

# ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1902.

№ 18.

СЕНТЯВРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Рѣчь при встрѣчѣ ихъ императорскихъ величествъ, государя императора и государыни императрицы, въ Спасовомъ Сниту. <i>Преосвященнаго Стефана, Епископа Сужскаго</i> . . . . .	355—356
Высокопреосвященный Амаросій, Архіепископъ Харьковскій (продолженіе). <i>Протоіерей Т. Буткевича</i> . . . . .	357—376
Участіе русскаго духовенства и монашества въ развитіи единодержавія и самодержавія въ Московскомъ государствѣ въ концѣ XV и первой половинѣ XVI в.в. (обобщеніе). <i>В. С—наго</i> . . . . .	377—402
Очеркъ современнаго состоянія протестантскаго богословія. <i>Федора Алексимонаго</i> . . . . .	408—411
Согласны-ли съ церковными и археологическими данными существующія у христіанъ живописныя изображенія Воскресенія Христова? <i>Ев. Воронца</i> . . . . .	412—426
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:	
Русскій Оригенъ XIX вѣка <i>Вл. С. Соловьевъ</i> (продолженіе). <i>Александра Никольскаго</i> . . . . .	195—224
Вопросъ о возможности апріорныхъ познаній въ ученіяхъ Локка и Лейбница (окончаніе). <i>А. Вшинятова</i> . . . . .	225—236
III. ЛИСТОБЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:	
Содержаніе. Опредѣленіе Святейшаго Синода объ измѣненіи § 92 устава духовныхъ семинарій и § 93 § устава духовныхъ училищъ.—Указъ Святейшаго Синода объ устраненіи замѣченныхъ Синодальнымъ контролемъ недостатковъ въ отчетахъ о приходѣ и расходѣ суммъ по содержанію духовно-учебныхъ заведеній, а также въ журналахъ и актахъ ревизіонныхъ комитетовъ.—Циркуляръ Министра Внутреннихъ Дѣлъ.—Отъ Валювскаго Отдѣленія Епархіальнаго училищнаго совѣта.—Отчетъ Харьковскаго Епархіальнаго Совѣта по миссіонерскимъ дѣламъ о состояніи раскола и сектантства въ епархіи и мѣстности епархіальной миссіи за 1901 г. (окончаніе).—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.	

ХАРЬКОВЪ.

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

1902.

# „ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

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

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

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

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

РАЗРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

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

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

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

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

2. Справедливы ли обвиненія, 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 Воше вънутри вась“. Британскій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.

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

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

Πίστει νοοῦμεν.

*Вѣрою разумѣваемъ.*

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 30 Сентября 1902 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

# Р ъ Ч Ъ .

Преосвященнаго Стефана, Епископа Сумскаго,

при встрѣчѣ ИХЪ ИМПЕРАТОРСКИХЪ ВЕЛИЧЕСТВЪ, ГОСУДАРЯ ИМПЕРАТОРА И ГОСУДАРЫНИ ИМПЕРАТРИЦЫ, въ Спасовомъ Скиту <sup>1)</sup>.

„Благочестивѣйшій Государь! Назадъ тому 14 лѣтъ Господь *сз святыхъ небесъ Своихъ* въ семь мѣстѣ явилъ надъ Тобою *могущество спасающей десницы Своей* (Пс. 19, 7) и чудеснымъ спасеніемъ жизни Твоей всѣмъ показалъ въ Тебѣ Своего Избранника, уготованнаго къ наслѣдію всероссійскаго Престола не только путемъ первородства отъ Царственнаго Родителя и закономъ престолонаслѣдія, но и особымъ разительнымъ дѣйствіемъ Своего Божественнаго Промышленія. Здѣсь вторая колыбель Твоя,—мѣсто священное и святое, указанное Тебѣ Самимъ Богомъ, чтобы, иногда являясь сюда, *воззрѣвать въ Себѣ даръ Божій*, даръ Святаго Духа, *который оз Тебѣ* чрезъ св. Помазаніе (2 Тим. 1, 6), славословить Господа за избавленіе отъ смертной опасности, благодарить Его за всемогущую помощь къ славному несенію многотруднаго царственнаго бремени, просить у Царя царствующихъ крѣпости силъ духовныхъ и тѣлесныхъ къ дальнѣйшему несенію этого царственнаго бремени во славу ТВОЮ, на пользу и процвѣтаніе Отечества, во благо неразрывно соединенной съ нимъ Православной Церкви, молить Господа господствующихъ о личныхъ

<sup>1)</sup> Пронесена при входѣ въ храмъ Христа Спасителя въ Борбахъ, 16 сентября 1902 года.

нуждахъ Своихъ и Августѣйшаго Твоего Семейства. А мы, возлюбленный, Богомъ данный намъ Великій Государь, если и на всякомъ мѣстѣ, то здѣсь въ особенности утѣшаемся, что Господь явно для всѣхъ охраняетъ *выхожденіе и вхожденіе Твое* (Пс. 120, 8). На семъ мѣстѣ, *подобно орлу* (Пс. 102, 5), обновляются наши клятвенные обѣты полнѣйшей Тебѣ вѣрности и всецѣлой преданности до смерти. Если и вездѣ, то здѣсь особенно горячи наши молитвы, *да дастъ Тебѣ Господь по сердцу Твоему и всѣ намѣренія Твои и всѣ прошенія Твои да исполнитъ* (Пс. 19, 5, 6), да дастъ Тебѣ Господь многая лѣта мирнаго, благоденственнаго и славнаго царствованія, да даруетъ возлюбленной благочестивѣйшей Государынѣ нашей и всей Августѣйшей Семѣ Твоей здравіе, счастье и благоденствіе на многая и многая лѣта!

*Епископъ Стефанъ.*

---

## Высокопреосвященный Амвросій Архієпископъ Харьковскій.

(Продолженіе \*).

Заботясь о благоустроеніи духовно-учебныхъ заведеній своей епархіи, преосвященный Амвросій весьма сочувственно относился и къ учебнымъ заведеніямъ свѣтскимъ. 17-го іюня 1890 года онъ совершилъ закладку харьковскаго коммерческаго училища, а на другой день прислалъ предсѣдателю комитета по устройству этого училища письмо слѣдующаго содержанія: „При закладкѣ зданія харьковскаго коммерческаго училища 17-го іюня текущаго года я выразилъ желаніе пожертвовать въ пользу сего училища тысячу рублей серебромъ. Представляя при семъ, во исполненіе моего обѣщанія, облигацію 2 Восточного займа въ 1000 руб. за № 144256 съ текущими купонами, покорнѣйше прошу васъ принять относительно сего моего пожертвованія нѣкоторыя условія.

1. Я желаю, чтобы жертвуемая мною малая сумма, при Божіемъ благословеніи, послужила началомъ неприкосновеннаго капитала училища и была означена по документамъ училища подъ моимъ именемъ.

2. Чтобы проценты съ сей суммы были присоединяемы къ капиталу до открытія ученія въ училищѣ и затѣмъ со всей суммы, какая составитъ, были выдаваемы вмѣстѣ съ другими благотворительными пожертвованіями, которыя, конечно, будутъ въ пользу бѣдныхъ воспитанниковъ училища“. Воля владыки исполняется свято доселѣ.

Въ 1890 году харьковскимъ купечествомъ была окончена постройка прекрасной часовни на Сергіевской площади въ

---

\*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1902 г. № 17.

память мученической кончины Императора Александра II. Преосвященный Амвросій освятилъ эту часовню 8-го іюля и исходатайствовалъ разрѣшеніе Св. Синода ежегодно совершать въ этотъ день крестный ходъ изъ кафедральнаго собора въ часовню.

Въ этомъ же году, ко дню Пасхи, преосвященный Амвросій былъ Всемилостивѣйше сопричисленъ къ ордену св. Владиміра 2-й степени за „отлично усердное и полезное архипастырское служеніе его, ознаменованное особыми трудами въ области церковнаго проповѣдничества и богословской науки, дающими высокое назиданіе всей отечественной церкви“.

Весною этого года преосвященный Амвросій остановился на мысли учредить въ Харьковѣ Братство съ цѣлію противодѣйствія пьянству.

Но по независявшимъ отъ преосвященнаго Амвросія обстоятельствамъ, его мысли объ учрежденіи въ Харьковѣ „Братства св. Іоанна Предтечи“ не была осуществлена. Объ этомъ онъ скорбѣлъ даже и въ годъ своей смерти.

Осенью 1890 года преосвященный Амвросій былъ вызванъ въ С.-Петербургъ для присутствія въ Св. Синодѣ.

Изъ Харькова онъ выѣхалъ 9-го ноября съ утреннимъ поѣздомъ. 8-го ноября вечеромъ, послѣ всенощнаго бдѣнія, преосвященнымъ Владиміромъ, викаріемъ харьковской епархіи, былъ отслуженъ молебенъ о благополучномъ путешествіи его. Послѣ молебна преосвященный Амвросій вышелъ изъ алтаря и обратился къ своей паствѣ съ рѣчью весьма сердечной и теплой, прося простить ему тѣ ошибки, какія онъ, какъ человекъ, могъ совершать хотя и безъ всякаго злого умысла; а въ заключеніе своей рѣчи владыка поклонился своей паствѣ до земли. Многіе изъ духовенства провожали его до Бѣлгорода. Прощаясь, онъ выразилъ желаніе возвратиться въ Харьковѣ, который онъ, по его словамъ, такъ полюбилъ, что желалъ бы дожить въ немъ свои послѣдніе годы на благо и пользу любимой имъ харьковской паствы.

Преосвященный Амвросій возвратился изъ Петербурга въ Харьковъ 4-го мая 1891 г.

Во время своего пребыванія въ Петербургѣ преосвященный

Амвросій читалъ двѣ публичныхъ рѣчи въ собраніи Братства Пресвятыя Богородицы: первую—5-го февраля 1891 года— „О причинахъ отчужденія отъ церкви нашего образованнаго общества“ и вторую—9-го апрѣля 1891 года— „О религіозномъ сектанствѣ въ нашемъ образованномъ обществѣ“. Обѣ эти рѣчи озлобили противъ владыки не однихъ петербургскихъ барынь, какъ думалъ онъ, а онѣ произвели сильное вліяніе на все русское общество и раздѣлили его на два неровныхъ лагеря. Ими остался крайне недоволенъ даже тогдашній министръ народнаго просвѣщенія И. Д. Деляновъ, раньше находившійся въ добрыхъ отношеніяхъ съ преосвященнымъ Амвросіемъ. Но владыка не падалъ духомъ: „слово Божіе нужно возвѣщать вѣрно, безъ послабленій“, говорилъ онъ,— „такова данная намъ, пастырямъ церкви, заповѣдь Божія. Мечъ Христа, принесенный на землю, непріятель Его врагамъ и раздѣляетъ своихъ отъ чужихъ“.

— „Но вѣдь нужно же сдѣлать уступку нашему времени“, замѣтилъ преосвященному одинъ его петербургскій знакомый.

— „Т. е., либеральному направленію нашего времени?“ переспросилъ владыка. „Но развѣ христіанство можетъ идти въ сдѣлку съ либералами нашего времени? Либералы нашего времени это люди, не вѣрующіе въ самое бытіе Божіе, враги церкви Христовой и членовъ ея, противники всякой власти и порядка, стремящіеся только къ разрушенію и ниспроверженію, никогда и ничѣмъ недовольные. Какая возможна имъ уступка? Отречься отъ Христа и христіанства? Потакать анархизму и своеволію? Да, развѣ это возможно?“

— „Ахъ, владыко, сказалъ его собесѣдникъ,—вѣдь не такъ страшень..., какъ его малюють“.

— „Это вы на счетъ бѣсовъ-то?“ спросилъ преосвященный. Малеванныхъ бѣсовъ я не боюсь, но вѣдь это бѣсы настоящіе, со всею свойственною имъ злобою, враждебностію и разрушительностію. Нѣтъ, ужъ пусть другіе имъ дѣлають уступки, а не я. Я старикъ, мнѣ умирать надо; я боюсь суда Божія“.

Проживая въ С.-Петербургѣ и занимаясь синодскими дѣлами, преосвященный Амвросій ни на минуту не забывалъ и своей харьковской паствы. Онъ хотѣлъ извлечь для нея



что-либо полезное даже изъ самаго своего присутствованія въ Синодѣ. Въ 1890 году онъ выпросилъ у Синода 50 тысячъ рублей на устройство при Харьковской семинаріи особаго двухъ-этажнаго корпуса для преподавательскихъ квартиръ. Корпусъ этотъ былъ выстроенъ и служить свидѣтельствомъ непрестанной заботливости въ Бозѣ почивающаго Архипастыря не только объ учащихъ, но и объ учащихъ въ харьковской семинаріи.

Но преосвященный этимъ не ограничился. Ему тяжело было видѣть, что харьковская консисторія помѣщалась въ зданіи весьма ветхомъ, тѣсномъ, полуразрушенномъ и безобразномъ. И вотъ, проживая въ Петербургѣ, онъ воспользовался случаемъ и испросилъ у Св. Синода 78 тысячъ рублей для устройства новаго трехъ-этажнаго зданія для консисторіи. Онъ опасался, что этихъ денегъ не станетъ, такъ какъ смѣтою было предположено на этотъ предметъ 86 тысячъ и встрѣтились еще многія сверхсмѣтныя работы (увеличеніе фундамента въ 4 аршина съ западной стороны, заложеніе длиннаго подземнаго хода и др.). Поэтому онъ возложилъ на меня всѣ хлопоты по устройству этого зданія и самъ принималъ въ нихъ близкое и живое участіе. Къ его удовольствію, всѣ препятствія были легко препобѣждены, зданіе устроено безъ особыхъ непріятностей, ассигнованной суммы не только хватило на устройство зданія, но 5 т. рублей изъ нея было израсходовано на приобрѣтеніе для консисторіи мебели и 8 тысячъ остались вовсе неизрасходованными. 22-го октября 1892 г. въ часъ дня лично самимъ преосвященнымъ Амвросіемъ было совершено освященіе этого обширнаго и прекраснаго зданія. Послѣ молебствія членъ консисторіи, каедральный протоіерей Т. С. Павловъ прочиталъ отъ имени консисторіи обстоятельный, благодарственный адресъ и поднесъ владыкѣ дорогой изъ чернаго дерева посохъ. Въ отвѣтъ на прочитанный адресъ преосвященный Амвросій сказалъ приблизительно слѣдующее: „Не въ первый разъ, возлюбленные братія, вы награждаете меня выраженіемъ вашего расположенія и похвалами за нѣкоторыя мои дѣйствія въ пользу епархіи, которыя представляются вамъ заслугами, а не просто исполненіемъ моего долга. Расположе-

ніе ваше мнѣ дорого, но похвалы тяжелы для совѣсти, такъ какъ онѣ легко возбуждаютъ въ нашемъ грѣшномъ сердцѣ чувство самодовольства и самомнѣніе. Всѣмъ намъ нужно помнить слово Апостола: *задняя забывая, въ предняя простирайтесь*. Возблагодаримъ Господа Бога за то, что сдѣлано, и будемъ продолжать дѣлать—каждый на своемъ мѣстѣ и по мѣрѣ силъ своихъ, со смиреніемъ и усердіемъ. Что касается до меня, то *преднее* для меня коротко: я вступилъ уже въ восьмой десятокъ лѣтъ. Обращаясь къ прошедшему, я нахожу себя обязаннымъ благодарить за любовь вашу и дружное содѣйствіе всѣмъ моимъ начинаніямъ и просить у васъ прощенія въ допущенныхъ мною ошибкахъ, погрѣшностяхъ, можетъ быть, и въ нечаянныхъ кому либо обидахъ и несправедливости. А что касается будущаго, то будемъ слѣдовать слову Спасителя: *подобаетъ дѣлати, дондеже день есть, прійдетъ ночь, егда никто же можетъ дѣлати*. Ночь моя близка. Посохъ, даруемый мнѣ вами, теперь для меня приличенъ, какъ опора на послѣднихъ шагахъ моей жизни. Онъ имѣетъ для меня особое значеніе, какъ выраженіе вашей готовности поддерживать меня и впредь вашимъ добрымъ сотрудничествомъ. Какъ на твердый посохъ, я съ увѣренностью опираюсь на любовь вашу. Правда, новыя зданія, сооруженныя въ нашей епархіи, составляютъ для всѣхъ насъ утѣшеніе. Но мнѣ желательно, чтобы вмѣсто похвалъ ближайшія къ намъ молодыя поколѣнія, пользуясь ими, вспоминали, при комъ они построены, и иногда молитвенно вздохнули о грѣшномъ архіепископѣ Амвросіи“.

Одновременно съ устроеніемъ новаго зданія для консисторіи преосвященный Амвросій заботился и о благоустроеніи харьковскаго архіерейскаго дома. Рядомъ съ консисторскимъ зданіемъ онъ выстроилъ два прекрасныхъ дома—съ сѣверной стороны—трехъ-этажный, обширный и красивый, съ южной—въ полутора этажа; кромѣ того въ это же время онъ произвелъ капитальный ремонтъ въ своихъ покояхъ, устроилъ новую, удобную и красивую парадную лѣстницу съ обширнымъ вестибюлемъ; выстроилъ новый гостинный корпусъ рядомъ съ пѣвческимъ корпусомъ, перенесъ на новое мѣсто главныя монастырскія ворота, а на томъ мѣстѣ, гдѣ было старое конси-

сторское зданіе развелъ паркъ, обнесенный красивою желѣзною рѣшеткою. На всѣ эти монастырскія строенія имъ было израсходовано до 200 тысячъ рублей.

Борьба съ распространявшимся въ епархіи сектантствомъ—штупдою и толстовщиною и въ этомъ году составляла предметъ особенной заботы и попеченій преосвященнаго Амвросія. Онъ остановился на мысли учредить должность особаго епархіальнаго миссіонера. Въ этомъ смыслѣ въ іюлѣ 1891 года онъ возбудилъ ходатайство предъ Святѣйшимъ Синодомъ. Это ходатайство было удовлетворено 9 января 1902 года; жалованье харьковскому епархіальному миссіонеру было ассигновано въ количествѣ 2000 рублей въ годъ, но поставлено условіе, чтобы епархіальный миссіонеръ былъ свободенъ отъ всякихъ другихъ служебныхъ по епархіальному вѣдомству занятій согласно § 4 правилъ объ устройствѣ миссій и о способѣ дѣйствій миссіонеровъ по отношенію къ раскольникамъ и сектантамъ.

Еще въ 1889 году по Высочайшему повелѣнію былъ учрежденъ въ Харьковѣ подъ предсѣдательствомъ губернатора особый комитетъ, на который было возложено: 1) выработать соображенія по вопросу о сооруженіяхъ, могущихъ быть воздвигнутыми въ память событія 17-го октября 1888 года на мѣстѣ крушенія Императорскаго поѣзда и 2) производить пріемъ поступающихъ съ этою цѣлію пожертвованій, не устраивая отъ имени комитета денежныхъ сборовъ на указанную надобность. Преосвященный Амвросій принималъ всегда живое участіе въ занятіяхъ этого комитета. 30-го мая 1889 года вмѣстѣ съ губернаторомъ Петровымъ и членами комитета онъ ѣздилъ на мѣсто крушенія Царскаго поѣзда. Здѣсь учрежденнымъ комитетомъ было рѣшено устроить величественный каменный храмъ вблизи мѣста событія 17-го октября, а на самомъ мѣстѣ спасенія Царской Семьи въ насыпи полотна желѣзной дороги—пещерную часовню. Дворянинъ Мѣрнепковъ тогда же уступилъ комитету для этой цѣли 10 десятинъ земли.

Преосвященному Амвросію не нравился выборъ мѣста, сдѣланный комитетомъ, равно какъ и рѣшенія—строить именно храмъ, при существованіи на томъ мѣстѣ цѣлаго монастыря. Онъ писалъ по этому поводу Г. Оберъ-Прокурору Св. Синода

слѣдующее: „Предсѣдатель строительнаго комитета по сооруженію храма на мѣстѣ чудеснаго событія 17 октября харьковскій губернаторъ Александръ Ивановичъ Петровъ на этихъ дняхъ спрашивалъ изъ Петербурга телеграммою членовъ означеннаго комитета: „нѣтъ ли техническихъ препятствій къ сооруженію храма у самаго мѣста катастрофы“? Члены комитета отвѣчали, что никакихъ нѣтъ. Отсюда можно заключать, что вопросъ о выборѣ мѣста для построения храма близится къ окончательному рѣшенію. Какъ вѣрноподданный, которому естественно желать наилучшаго способа исполненія благочестиваго желанія народа почтить сооруженіемъ храма мѣсто спасенія Благочестивѣйшаго Государя нашего; и какъ служитель церкви, на которомъ лежитъ обязанность заботиться о соблюденіи всѣхъ условій требуемыхъ удобствами и благолѣпіемъ храмовъ Божіихъ, я осмѣливаюсь по означенному вопросу представить Вашему Высокопревосходительству нѣкоторыя свои соображенія.

„Правда, мѣсто лежащее близъ полотна желѣзной дороги, гдѣ произошло крушеніе Императорскаго поѣзда не представляетъ техническихъ затрудненій для сооруженія на немъ храма въ смыслѣ твердости грунта и прочности зданія, но есть другія неудобства, которыхъ нельзя не принять во вниманіе при рѣшеніи столь важнаго вопроса.

1) Мѣсто, противъ насыпи, на которой произошла катастрофа, представляетъ глубокую низменность между двухъ возвышенностей, простирающуюся весьма далеко въ сторону противоположную желѣзной дорогѣ. Съ прилежащихъ возвышенностей въ нее стекаетъ дождевая и снѣговая вода, которая, упираясь въ полотно дороги, представляетъ по временамъ родъ болота именно тамъ, гдѣ предполагается поставить храмъ. Если это скопленіе воды не повредитъ прочности храма, то во всякомъ случаѣ будетъ поддерживать въ немъ сырость, а въ извѣстныя времена года разводить вокругъ него грязь. Въ зимнее же время въ означенной низменности при вѣтрахъ бывають снѣжные заносы, почему и храмъ можетъ быть заносимъ снѣгомъ, и зимою добираться до него будетъ трудно, а также и очищать путь къ нему и мѣсто вокругъ него будетъ весьма затруднительно и убыточно.

2) Храмъ, прижатый къ стѣнѣ насыпи будетъ казаться стоящимъ въ ямѣ, со стороны насыпи будетъ застѣненъ, крестные ходы, требующіеся въ извѣстныя церковныя времена вокругъ него, будутъ неудобны, а сотрясеніе отъ проходящихъ желѣзно-дорожныхъ поѣздовъ если не будетъ вредить прочности зданія, то вмѣстѣ со свистками будетъ развлекать во время богослуженія вниманіе молящихся. Если на это можно возразить, что нѣтъ надобности ставить храмъ слишкомъ близко къ полотну дороги, а можно отдалить его, то возникаетъ вопросъ: куда? Конечно, лучше не въ ту же низменность съ тѣми же неудобствами, а на возвышенность, ближе къ Спасову скиту, что составитъ разстояніе отъ мѣста крушенія только въ нѣсколько десятковъ сажень, а между тѣмъ новый храмъ будетъ отовсюду виденъ вмѣстѣ съ скитскими зданіями, внесенный въ общую ограду и обсаженный деревьями, представитъ прекрасную картину, достойную назначенія всѣхъ предпринятыхъ сооруженій. Но что всего важнѣе, храмъ будетъ подъ близкимъ наблюденіемъ скитскихъ монаховъ, такъ какъ кромѣ ихъ поручить его некому, и доступъ къ нему для богослуженія во всякое время года будетъ удобенъ.

3) Что же будетъ сооружено на мѣстѣ самаго событія? Кажется, вновь строить ничего не нужно. Поставленный архимандритомъ святогорскаго монастыря на этомъ мѣстѣ, на нѣсколько возвышенной насыпи, крестъ съ Нерукотвореннымъ на немъ образомъ Спасителя (который на дняхъ будетъ покрытъ деревянною шатровою кровлею) представляетъ такой скромный, пріятный и умильный видъ, что народъ любилъ его и изъ скита считаетъ своею обязанностію пройти къ нему и помолиться предъ нимъ. Въ молебномъ хожденіи къ этому кресту участвовалъ 21 октября прошедшаго года Его Императорское Высочество Великій Князь Михаилъ Николаевичъ и, сколько можно было замѣтить, вынесъ отъ него пріятное впечатлѣніе. Вотъ это именно хожденіе къ святынь на мѣсто катастрофы и не слѣдуетъ уничтожать чрезъ построеніе на немъ храма. Крестный ходъ есть любимый родъ богомолья у нашего народа. Онъ чувствуетъ особое величіе молитвы подъ сводомъ небеснымъ, при свѣтѣ солнца, среди при-

роды, и въ колокольномъ звонѣ, при громкихъ пѣснопѣніяхъ крестныхъ ходовъ; онъ сознаетъ свободу своей святой вѣры и торжество православія. Уничтожить этотъ начавшійся ходъ изъ скита ко кресту было бы несправедливо. Притомъ никакой храмъ не вмѣститъ всего народа, который будетъ собираться (и уже собирается) въ скитъ на праздникъ 17 октября; онъ все будетъ ждаты внѣ храма послѣ богослуженія молебна на открытомъ воздухѣ, который (молебенъ) будетъ не полонъ безъ крестнаго хожденія къ мѣсту чудеснаго событія. Посему желательно было бы не загромождать на многіе годы строительными матеріалами (что будетъ неизбѣжно при построеніи храма) и не закрывать для народа нынѣ уже священное мѣсто, гдѣ поставленъ крестъ, а съ построеніемъ новаго храма подлѣ Скита сохранить крестный ходъ къ мѣсту чудеснаго событія. Сохраніе *непрерывности* и *теплоты* народной молитвы на мѣстѣ спасенія возлюбленнаго Царя его выше всякихъ величественныхъ сооруженій. Народъ самъ украситъ (и надо предоставить это ему) и крестъ и деревянную надъ нимъ часовенку, какъ украсилъ въ Петербургѣ бѣдную хижину Петра Великаго.

„Покорнѣйше прошу ваше высокопревосходительство представить сіи мои соображенія, если признаете возможнымъ, на Всемиловитѣйшее возрѣніе Его Императорскаго Величества“.

Министръ внутреннихъ дѣлъ прислалъ это мнѣніе преосвященнаго Амвросія въ Харьковъ, въ строительный комитетъ, для руководства, замѣтивъ, что оно „найдено заслуживающимъ полнаго вниманія“. Комитетъ постановилъ: у насыпи желѣзной дороги, гдѣ былъ вагонъ Государя Императора, устроить часовню, а храмъ сооружать на значительномъ разстояніи отъ нея, но не на возвышенности, а внизу ея, на одной линіи съ часовнею.

Въ январѣ 1891 года архитекторъ Марфельдъ составилъ проектъ сооруженія этого храма и часовни, удостоенный Высочайшаго одобренія. 21-го мая преосвященнымъ Амвросіемъ торжественно была совершена закладка храма. Въ этотъ день въ 12 часовъ и 25 минутъ изволила прибыть на мѣсто спасенія Царской Семьи сама Государыня Императрица Марія Ѳеодоровна съ Ихъ Императорскими Высочествами—Великою

Княжною Ксеніею Александровною и Великими Князьями Михаиломъ Николаевичемъ и Александромъ Михайловичемъ. По выходѣ изъ вагона Государыня Императрица вмѣстѣ съ ихъ Высочествами отправилась прямо въ деревянную церковь Спасова Скита, устроенную преосвященнымъ Амвросіемъ (о чемъ мы говорили выше). При входѣ въ церковь Ея Величество встрѣчена была владыкою и была привѣтствована имъ въ глубоко-прочувствованной рѣчи. Приложившась ко св. кресту и иконамъ и выслушавъ краткое молебствіе, при пѣніи тропаря „Спаси, Господи, люди Твоя“, изъ церкви Спасова Скита Государыня Императрица отправилась къ мѣсту крушенія Императорскаго поѣзда вмѣстѣ съ крестнымъ ходомъ. Въ павильонѣ, на мѣстѣ котораго было предположено воздвигнуть престолъ проектированнаго храма, преосвященнымъ Амвросіемъ было отслужено молебствіе и совершено освященіе мѣста. Послѣ этого отъ имени братіи Спасова Скита владыка поднесъ Государынѣ Императрицѣ Образъ Нерукотвореннаго Спаса, прося Ее помѣстить эту икону въ своихъ покояхъ въ воспоминаніе о чудѣ, совершенномъ надъ Августѣйшею Семьею 17-го октября 1888 года. Государыня приняла св. икону, благоговѣнно облобызала ее и благодарила владыку.

21-го октября того-же 1891 года мѣсто крушенія Царскаго поѣзда посѣтили Государь Императоръ Александръ Александровичъ, Государыня Императрица Марія Феодоровна, Наслѣдникъ Цесаревичъ, нынѣ благополучно царствующій Императоръ Николай Александровичъ, Великій Князь Михаилъ Александровичъ и Великія Княжны Ксенія и Ольга Александровны, Ихъ Величества король и королева Датскіе и Ея Королевское Высочество наслѣдная принцесса Уэльская съ двумя своими дочерьми. У входа въ деревянную Скитскую церковь Государь Императоръ былъ встрѣченъ преосвященнымъ Амвросіемъ съ крестомъ и св. водою;—при чемъ владыка привѣтствовалъ Государя прекрасною рѣчью. Послѣ этого было совершено молебствіе по особому чину, составленному Св. Синодомъ на день 17-го октября. По окончаніи богослуженія владыка, благословляя Государя Нерукотвореннымъ Образомъ Спасителя, сказалъ слѣдующее: „Прошу Ваше Императорское Величество принять эту святую икону въ благословеніе отъ

юной обители, сооруженной на мѣстѣ Вашего чудеснаго спасенія“. Принявъ благосклонно св. икону и облобызавъ ее, Государь Императоръ милостиво бесѣдовалъ съ преосвященнымъ, — благодарилъ его за устройство церкви и обители, въ которой онъ получилъ возможность такъ скоро возблагодарить Господа за Свое чудесное спасеніе, спрашивалъ о состояніи обители, числѣ братіи и средствахъ ея содержанія, а въ заключеніе указалъ на Своего Первенца; замѣтивъ, что въ томъ году Онъ подвергался новой смертной опасности въ Японіи, но по милости Божіей былъ спасенъ. Это милостивое вниманіе Государя Императора было для владыки самою высшею наградою за его труды и хлопоты.

Въ томъ же 1891 году владыка былъ обрадованъ посѣщеніемъ его о. Іоанномъ (Кронштадтскимъ). По просьбѣ владыки, о. Іоаннъ совершалъ литургію въ кафедральномъ соборѣ, при громадномъ стеченіи народа. Послѣ литургіи на соборной площади преосвященный Амвросій вмѣстѣ съ о. Іоанномъ совершилъ молебствіе, а затѣмъ, разоблачившись въ алтарѣ, онъ поклонился о. Іоанну въ ноги и поцѣловалъ его руку, благодаря его за доставленное харьковцамъ утѣшеніе и прося его молитвъ о себѣ.

Съ рѣдкою сердечностію относился преосвященный Амвросій и къ тяжкому горю, которое постигло Россію въ этомъ году. Мы говоримъ о неурожаѣ и голодающихъ. 24-го августа 1891 года онъ учредилъ особый комитетъ для сбора пожертвованій въ пользу соотечественниковъ, бѣдствовавшихъ отъ неурожая, предписалъ епархіальному духовенству производить сборъ при каждомъ богослуженіи и даже при требоисправленіяхъ и самъ принималъ, какъ предсѣдатель этого комитета, личное участіе собираемъ пожертвованій, не говоря уже о его личныхъ пожертвованіяхъ. Имъ лично было собрано на это доброе дѣло свыше 10 тысячъ рублей.

Кромѣ рѣчей, произнесенныхъ при встрѣчѣ Августѣйшихъ Особъ, о которыхъ нами упомянуто выше, въ этомъ году преосвященнымъ Амвросіемъ были произнесены еще: 1) Слово въ день Усѣкновенія главы св. Іоанна Крестителя „о стыдѣ и стыдливости“, 2) Слово „о христіанскомъ уединеніи“ (произнесено въ Спасовомъ скиту 17 октября) и 3) Рѣчь по случаю



празднованія пятидесятилѣтняго юбилея 2-ой Харьковской мужской гимназіи. Импровизаціи онъ, по обычаю произносилъ неопустительно при каждомъ богослуженіи. Объ одной изъ такихъ импровизацій нельзя не упомянуть здѣсь. 1-го іюня 1891 года преосвященный Амвросій совершалъ божественную литургію въ домово́й церкви института благородныхъ дѣвиць по случаю выпуска воспитанницъ. По окончаніи литургіи онъ произнесъ поученіе. Одинъ изъ присутствовавшихъ на этомъ богослуженіи, возвратившись домой, по памяти записалъ поученіе владыки. Его запись нынѣ находится въ нашемъ распоряженіи,—и вотъ что въ ней пишетъ ея авторъ: „По окончаніи литургіи, высокопреосвященный Амвросій, обратившись къ воспитанницамъ выпускнаго класса, произнесъ краткое, но многосодержательное поученіе. Весьма жаль, что оно не напечатано ни въ мѣстныхъ газетахъ, ни въ журналѣ „Вѣра и Разумъ“... Оно весьма назидательно для оканчивающихъ курсъ не въ одномъ только институтѣ благородныхъ дѣвиць, но и вообще для всѣхъ—и дѣвиць, и юношей,—оканчивающихъ свое обученіе въ какой бы то ни было школѣ. Поэтому я рѣшился по памяти изложить содержаніе этого поученія, и да проститъ мнѣ произнесшій его, великій учитель, если я передамъ его поученіе не точно и съ большими пропусками, даже ошибками въ подробностяхъ. Я былъ въ числѣ слушателей, стоявшихъ вдали отъ преосвященнаго, и при тѣснотѣ и движеніи, какое было въ то время въ небольшой домово́й церкви института, не могъ отчетливо слышать всѣхъ его выраженій и даже съ трудомъ слѣдилъ за развитіемъ главной мысли, изложеніемъ доказательствъ и примѣровъ.

„Когда воспитанницы института приблизились къ амвону, архіепископъ Амвросій сказалъ имъ приблизительно слѣдующее:

„Сегодня вы оканчиваете свое институтское образованіе и каждой изъ васъ предстоитъ теперь болѣе или менѣе самостоятельная дѣятельность въ дальнѣйшей жизни. Поздравляя васъ съ окончаніемъ вашего обученія здѣсь, я желаю каждой изъ васъ всего хорошаго на предстоящемъ вамъ жизненномъ пути: и добрыхъ дѣлъ, и хорошихъ успѣховъ, и свѣтлыхъ радостей. Но то образованіе, которое вы нынѣ закончили, было только школьнымъ, подготовительнымъ, элементарнымъ. Въ жизни,

если вы не захотите пойти назадъ, а—непремѣнно впередъ, все совершенствуясь въ лучшемъ, вамъ предстоитъ опять учиться: и это будетъ уже самообразование и самообученіе, которое составитъ заботу всей вашей жизни, такъ какъ совершенствоваться человѣкъ можетъ безконечно. Одинъ изъ древнихъ мудрецовъ по этому поводу выразился вѣрно: „жизнь наша коротка, а наука длинна“.

— „Какіе же существуютъ способы самообученія и самообразования?“

„Способовъ къ тому нѣсколько и главный изъ нихъ это—чтеніе книгъ. На немъ-то я и останавливаю ваше вниманіе. Что же слѣдуетъ читать?—Въ настоящее время на всѣхъ языкахъ и по всѣмъ отдѣламъ знаній напечатано такое множество книгъ, что ихъ не могутъ вмѣстить самыя обширныя бібліотеки. Тѣмъ не менѣе ежегодно, даже ежедневно продолжаютъ выходить въ свѣтъ все новыя и новыя книги, журналы, газеты и проч. Ясно, что читать все, что только печатается, невозможно: не хватитъ ни силъ, ни времени. Читать же, что попадетъ на глаза или что подвернется подъ руку,—не благоразумно: такое беспорядочное чтеніе не только бесполезно, но и вредно. Поэтому въ книгахъ для чтенія слѣдуетъ дѣлать строгій выборъ. Нужно читать только самое необходимое и истинно полезное. Само собою понятно, что на первыхъ порахъ выборъ книгъ для вашего чтенія должны производить люди опытные, свѣдущіе въ этомъ дѣлѣ и любящіе васъ.“

„Я уже много пожилъ на свѣтѣ, многое видѣлъ и наблюдалъ на своемъ вѣку. И вотъ теперь хотѣлъ бы я подѣлиться съ вами своею опытностію; хотѣлъ бы, прощаясь съ вами, дать вамъ благоразумный совѣтъ относительно выбора книгъ для вашего чтенія и самообразования.“

„Всѣ книги я раздѣляю на три группы. Къ первой отношу книги Св. Писанія, ко второй—книги научныя по разнымъ отраслямъ человѣческаго званія и къ третьей—книги, такъ называемыя беллетристическія.“

„Скажу сперва о чтеніи книгъ Св. Писанія.“

„У нашихъ предковъ было въ обычаѣ читать книги Св. Писанія не только въ церкви, но и на дому. Въ настоящее время—увы!—этотъ прекрасный обычай почти не существуетъ“

болѣе. Я глубоко скорблю о томъ, что въ такъ называемыхъ образованныхъ семьяхъ нашихъ, въ которыхъ всѣ члены хорошо грамотны, нынѣ читаютъ все, что угодно, только не читаютъ книгъ Св. Писанія. А когда спросишь: „почему?“—то одни увѣряютъ, что нѣтъ времени, другіе,—что для этого есть церковь, гдѣ они слушаютъ ихъ, и что повторятъ разъ слышанное не за чѣмъ и скучно; третьи говорятъ, что не понимаютъ многого на церковно-славянскомъ языкѣ и потому не читаютъ, четвертые совсѣмъ отрицаютъ пользу чтенія книгъ Св. Писанія.

„Но разберемъ теперь: такъ ли это?

„Странно слышать, что мы не имѣемъ времени для чтенія книгъ Св. Писанія. Не глубоко ли мы заблуждаемся, говоря такимъ образомъ? Мы, ежедневно отдающіе весь свой трудъ и все свое время мірскимъ и суетнымъ дѣламъ, помышленіямъ и разговорамъ,—не говорю уже объ удовольствіяхъ,—мы будто-бы не можемъ и одного часа удѣлить на чтеніе слова Божія! Кого мы обманываемъ? Но не правы и тѣ, которые говорятъ, что Св. Писаніе они слушаютъ въ церкви, и повторятъ его еще дома—скучно. Нѣтъ! Все истинно прекрасное и высокое (а таково именно Св. Писаніе) отличается тою характеристическою особенностію, что чѣмъ чаще мы его перечитываемъ, тѣмъ больше открываемъ въ немъ все новыя и новыя черты, тѣмъ больше поражаемся и глубиною мыслей, и красотою образовъ и художественностію выраженій. Не лишайте же себя истиннаго наслажденія: не уставайте читать или слушать слово Божіе! Если въ книгахъ Св. Писанія встрѣтятся для васъ слова или выраженія не совсѣмъ понятныя, то все-таки не смущайтесь: пропустите на время непонятное мѣсто и читайте дальше, но не бросайте книги только по одной этой причинѣ. Непонятное или уяснится изъ дальнѣйшаго чтенія или же вы послѣ можете попросить объясненія его у людей знающихъ. Кромѣ того, нынѣ всѣ книги Св. Писанія переведены на русскій языкъ; слѣдовательно, для кого труденъ церковно-славянскій языкъ нашихъ священныя книгъ, тотъ всегда можетъ пользоваться ими въ готовыхъ переводахъ. Но что сказать о людяхъ, совершенно отрицающихъ пользу чтенія книгъ Св. Писанія? Если это люди

совершенно невѣрующіе, которыхъ еще Давидъ назвалъ безумцами, то не станемъ же мы слушать рѣчи безумныхъ людей? Если же вы замѣчаете, что книгъ Св. Писанія не читаютъ и люди, повидимому, вѣрующіе въ Бога, то знайте, что они дѣлаютъ это по невѣжеству. Не берите примѣра и съ нихъ. Библия есть книга книгъ, Св. Писаніе—наука наукъ; въ немъ всѣ другія науки имѣютъ свое начало и свои корни. Какъ же можетъ быть не полезно изученіе самыхъ основъ всякаго истиннаго знанія? Я вамъ совѣтую и убѣдительно прошу: читайте книги Св. Писанія и на дому, читайте ихъ ежедневно и со вниманіемъ. По выходѣ изъ стѣнъ этого дома, купите ихъ, если возможно, и съ переводомъ на русскій языкъ, а по приѣздѣ домой начните читать ихъ съ перваго же дня и дайте себѣ слово обязательно прочитывать по одной главѣ каждый день...

Когда или какіе часы дня лучше всего посвящать чтенію слова Божія? Полагаю, что для васъ самыми удобными часами для этого дѣла будутъ утренніе; ибо естественно, возставъ отъ сна и помолившись Богу, прочесть одну главу изъ какой либо книги Св. Писанія. Такимъ образомъ, начавъ съ первой главы книги Бытія, со словъ: „Вначалѣ сотвори Богъ небо и землю“, только года черезъ три—четыре вы дойдете до послѣдняго стиха послѣдней главы Апокалипсиса: „благодать Господа нашего Іисуса Христа со всѣми вами. Аминь“. За этотъ долгій срокъ чтеніе книгъ Св. Писанія войдетъ у васъ въ привычку и даже въ потребность. Со временемъ эту привычку вы передадите и своимъ дѣтямъ.

„Вторую группу книгъ, чтеніе которыхъ необходимо для вашего дальнѣйшаго самообразованія, составляютъ книги научнаго содержанія по всѣмъ отраслямъ знанія. Сюда войдутъ книги историческія, путешествія, изслѣдованія по естественной исторіи, промышленности, садоводству, огородничеству, сельскому хозяйству вообще и т. п. Въ этой обширной области каждый человѣкъ избираетъ то, что ему болѣе необходимо или больше нравится, и потому одинъ предпочтаетъ знанія и книги историческія, другой—педагогическія, третій—по естествознанію, четвертый—по прикладнымъ наукамъ. Чи-

тайте и эти научныя квиви, накопляйте полезныя знанія и совершенствуйтесь, каждая, въ излюбленной вами области.

Наконецъ, послѣдняя и самая обширная, наиболѣе популярная группа представляетъ собою то, что принято называть беллетристикой и изящной литературой. Сюда принадлежать повѣсти, романы и тому подобныя произведенія, предназначаемыя для легкаго чтенія. Иныя, по окончаніи своего школьнаго образованія, только и читаютъ произведенія подобнаго рода. Но онѣ дѣлаютъ большую ошибку. Изящная литература не должна отвлекать насъ ни отъ чтенія книгъ Св. Писанія, ни отъ чтенія книгъ научнаго характера. Какъ прогулка служитъ намъ отдыхомъ послѣ трудовъ, такъ изящная литература пусть будетъ вамъ отдохновеніемъ послѣ чтенія серьезныхъ книгъ! Но при этомъ имѣйте въ виду еще и то, что не все, предназначаемое для легкаго чтенія, можетъ быть признано изящной литературой въ собственномъ смыслѣ, далеко не все, развѣ только тысячная доля всего. Очень многіе романы послѣдняго времени, особливо же романы французскіе, отнюдь не могутъ быть отнесены къ изящнымъ произведеніямъ: они не выдерживаютъ и самой снисходительной критики, оказываясь болышею частію или тенденціозными или даже безнравственными. Нынѣ печатается много такихъ романовъ и повѣстей, которые положительно стыдно читать человѣку неиспорченному, неразвращенному нравственно. Когда вы отправляетесь на прогулку, вамъ непріятно было бы встрѣтиться съ толпой пьяныхъ и сквернословящихъ людей. Такое же ощущение получается и при чтеніи иныхъ романовъ, въ которыхъ восхваляются дикіе и грубые нравы, безнравственные характеры, необузданныя страсти. При выборѣ книгъ для чтенія изъ этой области особенно необходимо личное благоразуміе и руководство опытныхъ и благонамѣренныхъ людей.

Вотъ вамъ мои старческіе совѣты при вашемъ вступленіи въ жизнь. Наилучшее же наставленіе да внушитъ вамъ Господь, благословеніе Котораго я молитвенно призываю на васъ“.

Въ 1892 году здоровье преосвященнаго Амвросія значительно пошатнулось. По настоянію врачей, 16-го апрѣля онъ выѣхалъ въ Крымъ, гдѣ и прожилъ около мѣсяца.

Вскорѣ по возвращеніи изъ Гурзуфа въ Харьковъ, владыка

отправился по епархіи, главнымъ образомъ—въ Ахтырскій и Ряснянскій монастыри для совершенія крестныхъ ходовъ.

Пребываніе преосвященнаго Амвросія въ этомъ году въ Крыму, безъ сомнѣнія, принесло ему много пользы, но утрачиваемыя въ старости силы не возвращаются. Въ особенности тяжело было для него то, что онъ потерялъ голосъ и долго не могъ говорить. Съ этого времени онъ уже пересталъ лично произносить свои проповѣди, заставляя меня читать ихъ отъ его лица, за что въ шутку часто называлъ меня своимъ „Меркуріемъ“ и „Аарономъ“. Не менѣе тяжело было для него убѣдиться еще и въ этомъ, что у него стала ослабѣвать память. Этому горю онъ однако-же съумѣлъ помочь тѣмъ, что началъ изучать французскій языкъ, усвояя ежедневно отъ 30 до 50 французскихъ словъ. О своихъ успѣхахъ въ изученіи французскаго языка въ это время онъ пишетъ, между прочимъ, и въ запискѣ Е. Н. Гейцыгъ отъ 21-го сентября 1892 года: „Пошлагаю вамъ книжку, наконецъ, мною прочитанную, въ вѣчное и потомственное владѣніе... Нѣкоторый успѣхъ въ изученіи французскаго языка поощряетъ меня къ продолженію занятій имъ“...

Въ теченіе 1892 года заботы преосвященнаго Амвросія сосредоточивались на устройствѣ при семинаріи большого трехъэтажнаго корпуса для общежитія учениковъ. Мысль объ этомъ корпусѣ явилась у него еще въ 1889 году. Онъ высказывалъ ее при освященіи новоустроенныхъ зданій въ сумскомъ и купянскомъ духовныхъ училищахъ, равно какъ и при освященіи новаго зданія въ харьковскомъ епархіальномъ женскомъ училищѣ. Въ концѣ 1891 мѣ было поручено обратиться циркулярно къ епархіальному духовенству о пожертвованіи на этотъ предметъ. Духовенство откликнулось весьма сочувственно; полились пожертвованія и весною 1892 года началась постройка, окончившаяся къ сентябрю 1893 года. Зданіе вышло прекраснымъ по внѣшнему виду и обширнымъ по своимъ размѣрамъ (20 сажень въ длину и 10—въ ширину). По личному указанію преосвященнаго Амвросія, мѣстомъ для новаго зданія была выбрана площадь съ южной стороны главнаго семинарскаго корпуса, продолженіе котораго и составляетъ новый корпусъ. Освященіе его происходило 26-го сентября 1893 г. Къ

сожалѣнію, главный виновникъ этого торжества тогда находился въ Крыму. Ему послана была поздравительная телеграмма, на которую онъ отвѣчалъ телеграммою же слѣдующаго содержания: „Поздравляю семинарію съ праздникомъ и новосельемъ, а духовенство—съ утѣшительнымъ плодомъ его пожертвованій“.

Въ 1892 году преосвященнымъ Амвросіемъ были написаны и произнесены слѣдующія проповѣди: 1) Слово въ день преподобнаго Антонія Великаго, произнесенное въ университетской церкви, „о христіанскомъ направленіи естествознанія“, 2) Слово въ день восшествія на престолъ Благочестивѣйшаго Государя Императора Александра Александровича „о нравственной связи русскаго Царя съ Его народомъ“, 3) Рѣчь по освященіи Сумскаго Преображенскаго собора, 4) Слово, произнесенное въ Спасовомъ Скиту 17-го октября, „о христіанскомъ терпѣніи“ и 5) Слово, произнесенное 21 ноября по освященіи храма въ Харьковскомъ реальномъ училищѣ, сооруженнаго въ память событія 17-го октября 1888 года, „о высшемъ началѣ христіанскаго воспитанія“.

Выдающимся событіемъ 1893 года въ харьковской губерніи было посѣщеніе Ихъ Императорскими Величествами и Августѣйшею Семьею Спасова Скита. Это было 11-го мая. Въ 5 ч. 20 м. по-полудни въ Спасовъ Скитъ прибыли: Ихъ Императорскія Величества Государь Императоръ Александръ Александровичъ и Государыня Императрица Марія Ѳеодоровна, и Ихъ Императорскія Высочества Наслѣдникъ Цесаревичъ Николай Александровичъ, Великіе Князья Михаилъ Александровичъ и Алексѣй Александровичъ и Великія Княжны Ксенія и Ольга Александровны. При входѣ въ Скитскій храмъ Государь былъ встрѣченъ преосвященнымъ Амвросіемъ, который, по обычаю, произнесъ краткую, но прекрасную рѣчь. Послѣ краткаго молебствія Государь удостоилъ владыку милостивою бесѣдою, пожелавъ ему еще много лѣтъ подвизаться на пользу чадъ Православной Церкви.

Почти со времени поступленія своего на харьковскую кафедру преосвященный Амвросій началъ думать объ устроеніи въ своемъ Покровскомъ монастырѣ новаго храма. Покровская (главная) церковь монастыря была маловмѣстительна, а входъ

въ нее по неудобной и высокой лѣстницѣ былъ затруднителенъ для престарѣлыхъ богомольцевъ. Владыка рѣшилъ выстроить новую церковь на новомъ мѣстѣ, длиною—60 аршинъ, шириною—30 аршинъ и высотой внутри—26 аршинъ. По его указанію планъ въ видѣ древней базилики былъ выработанъ архитекторомъ Нѣмкинымъ. 20-го іюля 1893 г. была торжественно совершена закладка этого храма въ честь Озерянской иконы Божіей Матери съ предѣлами во имя св. апостола и евангелиста Іоанна и св. великомученика Димитрія. Изысканіе средствъ на построеніе этого храма, пріобрѣтеніе строительныхъ матеріаловъ и договоры съ подрядчиками составляли главный предметъ заботъ покойнаго Архипастыря въ теченіе всего лѣта 1893 года. Пожертвованія частныхъ лицъ были единственнымъ источникомъ денежныхъ средствъ для задуманной грандіозной постройки. И Преосвященный бросался за ними во всѣ стороны. Къ сожалѣнію, физическія силы его въ это время стали уже замѣтно измѣнять ему. Харьковскіе врачи нашли, что у него происходилъ процессъ перерожденія сердца; кромѣ того онъ постоянно жаловался на мучившую его изжогу и потерю голоса.

Для поправленія своего здоровья, по настоянію врачей, преосвященный Амвросій въ половинѣ августа отправился въ Крымъ. Крымскій воздухъ сразу подѣйствовалъ на него благотворно. Объ этомъ онъ самъ говоритъ въ своихъ письмахъ.

Проживая въ Гурзуфѣ, преосвященный Амвросій, по обычаю, не переставалъ заниматься епархіальными дѣлами и редактированіемъ журнала „Вѣра и Разумъ“. Консисторія и училищныя начальства отправляли туда свои журналы и оттуда получали руководственныя наставленія. Туда же посылались и сочиненія разныхъ писателей, предназначенныя для напечатанія въ журналѣ „Вѣра и Разумъ“. Но особенно озабочивали владыку въ это время дѣла по борьбѣ съ толстовствомъ, которое во многихъ селахъ быстро распространялось среди крестьянъ и принимало фанатическій характеръ. Тѣмъ не менѣе въ среднихъ числахъ октября преосвященный Амвросій возвратился въ Харьковъ бодрымъ и съ окрѣпшими силами. Съ вокзала онъ взялъ меня съ собою въ 7 часовъ вечера и не от-



пускалъ изъ своихъ покоевъ до 12 часовъ ночи, бесѣдуя о различныхъ предметахъ.

Къ сожалѣнiю, возстановленнымъ здоровьемъ владыка пользовался не долго. Онъ слишкомъ близко къ сердцу принялъ построенiе въ своемъ монастырѣ Озерянской церкви: часто лазилъ по лѣсамъ, наблюдая за кирпичною кладкою стѣнъ. 21-го октября здѣсь его сильно продуло сквознякомъ и онъ заболѣлъ инфлуэнцой. 22-го октября онъ хотѣлъ служить молебень на актѣ въ гимназiи Д. Д. Оболевской, но на лѣстницѣ гимназiи отъ безсилiя упалъ, и съ этого дня слегъ въ постель. Для пресгарѣлаго архиастыря болѣзнь казалась роковою. Врачи теряли надежду. Имъ трудно было имѣть дѣло съ больнымъ, который не хотѣлъ пользоваться ихъ совѣтами, не принималъ ихъ лекарствъ, а пилъ только какой то настой на земляничной травкѣ. Болѣзнь тянулась цѣлыхъ два мѣсяца. Только на праздникъ Рождества Христова владыка рѣшился отслужить Вожественную литургiю въ кафедральномъ соборѣ; но во время служенiя былъ весьма слабъ и сослужащiе съ нимъ не безъ основанiя боялись за него. Эта болѣзнь во всякомъ случаѣ оставила по себѣ тяжелыя послѣдствiя. Здоровье и силы преосвященнаго Амвросiя были потрясены навсегда: онъ сталъ чувствовать постоянную слабость, болѣзнь ногъ, лишавшую его возможности неопустительно совершать богослуженiя, частый перебой сердца, отсутствiе аппетита и спокойнаго сна; ему трудно было долго бесѣдовать съ посѣтителями. Въ такомъ болѣзненномъ состоянiи владыка провелъ весь 1894 г.

Упадокъ физическихъ силъ и нездоровье преосвященнаго Амвросiя въ 1893 году были причиною того, что, кромѣ рѣчи при встрѣчѣ Государя Императора въ Спасовомъ Скиту, о которой мы упомянули выше, имъ были написаны только двѣ проповѣди, а именно: 1. Слово по освященiи храма въ Харьковской третьей мужской гимназiи объ участiи мирянъ въ дѣлѣ церковнаго учительства и 2. Слово въ день тезоименитства Благочестивѣйшаго Государя Императора Александра Александровича—о правѣ собственности по ученiю христіанскому.

*Протоіерей Т. Буткевичъ.*

(Продолженіе будетъ).

---

Участіе русскаго духовенства и монашества въ развитіи единодержавія и самодержавія въ Московскомъ государствѣ въ концѣ XV и первой половинѣ XVI в.в.

(Обобщеніе \*).

IV.

Государственно-политическія воззрѣнія „Заволжскихъ пестжателей“.

Мы видѣли, что на почвѣ борьбы съ ересью жидовствующихъ весьма ясно обнаружилось у насъ на Руси значеніе верховной государственной власти, какъ значеніе это опредѣлялось въ византійскомъ правѣ. Главный борецъ противъ ереси, игумень Волоцкій Іосифъ, не могъ вполнѣ достигнуть своей цѣли, пока не успѣлъ склонить на свою сторону Государей Московскихъ—Іоанна III и Василя Іоанновича. По отношенію къ власти Государя Московскаго борьба съ еретиками наглядно показала, что эта власть со стороны присутствующихъ ей правъ и обязанностей, подобно власти византійскихъ императоровъ, простирается на всѣ сферы жизни вѣреннаго ей попеченію государства, имѣеть, въ частности, рѣшающее значеніе и въ дѣлахъ церковныхъ; отъ этой именно власти зависитъ главнымъ образомъ устроеніе угрожающихъ чистотѣ вѣры и благочестія опасностей. Стоитъ лишь Государю Московскому проявить свою волю въ видѣ суровыхъ наказаній по отношенію къ еретикамъ—и ересь будетъ уничтожена. Такія именно представленія о значеніи и силѣ верховной государственной власти должны были вызываться смысломъ всѣхъ

\*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1902 г. № 16.

тѣхъ усиленныхъ просьбъ и увѣщаній, съ какими постоянно обращались къ Государю Московскому борцы съ ересью, умоляя его принять свои всеильныя мѣры къ искорененію явившагося и распространившагося въ русской церкви зла (казнить еретиковъ).

Такимъ образомъ, вопросъ объ еретикахъ заключалъ въ себѣ, между прочимъ, и весьма важную государственно-политическую сторону, послужилъ почвой, на которой затрагивались представленія государственно-политическаго характера (въ пользу политическаго значенія Государя Московскаго). Но вмѣстѣ и рядомъ съ этой почвой явилась и существовала въ XVI в. и другая, также нечуждая оттѣнка политическаго (и въ томъ же направленіи). Это—вопросъ о правѣ монастырей на владѣніе землями и крестьянами,—правѣ, коимъ они пользовались въ самой широкой степени.

Изъ отшельническихъ келлій, разсѣянныхъ въ Бѣлозерскихъ лѣсахъ и имѣвшихъ близкія сношенія съ монастыремъ Кирилла Бѣлозерскаго, въ самомъ началѣ XVI в. вышли шумные протесты противъ монастырскаго землевладѣнія, въ причинной связи съ которымъ стоялъ упадокъ нравственности въ монашествѣ. Заволжскіе нестяжатели, съ Ниломъ Сорскимъ во главѣ, настойчиво проводили и защищали мысль о необходимости отобрать у монастырей села и вотчины и черезъ это уничтожить причины, такъ или иначе способствовавшія нравственной деморализаціи монашества. Но, въ виду преслѣдуемой нами цѣли, вниманіе наше въ данномъ случаѣ обращаетъ на себя то обстоятельство, что осуществленіе указанной мысли противники монастырскаго стяжательства поставляли въ зависимость отъ той же единой воли Государя Московскаго, съ проявленіями которой, какъ намъ извѣстно, связывали дѣло уничтоженія ереси жидовствующихъ борцы за чистоту вѣры и благочестія. И подобно тому, какъ эти послѣдніе, для достиженія своихъ цѣлей, постоянно, можно сказать, взывали къ власти Государя Московскаго, какъ верховнаго блюстителя церковно-религіозныхъ интересовъ, умоляя его проявить благодаренныя ему царственныя права для защищенія церкви отъ вкрадывающагося въ нее еретическаго зла; такъ представители

и защитники „нестяжательности“ не разъ обращались къ тому же царю—государю съ усиленными просьбами отнять у монастырей ихъ стяжанія, и такимъ образомъ уничтожить происходившее отсюда церковно-монастырское нестроевіе. Одинъ изъ писателей житія Іосифа Волоцкаго, неизвѣстный по имени, но, какъ по всему видно, близкій ко времени самого преподобнаго, вотъ что, между прочимъ, сообщаетъ намъ о Московскомъ соборѣ 1503 г. <sup>1)</sup>: „бысть царскому повелѣнію, священныя мужи съ архіереи въ господствующій градъ собирающу видѣти о словеси, монастыремъ села и нивы аще не пріятна суть? Нѣкоимъ бо отцемъ, иже безмолвіе и уединенное житіе проходящимъ и любящимъ <sup>2)</sup>, и отеческая ученія о нестяжаніи черноризцемъ добрѣ внявшемъ, поболѣша о стяжаніи сель монастыремъ, непщующе, яко суетно отреченіе міра сотворяють входящіи въ монастырь... И сихъ ради *молиша самодержца* (объ отобраніи у монастырей вотчинъ), аки имуще дерзновение къ нему, ради крѣпкаго жительства и добродѣтели множества“ <sup>3)</sup>. Ревностный ученикъ Нила Сорскаго, инокъ—князь Вассіанъ Патрикѣевъ, принявшій на себя пропаганду идей своего учителя и нѣкоторое время занимавшій при дворѣ Василя III положеніе всесильнаго временщика <sup>4)</sup>, въ своихъ полемическихъ противъ Іосифа Волоцкаго сочиненіяхъ самъ заявляетъ, что онъ не разъ „бесѣдовалъ съ боголюбивыми князи, плачяся и рыдая церковное нестроеніе“ и,

<sup>1)</sup> Цѣль созванія этого собора въ одномъ изъ письменныхъ напутіиловъ того времени обозначена въ слѣдующихъ словахъ: „о еже како въ второе лѣто (не совсѣмъ ясное хронологическое указаніе) князь великій Иванъ Васильевичъ всея Россіи велѣлъ быти на Москвѣ святителемъ и Нилу и Іосифу, поповъ ради, иже дрѣжаху наложница, наче же рещи: въсхотѣ отъимати села у святыхъ церквей и у монастырей“. См. Обвинительные пункты Іосифа Волоцкаго противъ Нила и Вассіана, изложенные въ полемическихъ сочиненіяхъ послѣдняго. Правосл. Собесѣдн. за 1868 г., ч. III, стр. 206.

<sup>2)</sup> На соборѣ были оба главныхъ вожди заволжскихъ нестяжателей—старецъ Паисій Ярославовъ (воспріемникъ вел. кн. Василя III отъ св. кунели) и его ученикъ Нилъ Сорскій, а съ нимъ и другіе пустынники Вѣлозерскіе. См. Посланіе неизвѣстнаго о враждѣ на Іосифлянъ („письмо о нелюбвахъ“) Прибавл. къ Твор. св. о.о., ч. X, стр. 505.

<sup>3)</sup> Житіе Іосифа, напис. неизвѣстнымъ, изд. Невоструева, стр. 39.

<sup>4)</sup> См. въ сочин. проф. Павлова: „Историч. очеркъ секуляриз. церк. земель въ Россіи“, стр. 65, прил. 2.

несомнѣнно, убѣждалъ ихъ „у церквей и монастырей села отнимати“<sup>1)</sup>). Нельзя здѣсь также не отмѣтить интимныхъ бесѣдъ, какія велъ съ царемъ Іоанномъ Васильевичемъ IV одинъ изъ заволжскихъ пустынниковъ, именно старецъ Артемій, во время соборныхъ засѣданій 1551 г. Какъ можно видѣть изъ свидѣтельства самого Артемія въ его посланіи къ царю Грозному, бесѣды касались именно вопроса о монастырскихъ владѣніяхъ. И вотъ что, между прочимъ, сообщаетъ названный сторонникъ „нестяжательности“ относительно частнаго содержанія этихъ бесѣдъ. „А всѣ нынѣ съгласно враждуютъ, — пишетъ онъ Грозному, будтось азъ говорилъ и писалъ тобѣ — села отнимати у монастырей, другъ другу сказываютъ. А отъ того мню, государь, што азъ тобѣ писалъ на соборъ, извѣщая разумъ свой (т. е. высказывая личный взглядъ на дѣло), а не говоривалъ есми имъ (членамъ собора) о томъ, ни тобѣ не совѣтую нуженіемъ и властію творити что таково... А и то есми, государь, писалъ азъ и говорилъ тобѣ о истиннемъ и непрелестнемъ пути Христовыхъ заповѣдей, и о томъ не ускори съблзнитися... А азъ въ томъ виноватъ предъ Богомъ, занеже безъ време не глаголахъ... Оплошился есми, государь, притчею оною, еяже глаголахъ нѣкогда: аще царь земный поручиши нѣкому имѣніе, повелѣвая дати сія, имже въсхотѣлъ еси дати, той же приемыи отдасть, имже самъ въсхотѣ, а не по твоему приказу. Не будеши-ли бранити? И ты, господарь, отвѣщаль еси, яко не токмо бранити, но и мучити хощу его. И отъ того мнѣлъ есми, яко мощно разумѣти тобѣ, яко достоитъ хранити заповѣди Господня, якоже повелѣ, а не якоже мы хотимъ, умышляемъ человѣческими помыслы“. Въ своемъ „иносказаніи“ нестяжатель ясно намекнулъ государю на необходимость отъ его царской воли зависящаго устраненія тѣхъ нарушеній „заповѣдей Господнихъ“, которыя обусловливались монастырскимъ землевладѣніемъ. „И нынѣ же, — какъ бы въ дѣляхъ полнаго выясненія своей притчи добавляетъ авторъ посланія, обращаясь къ царю, — якоже познаваю, дай разумъ твой отъ тогдашняа рѣчи, еяже глаголалъ еси“<sup>2)</sup>).

<sup>1)</sup> См. Поземч. сочиненія воева — князя Вассіана Патрикѣева въ Правосл. Собесѣдн. за 1868 г., ч. III, стр. 197, 207.

<sup>2)</sup> См. Посланія старца Артемія въ Русс. Истор. Библіот., т. IV, столб. 1440 —

Итакъ, по мысли „нестяжателей“, для уничтоженія церковныхъ нестроений, связанныхъ съ монастырскимъ землевладѣніемъ, главное и единственное средство—отобрание у монастырей ихъ вотчинъ. А фактическое примѣненіе этого средства зависитъ исключительно отъ власти Государя Московскаго, который является верховнымъ вотчинникомъ всей русской земли и которому ео ipso принадлежитъ право распоряжаться всѣми, въ томъ числѣ и монастырскими, землями, по его волѣ, какъ найдетъ нужнымъ. Выраженіемъ такихъ именно мыслей о значеніи власти Государя Московскаго и служили отмѣченные нами факты обращенія къ царямъ—государямъ съ просьбами и мольбами объ отобраніи монастырскихъ вотчинъ со стороны Заволжцевъ-нестяжателей.

Но стремленія сторонниковъ нестяжательно-скитскаго монашества склонить Государей Московскихъ къ фактическому осуществленію идеи секуляризаціи не имѣли въ данное время практическаго успѣха, и вотъ по какимъ причинамъ. Землевладѣльческія права церквей и монастырей опирались не только на освященныхъ вѣками традиціяхъ, но и на божественномъ правѣ, и неприкосновенность церковнаго достоинства съ точки зрѣнія этого права была однимъ изъ тезисовъ, получившихъ наиболѣе обстоятельную аргументацію въ древнерусской литературѣ. А порядокъ, складывавшійся и существовавшій въ теченіе вѣковъ и къ тому же запечатлѣнный характеромъ священности, уничтожить вдругъ, однимъ ударомъ, трудно и почти невозможно даже и для самодержавной воли государя. Это—во первыхъ. Во вторыхъ госудри московскіе, конечно, хорошо понимали всю трудность борьбы съ сильною

---

1441. Ученый святогорецъ Максимъ Грекъ, другъ и сторонникъ князя—инока Вассіана, въ своихъ „поучительныхъ главахъ начальствующимъ правобѣрно“, посланныхъ имъ Іоанну Васильевичу IV (вѣроятно, въ самомъ началѣ его самостоятельнаго правленія), горько жалуется на то, что всѣ „дѣлнія стлжанія, яже отъ правобѣрныхъ царей и князей возложена святымъ Божиимъ церквамъ“, архіереи обращаютъ на „свои потребности преизлишнія и житейскія устроенія“ и совершенно забываютъ о „явщихъ Христовыхъ, гладомъ и наготою и страданіемъ погубяющихъ“. Максимъ напоминаетъ Государю, что на немъ лежитъ обязанность „исправлять сященныя священническія недостатки, по примѣру „древнихъ православныхъ царей—Константина, Θεодосіа и Іустиніана великихъ“. См. сочин. преподоб. Максима Грека, изд. при Казан. Дух. Академіи, ч. II, стр. 174—175.

и вліятельною партією защитниковъ монастырскаго землевладѣнія, во главѣ которой послѣдовательно стояли такіе видные представители духовенства, какъ Волоколамскій игумень Іосифъ, митрополитъ Даніиль, митрополитъ Макарій... Наконецъ, въ третьихъ, у московскихъ государей были и своего рода политическія соображенія, которыя удерживали ихъ отъ рѣшительнаго шага по планамъ нестяжателей. Дѣло въ томъ, что „вопросъ о церковныхъ и монастырскихъ вотчинахъ—скажемъ словами проф. Павлова—былъ вмѣстѣ вопросомъ объ отношеніи церкви къ государству, или, точнѣе, объ отношеніи духовной іерархіи къ мірскому правительству. Примѣръ Іоанна III (на московскомъ соборѣ 1503 г.) показалъ, что поднимать этотъ вопросъ значило только доставлять первый случай торжествовать надъ послѣднимъ. Между тѣмъ, вотчинный бытъ Церковной іерархіи ставилъ ее въ необходимую зависимость отъ свѣтскаго правительства, которая чувствовалась тѣмъ сильнѣе, чѣмъ чаще и рѣшительнѣе повторялась, вблизи самого великокняжескаго престола, мысль о неприличіи монахамъ владѣть селами и о неправильномъ употребленіи архіереями церковныхъ доходовъ. Чтобы обезопасить свои интересы, которымъ грозила проповѣдь нестяжателей, духовныя власти естественно должны были съ особеннымъ усердіемъ входить въ планы и виды правительства, помогать ему силою своего духовнаго авторитета. Напротивъ, послѣдняя цѣль нестяжателей была именно та, чтобы поставить церковную іерархію, несвязанную никакими земными интересами, на прежнюю высоту духовной независимости отъ мірскаго правительства; они хотѣли бы видѣть въ пастыряхъ церкви, по примѣру стараго времени, „печаловниковъ земли русской“, представителей нравственно-религіозной силы народа, предъ которыми склонялись бы Московскіе государи съ своими матеріальными силами и деспотическими тенденціями<sup>1)</sup>. Съ этой точки зрѣнія вполне понятными становятся политическія причины, въ силу которыхъ великіе князья Московскіе, какъ ни соблазнительно было для нихъ присвоеніе богатыхъ церковныхъ и монастырскихъ имѣній, не рѣшались, однако, на секуляризацію этихъ имѣній, и склонны

<sup>1)</sup> „Историч. очеркъ секуляриз. цер. земель въ Россіи“, стр. 84.

были къ реформѣ монастырей въ духѣ Іосифа Волоцкаго, а не Нила Сорскаго. Владѣніе вотчинами, которыя даны великимъ княземъ и которыя тѣмъ же княземъ могли быть и отобраны, поставляло духовенство въ сильную зависимость отъ великокняжеской власти, такъ или иначе дѣлало его ея служебнымъ орудіемъ. „Землевладѣльческія хлопоты—замѣчаетъ проф. Ключевскій—создавали тѣсную политическую связь между иночествомъ и главою государства, заставляли первое постоянно обращаться къ послѣднему съ просьбами и за милости поддерживать его всѣмъ своимъ нравственнымъ авторитетомъ“<sup>1)</sup>. Наоборотъ, реформа нестяжателей, поставляя духовную іерархію въ независимое отъ великаго князя положеніе въ матеріальномъ отношеніи, вела къ независимости ея и въ другихъ отношеніяхъ, что вовсе не соотвѣтствовало расчетамъ Государей Московскихъ, которые теряли бы въ этомъ случаѣ въ лицѣ большей части духовенства одну изъ сильныхъ поддержекъ для своихъ политическихъ стремленій.

И справедливость требуетъ сказать, что политическіе расчеты великихъ князей Московскихъ на этотъ разъ были, какъ нельзя болѣе, вѣрны. Ревностное служеніе новымъ политическимъ идеямъ Москвы, преданность безусловному принципу Московскаго самодержавія, готовность поддерживать самовластныя стремленія Московскаго Государя—вотъ черты, которыми отличались политическія отношенія вліятельныхъ представителей духовенства, стоявшихъ во главѣ сторонниковъ вотчинныхъ правъ церкви. Идеаль царя—избранника Божія, земного бога, сосредоточивающаго въ своихъ рукахъ абсолютную полноту власти,—этотъ величественный идеаль, очерченный въ литературно-публицистическихъ воззрѣніяхъ Іосифа Волоцкаго и его ближайшихъ послѣдователей, являлся, конечно, вполне соотвѣтствующимъ личнымъ желаніямъ Государей Московскихъ, хотѣвшихъ быть именно такими, безусловно неограниченными самодержцами, судъ которыхъ уже нигдѣ и никѣмъ не можетъ быть „посужаемъ“. Литературная проповѣдь подобныхъ политическихъ воззрѣній, въ связи съ неоднократными практическаго характера политическими услугами, какія ока-

1) „Боярская Дума древн. Руси“, М. 1862 г., стр. 297.



зывали тѣ же представители духовенства великокняжеской Московской власти,—безъ сомнѣнія, стояли того, чтобы не трогать старинныхъ вотчинныхъ правъ церковной іерархіи. Между тѣмъ, какъ ниже увидимъ, проповѣдь, да иногда и самое дѣло, выходившія изъ среды сторонниковъ нестяжательности, не всегда отзывались согласіемъ съ личными стремленіями Государей Московскихъ, всецѣло направленными на одинъ предметъ—достиженіе полнаго, никѣмъ и ничѣмъ нестѣсняемаго, самодержавія, грозная сила котораго чувствовалась бы во всѣхъ сферахъ жизни русскаго государства.

Въ первой половинѣ XVI в. рьянымъ противникомъ „Иосифлянъ“ выступилъ ученикъ Нила Сорскаго, князь—инокъ Вассіанъ Патрикѣевъ, сторону котораго держалъ также и хорошо извѣстный въ исторіи русской церкви ученый святогорецъ Максимъ Грекъ. Этотъ-то князь—инокъ, человекъ, безъ сомнѣнія, сильный духомъ и словомъ, и рѣшился взять на себя литературную пропаганду взглядовъ Заволжскихъ пустынножителей на современные, волновавшіе тогда русскіе умы, вопросы церковно-государственной жизни (объ отношеніи къ еретикамъ, о монастырскихъ вотчинахъ). Но въ отношеніи къ личности Вассіана Патрикѣева для нашей цѣли важно въ данномъ случаѣ отмѣтить собственно то, что на почвѣ своей литературной борьбы съ „Иосифлянами“ названный князь—инокъ заявилъ себя не только горячимъ послѣдователемъ религіозно-церковныхъ идей своего учителя, но вмѣстѣ съ тѣмъ и сторонникомъ княжеско-боярскихъ политическихъ тенденцій,—заявилъ себя не только инокомъ—представителемъ партіи нестяжателей, но и княземъ—бояриномъ, который не сумѣлъ скрыть подъ иноческой одеждой своихъ политическихъ симпатій. Съ точки зрѣнія этихъ послѣднихъ Вассіанъ Патрикѣевъ можетъ быть названъ литературнымъ проводникомъ и сторонникомъ тѣхъ государственно-политическихъ идей, которыя нашли для себя болѣе сильное и рельефное выраженіе не такъ много времени спустя въ сочиненіяхъ другого князя и боярина—знаменитаго Андрея Курбскаго. Въ виду этого, раскрывая государственно-политическія воззрѣнія князя—инока Патрикѣева, мы сопоставимъ ихъ въ подлежащихъ пунктахъ

съ воззрѣніями князя Курбскаго, а вмѣстѣ съ этимъ отмѣтимъ и ихъ отличіе отъ воззрѣній Іосифлянской доктрины.

Прежде всего, во взглядѣ на характеръ отношеній церкви и государства проходитъ замѣтная черта различія между воззрѣніями князя—инока Вассіана и его сторонниковъ и воззрѣніями Іосифа Волоцкаго и его послѣдователей. По взглядамъ „Іосифлянъ“, государство ставится въ служебное отношеніе къ церкви, а церковь—въ служебное отношеніе къ государству, при чемъ верховная государственная власть является блюстителемъ всѣхъ церковныхъ интересовъ, за каковую услугу церковь съ своей стороны платитъ услугами государственной власти, поддерживая ее въ ея начинаніяхъ и дѣятельности. Тѣсный союзъ церкви съ государствомъ—вотъ основная мысль, которая красною нитью проходитъ чрезъ воззрѣнія Іосифа и его послѣдователей; содѣйствіе торжеству Московскихъ государственныхъ порядковъ—вотъ, сообразно съ политическими условіями времени, ближайшее слѣдствіе Іосифлянской доктрины. Между тѣмъ, въ литературно-публицистическихъ воззрѣніяхъ князя—инока Вассіана ясно просвѣчиваетъ общая у сторонниковъ монастырской нестяжательности цѣль—поставить церковную іерархію на ту высоту духовной независимости отъ свѣтскаго правительства, на какой она стояла во времена прежнихъ государственно-политическихъ порядковъ, когда власть церковная представляла изъ себя силу, предъ которой съ полною покорностію склонялись носители власти свѣтской. „Не убо запустѣтися Божіимъ церквамъ хотимъ, выражаетъ Вассіанъ въ одномъ мѣстѣ своихъ полемическихъ сочиненій желанія свои и своихъ сторонниковъ, но исправитися правильнѣ и на первую духовную красоту и удобрѣніе възратитися желаемъ“ <sup>1)</sup>. „Полна изначала Спасова церкви—заявляетъ онъ въ другомъ мѣстѣ—глаголавшихъ о злѣбѣ и добродѣтели и за истину възненавидѣнныхъ бывшихъ, не только архіереовъ и священниковъ и прочаго чина церковнаго, но и иноковъ и простцовъ, ревность Божию показавшихъ, еще же иже на ны въ силу съ высоты облъкъшеса, о истинѣ мужественѣ подвѣгошася“ <sup>2)</sup>. Въ этихъ словахъ, безъ сомнѣнія, заключается

<sup>1)</sup> Поленич. сочин. Вассіана Правосл. Собесѣдн. 1863 г., ч. III, стр. 197.

<sup>2)</sup> Ibid., стр. 183.

явный намекъ на ту перемѣну въ духѣ церковной іерархіи, какая замѣчалась съ тѣхъ поръ, какъ выступилъ въ полной своей силѣ грозный принципъ Московскаго самодержавія, предъ которымъ должна была склониться и церковная іерархія со всѣми своими старинными правами (въ томъ числѣ и правомъ печалованія), принципъ, который часто и представителей церкви обращалъ въ послушное орудіе для достиженія цѣлей Московскаго правительства. Недовольство наступившимъ порядкомъ дѣлъ, проглядывающее въ приведенныхъ словахъ князя—инока <sup>1)</sup>, вмѣстѣ съ скрывающимися за этимъ недовольствомъ желаніями и цѣлями церковно-государственнаго характера, выразилъ потомъ—только съ гораздо большей силой и рельефностію—другой бояринъ—писатель, князь Андрей Курбскій. Вотъ что писалъ, между прочимъ, въ одномъ

<sup>1)</sup> Сторонникъ и другъ Вассіана, Максимъ Грекъ, имѣя, очевидно, въ виду современныя проявленія отношеній церковной власти къ власти государственной, въ одномъ мѣстѣ своихъ сочиненій жалуется, что среди русскихъ монастырей его времени нѣтъ „Самуила великаго, іерея Вышняго, противоположившагося, со дерзновеніемъ, Саулу преступнику“; нѣтъ „подобныхъ Иліи и Елисею ревнителей, не стыдившихся беззаконнѣйшаго насильника царя самарійскаго“; нѣтъ „Амвросія чуднаго, архіерея Божіи, неуболявшагося высоты царства Θεодосія великаго“; нѣтъ Василія Великаго, ... премудрѣйшими ученіи ужасивша гонителя (церкви) Валента (Валента); нѣтъ „Іоанна великаго и златаго языкомъ, сребролюбиву и лихоимницу царицу Евдоксію изблажившаго“. (См. Сочин. преп. Максима Грека, изд. Каз. Д. Акад., ч. II, стр. 336—337). Смотри, согласно византійскимъ государственнымъ теоріямъ, на „священство и царство“, какъ на „два величайшихъ блага, дарованныхъ отъ вышней божественныя благодати человѣкомъ“, какъ на двѣ силы, отъ взаимно-согласнаго дѣйствія которыхъ происходитъ великая польза для человѣчества, Максимъ Грекъ къ числу обязанностей, лежащихъ на представителяхъ церкви, относитъ и то, чтобы они „совѣты премудрѣйшими въ всяческихъ устройствѣхъ... исправляли всегда царскія скипетры на лучшее“ (Ibid., стр. 162—163), чтобы такимъ образомъ они, чуждые унизительнаго раболѣпства предъ вѣншею силою мірской власти, когда нужно, оказывали на эту послѣднюю умѣряющее, сдерживающее вліяніе. Замѣтимъ также, что въ сочиненіяхъ Максима Грека встрѣчается и мысль о превосходствѣ духовной власти надъ свѣтскою, священства надъ царствомъ. (См. сочин. Максима, ... ч. III, стр. 155), та самая мысль, которая съ особенною яркостію и выпуклостію проведена въ извѣстной въ исторіи католичества дарственной грамотѣ, данной будто бы царемъ Константиномъ папѣ Сильвестру на владѣніе всей Италіей. Эта грамота тенденціознымъ образомъ помѣщена была патриархомъ Никомомъ въ ряду дополнительныхъ статей къ печатной славянской Коричей, и помѣщена при томъ въ самой обширной редакціи, сравнительно съ редакціями византійскихъ канонистовъ и сравнительно съ предшествовавшими русскими редакціями.

изъ своихъ посланій этотъ представитель оппозиціоннаго боярства время царя Грознаго: „посмотримъ на священнической чинъ, въ какихъ обрѣтается, ... не токмо душа своя за паству Христову полагаютъ, но и расхищаютъ, вѣмъ, яко бѣдно ми глаголати: не токмо расхищаютъ, но и учителя расхитителемъ бываютъ, начало и образъ всякому законопреступленію собою полагаютъ; *не глаголютъ предъ цари, не стыдяся о свидѣніи Господни, но паче потаковники бываютъ*; ... богатствы многими кипятъ, и корыстями, яко благочестіемъ, украшаются. Гдѣ убо хто возпрѣти царю или властелемъ о законопреступленныхъ и запрѣти благовременно и безвременно? Гдѣ Илія, о Наѣвѣ крови возревновавый и мстя царю въ лице обличеніемъ? Гдѣ Елисей, посрамивый царя Израилева, сына Ахавова? Гдѣ лики пророкъ, обличающіи неправедныхъ царей? Гдѣ Амбросій Медиоланскій, смиривый великаго царя Θεодосія? Гдѣ златословесный Іванъ, со зѣльнымъ преценіемъ обличивый царицу златолюбивую? Гдѣ патріарховъ лики и боговидныхъ святителей и мпожества преподобныхъ, ревнующе по Бозѣ и нестыдно обличающихъ неправедныхъ царей и властелей въ различныхъ законопреступныхъ дѣлѣхъ? ... Кто нынѣ нестыдяся словеса авангельская глаголетъ?—азъ не вѣмъ хто!... Ни заступающаго, ни помогающаго нѣсть, развѣ Господа“ <sup>1)</sup>. Такимъ образомъ и Курбскій, подобно Вассіану, желалъ бы видѣть въ представителяхъ церкви лицъ, которыя, не будучи связаны какою либо зависимоścią отъ мірскаго правительства, спокойно возвышали бы свой голосъ противъ государственныхъ властителей.

Пропагандируя необходимость отнять у церквей и монастырей земли и вотчины, инокъ—князь Вассіанъ Патрикѣевъ и его сторонники стремились главнымъ образомъ именно къ тому, что-бы чрезъ подобную реформу порвать ту тѣсную политическую связь духовенства и иночества съ главою государства и ту зависимость первыхъ отъ послѣдняго, которыя создавались, благодаря земельно-вотчиннымъ правамъ церквей и мо-

<sup>1)</sup> См. Правосл. Собесѣдн. за 1863 г., ч. II: „Три, доселѣ не издавныя, посланія князи Андрея Курбскаго“, стр. 564—565; св. Сказанія Кураабскаго, изд. Устреловымъ, стр. 291—292.

настырей, пользовавшихся этими правами въ самой широкой степени. Въ виду такого рода цѣлей, Вассіанъ хотѣлъ бы совершенно раздѣлить сферы церковную и государственную, хотѣлъ бы отнять у духовенства всякое право вмѣшательства въ свѣтскія дѣла. По его словамъ, царю нечего совѣтоваться съ иноками—этими „мертвецами“, умершими для міра: „не съ иноки Господь повелѣлъ царемъ царство и грады съ волостями держати“ и „инокѡвъ отъ всего мирскаго достоить отставить“<sup>1)</sup>; „всѣмъ владѣти уставлено и повелѣно заповѣдати о всемъ царемъ и имъ въ мирѣ и вездѣ властемъ мирскимъ владѣти, а не святительскому, ниже священническому чину, окромѣ ихъ святительскихъ властей въ правду о законѣ, и о благовѣріи, и о спасеніи мира сего Царьской небесной грозы“<sup>2)</sup>. Такимъ образомъ, не въ области дѣятельности государственной, а въ области дѣятельности чисто религіозно-нравственной—вотъ гдѣ, по воззрѣнію Вассіана, исключительно могутъ и должны проявлять свою компетенцію представители церкви.

Если обратимся теперь къ тѣмъ воззрѣніямъ князя—инока, которыя касаются собственно личности носителей верховной государственной власти, то и въ этомъ пунктѣ найдемъ нѣкоторыя черты отличія взглядовъ Вассіана отъ воззрѣній Іосифлянской доктрины.

1) Представители иночества—писалъ въ одномъ изъ своихъ посланій упомянутый уже нами Заволжскій пустынникъ, старецъ Артемій—не должны „съ мирскими связатися“; „человѣческа я дружба должны быть „чужи“ монашескаго „общапія и толико отстояти отъ нихъ (инокѡвъ), еликоже видимъ мертвыя отъ живыхъ стояща“ Русск. Истор. Библ., т. IV, столб. 1261—1262.

2) См. „Разсужденіе инока—князя Вассіана о неприличіи монастыремъ владѣти отчинами“, изд. проф. Бодянскимъ въ Чтен. Общ. Ист. и Древн. Россійск. за 1859 г., кн. 3. Принадлежность „разсужденія“ названному князю—инокѡу, кромѣ проф. Бодянскаго, признаютъ: проф. Устряловъ (См. изданіи вмѣ „Сказанія кн. Курбскаго“, СПб. 1842 г., стр. 307—308, прим. 5), Невоструевъ (См. его „Разсмотрѣніе книги Хрущова: изслѣдов. о сочин. Іосифа Волоцкаго“, стр. 64—65); Преосвящ. Макарій склоняется въ пользу принадлежности „разсужденія“ перу Вассіана (Ист. русск. церкви, т. VII, стр. 259). Проф. Павловъ отрицаетъ происхожденіе названнаго сочиненія отъ князя—инока („Истор. очеркъ секуляриз. церковьн. земель въ Россіи“, стр. 136, прим. 2; Правосл. Собесѣдн. 1863 г., ч. III, стр. 95—96), а проф. Ключевскій считаетъ данное „разсужденіе“ произведеніемъ неизвѣстнаго автора боярскаго происхожденія („Болрская Дума древн. Русь“, стр. 304—305 и прим. 1-е). Но въ содержаніи „разсужденія“ нѣтъ ничего такого, почему бы его нельзя было признать за произведеніе Вассіана.

Правда, принципъ царской власти у Вассіана тотъ же, что и у Іосифа Волоцкаго. Въ самомъ дѣлѣ, какъ на основаніе необходимости „покоряться благовѣрнымъ царемъ и великимъ княземъ,... во всемъ имъ пріимити и Бога молити за нихъ,.. добра имъ во всемъ хотѣти, и за ихъ животомъ своимъ помирати и главы подкладати“, князь —инокъ указываетъ на то, что цари суть „помазанники Божіи, Богомъ избранные“, которымъ „свыше дана есть Богомъ власть надо всѣми“ и которые „должны пещися за весь миръ,... да за всѣхъ станутъ ко отвѣту предъ Вышнимъ Царемъ“<sup>1)</sup>. Но констатируя такія положенія относительно царской власти, Вассіанъ, тѣмъ не менѣе, далеко не склоненъ слишкомъ возвеличивать личность царя, какъ это, наоборотъ, замѣчается у Іосифа Волоцкаго и его ближайшихъ послѣдователей. Онъ не окружаетъ, подобно Іосифу, личность царя—государя ореоломъ божественности, не сравниваетъ его съ Богомъ, не уподобляетъ его „Царю Вышнему“. Не на божественныхъ, такъ сказать, прерогативахъ царской власти останавливается главное вниманіе князя—инока, а на различныхъ недостаткахъ, какіе присущи носителямъ царской власти и которые бываютъ причиною великихъ несчастій, постигающихъ ввѣренныя ихъ попеченію государства. Такъ, онъ горячо осуждаетъ русскихъ царей—государей за то, что они неправильно распоряжаются своими владѣніями и предоставляютъ церквамъ и монастырямъ то, чего они не должны имѣть. По его словамъ, цари, дарующіе инокамъ „волости со христіяны“, обнаруживаютъ черезъ это лишь свою „царскую простоту“, царское „небреженіе, неразумженіе и святыхъ Божіихъ книгъ невниманіе“; такихъ царей онъ называетъ „царями малосмысленными, Христу противниками“<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> См. указани. „Разсужденіе инока—князя Вассіана о неприличіи монастыремъ владѣть отчпнами“ въ Чтен. Общ. Ист. и Древн. Россійск. 1859 г., кн. 3.

<sup>2)</sup> Ibid... Максимъ Грекъ также смѣло поставилъ на видъ различные недостатки, замѣчавшіеся въ богомудреннѣхъ и благовѣрнѣйшихъ царяхъ—самодержцахъ“, смѣло возмущалъ свой гоголь противъ тѣхъ, „яже благочестный санъ царскій растлѣвають вслѣдствіемъ своимъ неправдованіемъ и лихоуманіемъ и богомерскимъ блужденіемъ (разводъ вел. кн. Василія III), ихъ же ноги скорѣйши въ еже изливати крови, но неправедному гнѣву своему и ярости звѣрской“ (Сочин. Максима, ч. II, стр. 327 и слѣд.; см. также стр. 157—184, 185—212).

Но что особенно представляется характернымъ въ политическихъ воззрѣнiяхъ инока—князя Вассiана, представителя боярскаго сословія, и въ иночествѣ, очевидно, не оставившаго излюбленныхъ боярскихъ традицій,—это нескрываемое желаніе, чтобы цари—государи „всякія дѣла милосердно дѣлали со своими пріятелями, князи и боляры, и съ прочими великородными и праведными людьми мірскими“. Вотъ такимъ образомъ идеаль государственнаго правленія, какой предносился сознанию автора „разсужденія о неприличіи монастыремъ владѣть отчинами“. Во главѣ этого правленія долженъ стоять царь съ своимъ совѣтомъ: „царю достоитъ не простовати, со совѣтники совѣтъ совѣщавати о всякомъ дѣлѣ, съ бояры о всемъ совѣтовати, крѣпко-на-крѣпко думати“<sup>1)</sup>. Одинъ только авторитетъ выше думы государевыхъ совѣтниковъ—слово Божіе: „а святымъ божественнымъ книгамъ достоитъ царю всѣхъ свыше совѣтовъ внимати и почасту ихъ прочитати“.

Итакъ, раздѣленіе верховной государственной власти между личностію царя и царскими совѣтниками, или, говоря иначе, отрицаніе самодержавно-неограниченныхъ правъ государя—вотъ наиболѣе характерная черта политическихъ воззрѣній Вассiана. Онъ не можетъ представить царя безъ полноправныхъ совѣтниковъ; въ его словахъ такъ и слышится симпатія къ отжившей старинѣ съ ея удѣльно-дружиннымъ или княжеско-боярскимъ строемъ политической жизни. Обличая неразумную „простоту“ русскихъ царей, раздающихъ землю мо-

<sup>1)</sup> Посвященный, несомнѣнно, своимъ другомъ (Вассiаномъ) въ неурядицы современной политической жизни Руси, который естественнѣе всего могли быть связываемы съ только что установившимся самодержавнымъ строемъ государственнаго правленія, Максимъ Грекъ такъ же весьма несочувственно отпослался къ тому абсолютизму власти въ лицѣ Государей Московскихъ, къ какому стремились эти послѣдніе и который, дѣйствительно, не чуждъ былъ въ тѣ времена нѣкоторыхъ аномальностей въ своихъ проявленіяхъ. Какъ бы въ противогѣсъ политическимъ желаніямъ вел. кн. Василя Ивановича, который терпѣть не могъ разнаго рода совѣтниковъ, осмѣливавшихся говорить „на встрѣчу державному“ (См. Ак. Арх. Эксп., т. I, № 172), Максимъ однимъ изъ первыхъ достоинствъ царя для князя выставляя имѣніе при себѣ „дивна совѣтника и добροхотна царствію“ (Сочин. Максима, ч. II, стр. 162).—По словамъ старца Артемія, цари, хотя и облечены „дарованнымъ отъ Господа величествомъ“, должны, однако, „съ всяцемъ тщаніемъ вопрошати людей вѣдущихъ“ (См. Русск. Истор. Библ., т. IV, столб. 1386, 1388).

настырямъ и не раздѣляющихъ своей власти съ князьями и боярами, авторъ „разсужденія“ довольно, однако, искусно приурочиваетъ свои основныя мысли къ возвышеннымъ понятіямъ самихъ Московскихъ властителей о политическомъ значеніи самодержавія: „непохвально есть—нишетъ онъ—царемъ такое дѣло (т. е. раздача инокамъ волостей).. цари въ титлахъ пишутся самодержцы; таковымъ царемъ (раздающимъ инокамъ волости) не достоинъ писатца самодержцемъ ни въ чемъ же, понеже пособники Богоданное царство и міръ, а не собою, ниже съ своими съ пріятели, съ князи и съ бояры, но не съ потребенными владѣть, мертвецы бесѣдуютъ“. По его словамъ, „таковой царь лучше сдѣлаетъ, яже хто царскій вѣнецъ съ себя отдастъ и не имѣетъ царскаго имени на собѣ, и престола царства своего подъ собою“.

Солидарность сейчасъ изложенныхъ нами политическихъ воззрѣній инока—князя Вассіана съ политическими воззрѣніями князя Курбскаго вѣ въ всякаго сомнѣнія. Въ самомъ дѣлѣ, если названный князь—инокъ, какъ мы видѣли, выставя принципъ богоустановленности царской власти, далеко, однако, не склоненъ превозносить личность царя—государя, далеко не склоненъ окружать эту личность Іосифлянскимъ ореоломъ божественнаго величія, то въ свою очередь и князь Курбскій далекъ въ данномъ отношеніи отъ Іосифлянскаго образца. Подобно Вассіану, и Курбскій не идетъ далѣе констатированія такихъ положеній, какъ: „царь есть помазанникъ Божій“, котораго главная обязанность—„прямо судити и царство, врученное ему отъ Бога, оброняти, отъ нахожденія варваровъ“<sup>1)</sup>, или: „Державные призваны есть и на власть отъ Бога поставлены, да судомъ праведнымъ подовластныхъ разсудятъ, и въ кротости и въ милости державу управятъ“<sup>2)</sup>. Но за то какъ щедръ онъ на самыя рѣзкія обличенія по адресу носителей самодержавной царской власти, и особенно по адресу того изъ этихъ царей—самодержцевъ, который въ перепискѣ съ Курбскимъ съ особенною настойчивостію поставлялъ этому

1) См. „Связанія кн. Курбскаго“ въ изд. Устрялова, „Исторія Іоанна“, стр. 63.

2) См. Правосл. Собесѣди. 1863 г., ч. II: „Три, доселѣ не изданныя, посланія князя Авдрея Курбскаго“, стр. 564.



опальному боярину на видъ свои самодержавныя права, смыслъ ихъ выразивъ словами: „а жаловати есмя своихъ холопей вольны, а и казнити вольныжъ есмя“. Если, далѣе, въ разсужденіяхъ князя—инока Вассіана ясно выражается мысль о необходимости для царя „съ бояры о всемъ совѣтовати, крѣпко-на-крѣпко думати“, то и въ разсужденіяхъ Курбскаго эта же мысль является основною. Основное положеніе Курбскаго, боярина и потомка лишенныхъ владѣнія князей, состоитъ именно въ томъ, что царь долженъ совѣтоваться съ боярами, что при Іоаннѣ (Грозномъ) и прежде тогда только было все хорошо, когда Московскіе государи слушались этихъ совѣтовъ, и все пошло дурно, когда они стали управлять сами, удаливъ совѣтниковъ. Эту свою основную точку зрѣнія онъ самъ такъ формулируетъ въ одномъ мѣстѣ своей „Исторіи Іоанна“: „царь, аще и почтенъ царствомъ, а дарованій которыхъ отъ Бога не получилъ, долженъ искать добраго и полезнаго совѣта не токмо у совѣтниковъ, но и у всенародныхъ челоувѣкъ: понеже даръ духа дается не по богатству внѣшнему и по силѣ царства, но по правости душевной“<sup>1)</sup>.

Раскрывая государственно-политическія воззрѣнія князя—инока Вассіана, какъ представителя извѣстной (противо-Іосифлянскіей) партіи, мы вмѣстѣ съ тѣмъ указывали попутно и черты различія ихъ отъ того же характера воззрѣній Іосифлянскіей доктрины. Эти черты различія могутъ быть сведены къ слѣдующему. На одной сторонѣ (въ воззрѣніяхъ „нестяжателей“) замѣчаемъ ясно проглядывающія желаніе и цѣль провести раздѣленіе между „священствомъ и царствомъ“, между духовною и свѣтскою властями, чтобы поставить первую въ полную независимость отъ послѣдней, возвратить ее на прежнюю „духовную красоту“, предъ которой преклонялись бы мірскіе властители съ ихъ деспотическими тенденціями. Напротивъ, на другой сторонѣ (въ воззрѣніяхъ „Іосифлянъ“) все такъ или иначе направляется къ провозглашенію тѣснаго союза между церковію и государствомъ, при чемъ глава государства поставляется въ положеніе верховнаго охранителя чистоты вѣры и благочестія, верховнаго блюстителя всѣхъ церковныхъ

<sup>1)</sup> „Сказаніа Курбскаго“, изд. Устрялова, — „Исторіа Іоанна“, стр. 45.

интересовъ, всего „церковнаго и монастырскаго“.—Далѣе, у представителей первой стороны не только замѣчается отсутствіе особенныхъ возвышенныхъ чертъ въ общемъ теоретическомъ представленіи образа носителя царской власти (одно простое констатированіе факта богоустановленности этой власти), но и, кромѣ того, въ это представленіе вносится такая черта, которая никакъ уже не могла подходить подъ желанія и вкусы современныхъ имъ Московскихъ государей, стремившихся, такъ сказать, съ безусловною полнотою воплотить въ своемъ лицѣ самодержавный строй государственнаго правленія. Эта черта—раздѣленіе царской власти между самимъ государемъ и его совѣтниками. Между тѣмъ, если мы соберемъ во едино черты, какими надѣляется личность государя въ воззрѣніяхъ Іосифа Волоцкаго и его ближайшихъ послѣдователей, то предъ нами предстанетъ образъ царя съ абсолютною полнотою власти, простирающейся на всѣ области жизни вѣреннаго ему государства. Съ подобными взглядами Московскіе цари—государи могли быть и дѣйствительно были вполне солидарны, ибо въ литературной пропагандѣ такого рода взглядовъ они находили вѣрную и твердую поддержку для своихъ политическихъ стремленій. Вспомнимъ, наконецъ, и то, что защитники „нестяжательности“, помимо своихъ литературно-публицистическихъ воззрѣній, и самымъ дѣломъ неоднократно заявляли себя не такъ, какъ хотѣлось бы Московскимъ „самодержцамъ“. Они осмѣливались иногда говорить „на встрѣчу Державному“, или же вставать на защиту всегда бывшихъ въ сильномъ подозрѣніи у Московскаго правительства удѣльныхъ князей. Извѣстно, какъ смѣло и рѣшительно инокъ—князь Вассіанъ возвысилъ свой голосъ противъ второго брака Василія Іоанновича III, на который этотъ вел. князь рѣшился въ цѣляхъ чисто политическихъ, и на который онъ такъ легко и скоро получилъ согласіе и разрѣшеніе со стороны одного изъ „Іосифлянъ“—митрополита Данила, сумѣвшаго въ этомъ случаѣ войти въ политическіе планы своего царя—государя <sup>1)</sup>. Другой послѣдователь взглядовъ „нестяжателей“,

<sup>1)</sup> См. „Выпись изъ государевой грамоты о сочетаніи второго брака и о разлученіи перваго брака чадородія ради. Твореніе Пансѣино, старца Фераповтова монастыря“. Чтен. Общ. Ист. и древн. Россійск. за 1847 г., № 8, Смѣсь.

Троицкій игуменъ Порфирій, въ извѣстномъ уже намъ случаѣ съ удѣльнымъ княземъ Василиемъ Шемячичемъ (при Василии III), также осмѣлился говорить „на встрѣчу Державному“, выступивъ въ роли защитника этого удѣльнаго князя <sup>1)</sup>. Государя Московскіе не любили подобныхъ „встрѣчъ“, и къ людямъ, позволявшимъ себѣ такія, „встрѣчи“, конечно, не могли питать своего расположенія.

### ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Политическіе взгляды Московскихъ Государей, выразившіеся преимущественно въ литературно-публицистическихъ произведеніяхъ царя Грознаго. Соотвѣтствіе этихъ взглядовъ идеалу царской власти, обрисованному въ литературно-публицистическихъ воззрѣніяхъ представителей русскаго духовенства и монашества.

Одновременно съ раскрытіемъ понятій о государственной власти, верховнымъ носителемъ которой являлся государь— великій князь Московскій, ея атрибуты принимаютъ все болѣе и болѣе опредѣленныя формы, соотвѣтствующія этимъ понятіямъ. Іоаннъ Васильевичъ III, покоритель Новгорода и освободитель Руси отъ иноплеменнаго ига, требуетъ (отъ Новгородцевъ) признать его неограниченнымъ государемъ <sup>2)</sup>, и въ дипломатическихъ сношеніяхъ не разъ титулуется себя: „Божіею милостію царь всеа Руси“ <sup>3)</sup>, „Божіею милостію единъ правой осподарь всей Руси“ <sup>4)</sup>, „Божіею милостію государь всеа Русіи“ <sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> „Сказанія Курбскаго“, изд. Устрялова, стр. 127—128.

<sup>2)</sup> „Изъ князь великій,—категорично заявлялъ Іоаннъ III Новгородцамъ,—то вамъ сказалъ, что хотимъ государства на своей отчинѣ Великомъ Новгородѣ такова, какъ наше государство въ Низовской землѣ на Москвѣ; и вы нынѣча сами указываете мнѣ, а чините урокъ нашему государству быти, ино то которое мое государство“? А государство это, которое „Государя держатъ въ Низовской землѣ“, по словамъ Іоанна Васильевича, вотъ какое: вѣчу и колоколу не быти, посаднику не быти, а государство все намъ держатъ“. Государь самъ держитъ все государство, держитъ безъ всякаго „урока“, т. е. безъ всякаго ограниченія его власти. См. Полн. Собр. Лѣтоп., т. VI, стр. 213 и слѣд.; Никон. Лѣтоп., ч. VI, стр. 99 и слѣд.; Степенн. кв., ч. II, стр. 126.

<sup>3)</sup> См. Сборн. Императ. Русск. Истор. Общ., т. XXXV, № 21, стр. 97—99 (сношенія съ магистрами Ливонскимъ и Прусскимъ).

<sup>4)</sup> Ibid., т. XLI, № 36, стр. 161 (грамота къ Менгли-Гирею, царю Крымскому), стр. 162 (грамота къ Турецкому „салтану“), № 41, стр. 184 (грамота къ Менгли-Гирею).

<sup>5)</sup> Ibid., т. XXXV, № 21, стр. 95, 96; № 46, стр. 234; № 60, стр. 278; № 80, стр. 469; № 82, стр. 475 (сношенія съ Литвою).

Формулой „Божіею милостію“..., при означеніи великокняжескаго титула, съ ясностію указывалось, что источникъ власти, сосредоточивающейся въ рукахъ великаго князя, заключается не въ комъ другомъ, а только въ Богѣ, что эта власть по своему происхожденію есть власть божественная. Іоаннъ III первый изъ Московскихъ князей принялъ и званіе „самодержца“. „Этимъ терминомъ въ титулѣ Московскаго Государя—по замѣчанію проф. Ключевскаго—чаще и яснѣе всего подсказывалась мысль о неосуществимости боярскихъ политическихъ притязаній. Именно съ Іоанна Васильевича III это слово было официально введено въ постоянный титулъ Московскаго государя и освящено церковнымъ обрядомъ, благословеніемъ духовной власти“<sup>1)</sup>).

О сынѣ Іоанна, Василіи III, вотъ что, между прочимъ, сказано въ одномъ изъ хронографовъ русской редакціи: „бѣ мужественъ Государь царь и великій князь Василей Ивановичъ всея Русіи и на супротивныя враги веліе храбрѣство показа, яко и цари окрестныя мнози съ державами своими приходяще къ нему и покоряющесе служити ему, сего ради и титулу великия державы себѣ состави и тако въ посольскихъ грамо-

1) „Болгск. дума древн. Руси“, М. 1882, стр. 270. Въ чинѣ вѣнчанія, совершенномъ въ 1498 г. надъ внукомъ Іоанна III, Димитріемъ, митрополтъ титуловалъ Іоанна Васильевича: „благовѣрнымъ и Богомъ избраннымъ царемъ—самодержцемъ“. См. этотъ чинъ въ Чтен. Общ. Ист. и древн. Россійск. за 1883 г., кн. I, стр. 33—38. У писателей изъ среды духовенства къ личности Іоанна III почти постоянно прилагается титулъ „царя и самодержца“. См. Послан. Архіеписк. Ростов. Вассіана Рило на Угру въ Полю. Собр. Лѣтоп., т. VI, стр. 225 и слѣд...; см. также поученіе митр. Зосимы по случаю соборнаго осужденія еретиковъ Жидовствующихъ—Русск. Истор. Библиот., т. VI, столб. 786; см. еще отвѣтную рѣчь митр. Симона Государю, сказанную имъ при поставленіи на митр. кафедру—Полю. Собр. Лѣтоп., т. VI, стр. 39—40. Идею о высотѣ верховной государственной власти, получающей всѣ свои полномочія только отъ „вышняго Божія десницы“ и потому въ полномъ смыслѣ самодержавной,—эту идею, которая такъ тщательно разрабатывалась публицистической литературой, Іоаннъ III со всею ясностію выразилъ, въ примѣненіи къ себѣ, въ своемъ отвѣтѣ цезарскому послу на предложеніе выхлопотать у цезаря королевскій титулъ: „Мы Божіею милостію—говорилъ Іоаннъ—государя на своей землѣ изначала... и поставленіе имѣемъ отъ Бога, какъ наши прародители, такъ и мы, и просимъ Бога, чтобы и впередъ далъ Богъ и намъ и нашимъ дѣтямъ до вѣка такъ быть, какъ мы теперь есть государя въ своей землѣ, а поставленіи ни отъ кого не хотѣли и теперь не хотимъ“. См. „Ист. Росс. съ древнѣйш. врем.“ Соловьева, т. V, стр. 1490.

тахъ и въ лѣтописныхъ исторiяхъ писати себѣ повелѣ, имѣ же званьемъ въ русской земли даже и отъ великаго князя Рюрика никто отъ рода ихъ таковымъ самодержательствомъ не писашеся и не нарицашеся, якоже сиче сей: Божією милостию царь и великій князь... и всея Руси Государь и обладатель“<sup>1)</sup>). Правда титулъ этотъ не новый: какъ уже отмѣчено нами, имѣ не разъ пользовался и Іоаннъ III; но Василій Іоанновичъ чаще, чѣмъ его отецъ, употреблялъ этотъ титулъ во внѣшнихъ сношеніяхъ; онъ иногда титуловалъ себя царемъ даже въ обыкновенныхъ правительственныхъ грамотахъ<sup>2)</sup>). Ревностный поборникъ самодержавной власти, безраздѣльно и во всей полнотѣ сосредоточивающейся въ рукахъ единого государя московскаго, Василій III не считалъ уже нужнымъ сообразовать свои дѣйствія съ совѣтомъ и волею своихъ слугъ—бояръ, и, по нѣсколько каррикатурному изображенію опальнаго Берсеня-Беклемишева, „всякія дѣла дѣлалъ запершыся самъ—третьй у постели“<sup>3)</sup>). Иностранцы, посѣтившіе Россію въ это время и наблюдавшіе ея политическій бытъ, свидѣтельствуютъ о практическомъ примѣненіи тѣхъ началъ государственной власти, теоретическую сторону которыхъ мы рассмотрѣли выше. „Властию—говоритъ Герберштейнъ о великомъ князѣ Московскомъ (Василии Ивановичѣ)—онъ превосходитъ едвали не всѣхъ монарховъ цѣлаго міра... Онъ имѣетъ власть какъ надъ свѣтскими, такъ и надъ духовными особами, и свободно, по своему произволу, распоряжается жизнью и имуществомъ всѣхъ... Всѣ открыто признаютъ, что воля князя есть воля Бога, и что князь дѣлаетъ, то дѣлаетъ по волѣ Божіей... Оттого самъ князь, когда его умоляютъ о какомъ нибудь заключенномъ, или въ другомъ важномъ дѣлѣ, обыкновенно отвѣчаетъ: будетъ освобожденъ,

1) См. „Изборникъ славян. и русскихъ сочинен. и статей, внесенныхъ въ хронографы русск. редакціи“ А. Попова, М. 1869 г., стр. 181—182.

2) См. его грамоту Псковскому Петропавловскому монастырю отъ 16-го февраля 1510 г. у Востокова въ „описан. русск. и словенск. рукопис. Румянц. музея“, Спб. 1842 г., стр. 87. Въ этой грамотѣ употребленъ титулъ: „Василей Божією милостию царь и государь всеа Руси и Великий князъ Владимирскій“...

3) См. отрывокъ слѣдств. дѣла о Иванѣ Берсенѣ и Феодорѣ Жареномъ въ Акт. Археогр. Экспед., т. I, № 172, стр. 142.

когда Богъ велить. Подобно тому, если кто нибудь спрашиваетъ о какомъ нибудь неизвѣстномъ и сомнительномъ дѣлѣ, обыкновенно отвѣчаютъ: знаетъ Богъ и великій государь“<sup>1)</sup>.

Сынъ и преемникъ Василя III, царь Іоаннъ Васильевичъ Грозный, за свою громадную начитанность, почерпнутую, вѣроятно, въ счастливую для него эпоху вліянія іерея Сильвестра и митр. Макарія, пользовавшійся у современниковъ прозваніемъ „въ словесной премудрости ритора“<sup>2)</sup>, идетъ далѣе своего отца и дѣда: торжественно, при священномъ коронованіи, провозгласивъ себя царемъ, какъ преемникъ и наследникъ православныхъ греческихъ царей—автократовъ, онъ самъ потомъ, подъ вліяніемъ тогдашней книжности, формулируетъ теорію власти, сосредоточивающейся въ особѣ государя всея Руси<sup>3)</sup>. Теорія эта, какъ она выступаетъ предъ нами въ литературно-публицистическихъ воззрѣніяхъ Грознаго, даетъ намъ возможность судить, какія заимствованія могъ сдѣлать ея царственный авторъ отъ своихъ предшественниковъ—публицистовъ въ области политической мысли.

Идея о богоустановленности власти и тѣсно связанное съ нею ученіе о покорности властямъ, не разъ, какъ мы видѣли, затрогивавшіяся и раскрывавшіяся представителями духовно-литературной публицистики, въ лицѣ царя Іоанна Васильевича находятъ для себя горячаго поборника. Обвиняя Курбскаго, какъ измѣнника своему законному царю, Грозный, между прочимъ, пишетъ ему: „почто и апостола Павла презрѣлъ еси? Якоже рече: всяка душа владыкамъ предвладущимъ да повинуется: никакая же бо владычества, еже не отъ Бога учинена есть; тѣмъ же противляйся власти, Божію повелѣнію противится. Смотри же сего и разумѣвай,—комментируетъ царь—ав-

1) См. „Записки о Московіи“ барона Герберштейна въ переводѣ Анонимова, СПб. 1866 г., стр. 26, 28.

2) „Русск. Истор.“ Бестужева-Рюмина, т. II, СПб. 1885 г., стр. 214; „Ист. Россіи“ Иловайскаго, М. 1890 г., т. III, стр. 175 и прим. 31.

3) Теорія царской власти Грознаго являлась отвѣтомъ со стороны внука Софьи Оомнивичны, считавшаго себя преемникомъ царей греческихъ, на теорію князя Курбскаго, надменнаго родословнаго боярина, въ своихъ произведеніяхъ оч. настойчиво проводившаго задушевные думы оппозиціоннаго боярства своего времени которое (боярство) недовольно было новымъ политическимъ порядкомъ.

торь приведенныя апостольскія слова,—яко противляйся власти, Богу противится; и аще кто Богу противится, сіи отступникъ именуется, еже убо горчайшее согрѣшеніе. И сіе же убо реченно есть о всякой власти, еже убо кровьюми и браньми приѣмлють власть: разумѣй же выше-реченное, яко не восхищеніемъ пріяхомъ царство, тѣмъ же наипаче противляся власти, Богу противится“<sup>1)</sup> Полагая, согласно съ ученіемъ апостольскимъ, назначеніе государственной власти въ томъ, чтобы служить съ одной стороны „въ мѣсть злѣмъ“, а съ другой „въ похвалу добродѣмъ“, Грозный замѣчаетъ, что царь, не примѣняющій на дѣлѣ заповѣди апостола о карающемъ и милующемъ мечѣ, „нѣсть царь“<sup>2)</sup>. Есть, впрочемъ, одинъ пунктъ, въ которомъ государь—публицистъ ограничиваетъ ученіе о безусловной покорности властямъ: „тѣмъ же и вся божественная писанія исповѣдуютъ,—заявляетъ онъ въ одномъ мѣстѣ,—яко не повелѣваютъ чадомъ отцомъ противитися и рабомъ господемъ, кромѣ вѣры“<sup>3)</sup>.

Источникъ власти, носителемъ которой является царь—государь всея Руси, заключается, по воззрѣніямъ Грознаго, исключительно въ Богѣ. Не отъ людей, а отъ Бога получаетъ государь всѣ свои полномочія, не людьми, а Богомъ избирается и поставляется онъ на царскомъ престолѣ, и не въ самочиніи подданныхъ, а лишь въ предписаніяхъ божественныхъ законовъ встрѣчаетъ для себя ограниченіе сосредоточивающаяся въ его рукахъ царственная власть. „Всемогуція и вседержація десницы дѣланію держащаго всея земли концы Господа Бога и Спаса нашего Іисуса Христа, иже со Отцемъ и Святымъ Духомъ въ единствѣ поклоняема и славиима, милостію своею благоволи намъ скипетры Россійскаго

1) „Сказанія Курбскаго“, изд. Устрялова, стр. 159—160. Вслѣдъ за указанными апостольскими словами о богоустановленности власти и необходимости покоряться ей, Грозный ссылается на заповѣдь апостола о томъ, что рабы должны „послушать господей своихъ, не предъ очьма точію работающе, яко челоуѣкоугодницы, но яко Богу, и не токмо благимъ, но и строптивнымъ“.

2) „Повсегда убо царемъ подобаетъ обозрительнымъ быти: овогда вротчайшимъ, овогда же ярымъ; ко благимъ убо милость и вротость, къ злымъ же ярость и мученіе; аще ли же сего не имѣя, нѣсть царь“. Сказанія..., стр. 168—169.

3) Сказанія..., стр. 160. Какъ намъ извѣстно, оговорка эта встрѣчается и у Іосифа Волоцкаго, и у митр. Давида.

царствія смиреннымъ и недостойнымъ рабомъ своимъ, и отъ Его вседержавныя десницы христоносныя хоругви,—сиде пишемъ мы, великій государь царь и великій князь“ и проч.,—такъ начинается Грозный одно изъ своихъ посланій князю Курбскому <sup>1)</sup>. Эту же идею о божественномъ источникѣ царской власти выражаетъ Грозный, когда не разъ въ своихъ отвѣтахъ Курбскому поставляетъ на видъ, что онъ „воцарился“ именно „Божіимъ изволеніемъ, Божіимъ велѣніемъ“ <sup>2)</sup>, что онъ есть именно „Богомъ данный царь“ <sup>3)</sup>, „Богомъ данный владыка“ <sup>4)</sup>, „отъ Бога данный государь“ <sup>5)</sup>; власть, которою онъ владѣетъ, есть „власть отъ Бога данная“ <sup>6)</sup>; государство, имъ управляемое, есть „отъ Бога данная ему держава“ <sup>7)</sup>; онъ строитъ свое царство „милостію Божіею“, „за помощію всеильнаго Бога“, „отъ Бога наставляемый“ и отъ „иныхъ разума не требуетъ“ <sup>8)</sup>, въ себѣ самомъ сосредоточивая всю абсолютную полноту власти и всю полноту государственнаго разума; въ своихъ дѣйствіяхъ онъ никому, кромѣ Бога, не даетъ отчета; кромѣ Бога, онъ не имѣетъ надъ собою иного судіи и властителя; кромѣ Бога, онъ „не судится ни передъ кѣмъ“ <sup>9)</sup>. По отношенію къ нему всѣ остальные люди суть не болѣе, какъ его подданные, которые „самимъ Богомъ поручены ему въ работу“ <sup>10)</sup>, суть „отъ Бога повинные ему рабы“: ихъ первая и главная обязанность—быть безусловно послушными своему, отъ Бога данному имъ, Государю и исполнять всѣ его велѣнія <sup>11)</sup>.

<sup>1)</sup> Второе посланіе Курбскому. Сказанія..., стр. 222; см. начало перваго посланія—*Ibid.*, стр. 156. („Богъ нашъ Троица, иже прежде вѣкъ сый, имѣесть Отецъ и Сынъ и Святой Духъ,... имъ же царіе царствуютъ и сильніи пишутъ правду...”).

<sup>2)</sup> Сказанія..., стр. 157, 225.

<sup>5)</sup> Сказанія..., стр. 194.

<sup>3)</sup> Сказанія..., стр. 168, 171.

<sup>6)</sup> Сказанія..., стр. 162.

<sup>4)</sup> Сказанія..., стр. 161.

<sup>7)</sup> Сказанія..., стр. 162.

<sup>8)</sup> Сказанія..., стр. 185, 218. Въ знаменитомъ посланіи къ Баторію Грозный называлъ себя царемъ „по Божьему изволенію, а не по многомятежному человѣчскому хотѣнію“. Русск. Истор.“ Вестуж.-Рюмина, т. II, Спб. 1885 г. стр. 296.

<sup>9)</sup> Сказанія..., стр. 169: „Кто убо постави судію и властеля надъ нами?“..., стр. 195: „доселѣ русскіе владѣтели неизтязуемы были ни отъ кого же... и не судился ни передъ кѣмъ (изъ подданныхъ).“

<sup>10)</sup> Сказанія..., стр. 161.

<sup>11)</sup> Сказанія..., стр. 209—210, 218, 224.



Соотвѣтственно изложенному нами ученію представителей духовно-литературной публицистики о главнѣйшей обязанности государя—быть верховнымъ блюстителемъ и защитникомъ чистоты вѣры и благочестія, Грозный не разъ открыто заявлялъ, что эту именно обязанность онъ считаетъ для себя самую существенною, что ревностное исполненіе имъ этой обязанности требуется самымъ его положеніемъ, какъ „православнаго царя“, отъ Бога поставленнаго, какъ носителя „православнаго истиннаго христіанскаго самодержавства“<sup>1)</sup>. Вотъ что напр. говорилъ онъ предъ построеніемъ (въ 1551 г.) городка Свіязска для защиты „отъ безбожныхъ Казанскихъ Срадинъ“: „всемиловитый убо Боже молитвами Пречистыя своея Матери и всѣхъ святыхъ... устроилъ мя земли сей православной и всѣмъ людемъ своимъ царя и пастыря, вожа и правителя еже правити людіе Его въ православіи непоколебимомъ быти, еже пасти ми ихъ отъ всѣхъ золъ находящихъ на ны. Воистину бо се есть пастырь добрый, иже душу свою полагаетъ за овца“<sup>2)</sup>. „Тѣмъ же азъ молю преподобіе ваше,—писалъ Іоаннъ Васильевичъ въ 1562 г. архимандриту и братіи Троицкаго монастыря,—да подвижется со тщаніемъ на молитву, да вашихъ ради святыхъ молитвъ презритъ наша великая беззаконія и подастъ намъ оставленія грѣховъ, и даруетъ намъ разумъ и рассужденіе и мудрость, якоже годѣ Его святой волѣ, правити и строити Богомъ преданное ми стадо Христовыхъ словесныхъ овецъ всего православнаго христіанства“<sup>3)</sup>. Эту же мысль высказалъ вѣнецносный публицистъ и своему литературному противнику—князю Курбскому, когда писалъ ему: „тщужеса со усердіемъ люди на истину и на свѣтъ наставити, да познають единаго истиннаго Бога, въ Троицѣ славимаго, и отъ Бога даннаго имъ государя“<sup>4)</sup>. Хорошо знакомъ былъ царь Іоаннъ Васильевичъ и съ ученіемъ о той великой отвѣтственности, которую несетъ предъ судомъ божественнымъ представитель верховной

<sup>1)</sup> Сказанія..., стр. 156, 157.

<sup>2)</sup> Никон. Лѣтоп., ч. VII, стр. 73.

<sup>3)</sup> Акт. Арх. Экспед., т. I, № 260, стр. 286.

<sup>4)</sup> Сказаніе..., стр. 194.

государственной власти какъ за собственныя согрѣшенія, такъ и за грѣхи своихъ подданныхъ. „Азь убо вѣрую,—писалъ онъ въ одномъ изъ своихъ отвѣтныхъ посланій бѣжавшему отъ его гнѣва боярину,—яко о всѣхъ согрѣшеніяхъ вольныхъ и невольныхъ судъ пріяти ми, яко рабу, и не токмо о своихъ, но и о подвластныхъ мнѣ дати отвѣтъ, аще моимъ несмотрѣніемъ погрѣшати“ <sup>1)</sup>. А предъ Казанскимъ походомъ 1552 г. тотъ же государь молился, чтобы Господь „не помянулъ юностиныхъ его согрѣшеній, и не связалъ бы его грѣхомъ толика множества народа“ <sup>2)</sup>.

Какъ видимъ, взгляды Грознаго на высоту сана верховной государственной власти, на права и обязанности государя, высказанные имъ главнымъ образомъ въ его полемической корреспонденціи съ родовитымъ бояриномъ, не заключаютъ въ себѣ чего либо новаго сравнительно со взглядами, какіе высказаны по данному вопросу предшествующими и современными ему публицистами, такъ-что его теорія власти въ основныхъ своихъ положеніяхъ слагалась, можно сказать, по готовымъ образцамъ. Существовавшимъ уже теоріямъ Грозный далъ лишь широкое практическое примѣненіе, и при этомъ вынужденъ былъ свою политическую практику защищать отъ горячихъ литературныхъ нападокъ одного изъ представителей боярской оппозиціи. Это послѣднее обстоятельство, въ связи съ специфическими особенностями душевнаго склада царя Грознаго, и были причиною того, что теорія самодержавнаго царства вышла у названнаго государя очень конкретной, но въ то же время и очень узкой. Среди широкихъ и часто весьма возвышенныхъ политическихъ воззрѣній у Грознаго съ діалектическимъ искусствомъ, хотя иногда и не безъ противорѣчій, развивается собственно одна идея, которую онъ непримиримо рѣзко, такъ сказать, самымъ остриемъ старается поставить противъ своихъ политическихъ противниковъ. Это—идея неограниченной царской власти, или идея самодержавія. „Россійское самодержательство“ для него исконный фактъ нашей исторіи: по его словамъ, оно „Божіимъ изволе-

<sup>1)</sup> Сказаніе..., стр. 209.

<sup>2)</sup> Никон. Лѣтоп., ч. VII, стр. 119.

ніемъ“ началось „отъ великаго князя Владиміра, просвѣтившаго всю русскую землю святымъ крещеніемъ, и великаго царя Владиміра Мономаха, иже отъ грекъ высокодостоинѣйшую честь воспріемшу“ <sup>1)</sup>. Но это „самодержательство“, въ пылу жаркой полемики, не облачается у него въ опредѣленный планъ государственнаго устройства, а сводится къ простой личной власти, къ тому простому заключенію, что государь имѣетъ неограниченное право казнить и жаловать своихъ слугъ по усмотрѣнію: „а жаловати есмь своихъ холопей вольны, а и казнити вольныжъ есмь“ <sup>2)</sup>. И этотъ грозный принципъ самодержавія Іоаннь Васильевичъ съ пыломъ своей страстной и впечатлительной натуры стремился въ своей полнотѣ осуществить и дѣйствительно осуществилъ во всей политической дѣятельности. Съ этой стороны время его царствованія въ исторіи государей московскихъ выдѣляется слишкомъ замѣтными своеобразными чертами. Это именно время ознаменовалось тѣмъ пожаромъ лютости въ землѣ русской, тѣмъ гоненіемъ великимъ, на которые жалуется Курбскій; въ это именно время страшной развязкой разрѣшилась давнишняя борьба московскихъ государей съ ихъ притязательнымъ боярствомъ.

*В. С—кій.*

---

<sup>1)</sup> Сказанія..., стр. 156.

<sup>2)</sup> Сказанія..., стр. 179.

---

## Очеркъ современнаго состоянія протестантскаго богословія.

---

Богословіе всякаго вѣроисповѣданія должно имѣть п дѣйствительно имѣеть въ основѣ своей опредѣленныя начала и въ связи съ общепринятыми положеніями раскрываетъ извѣстныя идеи, или истины, которыя составляютъ то, что называется характеромъ его. Протестантское богословіе нашего времени составляетъ въ этомъ отношеніи рѣдкое исключеніе. „Сказать что нибудь опредѣленное о настоящемъ состояніи нашей догматики, пишетъ проф. Каттенбушъ, дѣло особенной трудности, и это потому, что представители нашего богословія потеряли все положительное. Не замѣчается ли въ нашей богословской наукѣ самый необузданный разнохарактерный споръ“<sup>1)</sup>. Такое состояніе современнаго протестантскаго богословія разсматривается самими представителями его какъ кризисъ, который должна пережить богословская мысль. Они сравниваютъ въ этомъ отношеніи наше время со временемъ реформаціи и ожидаютъ, что современное напряженіе богословской мысли должно въ концѣ концовъ разрѣшиться новой реформаціей въ области христіанства <sup>2)</sup>.

Теперь, чтобы нѣсколько ориентироваться въ длинномъ рядѣ типовъ нѣмецкаго богословія и установить опредѣленную систематизацію его направлений, необходимо начать издалика,

---

<sup>1)</sup> Kattenbusch, von Schleiermchr. zu Ritschl. s. 5. См. также Правосл. Собес. 1898 г. ч. IV, с. 182.

<sup>2)</sup> Kübel, Ueber den Unterschied zwisch. d. liberal. und d. positiv. Richtungen in modern. protestant. Theologie, s. 10.

съ половины XVIII столѣтія и прослѣдить послѣдовательное развитіе богословской мысли протестантизма вплоть до нашего времени.

Развитіе философіи въ Германіи съ самаго начала XVIII вѣка имѣло весьма невыгодныя послѣдствія для богословской науки этой страны. Подъ вліяніемъ философіи Вольфа, Лейбница и др. возникло особое направленіе въ богословіи, которое получило названіе раціонализма. Этимъ именемъ обыкновенно называется такое направленіе мысли, которое при рѣшеніи вопроса о томъ, во что нужно вѣровать, критеріемъ ставитъ не положительный источникъ религіи, т. е. божественное откровеніе, а указанія человеческого разума (ratio). Раціонализмъ выходитъ изъ той мысли, что человѣкъ по природѣ своей имѣетъ стремленіе къ общенію съ Богомъ, къ религіи. Въ разумѣ Богъ открываетъ Себя человѣку и человѣкъ познаетъ Бога своимъ разумомъ. Понятно, что сверхъестественнаго, чудеснаго Откровенія раціоналистъ не допускаетъ; для него всѣ религіи естественны, въ томъ числѣ и самое христіанство. Съ такимъ общимъ содержаніемъ раціонализмъ очень древенъ и появлялся постоянно въ исторіи всѣхъ религій. Раціонализмъ нѣмецкій, образовавшійся во время, о которомъ идетъ рѣчь, есть только окончательное сформированіе тенденцій, проявлявшихся съ самаго начала XVIII в. и пережившихъ разныя формы. Впервые онъ появился съ началомъ богословской дѣятельности Эрнести (1707—1781 г.г.) и Землера (1725—1791 г.г.). Первый изъ нихъ въ своемъ сочиненіи „герменевтика Новаго Завѣта“ сталъ критически смотрѣть на Священное Писаніе, какъ на обыкновенное литературное произведеніе, подмѣчать въ библейскихъ писателяхъ вліяніе духа времени, національности и личнаго характера, отдѣлять существенное отъ несущественнаго и т. д. Второй возсталъ противъ христіанскаго ученія о грѣхопаденіи, догмата о троичности и др. Онъ первый сталъ настойчиво говорить о различіи библейскаго и церковнаго богословія и наука исторіи христіанскихъ догматовъ обязана ему своимъ происхожденіемъ. Въ христіанствѣ Землеръ различалъ три формы религіи: соціальную или церковную, индивидуальность или субъек-

тивную и историческую или библейскую. Ореоль христіанскихъ героевъ первыхъ вѣковъ тускнѣетъ подъ грубой рукой Землера: мученики у него—фанатики, епископы—интриганы... Къ представителямъ раціонализма XVIII в. относятся еще: Павлюсъ, не допускавшій ни вдохновенія, ни пророчества, ни чудесъ и проповѣдывавшій такъ называемую теорію аккомодации въ отношеніи Священнаго Писанія; затѣмъ: Мозгеймъ, Михаэлисъ, Грисбахъ, Аммонъ, Тэйлеръ, Вегшейдеръ, отрицавшіе всякое положительное божественное Откровеніе и объявившіе христіанскую религію подлежащею закону естественнаго прогресса. Первородный грѣхъ, а вмѣстѣ съ нимъ и искушеніе эти богословы совершенно отрицали; жизнь и дѣятельность Христа съ ихъ точки зрѣнія имѣютъ только значеніе нравственнаго примѣра; воскресеніе изъ мертвыхъ—недоказанная проблема; вѣчное мученіе—противорѣчіе Божіей благодати. Типичнымъ выразителемъ богословскаго раціонализма въ первой половинѣ окончившагося (XIX) столѣтія является Давидъ Штраусъ, который въ своей „догматикѣ“ пришелъ къ совершенному отрицанію догматики христіанской, объявивъ всю теоретическую сторону христіанства продуктомъ миѳически настроенной фантазіи.

Наряду съ этимъ, историко-критическимъ раціонализмомъ въ первой половинѣ окончившагося (XIX) вѣка возникъ и развился раціонализмъ на почвѣ спекулятивно-философской. Какъ извѣстно, по смерти увлекавшаго всѣхъ Гегеля, его послѣдователи раздѣлились на двѣ большія группы: лѣвая (и болѣе послѣдовательная) совершенно отрицала христіанство, правая старалась согласить его съ системой Гегеля, но, дѣйствуя при этомъ на началахъ спекулятивныхъ, она обратила все христіанство въ систему абстрактныхъ истинъ и понятій. Такъ образовалось направленіе, извѣстное подъ именемъ спекулятивнаго или философскаго богословія. Спекулятивное богословіе стоитъ на почвѣ чистаго раціонализма; оно не есть даже богословіе въ строгомъ смыслѣ этого слова; скорѣе это—философская система, которая въ своемъ общемъ міровоззрѣніи даетъ мѣсто идеѣ Бога, опредѣляетъ ея значеніе, оправдываетъ ея необходимость съ чисто раціональной, раз-

судочной точки зрѣнія. Христіанская религія разсматривается богословами этого направленія какъ интеллектуальная система, которая можетъ быть истолкована и оправдана философскимъ знаніемъ. Представителями этого направленія были: Даубъ и особенно Маргейнеке, восторженный поклонникъ Гегеля, который въ своемъ стремленіи подвести христіанство подъ принципы Гегелевой философіи совершенно исказилъ смыслъ и сущность христіанскихъ догматовъ.

Изъ представленной схемы развитія раціонализма въ протестантскомъ богословіи можно видѣть, что самое лучшее, къ чему могъ придти раціонализмъ, было сведеніе христіанства къ абстрактнымъ понятіямъ философской системы Гегеля съ совершеннымъ искаженіемъ религіознаго смысла его.

Само собою понятно, что вслѣдствіе этого раціонализмъ не могъ удовлетворять потребностямъ религіознаго чувства и потому еще съ первыхъ временъ своего существованія онъ долженъ былъ вызвать и дѣйствительно вызвалъ противъ себя оппозицію. Это оппозиція во второй половинѣ XVIII вѣка сказала въ богословской школѣ супранатуралистовъ. Въ области философіи именемъ супранатурализма обозначаютъ направленіе, которое признаетъ качественное различіе между чувственнымъ и духовнымъ мірами и на послѣдній смотритъ какъ на высшій сравнительно съ первымъ, какъ на міръ вышешприродный (*supranaturalis*). Во второй половинѣ XVIII вѣка это названіе было присвоено кружку богослововъ, которые не хотѣли примкнуть ни къ одной изъ философскихъ партій и видя въ христіанствѣ прежде всего откровенную религію, скромно излагали истины вѣры такъ, такъ онѣ переданы Откровеніемъ и содержатся церковію. Какъ школа, державшаяся началъ церковнаго ученія, она по существу своему была, конечно, консервативная. Она старалась удержать въ догматикѣ всѣ тѣ формы, которыя составляли содержаніе протестантства, какъ оно сложилось при первыхъ реформаторахъ, когда догматика была перенесена цѣликомъ изъ католичества, кромѣ тѣхъ, разумѣется, пунктовъ, которые составили сущность протестантства, какъ новаго вѣроисповѣданія. Впрочемъ, изъ всѣхъ религіозныхъ вопросовъ школа супранатуральная

выбрала только одинъ, именно вопросъ о происхожденіи религіи, и говорила: религія по своему происхожденію божественна. Систематизировать органическимъ образомъ явленія религіи и прослѣдить ихъ до конца она не думала, считая это не нужнымъ и ограничиваясь общепризнанными положеніями безъ всякаго ихъ объясненія. Представители этой школы: Августинъ, Шоттъ, Штэйдель; этотъ послѣдній называется историками разсудочнымъ супранатуралистомъ. Онъ, признавая безусловно авторитетъ божественнаго Писанія въ вопросахъ религіи, старается отстоять и права разума въ этой области, и въ библейскомъ откровеніи хочетъ видѣть только руководящее начало знанія, а задачу догматики полагаетъ въ томъ, чтобы свести заключающееся въ священномъ Писаніи ученіе къ свидѣтельствамъ человѣческаго *sensus communis*, показать, что все, чему учитъ библія, подтверждается и человѣческимъ разумомъ. (Его сочиненіе: „вѣроученіе евангелическо-протестантской церкви“). Затѣмъ, Бэккъ, который отвергалъ всякое участіе свободнаго изслѣдованія въ вопросахъ вѣры и требовалъ неуклоннаго и крѣпкаго служенія Откровенной истинѣ. Свою собственную вѣрность этой истинѣ Бэккъ высказалъ въ своемъ сочиненіи „Христіанская наука по библейскимъ указаніямъ“. Главная мысль этого сочиненія та, что единственный матеріалъ, съ которымъ долженъ имѣть дѣло богословъ, есть священное Писаніе, откуда только и можетъ онъ выводить христіанскія научныя положенія. Поэтому у него явилось чисто библейское богословіе, а не органическое развитіе какихъ нибудь взглядовъ и возведеніе ихъ въ систему.

Болѣе широкимъ въ смыслѣ внѣшняго систематическаго раскрытія взглядовъ, но еще болѣе консервативнымъ по существу, было возникшее въ первой половинѣ окончившагося (XIX) столѣтія на почвѣ супранатурализма направленіе строгой ортодоксіи. Возникновеніе его стоитъ въ связи съ политическими событіями того времени. Тяжелыя политическія потрясенія Наполеоновскихъ войнъ пробудили въ народной нѣмецкой массѣ ту простую и теплую вѣру, которая была въ первые годы реформаціи при Лютерѣ. Въ унисонъ съ народной массой заговорили и представители богословской мысли,



которые теперь стали заявлять, что необходимо возвратиться къ доброму старому времени, когда въ религіозной жизни царили точныя и опредѣленныя догматическія формулы и крѣпкія церковныя учрежденія. Главными пунктами, сдѣлавшимися предметомъ вниманія и заботливости представителей ортодоксальнаго направленія, были предметы величайшей важности въ сферѣ христіанскаго вѣроученія. На первый планъ былъ выдвинутъ вопросъ о грѣхѣ, о разстроенности черезъ грѣхъ человѣческой природы во всѣхъ ея способностяхъ. Это общехристіанское ученіе поднято было на видъ съ цѣлію парализовать значеніе человѣческаго разума и указать его неспособность объять религіозныя тайны. Въ этомъ отношеніи богословы—ортодоксалы явились самыми рѣзкими противниками раціонализма въ богословіи и представили изъ себя рѣшительную оппозицію послѣднему. Далѣе поставленъ былъ вопросъ о богодухновенности Свящ. Писанія и рѣшенъ былъ въ смыслѣ механической теоріи инспираціи, обусловливавшей полную неприкосновенность библейскаго текста, воспрещавшей всякія критическія попытки въ вопросахъ о достовѣрности библейскихъ книгъ и ихъ частей. Священное Писаніе богодухновенно не только по содержанію, но даже и по формѣ, т. е. не только каждая мысль, содержащаяся въ Писаніи, но и каждая его буква богодухновенна и, какъ таковая, неприкосновенна для критики. Говорить по этому о подлинности тѣхъ или другихъ мѣстъ Писанія съ точки зрѣнія ортодоксаловъ совершенно невозможно. Представители. этого направленія: Гармсъ, Генгстенбергъ, Ганъ, Томассіусъ и др. Послѣдній видитъ въ символическихъ книгахъ протестантства самозавершеніе церковнаго сознанія и оставляетъ за ними право послѣдняго слова въ рѣшеніи всѣхъ богословскихъ вопросовъ. „Истинная задача теологіи и въ частности догматики, по воззрѣніямъ этого богослова, заключается въ томъ, чтобы на основаніи исторіи описывать христіанскую вѣру, т. е. то, что содержится въ Священномъ Писаніи и согласно съ общецерковнымъ сознаніемъ, выраженнымъ въ символическихъ книгахъ“<sup>1)</sup>.

Такимъ образомъ къ половинѣ истекшаго (XIX) столѣтія въ протестантскомъ богословіи окончательно сформировались

<sup>1)</sup> Kattenbusch, von Schleiermach. zu Ritschl s. 52—53.

и встали другъ противъ друга два радикально, противоположныя теченія: отрицательный раціонализмъ (историко-критическій и спекулятивный) и строго консервативный ортодоксализмъ. Оба указанныя теченія богословской мысли естественно должны были вступить въ борьбу и результатомъ этой борьбы было появленіе третьяго, посредствующаго или примирительнаго направленія въ богословіи, это направленіе Шлейермахера, отца новѣйшаго протестантскаго богословія.

Тогда, какъ оба указанныя теченія богословской мысли сводили религію исключительно къ теоретической сторонѣ, причемъ раціоналисты отрицали ее, а ортодоксалы не допускали къ ней даже критическаго отношенія, Шлейермахеръ избралъ новую почву для рѣшенія вопроса о сущности и происхожденіи религіи. Такой почвой по Шлейермахеру должно служить не теоретическое религіозное знаніе и основывающаяся на немъ догматическая сторона религіи, а нравственно-практическая сторона ея—религіозное чувство.

Не въ знаніи, а въ чувствѣ, внутреннемъ непосредственномъ опытѣ (*Erfahrung*) заключается источникъ религіи. Въ этомъ удостовѣряетъ насъ наше сознаніе; оно по отношенію къ универсу является какъ чувство относительной свободы и относительной зависимости (*Abhängigkeit*); послѣднее есть завершительное звено нашихъ отношеній къ міру; это-то чувство и есть чувство религіозное. Самая религія есть внутреннее субъективное сознаніе указаннаго чувства, сознаніе отношенія индивидуума къ универсу, человѣка къ Богу. Богъ, по Шлейермахеру, есть внутренне сознаваемое, неопредѣленное бытіе; Онъ тотъ же самый міровой универсъ, только рассматриваемый въ своемъ единствѣ, Онъ есть иксъ, сознаваемый и ощущаемый... Всякій человѣкъ есть проявленіе этой единой сущности въ конкретной, опредѣленной формѣ. Всякій человѣкъ воспринимаетъ и отражаетъ въ себѣ движенія этого всемірнаго Существа. Отсюда—чувство зависимости по отношенію къ Богу, это лучшее опредѣленіе религіи. Догматическая сторона въ религіи и въ частности въ христіанствѣ не можетъ имѣть по Шлейермахеру значенія въ собственномъ смыслѣ откровеннаго. Она есть конкретное проявленіе и внѣшнее вы-

раженіе внутренней основы религіи и какъ таковая лишена абсолютнаго значенія. Религіозная вѣра не предполагаетъ и не вызываетъ догматическихъ опредѣленій; она создаетъ богословіе, отнюдь не подчиняясь его формуламъ. Совершеннѣйшій христіанинъ, который съумѣетъ лучше всего подвергать себя самонаблюденію (съ цѣлю, разумѣется, воспитать въ себѣ религіозное чувство), будетъ и совершеннѣйшимъ богословомъ <sup>1)</sup>).

Услуга, которую Шлейермахеръ оказалъ богословію, состояла въ томъ, что онъ, вопреки раціоналистамъ, отрицавшимъ, какъ мы видѣли, всякое значеніе за религіей или лишавшимъ ее самостоятельнаго значенія и сторавшимся слить ее съ философіей, указалъ для религіи внутреннюю необходимую основу въ чувствѣ какъ отдѣльнаго индивидуума, такъ и цѣлаго чело-вѣчества и тѣмъ самымъ призналъ за религіей права самостоятельнаго и притомъ универсальнаго, необходимаго явленія. Обратная сторона здѣсь состояла въ томъ, что Шлейермахеръ не признавалъ существеннаго значенія за объективно-догматической стороной въ религіи, считая ее дѣломъ второстепеннымъ.

Этимъ двойственнымъ характеромъ своей системы, т. е. указаніемъ внутренней основы религіи, съ одной стороны, и отрицаніемъ абсолютнаго значенія за ея догматической стороной, съ другой—Шлейермахеръ и думалъ внести примиреніе между двумя вышеуказанными крайними теченіями богословской мысли, между раціоналистами и ортодоксалами. Но въ этомъ же характерѣ его системы заключается и причина, по которой Шлейермахеръ не достигъ своей цѣли. Низведя религію въ область субъективнаго чувства и подчинивъ этому послѣднему объективно-догматическую ея сторону, Шлейермахеръ только санкціонировалъ безусловную свободу чело-вѣческаго разума по отношенію къ этой сторонѣ религіи и тѣмъ самымъ вызвалъ къ бытію еще новое, господствующее въ настоящее время направленіе въ протестантскомъ богословіи, которое обыкновенно называется критическимъ или либеральнымъ. По существу это направленіе очень близко подходитъ къ указанному нами направленію богословскаго раціонализма. Сходство между ними состоитъ въ одинаково отрицательномъ отношеніи

<sup>1)</sup> Schleiermacher, Ueber die Religion Reden, zweite Rede, Ueber das Wesen die Religion S. 32—124; Vierte Rede, Ueber... Kirche—S. 149—210.

къ теоретико-догматической сторонѣ христіанства; различіе заключается въ различіи исходныхъ точекъ этого отрицательнаго отношенія. Первый, т. е. раціонализмъ, рассматривалъ христіанство съ его теоретической стороны, какъ нѣкоторую философскую систему и находилъ ее несостоятельной; новѣйшіе богословы критическаго или либеральнаго направленія, утверждая по Шлейермахеру внутреннюю субъективную основу христіанской религіи, согласно съ нимъ игнорируютъ ея объективно-догматическую сторону; если первое направленіе совершенно не религіозно, то послѣднее именно только либерально.

Пройдя черезъ школу гогельянскую (спекулятивную) и критическую Тюбингенскую, либеральное направленіе является господствующимъ въ современномъ протестантскомъ богословіи; оно считаетъ въ своихъ рядахъ цѣлую фалангу ученыхъ, изъ которыхъ особенно выдаются: Целлеръ, Бауръ, Вайнцэ, Липсіусъ, Пфлейдереръ, Бидерманъ и знаменитый богословъ Ричль съ цѣлой школой своихъ послѣдователей (Германъ, Кафтанъ и др.).

Положивъ начало новому направленію въ богословіи, Шлейермахеръ не могъ уничтожить и существовавшего тогда консервативнаго ортодоксализма. Это направленіе продолжаетъ существовать и теперь, составляя естественную оппозицію либерально-критическому теченію; но оно, по крайней мѣрѣ, въ большей своей части не сохранило прежняго характера строгой ортодоксіи. Вліяніе философскихъ воззрѣній Шлейермахера сказалось и на немъ, и оно, претерпѣвъ нѣкоторыя измѣненія въ духѣ этой философіи, существуетъ и понынѣ подъ общимъ именемъ положительнаго направленія въ богословіи.

Такъ, историческое изслѣдованіе современной богословской дѣйствительности протестантства даетъ возможность изъ цѣлой массы существующихъ направленій и типовъ протестантскаго богословія выдѣлить два главныхъ и наиболѣе характерныхъ теченія религіозной мысли: либерально-критическое и консервативно-положительное, ближайшее ознакомленіе съ которыми и составляетъ цѣль нашего труда.

*Федоръ Алексинскій.*

(Продолженіе будетъ).

## Согласны-ли съ церковными и археологическими данными существующія у христіанъ живописныя изображенія Воскресенія Христова?

*(Къ собранію восьмидесяти снимковъ изображеній, называемыхъ Воскресеніемъ Христовымъ, представленныхъ Евст. Ник. Воронцомъ на церковную выставку XII археологическаго съезда въ Харьковъ. См. въ Церковномъ отдѣлѣ каталога выставки №№ 576—655).*

*„Наши археологическія собранія, показывающія публикѣ сотни темныхъ неразличимыхъ иконъ, должны были бы, кромѣ древнихъ иконъ, важныхъ для историковъ и знатоковъ, собирать и лучшія работы новаго мастерства“. (Акад. П. П. Кондаковъ) <sup>1)</sup>.*

*„Археологія не можетъ ограничить свою задачу только искусствомъ античнаго міра... Въмѣсто хронологіи, вмѣсто годовыхъ чиселъ въ Археологіи связываютъ, скрѣпляютъ все дѣло начала и источники самихъ творческихъ силъ человека“. (И. Е. Забѣляевъ) <sup>2)</sup>*

*„Памятники древности должны служить лишь матеріаломъ, но не образцами для точнаго подражанія... Основное начало русской иконописи заключается въ исторической истинности изображеній“. (Професс. Н. В. Покровскій) <sup>3)</sup>.*

Воскресеніе Христово есть событіе неоспоримо дѣйствительное, историческое; а потому воспроизведеніе его въ живописныхъ изображеніяхъ, равно какъ изображеніе и всѣхъ другихъ историческихъ событій, должно имѣть цѣлю или представить, или напомнить это событіе возможно точнѣе, вѣрнѣе. Самый

<sup>1)</sup> Современное положеніе русской иконописи. Изд. 1901 г. стр. 55.

<sup>2)</sup> Основныя задачи Археологіи. Труды 3-го археологич. съезда. Изд. 1878 г. стр. 15.

<sup>3)</sup> Насущная потребность нашей иконописи. Церк. Вѣсти. 1899 г. № 42, стр. 1475 и 1901 г. № 31, стр. 979.

актъ Воскресенія Христова, составляя особое непостижимое людямъ дѣйствіе всемогущества Божія, внѣ предѣловъ челоуѣческаго искусства, неопишумъ и не можетъ быть воспроизведенъ живописью. Да и всѣхъ обстоятельствъ этого величайшаго событія, о коихъ не существуетъ никакихъ свѣдѣній, какъ, напримѣръ, мѣста, чрезъ которое Воскресшій съ *Тьломъ* Христось, вышелъ изъ *запечатанной* пещеры гроба, гдѣ Онъ былъ погребенъ и пр., ни писатели, ни иконописцы вѣрно и правдиво изобразить не могутъ и даже не должны. Но въ Евангельскихъ повѣствованіяхъ и въ ученіи Церкви христіанской извѣстны нѣкоторыя обстоятельства изъ быта, нравовъ, мѣстности и обычаевъ древней Палестины при этомъ событіи, а также церковно-историческое ученіе, которыя даютъ возможность составлять живописныя изображенія, правильно напоминающія земныя обстоятельства и религіозныя основоположенія Воскресенія Христова. Свящ. Писаніе, повѣствующее вообще кратко о событіяхъ земной жизни Христа Спасителя, дастъ однакоже краткія свѣдѣнія о погребеніи Христа, послѣ Его крестной смерти; что же касается самаго Воскресенія Христова, то объ этомъ событіи какъ таинственномъ и премірномъ, Св. Писаніе только свидѣтельствуетъ, подтверждая его многими явленіями Христа Воскресшаго ученикамъ Его въ продолженіе 40 дней. Въ виду этой краткости Свящ. Писанія, для *вѣрнаго и точнаго нагляднаго изображенія вѣннихъ обстоятельствъ*, напоминающихъ Воскресеніе Христово, художникъ—живописецъ и долженъ обратиться къ библейской археологіи, которая сообщитъ ему всѣ бытовыя подробности древне-еврейскаго погребенія, характеръ погребальныхъ пещеръ богатыхъ іудеевъ, видъ мѣстности Іосифовой гробницы близъ Іерусалима и прочія частности погребальной обстановки.

Для всего міра христіанскаго и въ частности русскаго Воскресеніе Христово есть главнѣйшій, важнѣйшій догматъ изъ всѣхъ догматовъ вѣры. „Если Христось не воскресъ, тщетна *вся* вѣра и *вся* проповѣдь христіанская, боговдохновенно утверждаетъ апостоль Христовъ <sup>1)</sup>“. Дѣйствительностію Воскресенія

<sup>1)</sup> I Посл. Коринт. гл. 15, стр. 14 и 17.

Христовъ непоколебимымъ авторитетомъ Божиимъ подтверждена обязательность для людей ученія Іисуса Христа; этимъ же событіемъ подтверждены и всѣ любвеобильныя отношенія людей, всѣ устои гражданскаго порядка и благоустройства. Если бы Христосъ не воскресъ, то тщетна и ничтожна была бы и эта часть человѣческихъ установленій, она не имѣла бы санкціи Божіей, а безъ этой санкціи остались бы слабыми, сомнительными, не обязательными и всѣ самыя возвышенныя основныя отношенія людей, всѣ гражданскіе устои человѣческихъ обществъ <sup>1)</sup>. Кроме всего этого, Воскресеніе Христово есть основа и начало отраднаго вѣрованія и успокоительной надежды на воскресеніе всѣхъ людей въ будущей загробной жизни, послѣ смерти.

Вслѣдствіе такого всемірнаго и всеобъемлющаго значенія Воскресенія Христова, изображеніе, *напоминающее* это событіе, должно быть представлено съ возможно большей возвышенностію и вѣрностію съ дѣйствительностію. Возможность выполнить это частію даетъ Св. Писаніе, а также знакомство по этому предмету съ данными библейской археологіи. Правильное изображеніе земной обстановки, при которой совершилось Воскресеніе Христово, только подтверждаетъ высоту и чудесность этого сверхъестественнаго событія. Небрежное же и невнимательное отношеніе къ исторической дѣйствительности и снабженіе изображенія Воскресенія Христова всякими произвольными измышленіями, не имѣющими основанія ни въ Св. Писаніи и ученіи Церкви, ни въ бытовой жизни древней Палестины, гдѣ совершилось это событіе, только извращаетъ понятіе о Воскресеніи Христовомъ...

Вѣрою разумѣвая и ощущая все величіе Христова Воскресенія, древніе христіане долго не изображали реальной обстановки Воскресенія Христова, а довольствовались для этого лишь символами и аллегоріями. Такъ напримѣръ, на основаніи словъ Самого Господа Іисуса Христа, что пребываніе въ те-

<sup>1)</sup> Подробн. „Государственное значеніе Воскресенія Христова“. Ев. Воронца. Москва. 1899.

ченіи трехъ дней во чревѣ кита пророка Іоны было прообразовательнымъ знаменіемъ трехдневной смерти Христа, изображеніе пророка Іоны, выбрасываемаго на берегъ морскимъ чудовищемъ, служило весьма долго любимымъ символомъ Воскресенія Христова.

Съ *пятого* вѣка появляется болѣе ясное, хотя еще и прикровенное изображеніе Воскресенія Христова въ живописи въ сохранившихся диптихахъ, на таблѣткахъ изъ слоновой кости, на ампулахъ (фляжкахъ), на окладахъ и миниатюрахъ лицевыхъ Евангелій и прочихъ церковно-христіанскихъ предметахъ. Эта форма изображенія, представленная въ собраніи на выставкѣ XII съѣзда нѣсколькими образцами, напоминаетъ первыя вѣсти о Воскресеніи Христовомъ и явленія Воскресшаго Христа, съ помѣщеніемъ на срединѣ рисунка погребальной гробницы Христовой въ видѣ небольшой ротонды съ куполомъ. (№ 576—579 Батал. выст.):

Затѣмъ, далѣе, когда стала ощущаться потребность въ болѣе подробныхъ и прямыхъ изображеніяхъ событій спасительнаго земнаго служенія Богочеловѣка, иконописцы не обратились однакоже ни къ даннымъ подлинныхъ каноническихъ Евангелій, ни къ дѣйствительной исторіи, ни къ даннымъ библейской археологіи, а старались въ особенности съ *восьмого* вѣка, для напоминанія Воскресенія Христова, представлять въ образахъ разнообразныя мнѣнія церковныхъ писателей объ изведеніи изъ ада ветхозавѣтныхъ праведниковъ. Но при изображеніи „Сшествія въ адъ“ иконописцы не имѣли археологическихъ несомнѣнныхъ, точныхъ данныхъ, такъ какъ самое событіе это по ученію Св. Писанія было исключительно лишь *только духовнымъ*, внѣ всякой *матеріальной* обстановки. Христость, по слову Св. Писанія, сходилъ въ адъ до воскресенія плоти Своей *только однимъ „духомъ“*, а „*духъ плоти и костей не имѣетъ*“<sup>1)</sup>, по слову Самого Христа; слѣдовательно, и иконописцы лишены были возможности описывать или изображать это событіе въ наглядномъ видѣ. Среди этихъ обстоятельствъ, они основали свое изображеніе Сшествія Іисуса Христа во адъ на измышленіяхъ апокрифическихъ евангелій и преимущественно,

<sup>1)</sup> I Посл. Петр. гл. 3 стр. 18—20; гл. 4, стр. 6 Ев. Лукъ гл. 24, стр. 39.



евангелія Никодима <sup>1)</sup>, гдѣ событіе это излагается въ самыхъ разнообразныхъ и причудливыхъ образахъ, съ отраженіемъ въ живописныхъ изображеніяхъ личнаго произвола иконописцевъ и разныхъ частныхъ мнѣній церковныхъ писателей. Въ собраніи на выставкѣ XII археологическаго съѣзда представлены были нѣсколько снимковъ съ такихъ изображеній иностранныхъ и русскихъ. (№ 580—582 и 610—615 катал.).

До двѣнадцатаго вѣка композиція „Сопествія Христа въ адѣ“ была иконографическою формою, составленною по даннымъ разсказа апокрифическаго, фантастическаго и личныхъ частныхъ мнѣній церковныхъ писателей; съ *двѣнадцатаго* же вѣка появилась еще иная иконографическая форма Воскресенія Христова, составленная подъ вліяніемъ подлинныхъ каноническихъ Евангелій. Новая форма не была однакоже удачною. Намѣреніе иконописцевъ было законно и похвально, но осуществленіе, вслѣдствіе невниманія къ евангельскому тексту и ученію, а также къ даннымъ библейской археологіи, вышло у иконописцевъ неудачное, невѣрное. Эти композиціи стали изображать воскресшаго Христа, „*выходящимъ*“ изъ ящика-гроба, съ тяжелою, грубою и произвольною обстановкою. Напримѣръ: Христосъ былъ изображаемъ одною ногою выльввающимъ изъ гроба, съ жезломъ въ рукѣ; по бокамъ гроба изображались два ангела, съ двумя воинами—стражами, какъ бы спящими или лежащими у подножія гроба. Или же еще: Христосъ наступаетъ ногою, выставленною изъ гроба, на грудь лежащаго воина-стража, а ангелы содѣйствуютъ воскресенію Христову: одинъ открываетъ крышку гроба-ящика, другой держитъ пелены, иной поражаетъ мечемъ стражей... Въ собраніи на выставкѣ XII съѣзда были снимки съ подобныхъ изображеній: древняго,—на кельнской ракъ Св. Альбина,—и позднѣйшихъ художниковъ: Шонгауера, Рубенса и Шнорра. (№ 583, 588, 598 и 602 катал.).—Изображенія эти

<sup>1)</sup> „Всѣ апокрифическія евангелія сохранялись и употреблялись *только* въ сектахъ“. „Вторая часть апокрифическаго евангелія Никодима—это фантастическое Сопествіе Иисуса Христа въ адѣ; догадываются, что эта часть книги происходитъ отъ какого нибудь Маняхел, еретически учившаго, что Христосъ *созволенъ*“. (См. Введеніе въ Новозавѣт. вп. Св. Писан. Арх. Муханла, изд. 1869 г. стр. 178, 180—181. У проф. Порфирьева: Апокриф. Новозав. изд. 1890 г. стр. 24—28 и 223—228).

не удовлетворяютъ требованіямъ ни исторической истины, ни религіозному чувству.

Художникъ Джіотто въ *четырнадцатомъ* вѣкѣ, желая идеализировать грубыя, неудачныя формы выхода Христа изъ гроба, первый изобразилъ воскресшаго Христа „*парящимъ*“ надъ открытымъ гробомъ со знаменемъ въ правой рукѣ; у подножія гроба лежатъ два воина; а на заднемъ планѣ представлены контуры пещеры и дерево. Снимокъ съ этого изображенія имѣлся въ собраніи на выставкѣ. (№ 584 катал. выстав.).

Въ послѣдующіе вѣка апокрифическая форма „Сопествія во адъ“ и изображеніе Христа, „*парящаго*“ или *возлетающаго* надъ гробомъ, были самыми распространенными и особенно въ *семнадцатомъ* вѣкѣ помѣщались весьма часто рядомъ, *со-мѣстно* на одномъ полотнѣ или на одномъ образѣ. Только рѣдко имѣютъ онѣ отдѣльную постановку, какъ напримѣръ, въ евангеліи Сійскаго монастыря. Детали на упомянутыхъ сложныхъ двойныхъ иконахъ, особенно у русскихъ живописцевъ, весьма разнообразны, многочисленны и характерны. Прекрасный, художественный примѣръ такой комбинаціи можно видѣть на иконѣ Акаѣиста царскаго иконописца времени царя Алексѣя Михайловича, Симона Ушакова. Снимокъ композиціи этой и Сійской были представлены въ собраніи на выставкѣ съѣзда. (№ 611 катал.).

Въ *восемнадцатомъ* вѣкѣ обѣ эти формы стали изображать чаще *отдѣльно, каждую особо*. Изображеніе собственно Воскресенія Христова *выработалось* въ самостоятельный типъ, хотя въ частностяхъ мало устойчивый. Болѣе общими чертами этой формы въ западной и русской иконописи являются: *открытое большое отверстіе* погребальной пещеры или же ящика-гроба; *отваленный* камень отъ *высокаго* входа въ пещеру, или же отваленная крышка отъ гроба-ящика; „*выходящій*“ изъ пещеры гроба Христосъ съ крестомъ, или знаменемъ въ рукѣ, или же „*возносящійся*“ надъ гробомъ; изображеніе *ангеловъ на землѣ* одного или нѣсколькихъ; часто еще и „*стражей-воиновъ*“ при гробѣ, даже ящикѣ. Форма съ этими чертами изображенія, весьма распространенная *до нашихъ дней*, была представлена въ собраніи на выставкѣ XII съѣзда очень большимъ количе-

ствомъ снимковъ... (№ 584—604, 609 и 616—619, 624—632 катал. выст.).

Во всѣхъ поименованныхъ иконописныхъ формахъ изображенія, долженствующихъ напоминать Воскресеніе Христово, *безотносительно* къ ихъ *художественному* выполненію, проявляется тотъ главный недостатокъ по отношенію къ даннымъ *церковнымъ*, что однѣ изъ нихъ слишкомъ мало и не строго, а другія даже и вовсе не соотвѣтствуютъ каноническому постановленію VII Вселенскаго Собора объ отношеніяхъ живописнаго искусства къ христіанскому иконописанію. Объ этихъ отношеніяхъ VII Вселенскій Соборъ утвердилъ слѣдующее постановленіе: „*иконное изображение указываетя евангельскимъ повѣствованіемъ, а евангельское повѣствованіе уясняется иконнымъ изображеніемъ, повѣствованію евангельскія проповѣди согласующее*“<sup>1)</sup>... Вотъ эти единственно-компетентныя и вполнѣ авторитетныя основныя начала, коихъ безусловно *всегда и вездѣ* должно держаться православно-христіанское иконописаніе. Измѣнять эти основныя начала христіанскаго иконописанія, или отвергать ихъ, не имѣетъ права *никто* въ православной Церкви. И духъ и текстъ каноническаго постановленія VII Вселенскаго Собора не оставляютъ ни малѣйшаго сомнѣнія въ томъ, что боговдохновенные отцы Собора не допускаютъ въ основоположеніяхъ христіанскаго иконописанія какого то, будто бы „*высшаго*“ художественнаго откровенія, никакого произвольнаго или „*самостоятельнаго (въ основахъ) творчества искусства*“, помимо основоположеній историческаго евангельскаго повѣствованія и евангельскаго ученія христіанской Церкви.

Изъ приведеннаго сдѣсь описанія всѣхъ характерныхъ формъ, или схемъ живописнаго изображенія Воскресенія Христова ясно, что въ нихъ *много произвольныхъ и даже апокрифическихъ, еретическихъ добавленій*, и существенно важныхъ *противорѣчій евангельскому повѣствованію и ученію*. Таковы, напримѣръ, формы Христа „*выходящаго*“, „*вылѣзающаго*“ и „*возлетающаго*“ изъ „*открытаго*“ гроба или пещеры,—формы

<sup>1)</sup> Книга прав. св. Ап. св. Соб. Всел. и св. отц. 3-е изд. М. С. Т. стр. 5—6 о иконопочитаніи.

„содѣйствія“ ангеловъ Воскресенію Христову и тому подобныя иконописныя добавленія, для коихъ евангельскія историческія повѣствованія не даютъ никакихъ основаній и кои даже противорѣчатъ основнымъ идеямъ евангельской проповѣди въ церкви Христовой о *непостижимой и неизобразимой чудодѣйственности акта Воскресенія Христова, о несокрушимости печатей гроба при Воскресеніи Его и о полнѣйшемъ преобразованіи Воскресеніемъ Тѣла Христова въ столь „духовное“, что оно проходило чрезъ „двери затворенныя“ и проч.*<sup>1)</sup>

По отношенію къ даннымъ археологическимъ обзоръ здѣсь упомянутыхъ живописныхъ формъ изображенія Воскресенія Христова, убѣждаетъ еще, что всѣ онѣ своєю обстановкою или большинствомъ частныхъ не соотвѣтствуютъ и даннымъ археологіи. Для составленія вѣрной живописной композиціи, представляющей или напоминающей это историко-религіозное событіе, необходимо знаніе не только текста Св. Писанія и ученія вѣры объ этомъ событіи, но и разысканіе и знакомство со всѣми частностями и особенностями библейско-археологической дѣйствительной обстановки событія. А все это требуетъ много времени, труда и основательнаго знанія. Большинство же художниковъ иконописцевъ заняться этимъ не могутъ или не желаютъ, а предпочитаютъ или шаблонное подражаніе готовымъ художественнымъ образцамъ своихъ предшественниковъ,—художественнымъ только по живописной технике,—или же составляютъ свои композиціи по произвольнымъ выдумкамъ и нечестивымъ гипотезамъ модныхъ антирелигіозныхъ ученій, называя это „художественнымъ открытіемъ, художественнымъ творчествомъ“,—и нисколько не задумываясь надъ тѣмъ, на сколько такія ихъ композиціи противорѣчатъ правдѣ религіозно-догматической и историко-археологической. Только такимъ по меньшей мѣрѣ отношеніемъ къ дѣлу и можно объяснить то, что множество талантливыхъ художниковъ въ своей композиціи Воскресенія Христова, представляютъ какой-то обыкновенный, нашего времени, гробъ на открытомъ мѣстѣ, нисколько не обращая вниманія на особыя

<sup>1)</sup> Еванг. Луки гл. 24, стр. 31. Иоан. гл. 20, стр. 19, 26 и проч. Мато. 13 стр. 43. I Коринт. гл. 15, стр. 47—57. Филипп. гл. 3, стр. 21 и проч.

условія погребенія въ изображаемое ими время и на самыя точныя и прямыя слова Св. Писанія, что Христосъ былъ погребенъ *внутри каменной скалы* (пещеры), которая была въ погребальномъ саду <sup>1)</sup> богатаго члена іудейскаго Синедріона. А тѣ изъ иконописцевъ, которые представляютъ часть погребальной скалы пещеры, изображаютъ *большой открытый* входъ въ пещеру, *вопреки библейско-археологическимъ* даннымъ, по коимъ входы въ погребальныя пещеры іудеи дѣлали *самыя малые*, чтобы дать какъ можно менѣе доступа воздуху въ мѣсто погребенія... Или же еще, напримѣръ, пренебрегая тѣмъ, что объ актѣ и моментѣ Воскресенія Христова нигдѣ нѣтъ никакихъ сообщеній, такъ какъ Воскресеніе Христово есть не постижимое для людей таинство всемогущества Божія, многіе художники -- иконописцы дерзаютъ очень неудачно и даже каррикатурно изображать самое Воскресеніе Христово, одни — въ видѣ странно возлетающаго куда-то Христа изъ открытой пещеры или даже изъ простаго ящика-гроба; другіе, — въ видѣ обычно вылѣзающаго изъ ящика-гроба или же обычно-выходящаго изъ открытой двери погребальной пещеры человѣка. И тѣ и другія при такихъ изображеніяхъ вполнѣ противорѣчатъ и археологической, и исторической, и религіозной правдѣ, но къ прискорбію, продолжаютъ повторять это въ живописи до настоящихъ дней.

Съ глубокимъ сожалѣніемъ приходится констатировать, что подобныя анахронизмы и аномаліи въ религіозной живописи, какими столь богато западное искусство временъ возрожденія и послѣдующихъ вѣковъ <sup>2)</sup>, находятъ подражателей на Руси въ практикѣ многихъ талантливыхъ художниковъ. Надобно даже замѣтить, что въ композиціяхъ тѣхъ, которые держатся

<sup>1)</sup> Ев. Іоан. гл. 19, ст. 41. Мате. гл. 27, ст. 60 и проч.

<sup>2)</sup> Художникъ итальянецъ писалъ обстановку Евангельскихъ событій въ бытѣ, типахъ и одеждахъ Італіи его времени; таково, напримѣръ, Воскресеніе Христово Леонардо да Винчи (№ 589 каталога выставки); голландецъ — въ одеждахъ и типахъ Голландіи; такъ напримѣръ, Брошель странно изобразилъ стражей при Воскресеніи Христовомъ (№ 596 кат. выставки); изображая обстановку событій библейскаго, художники не обращали никакого вниманія на библейскія обстоятельства времени, мѣстности и быта...

прежнихъ странныхъ западныхъ образцовъ при изображеніи Воскресенія Христова, не смотря на причудливость и произвольность обстановки, все же событіе это не лишено какой то сверхъестественности въ формахъ возлетающаго Христа. Чертами же композиціи болѣе новой и болѣе теперь распростра-няемой, композиціи воскресенія Христа, *естественно* выходящаго *изъ открытаго* входа пещеры, иконописцы представляютъ лишь иллюстрацію разрушительныхъ натуралистическихъ западныхъ гипотезъ и ученій, которыя слятся убѣдить, будто въра въ Воскресеніе Христово *не имѣла въ основѣ своей соотвѣтствующаго чудеснаго факта*. Эти художники живописною техникою своею представляютъ событіе Воскресенія *безъ* всякихъ признаковъ *сверхъестественности*; они изображаютъ какого-то *обыкновеннаго* человѣка *обычнаго* типа, *вполнѣ естественнаго* по тѣлу и *естественно* выходящаго изъ открытаго входа пещеры; даже традиціоннаго ангела они изображаютъ простою молодою особою безъ общепринятыхъ ангельскихъ внѣшнихъ атрибутовъ, какъ на примѣръ, крыльевъ, съ грустію или жалосгію взирающею на выходящаго изъ пещеры какого то полуобнаженнаго, изстрадавшагося человѣка. И, разумѣется, что огромная, выходящая за предѣлы всего рисунка, палка отъ знамени, которую вкладываютъ въ руку этого *естественнаго* человѣка, нисколько не придаетъ ему значенія Христа Спасителя <sup>1)</sup>.

Въ виду всего изложеннаго, весьма отраднымъ явленіемъ представляются попытки нѣсколькихъ русскихъ художниковъ, начиная съ извѣстнаго адемика Ф. Г. Солнцева, въ живописномъ изображеніи Воскресенія Христова держаться основъ, установленныхъ Вселенскимъ Соборомъ, и подойти ближе къ исторической правдѣ. Образцами такихъ попытокъ служили въ собраніи на выставкѣ XII съѣзда снимки съ иконъ Ф. Г. Солнцева, В. В. Васильева, Корзухина, Крюкова и другихъ. Обстановка ихъ изображеній проста, правдива и нѣкоторыми характерными чертами указываетъ на сверхъестественность событія. Это выражается у нихъ, на примѣръ, представленіемъ

<sup>1)</sup> Подроби. разбор. так. изображен. см. въ стат. Церковно-Государственное значеніе живопис. изображ. изд. 1893 года. Е. Воронца.

*печатей*, при входѣ въ пещеру гроба, *цѣлыми*, а Христа Спасителя уже стоящимъ внѣ *запечатаннаго* выхода. Но въ этихъ композиціяхъ все еще недостаетъ изображенія многихъ данныхъ религіозныхъ и археологическихъ.

Большее вниманіе было обращено на эти религіозныя и библейско-археологическія данныя въ композиціи изображенія Воскресенія Христа, въ послѣднія десятилѣтія XIX вѣка *въ Харьковѣ*. Въ собраніи на выставкѣ XII сѣзда имѣлись снимки съ такихъ изображеній художн. П. К. Крюкова, В. И. Великанова, Г. И. Марченко и А. Д. Олейникова (№ 643—653 каталога выставки отдѣла Церковнаго). Оригиналы нѣкоторыхъ изъ нихъ находятся въ Харьковскихъ храмахъ. Такъ въ Крестовоздвиженскомъ Мирносицкомъ храмѣ имѣется такая овальная икона на верху средняго иконостаса художника Великанова. На ней изображенъ садъ Іосифа Аримаѣйскаго, часть пещеры съ *запечатаннымъ* выходомъ, съ боку коего представленъ колѣнопреклоненный ангель. А передъ запечатаннымъ выходомъ стоитъ на землѣ Воскресшій Христосъ, обѣими руками благословляющій по еврейскому обычаю. Другая такая икона работы г. Великанова—большая запрестольная—принадлежащая бывшему Комитету построенія храма близъ Борокъ находится теперь въ Харьковскомъ Городскомъ Музеѣ. Она изображаетъ въ большемъ видѣ садъ Іосифа Аримаѣйскаго, также съ *запечатаннымъ* выходомъ пещеры—гроба, у коего стоитъ колѣнопреклоненный ангель. Передъ *запечатаннымъ* выходомъ изъ пещеры стоитъ Воскресшій Христосъ, обѣими руками благословляющій весь міръ по еврейскому обычаю. Изъ трехъ идущихъ ко гробу Христову Мирносицъ одна изображена ближе, а двѣ другія—вдали; а на самомъ заднемъ планѣ, въ отдаленіи, видна часть Іерусалима. Третья подобная же икона г. Великанова находится въ Николаевскомъ храмѣ, за престоломъ въ нижнемъ алтарѣ. На ней изображенъ только одинъ благословляющій Христосъ въ саду, предъ пещерою гроба; ни ангела, ни мирносицъ, ни Іерусалима не представлено. Къ достоинствамъ этихъ иконъ г. Великанова слѣдуетъ отнести экспрессию ликовъ; но тщательная выработка у него анатоміи обыкновен-

наго человѣческаго тѣла, цѣнная вообще съ художественной стороны, представляетъ здѣсь несоотвѣтствіе съ ученіемъ Св. Писанія о томъ, что *посль воскресенія тѣло Христово было уже не обыкновеннымъ, а преобразованнымъ, легкимъ, святоноснымъ* <sup>1)</sup>, да и вообще свѣта въ сіяніи кругомъ Христа очень недостаетъ въ этихъ иконахъ г. Великанова.

Харьковскаго же художника П. К. Крюкова икона Воскресенія Христова, въ 1895 году была, какъ образецъ, поднесена *Его Величеству Государю Императору* при прошеніи и подробномъ мотивированномъ описаніи: какъ пишутъ и какъ должно живописать такую икону? *По Высочайшему повелѣнію*, согласно прошенію, икона та отправлена чрезъ Комитетъ Сибирской желѣзной дороги въ одинъ изъ первыхъ храмовъ церковостроительства Императора Александра III. Она изображаетъ садъ Іосифа Аримаеѣйскаго, часть скалы пещеры гроба съ *запечатаннымъ, небольшимъ низкимъ* выходомъ, при коемъ въ бѣломъ одѣяніи изображенъ колѣнопреклоненный ангелъ, готовый отвалить, для имѣющихъ придти миропосиць, запечатанный камень выхода изъ пещеры гроба. Уже Воскресшій Христосъ въ бѣломъ синдонѣ, или плащѣ, стоитъ *предъ запечатаннымъ выходомъ* изъ пещеры гроба на отсѣченномъ подножіи самой скалы, обѣими руками, по древнему библейскому обычаю, благословляя весь міръ, возрожденный Его Воскресеніемъ. Снимокъ съ этой иконы имѣется на выставкѣ по каталогу церковнаго отдѣла подъ № 648. Прочія иконы г. Крюкова представляютъ ту же композицію еще болѣе выработанную и съ добавленіемъ изображенія идущихъ ко гробу мирносиць и части голгоѣы и стѣны Іерусалима. Свѣта въ сіяніи кругомъ Воскресшаго Христа, въ иконахъ г. Крюкова, экспрессіи въ лицахъ и позахъ достаточно. Обваженные части тѣла Христова представлены болѣе легкими и свѣтлыми, соотвѣтственно ученію объ этомъ Св. Писанія.

Возбужденное въ Харьковѣ стремленіе изображать Воскресеніе Христово согласиле съ евангельскимъ повѣствованіемъ, ученіемъ Церкви и съ историко-археологическою правдою, вы-

<sup>1)</sup> I Коринт. гл. 15 ст. 47—57. Физип. гл. 3, ст. 21. Дѣян. гл. 13, ст. 37. Ев. Матѣ. гл. 13, ст. 43.



звало и дальнѣйшую разработку этого изображенія. Представленіе традиціоннаго ангела *на землѣ при Христѣ до* пришествія мирносолицъ находили неправоильнымъ, нехудожественнымъ, какъ изображеніе на одномъ полотнѣ двухъ обстоятельствъ или двухъ моментовъ событія. По этому г. Марченко попытался изобразить Воскресеніе Христова еще болѣе близко къ таинственному событію Воскресенія Христова, т. е. до момента сошествія на землю служебнаго ангела. Фотографія съ этой иконы по каталогу церковнаго отдѣла выставки XII съѣзда находилась подъ № 651. При полномъ сохраненіи религіозныхъ основоположеній, въ ней библейская обстановка разработана еще точнѣе и полнѣе. Она представляетъ именно то время, когда Христосъ уже воскресъ, былъ внѣ запечатанной пещеры гроба и, по ученію Церкви <sup>1)</sup>, выраженному въ торжественной стихирѣ Пасхальной утрени, чудесное воскресеніе Его было воспѣто и прославлено ангелами въ небесахъ. Чудодѣйственно возставшій изъ гроба, *съ сохраненіемъ цѣлыми* печатей гроба, Христосъ изображенъ здѣсь стоящимъ въ *сильномъ* сіяніи близъ *запечатанной* пещеры и благословляющимъ по библейски обѣими руками весь міръ, всѣхъ людей, съ которыми Онъ примирилъ Бога. Надъ Воскресшимъ Христомъ изображены въ небесахъ сонмы ликующихъ ангеловъ, освѣщенныхъ сіяніемъ Христа, и воспѣвающихъ, прославляющихъ Воскресеніе Христова; а на землѣ представлены предметы и обстоятельства времени и мѣста, среди которыхъ по евангельскимъ повѣствованіямъ произошло спасительное Христово Воскресеніе. Время весеннее, ночное, „когда еще темно“; мѣсто *новой* погребальной скалы—пещеры въ саду богатаго Іосифа Аримаеяскаго близъ Іерусалима. Выходъ (онъ же и входъ) погребальной пещеры закрытъ приваленнымъ камнемъ и *запечатанъ „цѣлыми“* печатями *крестообразно*, какъ обыкновенно печатали іудеи. Деревья <sup>2)</sup> въ погребальномъ саду: кипарисы, обыкновенно сажаемые при гробницахъ; пальмы, служившія эмблемою Божественной красоты; масляничныя, какъ символы

1) Воскресеніе Твое, Христе Спасе, Ангелы поютъ на небесахъ и насъ на земли сподобя чистымъ сердцемъ Тебе славятъ.

2) Библейск. геологія, ботаника и зоологія М. Сябурцева СІВ. 1867 г.

Божественной благодати и примиренія Бога чрезъ *Исуса Христа*; лиліи въ цвѣту (по славянски кринь), означающія свѣтъ, блескъ, чистоту, красоту, любовь, благодать и благословеніе. За деревьями сада видна часть холма Голгоѣы безъ крестовъ и далѣе часть стѣны Іерусалима. Копія съ этой иконы написана по велѣнію Преосвященнаго Іннокентія, бывшаго Викарія Харьковскаго, и помѣщена въ обновленномъ храмѣ Куряжскаго (близъ Харькова) монастыря за престоломъ главнаго алтаря.

Къ указаннымъ попыткамъ дать болѣе правильное изображеніе Воскресенія Христова, проявлено очень сочувственное отношеніе, какъ просвѣщеннѣйшихъ представителей православно-русской Церкви, такъ и печати духовной и художественной. Напримѣръ, въ 1893 году въ № 14 извѣстнаго лучшаго у насъ художественнаго журнала „Всемирная Иллюстрація“ была напечатана гравюра съ вышеупомянутой иконы работы г. Великанова, принадлежащей Харьковскому Боркинскому Комитету. Въ той же „Всемирной Иллюстраціи“ въ 1894 году въ Свадебномъ Альбомѣ (и въ № 1332) напечатанъ былъ снимокъ съ вышеупомянутой иконы г. П. К. Крюкова, принадлежащей *Ихъ Императорскимъ Высочествамъ* (фотографія на харьковской выставкѣ подъ № 649) и снимокъ съ его же работы иконы въ № 16 журнала „Живописное Обозрѣніе“. А снимокъ съ другой иконы г. П. К. Крюкова (фотографія на выставкѣ подъ № 650) напечатанъ въ 1896 г. въ № 12 журнала „Русскій Паломникъ“ и въ 1899 году въ Пасхальномъ Сборникѣ С.-Петербургскаго Общества распространенія просвѣщенія въ духѣ православной Церкви, и въ 1891 году въ изданіи Отдѣла Общества Любителей Духовнаго Просвѣщенія, находящагося подъ покровительствомъ *Ея Величества Государыни Императрицы*. Затѣмъ снимки съ упомянутыхъ иконъ г. Великанова и г. Крюкова многократно были напечатаны въ журналѣ „Душеполезное Чтеніе“ — съ 1893 до 1902 г. — и въ извѣстномъ С.-Петерб. Сборникѣ „Свѣтлый Христовъ Праздникъ Пасхи“. Снимки же съ вышеописанной иконы Воскресенія Христова на тему стихирь Пасхальной утрени, работы г. Марченки 1901 года (фотогр. на выставкѣ подъ

№ 651), напечатаны были въ 1891 году въ № 4 журнала „Душеполезное Чтеніе“, а въ текущемъ 1902 году въ № 15 „Русскаго Паломника“.

Такое, даже въ обѣихъ столицахъ, отзывчивое и сочувственное отношеніе просвѣщенныхъ лицъ и обществъ къ попыткамъ изобразить величайшее событіе Воскресенія Христова въ согласіи съ религіозною идеею Всемогущества Божія и реальною историческою дѣйствительностію, подтверждаетъ правильность новаго направленія въ нашей самостоятельной русской иконописи: *согласовать изображеніе съ историко-археологическою и религіозною истиною.*

Помогай Богъ!

*Ев. Воронецъ.*

Августа 1902.

---

## Русскій Оригенъ XIX вѣка Вл. С. Соловьевъ.

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

(Продолженіе \*).

Третій періодъ дѣятельности Соловьева. 90-ые годы  
(1891—1900).

### VII.

Эпоха приведенія Соловьевымъ въ систему своихъ философскихъ воззрѣній. „Оправданіе Добра“. Статьи по гносеологій и эстетикѣ. „Три разговора“.

„Національнымъ вопросомъ“, какъ самымъ крупнымъ публицистическимъ произведеніемъ Соловьева, опредѣлились его общественные взгляды. Характеръ этихъ взглядовъ мало измѣнился и въ послѣдующіе годы его жизни; можно сказать лишь, что нѣкоторая рѣзкость этихъ взглядовъ съ теченіемъ времени сгладилась, и Соловьевъ въ послѣдующихъ своихъ работахъ (въ 90-ые годы) значительно сдержаннѣе проводитъ свои антиславянофильскія воззрѣнія. Но такъ какъ эти публицистическія работы послѣдняго десятилѣтія не имѣютъ особеннаго значенія для уясненія собственно-философскихъ взглядовъ Соловьева, то мы и опускаемъ ихъ изложеніе. И это опущеніе мы дѣлаемъ съ тѣмъ большимъ правомъ, что этихъ работъ было собственно немного и всѣ онѣ не носили характера крупныхъ трудовъ,—это были большею частью мелкія статьи:

\*) См. ж. «Вѣра и Разумъ», за 1902 г. № 17.

мысль Соловьева въ послѣднее десятилѣтіе опять обратилась отъ работъ публицистическаго характера, къ работамъ строго-философскаго характера. Уже съ начала девяностыхъ годовъ стали появляться отдѣльныя статьи Соловьева по этикѣ, а въ 1897 г. вышло и цѣлое, самое крупное, произведеніе Соловьева по этикѣ; это—извѣстное „Оправданіе Добра“. Къ изложенію этого произведенія мы и переходимъ теперь.

Цѣль книги по автору: оправдать Добро, какъ таковое, показать Добро, какъ правду, т. е., какъ единственный правый, вѣрный себѣ путь жизни въ всемъ и до конца; другими словами, оправдать Добро значитъ доказать, что стоитъ жить во имя Добра, стоитъ слѣдовать ему, ибо Добро есть дѣйствительно истинное основаніе жизни.—Въ предисловіи <sup>1)</sup> къ своему сочиненію Соловьевъ, прежде всего, обосновываетъ, какъ исходный пунктъ, ту мысль, что человѣческая жизнь имѣетъ нравственный смыслъ. Этотъ смыслъ жизни остается непоколебленнымъ, не смотря на его отрицаніе. Отрицаніе же смысла жизни бываетъ двоякое—теоретическое и практическое. Первое бываетъ, когда люди, разочарованные въ жизни, пессимисты, на словахъ отрицаютъ смыслъ жизни, а въ дѣйствительности все-таки продолжаютъ жить. Практическое же отрицаніе бываетъ въ томъ случаѣ, когда люди, недовольные жизнью, добровольно отказываются отъ нея. Соловьевъ находитъ, что оба эти вида отрицанія смысла жизни несостоятельны. Первые, теоретическіе пессимисты, отрицающіе жизнь только на словахъ, тѣмъ самымъ фактомъ, что они остаются жить, доказываютъ, что они находятъ въ жизни смыслъ. Но, по Соловьеву, и самоубійцы также свидѣтельствуютъ о смыслѣ жизни, такъ какъ ихъ разочарованіе въ жизни произошло отъ того, что жизнь не исполнила ихъ личныхъ, произвольныхъ требованій; слѣдовательно, и они признавали, что жизнь должна была имѣть, по крайней мѣрѣ, тотъ смыслъ, чтобы исполнить ихъ личныя требованія. Итакъ, жизнь имѣетъ смыслъ.

Но здѣсь естественно является вопросъ: въ чемъ же пужно видѣть этотъ смыслъ жизни? Нашъ философъ указываетъ тѣ

<sup>1)</sup> Оправданіе добра. Нравственная философія Вл. Соловьева 2-е изд. 1899 г., Предисловіе 1—19 стр.

взгляды на жизнь, которые онъ признаетъ односторонними. Такъ, по одному распространенному взгляду, смыслъ жизни сводится исключительно къ эстетикѣ. По этому взгляду, въ жизни имѣетъ значеніе и смыслъ лишь то, что сильно, величаво и красиво, безъ всякаго отношенія этой силы и красоты къ нравственному Добру. Но этотъ взглядъ рѣшительно не выдерживаетъ критики: Соловьевъ опровергаетъ его простымъ указаніемъ на фактъ смерти. Смерть превращаетъ всякую естественную силу и величіе въ ничтожество и всякую натуральную красоту въ безобразіе. То, что уничтожается смертью и измѣняется ею на противоположное себѣ, не можетъ составлять смысла жизни. Разбирая подробнѣе взглядъ, признающій въ жизни только эстетическій смыслъ, философъ приходитъ къ тому выводу, что дѣйствительная сила, дѣйствительныя величіе и красота не раздѣльны съ абсолютнымъ добромъ. Смыслъ жизни заключается въ ея добрѣ.

Но если такъ, то отсюда опять открывается возможность новыхъ заблужденій въ опредѣленіи того, что есть собственно добро жизни. Есть такое одностороннее воззрѣніе, которое утверждаетъ, что добро уже реализовано, осуществлено въ непреложныхъ жизненныхъ формахъ человѣческаго общежитія— въ семьѣ, отечествѣ, церкви. „Живи жизнью цѣлаго“, говорятъ представители этого воззрѣнія, „раздвинь во все стороны границы своего „Я“, принимай къ сердцу дѣло другихъ, дѣло всехъ, будь добрымъ семьяниномъ, ревностнымъ патриотомъ, и ты узнаешь на дѣлѣ добрый смыслъ жизни“. Нашъ философъ находитъ, что въ такомъ взглядѣ есть начало правды, но только начало: для того, чтобы вполнѣ ориентироваться въ жизни, этотъ взглядъ недостаточенъ. Дѣло въ томъ, замѣчаетъ философъ, что историческіе образы и выраженія жизненнаго добра не имѣютъ внѣшняго единства и законченности: они очень разнообразны и измѣнчивы. При отсутствіи единства и неизмѣнности въ исторической формѣ вѣчнаго добра, человѣку придется выбирать самому между многими различными историческими формами реализованнаго добра, и однѣ изъ нихъ принимать, а другія отвергать. Признавая недостаточнымъ этотъ взглядъ, Соловьевъ совершенно отвергаетъ и противопо-

ложное ему воззрѣніе, утверждающее, что добро существуетъ только въ субъективныхъ душевныхъ состояніяхъ каждаго человѣка и въ естественно истекающихъ отсюда добрыхъ отношеніяхъ между людьми. Это ложное воззрѣніе Соловьевъ называетъ „моральнымъ аморфизмомъ“. Моральный аморфизмъ рѣшительно и усиленно доказываетъ, что всякія собирательно организованныя формы добра, своимъ искусственнымъ и насильственнымъ дѣйствіемъ, производятъ только зло, и потому отвергаетъ эти собирательно-организованныя формы добра. Соловьевъ безусловно опровергаетъ моральный аморфизмъ. Онъ указываетъ то, что общественная организація, создаваемая историческою жизнью, есть необходимое продолженіе физической организаціи, созданной міровою жизнью; въ дѣйствительности все сложно, ничто не существуетъ внѣ той или другой формы собирательной организаціи и потому, если послѣдовательно проводить начало моральнаго аморфизма, то придется логически отрицать всякую дѣйствительность въ пользу безусловной простоты, или что то же—чистаго бытія

Отвергая оба крайнія правственные заблужденія—доктрину безусловной покорности предъ исторически сложившимися формами жизни и доктрину безусловнаго ихъ отрицанія, нашъ философъ указываетъ главную ихъ ошибку. Эта ошибка состоитъ въ томъ, что оба направленія берутъ добро не по существу и приписываютъ значеніе безусловно должнаго тому, что по своей природѣ условно. Безусловной внутренней формой для добра, какъ безусловнаго содержанія, является самъ человѣкъ въ своемъ разумѣ и своей совѣсти. Человѣкъ въ принципѣ, или по назначенію своему, есть безусловная внутренняя форма для добра, какъ безусловнаго содержанія; все остальное условно и относительно. Добро само по себѣ ничѣмъ не обусловлено, оно все собою обуславливаетъ и чрезъ все осуществляется. То, что оно ничѣмъ не обусловлено, составляетъ, по терминологіи нашего философа, его чистоту и самозаконность (автономію); то, что оно все собою обуславливаетъ, есть его полнота, а что оно черезъ все осуществляется, есть его сила, или дѣйственность. Этими внутренними свойствами Добра: его чистотою (самозаконностью), полнотою и

силою опредѣляетъ нашъ философъ жизненную задачу человѣка: нравственный смыслъ этой задачи состоитъ, по Соловьеву, въ служеніи Добру чистому, всестороннему и сильному <sup>1)</sup>. Такое служеніе, чтобы быть достойнымъ своего предмета и самаго человѣка, должно стать добровольнымъ, а для этого ему нужно пройти чрезъ человѣческое сознаніе. Помогать ему въ этомъ процессѣ, отчасти и предварять то, къ чему онъ долженъ придти, есть дѣло нравственной философіи.— Считая основателемъ этой науки Канта и указывая на то, что Кантъ въ своей нравственной философіи остановился преимущественно на первомъ существенномъ признакѣ абсолютнаго добра,—его чистотѣ и самозаконности, нашъ философъ подчеркиваетъ то, что онъ, въ своей нравственной философіи, занялся въ особенности вторымъ существеннымъ признакомъ Добра—его всеединствомъ, не отдѣляя этотъ признакъ отъ 2-хъ другихъ, а прямо развивая разумно мыслимое содержаніе всеединнаго Добра изъ тѣхъ дѣйствительныхъ нравственныхъ данныхъ, въ которыхъ оно заложено. Авторъ „Оправданія Добра“ находитъ, что при такомъ методѣ его работы въ его нравственной философіи получились уже не діалектическіе методы отвлеченной идеи, какъ напр. у Гегеля, а полнота нравственныхъ нормъ для всякихъ основныхъ практическихъ отношеній единичной собирательной жизни. Итакъ, предметъ нравственной философіи, по нашему мыслителю, есть понятіе добра; выяснить все, что разумъ, возбуждаемый опытомъ, мыслить въ этомъ понятіи, и тѣмъ самымъ дать опредѣленный отвѣтъ на главный вопросъ о должномъ содержаніи или смыслѣ нашей жизни—такова, по Соловьеву, задача его нравственной философіи <sup>2)</sup>.

Разбирая отношеніе нравственной философіи къ другимъ областямъ человѣческаго вѣдѣнія—религіи и теоретической философіи, Соловьевъ усиленно настаиваетъ на томъ, что нравственная философія независима ни отъ религіи, ни отъ теоретической философіи (гносеологии и метафизики). Тотъ тезисъ, что нравственная философія независима отъ религіи,

1) См. Оправданіе Добра; 2-ое изданіе 1899 г. 18 стр.

2) Ibid. 20 стр.



нашъ философъ доказываетъ ссылкой на то, что при существованіи многихъ религій и вѣроисповѣданій, споры между ними предполагаютъ общую нравственную почву и рѣшаются близостью догматическихъ религіозныхъ воззрѣній къ заповѣдямъ морали, требуемымъ извѣстною религіею. Нравственные принципы не принадлежатъ сами по себѣ ни одной изъ религій, ни одному изъ вѣроисповѣданій, а образуютъ, по выраженію нашего философа, тотъ общій трибуналъ, къ которому равно обращаются всѣ; слѣдовательно, дѣлаетъ выводъ философъ, нравственныя нормы, на которыя одинаково ссылаются споряція стороны, не могутъ зависѣть отъ религіозныхъ и вѣроисповѣднихъ различій. Но, какъ мы сказали, Соловьевъ считаетъ нравственную философію независимую и отъ теоретической. Этотъ взглядъ Соловьева и составляетъ тотъ пунктъ философскихъ воззрѣній Соловьева, который далъ самое сильное оружіе его противникамъ (напр. Чичерину). Сущность взгляда Соловьева въ этомъ вопросѣ такова: въ нравственной философіи мы изучаемъ наше внутреннее отношеніе къ нашимъ же собственнымъ дѣйствіямъ, т. е., нѣчто безспорно доступное нашему познанію, такъ какъ мы сами же это производимъ, причемъ остается въ сторонѣ спорный вопросъ о теоретической достовѣрности другого, съ нами не связаннаго бытія. Нравственность въ своемъ идейномъ содержаніи познается тѣмъ же самымъ разумомъ, который ее создаетъ; слѣдовательно, здѣсь познаніе совпадаетъ съ своимъ предметомъ, не оставляя мѣста для критическихъ сомнѣній. Отсюда, по Соловьеву, слѣдуетъ то, что этика, не имѣя претензій на теоретическое познаніе какихъ бы то ни было метафизическихъ сущностей, остается сама по себѣ безучастной къ спору между догматической и критической философіей, изъ коихъ первая утверждаетъ дѣйствительность, а слѣдовательно и возможность такого познанія, а вторая, напротивъ, отрицаетъ его возможность, а потому и дѣйствительность. Нашъ философъ указываетъ здѣсь на то, что анализъ познанія критической философіи не можетъ идти далѣе сомнѣнія въ объективномъ бытіи познаваемаго; но и такое теоретическое сомнѣніе недостаточно, чтобы подорвать нравственно практическую увѣрен-

ность въ обязательности тѣхъ или другихъ состояній и дѣйствій самого субъекта, какъ внутренно достойныхъ. Обязательность требованій нравственнаго долга остается для человѣка закономъ и въ томъ случаѣ, если онъ будетъ стоять на точкѣ зрѣнія сомнѣнія въ объективномъ бытіи познаваемаго. Но если бы даже человѣкъ получилъ твердую увѣренность въ небытіи внѣшняго міра, то этимъ, по мнѣнію философа, не упразднялось бы внутреннее различіе добра и зла, такъ какъ, говоритъ онъ <sup>1)</sup>, если не позволительно питать дурное чувство къ живому человѣку, то къ пустому призраку—и по-давно, если постыдно рабски подчиняться влеченіямъ дѣйствительной чувственности, то воображаемой еще болѣе постыдно и позорно.

Не зависитъ нравственная философія и отъ положительнаго рѣшенія вопроса о „свободѣ воли“, такъ какъ нравственность возможна и при детерминизмѣ, утверждающемъ необходимость человѣческихъ поступковъ. То возрѣніе, которое утверждаетъ, что нравственность возможна лишь при свободѣ воли, а при детерминизмѣ невозможна, ошибается въ томъ, что не различаетъ одного вида детерминизма отъ другого. Есть различные виды детерминизма: механическій, психологическій и разумно-идейный. Тогда какъ первый совершенно исключаетъ нравственность, второй уже допускаетъ нѣкоторые нравственные элементы, а третій даетъ мѣсто всѣмъ нравственнымъ требованіямъ во всей ихъ силѣ, во всемъ ихъ объемѣ. Сущность детерминизма идейно-разумнаго, по Соловьеву, въ томъ, что мотивомъ человѣческихъ поступковъ является всеобщая разумная идея добра, дѣйствующая на разумную волю въ формѣ безусловнаго долга и категорическаго императива. Человѣкъ можетъ дѣлать добро помимо всякихъ корыстныхъ соображеній, ради самой идеи добра, изъ одного уваженія къ долгу и къ нравственному закону. Такой характеръ дѣятельности является кульминаціонной точкой нравственности, и однако же такая точка зрѣнія вполне совмѣстима съ детерминизмомъ и не требуетъ, такъ называемой, свободы воли. Тѣмъ, говоритъ Соловьевъ (41 ст.), кто утверждаетъ против-

<sup>1)</sup> Ibid., 86 стр.

ное, слѣдовало бы, прежде всего, изгнать изъ умовъ и языковъ человѣческихъ самый терминъ „нравственная необходимость“, ибо онъ есть *contradictio in adjecto*, если нравственность возможна только подъ условіемъ свободнаго выбора. Но, разъясняетъ философъ, мысль, выражаемая этимъ терминомъ, не только всякому понятна, но и вытекаетъ изъ сущности дѣла. Необходимость есть вообще полная зависимость дѣйствія отъ основанія, его опредѣляющаго. Когда это основаніе есть физическій ударъ, или толчекъ, то необходимость есть механическая; когда душевное возбужденіе—то психологическая, а когда—идея добра, то необходимость нравственная. Послѣдняя степень необходимости является, вмѣстѣ съ тѣмъ, высшею степенью ея, и, какъ таковая, она есть свобода отъ низшихъ степеней необходимости. И нашъ философъ находитъ, что если кто нибудь способенъ опредѣляться къ дѣйствіямъ въ силу чистой идеи добра, или по безусловному требованію нравственнаго долга, то, значить, такой человѣкъ свободенъ отъ преодолевающей силы душевныхъ аффектовъ и отъ тѣлесныхъ механическихъ побужденій, и можетъ успѣшно бороться противъ самыхъ могущественныхъ изъ нихъ. Это есть, по Соловьеву, разумная нравственная свобода, такъ какъ человѣкъ поступаетъ здѣсь только по мотивамъ своего же внутреннѣйшаго „Я“. Итакъ, этика, по Соловьеву, не только совмѣстима съ детерминизмомъ, но даже обуславливаетъ собою высшее обнаруженіе необходимости. Когда человѣкъ высокаго нравственнаго развитія съ полнымъ сознаніемъ подчиняетъ свою волю идеѣ добра, всесторонне имъ познанной и до конца продуманной, тогда уже, по словамъ Соловьева, для всякаго ясно, что въ этомъ подчиненіи нравственному закону нѣтъ никакого произвола, что оно совершенно необходимо.

Но нужно замѣтить, что всетаки нашъ философъ признаетъ и безусловную свободу выбора, и именно въ выборѣ зла. И въ этомъ одна изъ глубоко продуманныхъ оригинальностей философа Соловьева. По его мнѣнію, такъ какъ для разумнаго существа нѣтъ никакого объективнаго основанія любить зло, какъ такое, то воля можетъ избирать его только произвольно. При выборѣ зла, нѣтъ никакого опредѣляющаго основанія, ни-

какой необходимости и, слѣдовательно, есть лишь безконечный произволъ. Но здѣсь представляется такой вопросъ: можетъ ли найтись такое существо, которое и при полномъ знаніи добра можетъ произвольно его отвергнуть и предпочесть зло? Соловьевъ находитъ, что прежде, чѣмъ ставить этотъ вопросъ, слѣдуетъ дать себѣ ясный отчетъ обо всемъ, что содержится въ идеѣ добра и что изъ нея слѣдуетъ. Это и есть, по нашему философу, задача нравственной философіи <sup>1)</sup>, которая и съ этой точки зрѣнія уже предполагается метафизическимъ вопросомъ о свободѣ воли, а никакъ не зависитъ отъ него. Раньше всякой метафизики мы можемъ и должны узнать, говоритъ философъ, что нашъ разумъ находитъ, какъ добро въ человѣческой природѣ, и какъ онъ это естественное добро развиваетъ и расширяетъ, возводя его до значенія всецѣлаго и нравственнаго совершенства.

И вотъ, изслѣдуя добро въ человѣческой природѣ, нашъ философъ находитъ, что нравственность, какъ въ своихъ первичныхъ источникахъ, коренится въ трехъ данныхъ человѣческой природы,—въ чувствахъ: стыда, жалости и благоговѣнія. Первое чувство стыда (первоначально половой стыдливости) выражаетъ отношеніе человѣка къ низшему въ сравненіи съ нимъ началу. Глубочайшій смыслъ стыда, по Соловьеву, таковъ: человѣкъ, стыдясь своей животной природы въ ея коренномъ процессѣ (половой любви), тѣмъ самымъ доказываетъ, что онъ не есть только явленіе, или процессъ этой природы, а имѣетъ самостоятельное сверхживотное значеніе. Чувство стыда возбуждается не злоупотребленіемъ извѣстной органической функціи, а простымъ обнаруженіемъ этой функціи: самый фактъ природы ощущается, какъ постыдный. Отсюда нашъ философъ заключаетъ, что чувство стыда является человѣку какъ бы напоминаніемъ о его высшемъ человѣческомъ достоинствѣ. Второе нравственное данное человѣческой природы—чувство жалости—выражаетъ отношеніе человѣка не къ низшей природѣ, а къ подобнымъ ему живымъ существамъ. Жалость, по Соловьеву, есть душевный корень всѣхъ соціальныхъ отношеній человѣка къ другимъ людямъ. Третье же нравственное

---

<sup>1)</sup> 47 стр.

данное человеческой природы—чувство благоговѣнія—выражаетъ должное отношеніе человѣка къ высшему началу и составляетъ индивидуальный душевный корень религіи. Соловьевъ находитъ, что чувства стыда, жалости и благоговѣнія исчерпываютъ въ основѣ всю область возможныхъ нравственныхъ отношеній человѣка—къ тому, что ниже его, что равно ему, что выше его. И самое высшее нравственное ученіе можетъ быть только полнымъ и правильнымъ развитіемъ этихъ первичныхъ данныхъ человеческой нравственности, ибо заложенные въ нихъ общія требованія покрываютъ всю сферу возможныхъ жизненныхъ отношеній человѣка.

Въ дальнѣйшемъ ходѣ своего сочиненія Соловьевъ развиваетъ въ деталяхъ положенія своей нравственной философіи. Прежде всего, онъ, выходя изъ первичныхъ данныхъ нравственности, дѣлаетъ переходъ къ указанію тѣхъ принциповъ, которые выводитъ изъ нихъ разумъ и которые въ прошломъ человечества, въ различныхъ этическихъ ученіяхъ, попеременно выступали на первый планъ. Такихъ принциповъ Соловьевъ выставляетъ три: во 1-ыхъ), принципъ аскетизма; 2) принципъ альтруизма, и въ 3) религіозный принципъ. Принципъ аскетизма развивается изъ основного нравственного чувства стыда. Предметомъ отрицательнаго отношенія въ аскетизмѣ является не матеріальная природа вообще; даже ни въ одной изъ религіозно-философскихъ системъ Востока нельзя найти такого отождествленія зла съ матеріальной природой. Предметомъ отрицанія въ аскетизмѣ является излишнее попользованіе низшей природы, стремящейся сдѣлать разумное существо человѣка страдательнымъ орудіемъ, или же бесполезнымъ придаткомъ слѣпого физическаго процесса. Анализируя и осмысливая фактъ стыда, разумъ логически выводитъ изъ него необходимую всеобщую и нравственно-обязательную норму, выражающуюся въ такой формулѣ: стихійная жизнь человѣка должна быть подчинена духовной. Аскетизмъ является возведеннымъ въ принципъ воздержаніемъ отъ всего того, что способствуетъ побѣдѣ чувственной низшей стороны природы человѣка надъ его духовною стороною. Нашъ мыслитель такъ формулируетъ требованія, предъявляемая принципомъ аскетизма: подчиняй плоть

духу, насколько это нужно для его достоинства и независимости. Имѣя скончательною цѣлью быть полнымъ господиномъ физическихъ силъ своей и общей природы, ближайшею, обязательно своею цѣлью, ставъ: не быть, по крайней мѣрѣ, закабаленнымъ слугою бунтующей матеріи, или хаоса (Опр. Добра 79 стр.). Для того, чтобы достигнуть этой цѣли, человѣкъ долженъ пріобрѣсти власть надъ такими своими отправленіями — какъ дыханіе, сонъ, питаніе и половая функція. И нашъ мыслитель находитъ, что аскетическое отношеніе ко всѣмъ отправленіямъ плотской природы человѣка, особенно къ питательной и половой функціи, принадлежитъ не къ фізіологической, а психологической области борьбы духа съ плотью. Главною ближайшею цѣлью человѣка является здѣсь то, чтобы дурное душевное состояніе не перешло въ страсть и порокъ, а это можетъ случиться тогда, когда человѣкъ даетъ перевѣсъ своимъ плотскимъ, личнымъ одностороннимъ влеченіямъ. Если же человѣкъ даетъ духу преобладаніе надъ плотью, то онъ этимъ самымъ способствуетъ сохраненію своего нравственнаго человѣческаго достоинства. Отсюда принципъ истиннаго аскетизма есть принципъ духовнаго самосохраненія. Но внутреннее самосохраненіе отдѣльнаго человѣка, существа хотя и духовнаго, но въ отдѣльности своей ограниченнаго, или относительнаго, не можетъ быть безусловнымъ добромъ, или высшею и окончательною цѣлью жизни. Бываютъ такіе случаи, когда, пріобрѣтенная воздержаніемъ власть духа надъ плотью, или сила воли, можетъ употребляться для цѣлей безнравственныхъ, — сильная воля можетъ быть злою. Человѣкъ можетъ подавлять низшую природу для того, чтобы тщеславиться, или гордиться своею высшею силою, а иногда даже для худшихъ цѣлей: для того, чтобы причинять зло людямъ. Аскетами бывали и бываютъ не только люди, преданные духовной гордости, лицемѣрію и тщеславію, но и прямо злобные, коварные и жестокіе эгоисты. Отсюда нашъ мыслитель дѣлаетъ тотъ выводъ, что принципъ аскетизма имѣетъ нравственное значеніе только условное, если онъ будетъ соединенъ съ принципомъ альтруизма.

Изслѣдуя же альтруистическія начала, нашъ философъ находитъ, что эти начала нравственности имѣютъ свой глубокой

корень въ нашей природѣ, именно, въ видѣ чувства жалости, общей человѣку съ другими живыми существами. Если чувство стыда выдѣляетъ человѣка изъ прочей природы и противопоставляетъ его другимъ животнымъ, то чувство жалости, напротивъ, связываетъ его со всѣмъ міромъ живущихъ и связываетъ въ двойномъ смыслѣ: во первыхъ, потому, что оно принадлежитъ человѣку вмѣстѣ со всѣми другими живыми существами, а, во вторыхъ, потому, что всѣ живыя существа могутъ и должны стать предметами этого чувства для человѣка. Нашъ мыслитель очень глубокомысленно доказываетъ, что внутреннимъ основаніемъ нравственнаго отношенія къ другимъ существамъ можетъ быть только жалость, или состраданіе, а не сорадованіе, потому что сорадованіе, какъ положительное сочувствіе чужому удовольствію, включаетъ въ себѣ одобреніе этого удовольствія, которое однако можетъ быть и дурнымъ: слѣдовательно, и участіе въ немъ бываетъ хорошо, или дурно, смотря по предмету, само же по себѣ, оно, ни въ какомъ случаѣ, не есть основаніе нравственныхъ отношеній. Другое дѣло жалость: она не можетъ имѣть своекорыстныхъ мотивовъ, и есть чувство чисто альтруистическое, такъ какъ чувство сожалѣнія о чужомъ страданіи, нравственномъ или физическомъ всегда тяжело для испытывающаго это чувство, всегда смущаетъ нашу личную радость, омрачаетъ наше веселье, т. е., оказывается несомвѣстимою съ состояніемъ эгоистической удовлетворенности, и слѣдовательно, противно эгоизму, а является чисто альтруистическимъ началомъ.

Продолжая далѣе анализъ нравственныхъ принциповъ, нашъ философъ находитъ, что жалость сама по себѣ не есть еще достаточная основа всей нравственности, какъ это утверждалъ, между прочимъ, Шопенгауэръ. Соловьевъ рѣшительно говоритъ, что Шопенгауэръ ошибается <sup>1)</sup>, когда признаетъ это чувство единственной основой всей нравственности. По Соловьеву, жалость есть только одна изъ трехъ сторонъ нравственности. Жалость есть единственная настоящая основа

<sup>1)</sup> Здѣсь, какъ мы видимъ, Соловьевъ измѣнилъ свой взглядъ на значеніе жалости въ сравненіи съ „Кр. Отвл. Нач.“, когда онъ, слѣдя тому же Шопенгауэру, признавалъ жалость единственнымъ принципомъ морали.

альтруизма, но альтруизмъ есть только часть нравственности, такъ какъ онъ обнимаетъ лишь отношенія человѣка къ подобнымъ ему существамъ; отношенія же человѣка къ низшимъ и высшимъ, въ сравненіи съ нимъ, началамъ (матеріальной природѣ и Богу) обнимаются другими принципами. Опровергая Шопенгауэра, Соловьевъ находитъ неправильнымъ и то его воззрѣніе, что сущность жалости или состраданія состоитъ въ непосредственномъ отождествленіи себя съ другимъ. Нѣтъ, нашъ мыслитель находитъ, что истинная сущность жалости состоитъ въ признаніи за другимъ собственнаго значенія, права на существованіе и возможное благополучіе, когда человѣкъ жалѣетъ другого человѣка или животное, онъ вовсе не смѣшиваетъ себя съ нимъ, не принимаетъ его за себя. и себя за него, а только видитъ въ немъ сродное или однородное съ собою, подобное ему существо, одушевленное, какъ и онъ, жаляющее, какъ и онъ, жить и наслаждаться благами бытія; признавая за самимъ собою право на исполненіе такого желанія, онъ признаетъ его и за другимъ.

Такимъ образомъ, по Соловьеву выходитъ, что идеєю жалости является правда и справедливость; правда въ томъ, что другія существа однородны и подобны мнѣ, а справедливость въ томъ, чтобы я относился къ нимъ, какъ къ себѣ. Руководствуясь же сознаніемъ этой правды, о которой внутренно, въ душѣ, каждому свидѣтельствуется чувство жалости, возбуждаемое другими существами, какъ сродными и подобными ему, разумъ выводитъ принципъ или правило отношенія къ всѣмъ другимъ существамъ: поступай съ другими такъ, какъ хочешь, чтобы они поступали съ тобой самимъ. Это общее правило альтруизма нашъ мыслитель расчленяетъ на два частныхъ правила: 1) Не дѣлай другому ничего такого, чего себѣ не хочешь отъ другихъ, и 2) дѣлай другому все то, что самъ хотѣлъ бы отъ другихъ. Короче и проще, эти два правила, соединяемые вмѣстѣ, нашъ философъ выражаетъ такъ: *никого не обижай, и всѣмъ, насколько можешь, помогай*. Первое, отрицательное правило—Соловьевъ называетъ правиломъ справедливости, второе—милосердія. Эти правила нельзя разобщать и противопоставлять другъ другу, т. е., на дѣлѣ они суть лишь различныя



сторонны или способы проявленія одного и того же нравственнаго побужденія. И эта нераздѣльность двухъ альтруистическихъ правилъ имѣетъ, по Соловьеву, весьма важное значеніе: она является основаніемъ для внутренней связи права и нравственности.

Уяснивши первые два принципа нравственности (аскетизма и альтруизма), Соловьевъ переходитъ къ выясненію послѣдняго принципа—религіознаго. Нравственныя правила справедливости и милосердія, хотя и включаютъ въ свой объемъ всю область живыхъ существъ, но по своему содержанію не покрываютъ всѣхъ нравственныхъ отношеній между человѣческими лицами. Такъ, уже въ отношеніи малолѣтнихъ дѣтей къ ихъ родителямъ есть нѣчто особенное, специфическое, не сводимое къ справедливости и человѣколюбію и не выводимое изъ жалости. Ребенокъ непосредственно признаетъ превосходство родителей надъ собою, свою зависимость отъ нихъ, онъ чувствуетъ къ нимъ благоговѣніе и—отсюда вытекаетъ практическая обязанность послушанія. Въ этомъ благоговѣніи дѣтей къ родителямъ и заключается первичный зародышъ религіозной нравственности. Соловьевъ рѣшительно отрицаетъ тотъ взглядъ, который началомъ и зародышемъ религіи считаетъ фетишизмъ и натуралистическую мифологію. „Не въ видѣ случайныхъ фетишей и руководѣльныхъ идоловъ, говоритъ нашъ мыслитель, а также и не въ видѣ величественныхъ, или грозныхъ явленій природы, а въ живомъ образѣ родителей впервые воплощается для младенствующаго человѣка идея Божества“ (120). Соловьевъ, вопреки господствующему мнѣнію, находитъ, что съ самаго начала въ религіи нравственный элементъ имѣетъ, хотя не исключительное, но весьма важное значеніе. По своей первоначальной идеѣ Божество имѣетъ преобладающій характеръ—провидѣнія. Сперва (въ древнюю, патріархальную эпоху) Провидѣніе воплощается въ матери. Но съ установленіемъ патріархальнаго родового быта, роль Провидѣнія сохраняется для матери лишь во время матеріальной зависимости дѣтей отъ нея, какъ отъ своей кормилицы и первой воспитательницы. Когда же ребенокъ достигаетъ сознательнаго возраста, онъ видитъ, что сама мать на-

ходится въ зависимости отъ другого высшаго существа—его отца—кормителя и защитника всей семьи: отецъ и является настоящимъ Провидѣніемъ, и на него естественно переносится религіозное почитаніе. Это религіозное отношеніе дѣтей къ родителямъ, какъ къ своему живому провидѣнію, проявляется съ полною ясностью и силою послѣ смерти родителей; отношеніе къ живымъ родителямъ, хотя и есть первое основаніе религіи, не можетъ однако сохранять чисто религіознаго характера: этому мѣшаетъ повсѣдневная близость и взаимодѣйствіе; притомъ, когда ребенокъ подростаетъ, онъ отъ своего живого отца узнаетъ объ умершихъ предкахъ, какъ о предметѣ уже установившагося религіознаго почитанія; и, такимъ образомъ, религія наличныхъ родителей поглощается культомъ родителей отшедшихъ, возвышенныхъ надъ всѣмъ окружающимъ, облеченныхъ въ таинственное величіе. Отецъ при жизни становится только кандидатомъ въ боги, а пока лишь посредникомъ и жрецомъ дѣйствительнаго бога, умершаго предка. „Не страхъ, говоритъ нашъ мыслитель, даетъ человѣчеству первыхъ боговъ, а смерть (121 стр.). Представляя собою зародышъ религіи, культъ предковъ съ теченіемъ времени трансформируется въ широкую религіозную систему. Путемъ естественно-историческаго роста образуются боги общинные, племенные, народныя, пока наконецъ религіозное сознаніе объединеннаго въ мысли человѣчества не достигаетъ идеи всеобщаго Отца Небеснаго съ Его всеобъемлющимъ Провидѣніемъ<sup>1)</sup>. Но нашъ философъ подчеркиваетъ то свое положеніе, что при всѣхъ различіяхъ религіозныхъ представленій и способовъ почитанія—отъ первобытнаго культа родовыхъ предковъ и до христіанскаго поклоненія въ духѣ истины всемірному Отцу Небесному,—нравственною сущностью религіи остается одно и то же: сыновнее отношеніе къ высшему и рѣшеніе творить не свою волю, а Отца. Такая естественная религія, по Соловьеву, есть неотъемлемая часть закона, написаннаго въ сердцахъ нашихъ, и безъ нея невозможно осмысленное исполненіе другихъ нравственныхъ требованій. И Соловьевъ находитъ, что этотъ нравственно-религіозный принципъ—благочестіе—

<sup>1)</sup> Ibid., 124 стр.

непоколебимъ въ своей основѣ и всеобъемлющъ въ своемъ приложеніи: случаи нечестія, т. е., непризнанія надъ собою ничего высшаго, также мало говорятъ противъ нравственнаго принципа благочестія и его обязательности, какъ фактическое существованіе безстыдныхъ и безжалостныхъ людей не подрываетъ обязанности воздержанія и человѣколюбія. Значеніе принципа благочестія сводится къ тому, что независимо отъ наличности, или отсутствія у насъ какихъ бы то ни было положительныхъ вѣрованій, мы должны, какъ разумныя существа, признавать, что есть смыслъ въ жизни міра и въ нашей собственной, въ силу чего все зависитъ отъ высшаго разумнаго начала, къ которому мы и должны ставить себя въ сыновнее отношеніе, подчиняя всѣ свои дѣйствія „волѣ Отца“, говорящей намъ чрезъ разумъ и совѣсть. Но такъ какъ наша реальная зависимость отъ единаго Отца вселенной, не есть непосредственная, ибо наше существованіе ближайшимъ образомъ опредѣляется наследственностью, т. е., нашими предками и окружающею средою, созданною ими же, то мы не можемъ быть равнодушными къ этимъ орудіямъ высшей воли: мы нравственно обязаны почитать нашихъ предковъ и всѣхъ провиденціальныхъ людей; и Соловьевъ находитъ, что такой культъ предковъ и провиденціальныхъ людей не умаляетъ религіи единаго Отца Небеснаго, а напротивъ—даетъ ей опредѣленность и реальность. „Въ этихъ „избранныхъ сосудахъ“, говоритъ нашъ мыслитель, почитается и то, что онъ вложилъ въ нихъ; въ этихъ видимыхъ образахъ невидимаго Божества познается и прославляется Оно само (130 стр.).

Установивши три нравственныхъ начала: стыдъ, жалость и религіозное начало, Соловьевъ указываетъ на то, что каждая изъ этихъ основъ можетъ быть разсматриваема съ трехъ сторонъ, какъ *добродѣтель*, какъ *правило* дѣйствія и какъ условіе известнаго *блага*. Но всѣ эти три стороны настолько связаны между собою, что все содержаніе нравственности можно разсматривать подъ однимъ первымъ терминомъ, какъ добродѣтель. И вотъ, анализируя проявленія добродѣтели, Соловьевъ находитъ, что всѣ виды ея можно свести къ тремъ основнымъ, выражающимъ должное отношеніе человѣка къ тому, что ни-

же его, къ тому что подобно ему, или однородно съ нимъ, и къ тому, что выше его. Всѣ же прочія добродѣтели суть лишь качества воли и образы дѣйствія, не имѣющія въ себѣ самихъ своего нравственнаго опредѣленія, или постояннаго соответствія съ извѣстной сферой должнаго, и потому могущія быть то добродѣтелями; то состояніями безразличными, а то и пороками. Соловьевъ и поясняетъ это примѣрами, разбирая такія добродѣтели, какъ напр. мужество, храбрость: никто не можетъ назвать добродѣтелью даже самое храброе совершеніе безчинства, или самое смѣлое нанесеніе обидъ. Даже и богословскія добродѣтели: вѣра, надежда и любовь представляютъ, по Соловьеву, нравственное достоинство не сами по себѣ, а лишь въ зависимости отъ другихъ данныхъ—отъ трехъ первичныхъ основъ нравственности. Напр., не всякая любовь можетъ считаться добродѣтелью, а лишь та, которая обращена къ достойному предмету; также условны и другія добродѣтели, какъ напр. великодушіе, щедрость, терпѣливость, справедливость. Соловьевъ особенно долго останавливается на разборѣ послѣдней добродѣтели и показываетъ, что и *правдивость* не можетъ быть выдѣлена въ особую формальную добродѣтель; и она зависима отъ другихъ данныхъ, отъ соответствія нашихъ словъ внутренней правдѣ, или смыслу даннаго положенія, къ которому наша воля примѣняетъ нравственные принципы. Нашъ мыслитель обстоятельно доказываетъ это, разбирая вопросъ о человѣкѣ, который, желая спасти другого невинно убиваемаго человѣка, скажетъ убійцѣ неправду. Соловьевъ такъ просто и вмѣстѣ съ тѣмъ основательно разрѣшаетъ этотъ казуистическій вопросъ: такъ какъ здѣсь, въ данномъ примѣрѣ, не было *лжи* въ *нравственномъ смыслѣ*, то употребленіе этого невиннаго средства (словесной неправды), какъ необходимаго для предупрежденія убійства, было бы даже вполне обязательно (154 стр.). Свой разборъ о добродѣтеляхъ Соловьевъ и кончаетъ тѣмъ же указаніемъ значенія добродѣтели, какимъ онъ началъ: всѣ добродѣтели имѣютъ нравственное значеніе, лишь поскольку онѣ опредѣляются тремя нормами должнаго. Эти же нормы, хотя и опираются на соответствующія имъ первичныя чувства (стыда, жалости и благого-

вѣнія), однако не имѣютъ въ нихъ, какъ фактахъ, своего окончательнаго основанія, а развиваются логически изъ понятія должнаго или правды.

Но здѣсь является вопросъ: имѣетъ ли рѣшающую силу сознаніе должнаго или правды? Такъ какъ нравственная, праведная жизнь, по разумѣнію долга, есть явленіе въ высшей степени рѣдкое, и понятіе должнаго оказывается лишеннымъ признаковъ всеобщности и необходимости, то отсюда, по словамъ Соловьева, у нравственной философіи является новая задача: найти такое практическое начало, которое, представляя собою нѣчто, не только должное, но и въ высшей степени желательное само по себѣ и для всякаго, имѣло бы въ самомъ существѣ своемъ силу необходимо опредѣлять человѣческое поведеніе, независимо отъ естественныхъ склонностей души, а также и отъ степеней духовнаго развитія, начало одинаково-свойственное, понятное и дѣйствительное для всѣхъ людей. Когда разумъ останавливается исключительно или преимущественно на этой сторонѣ дѣла, то добро понимается въ смыслѣ высшаго блага, и вопросъ получаетъ слѣдующій видъ: существуетъ ли, и въ чемъ заключается высшее благо, или то единое, чему необходимо подчиняются всѣ прочія блага, какъ безусловному мѣрилу (критерію) желательности вообще? Изслѣдуя далѣе рѣшеніе этого вопроса въ исторіи философскихъ системъ, нашъ мыслитель находитъ, что наиболѣе характерный отвѣтъ на этотъ вопросъ дала философія эвдемонизма. Въ эвдемонизмѣ благо отдѣляется отъ добра, и въ этой отдѣльности понимается, какъ благополучіе; а такъ какъ благополучіе ближайшимъ образомъ опредѣляется, какъ удовольствіе, то эвдемонизмъ, прежде всего, опредѣляется, какъ идонизмъ. Но идонизмъ, какъ основательно показываетъ Соловьевъ, совершенно несостоятеленъ: въ понятіи удовольствія его всеобщность есть только формально-логическая, или отвлеченная, не выражающая никакого опредѣленнаго и дѣйствительнаго единства, и потому не дающая никакого общаго принципа, или правила дѣйствія. Человѣкъ можетъ находить удовольствіе въ томъ, что вредно ему и завѣдомо ведетъ къ его гибели, т. е., въ томъ, что должно быть для него нежелательно; слѣдова-

тельно, принципъ идонизма приводитъ къ внутреннему противорѣчію. Несостоятельными находитъ нашъ философъ и дальнѣйшія видоизмѣненія идонизма, эвдемонизмъ и утилитаризмъ. Съ точки зрѣнія эвдемонизма, или что то же благоразумнаго идонизма, высшее благополучіе состоитъ въ обладаніи такими благами, которыя въ окончательномъ результатѣ доставляютъ maximum удовольствія и minimum страданія—здѣсь главное практическое значеніе принадлежитъ не удовольствію, какъ такому, а расчетливому соображенію послѣдствій того, или другого поведенія; но, говоритъ Соловьевъ <sup>1)</sup>, если окончательная цѣль опредѣляется, какъ фактическое благополучіе, то все дѣло въ его фактическомъ достиженіи и прочномъ обладаніи; но ни то, ни другое не можетъ быть обезпечено никакими расчетами благоразумія; слѣдовательно, и принципъ благоразумія не выдерживаетъ критики. Притомъ, если даже эвдемонизмъ и достигаетъ удовлетворенія извѣстныхъ желаній въ данную минуту, то все таки, продолжаетъ философъ, не нужно забывать того, что это удовлетвореніе бываетъ лишь временное; благо эвдемонизма не обладаетъ качествомъ прочности и долговѣчности; всѣ наслажденія, становясь прошедшими, перестаютъ быть наслажденіями, и въ послѣднемъ (предсмертномъ) моментѣ человѣческой жизни, когда подводится итогъ всей жизни, вся сумма наслажденій, бывшихъ лишь въ прошедшемъ, въ этотъ моментъ сводится для умирающаго человѣка къ нулю, и самый благоразумный эвдемонистъ оказывается не имѣющимъ никакого преимущества предъ самымъ неразумнымъ идонистомъ.

Признавши несостоятельнымъ принципъ эвдемонизма, Соловьевъ таковымъ же признаетъ и принципъ утилитаризма. Утилитаризмъ, утверждающій высшимъ практическимъ принципомъ служеніе общему благу, или пользѣ человѣчества, ошибается, по нашему мыслителю, въ томъ, что онъ стремится основать требованія альтруистической нравственности на эгоизмъ, имѣющемъ будто бы первоначальное значеніе. Но это воззрѣніе Соловьевъ признаетъ ошибочнымъ: первоначальное господствующее значеніе въ жизни существъ принадле-

<sup>1)</sup> Ibid., 165 стр. и слѣд.

жить не эгоизму, а самоотреченію. Не только среди первобытныхъ народовъ, но даже и среди животныхъ можно видѣть нерѣдкіе примѣры того, какъ особь жертвуетъ собою въ пользу рода: такъ, рабочая пчела умираетъ за общую матку; птица полагаетъ жизнь свою за птенцовъ своихъ и т. п. Подводя общій итогъ своему анализу утилитарнаго воззрѣнія въ нравственности, Соловьевъ находитъ, что и это воззрѣніе нужно признать вполне несостоятельнымъ; оно основывается на грубомъ софизмѣ, опирающемся на двоякое значеніе слова: „польза“. Берется сначала аксіома, что всякій хочетъ того, что его удовлетворяетъ; потомъ вся совокупность предметовъ и способовъ удовлетворенія обозначается общимъ терминомъ „польза“, а затѣмъ подъ этотъ терминъ подставляется совершенно новое понятіе „общаго блага“, которому дается то же названіе „пользы“, и на этомъ тождествѣ термина при различіи и даже противоположности самыхъ понятій—строится то умозаключеніе, что „такъ какъ всякій желаетъ себѣ пользы, а польза состоитъ въ общемъ благѣ, или наибольшемъ благополучіи всѣхъ, то всякій долженъ желать этого общаго блага и служить ему“. Но, говоритъ Соловьевъ (176), на самомъ дѣлѣ, та польза, которую желаетъ себѣ всякій, не имѣетъ никакого необходимаго отношенія ко всеобщему благополучію, а та польза, которая состоитъ въ общемъ благополучіи, не есть та, которую желаетъ всякій, и одной подтасовки понятій недостаточно, чтобы заставить когонибудь хотѣть не того, чего ему на самомъ дѣлѣ хочется, или находить свою пользу не въ томъ, въ чемъ онъ ее дѣйствительно находитъ. Утилитаризмъ, при внимательномъ анализѣ его основаній, оказывается, по Соловьеву, исполненнымъ внутреннихъ противорѣчій и потому несостоятельнымъ. Но такъ какъ утилитаризмъ есть высшая форма эвдемонистическихъ взглядовъ, то несостоятельность этой доктрины есть осужденіе всей той практической философіи, которая своимъ высшимъ началомъ ставитъ благо въ смыслѣ благополучія, или своекорыстнаго удовлетворенія. Принципъ благополучія остается только требованіемъ, и притомъ требованіемъ самымъ неопредѣленнымъ, и какъ таковое, онъ не имѣетъ никакого преимущества предъ требованіемъ нравствен-

наго долга, и даже наоборотъ, послѣднее требованіе, какъ ясное, опредѣленное и возвышенное, имѣетъ прямое преимущество предъ неясною, неопредѣленною и низменною идеею благополучія; и если бы, говорить Соловьевъ <sup>1)</sup>, пришлось дѣлать выборъ, то, не колеблясь, должно было бы сдѣлать этотъ выборъ въ пользу перваго требованія—нравственнаго долга; но Соловьевъ находитъ, что нѣтъ и оснований утверждать необходимость такого выбора. Въ тѣхъ видахъ, чтобы лучше выяснитъ возможность обойтись безъ выбора, Соловьевъ и переходитъ (во 2-й части своей книги, стр. 181--257) къ выясненію общей нравственной основы человѣческой природы.

Настоящимъ, душевнымъ зерномъ всего человѣческаго добра и отличительнымъ признакомъ человѣка, какъ существа нравственнаго, является совѣсть, какъ видоизмѣненіе стыда въ отчетливой и обобщенной формѣ. Совершивши дурной поступокъ, мы потомъ не только жалѣемъ о своемъ поступкѣ, но и стыдимся его, хотя бы ничего спеціально-постыднаго въ немъ не было. Соловьевъ изъ этого факта стыда за свой дурной поступокъ дѣлаетъ большой, значительный выводъ. Если, говорить онъ (184 ст.), мысль о допущенномъ нарушеніи какого либо изъ нравственныхъ требованій, сверхъ соответствующаго воздѣйствія со стороны пострадавшаго нравственнаго элемента, вызываетъ еще воздѣйствіе стыда, котораго требованія въ его собственной области не были однако нарушены даннымъ поступкомъ, не имѣвшимъ ничего противнаго стыдливости, то, значитъ, различіе въ нравственной природѣ человѣка трехъ коренныхъ основъ не должно переходить въ ихъ раздѣленіе: эти три корня на извѣстной глубинѣ сливаются въ одинъ; отсюда нравственный порядокъ во всей совокупности своихъ нормъ есть только расчлененіе одного и того же начала, обращеннаго въ ту или другую сторону. Чувство стыда, будучи реальнѣйшимъ образомъ связано съ фактомъ половой сферы, перехватываетъ за предѣлы матеріальной жизни, и, какъ выраженіе формальнаго неодобренія, сопровождаетъ всякое нарушеніе нравственной нормы, къ какой бы области отношеній она ни принадлежала. Единымъ существомъ нравственности,

<sup>1)</sup> Ibid., 179 стр.



по Соловьеву, является *цѣлостъ* человѣка, заложенная въ его природѣ, какъ пребывающая норма и осуществляемая въ жизни, какъ должное дѣланіе чрезъ борьбу съ центробѣжными и дробящими силами бытія. Коренныя основы нравственной дѣятельности, стыдъ и жалость, и являются реакціею скрытой цѣлости человѣческаго существа противъ его индивидуальнаго раздѣленія по поламъ и происходящаго изъ этого перваго дѣленія дальнѣйшаго раздробленія человечества на множество противоборствующихъ другъ другу эгоистическихъ особей. Но съ двумя первыми основами нравственности—стыдомъ и жалостью является въ ближайшей связи и третья основа нравственности—благочестіе, которое также является противодѣйствующею реакціею отдѣленію человѣка отъ абсолютнаго сосредоточія жизни. Итакъ, по Соловьеву, вся нравственность вырастаетъ изъ одного источника—чувства стыда; стыль, какъ индивидуальное цѣломудріе, измѣняется въ совѣсть, какъ социальное цѣломудріе, а совѣсть, принимаетъ новый, видъ—страха Божія, и, по словамъ нашего филозофа, какъ бы такъ говоритъ человѣку: „все твое долженствованіе и могущество въ Богѣ; ты долженъ, значитъ можешь, всецѣло отдаться Ему и чрезъ Него дать дѣйствительное совершеніе своей цѣлости—насытить до конца и цѣломудренную любовь и жалость свою, добыть для себя и для всѣхъ безсмертную и нетлѣнную жизнь. Твоя немощь въ благочестіи есть въ сущности такая же аномалія, какую ты самъ видишь въ безстыдствѣ и безжалостности; эта аномалія происходитъ отъ твоего разобщенія съ безусловнымъ началомъ всего должнаго и всего могущаго, и чрезъ воссоединеніе съ Нимъ ты долженъ и можешь исправить эту аномалію“ (199—200). Итакъ, по Соловьеву, только въ соединеніи съ Богомъ заключается для человѣка возможность достиженія имъ нравственнаго совершенства. Соединяясь съ Богомъ, какъ нераздѣльнымъ и неизмѣннымъ тождествомъ Добра, Блага и Блаженства, мы, въ силу мѣры, чистоты и полноты своихъ добрыхъ стремленій, получаемъ и силу исполненія. Добро и Благо въ Богѣ совпадаютъ, а изъ этого, по заключенію нашего мыслителя, слѣдуетъ важный выводъ, что этика чистаго долга не можетъ противо-

рѣшить эвдемонизму, ибо этотъ эвдемонизмъ въ нее необходимо входитъ. И если человѣческое добро не даетъ полнаго удовлетворенія и благополучія, то, замѣчаетъ Соловьевъ, только потому, что оно само никогда не бываетъ полнымъ, или никогда не исполняется до конца.

Послѣдними своими разъясненіями Соловьевъ пришелъ къ тому же самому вопросу, которымъ такъ много занимался Кантъ—къ вопросу о постулатахъ нравственности. Соловьевъ соглашается съ Кантомъ въ томъ, что нравственность дѣйствительно самозаконна, именно потому, что ея сущность не есть отвлеченная формула, какъ училъ Кантъ, а имѣетъ въ себѣ всѣ условія своей дѣйствительности. И то, что необходимо предполагается нравственною жизнью—существованіе Бога и бессмертной души, не есть, по Соловьеву, требованіе чего либо другого, приходящаго къ нравственности, а есть ея собственная внутренняя основа. Богъ и душа суть не постулаты нравственнаго закона, а прямыя образующія силы нравственной дѣятельности. „Мы одно твердо знаемъ,—говоритъ мыслитель <sup>1)</sup>: „живъ Богъ—жива и душа моя“. И если бы мы отказались отъ этого основоположенія, то мы перестали бы понимать и утверждать себя, какъ существо нравственное, т. е., отреклись бы отъ самого смысла своего бытія. Дѣйствительность Божества есть, по Соловьеву, не выводъ изъ религіознаго ощущенія, а его непосредственное содержаніе, то, что ощущается въ религіозномъ чувствѣ; а въ этомъ чувствѣ Божество ощущается, какъ дѣйствительность совершеннаго Добра, безусловно и всецѣло осуществленнаго въ Себѣ самомъ и осуществляющаго его въ людяхъ.

Анализируя далѣе религіозное чувство, Соловьевъ находитъ, что внутренняя основа религіи не состоитъ въ одномъ лишь сознаніи нашей зависимости отъ безмѣрно превосходящей насъ силы; нѣтъ, въ чистомъ своемъ видѣ религіозное состояніе сводится окончательно къ радостному ощущенію, что есть существо безконечно лучшее, чѣмъ мы сами,—къ увѣренности, что наша жизнь и судьба, какъ и все существующее, зависятъ именно отъ Него, не отъ чего-то бессмысленно-рокового, а отъ

1) Ibid 211—212 стр.

дѣйствительнаго и совершеннаго Добра, заключающаго въ себѣ все. Изъ анализа религіознаго чувства Соловьевъ выводитъ и требованіе религіозной нравственности. Нравственный долгъ религіи требуетъ отъ насъ, чтобы мы соединили свою волю съ волею Божіей. Но воля Божія всеобъемлюща и, соединяясь съ нею, или вступая съ нею въ дѣйствительное согласіе, мы получаемъ тѣмъ самымъ безусловное и всеобщее правило дѣйствія. Понятіе же о Богѣ, выводимое разумомъ изъ данныхъ дѣйствительнаго религіознаго опыта, по Соловьеву, настолько ясно и опредѣленно, что мы всегда можемъ, если только хотимъ, знать, чего хочетъ отъ насъ Богъ. Прежде всего Богъ хочетъ отъ насъ, чтобы мы были сообразны и подобны Ему. Мы должны проявлять свое внутреннее сродство съ Божествомъ, свою способность и рѣшимость къ обладанію совершенствомъ. Въ видѣ правила это можетъ выражаться такъ: „имѣй въ себѣ Бога“. Кто же имѣетъ въ себѣ Бога, тотъ ко всему относится по мысли Божіей, или съ точки зрѣнія абсолютнаго. Почвою же для проявленія нашего божескаго отношенія являются другія разумно-свободныя существа, каковы мы сами. Признавая за собою безусловное значеніе въ силу присущаго намъ сознанія абсолютнаго идеала (Образъ Божій) и стремленіе осуществить его (подобіе Божіе), мы по справедливости должны признать то же самое и за всѣми другими; и свою обязанность совершенствованія должны понимать не только, какъ задачу личной жизни, но и какъ нераздѣльную часть всемірно-историческаго дѣланія.

Резюмируя свои мысли о требованіяхъ религіозной нравственности, Соловьевъ даетъ безусловному началу нравственности слѣдующее полное опредѣленіе: „въ совершенномъ внутреннемъ согласіи съ высшею волею, признавая за всѣми другими безусловное значеніе или цѣнность, поскольку и въ нихъ есть образъ и подобіе Божіе, принимай возможно полное участіе въ дѣлѣ своего и общаго совершенствованія, ради окончательнаго откровенія Царства Божія въ мірѣ“ <sup>1)</sup>. Но Царство Божіе открывается въ мірѣ въ строгой постепенности, цѣлымъ рядомъ проявленій, все болѣе и болѣе повышаю-

<sup>1)</sup> Ibid. 280 стр.

цагося, съ точки зрѣнія нравственнаго смысла, бытія. Соловьевъ насчитываетъ въ исторіи всемірнаго процесса пять царствъ этого бытія: 1) неорганическое, 2) растительное, 3) животное, 4) природно-человѣческое и 5) духовно-человѣческое, или Царство Божіе. Взаимоотношеніе между этими проявленіями бытія таково: неорганическія вещества питаютъ жизнь растений; животныя существуютъ на счетъ растительнаго царства; люди—на счетъ животнаго, а Царство Божіе составляется изъ людей. Сущность же жизни этихъ формъ бытія нашъ мыслитель такъ опредѣляетъ: неорганическіе предметы только существуютъ, растенія существуютъ и живутъ, животныя сверхъ того, раздѣльно сознаютъ свою жизнь въ ея фактическихъ состояніяхъ и соотношеніяхъ; природный человѣкъ существуетъ, живя и сознавая свою фактическую жизнь, сверхъ того постепенно уразумѣвая ея всеобщій смыслъ по идеямъ; а сыны Царства Божія осуществляютъ этотъ смыслъ или дѣйствительный нравственный порядокъ во всемъ до конца. Завершеніемъ всемірно-историческаго процесса и вмѣстѣ съ тѣмъ краеугольнымъ камнемъ для основанія Царства Божія на землѣ—является Христосъ. Нашъ философъ усиленно подчеркиваетъ ту истину, что историческое существованіе Христа, такъ же какъ и реальность его характера, сохраненнаго въ Евангеліяхъ, не подлежитъ серьезнымъ сомнѣніямъ. Выдумать его,—говоритъ нашъ мыслитель <sup>1)</sup>, не было никакой возможности, да и некому. Вѣрить существованію Христа заставляетъ насъ нашъ разумъ, ибо историческое явленіе Христа, какъ богочеловѣка, неразрывно связано со всѣмъ міровымъ процессомъ, и съ отрицаніемъ этого явленія падаетъ смыслъ и цѣлесообразность мірозданія. Устанавливая точку зрѣнія на Христа, какъ на всеединое Слово Царствія Божія, нашъ мыслитель вмѣстѣ съ этимъ выясняетъ и то <sup>2)</sup>, почему Христосъ явился среди исторіи, а не въ концѣ ея. Такъ какъ цѣль міроваго процесса есть откровеніе Царства Божія или совершеннаго нравственнаго порядка, осуществляемаго новымъ

<sup>1)</sup> Ibid. 244 стр.

<sup>2)</sup> Выясненіе характера эпохи явленія Христа Соловьевъ даетъ въ общемъ аналогичное тому, какое онъ предлагаетъ въ „Чтен. о Богочеловѣчествѣ“.

человѣчествомъ, духовно вырастающимъ изъ Богочеловѣка, то ясно, что этому универсальному явленію должно предшествовать индивидуальное явленіе самого Богочеловѣка. Какъ первая половина исторіи до Христа подготовляла среду или внѣшнія условія для Его личнаго рожденія, такъ вторая половина подготовляетъ внѣшнія условія для его универсальнаго откровенія, или явленія Царства Божія. И нашъ мыслитель находитъ, что здѣсь имѣетъ силу тотъ общій законъ мірового порядка, по которому высшій типъ существованія не создается предшествующимъ процессомъ, а только обуславливается имъ въ своемъ явленіи. Царство Божіе не есть произведеніе христіанской исторіи, какъ самъ Христосъ не былъ произведеніемъ еврейской и языческой исторіи: исторія вырабатывала и вырабатываетъ только необходимыя естественныя и нравственныя условія для явленія Богочеловѣка и богочеловѣчества. Христосъ окончательно побѣдилъ зло въ истинномъ сосредоточіи вселенной, т. е. въ Себѣ, но преодоленіе зла на окружности міра, т. е., въ собирательномъ цѣломъ челоѣчества, должно сообразно съ заповѣдью совершенствованія происходить чрезъ собственное испытаніе челоѣчества, для чего потребовался новый процессъ развитія христіанскаго міра. Отсюда нашъ мыслитель дѣлаетъ тотъ выводъ, что безусловное требованіе совершенствованія, обращенное къ каждому челоѣку, но не въ отдѣльности, а лишь вмѣстѣ съ другими, это требованіе, если только оно понятно и принято, какъ дѣйствительная жизненная задача, неизбѣжно переноситъ насъ въ область условій, опредѣляющихъ текущее, историческое существованіе общества или собирательнаго челоѣка (254).—Исслѣдованіемъ жизни историческаго общества, со стороны реализаціи въ немъ добра, Соловьевъ и занимается въ послѣдней (третьей) части своего сочиненія (257—581 стр.).

На пути къ своей задачѣ—показать Добро чрезъ исторію челоѣчества, нашъ мыслитель, прежде всего, занимается уясненіемъ неразрывной связи, существующей между обществомъ и личностью. Онъ находитъ, что разрывъ между личностью и обществомъ есть лишь болѣзненный обманъ сознанія,—общество есть объективно осуществляемое содержаніе

разумно-нравственной личности, не внѣшній ея предѣлъ, а существенное восполненіе. „Общество, говоритъ Соловьевъ въ другомъ мѣстѣ (263), есть дополненная и расширенная личность, а личность сжатое, или сосредоточенное общество“. Міровая задача человѣчества, его нравственно-историческая задача, состоитъ не въ созданіи лично-общественной солидарности, такъ какъ она и такъ существуетъ по природѣ вещей, а *въ сознаніи ея*, въ превращеніи ея изъ невольной въ вольную, такъ что бы каждый понималъ и исполнялъ общее дѣло, какъ свое собственное. Въ силу же того, что человѣкъ изъ начала является, какъ существо лично-общественное, слѣдуетъ то, что вся исторія человѣчества есть лишь постепенное углубленіе, возвышеніе и расширеніе двусторонней, лично-общественной жизни. Личность и общество представляютъ собою, по Соловьеву, соотносительные и нераздѣльные термины, и изъ этихъ двухъ терминовъ личность есть подвижное, динамическое, а общество косо-охранительное, статистическое начало въ исторіи. Но противоборства между этими началами и факторами исторіи человѣчества быть не можетъ, а бываетъ лишь столкновеніе по личному почину между прежнею и новою стадіями лично-общественнаго развитія. Переходя къ выясненію значенія въ дѣлѣ нравственности различныхъ формъ общественной жизни, Соловьевъ, прежде всего, касается значенія родовой формы общежитія. Родъ является зачаточнымъ воплощеніемъ всѣхъ формъ нравственности (религіозной, альтруистической и аскетической) въ самомъ тѣсномъ кругу общества; и по своему нравственному содержанію эта форма вѣковѣчна, но въ своемъ историческомъ развитіи эта форма видоизмѣняется и переходитъ (чрезъ племя) къ народу и государству; съ созданіемъ же государства, родъ превращается въ семью. Но и съ созданіемъ новыхъ, болѣе широкихъ „общественныхъ цѣлыхъ“, значеніе личности, какъ фактора исторіи, не уничтожается: всякая общественная группа имѣетъ на человѣка лишь относительныя и условныя права. Соловьевъ такъ формулируетъ эти права личности: „личность, въ силу присущей ей внутренней безпредѣльности, можетъ быть окончательно и безусловно солидарною и нераздѣльною съ обще-

ственной средою не въ ея данныхъ ограниченіяхъ, а только въ ея безконечной цѣлости, которая проявляется постепенно, по мѣрѣ того, какъ общія формы, во взаимодействіи съ единичными лицами, расширяются, возвышаются и совершенствуются. Личный подвигъ плодотворенъ только въ обществѣ, но въ обществѣ подвижвомъ. Беззавѣтно отдаваться какойнибудь ограниченной и неподвижной формѣ общежитія человѣкъ не только не обязанъ, но и не имѣетъ права, ибо онъ могъ бы это сдѣлать лишь въ ущербъ своему человѣческому достоинству (274). Это положеніе Соловьевъ и подтверждаетъ на исторіи Антигоны, которая, во имя нравственной обязанности къ умершему родственнику, не побоялась пойти противъ Крона, представителя односторонней, зазнавшейся, какъ выражается Соловьевъ, власти.—„Антигона, будучи образцомъ нравственной личности, вмѣстѣ съ тѣмъ и тѣмъ самымъ, есть представительница истинной общественности, которая держится только исполненіемъ обязанностей“ (277). Общій выводъ, который дѣлаетъ Соловьевъ изъ своихъ разсужденій объ отношеніяхъ личности къ общественнымъ формамъ, тотъ, что историческій процессъ, создающій новыя формы общества, есть явленіе, хотя и необходимое и важное, но всетаки относительное, подчиненное высшей цѣли, и что онъ теряетъ всякое оправданіе, когда обращается противъ того безусловнаго Добра, ради осуществленія котораго происходитъ все движеніе исторіи (280).

Анализируя далѣе историческое развитіе лично-общественнаго сознанія въ его главныхъ эпохахъ, Соловьевъ указываетъ намъ три главныя явленія въ жизни человѣчества: это, во-первыхъ, буддизмъ, во-вторыхъ греческій платонизмъ, и—въ третьихъ христіанство. Буддизмъ и платонизмъ нашъ философъ признаетъ не окончательными, а лишь переходными ступенями универсальнаго сознанія. Буддизмъ представляетъ собою первую ступень человѣческаго универсализма, поднимающагося надъ исключительнымъ, національно-политическимъ строемъ языческой религіи и общественности. Сущность нравственнаго ученія буддизма составляетъ: благоговѣніе къ Буддѣ, какъ родоначальнику людей, духовно пробудившихся, за-

повѣдь безволія и заповѣдь всеобщаго благоволенія. Значеніе буддизма, по Соловьеву, состоитъ въ томъ, что въ немъ впервые личность человѣческая стала цѣниться не какъ членъ рода, касты, союза національно-политическаго, а какъ носительница высшаго сознанія, какъ существо, способное пробудиться отъ обмановъ житейскаго сна, освободиться отъ цѣпей причинности. Такимъ существомъ можетъ быть человѣкъ всякой касты и народности, и въ этомъ смыслѣ буддійская религія знаменуетъ въ исторіи открытіе новой стадіи всечеловѣческой, или универсальной. Но разумъ человѣка не могъ остановиться на этомъ первомъ шагѣ; отъ сознанія пустоты матеріальнаго бытія онъ долженъ былъ перейти къ тому, что не пусто, къ тому, во имя чего отринута имъ обманчивая дѣйствительность. Если въ индійскомъ буддизмѣ личность находитъ свое безусловное значеніе только въ отрицаніи бытія недостойнаго, то въ эллинскомъ міровоззрѣніи, которое практически воплотилось въ Сократѣ и возведено въ теорію его ученикомъ (Платономъ), та безусловность оправдывается утвержденіемъ бытія достойнаго міра идей и идеальныхъ отношеній. Высшій представитель человѣчества на этой ступени, философъ, сознаетъ свое безусловное значеніе, поскольку онъ живетъ чистою мыслью въ истинно сущемъ, умопостигаемомъ мірѣ идей, презирая неистинное, только кажущееся бытіе матеріально чувственной среды. Однако и платоническій идеализмъ не выдерживаетъ критики. Его слабую сторону Соловьевъ видитъ въ томъ, что онъ, какъ и буддійскій нигилизмъ, поднимая человѣческую личность на безусловную высоту, не создаетъ для нея соотвѣтствующей этому безусловному значенію общественной среды; дѣйствительная жизнь и для идеализма остается бессмысленною и несоотвѣтствующею идеальному представленію о ней; поэтому человѣческое сознаніе не можетъ остановиться на этой переходной ступени идеализма и признать ее за высшую истину: безусловное нравственное значеніе человѣческой личности требуетъ для нея совершенства или полноты жизни. Это же требованіе можетъ быть удовлетворено только дѣйствительнымъ присутствіемъ и осуществленіемъ совершенства въ цѣломъ человѣкѣ и во всемъ его жизненномъ



кругъ, который прямымъ или же посредствующимъ образомъ обнимаетъ все существующее. Это составляетъ истинный характеръ христіанства: только Царство Божіе, открываемое христіанствомъ, дѣйствительно обнимаетъ собою все, и есть универсализмъ положительный, цѣлый и совершенный. Христіанство даетъ и обѣщаетъ человѣчеству нѣчто совершенно новое для него,—оно въ явленіи Христа даетъ ему живой образъ личности безусловно совершенной, и потому тѣлесно воскресающей; оно обѣщаетъ человѣчеству сообразное этому личному началу совершенное общество, а такъ какъ это общество не можетъ быть создано внѣшнимъ и насильственнымъ образомъ, то обѣщаніе его заключаетъ въ себѣ задачу для человѣчества и для каждаго человѣка—содѣйствовать открывшейся міру совершенной личной силѣ въ дѣлѣ преобразованія всемірной среды для собирательнаго воплощенія въ ней Царствія Божія. Итакъ, резюмируетъ свои мысли Соловьевъ, истинное христіанство есть совершенное единство трехъ неразрывно связанныхъ между собою основъ: 1) абсолютное событіе—откровеніе совершенной личности тѣлесно воскресаго Богочеловѣка Христа, 2) абсолютное обѣщаніе сообразнаго совершенной личности общества, или Царства Божія и 3) абсолютная задача способствовать исполненію этого обѣщанія чрезъ перерожденіе всей нашей личности и общественной среды въ духъ Христовомъ.

*Александръ Никольскій.*

(Продолженіе будетъ).

---

## Вопросъ о возможности апіорныхъ познаній въ ученіяхъ Локка и Лейбница.

(Окончаніе \*).

### III.

Защиту врожденныхъ идей противъ Локка принялъ на себя Лейбницъ. Въ отвѣтъ автору „Опыта о человѣческомъ разумѣ“ онъ написалъ „Новый опытъ о человѣческомъ разумѣ“, въ которомъ доказывалъ существованіе „идей и принциповъ, которые ~~нигдѣ~~ рѣшительно не возникаютъ изъ чувствъ и которые мы находимъ въ себѣ, не составляя ихъ, хотя чувства и подаютъ поводъ замѣчать ихъ въ насъ“<sup>1)</sup>. Собственно на сочиненіе Лейбница нельзя смотрѣть, какъ на опроверженіе взглядовъ Локка; самъ Лейбницъ говоритъ, что знаменитый англійскій философъ отвергалъ существованіе врожденныхъ идей, понимаемыхъ въ извѣстномъ только смыслѣ (*dans un certain sens*), именно въ смыслѣ готовыхъ истинъ; въ такомъ смыслѣ не признавалъ ихъ и Лейбницъ и если защищалъ ихъ, то въ другомъ смыслѣ, котораго Локкъ не зналъ и не имѣлъ въ виду. Это новое пониманіе врожденныхъ идей Лейбницъ и выдвигаетъ въ своемъ сочиненіи.

Лейбницъ находитъ дѣломъ большой трудности защитить мнѣніе, что до полученія впечатлѣній отъ внѣшняго міра наша душа—*tabula rasa*. Ужели мы, направивъ свое вниманіе на себя, на собственную свою природу, ничего не найдемъ здѣсь? Чѣмъ нибудь да различаются же между собою по своей природѣ души отдѣльныхъ людей, слѣдовательно, есть въ нихъ

\*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1902 г. № 17.

1) Новый опытъ о чел. р. „Вѣра и Разумъ“—1893 г. ч. I, стр. 83 84 философ. отд.

опредѣленное природное содержаніе. И все, что составляет нашу природу, можетъ стать предметомъ нашего познанія, если мы направимъ на это свое вниманіе; это познаніе происходитъ, конечно, не черезъ внѣшній опытъ, хотя послѣдній необходимъ и здѣсь, дабы душа могла опредѣляться къ такимъ или инымъ мыслямъ и дабы обращала вниманіе на идеи, существующія въ насъ. Такимъ способомъ мы приобретаемъ много идей, которыхъ опытъ не могъ бы намъ дать, и которыя слѣдуетъ признать врожденными. Мы, такъ сказать, врождены самимъ себѣ, и такъ какъ мы—бытіе, то и вѣдѣніе бытія заключено въ вѣдѣніи самихъ себя; такъ какъ мы—субстанціи, то и идею субстанціи мы почерпаемъ изъ нашего самопознанія; отсюда же идеи единства, тожества, причины и т. д. <sup>1)</sup>).

Собственно противъ Локка здѣсь сказано мало; если всѣ эти идеи не внѣшняго происхожденія, то ихъ можно отнести къ даннымъ внутренняго опыта, а внутренняго опыта не отрицалъ и Локкъ, а напротивъ, даже выдѣлилъ его, какъ самостоятельный источникъ идей, подъ именемъ рефлексіи. Въ этомъ ученіи о рефлексіи и самъ Лейбницъ искалъ точки соприкосновенія и соглашенія съ своимъ противникомъ, онъ даже указывалъ ему болѣе широкое примѣненіе рефлексіи, именно для объясненія происхожденія тѣхъ идей, которыя Локкъ, не будучи въ состояніи вывести ихъ изъ внѣшняго опыта, призналъ темными или отрицательными, именно идей субстанціи и безконечнаго; „достаточно и рефлексіи“, говоритъ Лейбницъ, „для нахожденія въ насъ идеи субстанціи, такъ какъ мы сами субстанціи“. И идея абсолютнаго, по Лейбницу, составляетъ положительное содержаніе нашего разума, но чтобы это основное содержаніе разума стало для насъ сознательнымъ, мы должны примѣнить къ нему наши ограниченныя понятія; идея безконечнаго возникаетъ оттого, что духъ нашъ, обладая силою до безконечности расширять свою идею пространства посредствомъ новыхъ прибавленій, самъ остается всегда однимъ и тѣмъ же, какъ причина прибавленія, продолжающаяся постоянно. Это объясненіе, конечно, глубже и ближе къ истинѣ, чѣмъ объясненіе Локка. Но вопросомъ является то, что изъ себя представляютъ эти врожденныя идеи до опыта? Локкъ говоритъ, что внѣшній опытъ предшествуетъ внутрен-

<sup>1)</sup> Нов. Опыт. „Вѣра и Разумъ“ 93 год. стр. 375.

нему, и на вопросъ, когда человѣкъ начинаетъ имѣть идеи, отвѣчаетъ: когда получить первое ощущеніе; такимъ образомъ, если даже признать всѣ эти идеи идеями внутренняго опыта, всетаки до внѣшняго опыта ихъ нѣтъ въ душѣ, и до внѣшняго опыта душа всетаки *tabula rasa*, и если можно говорить о врожденности ей чего-либо, то только о врожденности голыхъ способностей къ этимъ идеямъ, но этимъ въ сущности ничего не говорится, потому что намъ врождены также способность вообще мыслить, способность чувствовать, пищеварительная способность и т. д. Но Лейбницъ защищаетъ существованіе въ насъ врожденныхъ идей прежде, чѣмъ мы замѣчаемъ ихъ; по его мнѣнію, онѣ врождены душѣ не какъ „чистыя способности“, „чистыя возможности“, а какъ „склонности“ (*des dispositions*), задатки (*des habitudes*), какъ знаніе въ возможности (*Connaissance virtuelle*) въ отличіе отъ послѣдующаго дѣйствительнаго знанія (*Connaissance actuelle*), какъ знаніе, заключенное въ энтимемахъ. Еще для большаго уясненія того, въ какомъ видѣ врождены намъ идеи, Лейбницъ употребляетъ слѣдующее сравненіе: изъ мраморной глыбы художникъ можетъ сдѣлать безразлично какую угодно фигуру. Но представимъ себѣ, что на глыбѣ мрамора природное расположеніе жилъ напоминаетъ собою фигуру Геркулеса,—художнику приходится только дополнить это природное изображеніе; наша душа съ своими врожденными идеями и похожа на такую глыбу мрамора, на которой сама природа предуказала будущее изображеніе. Нельзя, конечно, признать, что всѣ эти разъясненія и сравненія много уясняютъ намъ то, въ какомъ видѣ врождены намъ идеи, много прибавляютъ намъ къ слову „врождены“. Но эта темнота не можетъ еще служить къ опроверженію теоріи Лейбница, потому что уяснить себѣ то состояніе, въ которомъ врождены намъ идеи, гораздо труднѣе, чѣмъ доказать самый фактъ врожденности. Несомнѣнно, что зародышу человѣческаго тѣла уже на первой стадіи его развитія врождено стать тѣломъ человѣка со всѣмъ разнообразіемъ его органовъ и функцій; въ какомъ же видѣ врождены зародышу эти органы и функціи? Мы можемъ видѣть и разсматривать этотъ зародышъ подъ самымъ сильнымъ микроскопомъ, но ничего не можемъ отвѣтить на этотъ вопросъ. Всякій знаетъ, какъ мало похоже зерно дерева на самое дерево, а между тѣмъ въ этомъ зернѣ

въ зачаточномъ состояніи находится всё это дерево со всѣми его родовыми и видовыми особенностями. Въ такомъ же зачаточномъ состояніи, по Лейбницу, находятся въ насъ врожденныя идеи. То, что мы сознаемъ теперь, было въ насъ и равнѣе, только менѣе сознательно, и вообще, чѣмъ дальше назадъ, тѣмъ степень сознательности все болѣе и болѣе понижается, и мы дойдемъ постепенно до бессознательныхъ представлений <sup>1)</sup>; въ видѣ такихъ бессознательныхъ представлений и содержатся въ нашемъ духѣ врожденныя идеи.

Эти врожденныя идеи не только не даются намъ изъ внѣшняго опыта, но и привносятся нами въ опытъ и дѣлаютъ возможнымъ всякое наше познаніе, чего бы оно ни касалось, хотя бы и внѣшняго міра.

Собственно говоря, съ точки зрѣнія монадологіи Лейбница, всѣ идеи нужно считать врожденными. Если монада развивается сама изъ себя, и ея познанія увеличиваются не черезъ приобрѣтеніе новыхъ свѣдѣній извнѣ, а черезъ болѣе отчетливое сознаніе того, что содержится въ ея сущности всегда, на какой бы ступени развитія она ни находилась, то, очевидно, и говорить по отношенію къ ней о какомъ-то внѣшнемъ опытѣ, изъ котораго она получитъ познанія, нельзя. И Лейбницъ, дѣйствительно, училъ, что т. н. внѣшній опытъ есть только болѣе смутный родъ представленія, и именно смутностью многихъ представлений объясняется иллюзія, что мы получаемъ ихъ извнѣ. „Я думаю, говоритъ онъ, „что всѣ мысли и дѣйствія нашей души истекаютъ изъ ея собственнаго основанія и не могутъ быть даны чувствами“, „но пока“, прибавляетъ онъ, „я приноравливаюсь къ принятымъ уже выраженіямъ,

<sup>1)</sup> Бессознательныя представленія Лейбницъ едва ли могъ понимать, какъ совершенно бессознательныя, п. ч. бессознательное представленіе—понятіе противорѣчивое, хотя многіе и понимаютъ это выраженіе Лейбница въ буквальный смыслъ. Вѣрнѣе разумѣть подъ нимъ представленіе съ *minimum*’омъ сознанія; по крайней мѣрѣ, на это уполномочиваетъ одно изъ основныхъ положеній философіи Лейбница, что природа не знаетъ скачковъ, а отъ бессознательнаго къ сознательному скачекъ и очень большой; къ такому же толкованію склоняютъ насъ и примѣры, приводимые Лейбницемъ для доказательства существованія въ насъ бессознательныхъ представлений:—мы слышимъ шумъ моря, но не слышимъ шума отдѣльныхъ волнъ, а онъ собственно и производитъ этотъ шумъ, я такимъ образомъ онъ составляется изъ бессознательныхъ воспріятій шума каждой волны; по если бы мы бессознательно воспринимали шумъ отдѣльныхъ волнъ, то и въ общей суммѣ эти бессознательныя воспріятія никакъ не составили бы сознательнаго воспріятія шума моря.

такъ какъ въ самомъ дѣлѣ въ извѣстномъ смыслѣ даже можно утверждать, что внѣшнія чувства доставляютъ часть нашихъ мыслей <sup>1)</sup>. Стоя на этой точкѣ зрѣнія, онъ и ведетъ разсужденіе въ защиту врожденныхъ идей. Лейбницъ очень удачно встаетъ на почву опытныхъ наукъ и въ нихъ находитъ доказательства врожденности нѣкоторыхъ идей.

По мнѣнію Лейбница, Локкъ приписывалъ внѣшнему опыту слишкомъ большое значеніе; на самомъ же дѣлѣ даже увѣренность въ бытіи внѣшняго міра дается не чувствами, представленіе о бытіи проистекаетъ изъ рефлексіи и къ нему потомъ уже присоединяются случайныя свойства (акциденціи) внѣшняго бытія.

Вообще, какъ мы уже замѣтили, мы привносимъ въ міръ свои субъективныя идеи; если мы рассмотримъ тѣ познанія, которыя мы называемъ опытными, то найдемъ въ нихъ сильный субъективный элементъ и притомъ настолько необходимый, что если можно сказать, что безъ внѣшняго опыта нельзя пріобрѣсти никакихъ познаній, то съ другой стороны и безъ этого субъективнаго элемента—познаніе невозможно. Во всякомъ ~~опытномъ~~ сужденіи мы утверждаемъ необходимую и всеобщую связь двухъ представленій. Между тѣмъ чувства представляютъ намъ только отдѣльныя частныя явленія, которыя сами по себѣ не могутъ дать намъ общихъ и необходимыхъ истинъ. Даже необходимой смѣны дня и ночи мы не можемъ утверждать, какъ опытную истину, потому что, если мы до сихъ поръ замѣчали эту смѣну, то только это и можемъ утверждать, а никакъ не то, что за ночью вообще слѣдуетъ день. Что можетъ дать самъ по себѣ опытъ, примѣръ того могутъ представить намъ животныя. Собака боится палки своего господина, которая ее била. Почему? потому что память представляетъ ей боль, причиненную палкой, и вслѣдъ за представленіемъ палки у нея по ассоціаціи является представленіе боли. Такимъ образомъ, это сочетаніе представленій основано у животныхъ только на памяти фактовъ, а не на пониманіи дѣйствительной связи между ними; такое сочетаніе не есть познаніе. „И люди въ той мѣрѣ, въ какой они эмпирики, то есть въ <sup>3</sup>/<sub>4</sub> своихъ дѣйствій, дѣйствуютъ, какъ животныя, напримѣръ, ждуть, что завтра будетъ день, потому что всегда такъ случалось“. А знаніе пріобрѣтается только тогда, когда

<sup>1)</sup> „Новый Опытъ“. „Вѣра и Раз.“ 1893 г. част. I стр. 81—82 фил. отд.

человѣкъ „не довѣряетъ только опытамъ или частнымъ сужденіямъ, выводимымъ изъ опыта, но судить по принципамъ и заключаетъ по разумнымъ основаніямъ“; онъ связываетъ тогда факты не по памяти, а по категоріи причинности, по которой одно явленіе необходимо обусловливаетъ другое; животнымъ не знакома эта категорія и потому они неспособны составлять общія сужденія. Но гдѣ же основаніе для связи явленій по категоріи причинности? Опытъ не можетъ его намъ дать, потому что онъ представляетъ собою только рядъ отдѣльныхъ явленій, связь между ними устанавливаемъ мы, слѣдовательно, и основаніе этой связи въ насъ, въ нашемъ разумѣ.

Среди понятій, присущихъ по природѣ нашему духу, есть два, которыя можно назвать основными по отношенію къ другимъ понятіямъ, и которыя мы прилагаемъ ко всякому бытію, —это понятія тожества и причины. Они лежатъ въ основаніи двухъ законовъ, которымъ мы подчиняемъ все бытіе и которые служатъ раціональными основоположеніями всякаго знанія:—закона тожества,—примѣняемаго ко всякому бытію реальному и мыслимому (возможному) и закона достаточнаго основанія (причинности), который мы примѣняемъ ко всякому реальному бытію; соотвѣтственно этимъ двумъ законамъ существуютъ два рода истинъ—истины разума и истины опыта и два рода познанія—раціональное и опытное. Въ первомъ познаніи, по закону тожества, понятіе разъясняется тѣмъ, что содержится въ немъ самомъ, въ другомъ—два разнородныя представленія соединяются, какъ причина и дѣйствіе. Формула раціональнаго познанія—формула закона тожества  $A=A$ ; обратный видъ этого закона—законъ противорѣчія— $A$  не можетъ быть не  $A$ . Если  $A=A$ , то оно= $\equiv$ и каждому изъ признаковъ въ  $A$ ; раціональное познаніе и состоитъ въ томъ, что предметъ сужденія разрѣшается на его признаки и объясняется однимъ изъ нихъ. Поэтому, раціональныя истины называются, съ одной стороны, тожественными, съ другой стороны, аналитическими. По закону тожества развиваются раціональныя науки—логика, которая состоитъ въ приравненіи понятій, и математика, которая состоитъ въ приравненіи величинъ.

Другому основному раціональному закону—закону причинности подчинено все фактическое, опытное наше познаніе. Матеріаль всякаго опытнаго знанія дается фактами дѣйстви-

тельности, но чтобы построить на основаніи этихъ фактовъ дѣйствительное знаніе, дѣйствительную науку, необходимо связать эти факты, объяснить каждый изъ нихъ, изъ другихъ; это объясненіе фактовъ и дѣлается по закону причинности, который является, такимъ образомъ, условіемъ, принципомъ, дѣлающимъ возможнымъ всякое опытное познаніе.

Иной вопросъ, насколько положенія опытнаго знанія отвѣчаютъ дѣйствительности. Такъ какъ въ каждомъ опытномъ сужденіи относительно предмета сужденія утверждается нѣчто такое, что въ немъ не содержится, то, чтобы это сужденіе было истиннымъ, нужно установить необходимую связь между предикатомъ и субъектомъ, а такъ какъ научное положеніе должно быть общимъ, обнимающимъ всѣ случаи даннаго рода, какіе мы не только встрѣчали, но и можемъ встрѣтить, то нужно установить необходимость этой связи во всѣхъ случаяхъ; а такъ какъ въ сущность вещи мы не можемъ проникнуть и потому не можемъ понять, какимъ образомъ данное явленіе вызываетъ другое, а только видимъ, что оно вызываетъ его, то всѣ наши научныя положенія истинны только въ предѣлахъ нашего бывшаго опыта, но не далѣе. „Золото твердо“—это положеніе мы не можемъ утверждать, какъ истинное, потому что понятіе твердости не стоитъ ни въ какой необходимой связи съ тѣми качествами, которыя входятъ въ содержаніе понятія золота,—съ цвѣтомъ, тяжестью и другими. Вслѣдствіе отсутствія въ опытномъ сужденіи необходимой связи предиката съ субъектомъ это сужденіе всегда можетъ оказаться ошибочнымъ; такъ дѣйствительно иногда и бываетъ съ нѣкоторыми положеніями, относительно всеобщей истинности которыхъ не сомнѣваются; напримѣръ, въ странахъ, гдѣ вода не замерзаетъ, распространено мнѣніе, что вода всегда находится въ жидкомъ состояніи,—положеніе, въ которомъ легко разубѣдиться, приѣхавъ въ болѣе холодную страну. Опытныя сужденія могутъ подтверждаться фактами, могутъ даже предсказывать будущія явленія, но такъ какъ мы не видимъ ихъ необходимости, то никогда не вправѣ освободиться отъ ожиданія, что можетъ быть встрѣтится случай, опровергающій это положеніе. Поэтому, опытнымъ сужденіямъ не принадлежитъ безусловная „необходимость“, а только „достоверность“; опытомъ приобрѣтаются только болѣе или менѣе



„вѣроятныя предположенія“; сколько бы случаевъ мы ни подтверждали рядомъ опытовъ, мы никакъ однакожь не можемъ быть увѣрены въ постоянномъ слѣдствіи, если только не найдемъ необходимыхъ принциповъ, изъ которыхъ слѣдуетъ, что дѣло непременно должно быть такъ, а не иначе“.

Наоборотъ, въ апріорныхъ сужденіяхъ, въ истинахъ разума связь между субъектомъ и предикатомъ всегда необходима, потому что предикатъ содержится уже въ самомъ субъектѣ. Поэтому, тогда какъ „опытныя или фактическія предложенія, каково напримѣръ предложеніе, утверждающее, что опій снотворенъ, ведутъ насъ дальше..., истины чистаго разума... никогда не могутъ приводить насъ далѣе того, что есть въ нашихъ раздѣльныхъ идеяхъ“<sup>1)</sup>; такимъ образомъ опыты истины расширяютъ наше познаніе, а истины разума только излагаютъ содержаніе его, то есть дѣлаютъ это содержаніе болѣе сознательнымъ и понятнымъ; напримѣръ, въ апріорномъ положеніи: „если фигура имѣетъ 3 стороны, то ея углы равны 2 прямымъ“, второе положеніе выводится изъ перваго, какъ содержащееся въ немъ, но не сознаваемое нами въ немъ раздѣльно.

Какое же значеніе этихъ апріорныхъ истинъ, если онѣ не расширяютъ нашего познанія? Эти апріорныя истины лежатъ въ основѣ всего нашего мышленія и познанія. Онѣ даютъ намъ общіе принципы, которые „втекаютъ въ наши мысли, коихъ они служатъ связью и душою. Они необходимы при этомъ, какъ необходимы мускулы и сухожилья при ходьбѣ, хотя объ этомъ и не думаютъ. Въ каждый моментъ духъ основывается на этихъ принципахъ“<sup>2)</sup>. Но нельзя читать этихъ врожденныхъ принциповъ и вообще врожденныхъ истинъ въ душѣ, какъ въ открытой книгѣ; на практикѣ мы пользуемся ими безсознательно, по инстинкту, какъ, напримѣръ, силлогизмами при естественной логикѣ, но нужны трудъ и вниманье, чтобы выдѣлить ихъ и представить ихъ себѣ раздѣльно и обособленно. Будучи раскрыты, эти врожденные истины образуютъ собою цѣлый циклъ наукъ, раціональныхъ по своему происхожденію, но по своему предмету обнимающихъ собою все бытіе, весь міръ,—это логика, математика, мораль, естественное право, естественная теологія. Онѣ раскрываютъ намъ самого человѣка—его природу,

<sup>1)</sup> „Вѣра и Разумъ“ 1898 г. № 12 отд. фил. „Новый опыт.“, стр. 498.

<sup>2)</sup> „Новый Опытъ“. Вѣра и Раз. 1893 г. т. I, отд. фил. 96—97 стр.

законны его мышленія и законы, какими управляется и какими должна управляться его жизнь; онѣ открываютъ намъ Бога, но не демонстративно, какъ у Локка, а скорѣе интуитивно, потому что Богъ въ самой душѣ нашей „напечатлѣлъ характерныя черты, которыя указываютъ на Него, хотя душа и нуждается въ возможности сознать эти черты“<sup>1)</sup>; въ то же время апіорныя истины содержатъ въ себѣ и законы всего космоса, „опредѣляющую причину и регулирующій принципъ всего существующаго“, такъ какъ каждая монада есть микрокосмъ, отраженіе всей вселенной, и ничѣмъ по существу не отличается отъ другихъ монадъ, кромѣ степени своего развитія или самосознанія; потому-то апіорныя истины всегда и оправдываются въ приложеніи къ опыту; таковы истины математики; то, что математика доказываетъ чисто теоретически, какъ необходимый выводъ изъ извѣстныхъ посылокъ, то астрономъ съ трубой подтверждаетъ эмпирически; получаютъ такимъ образомъ т. н. у Лейбница „смѣшанныя сужденія“—выводъ изъ посылокъ (данныхъ) двоякаго рода.

Но въ чисте апіорныхъ разсужденіяхъ разумъ нашъ не можетъ избѣжать эмпирическаго элемента, потому что по устройству нашей природы мы не можемъ имѣть отвлеченныхъ мыслей, совершенно отрѣшенныхъ отъ всего чувственнаго, хотя бы это были просто знаки мыслей; поэтому, законы мышленія мы не можемъ узнать безъ матеріала для мышленія, математики—безъ фигуръ. Это, конечно, не ведетъ къ отрицанію ихъ врожденности, и въ той же геометріи—„не фигуры доставляютъ ея доказательства“; „фигура служитъ для разума только облегченіемъ того, что онъ хочетъ уразумѣть, и сосредоточиваетъ его вниманіе“. Математическія познанія и вообще всѣ апіорныя истины и до опыта находятся въ душѣ, подобно жиламъ мрамора, заранѣе предъизображающимъ ту фигуру, которую придастъ ему художникъ.

Такое пониманіе врожденныхъ идей вполнѣ удовлетворяетъ тѣ требованія, которыя предъявилъ къ нимъ Локкъ, и опровергаетъ или дѣлаетъ непримѣнимыми къ нимъ возраженія послѣдняго. Врожденные истины и всеобщы, такъ какъ всѣ, хотя бы и безсознательно, пользуются ими, и служатъ руководительными пачалами нашего мышленія и познанія, потому

<sup>1)</sup> Нов. Он. Вѣра и Раз. 1898 г. № 12 фл., отд., стр. 505.

что втекаютъ во всѣ наши мысли и служатъ основаніемъ для каждаго акта нашего духа. Будучи у всѣхъ и руководя всѣми, врожденныя истины могутъ и не сознаваться всѣми отчетливо въ отвлеченной формулировкѣ и никакъ не должны сознаваться такимъ образомъ прежде другихъ истинъ и лучше и яснѣе у идиотовъ и дикарей, чѣмъ у интеллигентныхъ людей, потому что для отчетливаго представленія онѣ требуютъ довольно высокаго развитія ума и абстрагирующей способности.

#### IV.

Въ заключеніе укажемъ дальнѣйшую судьбу вопроса о возможности апріорныхъ познаній, именно попытку примирить эмпиризмъ и раціонализмъ въ рѣшеніи этого вопроса, сдѣланную Коперникомъ новой философіи, Кантомъ. Кантъ идетъ въ рѣшеніи этого вопроса по тому же пути, по которому шелъ и Лейбницъ; онъ начинаетъ съ анализа познанія, какъ утвержденія необходимой и всеобщей связи двухъ представленій въ сужденіи. Но онъ не признаетъ въ собственномъ смыслѣ познаніемъ—сужденіе аналитическое, въ которомъ субъектъ опредѣляется однимъ изъ его признаковъ, и въ которомъ, слѣдовательно, не сообщается ничего новаго. Въ собственномъ смыслѣ познаніемъ можетъ быть названо только синтетическое сужденіе, въ которомъ утверждается существованіе предмета или вообще нѣчто такое, что не содержится въ самомъ предметѣ. Такимъ образомъ, вопросъ о возможности апріорныхъ познаній сводится къ вопросу о возможности апріорныхъ синтетическихъ сужденій. Согласно съ Лейбницемъ Кантъ признавалъ, что знаніе можетъ быть только въ истинахъ всеобщихъ и необходимыхъ, но опытъ, знающій только отдѣльныя явленія, не можетъ дать такихъ необходимыхъ и всеобщихъ истинъ; слѣдовательно, если и возможны такія истины, то только аргіогі. Существуютъ ли на самомъ дѣлѣ такія апріорныя синтетическія сужденія съ характеромъ всеобщности и необходимости? Кантъ находитъ такія сужденія во всѣхъ наукахъ, которыя дѣйствительно доставляютъ намъ познанія, а не представляютъ собою только простой анализъ понятій, какъ, напримѣръ, логика. Таковы истины чистой математики и чистой естественной науки,—(въ противоположность Лейбницу Кантъ считалъ математику не аналитическимъ, а синтетиче-

скимъ познаніемъ). Напримѣръ, прямая линія—кратчайшее разстояніе между двумя точками; эта истина не изъ опыта, какъ необходимая и всеобщая, и не аналитическая, потому что изъ понятія прямой еще не слѣдуетъ понятія кратчайшаго разстоянія.  $7+5=12$ . 12 не содержится въ 7 и 5, слѣдовательно, это сужденіе тоже не аналитическое, а синтетическое. Въ физикѣ—основная истина: всякое дѣйствіе имѣетъ свою причину—взята не изъ опыта, потому что нужно наблюдать всѣ явленія, чтобы вывести такое заключеніе, и это не аналитическая истина, потому что въ понятіи дѣйствія еще не заключается понятія причины.

Но, можетъ быть, эти апріорныя синтетическія сужденія не могутъ быть названы познаніемъ потому, что имъ не отвѣчаетъ объективная дѣйствительность; можетъ быть, опытъ, если до сихъ поръ не опровергнулъ ихъ, то можетъ опровергнуть въ послѣдствіи;—на чемъ основывается ихъ достовѣрность, какъ всеобщихъ и необходимыхъ истинъ? Кантъ, дѣйствительно, не находитъ возможнымъ оправдать въ настоящее время синтетическихъ сужденій метафизики, но въ чистой математикѣ и въ чистой естественной наукѣ онъ видитъ неоспоримое познаніе аргюи и доказательство этого даетъ въ своемъ ученіи о субъективныхъ формахъ чувственнаго воспріятія и мышленія.

Согласно Локку, Кантъ признаетъ, что матеріаль нашего познанія мы получаемъ изъ опыта; но анализируя наше познаніе, онъ находитъ въ немъ два элемента—апріорный и опытный. Всѣ предметы и явленія воспринимаются нами подъ двумя субъективными формами—пространства и времени; полученные, такимъ образомъ, воспріятія перерабатываются затѣмъ разсудкомъ, но опять по формамъ, свойственнымъ разсудку,—по категоріямъ. Эти формы воспріятія и мышленія и являются субъективнымъ элементомъ нашего познанія; онѣ именно, и лежатъ въ основѣ всѣхъ апріорныхъ познаній,—воззрѣніе пространства въ основѣ геометріи, воззрѣніе времени—въ основѣ ариѳметики и чистой механики; категорія причины и дѣйствія—въ основѣ физики; и такъ какъ эти субъективныя формы сопровождаютъ всякое познаніе, являются необходимымъ условіемъ всякаго возможнаго опыта, то все, что содержится въ этихъ формахъ и выводится изъ нихъ, прило-

жимо ко всякому опыту, и, такимъ образомъ, законы дѣятельности разсудка оказываются вмѣстѣ и законами природы; разсудокъ, такимъ образомъ, не познаетъ законы природы изъ опыта, а предписываетъ ихъ природѣ.

Такимъ ученіемъ объ апріорныхъ формахъ познанія и мышленія Кантъ достигъ, повидимому примиренія эмпиризма и рационализма въ вопросѣ и происхожденія познанія. Въ своей теоріи познанія онъ далъ мѣсто и опыту, и разуму; его разсудокъ является, повидимому, той именно глыбой мрамора, на которой природа заранѣе начертала будущее изображеніе. На самомъ же дѣлѣ между рационализмомъ Лейбница и теоріей познанія Канта глубокое различіе. Какъ ни велико значеніе, приписываемое Кантомъ субъективному элементу въ познаніи, всетаки его апріорный элементъ только формы, въ которыя укладывается все наше знаніе, формы не характеризующія ни познающаго духа, ни познаваемаго міра; матеріаль же для этихъ формъ пріобрѣтается изъ опыта. Такое ученіе гораздо ближе къ взглядамъ Локка, чѣмъ Лейбница; и является не чѣмъ инымъ, какъ развитіемъ взглядовъ перваго. У Лейбница врожденныя познанія—это фактъ, находямый въ самой природѣ человѣческаго духа, это не формы знанія и не простая способность къ нему, это тоже знанія, только въ зачаткѣ, въ сѣмени, изъ котораго впоследствии разовьется настоящее болѣе отчетливое знаніе. Какъ развившееся изъ сущности самого духа, наше знаніе неразрывно связано съ нимъ; въ немъ духъ познаетъ и себя самого и весь міръ, поскольку онъ часть міра и однороденъ съ нимъ. Такой рационализмъ никакъ не укладывается въ рамки кантовскаго ученія объ апріорныхъ формахъ познанія и въ то же время представляетъ крупную поправку къ послѣднему, поскольку обращаетъ вниманіе на тѣсную связь человѣческаго знанія съ самой природой человѣка. Всѣ тѣ понятія, какъ единства, тождества, причины, и т. д., которыя Кантъ считаетъ только формами для дѣятельности разсудка, есть прежде всего данныя нашего самосознанія и самоопредѣленія, значеніе же ихъ, какъ формъ познанія другихъ предметовъ, уже вторичное и производное.

# ЛИСТОКЪ

ДЛЯ

## ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ

30 Сентября № 18. 1902 года.

---

Содержаніе. Опреѣленіе Святѣйшаго Синода объ измѣненіи § 92 устава духовныхъ семинарій и § 32 устава духовныхъ училищъ.—Указъ Святѣйшаго Синода объ устраненіи замѣченныхъ Синодальнымъ контролемъ недостатковъ въ отчетахъ о приходѣ и расходѣ суммъ по содержанію духовно-учебныхъ заведеній, а также въ журналахъ и актахъ ревизіонныхъ комитетовъ.—Циркуляръ Министра Внутреннихъ Дѣлъ.—Отъ Валковскаго Отдѣленія Епархіальнаго училищнаго совѣта.—Отчетъ Харьковскаго Епархіальнаго Совѣта по миссіонерскимъ дѣламъ о состояніи раскола и сектантства въ епархіи и дѣятельности епархіальной миссіи за 1901 г. (окончаніе).—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

---

### Опреѣленіе Святѣйшаго Синода

объ измѣненіи § 92 устава духовныхъ семинарій и § 32 устава духовныхъ училищъ.

Опреѣленіемъ Святѣйшаго Синода, отъ 26 марта—3 мая сего года за № 1402, постановлено: въ видахъ согласованія дѣйствій наставниковъ духовно-учебныхъ заведеній какъ между собою, такъ и съ дѣйствіями начальствующихъ лицъ, надлежатъ въ духовныхъ семинаріяхъ составлять не менѣе раза въ мѣсяцъ общія педагогическія собранія для рѣшенія вопросовъ учебнаго и воспитательнаго характера, съ участіемъ въ сихъ собраніяхъ всѣхъ преподавателей съ правомъ голоса. Равнымъ образомъ и въ духовныхъ училищахъ указанныя въ уставѣ общія собранія правленія (§ 32) для обсужденія учебно-воспитательныхъ вопросовъ должны проходить также не менѣе одного раза въ мѣсяцъ, при участіи всѣхъ наставниковъ училища съ правомъ голоса. Въ виду сего, Святѣйшій Синодъ предположилъ измѣнить редакцію § 92 устава духовныхъ семинарій слѣдующимъ образомъ: „Въ педагогическихъ собраніяхъ присутствуютъ, подъ предсѣдательствомъ ректора, инспекторъ, преподаватели и два члена изъ епархіальныхъ священнослужителей, избираемые духовенствомъ, съ утвержденія мѣстнаго преосвященнаго, на три года“, а § 32 училищнаго устава такъ: „При обсужденіи вопросовъ по учебно-воспитательной части въ

засѣданіи правленія приглашаются всѣ наличные наставники съ правомъ голоса наравнѣ съ членами правленія“. Такое предположеніе Святѣйшаго Синода, въ 1-й день іюля сего года, Высочайше утверждено.

Указъ Святѣйшаго Правительствующаго Синода, отъ  
11 іюля 1902 г. <sup>1)</sup>.

По указу Его Императорскаго Величества, Святѣйшій Правительствующій Синодъ слушали: предложенный Г. Исполнявшимъ обязанности Синодальнаго Оберъ-Прокурора, отъ 13 минувшаго мая за № 276, генеральный отчетъ о приходѣ и расходѣ суммъ по содержанію духовно-учебныхъ заведеній за 1898 годъ, составленный въ Контроль при Святѣйшемъ Синодѣ. Приказалъ: При ревизіи въ Синодальномъ Контролѣ экономическихъ отчетовъ, повѣренныхъ по документамъ въ мѣстныхъ ревизіонныхъ комитетахъ, усмотрѣно, что большинство изъ нихъ составлены съ виѣшной стороны съ отступленіями отъ утвержденныхъ опредѣленіемъ Святѣйшаго Синода 18—23 октября 1865 года формы отчетовъ и ревизіонныхъ правилъ и съ нарушеніемъ правилъ Общаго Счетнаго Устава. Самые свѣдѣнія и объясненія, содержащіяся въ отчетахъ и относящіяся къ той или другой статьѣ прихода и расхода суммъ, по многимъ духовно-учебнымъ заведеніямъ не ясны и не согласны съ требованіями формы отчетовъ. Изъ усмотрѣнныхъ при ревизіи по нѣкоторымъ отчетамъ недостатковъ наиболѣе существенными въ ревизіонномъ отношеніи и наиболѣе часто повторяющимися являются слѣдующіе: 1) остатки отъ предшествовавшаго года показываются по нѣкоторымъ отчетамъ и счетамъ несогласно съ отчетами и счетами за тотъ годъ, безъ объясненія причины разницы въ показаніи остатковъ, при чемъ самые остатки переносятся въ отчетъ и выводятся къ слѣдующему году безъ переименованія процентныхъ бумагъ, ихъ вида, номеровъ билетовъ и серій и безъ указанія назначенія капиталовъ; 2) по многимъ отчетамъ не показываются раздѣльно итоги суммъ смѣтныхъ, сверхсмѣтныхъ и переходящихъ, а также общіе итоги суммъ по приходу и расходу; 3) ассигнованныя по смѣтѣ Святѣйшаго Синода суммы показываются въ большинствѣ случаевъ невѣрно, часто съ присоединеніемъ къ нимъ суммъ, ассигнованныхъ по епархіальной смѣтѣ изъ мѣстныхъ источниковъ; иногда смѣтные суммы смѣшиваются съ

<sup>1)</sup> Приводимъ этотъ указъ по № 15 Тверскихъ Ел. Вѣдомостей.

сверхсѣтными и наоборотъ; 4) приходъ суммъ, поступающихъ въ болшемъ или меньшемъ противъ сѣты количествѣ, равно передержки по сѣтнымъ статьямъ, нерѣдко показываются въ отчетахъ безъ объясненія о причинѣ несоотвѣтствія поступившей или израсходованной суммы со сѣтными ассигнованіями, а также о заслуживающихъ уваженія причинахъ передержекъ; въ частности, въ счетахъ по содержанію личнаго состава и о производствѣ пенсій, вопреки формѣ отчетовъ 1865 года, не дѣлается надлежащаго объясненія о томъ, по какой причинѣ образовался по той или другой должности остатокъ, или, наоборотъ, произошла передержка, въ теченіе какого времени оставалась та или другая должность вакантною, и по какому расчету выдано содержаніе или поурочная плата; 5) подробные счета суммъ переходящихъ в оборотныхъ составляютъ часто невѣрно и несогласно съ общимъ отчетомъ, къ которому они являются, по формѣ 1865 года, приложеніемъ. Къ числу немаловажныхъ недостатковъ доставляемой въ Контроль отчетности должна быть отнесена и неполнота содержащихся въ журналахъ и актахъ ревизіонныхъ комитетовъ свѣдѣній о результатахъ произведенной ими документальной повѣрки. Такъ, въ журналахъ нерѣдко совершенно отсутствуетъ, вопреки ревизіоннымъ правиламъ, указаніе о томъ, производится ли членами семинарскаго или училищнаго Правленія ежемѣсячное свидѣтельствованіе суммъ и полугодовое свидѣтельствованіе имущества, представляются ли вѣдомости о движеніи суммъ, равно и всѣ вообще журналы распорядительныхъ собраній по хозяйственной части на благоусмотрѣніе мѣстной епархіальной власти, повѣряется ли ежемѣсячно членами Правленій отчетность о приходѣ и расходѣ суммъ и матеріаловъ, подъ всѣми ли статьями расхода имѣются расписки получателей денегъ или увѣдомленія подлежащихъ мѣстѣ и лицъ о полученіи ими денегъ и проч. Въ актахъ ревизіонныхъ комитетовъ о произведенной ими повѣркѣ наличности суммъ нерѣдко отсутствуютъ свѣдѣнія о мѣстѣ храненія суммъ и степени ихъ безопасности, а также относительно состоянія и храненія суммъ мѣстныхъ. По нѣкоторымъ учебнымъ заведеніямъ не было доставлено въ Контроль самыхъ актовъ освидѣтельствованія суммъ. Нѣкоторые изъ журналовъ ревизіонныхъ комитетовъ представляются въ Контроль безъ удостовѣренія о томъ, были ли они на разсмотрѣніи епархіальнаго Преосвященнаго, и какая послѣдовала на журналахъ резолюція Преосвященнаго. На нѣкоторыхъ отчетахъ отсутствуетъ требуемая ревизіонными правилами надпись



членовъ ревизіонныхъ комитетовъ, производившихъ повѣрку отчетности по документамъ. Наконецъ, къ числу нарушеній ревизіонныхъ правилъ слѣдуетъ отнести несвоевременное со стороны нѣкоторыхъ духовно-учебныхъ заведеній представленіе отчетовъ въ Контроль. Въ виду того, что замѣчаемыя по ревизіи отчетовъ отступленія отъ правилъ счетоводства и утвержденныхъ Святѣйшимъ Синодомъ 18—23 октября 1865 года формы экономическихъ отчетовъ и ревизіонныхъ правилъ задерживаютъ успѣшность обревизованія ихъ въ Контроль и своевременность представленія Святѣйшему Синоду генеральнаго отчета по содержанію духовно-учебныхъ заведеній, Святѣйшій Синодъ, согласно настоящему предложенію, опредѣляетъ: въ руководство на будущее время академическимъ, семинарскимъ и училищнымъ Правленіямъ, а также епархіальнымъ ревизіоннымъ комитетамъ, объявить о замѣченныхъ Контролемъ недостаткахъ по составленію экономическихъ отчетовъ, журналовъ и актовъ ревизіонныхъ комитетовъ, съ предписаніемъ начальствамъ всѣхъ духовно-учебныхъ заведеній на будущее время представлять въ Контроль экономическіе отчеты съ журналами ревизіонныхъ комитетовъ и прочими относящимися къ нимъ документами, на основаніи статьи 28 Высочайше утвержденнаго 28 апрѣля 1895 года Положенія о Контролѣ, не позже первыхъ чиселъ октября слѣдующаго за отчетнымъ года; о чемъ, для зависящихъ къ исполненію сего распоряженій, послать епархіальнымъ Преосвященнымъ печатные циркулярные указы. Юня 14-го дня 1902 года, № 6.

Циркуляръ Министра Внутреннихъ Дѣлъ губернаторамъ, градоначальникамъ, начальникамъ областей и оберъ-полиціймейстерамъ

*(6-го сентября 1902 года).*

Святѣйшимъ Синодомъ обращено вниманіе на крайнюю нежелательность повторяющагося въ послѣднее время воспроизведенія фонографами и граммофонами пьесъ духовнаго содержанія, причѣмъ исполненіе ихъ на этихъ инструментахъ въ большинствѣ случаевъ неудовлетворительно и зачастую чередуется съ пьесами свѣтскаго содержанія, между коими находятся романсы, комическіе бунзеты, шансонетки и проч. Признавая и съ своей стороны неумѣстнымъ такого рода исполненіе духовныхъ пьесъ, я покор-

нѣйше прошу ваше превосходительство пріять мѣры къ совершенному воспрещенію публичнаго (въ магазинахъ, концертахъ, базарахъ и т. п.) демонстрированія на граммофонахъ и фонографлахъ пьесъ духовнаго содержанія.

Подписалъ: Министръ Внутреннихъ Дѣлъ, статсъ-секретарь *Плеве*.

### Отъ Валковскаго Отдѣленія Епарх. Училищнаго Совѣта.

Валковское отдѣленіе Епархіальнаго училищнаго совѣта объявляетъ о слѣдующихъ вакантныхъ учительскихъ мѣстахъ при церковныхъ школахъ Валковскаго уѣзда:

1) При *Снѣжковской церковно-приходской школѣ* вакансія учителя, онъ же учитель церковнаго пѣнія и регентъ церковнаго хора; жалованья съ квартирою и отопленіемъ отъ 400 до 420 рублей въ годъ.

2) При *Шаровской церковно-приходской школѣ* вакансія 1-го учителя, жалованье при квартирѣ съ отопленіемъ 300 р. въ годъ.

3) При *той же школѣ* вакансія 2-го учителя, жалованье 240 р. въ годъ при квартирѣ съ отопленіемъ.

4) При *Александровской школѣ* грамоты вакансія учителя церковнаго пѣнія, онъ же регентъ церковнаго хора, жалованье съ квартирою и отопленіемъ 200 р. въ годъ.

### Отчетъ Харьковскаго Епархіальнаго Совѣта по миссіонерскимъ дѣламъ—о состояніи раскола и сектантства въ Епархіи и дѣятельности епархіальной миссіи за 1902 годъ.

(Окончаніе \*).

Съ іюня я началъ свою ваканцію. Миѣ необходимо было отдохнуть, забыться, укрѣпить напряженные нервы и на досугѣ продолжить составленіе полемиической книги. Такъ я и сдѣлалъ. Въ началѣ Августа я возвратился съ лѣтнихъ каникулъ въ Харьковъ. Первою моею заботою было окончаніе моей книги. Для меня этотъ трудъ былъ тѣмъ необходимымъ, что миссіонерствовать въ августѣ нельзя. Въ это время крестьяне заняты полевыми работами.

14-го *Августа* я уѣхалъ въ *Олшану* (Харьк. у.). 15-го, за обѣдней, говорилъ проповѣдь на слова: „не умолчпмъ никогда, Бо-

\*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1902 г. № 17.

городице...“ Молящихся было много. Въ полдень бесѣдовалъ со штундистами о *крестѣ и объ иконахъ*. Возражали Ткачъ и Романенко. Ткачъ (онъ же Гончаренко), при всемъ своемъ упорствѣ, мужикъ безграмотный. Обличить его отъ Писанія не трудно. 16-го я былъ въ *Ольшаной* на благочинническомъ миссіонерскомъ собраніи священниковъ 2 харьк. округа. Обсуждали состояніе штунды въ округѣ и вырабатывали лучшіе способы обличенія штундистовъ.

17-го вернулся домой. 19-го былъ въ приходѣ о. Скубачевского (Харьк. Св. Духов.). Ходили на Конную площадь къ одному штундисту, Василенко. Бесѣдовали о многомъ: сектанты невѣжественнѣе сельскихъ. Писанія совсѣмъ не знаютъ и ничего въ немъ не понимаютъ.

23-го уѣхалъ на съѣздъ 2-го Зміевского округа. Онъ состоялся 24 числа.

25-го возвратился въ Харьковъ, а 26-го опять уѣхалъ въ *Краснокутскъ* на съѣздъ же. Этотъ съѣздъ священниковъ 2-го Богодуховскаго округа произошелъ 27 августа. Выяснилось еще разъ, что штунды въ округѣ много и самой злой, дерзкой.

28-го пріѣхалъ въ *Мурафу*. 29-го, на день Іоанна Крестителя, говорилъ проповѣдь: *Мѣ. 11, 7—9 ст.* Вечеромъ бесѣда о *крещеніи младенцевъ*. Обличить сектантовъ намъ удалось вполне. Тѣмъ не менѣе штунда въ Мурафѣ не унываетъ. За послѣдній годъ она пріобрѣла новыхъ трехъ послѣдователей изъ православныхъ. Этихъ отщепенцевъ я призывалъ къ себѣ; долго ихъ увѣщевалъ, умолялъ, обличалъ,—они остались въ закоснѣніи. Буди воля Божія!

31-го благочиннической съѣздъ въ *Богодуховъ*. Оказалось, что въ приходѣ о. Леонтовича (Богод. Покров.) открыто завелись штунды. Къ сожалѣнію, этотъ пастырь систематически уклоняется отъ посѣщенія съѣздовъ. Свѣдѣнія о его приходѣ собираются нами стороною...

1-го сентября вернулся домой.

2-го уѣхалъ въ *Сватово*. По дорогѣ былъ въ Пристѣпѣ. 4-го съѣздъ 3-го Купянскаго округа. Грустно было слышать, что штунда появилась въ *Кременной* у шахтеровъ.—Передъ съѣздомъ получили тягостное извѣстіе о смерти Владыки Амвросія. Служили панихиду всѣмъ съѣздомъ. Я говорилъ поминальную рѣчь... Священники горько скорбѣли о смерти Архипастыря, который создалъ въ Харьковѣ миссію и щедро поддерживалъ ее скромныхъ дѣятелей. Вѣчная память маститому и мудрому Владыкѣ Амвросію! Потрясенный смертію Владыки и имѣя огнепальное желаніе при-

существовать при погребеніи его, я 5-го сентября возвратился въ Харьковъ. Здѣсь послѣ погребенія я занялся окончательной отдѣлкой своихъ уже написанныхъ въ августѣ статей для книги.

10-го былъ на *Основѣ*. Уговорились вскорѣ же бесѣдовать съ штундистами. 14-го эта бесѣда состоялась въ домѣ Бондаренка. Былъ при этомъ Мироненко. Говорили о *святости церкви и о священствѣ*. Споровъ рѣзкихъ не было. Бондаренко совсѣмъ не книженъ. Онъ и Мироненко отлучены отъ штундоваго общества.

15-го выѣхалъ въ *Синолицовку*. 16-го, за обѣдной здѣсь говорилъ проповѣдь на *1 Тим. 1, 13*. Послѣ бесѣдовалъ со вновь открывшимися въ Синолицовкѣ штундистами о *составѣ церкви, обикнонахъ и др. предметахъ*. Возражали мнѣ какія-то безграмотныя бабы. Убѣдить ихъ нельзя было ни въ чемъ. Я просилъ о. казначея Куряжскаго монастыря принять участіе въ увѣщаніи Синолицовскихъ штундистовъ. Онъ это (благодареніе ему!) и обѣщаль дѣлать и уже дѣлаетъ.

17 и 18-го пробылъ въ *Павловкахъ*. Здѣсь толстовцы, взволнованные какимъ то Федосѣенкомъ, разгромили церковь—школу. Покупались они на каменную церковь; но Господь спасъ ее отъ поруганія. Возбужденіе въ народѣ сильное. Никто не ожидалъ такого безобразія отъ толстовцевъ. Повидимому, и сами они поражены гадостью своихъ дѣяній. Въ разговорѣ со мной, они уже отпирались отъ своего буйства и все сваливали на православныхъ. Православные просто жаждутъ удалить изъ своей среды сектантовъ, склонныхъ къ богохульству и кощунству.

22-го сентября уѣхалъ въ Купянскія слободы. 23-го, за литургіей, говорилъ проповѣдь въ *Пристѣнѣ* на *Лк. 5. 8*. Потомъ бесѣдовалъ съ штундистами о *крещеніи младенцевъ*. Возражали тупо и слабо. Главари уклоняются отъ бесѣды. Тѣмъ не менѣе штунды, даже рядовые, всѣмъ пользуются для распространенія своихъ заблужденій. О. Моисей Петровъ, впрочемъ, съ похвальнымъ усердіемъ миссіонерствуетъ въ приходѣ.

24-го былъ на сѣздѣ духовенства въ *Купянскѣ*. Разрабатывали приемы полемики со штундой.

26-го, за литургіей, говорилъ въ *Куриловкѣ* проповѣдь на *Евр. 13, 7 ст.*

27-го былъ на Благочинническомъ собраніи 2-го Купянскаго округа. Штунды нѣтъ.

28-го возвратился въ Харьковъ.

30-го сентября уѣхалъ въ *Печентки*. 1-го октября говорилъ здѣсь проповѣдь о *прославленіи Богоматери*. Позже бесѣдовалъ

съ штундистами въ храмѣ о *священ. преданіи и почитаніи креста*. Возражали плохо. Бесѣда прошла впечатлительно. 2-го въ Печенѣгахъ Благочиннической сѣздъ 2 Волчанскаго округа. Движеніе сектантства въ округѣ не затихло. Происходитъ оно особенно въ Хотомлѣ. 3-го октября я заѣзжалъ сюда для бесѣды съ о. Цыбулевскимъ о дѣлахъ прихода. Оказывается, здѣсь было обращеніе въ православіе и совращеніе православнаго въ штунду. На Хотомлю приходится обратитъ усиленное вниманіе.

4-го сѣздъ духовенства въ *Волчанскѣ*. Къ сожалѣнію, въ округѣ заводятся сектанты—въ хут. *Польной* Котовскаго прихода. Я здѣсь пробылъ 5 и 6 октября. Бесѣдовалъ съ народомъ. Всѣ молчатъ. Будемъ надѣяться, что о. Григорій Цебенко, пастырь усердный и прямѣрной жизни, остановитъ опасное движеніе въ своемъ приходѣ.

7 и 8-го пробылъ въ *Ольховаткѣ* на сѣздѣ 3 Волчанскаго округа. Въ приходѣхъ этого округа—масса раскольниковъ. Миссіонерскаго воздѣйствія на нихъ однако нѣтъ.

11-го уѣхалъ въ *Валки*. 12-го собраніе здѣсь духовенства 1-го округа. Извѣстія прискорбныя: штунда численно увеличилась въ *Снѣжковѣ* и охвачена внутренно въ *Высокопольѣ*. Священникамъ этого округа необходимо усиленно миссіонерствовать.

14-го, за литургіей, проповѣдывалъ въ *Снѣжковѣ* на Лк. 8, 5—15 ст.

15-го вернулся въ Харьковъ. По порученію Владыки Иннокентія, я пригласилъ снѣжковскаго священника о. Захарьева перейти въ Павловки на мѣсто вышедшаго оттуда о. Антоновича. Надѣюсь, что выборъ сдѣланъ удачно: о. Захарьевъ въ Снѣжковѣ велъ публичныя бесѣды; отличался ровнымъ, твердымъ характеромъ и есть вѣроятность—будетъ трудиться въ Павловкахъ неослабно.

16 и 17-го посѣтилъ въ Харьковѣ о. о. Омина и Пономарева. По ихъ словамъ, штундоваго движенія нѣтъ ни въ Москалевскомъ, ни въ Озерянскомъ приходѣхъ. О когда бъ то Богъ далъ!..

18-го ѣздилъ на собраніе духовенства 1 Харьковскаго округа. Въ этомъ округѣ есть хлысты, но штундистовъ нѣтъ.

21-го, въ воскресенье, за литургіей проповѣдывалъ на холодной горѣ въ Озерянской церкви. Я объяснялъ чтенное Евангеліе: *Лк. 16, 19—31 ст.*

22-го проповѣдывалъ въ Всѣхсвятскомъ приходѣ *объ иконахъ*.

24-го, по приглашенію о. Жебинева, говорилъ проповѣдь на престольный праздникъ въ церкви при мѣщанской богадѣльницѣ. Молящихся въ храмѣ было много.

25-го былъ на сѣздѣ духовенства 4-го Харьковскаго округа.

Въ округѣ есть одинъ штундистъ—въ Русскихъ Тышкахъ. Онъ живеть, впрочемъ, въ Харьковѣ

28-го отиравлѣнъ въ большое путешествіе по тремъ уѣздамъ.

29-го былъ на сѣздѣ въ *Лебединъ*.

31-го на собраніи духовенства 2 Лебедискаго округа, во *Ворожбѣ*. Въ Ворожбѣ же посѣщаль второклассную школу.

2-го ноября ѣздилъ на сѣздъ 3 Лебедискаго округа въ сл. *Терны*.

На всѣхъ трехъ лебедискихъ Собраніяхъ говорилъ о причинахъ, порождающихъ въ народѣ нашемъ штунду, и о мѣрахъ пастырскихъ для борьбы съ нею.

5-го ноября былъ на сѣздѣ въ *Сумахъ*. Собраніе священниковъ округа было обширное. Запятія сѣзда прошли оживленно и назидательно.

6-го сѣздъ въ *Бѣлопольѣ*. Особенно занимался уясненіемъ обстоятельствъ грустнаго событія въ Павловкахъ. Дѣло требуетъ дальнѣйшихъ изысканій. Въ Павловкахъ теперь всѣ притихли. Ждутъ съ нетерпѣніемъ строгаго суда надъ толстовцами. Приѣхаль священникъ о. Захарьевъ. Первое впечатлѣніе на народъ благоприятное.—Слава Богу!

9-го ноября присутствовалъ на собраніи духовенства въ г. *Ахтыркѣ*. Вечеромъ, по приглашенію полковаго командира, читаль я лекцію въ военномъ собраніи о гр. Толстомъ и о штундѣ. Собраніе офицеровъ было значительное. Къ моей рѣчи слушатели отнеслись съ отраднымъ для меня сочувствіемъ. Это событіе отмѣчаю особенно. Оно говоритъ о томъ, что интересы къ вопросамъ миссіонерскимъ проявились даже въ среду г.г. офицеровъ. Понятно, какъ мы—церковные дѣятели—должны оберегать это теченіе въ нашемъ свѣтскомъ обществѣ и культивировать его въ видахъ благопріятныхъ для православной церкви.

11-го ноября, за литургіей, въ *Тростяницѣ* говорилъ поученіе о необходимости для спасенія принадлежать къ церкви православной. Мнѣ передавали, что въ числѣ слушателей видѣлись люди, которые прежде совершенно почти не ходили въ церковь. И это обстоятельство свидѣтельствуетъ объ интересѣ къ дѣламъ миссіи самыхъ холодныхъ членовъ прав. церкви. Надобно только намъ въ душахъ такихъ тепло-хладныхъ людей разогрѣть искру Божию. Тогда они чаще станутъ посѣщать православно-церковныя богослуженія. 12-го сѣздъ въ *Тростяницѣ*. Бесѣдовали о мистическомъ сектанствѣ и о Подгорномъ. Свѣдѣнія, сообщенныя мнѣ объ этомъ чловѣкѣ, вообще совпадаютъ съ оффиціальными. 13-го, послѣ двухнедѣльной поѣздки, вернулся въ Харьковъ.

18-го уѣхалъ въ *Барвенково*. 19-го съѣздъ 3-го Изюмскаго округа. Сектантовъ въ округѣ русскихъ нѣтъ. За то есть нѣмцы. Надобно всѣмъ быть на сторожѣ.

20-го приѣхалъ въ *Приволье*. 21-го, за литургіей, говорилъ проповѣдь о *значеніи храмовъ православныхъ для религіознаго воспитанія людей*. Позже, въ дер. Петровской, бесѣдовалъ съ сектантами объ *иконахъ*. Штунды невѣжественны. Молчали. Мужики сильно пегодовали на нихъ. Большой толпой они приходили ко мнѣ въ Приволье просить, нельзя-ли выслать отъ нихъ штундистовъ.

22-го уѣхалъ въ *Краматоровку*. 23-го собраніе здѣсь духовенства 4-го Изюмскаго округа. Два прихода этого округа заражены штундой — Михайловка и Приволье. Новыхъ совращеній въ штунду въ нихъ нѣтъ. 24-го я отправился въ *Рай-Александровку*. 25-го въ воскресенье, говорилъ народу поученіе. Вечеромъ бесѣдовалъ въ *Орховаткѣ* о *свящ. Преданіи*. Возрожатели упрны, но не бнижны. Новыхъ прибавленій къ нимъ нѣтъ, несмотря на усиленную поддержку ихъ съ юга.

26-го съѣздъ 2-го Изюмскаго округа въ *Славянскѣ*.

На всѣхъ изюмскихъ съѣздахъ я старался обрисовать священникамъ понятіе о характерѣ штунды и о мѣрахъ противодѣйствія ей.

27-го ноября я вернулся въ Харьковъ.

Декабря 1-го, по особому приглашенію, я ѣздилъ на *Основу* къ крестьянину Найденову. Бесѣдовалъ въ его присутствіи съ его женой. Она колеблется и увлекается штундой. Господь знаетъ, чѣмъ все кончится.

Затѣмъ въ теченіи недѣли занимался составленіемъ и обработкой своего годичнаго дневника.

9-го въ церкви на Журавлевкѣ говорилъ проповѣдь. Темой мнѣ послужили слова Апостола изъ Посл. къ Колос. 3, 8—10 ст. Слушателей было довольно.

Декабря 12-го уѣхалъ въ *Василенково*. 13-го, въ поминальный день по прот. Буханцовѣ, въ *Печенгахъ*, говорилъ поученіе о *необходимости молитвъ за умершихъ*. 14-го состоялась бесѣда съ штундистами въ Василенковѣ. Говорили о *поклоненіи Богу духомъ и объ иконахъ*. Штундисты вели себя дерзко и вызывающе. Это раздражало православныхъ. По окончаніи бесѣды, произошло возмущеніе нашихъ христіанъ противъ штундистовъ. Въ толпѣ кричалъ: „это что же дали волю штундарямъ? Они ужъ в церкви наши бьютъ... Погодите же!“ Съ большаю трудомъ водворилъ мы тишину въ народѣ. Я лично бѣгалъ по площади, спасая штундистовъ отъ побоевъ... Да, у всякаго терпѣнія бываетъ конецъ!..

15-го въ храмѣ, собравшемуся народу и говорилъ о *крещеніи младенцевъ*. 16-го, за литургіей, проповѣдывалъ, стараясь утвердить людей въ преданности православію. Въ тотъ же день я вернулся въ Харьковъ.

18-го участвовалъ въ засѣданіи благочинническомъ Харьковскаго городского духовенства. Постановлено въ этомъ засѣданіи открыть въ г. Харьковѣ братство правосл. проповѣдниковъ. Цѣль братства — дѣятельная проповѣдь и борьба со всякими лжеученіями. Это совершенно необходимо для Харькова, гдѣ штунда забрала такую силу.

Слава Богу—щедродателю, благодѣющему о насъ черезъ своихъ мудрыхъ Архипастырей!“

Какъ видно изъ *Отчета*, въ истекшемъ году Д. И. Боголюбовъ посѣтилъ съ миссіонерскою цѣлію почти всѣ приходы, въ коихъ существуетъ сектантство, въ нѣкоторыхъ же изъ нихъ побывалъ даже не одинъ разъ. Миссіонерскія бесѣды его, какъ свидѣтельствуя приходскіе священники, всегда производили сильное впечатлѣніе на слушателей. По отзыву, напр., священниковъ 2-го окр. Богодуховскаго уѣзда, сектанты повсюду оставались безотвѣтными, теряли горделивую самоувѣренность и только злое упорство не позволяло имъ открыто сознаться въ своихъ заблужденіяхъ, ставшихся послѣ бесѣдъ для всѣхъ слушателей совершенно ясными. Православные слушатели оставляли бесѣды съ сильнымъ подъемомъ духа отъ признанія правоты исповѣдуемой вѣры, и не одна сотня до толѣ сомнѣвавшихся подъ вліяніемъ этихъ бесѣдъ укрѣпилась въ преданности Церкви. Духовенство 2-го окр. Валковскаго уѣзда о значеніи миссіонерскихъ бесѣдъ г. Боголюбова высказывается единогласно, что результаты бесѣдъ (веденныхъ миссіонеромъ въ разныхъ мѣстахъ округа) весьма отрадны. На всѣхъ слушателей пламенные рѣчи г. миссіонера производили глубокое, неотразимое впечатлѣніе: православныя выходили съ бесѣдъ радостныя, а штундисты, наоборотъ, смущенныя и сконфуженныя; многіе были поколеблены и молча, съ поспѣшностью, расходились по домамъ. Для приходскихъ священниковъ миссіонерскія бесѣды г. Боголюбова, помимо нравственнаго удовлетворенія, имѣли то важное значеніе, что давали имъ возможность наглядно ознакомиться съ приемами противосектантской полемики. Впрочемъ, ознакомленіе приходскихъ пастырей съ миссіонерскою методикою составляло особую задачу дѣятельности г. миссіонера. Какъ замѣчено выше, епархіальный миссіонеръ въ своей дѣятельности, между прочимъ, преслѣдовалъ цѣль—подготовить приходскихъ священниковъ къ самостоятельной борьбѣ съ расколо-сектантствомъ. Эту цѣль онъ имѣлъ въ



виду въ особенноти при своихъ занятіяхъ на окружныхъ миссіонерскихъ сѣздахъ духовенства. Въ отчетномъ году г. миссіонеръ побывалъ на 24 сѣздахъ; всюду онъ старался выяснитъ священникамъ: въ чемъ состоятъ главныя положенія сектанства, въ чемъ его сила и какъ надо, въ соотвѣтствіе съ миссіонерской практикой, отражать ее, причемъ тутъ же устранивалъ примѣрныя миссіонерскія бесѣды съ участіемъ священниковъ. Помимо этого, имѣя въ виду ту же цѣль, въ свободное время, въ промежуткахъ между поѣздками по епархіи, миссіонеръ занимался литературною разработкою вопросовъ, составляющихъ предметъ полемики съ сектантами, для изданія ихъ собою книгой. О необходимости для себя этого труда, Д. И. Боголюбовъ въ докладѣ Совѣту по миссіонерскимъ дѣламъ говоритъ слѣдующе: „Штундовые толки появляются въ самыхъ захолустныхъ углахъ нашей Епархіи и волнуютъ православныхъ христіанъ. Волненіе въ народѣ, помимо пазойливой пропаганды сектантовъ, поддерживается отсутствіемъ *своевременнаго* обличенія послѣдователей штунды. А это обстоятельство, въ свою очередь, зависить часто отъ миссіонерской неподготовленности нашего духовенства къ борьбѣ съ сектанствомъ. Такая неподготовленность его обуславливается сколько недостатками обще-семинарскаго образованія, столько же несовершенствомъ нашей противосектантской литературы. При этихъ условіяхъ, естественно, для нашей миссіи нѣтъ возможности идти по *всѣмъ* слѣдамъ штундистовъ и, по время благопріятное, указывать народу вѣковѣчную правду православія и ложь сектанства. Конечно, при самыхъ добрыхъ намѣреніяхъ, миссіонеры ничего не могутъ подѣлать съ постановкой семинарскаго образованія, но на совѣсти миссіонеровъ лежитъ другой долгъ — дать цѣлесообразное руководство духовенству къ устройству и веденію бесѣдъ съ сектантами. Этотъ долгъ, по мѣрѣ силъ своихъ и умѣнья, въ отчетномъ году я и старался выполнить. Къ своему утѣшенію, могу заявить, что мною составлена нынѣ книга по обличенію новѣйшей секты—штунды. Въ этой книгѣ я старался указать и разобрать, при свѣтѣ Библіи, всѣ важнѣйшіе полемическіе противощтундовые вопросы. Свою книгу я писалъ исключительно на основаніи личнаго миссіонерскаго опыта. А такъ какъ этотъ опытъ продолжался семь лѣтъ, то, я надѣюсь, и книга будетъ полезна, какъ пособіе, для начинающихъ миссіонеровъ. Составленіемъ „Миссіонерскихъ бесѣдъ съ штундобaptиcтaми“ я исполнилъ важнѣйшій *свой долгъ* предъ священниками миссіонерами.

2) *Дѣятельность приходскихъ пастырей.* Миссіонерство, какъ

охраненіе православныхъ отъ ереси и какъ вразумленіе заблудшихъ, есть непремѣнный долгъ каждаго пастыря. Каждый приходскій пастырь—первый миссіонеръ въ своемъ приходѣ: онъ долженъ заботиться укрѣпить въ православіи своихъ словесныхъ овецъ, оберегать ихъ отъ расхищенія мысленнаго волка—отъ со-  
вращенія въ сектантство и вообще долженъ заботиться о поднятіи-  
религіозно-нравственнаго уровня своихъ прихожанъ. Къ чести епархіальнаго приходскаго духовенства, нужно сказать, что оно  
вполнѣ сознаетъ важность сего долга и по мѣрѣ своихъ силъ и  
способностей, трудилось на миссіонерскомъ поприщѣ.

Для вразумленія и обличенія сектантовъ приходскіе пастыри при всякомъ удобномъ случаѣ вступали съ ними въ собесѣдованія, переноси при этомъ съ истинно-христіанскимъ смиреніемъ дерзости, глумленія и насмѣшки сектантовъ. Раздавали имъ листки и книж-  
ки въ обличеніе ихъ заблужденій. Вліяли на нихъ чрезъ благого-  
вѣльныхъ и грамотныхъ православныхъ прихожанъ. Сами тщатель-  
но изучали полемическіе вопросы, съ каковою цѣлю выписывали  
въ церковныя бібліотеки жур. „Миссіонер. Обзорніе“ и отдѣль-  
ныя миссіонерскія сочиненія.

Въ видахъ предохраненія православныхъ отъ зараженія расколомъ  
или сектантствомъ, приходскіе священники заботились объ исто-  
вомъ и благоговѣйномъ совершеніи церковныхъ богослуженій; ста-  
рались въ воскресные и праздничные дни неопустительно про-  
повѣдывать народу слово Божіе; заводили внѣбогослужебныя собе-  
сѣдованія. По заявленію священниковъ внѣбогослужебныя собесѣ-  
дованія являются однимъ изъ лучшихъ средствъ къ утверженію  
православныхъ въ истинныхъ вѣры Христовой. Народъ охотно по-  
сѣщалъ собесѣдованія, псключая приходы подгородніе, изъ конхъ  
жители по воскреснымъ и праздничнымъ днямъ устремляются на  
базары. Благодаря этимъ собесѣдованіямъ во многихъ приходахъ  
епархіи прекратилось дальнѣйшее развитіе штунды и улеглось  
смущеніе средн православныхъ, произведенное штундою.

Старались о развитіи въ средѣ своихъ прихожанъ матеріальной  
взаимо—помощи.

Въ цѣляхъ миссіонерскихъ въ церковно-приходскихъ школахъ  
приходовъ, зараженныхъ сектантствомъ, преподаваніе Закона Божія  
велось по апологетическому методу, дающему дѣтямъ прочную  
основу къ усвоенію православно-церковнаго вѣрученія и къ  
опроверженію сектантскихъ заблужденій.

Для удовлетворенія потребности духовенства въ самообразованіи,  
для пособія ему въ миссіонерской его дѣятельности, по благочин-

ническимъ округамъ учреждаются библіотеки (до истекшаго года включительно открыто 11 библіотекъ).

По примѣру прежнихъ лѣтъ, во второй половинѣ отчетнаго года во всѣхъ благочинническихъ округахъ происходили годовыя миссіонерскіе сѣзды, на которыхъ собравшіеся священники сообщали свѣдѣнія о движеніи сектантства въ своихъ приходахъ за годъ; совмѣстно (въ большинствѣ случаевъ подъ руководствомъ епархіальнаго миссіонера) вырабатывали планы дальнѣйшей борьбы съ нимъ и предупрежденія его развитія; въ связи съ этимъ обсуждалось общее релігіозно-нравственное состояніе приходоѡ и способы къ его возвышенію; отмѣчалась всѣ исключительныя явленія церковно-приходской жизни округа.

Миссіонерская дѣятельность духовенства Сумскаго уѣзда (преимущественно 2-го благочин. округа) объединялась въ дѣятельности Вѣлопольскаго Богородичнаго Братства (учрежд. въ 1895 г.). Братство распространило въ народѣ посредствомъ продажи и даровой раздачи нѣсколько тысячъ брошюръ противосектантскаго и релігіозно-нравственнаго содержанія.

Разумѣется, степень продуктивности миссіонерской дѣятельности духовенства зависитъ не только отъ личныхъ качествъ самихъ дѣятелей—пастырей и принимаемыхъ ими мѣръ, но и отъ объектоѡ сей дѣятельности и тѣхъ внѣшнихъ условій (благопріятныхъ и неблагопріятныхъ), при коихъ приходится духовенству, исполнять свой миссіонерскій долгъ. Отраднo, что, какъ свидѣтельствуемъ епархіальный миссіонеръ, въ пастыряхъ пробуждается миссіонерское самосознаніе. Славу Богу.

### Епархіальныя извѣщенія.

Окончившій курсъ Харьковской Духовной Семинаріи Григорій *Петровский* опредѣленъ на мѣсто священника къ церкви с. Кантакузова Валковскаго уѣзда.

— Окончившій курсъ въ той же Семинаріи Сергѣй *Прокофьевъ* опредѣленъ на мѣсто священника къ церкви м. Перекопа, того же уѣзда.

— Окончившій курсъ Духовной Семинаріи Гавріиль *Протопоповъ* опредѣленъ на мѣсто священника къ церкви сл. Литвиновки, Старобѣльскаго уѣзда.

### Вакантныя псаломщицкія мѣста:

Іоанно-Богословской церкви с. Токарей, Сумскаго уѣзда.

Іоанно-Богословской церкви с. Михайловки, Валковскаго уѣзда.

Покровской церкви с Пархомовки, Богодуховскаго уѣзда.  
 Иоанно Предтеченской церкви с. Ивановки, Зміевскаго уѣзда.  
 Успенской церкви с. Верхней Сыроватки, Сумскаго уѣзда.  
 Харьковской Благовѣщенской церкви.  
 Александро-Невской церкви Лимаревскаго Конскаго Завода Староб. уѣзда.  
 Георгіевской церкви с. Масыпаново, Зміевскаго уѣзда.  
 Петро-Павловской церкви с. Павловки, Старобѣльскаго уѣзда.

## ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе. Пребываніе Ихъ Величествъ въ Боркахъ.—Возвращеніе изъ С.-Петербурга въ Харьковъ Высокопреосвященнѣйшаго Флавіана.—Новости изъ жизни свѣтскихъ средне-учебныхъ заведеній.—Блаженный старецъ Серафимъ Саровскій.

16 сентября въ 11 час. 15 мин., на пути въ Крымъ прослѣдовалъ чрезъ Харьковъ Императорскій поѣздъ съ Ихъ Величествами Государемъ Императоромъ и Государыней Императрицей Александрой Феодоровной и съ Августѣйшими Дочерьми. Поѣздъ на станціи „Харьковъ“ не останавливался, но прошелъ мимо платформы тихо, при чемъ изъ окна вагона Ихъ Величества милостиво раскланивались съ многочисленной публикой; громкое „ура“ было отвѣтомъ на поклоны Ихъ величествъ.

Изъ Харькова Императорскій поѣздъ прослѣдовалъ на станцію Спасовъ Скитъ. Къ приходу его, перронъ станціи былъ затянутъ краснымъ сукномъ и по ступенькамъ схода къ собору тянулась бархатная ковровая дорожка. Убранство перрона составляли гирлянды изъ зелени и флаги. На земляномъ откосѣ около часовни красовался сдѣланный изъ цвѣтовъ вензель Государя Императора подъ короной. Для встрѣчи Августѣйшей Семьи въ Спасовъ Скитъ заблаговременно прѣбыли: управляющій губерніею, губернский предводитель дворянства, командиръ 10-го армейскаго корпуса и управляющій дѣлами инвалиднаго дома Императора Александра.

Какъ только показался Императорскій поѣздъ, раздался колокольный звонъ и восторженное „ура“ собравшагося окрестнаго населенія огласило воздухъ. Ровно въ 12 часовъ 41 минуту дня поѣздъ остановился у перрона. Когда Государь Императоръ вышелъ изъ вагона, управляющій губерніею подалъ рапортъ. Вслѣдъ за Его Величествомъ изъ вагона вышла Государыня Императрица съ Великой Княжной Ольгой Николаевной. Губернский предводитель дворянства имѣлъ счастье поднести Ея Величеству роскошный букетъ живыхъ цвѣтовъ. Великія Княжны, Дѣти Государя Импера-

тора, оставаясь въ поѣздѣ и, находясь у окна вагона, отвѣчали на поклоны публики.

Государь Императоръ, Государыня Императрица и Великая Княжна Ольга Николаевна съ сопровождавшими Ихъ лицами прослѣдовали въ соборный храмъ Спасова Скита, на паперти котораго были встрѣчены Преосвященнымъ Стефаномъ, Епископомъ Сумскимъ, настоятелемъ Свитогорскаго монастыря архимандритомъ Вассіаномъ, настоятелемъ харьковскаго собора протоіереемъ Любцкимъ, благочиннымъ харьковскихъ церквей Полтавцевымъ, ключаремъ священникомъ Впюградовымъ, казначеемъ Куряжской обители о. Арсеніемъ, мѣстнымъ священникомъ Филлиновичемъ и протодіакономъ Вербицкимъ.

Осѣнивъ Царскую Семью крестомъ, преосвященный Стефанъ обратился къ Государю Императору съ привѣтственною рѣчью. Рѣчь эта напечатана въ настоящей книжкѣ.

Выслушавъ привѣтствіе владыки, Ихъ Императорскія Величества Великая Княжна приложилась ко кресту и были окроплены св. водой. Въ предшествіи Преосвященнаго Стефана и духовенства и при пѣніи архіерейскимъ хоромъ тропаря „Спася Господи, люди Твоя“, Августѣйшая Семья вошла въ соборъ, гдѣ Преосвященнымъ Стефаномъ былъ отслуженъ краткій молебенъ, послѣ котораго Августѣйшіе Путешественники снова приложились ко кресту.

По окончаніи молебна, Государь Императоръ милостиво бесѣдовалъ съ Преосвященнымъ Стефаномъ и удостоилъ нѣсколькими словами присутствовавшихъ на молебнѣ инвалидовъ.

Послѣ этого Государь Императоръ выразилъ желаніе, чтобы въ часовнѣ была отслужена литія. Затѣмъ, въ предшествіи Преосвященнаго Стефана, шедшаго съ крестомъ, и духовенства всѣ молящіяся въ соборѣ прослѣдовали въ часовню, гдѣ владыка, въ сослуженіи прочаго духовенства, отслужилъ заупокойную литію по въ Божѣ почивающемъ Императорѣ Александрѣ III. Во время пѣнія „вѣчной памяти“ Ихъ Величества и всѣ присутствовавшіе преклонили колѣна. Приложившись еще разъ ко кресту, Ихъ Величества съ Великой Княжной и свитой прослѣдовали въ вагонъ.

Когда, въ 1 часъ 8 мин. дня, Императорскій поѣздъ тронулся, Преосвященный Стефанъ благословилъ святымъ крестомъ отъѣзжавшихъ, а стоявшіе у окна вагона Августѣйшіе Путешественники осѣнили Себя крестнымъ знаменіемъ. Тотчасъ послѣ отхода поѣзда въ соборѣ, въ присутствіи народа, Преосвященный Стефанъ отслужилъ молебенъ о благополучномъ путешествіи Царской Семьи.

Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнѣйшій Флавіанъ,

Архіепископъ Харьковскій и Ахтырскій послѣ почти четырехмѣсячнаго служенія въ Святѣйшемъ Правительствующемъ Синодѣ, въ качествѣ первенствующаго члена его, благополучно возвратился въ Харьковъ 24 сего сентября въ 9 ч утра. На станцію Харьковъ Владыку — Архипастыря явились встрѣчать преосвященнѣйшій Стефанъ, епископъ Сумской, начальствующіе духовно-учебныхъ заведеній г. Харькова, высшее городское духовенство, городской голова и нѣкоторые представители свѣтской власти. Владыка преподалъ благословеніе всѣмъ встрѣчавшимъ его на станціи и отправился въ Покровскій монастырь, въ свой архіерейскій домъ. На Екатеринославской улицѣ, въ ожиданіи прѣзда Владыки, стояли толпы народа, а около Дмитріевской церкви выстроились и ученики церковно-приходской школы, пожелавшіе получить благословеніе отъ своего Архипастыря... Духовенство г. Харькова, въ архіерейскомъ домѣ принесло поздравленіе Владыкѣ съ благополучнымъ прибытіемъ и, получивъ благословеніе, отправилось въ кафедральный соборъ, гдѣ было отслужено молебствіе о здравіи Высокопреосвященнѣйшаго Флавіана.

— Недавно издано мнистерствомъ народнаго просвѣщенія два циркуляра. Изъ нихъ одинъ устраняетъ недостатокъ, которымъ страдали исключительно мужскія среднія свѣтскія заведенія, другой же направленъ къ устраненію изъ среднихъ свѣтскихъ заведеній недуга, которымъ страдаетъ и духовная школа.

Какъ извѣстно, доселѣ въ гимназіяхъ существовали такъ называемыя „секретныя характеристики“ учениковъ, оканчивающихъ курсъ, каковыя характеристики отправлялись директорами гимназій непосредственно въ руки ректоровъ университетовъ, — безъ какого либо вѣдѣнія о нихъ самихъ учениковъ или ихъ родителей. Циркуляромъ министра эти характеристики отмѣняются, и замѣняются совершенно правильнымъ и вполне открытымъ фактическимъ отчетомъ о поступкахъ и поведеніи ученика за послѣдніе три года пребыванія въ гимназій, который и долженъ вручаться ученику, желающему куда либо поступить, для представленія вмѣстѣ съ прочими документами.

Второй циркуляръ обращаетъ серьезное вниманіе на физическое развитіе учениковъ. Между прочимъ часы начала уроковъ должны быть опредѣлены сообразно мѣстнымъ условіямъ и между всѣми уроками долженъ быть даваемъ отдыхъ (перемѣны) отъ 10 до 40 минутъ, при чемъ одна перемѣна должна быть обязательно не менѣе получаса. Въ тѣ недѣли, въ которыхъ не приходится праздничныхъ дней, предоставляется по временамъ (не болѣе 7-ми разъ

въ годъ) освобождать учениковъ на одинъ день отъ классныхъ занятій, но съ тѣмъ, чтобы они употребляли подобные дни отдыха на различныя экскурсіи, на осмотръ музеевъ и вообще на всякія разумныя развлеченія; на такіе, равно и на всѣ праздничные дни не слѣдуетъ задавать излишнихъ уроковъ, дабы ученики дѣйствительно могли пользоваться отдыхомъ. Помимо того, начальникамъ среднихъ учебныхъ заведеній вмѣняется въ обязанность озабочиться, чтобы учащіеся могли получать въ самыхъ заведеніяхъ горячіе завтраки или по крайней мѣрѣ чай. Для укрѣпленія и развитія здоровья циркуляръ рекомендуетъ организацію различныхъ подвижныхъ игръ и гимнастическихъ упражненій, катанье на конькахъ и лыжахъ, плаваніе и греблю, ѣзду на велосипедѣ и т. п., обращая также вниманіе на танцы, пѣніе и музыку, такъ какъ подобныя занятія развиваютъ въ ученикахъ и эстетическій вкусъ. Большое значеніе придаетъ циркуляръ также развитію въ ученикахъ энергіи, выносливости, легкости движеній, ловкости и вообще увѣренности въ себѣ. Поэтому въ младшихъ и среднихъ классахъ рекомендуется примѣненіе военной гимнастики, фронтъ и маршировка, а въ старшихъ классахъ слѣдуетъ пользоваться упражненіями на снарядахъ. Рядомъ съ тѣмъ высказывается пожеланіе, чтобы отъ времени до времени учебныя заведенія устраивали гимнастическіе праздники и такъ называемыя военныя прогулки.

*Блаженный старецъ Серафимъ Саровскій* <sup>1)</sup>.

Въ скоромъ времени, въ великой, незаходимой славѣ промчится по всей Россіи, по всему православному міру, по всему—можетъ быть—христіанству имя отца Серафима... Трудно передаваемыя впечатлѣнія восторга, умиленія, радостнаго оживленія переживаютъ тѣ, кто привыкъ уже давно любить и чтить этого дивнаго человѣка.

Отецъ Серафимъ, о которомъ еще такъ мало знаетъ наше образованное общество, былъ однимъ изъ самыхъ замѣчательныхъ людей не только XVIII и XIX вѣковъ, которые онъ озарилъ сіяніемъ своей праведной души, но и всѣхъ вѣковъ христіанства.

Возьмите время расцвѣта подвиговъ великихъ египетскихъ отцовъ, прибавьте къ этомъ ту глубокую задушевность, какою отмѣчены въ большинствѣ случаевъ личности нашихъ преподобныхъ; представьте себѣ человѣка, уже на землѣ живущаго какъ бы внѣ плоти, небесною жизнію; человѣка, которому возвращены всѣ тѣ дары,

<sup>1)</sup> Матеріалъ для жизнеописанія блаженнаго старца заимствованъ нами изъ статьи Е. Поселянина въ Моск. Вѣд. и житія старца Серафима, изд. Саровскою обителью.

что при концѣ мірозданія обильно были удѣлены Богомъ первому, богоподобному, человѣку; представьте себѣ человѣка, словомъ однимъ исцѣляющаго застарѣлыя, тяжкіе недуги, человѣка, предъ взоромъ котораго одинаково обнажено невѣдомое будущее и сокровенное прошлое, котораго видятъ то ходящимъ надъ землею, то подымающимся на воздухъ во время молитвы, какъ иѣкогда Марія Египетская въ пустынѣ; представьте душу, сжигаемую огнемъ любви Божественной и въ то же время расширяемую самымъ безграничнымъ, грѣющимъ, трогательнымъ сочувствіемъ къ людямъ, душу возвышавшуюся еще на землѣ до созерцанія великихъ тайвъ Божества, какія лучшимъ и праведнѣйшимъ людямъ откроются лишь за завѣтною гранью, въ иной жизни; представьте человѣка, для котораго міръ надземный былъ роднымъ, своимъ, къ которому, окруженная несказанною славой, Владычца міра сходила для бесѣды, какъ съ близкимъ человѣкомъ; однимъ словомъ, представьте себѣ спустившееся на землю торжествующее небо, представьте себѣ слетѣвшаго къ людямъ, на утѣшеніе вмѣ, „пламеннаго“ серафима, представьте себѣ высшее, совершеннѣйшее, прекраснѣйшее выраженіе того сложнаго понятія, какое опредѣляется словомъ „святой“,—и вы получите приблизительный намекъ на то, чѣмъ былъ здѣсь, на землѣ, отецъ Серафимъ.

Земными подвигами своими отецъ Серафимъ оставилъ по себѣ неувядаемую память безграничной духовной крѣпости. Трудно назвать хоть когонибудь, кто бы могъ сравниться съ отцомъ Серафимомъ въ его трудахъ: трудно назвать кого-нибудь не только изъ современниковъ его, но и вообще изъ всѣхъ извѣстныхъ святыхъ. Онъ одинъ понесъ на себѣ труды пустыножительства, затворничества, старчества. Его кротость умиляла до слезъ приходившихъ къ нему. Смвренію его не было границъ. Всякаго посѣтителя, богатаго и бѣднаго, праведника и грѣшника, изболѣвшаго грѣхами, онъ цѣловалъ, кланялся ему до земли и, благославляя, цѣловалъ руки. Рѣчи его дышали проникающею, тихою, живительною властію. Онѣ согрѣвали заолодѣвшія въ жизни сердца, снимали завѣсу съ глазъ, озаряли умъ, приводили къ раскаянію и, чудною силой охватывая разумъ и волю, осѣняли душу человѣка тишиной.

Толпы народа неотступно притекали къ старцу въ послѣдніе годы его жизни. Народъ живо призналъ его святымъ и чудотворцемъ. А этотъ истинный послѣдователь Христовъ до послѣднихъ дней до того угнеталъ себя вольными страданіями, что безъ ужаса



нельзя было смотрѣть на его жизнь, безъ ужаса нельзя и теперь вспомнить о мукѣ его.

Въ изданномъ Саровскою обителью, оффиціальномъ такъ сказать, жизнеописаніи Старца Серафима, Саровской обители іеромонаха, пустыножителя и затворника вотъ что повѣствуется о жизни этого блаженнаго старца.

О. Серафимъ (въ мѣрѣ Прохоръ) родился съ 19 на 20 іюля 1759 года, въ Курскѣ, въ семьѣ Исидора и Агаѳи Мошнинныхъ принадлежавшихъ къ купеческому сословію города, людей почтенныхъ и всѣми уважаемыхъ. Отецъ будущаго подвижника имѣлъ свои кирпичные заводы и занимался подрядами по постройкѣ церквей и другихъ каменныхъ зданій. Нѣкоторые изъ построенныхъ имъ храмовъ до сихъ поръ существуютъ въ Курской губерніи, какъ напримѣръ, соборъ во имя преподобнаго Сергія Радонежскаго чудотворца, сооружавшійся по чертежу архитектора Растрелли в законченный постройкою въ 1778 году. Мать о. Серафима была богобоязненная женщина, извѣстная всему городу дѣлами благотворенія. Едва достигнувъ трехлѣтняго возраста, будущій подвижникъ лишился отца и остался всецѣло на попеченіи матери, которой и обязанъ своимъ нравственнымъ воспитаніемъ. Примѣръ ея добродѣтельной жизни былъ всегда у него на глазахъ и съ дѣтскихъ дней поучалъ его любовь къ Богу и ближнимъ. Съ первыхъ шаговъ по земной путинѣ надъ головой о. Серафима была распростерта покровительственная десница Промысла Божія. Такъ, будучи всего семи лѣтъ, онъ упалъ съ Сергіевской колокольни и, къ изумленію всѣхъ, остался невредимъ. На десятомъ году онъ тяжело заболѣлъ и увидѣлъ во снѣ Матерь Божію, обѣщавшую ему скорое выздоровленіе, что и совершилось черезъ нѣсколько дней во время крестнаго хода съ чудотворной иконою Знаменія Божіей Матери, лишь только мать вынесла болящаго и приложила его къ лику святыни. Въ это время отрокъ уже былъ обученъ грамотѣ и прилежно занимался чтеніемъ священныхъ книгъ и совсѣмъ не по дѣтски выискалъ въ Божественный смыслъ Библіи, поражая всѣхъ окружающихъ остротой своей сообразительности. Старшій братъ его занимался торговлею и рѣшилъ, съ согласія матери, приучать и его къ этому дѣлу; мальчикъ очутился за прилавкомъ, но не лежало его сердце къ купеческимъ занятіямъ, и все свободное время онъ посвящалъ посѣщенію храма Божія и чтенію. Такъ шель годъ за годомъ, и все больше углублялся Прохоръ Мошнинъ въ духовный мѣръ, все настойчивѣе и властнѣе привлекавшій его юную, пламенѣвшую огнемъ самосовершенствованія, мысль. На семнад-

цатомъ году жизни онъ признался матери, что завѣтнымъ желаніемъ его является уйти въ монастырь. Мать, давно уже замѣтившая, что ея сынъ—не отъ міра сего, рѣшилась отпустить его на подвигъ, какъ ей ни тяжело было разставаться съ любимымъ сыномъ. Вскорѣ послѣ этого, юноша и привелъ свою завѣтную мечту въ исполненіе. Послѣ трогательнаго прощанія съ матерью, благословившей уходящаго въ міра юношу мѣднымъ крестомъ, съ которымъ онъ не разставался до послѣдней минуты жизни, будущій пустынножитель пошелъ въ Кіево-Печерскую лавру, откуда Промыслъ Божій направилъ его въ Саровскую пустынь, находящуюся въ Темниковскомъ уѣздѣ, Тамбовской губерніи, около границы съ Нижегородской. Въ этой обители тогда вночествовали уже многіе курскіе уроженцы, а настоятелемъ былъ тоже курянинъ—Пахомій, постникъ и молитвенникъ съ юныхъ лѣтъ, посвятившій себя служенію Богу, знавшій родителей Прохора и видѣвшій даже его самого въ малолѣтствѣ.

Въ Кіево-Печерской лаврѣ юноша имѣлъ случай бесѣдовать съ затворникомъ Досвѣемъ, старцемъ праведной жизни, надѣленнымъ даромъ прозорливости, и тотъ благословилъ его на подвижничество, со словами: „Гряди, чадо Божіе, и пребуди въ Саровской обители; мѣсто сіе будетъ тебѣ во спасеніе съ помощію Божіею, тамъ окончишь ты свое земное странствованіе. Святый Духъ, сокровище всѣхъ благихъ, управитъ жизнь твою во святыхъ“! Отговѣвъ и приобщившись Святыхъ Таинъ, юный подвижникъ на нѣкоторое время возвратился въ Курскъ, чтобы оттуда отправиться въ свою вѣковѣчную благословенную пристань.

Въ Саровской пустыни Прохоръ Мопнинъ былъ встрѣченъ, какъ желанный гость, и настоятель, выслушавъ разсказъ его, благословилъ юношу на послушаніе къ одному изъ самыхъ строгихъ старцевъ, іероманаху Іосифу. Какъ у него въ келліи, такъ впослѣдствіи и на общественномъ монастырскомъ послушаніи, ревностно выполнялъ юноша всѣ налагаемыя обязанности, радуясь труду на пользу обители и улаждая душу свою молитвою какъ во храмахъ монастырскихъ, куда онъ приходилъ ранѣе всѣхъ и откуда выходилъ послѣднимъ, такъ и въ уединеніи. Съ молитвою чередовалось у него чтеніе Библіи, св. Евангелія, посланій апостольскихъ, трудовъ св. отцевъ церкви и Четив-Миней св. Димитрія Ростовскаго. Житія святыхъ возбуждали въ его сердцѣ неутомимую жажду достойнаго подражанія имъ. Путь вночества казался ему наиболѣе близкимъ къ этому. Наравнѣ съ другими вноками юный послушникъ работалъ то въ столярной мастерской, то на сплавкѣ лѣса,

то на рубиѣ дровъ. И никогда не покидала его мысленная молитва Иисусова, полная смиренія и кроткаго печалованія о грѣхахъ своихъ.

Пустынь была окружена густымъ боромъ. Въ лѣсу жило нѣсколько затворниковъ иноковъ. Примѣры ихъ возбуждали ревность въ душѣ Прохора; и вотъ онъ получилъ отъ своего старца разрѣшеніе время-отъ-времени удалиться въ дремучій лѣсъ, гдѣ и предавался молитвенному общенію съ Богомъ. Смиранный нравъ, строгое соблюденіе монастырскаго устава, неудержимое стремленіе къ молитвѣ и пламенная вѣра въ Бога,—все это не могло не расположить къ юношѣ всѣхъ окружавшихъ его. Это особенно проявилось, когда однажды онъ сильно заболѣлъ и слегъ въ постель. Тогда не только сталъ служить любимому послушнику его старецъ, но даже и самъ настоятель почти не отходилъ отъ больного во всѣ свободные часы. Во время этой болѣзни врачъ съ настоятелемъ предлагалъ открыть болящему кровь, но онъ сказалъ имъ: „Я предалъ себя истинному Врачу душъ и тѣлесъ, Господу нашему Иисусу Христу и Пречистой Его Матери. Если же любовь ваша разсудитъ—снабдите меня, убогаго, Господа ради, небеснымъ врачевствомъ“! О здравіи послушника были отслужены всеобщая и литургія. Прохоръ исповѣдывался и причастился Св. Христовыхъ Таинъ, принесенныхъ къ его постели старцемъ Іосифомъ. По причащеніи, было юному подвижнику видѣніе: въ нескazanномъ свѣтѣ явилась ему Дѣва Марія съ апостолами Іоанномъ Богословымъ и Петромъ. По разсказу самого о. Серафима, слышанному съ него черезъ много лѣтъ его сподвижниками, промолвила Пресвятая, указывая на него: „Этотъ—нашего рода!“; потомъ возложила правую руку на голову страдальца, и—онъ сразу почувствовалъ облегченіе, а скоро и совсѣмъ выздоровѣлъ на диво всей обители. По выздоровленіи, юноша былъ посланъ на послѣднее послушаніе—сборъ по окрестнымъ городамъ и селамъ на построеніе новой церкви. Пришлось побывать въ качествѣ сборщика ему и въ родномъ Курскѣ, но онъ уже не засталъ тамъ въ живыхъ своей матери, а могъ только помолиться на ея могилѣ. Миновали восемь лѣтъ послушническаго пскуса, и 13 августа 1786 г. Прохоръ Мошницъ исчезъ для міра, а народился новый инокъ—о. Серафимъ (т. е. Пламенный), который въ этомъ же году былъ посвященъ въ іеродіаконъ. Ревностно отдаваясь совершенію церковной службы, непрерывно исполняя монастырскія правила, молодой іеродіаконъ по вечерамъ удалялся въ лѣсъ, гдѣ для него уже была построена пустынная келлія,—и проводилъ тамъ цѣлыя ночи на молитвѣ, а раннимъ утромъ снова его видѣли трудящимся во славу Божию.

2 го сентября 1793 г. онъ былъ рукоположенъ въ іеромонахи и съ еще большимъ усердіемъ сталъ стремиться къ христіанскому совершенству. И не только стремился онъ, но и восходилъ постепенно на его высоты, недостигаемыя взорамъ грѣховнаго міра, — помогая бѣднымъ, больнымъ и духовно-страждущимъ. Но тутъ Господь послалъ своему подвижнику тяжкое испытаніе: у него заболѣли ноги, и болѣзнь эта лишила его даже возможности священнодѣйствовать. О. Серафимъ прінялъ испытаніе съ благоговѣйной кротостью и рѣшилъ удалиться навсегда въ пустынную келлію. Настоятель о. Пахомій благословилъ его на пустынножителство, и это было его послѣднимъ благословеніемъ земляку: 70-лѣтній старецъ скончался вскорѣ вслѣдъ за этимъ. Оплакавъ наставника благочестія о. Серафимъ покинулъ стѣны обители и съ 20-го ноября 1794 года поселился въ глухой лѣсной пустынькѣ, на берегу рѣчки, верстахъ въ пяти отъ монастыря.

Въ убогой одеждѣ изъ бѣлаго суроваго полотна, въ поношенной камилавкѣ на головѣ и въ лаптяхъ на ногахъ, съ котомкой съ евангеліемъ за плечами и съ материнскимъ мѣднымъ крестомъ на груди — о. Серафимъ являлся воплощенной простотой среди своей пустыньки. Молитва, постническое воздержаніе и трудъ дополняли другъ друга въ его пустынножителствѣ. Старецъ питался только хлѣбомъ и овощами, произраставшими на воздѣланномъ его же руками огородѣ, а потомъ и совсѣмъ отказался отъ хлѣба, около двухъ съ половиною лѣтъ не принимая никакой пищи, кромѣ травъ и овощей. Саровская братія время отъ времени цѣвѣщала подвижника, проси у него наставленія и совѣтовъ, и въ сердцахъ каждаго глубоко запечатлѣвались святыя слова старца. „Уединеніе, молитва, любовь и воздержаніе суть четырехсоставная колесница, возносящая духъ на небо!“ — говорилъ о. Серафимъ и неизмѣнно слѣдовалъ этому своему изреченію, съ каждымъ днемъ все властнѣе борясь съ требованіями бренной жизни. Изнуря плоть, онъ укрѣплялъ духъ. Въ глухомъ лѣсу лежалъ большой гранитный камень. Въ вочную пору, ни для кого невидимый, провѣлъ на немъ пустыльникъ въ молитвѣ тысячу ночей — уподобляясь св. Самеону столпнику. Въ келлію его также былъ камень, на которомъ онъ молился днемъ, оставаясь одинъ. Молитвенный подвигъ его былъ безпримѣрнымъ въ лѣтописяхъ современной ему монастырской жизни. Съ нимъ соединялись безмѣрная кротость и смиреніе. Однажды на старца въ лѣсу напали разбойники и стали требовать отъ него денегъ, думая, что ему приносятъ ихъ его посѣтителіи. „Я ни отъ кого ничего не беру!“ — отвѣчалъ онъ, но злодѣи не по-

вѣрили, стали бить его, били до того—что изо рта и ушей у него хлынула кровь, онъ упалъ на землю и пришелъ въ безпамятство. Разбойники привели его въ келію и стали требовать открытымъ мѣсто, гдѣ скрыты его деньги, и въ то же время продолжали истязать старца. Наконецъ, обыскавъ все жилище и не найдя ничего, они бѣжали, пораженные ужасомъ отъ всего имп сдѣланнаго. Весь въ крови, съ проломленной головою, съ неребрыми ребрами, пришелъ о. Серафимъ въ обитель, но не пожелалъ принять помощь отъ врачей, прося „предоставить, жизнь его Богу и Пресвятой Богородицѣ“. При этомъ лицо его сіяло какимъ-то дивнымъ свѣтомъ, какъ будто онъ мысленно созерцалъ неизреченное чудное видѣніе. Черезъ нѣсколько дней онъ совершенно оправился, но еще около 5 мѣсяцевъ не возвращался въ свою пустыньку. Когда были открыты нападавшіе на старца разбойники, онъ простилъ ихъ и умолялъ и настоятеля и другихъ лицъ о помилованіи злодѣевъ, обѣщая въ противномъ случаѣ удалиться совсѣмъ изъ саровскихъ предѣловъ. Мало по-малу смиренный пустычникъ былъ ссѣненъ свыше даромъ прозорливости, по—чтобы не возгордиться этимъ—добровольно наложилъ на себя обѣтъ молчальничества, а черезъ нѣсколько лѣтъ перешелъ и къ высшему монашескому подвигу затворничества, услаждаясь только бесѣдою съ Богомъ и святыми Его—путемъ непрестаннаго чтенія священныхъ и духовно-назидательныхъ книгъ, и молитвеннаго возношенія души къ небу. По благословенію настоятеля дома, Святыя Тайны Христовы приносились старцу въ келію. Въ снѣгахъ послѣдней затворникъ поставилъ приготовленный себѣ гробъ—для постояннаго напоминанія о смертномъ часѣ. Ни для кого не отклонялся онъ отъ своего затворничества; даже когда посѣтившій Саровскую обитель епископъ Іона, пожелалъ увидѣть старца, онъ не сдѣлалъ и для него исключенія. Вскорѣ, однако, исполнился срокъ этого подвига. Черезъ пять лѣтъ затворничества старецъ самъ вышелъ изъ келіи къ посѣтителямъ и, благословивъ ихъ, вступилъ съ ними въ бесѣду. Это было осенью 1815 года. И съ той поры, въ продолженіе болѣе чѣмъ семнадцати лѣтъ продолжалъ онъ бесѣдовать со всѣми приходившими къ нему, поучая любви, вѣрѣ и надеждѣ какъ иноковъ, такъ и мірянъ. Воскъ—это наша вѣра, свѣтильня—надежда, а огонь любовь,—подобно тому какъ воскъ в свѣтильни горятъ вмѣстѣ при дѣйствіи огня“,—говорилъ онъ,—сравнивая жизнь человѣческую съ горящею свѣчою. Двери келіи старца были открыты для всѣхъ и всѣ находили за ними разрѣшеніе своихъ сомнѣній и скорбей: прозорливость о. Серафима росла съ каждымъ

днемъ. И богатые, и бѣдные, и сильные міра сего толпились у его дверей: иногда приходилось принимать затворнику до 2,000 человекъ въ день. Но самъ онъ все еще не покидалъ своей келліи. И вотъ, по словамъ преданія, Матерь Божія, явившись 25-го января 1825 года старцу въ сонномъ видѣніи, разрѣшила ему выходить изъ затвора и посѣщать пустынь, къ которой онъ стремился всѣмъ сердцемъ. Съ этихъ поръ онъ рѣдкій день не проводилъ здѣсь, возвращаясь въ обитель только на ночь. Ни въ пустынѣ, ни на дорогѣ къ ней, ни въ стѣнахъ монастыря старецъ не имѣлъ покоя отъ множества посѣтителей, жаждавшихъ бесѣды съ нимъ. И эти бесѣды были исполнены духомъ смиренія, согрѣвали сердце, снимали съ очей завѣсу, приводили въ чувство раскаянія, разливали миръ въ мятущихся сердцахъ. Смиреніе его, какъ мы сказали выше, простиралось до того, что онъ всѣхъ приходившихъ къ нему обнималъ и „лобызалъ съ любовію“, всѣмъ кланялся до земли и, благословляя, самъ цѣловалъ руки у многихъ. По словамъ „Житія“, никого онъ не поражалъ жестокими укоризнами или строгими выговорами, даже и обличалъ съ кротостію и любовью къ обличаемому: поистинѣ изъ устъ недавняго молчальника текла незысканная струя живой воды. О больныхъ молился онъ, и сила молитвы его была такъ велика, что многіе исцѣлялись немедленно на глазахъ у сотенъ людей. Съ дѣлами молитвы соединялъ онъ и дѣла благотворенія. Заботамъ старца устроены три женскихъ обители—Дивнѣвская, Ардатовская и Зеленогорская, въ которыхъ находили себѣ помощь нищіе и убогіе. Послѣдніе годы жизни старца Серафима были озарены лучами такой благодати, что не только онъ самъ, но даже вода изъ выкопаннаго имъ источника приносила облегченіе въ болѣзняхъ. Особенно много исцѣлялось въ Саровской пустыни страждущихъ душевными болѣзнями и бѣсноватыхъ. А самъ старецъ попрежнему проводилъ ночь почти совсѣмъ безъ сна, на молитвѣ. Его бесѣды съ монашествующими и съ мірянами продолжались попрежнему, какъ в случаи прозорливости. Окрестные жители не называли о. Серафима иначе, какъ „источникомъ радости“.

За годъ до кончины, на семьдесятъ третьемъ году жизни, почувствовалъ старецъ изнеможеніе силъ,—все рѣже сталъ онъ ходить въ свою пустыньку, все меньше принимать народъ. Въ концѣ 1832 года онъ прозрѣлъ свою смерть: „Скоро меня не увидятъ!“—сказалъ онъ своему келейнику, пошелъ къ собору монастырскому, отмѣрилъ себѣ мѣсто для могилы, гдѣ еще за пять лѣтъ до того положилъ надгробный камень, принесенный изъ лѣса. 1-го января

1833 года о. Серафимъ въ послѣдній разъ пришелъ въ церковь причаститься. Св. Таинъ, простился со всею братіей, приложился ко Кресту и образу Богоматери и спокойно вышелъ изъ храма. Трижды въ этотъ день выходилъ онъ и смотрѣлъ на мѣсто своего погребенія. Уходя въ келлію, онъ пѣлъ пасхальныя пѣсни „Воскресенія день“... „Свѣтися, свѣтися“... Утромъ на слѣдующій день одявъ въ иноковъ замѣтилъ дымъ, выходящій изъ келліи о. Серафима, и поспѣшля сообщать о томъ братія. Собравшіеся нашли старца стоявшимъ на колѣняхъ предъ иконою Божіей Матери Умиленіе, съ крестообразно сложенными руками на груди. Тягли возлѣ него книги и холсты, на которые упала свѣча. Погасивъ горѣвшія вещи, стали осторожно будить старца: онъ не просыпался, потому что заснулъ вѣчнымъ сномъ. Великое множество народа стеклось въ обитель. Восемь сутокъ стоялъ гробъ о. Серафима въ соборѣ и восемь сутокъ переполненъ былъ храмъ тысячами народа, слѣпившаго поклопуться праху подвижника. Погребеніе было совершено игуменномъ Нифонтомъ; тѣло старца предали землѣ на избранномъ имъ самомъ мѣстѣ.

Послѣ о. Серафима осталось около тридцати наставленій и поученій, въ которыхъ онъ даетъ правила христіанскаго житія инокамъ и мірянамъ. Но едва ли не наиболѣе характернымъ по отношенію къ самому учителю-старцу является изъ нихъ слѣдующее, обращенное къ іеромонаху Тимону, подвизавшемуся въ Надѣвской пустыни: „Сѣй, отецъ Тимонъ, сѣй, всюду сей данную тебѣ пшеницу. Сѣй на благой землѣ, сѣй и на пескѣ, сѣй на каменіи, сѣй при пути, сѣй и въ терніи: все гдѣ-нибудь да прозябнетъ и возрастетъ и плодъ принесетъ, хотя и не скоро“.

Извѣстный жизнью своею, игуменъ Глинской пустыни Флареть, въ день кончины отца Серафима, выходя съ братією отъ утрени, указалъ братія на необыкновенный свѣтъ, видимый въ небѣ, и произнесъ: „Вотъ, такъ отходятъ души праведныхъ. Нынѣ въ Саровѣ душа отца Серафима возносится на небо“.

Вскорѣ послѣ кончины отца Серафима, извѣстный высокою жизнію своею, одявъ изъ наиболѣе выдающихся подвижниковъ XIX вѣка, архіепископъ Воронежскій Антоній говорилъ:

„Мы какъ конфечныя свѣчи. А онъ какъ пудовая свѣча всегда горитъ Господомъ какъ прошедшею своею жизнію на землѣ, такъ и настоящимъ дерзновеніемъ предъ Святою Троицею“.

Кончилось для о. Серафима земное странствованіе. Настала небесная слава. И что же, въ какомъ образѣ предстаетъ онъ теперь

людямъ?.. Та же кротость, та же любовь. Тѣмъ же ласковымъ словомъ зоветъ онъ людей, какъ звалъ ихъ на землѣ: „радость моя“!

„Я пришелъ навѣстить своихъ вѣщихъ. Давно здѣсь не былъ“, говорилъ онъ въ 1858 году, явившись для исцѣленія Дивѣвской вдовицы Евдокии.

„Радость моя, говоритъ онъ, явившись Саровскому монаху, владѣющему въ уныніе: я всегда съ тобою. Мужайся, не унывай“!

Вотъ, онъ является во снѣ Шатской (городъ Шацкъ) купчихѣ Петаковской, знавшей его при жизни, и говорятъ: „Въ ночь воры подломили лавку твоего сына. Но я взялъ метелку и сталъ мести около лавки, и они ушли“.

„Сынъ твой выздоровѣетъ и испытаніе въ наукахъ выдержитъ“! говоритъ, онъ явившись во снѣ въ 1864 году въ Петербургѣ г-жѣ Сабянѣвой, у которой сынъ заболѣлъ предъ экзаменомъ въ Горный Институтъ.

„Что ты все плачешь“, говоритъ онъ монахинѣ Понетаевскаго монастыря Аѳанасія, придя къ ней въ бѣломъ балахончикѣ и камилавкѣ и сѣвши на постели больной: „что все плачешь, радость моя... Всѣ тѣ спасутся, которые призываютъ имя мое“!

„Простая и добросердечная“! говоритъ онъ одной знатной, тяжело больной барынѣ, войдя къ ней неожиданно ночью, съ открытою головою, въ бѣломъ балахончикѣ, съ мѣднымъ крестомъ на груди, и обѣщаетъ выздоровленіе.

„Миръ дому сему и благословеніе!“ говорилъ онъ въ 1865 году предъ Рождествомъ входя, въ видѣ безызвѣстнаго, сѣдаго, согбеннаго странника въ домъ г-жи Бар., гдѣ, по обычаю, раздавали пособія нуждающимся.

— Ты за подавніемъ? спрашиваетъ его раздатчица.

— Нѣтъ, не за тѣмъ. Мнѣ ничего не надо. А только видѣть вашу хозяйку и сказать ей два слова.

— Хозяйки нѣтъ дома. Что передать, скажи намъ.

— Нѣтъ, мнѣ надо самому.

Одна изъ прислуги шепнула другой:

— Что ему тутъ? Пусть идетъ—можетъ бродяга какой.

А старичекъ сказалъ:

— Когда будетъ хозяйка, я найду, я скоро найду,—и вышелъ.

Стало тогда раздатчицѣ жаль старика, и она бросилась за нимъ на крыльцо. Но онъ исчезъ. Отъ хозяйки все это скрыли. Подозрительной же слугѣ кто-то сказалъ во снѣ: „Ты напрасно говорила: у васъ былъ не бродяга, а великій старецъ Божій“.



На слѣдующее утро г-жа Бар. получила съ почты изображеніе чтвмаго ею отца Серафима. Въ этомъ изображеніи тѣ, кто говорилъ наканунѣ со старичкомъ, узнали этого старичка.

Во всѣ отношенія свои къ людямъ что-то безкопечно-нѣжное, заботливое, материнское вкладываетъ и нынѣ отецъ Серафимъ, и эти сокровища сочувствія, эту безграничную отзывчивость уловить, отгадать въ немъ всякое вѣрующее сердце и привяжется къ нему, насколько можно только привязаться.

Теперь отецъ Серафимъ станетъ широко извѣстнымъ, и все то, что таилось въ немъ, сравнительно, для немногихъ: для тысячъ, десятковъ тысячъ,—распространится и обнаружится на миллионы русскихъ людей. И едвали ошибочно будетъ сказать, что въ привязанностяхъ, въ усердіи народа отецъ Серафимъ займетъ одно изъ первыхъ мѣстъ. Конечно, онъ не вмѣсть для Россіи того великаго политическаго значенія, которымъ отмѣчена прижизненная и загробная дѣятельность величайшаго изъ нашихъ святыхъ, игумена нашей земли преподобнаго Сергія Радонежскаго.

Но, какъ скорый помощникъ и покровитель, какъ надежда отчаивающихся, какъ неизсякаемый источникъ благодѣяній, онъ, быть-можетъ, станетъ въ послѣдствіи извѣстенъ повсюду—на Руси и въ чужихъ краяхъ—не менѣе чѣмъ чтимый согласно и трогательно не только всѣми христіанами всѣхъ исповѣданій, даже отмечающимъ, какъ лютеране, святыхъ, но и магометанами, язычниками—Николай чудотворецъ.

## ОБЪЯВЛЕНІЯ

### 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 платеною.

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

Произведенія Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго, какъ-то: „Живое Слово“, „О причинахъ отчужденія отъ Церкви нашего образованнаго общества“, „О религіозномъ сектанствѣ въ нашемъ образованномъ обществѣ“; кромя того пастырскія воззванія и увѣщанія православнымъ христіанамъ Харьковской епархіи слова и рѣчи на разные случаи и проч. Произведенія другихъ писателей, какъ-то: „Какъ всего проще и удобнѣе научиться вѣровать?“ Собесѣдованія прот. А. Хойнацкаго.—„Петербургскій періодъ проповѣднической дѣятельности Филарета, митроп. Московскаго“, „Московский періодъ проповѣднической дѣятельности его же“. И. Корсунскаго.—„Религіозно-нравственное развитіе Императора Александра I-го и идея священнаго союза“. Профес. В. Надлера.—„Архіепископъ Иннокентій Борисовъ“. Библиографическій очеркъ. Свящ. Т. Буткевича.—„Протестантская мысль о свободномъ и независимомъ пониманіи Слова Божія“. Т. Стоянова.—Многія статьи о Владиміра Гетте въ переводѣ съ французскаго языка на русскій, въ числѣ коихъ помѣщено „Изложеніе ученія кесолитической 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. Вертеловскаго.—„Язычество и иудейство ко времени земной жизни Господа нашего Іисуса Христа.“ Свящ. Т. Буткевича.—Статьи „о штундистахъ“. А. Шугаевского.—„Имѣютъ-ли каноническія или общеправовыя основанія притязанія иранцевъ на управленіе церковными имуществами?“ В. Ковалевскаго.—„Основные 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. Огрунникова.—„Теософическое общество и современная теософія“. Н. Глубоковскаго.—„Очеркъ современной умственной жизни“. А. Бѣляева.—„Очерки русской церковной и общественной жизни“. А. Рождественна.—„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 покой воскреснаго дня“. Доктора А. Бѣляева.—„Мысли о воспитаніи въ духѣ православія и народности“. Шестакова.—„Нагорная проповѣдь“. Свящ. Т. Буткевича.—„О славянскомъ Богослуженіи на Западѣ“. К. Истомина.—„Ученіе Стефана Яворскаго и Феофана Прокоповича о слав. Преданіи“ М. Савкевича.—„О православной и протестантской проповѣднической импровизаціи“. К. Истомина.—„Отношеніе раскола въ государствѣ“. С. Г. С.—„Ульгратмонтанское движеніе въ XIX столѣтіи до Ватиканскаго собора (1869—70 г.г.) значительно“. Свящ. І. Арсеньева.—„Замѣтки о церковной жизни за-границей“. А. К.—„Сущность христіанской нравственности въ отлччіи ея отъ моральной философіи графа Л. Н. Толстого“. Свящ. І. Фигевскаго.—„Историческій очеркъ едиковѣрія“. П. Смирнова.—„Ученіе Капта о Церкви“. А. Кириловича.—„Православенъ-ли integritation, 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. Липицкаго. М. Остроумова, В. Снегирева, П. Соколова и другихъ. А также въ журналѣ помѣщаются были переводы философскихъ произведеній Сенеки, Лейбница, Канта, Каро, Жана и многихъ другихъ философовъ.

# ОТЪ РЕДАКЦІИ

СВѢДѢНІЯ ДЛЯ ГГ. СОТРУДНИКОВЪ И ПОДПИСЧИКОВЪ.

---

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

Редакторы: { Редторъ Семинаріи, Протоіерей Іоаннъ ЗНАМЕНСКІЙ  
и Инспекторъ Семинаріи, Константинъ ИСТОМИНЪ.