался первый ударъ соборнаго колокола, возвѣстившій о томъ, что процессія уже на Холодной горѣ. Возлѣ часовни шествіе было встрѣчено харьковскимъ духовенствомъ въ полномъ составѣ съ Высокопреосвященнѣйшимъ Флавіаномъ во главѣ, а также и мѣстными властями, среди которыхъ находились: управляющій губерніей И. В. Веретенниковъ, командиръ 10 армейскаго корпуса ген.-лейт. В. К. Случевскій, губернский предводитель дворянства С. Н. Курчяниновъ, городской голова А. К. Погорѣлко и много другихъ высокопоставленныхъ лицъ.

Съ Холодной горы кортежъ двинулся по Екатеринославской улицѣ. Огромная толпа народа стояла шпалерами по пути шествія. Во главѣ шествія богомольцы несли на рукахъ три фонаря и кіотъ. Въ цѣпи изъ казаковъ Оренбургскаго полка и полицейскихъ слѣдовали хоругви духовенство мѣстныхъ церквей и архіерейскій хоръ. За священниками въ сѣвн рипидѣ на рукахъ несли икону Озерянской Божіей Матери, затѣмъ непосредственно слѣдовали высокопреосвященный Флавіанъ, архіепископъ Харьковскій

и Ахтырскій и преосвященный Стефанъ, епископъ сумской. Шествіе заключали хоръ военной музыки, рота солдатъ и казаки. По прибытіи иконы въ Покровскій монастырь, высокопреосвященнымъ Флавіаномъ было отслужено молебствіе съ акаѳистомъ.

— Харьковская губернія обогатилась недавно однимъ среднимъ учебнымъ заведеніемъ, кадетскимъ корпусомъ въ Сумахъ. 26 сентября сего года совершенно было освященіе зданій и церкви Сумскаго кадетскаго корпуса, въ присутствіи Августѣйшаго Главнаго Начальника военно-учебныхъ заведеній Великаго князя Константина Константиновича, Высокопреосвященнѣйшимъ Флавіаномъ, архіепископомъ харьковскимъ и ахтырскимъ. Грандіозныя сооруженія корпуса выстроены вблизи гор. Сумъ, на усадьбѣ „Стѣнка“, пожертвованной для этой цѣли П. И. Харитоненко вмѣстѣ съ капиталомъ въ 500000 руб. Площадь усадьбы болѣе 40 десятинъ. Главное зданіе корпуса имѣетъ фасадъ въ строгомъ греческомъ стилѣ и состоитъ изъ четырехъ частей: 1) фасадной, трехъ-этажной, длиною въ 80 саж., въ которой помѣщается главный входъ, церковь, четыре рекреационныхъ зала, 30 классныхъ комнатъ и два большихъ зала для фронтальныхъ занятій и для торжественныхъ собраній; 2) двухъ боковыхъ флигелей, по два этажа каждый, длиною по 35 саж., въ которыхъ помѣщаются четыре спальни, для 125 кадетъ каждая, при которыхъ имѣются умывальни, туалетныя комнаты, дежурныя, цейхгаузы и пр.; 3) средняго, въ три этажа, флигеля, гдѣ расположены столовая на 500 кадетъ, паровая кухня и склады. Корпусная церковь, двухсвѣтная, на 600 молящихся, съ хорами, отдѣлана внутри въ строго-византійскомъ стилѣ; иконостасъ дубовый, по общему рисунку напоминаетъ иконостасъ въ кievскомъ соборѣ св. Владиміра. Большіе залы, длиною по 19 саж., и другія помѣщенія отдѣланы въ греческомъ, классическомъ стилѣ. Периметръ главнаго зданія, считая по цоколю, около 400 сажень; цоколь изъ тесаннаго сѣраго гранита; стѣны—штукатуренныя. Общая площадь половъ помѣщеній зданія около 4000 кв. саж. Для отокленія и вентиляціи главнаго зданія принята паро-водяная система. Кроме главнаго зданія, для размѣщенія чиновъ и другихъ потребностей корпуса выстроены около 30 отдѣльныхъ зданій. Для корпуса устроенъ особый водопроводъ съ двойной водопроводной сѣтью: для рѣчной и для ключевой воды. На возведеніе зданій корпуса употреблено болѣе 15 милліоновъ кирпича, до 1200 куб. саж. фундаментнаго камня, около 70000 пудовъ желѣзныхъ балокъ. Къ постройкѣ этихъ сооруженій было приступлено

въ іюнь 1901 года, такъ что все выстроено въ теченіе 15-ти мѣсяцевъ. Стоимость всѣхъ сооруженій достигаетъ 1.600.000 рублей.

«Прав. Вѣст.»

— Въ концѣ сентября и началѣ октября въ Харьковѣ была открыта сельскохозяйственная и кустарно-промышленная выставка. Выставка состояла изъ семи отдѣловъ и имѣла цѣлью, главнымъ образомъ, ближайшее ознакомленіе съ разными отраслями хозяйственной дѣятельности населенія Харьковскаго уѣзда и сблизенія производителей и съ потребителями. Особенность выставки та, что она не единовременная; начиная съ настоящаго года, она будетъ устраиваться ежегодно и открытіе ея будетъ приравниваться ко времени очередной сессіи земскаго собранія. Болѣе другихъ отдѣловъ былъ представленъ на выставкѣ отдѣлъ огородничества и садоводства, затѣмъ полеводство и луговоеводство. Изъ болѣе интересныхъ экспонатовъ выставлены были гигантскій картофель, тыквы, капуста довольно большихъ размѣровъ. Кустарный отдѣлъ представленъ слабо, если не считать разныхъ мелкихъ подѣлокъ, имѣющихъ весьма слабое отношеніе къ хозяйству вообще, и крестьянскому въ особенности. Животноводство ограничено было выставкою лошадей, да и то въ двухъ-трехъ экземплярахъ: скотъ, овцы совершенно отсутствовали. Впрочемъ, это и понятно,—выставка устроена во дворѣ зданія, принадлежащаго уѣздному земству и территория ея весьма не обширна. На выставкѣ имѣется также и педагогическій отдѣлъ въ видѣ отчетовъ, статистическихъ таблицъ, картограммъ, учебныхъ пособій и, вообще, всего, что имѣетъ отношеніе къ начальному образованію.

Интересно отмѣтить здѣсь, что Харьковское уѣздное отдѣленіе Училищнаго Совѣта за выставленныя имъ работы учениковъ церковныхъ школъ получило награду.

— Во многихъ Епархіальныхъ Вѣд. и нѣкоторыхъ свѣтскихъ газетахъ перепечатано изъ Волинскихъ Еп. Вѣд. окружное посланіе преосвященнаго Антонія еп. Волинскаго къ духовенству своей епархіи. Хотя указанія и совѣты Волинскаго архипастыря обращены къ одной своей епархіи, но до извѣстной степени они касаются и всѣхъ остальныхъ. Не сомнѣваясь, что посланіе произведетъ глубокое впечатлѣніе на непосредственныхъ служителей алтаря, мы осмѣливаемся сказать, что оно заслуживаетъ также особеннаго вниманія и мірянъ, а въ томъ числѣ людей образованнаго общества.

Точкой отправленія въ посланіи служатъ недавніе крестьянскіе

беспорядки, показавшіе, что бѣдный народъ не имѣетъ около себя никого изъ просвѣщенныхъ людей, у кого бы онъ могъ провѣрить правдивость распространяемыхъ въ средѣ его ложныхъ надеждъ. Изъ того обстоятельства, что этого не сдѣлали священники, иногда даже не знавшіе о начинавшихся въ приходѣ бурныхъ волненіяхъ, вытекаетъ, что нравственная связь между пастырями и насомыми ослаблена. Чѣмъ же обусловлено это печальное явленіе? По объясненію волынскаго архипастыря—тѣмъ, что интересы духовенства обратились отъ народа къ высшимъ слоямъ, отъ церковности къ свѣтскости. Еще въ школѣ юношами—будущими священниками и дѣвцами—будущими матушками невольно и безсознательно усваивается суевѣрное преклоненіе предъ мишурой жизни; поступивъ на приходъ, священникъ предпочитаетъ простому народу „сельскую буржуазію и барство“ самъ стремится тянуться за барамъ, предается земнымъ стяжаніямъ, разведенію лошадей, арендованію земель, или игрѣ на скрипкѣ и т. п. У молодыхъ священниковъ „обычно“ полулютеранское, полукатолическое отношеніе къ православной службѣ, высокомѣрное отношеніе къ богослужебной дисциплинѣ, къ уставнымъ поклонамъ, постамъ и стояніямъ, стремленіе наполнять церковную службу произвольными эффектами и итальянскою музыкой.

„Нужно, говоритъ архипастырь въ посланіи, положить начало перевороту своихъ духовныхъ интересовъ отъ буржуазности къ народности, отъ свѣтскости къ Православію. Иначе говоря, нужно отрѣшиться отъ того суевѣрнаго преклоненія предъ мишурой жизни, которое, къ сожалѣнію, невольно и безсознательно усваивается въ школѣ и юношами—будущими священниками, и дѣвцами—будущими матушками. Еслибы молодые дѣятели и дѣятельницы болѣе критически, болѣе сознательно относились къ сравнительной оцѣнкѣ различныхъ сторонъ своей жизни, то неужели они бы не поняли, что полнота и разнообразіе жизни многолюднаго крестьянскаго общества, которое готово всегда цѣликомъ отдаться имъ въ руки, что это таинство то начинающихся, то оканчивающихся жизней, что это множество совѣстей, открывающихся предъ духовникомъ, со своими подвигами и паденіями, со своею борьбой и мольбой о помощи и нравственной поддержкѣ, что эта борьба Духа Божіа и духа оболстителя, которая совершается въ людяхъ предъ глазами священника,—есть величайшее и важнѣйшее содержаніе не только его пастырской жизни, но и жизни человѣчества вообще? И развѣ не преступно, не безбожно отвращать свое вниманіе и сердце отъ

этого очевиднаго откровенія Божества въ сердцахъ человѣческихъ и отвлекать себя отъ борющихся совѣстей людей, за которыхъ умеръ Христосъ, отвлекать отъ нихъ свое сердце и предавать его земнымъ стяжаніямъ, разведенію лошадей, арендованію земель, или игрѣ на скрипкѣ?

„Люди не вивзающіе во внутреннюю сущность жизни могутъ считать ничтожнымъ все, что происходитъ у жалкихъ мужиковъ, но священникъ, которому послѣдніе отерываютъ свою совѣсть въ жизни: и предъ смертью, онъ не долженъ быть большимъ философомъ для того, чтобы понять, какъ ничтожно въ мірѣ все сравнительно съ душой человѣка, которую спасти или погубить такъ часто зависитъ отъ его одного черстватаго и горделиваго отказа. Дѣла, которыя совершаются предъ его глазами, хотя бы и въ самомъ незначительномъ селеніи бѣдниковъ, имѣютъ гораздо большую важность, чѣмъ тѣ, повидному, міровыя событія, за которыми съ такимъ любопытствомъ всѣ слѣдятъ по газетамъ; ибо всѣ эти конгрессы, выставки, паденія кабинетовъ, выборы, международныя войны и даже общественныя бѣдствія, какъ эпидемія и землетрясеніе, — все это касается внѣшняго человѣка; а то, что совершается хотя бы и въ сельской тиши, но въ области совѣсти человѣческой, въ ея колебаніи между добромъ и зломъ, — это опредѣляетъ собою вѣчную участь христіанскихъ душъ.

„И пусть онъ не думаетъ, что жизнь ихъ такъ бѣдна духовнымъ содержаніемъ сравнительно съ свѣтсымъ обществомъ сельской буржуазіи, или его собственной родни, или даже просвѣщенныхъ помѣщиковъ, если таковые имѣются въ его приходѣ. Насколько въ области внѣшняго быта жизнь послѣднихъ сложнѣе и разнообразнѣе жизни крестьянина, настолько по высотѣ внутренняго своего содержанія, по ясному различенію добра и зла, по готовности покориться Божественному Промыслу, по примиренности съ лишеніями и страданіями, по спокойному ожиданію смерти, по увѣренности въ праведномъ воздаяніи за гробомъ, жизнь крестьянская возвышается надъ жизнью буржуазною и барскою, проникнутою богопротивною гордыней, жаждой наслажденій, равнодушіемъ къ Божественному Закону и животнымъ страхомъ предъ смертью. Поэтому священникъ, пренебрежительно отвращающійся отъ своихъ прихожанъ въ сторону мірскихъ знакомствъ, уподобляется австралійскимъ дьярямъ, охотно мѣняющимъ золото и драгоценныя камни на стеклянныя бездѣлушки, привозимыя Европейцами“.

Преосвященный убѣждаетъ Волынское духовенство, что твердое

обращеніе къ церковности откроетъ передъ нимъ широкіе и отрадныя горизонты.

„Прежде всего ты увидишь, что все наше богослуженіе содержитъ въ себѣ, въ каждой своей стихирѣ, въ каждомъ псалмѣ, не иное какое либо содержаніе, а именно отвѣты на эти вопросы духа, отвѣты, даваемые Богомъ душѣ, изнемогающей въ борьбѣ со страстями, и утѣшающіе ее напоминаніемъ о чудесахъ Спасителя и Его угодниковъ и обѣтованіями благодатной помощи. Тогда ты измѣнишь обычное у молодаго духовенства полулютеранское, полукатолическое отношеніе къ православной службѣ: ты устыдишься своего прежняго высокоумнаго отношенія къ богослужебной дисциплинѣ, къ уставнымъ поклонамъ, постамъ и стояніямъ; тебѣ чуждымъ станетъ стремленіе наполнять службу новѣйшими произвольными эффектами, безобразною италіянскою музыкой, всегда соединенною съ опущеніемъ важнѣйшихъ пѣснопѣній праздника и доводящую содержаніе нашихъ службъ до степени того однообразія и безличія, которое они пріобрѣли у лютеранъ, папистовъ и униатовъ, сохранившихъ только мшу ¹⁾ да вычурные, безсодержательные акаѳисты новаго пздвлія.

„Возвращая православной службѣ богатство ея содержанія и простоту ея формъ, ты съ удивленіемъ увидишь, какъ быстро возрастетъ въ ней усердіе народа, и какъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, быстро поднимется въ глазахъ народа твой собственный пастырскій авторитетъ; а если ты, вникая въ содержаніе священныя службъ, будешь обогащать свой духъ ежедневнымъ чтеніемъ хотя бы святой Библіи и Златоуста, то душа твоя получитъ богатый источникъ постояннаго назиданія народа. Привыкнувъ къ его образной, чуждой отвлеченности, бесѣдѣ, ты уже не будешь затрудняться тѣмъ, чтобы Златоустовы толкованія Божественнаго закона излагать рѣчью простою, свободною отъ періодовъ и подчиненныхъ предложеній. А если пожелаешь, чтобы слово твое невзглядными буквами сейчасъ же запечатлѣвалось на народномъ сердцѣ, то возьми Житія Святыхъ и Прологъ (или хотя бы переложеніе послѣдняго священникомъ Шумовымъ) и старайся каждую истину, каждое правило добродѣтели подтверждать примѣрами святыхъ; рассказывай слушателямъ какъ хитро діаволь искушалъ подвижниковъ, и какъ мудро Духъ Божій училъ ихъ побѣждать искушителя.

„Открывая людямъ, въ доступномъ имъ видѣ, Божественную волю и совершая терпѣливо и неизмѣнно божественныя службы

¹⁾ Мша — месса, католическая обѣдня.

по уставу Церкви, ты привлечешь къ себѣ сердце народное раньше, чѣмъ ты смѣлъ того надѣяться. Тебѣ будетъ казаться, что ты еще ничего добраго не сдѣлалъ ни для людей Божіихъ, ни для храма Божія, а вотъ уже на первой исповѣди ты услышишь отъ многихъ именованіе благодѣтеля и отца; тебѣ будутъ говорить о томъ, что твоя служба и твое поученіе пробудили дремавшую совѣсть, будутъ просить у тебя благословенія на особенные добровольные подвиги, будутъ признаваться въ давно совершенныхъ и долго скрываемыхъ грѣхахъ и преступленіяхъ. Немного времени пройдетъ послѣ этого, какъ народъ настолько сроднится съ тобою, что ни одного дѣла, ни семейнаго, ни общественнаго, не будутъ начинать безъ твоего указанія и благословенія. Такъ, не далѣе, какъ въ нынѣшнемъ мѣсяцѣ, мнѣ пришлось видѣть одного сельскаго пастыря нашей епархіи, о которомъ говорилъ мнѣ его же недоброжелатель, что весь народъ въ приходѣ добровольно подчиняется этому священнику во всѣхъ своихъ дѣлахъ и охотно исполняетъ все, чего только пожелаетъ послѣдній.

И когда Господь сподобитъ тебя достигнуть такой высоты пастырскаго вліянія, когда сердце твое расширится настолько, чтобы вмѣщать заботы и духовную жизнь многочисленныхъ семействъ и сокровенныя тайны каждой души, и все это возводить въ мѣру Христова совершенства,—тогда сравни богатство твоего жизненнаго содержанія съ тою жалкою суетой, съ тѣмъ безпокойнымъ, нетерпѣливымъ и безцѣльнымъ, блужданіемъ, въ которомъ пребываютъ священники пренебрегающіе своимъ высокимъ жребіемъ, тяготящіеся таинственною и благодатною бесѣдой съ Богомъ и брезгливо сторонящіеся отъ священнаго наслѣдія Его Единороднаго Сына, то-есть вѣрующаго народа. И скажи, возможно ли тогда будетъ въ твоемъ приходѣ вліяніе еретиковъ-штундистовъ или распространяемыхъ жидами и проходимцами—нигилистами прокламацій, можно выдаваемыхъ за грамоты друзей народа? А если подобное растлѣніе коснулось твоей паствы еще раньше, то оно быстро исчезнетъ, оно истаетъ, какъ воскъ отъ лица огня, если только въ душѣ твоей возгорится огонь божественной ревности о спасеніи людей*.

— Нынѣшнимъ лѣтомъ происходилъ въ г. Мѣнскѣ съѣздъ сіонистовъ, т. е. тѣхъ евреевъ, которые въ возрожденіи Сіона, древняго царства іудейскаго, видятъ задачу еврейства. Съѣздъ состоялъ изъ 600 делегатовъ, избранныхъ евреями, платящими особый сіо-

нистскій взносъ въ 40 к., называемый „шекелемъ“, и такъ какъ, судя по нѣкоторымъ даннымъ, каждый делегатъ представлялъ собою полномочія 500 шекеледателей, то отсюда можно заключить, что сіонистовъ насчитывается въ Россіи 300,000 человекъ, а капиталъ, которымъ они располагаютъ, равняется по меньшей мѣрѣ 120,000 рубл. въ годъ. Обнаруживается такимъ образомъ существованіе многочисленнаго сообщества съ довольно солидными денежными средствами и естественно выступаетъ вопросъ, каковы истинныя цѣли и намѣренія этого сообщества. О выясненіи этого вопроса позаботились присутствовавшіе на съѣздѣ корреспонденты и благодаря имъ стало извѣстно, что возвращеніе евреевъ въ Палестину и основаніе самостоятельнаго царства составляетъ лишь отдаленную мечту, въ осуществленіе которой сами сіонисты плохо вѣрятъ, ближайшая же ихъ задача—объединеніе евреевъ всего міра, укрѣпленіе еврейской національности и противоудѣйствіе ассимиляціи евреевъ съ другими національностями. Въ видахъ достиженія этой задачи сіонисты стремятся націонализировать воспитаніе и науку евреевъ, хотятъ основать цѣлый рядъ школъ—низшихъ, среднихъ и высшихъ, создать даже еврейскій университетъ. Для этого они и сплочиваются, для этого собираютъ деньги. Если это такъ, то сіонизмъ оказывается явленіемъ далеко не повиннымъ и не безразличнымъ для той страны и народа, гдѣ онъ орудуетъ. Оцѣнивая значеніе его въ этомъ отношеніи, газета «Свѣтъ» говоритъ:

Націонализмъ для каждаго народа есть великое дѣло. Сплочивая народъ во имя родной идеи, націонализмъ дѣлаетъ его сильнымъ и грознымъ для сосѣда, для возможнаго противника. Такъ и нужно, пока рѣчь идетъ о народѣ, сидящемъ на собственной территоріи. Но гдѣ же территорія у евреевъ? Они, въ общей совокупности своей, тѣмъ и опасны, что, не имѣя своей территоріи и усѣвшись, какъ паразиты, на чужой, образуютъ государство въ государствѣ, враждебное населенію, въ которое вкрапился. Вѣдь, съ этой только стороны, здравомыслящіе люди и встаютъ противъ еврейства. Не Мордухъ, не Сруль, или Лейба, не Пинхось или Фейтель страшны. Страшенъ кагалъ, пронесшій сквозь вѣка говеній, сквозь костры инквизиціи, сквозь всеобщее презрѣніе кивотъ завѣта, въ коего выпали, еще при Навуходносоровомъ плѣненіи, богоначертанныя скрыжали, замѣненные позднѣе человеконенавистническими правилами Талмуда. Не противъ отдѣльныхъ евреевъ идетъ и должна идти борьба, а противъ антихристовой силы кагала. Еврейство, лв-

павшись территоріи, будучи повсюду въ силу вещей государствомъ въ государствѣ, не имѣетъ какъ таковое, права на существованіе. Истребить евреевъ нельзя, но поглотить ихъ, ассимилировать ихъ, растворить въ себѣ ихъ силу—необходимо Христіане для этого ничего не дѣлаютъ. Наоборотъ, кагалъ, прикрываясь именемъ сіонизма и затемняя свои стремленія къ обособленію шумихою выкупа Палестины въ незаѣстномъ будущемъ, растетъ и растетъ. Этому и не противятся. Съѣздъ сіонистовъ засѣдаетъ открыто въ русскомъ городѣ Минскѣ и торжествуетъ побѣду, торжествуетъ ростъ антигосударственной организаціи и готовъ воскликнуть—„горе побѣжденнымъ“! А побѣжденными будутъ русскіе православные христіане.

Одно сближеніе сіонистскаго сообщества съ кагаломъ *de jure* уничтоженнымъ, а *de facto* продолжающимъ дѣйствовать, способно возбудить тревогу. Дѣйствительно, если сіонизмъ со стороны своихъ сокровенныхъ плановъ в характера своей дѣятельности явится новымъ усовершенствованнымъ изданіемъ прежняго кагала, то есть отчего прядти въ смущеніе христіанскимъ народамъ, къ которымъ присосалось еврейство. А что касается явныхъ плановъ, начертанныхъ сіонизмомъ на своемъ знамени, т. е. его возжелѣній на Палестину, то представляется еще сомнительнымъ, кто имѣетъ на нее большее историческое и нравственно религіозное право—евреи или христіане. Не даромъ теперь среди христіанъ пронагандируется мысль о выкупѣ Св. Земли у турецкаго султана и объ осуществленіи путемъ такой коммерческой сдѣлки того самаго предпріятія, за которое со времени крестовыхъ походовъ было пролито столько крови. Инициаторомъ этой мысли выступилъ въ Англіи нѣкто Гринъ, успѣвшій уже заинтересовать своимъ проектомъ нѣсколько милліонеровъ. Предполагается организовать союзъ христіанъ всѣхъ исповѣданій, собрать отовсюду лепту для выкупа св. мѣсть и чрезъ посредство какой-либо державы войти въ переговоры съ Портой, сильно нуждающейся, какъ извѣстно, въ деньгахъ. Когда Палестина будетъ выкуплена, она станетъ независимой христіанской республикой подъ протекторатомъ державъ. На дняхъ ознакомилъ русское общество съ этимъ проектомъ г. Энгельгардтъ въ „Новомъ Времени“, высказавшій при этомъ случаѣ увѣренность, что если русское общество и отвесится равнодушно къ дѣлу выкупа Св. Земли, то западные люди ни за что не бросить этой мысли и такъ или иначе осуществятъ ее. «Церк. Вѣст.»

НЕКРОЛОГЪ.

6-го октября, сего года, въ клиникѣ, при Харьковскомъ Университетѣ, скончался воспитанникъ Семинаріи V-го класса, Аркадій Морозъ. Скопчавшійся родился 28 января 1881 г. и былъ сынъ крестьянина, слободы Мостковъ, Старобѣльскаго уѣзда, Тимофея Морозъ. Его отецъ, человекъ со средствами, рѣшился дать своему сыну воспитаніе въ духовной школѣ. Ему, человеку набожному, вѣрующему, хотѣлось имѣть своего молитвенника у алтаря Господня. И почившій, нужно сказать, съ юныхъ лѣтъ воспринялъ въ себѣ духъ церковности, скоро понялъ, къ какому служенію его готовить и самъ сильно стремился къ пастырству. Не надѣленный отъ Бога особенными способностями, онъ отличался поразительнымъ трудолюбіемъ и, съ Божьей помощью, успѣшно дошелъ до V-го класса семинаріи. Ему уже былъ виденъ край желаній его; цѣль, къ которой онъ стремился, была у него предъ глазами... Но Господу угодно было указать ему иную пристань, привести его къ иной, конечной цѣли. Уѣзжая на лѣтнія каникулы, послѣ экзаменовъ III-го класса, совершенно здоровымъ, къ началу занятій, онъ пріѣхалъ уже совершенно больнымъ. На каникулахъ его сильно ударила лошадь, повредивъ ему два ребра. Онъ началъ хилѣть, слабѣть; ребра у него скоро срослись, но зато открылась сахарная болѣзнь. Болѣзнь эта была тяжкая, мучительная, но она мало вліяла на усердіе его въ занятіяхъ. Несмотря на болѣзнь свою, почившій, готовился къ урокамъ и экзаменамъ добросовѣстно, и днемъ и по вечерамъ; и, быть можетъ, это еще болѣе сократило дни его жизни. По переходѣ въ V классъ, возвратившись къ началу занятій, онъ вначалѣ усердно принялся заниматься, скоро, однакоже, не выдержалъ, и ушелъ въ больницу; онъ приближался къ концу своему. Скоро онъ былъ отвезенъ въ клинику и въ Семинарію уже болѣе не возвращался. 6-го октября, при страшныхъ страданіяхъ, онъ скончался въ 1 часъ дня. Немедленно объ его смерти извѣщена была Семинарія. Всѣ воспитанники, и особенно его товарищи, съ глубокою скорбью услышали печальную вѣсть. Послѣ вечерней молитвы, священникомъ о. С. Посельскимъ отслужена была по усопшемъ панихида. На другой день, о. Ректоръ Семинаріи обратился къ Высокопреосвященному Флавіану съ просьбою принести прахъ почившаго въ церковь семинарскую, гдѣ и совершить отпѣваніе. Владыка, всегда съ любовью относящійся къ Семинаріи, изъявилъ свое согласіе и даже пожелалъ самъ отпѣвать почившаго, чѣмъ доставилъ всѣмъ учащимъ и учащимся въ Семинаріи великое утѣшеніе. Особая тронута была милостію Владыки скорбящіе родители почившаго, которые прибыли на другой же день послѣ смерти сына. Воспитанники V-го класса, опечаленные преждевременной кончиной товарища своего, съ которымъ они въ самыхъ дружественныхъ отношеніяхъ провели лучшіе годы своей ученической жизни, приняли самое дѣятельное участіе въ возданіи послѣдняго долга скончавшемуся. Они пожелали отслужить заупокойную литургію по почившемъ, и во вторникъ, рано утромъ, въ 5 часовъ, всѣ были уже въ церкви, гдѣ уважаемымъ о. С. Посельскимъ отслужена была утренняя, заупокойная литургія и литія по усопшемъ. Въ 4 часа дня всѣ они съ о. Ректоромъ во главѣ были

уже въ зданіи клиники; туда прибыло много воспитанниковъ и изъ другихъ классовъ. Почившій лежалъ уже во гробѣ, въ часовнѣ при клиникѣ. По отпращиваніи о Ректоромъ Семинаріи, въ сослуженіи съ о.о. Инокимъ и Посельскимъ и діакономъ Кандыбой литія, гробъ былъ поставленъ на катафалкъ и печальная процессія отправилась чрезъ весь городъ: по улицѣ Сумской, площ. Николаевской и Павловской, затѣмъ по Екатеринославской и Семинарской ул. Величественное пѣніе „Святый Боже“, большое число юношей, сопровождавшихъ гробъ, зажженные при наступающихъ сумеркахъ факелы—производили сильное впечатлѣніе на сновавшія по улицамъ толпы народа. По дорогѣ подходило все больше и больше семинаристовъ и на срединѣ Екатеринославской ул. почти вся уже Семинарія сопровождала гробъ; присоединились и многіе посторонніе, такъ что величественная, печальная процессія протянулась далеко по улицѣ. Въ половинѣ 7-го прибыли въ Семинарію и поставили гробъ съ прахомъ почившаго по срединѣ церкви. На гробъ возложенъ былъ отъ воспитанниковъ Семинаріи вѣнокъ. Въ 7 часовъ началась всенощная, — послѣ которой отслужена была о. Посельскимъ панихида. Всю ночь воспитанниками читана была Псалтирь. На другой день, 9-го, въ 9 часовъ отслужена была заупокойная литургія, во время которой воспитанникомъ V-го класса В-мъ произнесено было поученіе. Въ 11 часовъ прибылъ въ Семинарію Высокопреосвященный Флавіанъ и въ сослуженіи съ о. Ректоромъ Семинаріи, о.о. Жебнинымъ, Инокимъ и Посельскимъ началъ отпѣваніе почившаго. Видъ старца—архипастыря, отпѣвающего юношу, его простое—трогательное служеніе, величественное, печальное пѣніе хора производили глубокое впечатлѣніе на присутствующихъ. Послѣ отправления чина погребенія, при иѣніи „Прійдите послѣднее цѣлованіе“ простились съ почившимъ его родные и родственники, затѣмъ г.г. преподаватели и его товарищи—воспитанники. По совершеніи Высокопреосвященнымъ Флавіаномъ литіи, гробъ поднять былъ воспитанниками V-го класса, у параднаго крыльца поставленъ на носилки, и прахъ почившаго понесенъ былъ на Всѣхсвятское кладбище. Владыка, предъ отъѣздомъ, своимъ благословеніемъ напутствовалъ почившаго въ путь небесный. Вся Семинарія, вмѣстѣ во главѣ о. Ректора Семинаріи и о. Посельскаго, сопровождала бранные останки юноши, и гробъ все время былъ несенъ на рукахъ воспитанниками V-го класса. Остальные же воспитанники раздѣлились на два хора и непрерывно пѣли: „Святый Боже“. Вся дорога запята была стекшимся пародомъ... Достигши кладбища, отслужена была литія, гробъ былъ опущенъ въ могилу... Миръ праху почившаго! Опъ, такъ сильно стремившійся къ пастырству былъ бы, можетъ быть, вѣрнымъ стражемъ дому Господню и истиннымъ руководителемъ и наставникомъ другихъ. И это тѣмъ болѣе вѣроятно, что, вышедши изъ народа, опъ хорошо зналъ потребности, нужды его, понималъ духъ его и легко могъ бы войти въ жизнь народа, истинно руководить наставой въ достиженіи спасенія вѣчнаго...

Но отъ Господа человѣку пути устроятся...

Въ Московекой Синодальной Типографіи

печатается новое издание:

Миней-Четы на русскомъ языкѣ въ 12 книгахъ. Житія святыхъ, взложенныя по руководству Четьихъ-Миней св. Дмитрія Ростовскаго, съ дополненіями изъ Пролога, объяснительными примѣчаніями и изображеніями святыхъ и праздниковъ.

Поступили въ продажу.

Книга 1-я. Мѣсяцъ Сентябрь. XXXII (введеніе) 677 стр. текста + 3 (алфав. указ.). Въ книгѣ помѣщены изображенія 79 святыхъ и 6 праздниковъ.

Книга 2-я. Мѣсяцъ Октябрь. 642 стр. текста + 2 (алфав. указ.). Въ книгѣ помѣщены изображенія 85 святыхъ и 1 праздника. Цѣна каждой изъ этихъ 2-хъ книгъ въ бум. 1 р. 85 коп., въ кореш. 2 руб. 20 коп., въ коленк. 2 руб. 80 коп., въ кожѣ 3 руб. и въ шагренѣ съ золот. обр. 4 руб. 25 коп.

Книга 3-я. Мѣсяцъ Ноябрь выйдетъ въ свѣтъ въ самомъ непродолжит. времени. 31 отдѣльныхъ брошюръ Житій святыхъ, съ изображеніемъ, цѣною отъ 6 до 25 к.

Типографією предпринято новое изданіе-службъ на двенадцатые и другіе праздники, съ приложеніемъ минейныхъ сказаній, избранныхъ статей и нотныхъ пѣснопѣній, съ изображеніями праздниковъ и художественными украшеніями, въ 8 д. листа.

Въ продажу поступило: Рождество Христово, въ бум. 75 коп.; печатаются Срѣтеніе Господне и Благовѣщеніе Пресвятой Богородицы.

Печатаются Праздники Господни (Сборникъ священныхъ изображеній Воскресенія Христова и двенадцатыхъ праздниковъ съ текстомъ, на 14 листахъ, съ рисунк. въ 12 красокъ).

Лцевые святцы на 48 таблицахъ въ 4 д. л., отпечатанныя на бристольской бумагѣ: 1, двѣнадцатью красками, цѣна 14 руб. 40 коп., 2, черною краскою (4 тона) по золотому фону, цѣна 4 руб.

Картинки въ 13 красокъ на открыхъ листахъ съ текстомъ, п. 8 коп. каждая:

1. Преп. Сергій благословляетъ великаго князя Дмитрія на брань съ Мамаемъ. 2. Явленіе Божіей Матери прп. Сергію. 3. Святитель Николай Чудотворецъ, въ скорбехъ помощникъ. 4. Святитель Николай Чудотворецъ избавляетъ отъ меча невинно осужденныхъ. 5. Заповѣди Блаженствъ. 6. Молитва Господня и 7. Заповѣди Господни.

Библия въ 4 д. л., круп. церк. печ., безъ кино, съ заставицами, съ вновь провѣренными и дополненными параллельными мѣстами. Цѣна въ бум. 3 р., 70 к., въ коленк. съ саф. кор. 6 р., въ бѣлой кожѣ 6 р. и въ шагр. съ золот. обр. 10 р.

Только что выпущено въ продажу новое роскошное изданіе:

Евангеліе, въ 16 д. л., гражд. печ., съ цвѣтными заставицами и рамками, особыми для каждаго изъ четырехъ Евангелій и съ изображеніями св. Евангелистовъ въ стлѣ XVI вѣва, въ колен. 1 руб. 50 коп., въ коленк. съ зол. тисн. 1 руб. 90 коп., въ саф. 1 руб. 90 коп., въ кожѣ 1 руб. 65 коп. и въ шагренѣ съ золот. обр. 2 руб. 90 коп. Цѣна каждаго изъ четырехъ Евангелій въ бум.: Евангеліе отъ Матѳея 30 коп., Евангеліе отъ Марна 20 коп., Евангеліе отъ Луки 30 коп., Евангеліе отъ Іоанна 25 коп.

Кромѣ этого изданія въ Типографіи имѣется рядъ изданій въ изящныхъ переплетахъ для подарковъ и раздачи воспитанникамъ учебныхъ заведеній.

Евангеліе: славяно-русское въ 8 д. л., церк. печ. без. кино; въ 32 д. л.; гражд. печ. въ 32 д. л.; Новый Завѣтъ съ Цсалтирю, гр. печ., 16 д. л., Новый Завѣтъ гр. печ. 16 д. л.; Молитвословъ іерейскій, церк. печ. безъ кино, въ 8 д. л.; Молитвословъ гр. печ., 64 д. л. и т. и.

Готовятся новыя изданія:

Синаксари тріоди постной и цвѣтной въ русскомъ переводѣ съ славянскаго, сличеннаго съ греческимъ текстомъ.

Листки, для духовно-нравственнаго чтенія, содержащіе Житія Святыхъ, общедоступныя объясненія Священнаго Писанія и православнаго Богослуженія, церковныхъ службъ, пѣснопѣній, исторіи и символы христіанскаго храма, исторіи и значенія церковныхъ праздниковъ и т. п. Розничная цѣна 2 коп. за экземпляръ, а при покупкѣ 100 экземпляровъ и болѣе производится уступка въ 30%.

ВЫШЛА ВЪ СВѢТЪ НОВАЯ КНИГА:

ПАМЯТИ ДІОНИСІЯ,

епископа Якутскаго и Вилюйскаго, а затѣмъ Уфимскаго и Мензелинскаго.

(+ 8-го Сентября 1896 года).

Ивана Барсукова, дѣйствительнаго члена Императорскаго Общества Исторіи и Древностей Россійскихъ при Московскомъ Университетѣ и члена—корреспондента Императорскаго Общества Любителей Древней Письменности. СПБ. 1902. Цѣна 1 руб.

ИЗДАНИЕ П. Я. СОЙКИНА. СПБ., СТРЕМЯННАЯ, 12.

Дешеваѣя библіотека русскаго Паломника:

СКВОЗЬ МРАКЪ КЪ СВѢТУ.

Историч. повѣсть въ 2-хъ частяхъ Ф. В. Фаррара. 2-е изданіе 168 страницъ. Цѣна 25 коп., съ перес. 40 коп.

Содержаніе: Ч. I. Императрица Агриппина.—Заговоръ.—Философъ Сенека.—Неронъ императоръ.—Британія.—Онисимъ.—Мать и сынъ.—Развлеченія Нерона.—На фермѣ Весаціана.—Ужияъ у Оттона и его послѣдствія.—Братъ и сестра.—Замыселъ братоубійства.—Циръ Нерона.—Послѣдній изъ Клавдіевъ.—Агриппина терпитъ заслуженное наказаніе.—Приключенія Онисима.—Свиталецъ.—Неожиданное спасеніе Ч. II. Мрачная эпоха.—Матероубійство.—Приключенія Онисима въ Римѣ.—Избѣженіе рабовъ. Торжество Цеплей.—Аностоя въ заключеніи.—Городъ въ пламени.—Адское инашеніе.—Первые мученики.—Живые факелы.—Агонія императрицы.—Надвигающаяся гроза.—Въ рукахъ Немезиды.—Заключеніе.

Первое изданіе Учен. Комит. М. Н. Пр. ДОПУЩЕНО въ учен., старш. возраста, библ. среди учеб. завед., въ учительскія библ. низшихъ училищъ и въ безпл. народн. библ. и читальни.

Учебн. Комит. С. Е. И. В. Канцелярив РЕКОМЕНДОВАНО для ученич. библ., среди и старш. возраста, ср. учебн. завед. и старш. возр. Маріинскихъ учил. и низшихъ учит. заведений Вѣдом. учрежд. Имп. Маріи.

ИКОНОСТАСНАЯ ФАБРИКА

Ивана Ефимовича Гетмана съ С-ми

ВЪ ТАМАРОВКѢ,

Курской губерніи, Бѣлгородскаго уѣзда.

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

ПРИНИМАЕТЪ ЗАКАЗЫ НА УСТРОЙСТВО

ИКОНОСТАСОВЪ И КІОТОВЪ

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

Заказы исполняются прочно, аккуратно и по умѣреннымъ цѣнамъ, гдѣ нужно—съ разсрочной платою.

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

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

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

ОТЪ РЕДАКЦІИ

СВѢДѢНІЯ ДЛЯ ГГ. СОТРУДНИКОВЪ И ПОДПИСЧИКОВЪ.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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