

802-17
352

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1893.

№ 17.



СЕНТЯБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 16.

1893.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1893.

№ 17.

A 237

СЕНТЯБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Рѣчь при первомъ священнослуженіи въ семинарскомъ храмѣ. Ректора Семинаріи, Протоіерей *Александра Мартынова*. 251—256

Московскій періодъ (1821—1867 гг.) проповѣднической дѣятельности митрополита Филарета (Дроздова) (продолженіе). Профессора Московской Духовной Академіи *И. Корсунскаго*. 257—299

Ультрамонтанское движеніе въ XIX столѣтіи до Ватиканскаго собора (1869—70 г.) включительно (продолженіе). Священника *Г. Арсеньева*. 300—314

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

Очеркъ современной французской философіи (продолженіе). *А. Введенскаго*. 191—217

Вѣроученіе св. Іустина мученика въ его отношеніи къ языческой философіи. (окончаніе). *М. Т—ва*. 218—236

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.

Содержаніе. Изъ отчета Комитета по сооруженію православнаго храма у подножія Балканъ, въ южной Болгаріи.—Отъ Министерства Финансовъ.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 16.

1893.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЪ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

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

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

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прижизненія 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 Харьковскомъ 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, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ**: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 60 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе пресвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Brentano. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. „Справедливы ли обвиненія, возводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?““ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. „Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости“ за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

В.Р.А. № 14341

ЖЕЛТНАЯ ВОДОСЛОВАЯ ГРАНИЦА

Пісма: водбмен.

Въроу разумываемъ.

Евр. XI. 3.



Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Сентября 1893 года.
Цензоръ, Протоіерей Т. Павловъ.

ХАРЬКОВЪ

РѢЧЬ

при первомъ священнослуженіи въ семинарскомъ храмѣ ¹⁾).

Нынѣ, братіе, общемою молитвою въ семъ св. храмѣ мы освятили и закрупили тотъ духовный союзъ, который отсѣлѣ долженъ установиться между мною и вами,—людьми прежде незнакомыми другъ другу. Пришлецъ я въ землѣ валей, неисповѣдимыми путями Промысла и благоклоннымъ довѣріемъ начальства приведенный сюда съ далекаго сѣвера. Съ точки зрѣнія обыденныхъ житейскихъ отношеній это переселеніе въ отдаленную страну и незнакомую среду должно вызывать у переселенца не малое смущеніе и ставить его въ большія затрудненія, пока онъ не освоится съ новыми условіями жизни и не сойдется съ новыми людьми. Однако для меня лично эти неудобства новизны въ меньшей мѣрѣ ощутительны: у насъ съ вами есть путь къ скорѣйшему сближенію—помимо условій пространства, родства, знакомства и вообще какихъ-либо связей вещественныхъ. Дѣло, которому служили мы доселѣ и призваны служить теперь, было нашимъ общимъ дѣломъ и создало между нами духовное родство прежде, чѣмъ внѣшнія обстоятельства соединили насъ въ общихъ стѣнахъ этого учебнаго заведенія. Я разумѣю высокое дѣло служенія духовному просвѣщенію, дѣло образованія и воспитанія духовнаго юношества, будущихъ служителей Церкви православной. Всѣ, кто истинно преданъ этому святому дѣлу, связаны узами болѣе прочными и интимными, чѣмъ простая пространственная близость или внѣшнее сожительство,—единствомъ цѣли жизни и духов-

¹⁾ Проязнесена 22-го Августа, по совершеніи Божественной Литургіи.

ныхъ стремленій. Въ сознаніи этой общности нашихъ интересовъ и дѣятельности нахожу я первое отрадное для себя успокоеніе, что, пришедши сюда, пришелъ я не къ чужимъ, а къ *своимъ*,—къ роднымъ мнѣ по духу и задачамъ жизни людямъ.

Не скрываю, однако, отъ себя и не желаю скрывать отъ васъ, что въ моемъ личномъ положеніи съ перемѣщеніемъ сюда произошла такая перемѣна, которая заставляетъ глубоко задуматься надъ предстоящимъ будущимъ. —Какъ нѣкогда Гедеона огласилъ голосъ божественный, возлагавшій на него высокое званіе вождя народа израильскаго, —за мирными земледѣльческими занятіями, когда онъ „выколачивалъ пшеницу въ точилѣ“ (Суд. 6, 11); такъ и меня призывный гласъ Промысла засталъ среди скромныхъ кабинетныхъ занятій наукою, когда отдѣлялъ я чистую пшеницу святоотеческаго ученія отъ плевелъ лжеученій еретическихъ. Смущеніе и страхъ при мысли о трудности новаго дѣла и недостаточности своихъ силъ было первымъ слѣдствіемъ неожиданнаго призванія для меня, какъ и для ветхозавѣтнаго судіи. Переходъ отъ тихой учено-кабинетной жизни, съ ея исключительно теоретическими интересами и съ весьма ограниченою долей воспитательнаго вліянія на обучаемыхъ, къ многосложной практической дѣятельности, къ воспитательному руководству цѣлаго учебнаго заведенія, —способенъ привести въ смущеніе всякаго, кто не хочетъ смотрѣть на вещи легкомысленно.

Успокоеніе отъ перваго смущенія, вѣру въ истинность божественнаго призванія и надежду на помощь Божію ветхозавѣтный судія получилъ въ особыхъ сверхъестественныхъ знаменіяхъ и чудесахъ. Для насъ—христіанъ требованіе и даже ожиданіе подобныхъ необычайныхъ завѣреній было бы признакомъ предосудительнаго недовѣрія къ благодати Христовой, которая изобильно изливается на всѣхъ вѣрующихъ и уготовляетъ ихъ къ совершенію всякаго дѣла благаго. И притомъ, соответственно высотѣ и трудности дѣла, дары благодати усугубляются и помощь божественная увеличивается въ мѣру подвига. Въ частности—тѣхъ, кому ввѣряется высшее воспитательное руководство будущихъ пастырей словеснаго стада Христова, наша Церковь православная облакаетъ благодатію священства. Этой

высокой благодати сподобилъ Господь и мое недостойнство, и съ тѣмъ вмѣстѣ вселилъ во мнѣ упованіе, что естественныя недостатки и немощи мои будутъ исправляемы и восполняемы вседѣйственною силою Божіей. Непреложное слово Божіе къ св. апостолу: *довѣтъ ти благодать моя: сила бо моя въ немощи совершается* (2 Кор. 12, 9)—должно внушать это твердое упованіе и во всѣхъ продолжателяхъ великаго дѣла апостольскаго.

Врачуя наши личныя немощи и восполняя скудость нашу, благодать священства много облегчаетъ трудный подвигъ воспитательнаго руководства еще тѣмъ, что устанавливаетъ болѣе тѣсныя, болѣе искреннія отношенія къ воспитываемымъ, чѣмъ какія возможны при другихъ условіяхъ. Отношенія духовнаго пастыря, начальника и воспитателя, къ лицамъ, вѣреннымъ его попеченію, утверждаются не на одномъ сознаніи гражданскаго долга и даже не на однихъ требованіяхъ доброй совѣсти или естественныхъ расположеніяхъ сердца. Нѣтъ,—здѣсь при помощи благодати Божіей устрояется священный нравственный союзъ, который открываетъ доступъ къ тайникамъ души и черезъ то пролагаетъ путь къ благотворному воспитательному воздѣйствію. Для того, кто сознаетъ себя попечителемъ не о временномъ только, но главнымъ образомъ—о вѣчномъ благѣ многихъ душъ, обязаннымъ возносить о нихъ молитвы предъ престоломъ Божіимъ и быть для нихъ живымъ органомъ божественной благодати,—для того и вѣренныя его начальственному руководству перестаютъ быть чужими людьми, въ отношеніи къ которымъ достаточно ограничиться лишь примѣненіемъ внѣшней дисциплины и правилъ житейскаго благоповеденія. Они становятся для него въ истинномъ смыслѣ дѣтьми, духовное благо которыхъ и цѣлый складъ духовной жизни въ ея направленіи къ высшимъ, вѣчнымъ цѣлямъ—составляютъ главный предметъ его заботъ и попеченій. Здѣсь невозможны уже формальныя отношенія; здѣсь долженъ быть внутренній, сердечный союзъ, основанный на христіанской любви, скрѣпляемый общеніемъ въ церковной молитвѣ и освящаемый участіемъ въ св. таинствахъ.

Но, чтобы этотъ благодатный союзъ между нами дѣйствительно установился и приносилъ благіе плоды, намъ, братіе, необходимо взаимное довѣріе. Безъ этого условія и я не буду

имѣть возможности исполнять свой долгъ по отношенію къ вамъ, и вы не получите той пользы, какая можетъ происходить отъ искренняго союза духовныхъ дѣтей съ духовнымъ отцомъ. При отсутствіи искренности и довѣрія, наши отношенія останутся внѣшними, какими—къ сожалѣнію—являются они во многихъ учебно-воспитательныхъ заведеніяхъ, гдѣ начальники и воспитатели слѣдятъ лишь за наружною стороною поведенія воспитанниковъ и преслѣдуютъ замѣченныя нарушенія порядка и благопристойности; воспитанники же, съ своей стороны, стараются всѣми мѣрами скрывать свои предосудительные поступки отъ начальническихъ глазъ. Неправильность такихъ отношеній и вредъ ихъ для учебно-воспитательнаго дѣла очевидны. Здѣсь нѣтъ истиннаго воспитанія, потому что нѣтъ знакомства съ дѣйствительною нравственною личностію воспитанника. И къ какимъ несправедливостямъ въ оцѣнкѣ этой личности можно прийти, составляя общее понятіе о ней на основаніи лишь внѣшнихъ, издали подмѣченныхъ, поступковъ! Отъ сторонняго наблюденія, какъ бы зорко оно ни было, при извѣстной ловкости и изворотливости всегда есть возможность укрыться, такъ что люди порочные внутренно нерѣдко представляются безукоризненными для тѣхъ, кто судить о нихъ только по наружности. И наоборотъ: бывають случаи, когда самые тяжкіе внѣшніе проступки являются не выраженіемъ дѣйствительно порочныхъ наклонностей и навыковъ, а лишь слѣдствіемъ случайныхъ увлеченій и исключительныхъ обстоятельствъ, и потому могутъ ввести въ глубокое заблужденіе поверхностнаго ихъ цѣнителя.—Чтобы не впасть намъ въ такія печальныя недоразумѣнія, чтобы соблюсти возможную мѣру справедливости и безпристрастія въ оцѣнкѣ вашихъ поступковъ, а главное—чтобы оказывать благотворное на васъ вліяніе, мы просимъ васъ, юноши, не смотрѣть на насъ, какъ на преслѣдователей и карателей вашихъ, сношеній съ которыми слѣдуетъ страшиться и всячески избѣгать. Не страхъ, а любовь христіанская должна лежать въ основѣ нашихъ взаимныхъ отношеній: „въ любви нѣтъ страха,—учить апостолъ,—но совершенная любовь изгоняетъ страхъ; потому что въ страхѣ есть мученіе“ (1 Іоан. 4, 18). Не скрывайте души вашей и совѣсти вашей отъ насъ, не заставляйте насъ

гадательно и—быть может—ошибочно судить о вашемъ внутреннемъ настроеніи; но, откровенно сознавайтесь въ вашихъ проступкахъ, заявляйте о вашихъ нуждахъ, немощахъ и преткновеніяхъ—въ увѣренности найти въ насъ самое теплое къ себѣ участіе. Вѣрьте, что въ вашемъ благѣ—наше счастье и радость, въ злополучіи вашемъ—наше огорченіе и страданіе. „Любовь... не ищетъ своего, не раздражается, не мыслитъ зла, не радуется неправдѣ, а сорадуется истинѣ“ (1 Кор. 13, 5—6). Таково свойство любви христіанской и такова сила союза, ею устрояемаго, что тѣ, кто объединяется въ этомъ святомъ союзѣ, перестаютъ жить единоличною жизнію и заботиться о своихъ только интересахъ, а живутъ жизнію своихъ ближнихъ, принимая и ощущая интересы ихъ, какъ свои собственные. Какъ относительно себя каждый естественно стремится къ благу и счастью и избѣжанію зла, такъ и въ отношеніи къ ближнимъ долгъ любви налагаетъ тѣже заботы и попеченія. И какъ нѣтъ такого человѣка, который при свѣтѣ доброй совѣсти могъ бы признать себя свободнымъ отъ всякаго порока и, наоборотъ,—нѣтъ такого, который при всей порочности не ощущалъ бы въ себѣ искры добра и не питалъ бы надежды на исправленіе; такъ эту же точку зрѣнія должны мы перенести и на ближнихъ, не разрывая поспѣшно союза съ ними въ виду ихъ порочности, но всячески ожидая и содѣйствуя ихъ обращенію на путь добра. „Любовь долготерпѣтъ, милосердствуетъ,... все покрываетъ, всему вѣритъ, всего надѣется, все переноситъ“. (1 Кор. 13, 4 и 7).—Если бы такія отношенія, по благодати Божіей, утвердились между нами, они много облегчили бы нашъ совмѣстный жизненный трудъ: и вы оказывали бы снисхожденіе къ моимъ немощамъ, недостаткамъ и ошибкамъ, какія—безъ сомнѣнія—будутъ обнаруживаться въ моемъ служеніи и въ отношеніяхъ къ вамъ, особенно на первыхъ порахъ,—и во мнѣ нашли бы достаточную мѣру снисходительности и состраданія къ неизбѣжнымъ у васъ преткновеніямъ. Тогда мы не судили бы другъ друга строгимъ судомъ постороннихъ людей, но покрывались бы взаимно искреннею любовію и, нося тяготы другъ друга, исполняли бы законъ Христовъ (Гал. 6, 2).

Начертанный нами образъ взаимныхъ отношеній, быть можетъ, многимъ покажется трудно осуществимымъ на практикѣ. Правда. Но я желаю указать лишь общую основу или, какъ говорятъ, руководящій принципъ, который, лежа въ глубинѣ нашего сердца, проникалъ бы всѣ наши частныя отношенія, сообщая имъ особый характеръ сердечности и искренности. Нѣтъ сомнѣнія, что иногда отъ насъ потребуются по отношенію къ вамъ и мѣры строгости и употребленіе взысканій и наказаній,—ибо любовь, о которой говорили мы, отнюдь не ведетъ къ послабленію или распушенности; но эта строгость при любви никогда не будетъ жестокостью и эти наказанія не будутъ мщеніемъ или простымъ возмездіемъ за проступокъ, а будутъ исходить единственно изъ желанія блага самому виновному и будутъ имѣть въ виду одну лишь цѣль—его исправленіе. Такъ и во всѣхъ другихъ частныхъ случаяхъ житейскихъ отношеній общее начало любви, если оно дѣйствительно есть, будетъ всегда сказываться ощутительнымъ образомъ, согрѣвая своею теплою холодна, формальныя требованія долга.—

Вотъ какого рода отношеній всею душою желалъ бы я, братіе, между нами; и въ надеждѣ на возможность ихъ установленія я нахожу успокоеніе и ободреніе на подлежащій намъ совмѣстный подвигъ. Начало любви, лежащее въ основѣ желательнаго между нами единенія, по существу своему есть начало религіозное. Оно—выше естественныхъ чувствованій и склонностей сердца человѣческаго, всегда измѣнивыхъ, всегда болѣе или менѣе эгоистическихъ; оно—даръ Божій, благодатію ниспосылаемый и благодатію же укрѣпляемый. Здѣсь,—въ этомъ св. храмѣ, посвященномъ великому носителю любви Христовой, св. ап. Іоанну Богослову, полагаемъ мы нынѣ первое основаніе нашему духовному союзу; здѣсь же и всегда будемъ просить Господа, да ниспошлетъ Онъ, по молитвенному предствительству возлюбленнаго ученика Своего, благодатный даръ любви въ сердца наши и утвердитъ насъ въ христіанскомъ единеніи—всегда, нынѣ и присно и во вѣки вѣковъ. Аминь.

Ректоръ Семинаріи, Протоіерей *Александръ Мартыновъ*.

Московский періодъ (1824—1867 гг.) проповѣднической дѣятельности митрополита Филарета (Дроздова).

(Продолженіе *).

Если архіерейство или священноначаліе является исконнымъ твердо опредѣленнымъ въ своихъ основаніяхъ, правахъ и обязанностяхъ, каноническимъ учрежденіемъ въ христіанской Церкви, то не менѣе исконнымъ таковымъ же учрежденіемъ служить и священство, а за тѣмъ монашество, также издавна насажденное въ христіанской Церкви. Въ отношеніи къ этимъ учрежденіямъ святитель Филаретъ, также какъ и въ отношеніи къ священноначалію, при томъ не только въ официальныхъ мнѣніяхъ и перепискѣ, но и въ словѣ проповѣди, часто восходитъ отъ частныхъ вопросовъ и мыслей къ общимъ, отъ духовенства (бѣлаго и монашествующаго) Московской епархіи къ духовенству православной Россіи и даже болѣе того—вселенской Церкви вообще. Начнемъ съ монашества, чтобы и лучше связать настоящій отдѣлъ съ предшествующимъ и естественный сдѣлать переходъ отъ разсужденія о духовенствѣ бѣломъ къ послѣдующимъ отдѣламъ нашего изслѣдованія.

Монашество, которое уже издавна въ православной Церкви стало какъ бы необходимою, на твердыхъ каноническихъ основаніяхъ опирающеюся, принадлежностію епископскаго сана ¹⁾, есть одно изъ древнѣйшихъ въ ней учреждений. Самъ строгій

* См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 16, за 1893 г.

¹⁾ Срав. мысли янтроп. Филарета, высказанныя имъ по поводу сочиненія архим. Іоанна: «О монашествѣ епископовъ» въ *Собр. мѣтл. и отзы. Филар.* V, 414—417.

инокъ, всегда, всею душою стремившійся удалиться отъ міра съ его суетою, водвориться въ пустынь, предаться вполнѣ пустыннымъ подвигамъ ради спасенія своей души и бесѣдовать съ Богомъ въ молитвѣ, святитель Филаретъ былъ всегда самымъ ревностнымъ и сильнымъ защитникомъ монашества, самымъ горячимъ приверженцемъ истинно монашеской жизни, самымъ заботливымъ, отечески попечительнымъ устройтеlemъ монастырскаго жительства и самымъ любвеобильнымъ покровителемъ и мудрымъ совѣтникомъ монашествующихъ. Такъ онъ относится къ вопросу о монашествѣ отъ юности, такъ относится къ нему и со времени своего вступленія на кафедру Московской епархіи. Еще во второй годъ послѣ этого вступленія, именно 5 іюля 1822 года, въ день памяти Преподобнаго Сергія, въ обители сего Преподобнаго, онъ произнесъ свою замѣчательную проповѣдь о духѣ монашества на текстъ: *Пройдоша въ мило-техъ и въ козихъ кожахъ, лишени, скорбяще, озлоблени, иже не бѣ достойнъ весъ міръ, въ пустыняхъ скитиющесе, и въ юразъ, и въ вертепахъ, и въ пропастьехъ земныхъ* (Евр. 11, 37. 38) ¹⁾. Это было въ царствованіе Государя Императора Александра I. Царствованію Императора Николая Павловича принадлежать, какъ не менѣе замѣчательная проповѣдь, имѣющая цѣлю начертать „образъ духовнаго любителя пустыни“ и произнесенная въ той же обители ²⁾, такъ и глубокія по мысли, обстоятельныя по изложенію и полныя опытной мудрости и знанія предмета „Правила благоустройства монашескихъ братствъ въ Москвѣ“ ³⁾, имѣющія, можно сказать, вселенское значеніе, а не значеніе лишь въ отношеніи къ одной Московской епархіи ⁴⁾. Наконецъ, и въ царствованіе Императора Александра II заботы о наилучшей постановкѣ дѣла и вопроса о монашеской и монастырской жизни не покидали попечительнаго Московскаго архипастыря. Эти заботы были такъ разнообразны

¹⁾ Сочин. Филар. II, 118 и дал.

²⁾ Сочин. Филар. IV, 193 и дал.

³⁾ Собр. мнѣн. и отзыв. м. Филар. III, 418—433.

⁴⁾ Конечно, и помимо указанныхъ для примѣра случаевъ отношенія митроп. Филарета къ вопросу о монашествѣ, можно находить у него много такихъ же или подобныхъ случаевъ.

и многообъемлющи, что если мы въ своемъ настоящемъ раз-
смотрѣніи ограничимся только проповѣдями святителя Филаре-
та, то и тогда будемъ имѣть обильный запасъ мыслей для
изложенія предмета. Такъ общей исторіи монашества, какъ
учрежденія Церковнаго, святитель—витія касается въ произ-
несенной въ 1856 году бесѣдѣ своей „предъ обѣтомъ сердо-
больныхъ вдовъ, въ Маріинской Церкви Императорскаго Вдовъ-
яго дома“. Желая показать примѣръ истинно христіанскаго
ухода за больными, святитель указываетъ его въ Евлогіѣ Алек-
сандрійскомъ и приступаетъ къ сказанію о немъ въ слѣдующихъ
знаменательныхъ для насъ на этотъ случай выраженіяхъ: „По-
слѣ подвиговъ апостольскихъ и мученическихъ, въ Церкви Хри-
стовой, особенно въ Египтѣ и Палестинѣ, процвѣло въ отдѣль-
ныхъ лицахъ и въ цѣлыхъ обществахъ отдѣленное отъ міра
подвижничество, имѣвшее корнемъ своимъ преподобнаго Анто-
нія великаго. Видѣвъ и слышавъ великихъ наставниковъ, под-
вижники заботились сохранить и упрочить наставленія ихъ:
и потому ввели въ обычай записывать поучительныя изрече-
нія старцевъ и назидательныя событія. Такъ со словъ очевид-
наго свидѣтеля записано и то сказаніе, которое перескажемъ
теперь“, послѣ чего и ведется разсказъ объ упомянутомъ Евло-
гіѣ ¹⁾.—Сущности и обѣтовъ монашества святитель—витія ка-
сается въ относящейся къ 1857 году бесѣдѣ въ день обрѣтенія
св. мощей Преподобнаго Сергія 5 іюля, сказанной на текстъ:
*Ни кто же возложь руку свою рано, и зря вспять, управленъ
естъ въ царствіи Божіи* (Лук. 9, 62), при чемъ, кромѣ обще-
христіанскихъ мыслей о желающихъ итти во слѣдъ Христа и
зрящихъ вспять, предлагаются мысли и о томъ, кто „уразумѣлъ
ничтожность земныхъ благъ, неудовлетворительность мір-
скихъ утѣшеній, преимущество жизни удаленной отъ міра, до-
стоинство цѣломудрія, потребность самоотверженія, свободу не-
стяжательности“;—кто „расторгаетъ, или уже расторгнулъ союзъ
съ міромъ, чтобы все свое время и трудъ употребить на бла-
гоустроеніе своей души и на благоугожденіе Богу, въ обще-
ствѣ подобныхъ, подъ руководствомъ свѣдующихъ и опытныхъ

1) Сочин. Филар. V, 361.

въ семь любомудріи¹⁾. За тѣмъ слѣдуютъ многообразныя представленія объ устроеніи иноческой жизни, внутреннемъ и вѣншемъ, съ выраженіемъ духовной радости о благоустроеніи ея и искренней скорби о нестроеніяхъ въ ней, поученія о современныхъ требованіяхъ отъ сей жизни, о поддержаніи ея достоинства на равноангельной высотѣ, и т. д.²⁾ Такъ какъ насть въ настоящемъ случаѣ ближе всего интересуется собственно историческая сторона дѣла устроенія монашеской жизни, и при томъ въ Московской именно епархіи, то мы на эту сторону теперь и обратимъ преимущественное наше вниманіе по проповѣдямъ святителя Филарета.—Въ этомъ отношеніи первую по времени является бесѣда, произнесенная 1 октября 1855 года по освященіи храма Пресвятыя Троицы въ Троице-одигитріевскомъ общежитіи, или иначе въ Зосимовой пустынѣ, что въ Вереѣскомъ уѣздѣ Московской губерніи.

Начало Троице-одигитріевского женскаго общежитія восходитъ къ концу первой четверти текущаго столѣтія, когда въ Московскую епархію, прибылъ извѣстный подвижникъ, схимонахъ Зосима, происходившій изъ дворянской фамиліи Верховскихъ въ Смоленской губерніи³⁾, долгое время подвизавшійся въ строго—иноческой жизни то въ Брянскихъ лѣсахъ (въ Орловской и Смоленской губерніяхъ), то въ Коневской обители (на островѣ Ладожскаго озера), подъ руководствомъ извѣстнаго инока, іеромонаха Адріана⁴⁾ и въ духовномъ содружествѣ съ извѣстнымъ пустыннымъ подвижникомъ Василіемъ⁵⁾, а то, наконецъ, въ Сибири, гдѣ, въ Тобольской епархіи въ г. Туринскѣ, по изволѣнію Божію, и положено было начало женской монашеской общины, подъ смотрѣніемъ и попеченіемъ о. Зосимы, двѣ племянницы котораго, Варвара (въ монашествѣ Вѣра) и Матрона (въ монашествѣ Маргарита) Верховскія со-

¹⁾ Тамъ же, стр. 422.

²⁾ Тамъ же, стр. 332. 333 и 469—470 и др.

³⁾ Родился онъ съ міряннмъ именемъ Захарія въ 1767 году.

⁴⁾ Отецъ Адріанъ, въ 1790—1797 годахъ бывшій игуменомъ въ Коневской обители, скончался въ схимѣ (съ именемъ Алексія) въ Московскомъ Симоновомъ монастырѣ уже въ текущемъ столѣтіи (въ 1812 г.).

⁵⁾ О. Василіскъ скончался въ Сибири въ 1824 году, въ Туринскѣ.

ставляли какъ бы зерно, доброе сѣмя, этой общины. Но въ слѣдствіе происшедшихъ въ сей общинѣ Туринской, не безъ поущенія Божія, несогласій, значительная часть сестръ общины, преданныхъ о. Зосимѣ (въ томъ числѣ, конечно, и племянницы его), съ самимъ о. Зосимою, должны были выѣхать изъ Туринска и искать себѣ другаго мѣста жительства. Отецъ Зосима, какъ попечитель новообразовавшейся общины, долженъ былъ озаботиться присканіемъ для нихъ такового мѣста жительства и послѣ долгихъ исканій, Господь указалъ ему это мѣсто жительства въ имѣніи госпожи Бахметьевой, въ Верейскомъ уѣздѣ Московской епархіи, въ мѣстности, хотя и болотистой, но для пустыннаго жительства не замѣнимой. Это было въ концѣ царствованія Государя Императора Александра Павловича и въ началѣ царствованія Императора Николая Павловича. Святитель Московскій Филаретъ принялъ живѣйшее участіе въ дѣлѣ устроенія женской иноческой общины, названной еще отъ самаго отца Зосимы Одигитріевскою, по причинѣ особеннаго благоговѣнія старца Зосимы къ чудотворной иконѣ Божіей Матери Одигитріи (Путеводительницы), весьма чтимой на родинѣ его въ Смоленской губерніи. Нашлись благодѣтели, преимущественно въ сердобольной Москвѣ, которые, изъ уваженія къ старцу Зосимѣ, оказали ему въ томъ же свѣтомъ дѣлѣ устроенія обители частію денежную помощь и другія вещественныя пособія, частію же необходимое покровительство на пути официального признанія правъ обители на недвижимую собственность и самостоятельное существованіе. Изъ числа благодѣтелей перваго рода особенно заслуживаетъ вниманія извѣстный благотворитель, Московскій почетный гражданинъ Семенъ Логгиновичъ Лепешкинъ съ его потомствомъ ¹⁾ и род-

¹⁾ Самъ Семенъ Логгиновичъ Лепешкинъ, кромѣ большаго денежнаго обезпеченія обители, значительно увеличилъ на свои средства и ея недвижимую собственность, способствовалъ ея благоукрашенію, увеличенію зданій ея, и т. д. Онъ не много не дожилъ до освященія святителемъ Филаретомъ Храма обители, скончавшись 10 августа 1855 г. Недавно (29 іюня 1892 г.) скончавшійся послѣдній сынъ его Дмитрій Семеновичъ Лепешкинъ съ его семействомъ и другіе сродники его также принимали и принимаютъ живѣйшее участіе въ судьбахъ обители своими пожертвованіями и благодѣланіями ей.

ствомъ, а изъ благодѣтелей второго рода—Грузинская царевна Тамара или Тамаръ († 1857) ¹⁾. На имя этой Царевны, по ходатайству митрополита Филарета предъ Св. Синодомъ, уже послѣ блаженной кончины старца Зосимы († 24 октября 1833 г.), съ присоединеніемъ къ имени царевны и именъ племянницъ о. Зосимы дворянокъ Верховскихъ, закрѣплена была усадьба Одигитріево, а за тѣмъ по всеподданѣйшему докладу оберъ-прокурора Св. Синода, 19 іюля 1841 года, Государь Императоръ Высочайше соизволилъ утвердить положеніе Св. Синода объ устройствѣ при этой усадьбѣ (въ Верейскомъ уѣздѣ) женскаго общежитія и объ укрѣпленіи за Одигитріевскою Церковію пожертвованной въ пользу оной (какъ значилось по документамъ официальнымъ) Грузинскою Царевною Тамарою Георгіевною и дворянками Верховскими земли ²⁾. Съ тѣхъ поръ собственно началось официальное существованіе женской Троице-Одигитріевской Зосимовой пустыни. Ради благоустроенія ея съ внутренней стороны попечительный Московскій архипастырь, кромѣ того, что частыми назидательными письмами руководилъ начальницу (потомъ игуменію) общежитія Вѣру (Верховскую) ³⁾, самъ въ томъ же 1841 году составилъ для сего общежитія особые правила, исполненныя, по обычаю, глубокой мудрости и духовной опытности ⁴⁾. Въ внѣшнемъ же благоустроеніи обители, по прежнему и еще болѣе прежняго, живое участіе принималъ упомянутый благочестивый Московскій гражданинъ С. Л. Лепешкинъ, щедротами котораго между прочимъ распространены, благоукрашены были и тотъ храмъ во имя Пресвятыя Троицы, освящать который рѣшился самъ архипастырь Московскій ⁵⁾, про-

¹⁾ См. о семъ и вообще объ основаніи и устройствѣ обители въ книгѣ: *Жизніе и подвиги блаженныхъ памяти старца схимонаха Зосимы*. Изданіе 2-е Москва, 1889.

²⁾ См. *Ученіи въ Общ. люб. дух. просв.* 1873 г. ч. III, стр. 86—89 «Матеріаловъ для исторіи Русской Церкви».

³⁾ См. эти письма въ *Ученіяхъ въ общ. люб. дух. просв.* за 1876 г. ч. III, стр. 116—121 «Матеріаловъ для исторіи рус. церкви».

⁴⁾ Эти правила напечатаны въ *Душев. Ученіи* за 1871 годъ ч. III, стр. 96—107 «Извѣстій и Записокъ».

⁵⁾ Раньше нежели построенъ былъ какой бы то ни было храмъ въ Одигитріевѣ, сестры общежитія ходили къ церковнымъ службамъ въ сосѣднюю приходскую Церковь села Рыжкова; потомъ, согласно завѣту старца Зосимы, въ самой оби-

изнесшій при этомъ и проповѣдь, въ коей, на основаніи текста: *Аще не Господь созиждетъ домъ, всеу трудишася зиждующи* (Псал. 126, 1), живо изображаетъ историческую судьбу обители въ связи съ характеристикой ея основателя, блаженный памяти старца Зосимы. Святитель Филаретъ рѣшился самъ совершить освященіе этого храма, какъ самъ и выражается въ официальномъ о семъ сообщеніи, „изъ благодарности къ благодотворителю сей обители, уже почившему“ ¹⁾, т. е. упомянутому С. Л. Лепешкину ²⁾. Ради этого важнаго для обители событія, освященіе храма было отложено ³⁾ до возможности святителю прибыть въ обитель. Такъ не ближе какъ 1 октября означеннаго 1855 года состоялось освященіе храма. „Аще не Господь созиждетъ домъ, всеу трудишася зиждующи, гласить Боговдохновенная пѣснь (Псал. 126, 1)“: такъ началъ свою бесѣду по освященіи храма впервые лично посѣтившій обитель архинастырь Московскій.—„Слово Духа Божія изрекаетъ, безъ сомнѣнія, точную и непререкаемую истину. Итакъ, если справедливо, что домъ создается благоуспѣшно и благонадежно только съ Богомъ, подъ покровительствомъ Провидѣнія Его, съ благословеніемъ Его, съ помощію Его: то равномерно справедливо, при видѣ дома, благоуспѣшно и благонадежно созданнаго, сказать: видно, *Господь создалъ* сей домъ, когда не *всеу трудишася зиждующи*; видно, дарованы сему дѣлу Божіе благословеніе, Божія помощь.—Видимъ здѣсь не только домъ, но и дома, добрымъ устроеніемъ созданные, не только дома жительства человѣческаго, но и домъ Божій, домъ молитвы, Таинствъ и славы Божіей, и уже не одинъ домъ Божій, но уже четыре алтара ⁴⁾, уготованные для приношенія Богу умиловнительной, безкровной, но живой и жизнедательной

тели надъ гробомъ старца, въ полгода былъ построенъ (на средства того же С. Л. Лепешкина, послѣ имъ же распространенный и благоуукрашенный) храмъ во имя Св. Троицы, а за тѣмъ (въ 1852 г.) и храмъ во имя Одигитріи надъ вратами обители. См. упомянутое *Житіе о. Зосимы*, стр. 198 и дал. М. 1889.

¹⁾ Письма Фил. къ Высоч. Особ. и др. л. II, 26.

²⁾ Почившему, какъ было замѣчено выше, 10 августа 1855 года.

³⁾ Срав. Письма Филар. къ Антон. III, 350.

⁴⁾ Разумѣются, сверхъ храма Одигитріи, еще два придѣла въ соборной Троицкой церкви обители.

жертвы. Какъ же не помыслить, и не сказать, по мысли священнаго Пѣснопѣвца: видно, *Господь создалъ* все сіе; видно, Его благое Провидѣніе и помощь споспѣшествовали, чтобы *не все трудились жидущіе*; видно, есть надъ симъ мѣстомъ Его блавословеніе и покровъ. Мы должны будемъ болѣе утвердиться въ сихъ мысляхъ, если знающимъ напомнимъ, а не знающимъ, хотя отчасти, покажемъ довольно долгую, болѣею частію изъ нечаянностей составленную цѣпь событій, которыя сдѣлали возможнымъ нынѣшній здѣшній праздникъ, съ надеждою для сего мѣста дней благихъ и далѣе.

За двадцать девять лѣтъ предъ симъ пришелъ на сіе мѣсто старецъ, многолѣтній пустынножитель, и съ нимъ нѣсколько дѣвъ и вдовицъ, находившихся подъ его духовнымъ руководствомъ. То были птицы, лишенныя гнѣзда; овцы, не имѣющія ограды. Благородная владѣтельница сего мѣста ¹⁾ предложила имъ сію землю для поселенія. И пустынножитель утратился было дикости сего мѣста, на которомъ видѣлъ только лѣсъ и болото, и которое не представляло никакого удобства для снисканія жизненныхъ потребностей. Онъ обратился было къ другимъ мѣстамъ: но тѣ представляли неудобства болѣе важныя, въ отношеніи къ безмолвію духовной жизни ²⁾. Итакъ, сіе мѣсто принято, какъ даръ судьбы, который не казался пріятнымъ, но отъ котораго нельзя было отказаться.—Но кто былъ сей старецъ? Кто сіи дѣвы и вдовицы, составлявшія подъ его руководствомъ благочестивое общежитіе, но не имѣвшія мѣста общежитія?—Онѣ не въ сей странѣ родились; не въ сей странѣ жили: непредвидѣнная судьба перебросила ихъ сюда изъ дальняго края Сибирскаго. Сія нечаянность была послѣдствіемъ другихъ нечаянностей.—Во второй половинѣ прошедшаго столѣтія въ Брянскихъ лѣсахъ пустынножительствовалъ благочестивыя памяти іеромонахъ Адріанъ (въ послѣдствіи времени іеросхимонахъ Алексій) ³⁾, съ нѣсколькими учениками. Къ нимъ

¹⁾ Выше упомянутая госпожа Бахметьева.

²⁾ Такъ напр. въ г. Вереѣ былъ нѣкогда монастырь, разоренный въ 1812 году французами, но близъ него были народныя гулянья. См. *Житіе о. Зосимы*, стр. 179. Москва, 1889.

³⁾ Скончался онъ въ Сименовомъ монастырѣ въ 1812 году. Срав. нѣкоторые

пришелъ, познавшій суету мірской жизни, юный благородный воинъ ¹⁾; плѣнился ихъ жизнію и возжелалъ прилѣпиться къ нимъ. Безпокойства отъ неблагонамѣренныхъ людей и нападеніе разбойниковъ были причиною того, что они перешли въ сѣверозападный край отечества, въ монастырь Коневскій, въ которомъ Адріанъ и настоятелемъ поставленъ былъ. Здѣсь бывшій воинъ Захарій вступилъ въ монашескій чинъ подъ именемъ Зосимы; и провелъ десять лѣтъ, частію въ общежитіи, частію въ пустынномъ уединеніи. Когда же Адріанъ, по любви къ безмолвію, оставилъ настоятельство и монастырь Коневскій: тогда, по благословенію его, и Зосима, съ другимъ благочестивымъ инокомъ Василискомъ, котораго почиталъ своимъ старцемъ, удалился на безмолвіе въ Сибирскіе лѣса и провелъ тамъ двадцать лѣтъ, и болѣе ²⁾.— Въ благодатномъ царствіи Христа Спасителя нерѣдко можно усматривать, что Онъ среди сокровенныхъ подвиговъ засвѣчиваетъ въ душахъ избранныхъ благодатный свѣтъ: но потомъ дѣйствуетъ по своему правилу, изреченному въ Евангеліи: не скрывать свѣтильника подъ срудомъ, но употреблять его для просвѣщенія чрезъ него и другихъ. Сіе можно примѣчать и въ житіи старцевъ Василиска и Зосимы. Василискъ безмолвствовалъ въ пустынѣ безъисходно: Зосима долженъ былъ иногда входить въ селенія, для приобрѣтенія необходимыхъ потребностей жизни, и слѣдственно вступать въ сношенія съ людьми. Ему встрѣчались души труждающіяся и обременныя въ мірѣ, ищущія душевнаго покоя, и нуждающіяся въ руководствѣ къ нему. По усильнымъ просьбамъ, съ благословенія старца Василиска, Зосима принималъ ихъ въ свое руководство: и такимъ образомъ началось въ дальней Сибири общежитіе, которое здѣсь нынѣ видимъ.—

подробности о немъ и Василискѣ въ *Письмахъ м. Филар. къ А. Н. Муравьеву* (писавшему житія русскихъ святыхъ), стр. 374. Подробнѣе же о томъ см. въ упомянутомъ *Житіи о. Зосимы*, стр. 30 и дал. Москва, 1889.

¹⁾ Отецъ Зосима, по обычаю прежнихъ временъ, съ юности служилъ въ военной службѣ. См. *Житіе* его изд. 1889 г.

²⁾ Подробнѣе о томъ см. въ упомянутомъ *житіи о. Зосимы*, стр. 77 и дал. (изъ 1889 г.). Особое *житіе о. Василиска* издано въ Москвѣ въ 1849 году. Сравни также статью о. архим. Леониды (Кавелина), подъ заглавіемъ: *Послѣдніе русскіе пустынножители въ Домашн. бѣдѣ* за 1862 годъ вып. 21—23.

Какъ же очутилось оно здѣсь? Оно испытало неудобство жить на чужой землѣ, безъ церкви, безъ священника, безъ правильнаго отношенія къ духовному начальству: и старецъ Зосима, побуждаемый духовнымъ челоѡколюбіемъ, дважды предпринималъ и совершалъ путешествіе въ Петербургъ къ Святѣйшему Синоду, и испросилъ для сего общежитія опустѣвшій Туринскій монастырь ¹⁾, получивъ съ тѣмъ вмѣстѣ порученіе благоустроить оное. Чѣмъ болѣе успѣха обѣщало сіе распоряженіе: тѣмъ болѣе возъярился врагъ спасенія челоѡческаго, и подвигнулъ тяжкое искушеніе. Онъ возбудилъ въ нѣкоторыхъ страсть любоначалія ²⁾; отъ сего возникли распри и ухищренія; онѣ привлекли судъ; судъ поврежденъ былъ челоѡкоугодіемъ: и вѣрныя руководству старца сестры общежитія, вмѣстѣ съ нимъ, принуждены были удалиться, и явились въ Москвѣ и здѣсь, какъ птицы, лишенныя гнѣзда, какъ овцы, не имѣющія ограды. — За симъ нечаянности горькія начинаютъ переходить въ нечаянности утѣшительныя. — Устроилось здѣсь скудное жилище общежитія: но не было способовъ пропитанія; не было твердой ограды; не было церкви. Зосима принужденъ былъ ходить въ Москву для снисканія потребнаго. Нѣкто спросилъ его: что ты не безмолвствуешь, а обращаешься въ молвѣ города? Онъ отвѣчалъ: лучше мнѣ претерпѣвать сіе, нежели дѣламъ, посвященнымъ Богу. Для сего духовно челоѡколюбиваго слова нашлось духовно челоѡколюбивое ухо. Благочестивый мужъ, котораго Богъ благословилъ честно пріобрѣтеннымъ богатствомъ, и который щедро удѣлялъ отъ онаго на созиданіе и украшеніе храмовъ Божіихъ, и на благотворенія честнымъ обителямъ и нуждающимся ближнимъ, — не умолчимъ его имени, потому что Господь недавно призвалъ уже его къ Себѣ, и онъ не имѣетъ нужды остерегаться славы челоѡческой, — рабъ Божій Симеонъ ³⁾,

¹⁾ Превій Николаевскій мужской Туринскій монастырь сей опустѣлъ послѣ упраздненія въ 1764 году.

²⁾ Эта страсть возгорѣлась именно въ той самой адонѣ, которая впервые своими „усиленными просьбами“ и побудила о. Зосиму принять ее съ ея дочерью дѣвцею подъ его духовное руководство. Она и сдѣлалась потомъ первою начальницею общежитія въ Туринскѣ, по удаленіи оттуда о. Зосимы съ оставшимися ему вѣрными сестрами.

³⁾ Именно вышеупомянутый Симеонъ Логгвиновичъ Лепешкинъ.

рѣшился освободить дѣвъ, посвященныхъ Богу, отъ необходимости часто входить въ молву города для своихъ нуждъ. Онъ снабжалъ общежитіе всѣмъ, что для него нужно, какъ скоро узнавалъ о томъ, построилъ для него достаточныя и прочныя зданія; обнесъ его оградой; подарилъ ему землю, которая бы всегда доставляла пособіе пропитанію сестръ общежитія ¹⁾.—Общежитію духовному необходима была церковь, тогда какъ оно, будучи только частнымъ учрежденіемъ, не могло требовать ея себѣ по закону. Перстъ Божій указалъ на оное благочестивой Царевнѣ Тамарѣ ²⁾, и она, по праву своего имени, испросивъ отъ Святѣйшаго Синода разрѣшеніе создать для себя церковь, и устроивъ оную, при содѣйствіи другихъ благочестивыхъ и благодѣющихъ, даровала общежитію сіе небесное на землѣ сокровище, послѣ чего уже не трудно было испросить оному открытое законное существованіе, утвержденное благословеніемъ Святѣйшаго Синода и Высочайшею властію. Поелику же церковь, устроенная Царевною, была не пространна, и оказалась не достаточною: то вотъ наконецъ приснопамятный рабъ Божій Симеонъ устроилъ ея составъ и пространство, и болѣе нежели устроилъ ея благолѣпіе ³⁾.—Прославимъ Бога,—заключаетъ въ виду разсказаннаго свою бесѣду святитель-витія,—многообразно, дивно, паче нашего ума и чаянія, устроющаго пути мира и спасенія человѣкамъ, по ихъ вѣрѣ

1) Именно С. А. Лепешкинъ купилъ, кромѣ земли вокругъ обители, еще въ пользу тойже обители огорода близъ Москвы, которые ежегодно приносятъ обители, хотя и не большой, доходъ.

2) Царевна Тамара (Тамара) однажды получила исцѣленіе по молитвамъ о. Зосимы. См. *Житіе о. Зосимы*, стр. 196 примѣч. М. 1889.

3) Подробности, разъясняющія все это повѣствованіе бесѣды святителя Филарета, можно видѣть въ томъ же *Житіи о. Зосимы* изд. 1889 года. Кратко о семъ см. также въ *Письмахъ Ф. къ Высоч. особ. и др. лиц.* II, 25—26 примѣч. Тверь, 1888. Срал. также во 2-й части упомянутого *Житія о. Зосимы изреченія его и о немъ сказанія*. Москва, 1889. Изданіе это совершенно тѣмъ же ипполитомъ Троице-дигитрѣвской обители матери Магдалины, (также изъ рода дворянъ Верховскихъ), духовно воспитанной подъ руководствомъ покойной игуменіи Вѣры, своей тетки, которой принадлежитъ первоначальное составленіе *Житія о. Зосимы*, первыя изданіемъ, подъ высшею редакціею святителя Филарета, вышедшаго въ свѣтъ въ Москвѣ въ 1860 году. Въ редакціи 2-го изданія 1889 года принималъ нѣкоторую долю участія авторъ настоящаго изслѣдованія.

и ревности ко благому, дающаго невѣдущимъ наставника, безпомощнымъ помощь, безкровнымъ покровъ, гонимымъ убѣжище, *вселяющаго единомысленныя въ домъ* (Псал. 68, 7), лишеннымъ всего дарующаго все потребное посредствомъ милосердія обилующихъ, а обилующимъ залогъ лучшаго приобрѣтенія небеснаго въ дѣлахъ челоуѣколюбія и въ молитвахъ облагодѣтельствованныхъ. И наконецъ отсюда наставленія: „Никто не надѣйся на себя. Никто не отчаявайся въ благодати Провидѣнія Божія. Лишенный, скорбящій, озлобленный не лишай самъ себя вѣры и терпѣнія, и непрестанно взыскуй Господа, хотя, по видимому, Онъ и сокрывается. *Взыскающій Господа не лишится всякаго блага* (Псал. 33, 11). Избавленные отъ озлобленій, скорбей, лишеній, не воздремлите въ вашемъ покоѣ. Покой устроенъ вамъ для безпрепятственнаго благодѣланія и свободнаго служенія Богу: вознерадѣвъ о семъ, сами разрушите покой вашъ. Непрестанно благодарите верховнаго благодѣтеля Бога, и въ Немъ и земныхъ благодѣтелей, добрыхъ служителей Его благодати. Благодарное къ Богу сердце есть открытый судъ для Его благодати. Аминь ¹⁾).

Слѣдующая за сею бесѣдою по времени произнесенная въ томъ же 1855 году бесѣда по освященіи храма преподобнаго Алексія челоуѣка Божія въ Московскомъ страстномъ монастырѣ, надъ вратами обители устроеннаго ²⁾, мало касается или даже почти вовсе не касается исторіи самой обители, основанной еще въ XVII вѣкѣ и получившей свое наименованіе отъ чудотворной иконы Божіей Матери Страстныя ³⁾, и потому мы также не будемъ касаться этой бесѣды, имѣющей въ виду въ лицѣ преподобнаго Алексія представить достоподражаемый при-

¹⁾ Сочин. Филар. V, 328—332. Эту замѣчательную бесѣду снѣтитель Филаретъ тогда же, по просьбѣ о. ректора Моск. Дух. Академіи архим. Евгенія (Саварова), отдалъ для напечатанія въ академическомъ журналѣ: *Творенія св. отцовъ съ прибавленіями*, гдѣ она и была напечатана въ 1855 году (ч. XIV, стр. 415—421), откуда перешла и въ собраніе *Словъ и рѣчей м. Филарета* изд. 1861 г., хотя владыка самъ и сомнѣвался, можетъ ли итти въ общую извѣстность такой мѣстный разсказъ. См. *Письма Филар. къ Антон. III*, 359. Срав. стр. 362.

²⁾ Тщанинъ игуменъ Паисій 2-й и по прозку архитектора Быковскаго.

³⁾ На сей иконѣ, около лика Богоматери, изображаются два ангела съ орудіями страстей Господнихъ.

мѣръ истинно монашеской жизни ¹⁾.—Болѣе ея имѣть историческаго значенія произнесенная уже въ 1858 году 21 сентября „бесѣда по освященіи храма Нерукотвореннаго Образа Господня, въ Спасо-Влахернскомъ общежитіи“. Въ этой бесѣдѣ, послѣ глубокаго разсужденія о значеніи освященнаго храма вообще, какъ мѣста присутствія Царя славы, и поученія о томъ, какъ входить въ такой храмъ и стоять въ немъ, святитель—витія говоритъ: „Благоговѣнію нашему въ семъ именно храмѣ споспѣшествовать могутъ и нѣкоторыя особенности, собственно ему принадлежащія. Какою древностію, какими достопамятностями ознаменованныя хранить онъ въ немаломъ числѣ святыхъ иконы! Восходя къ началу ихъ существованія, мы встрѣчаемся съ назидательною мыслію о древнихъ художникахъ, которые, трудясь надъ оными съ постомъ, молитвою и священными пѣснопѣніями, своею чистотою и благоговѣніемъ готовляли оныя къ благодатному освященію. Разсматривая судьбу сихъ иконъ, поколику она извѣстна, въ продолженіи существованія ихъ, видимъ благочестіе царственныхъ и вельможныхъ лицъ, которыя приносили предъ оными молитвы,—которыя возлагали на нихъ украшенія, благознаменательныя, если просто по усердію, и еще болѣе достопамятныя, если въ благодарность за полученныя по молитвѣ предъ ними благодѣянія Провидѣнія Божія,—которыя для присныхъ и приближенныхъ самымъ возжелѣннымъ даромъ почитали святую икону. Какой соборъ святыхъ увидѣли бы мы здѣсь, если бы могли видѣть святыхъ, присущихъ сему храму, посредствомъ частей святыхъ мощей ихъ, здѣсь сохраняемыхъ!—Похвалимъ святолюбие, съ необыкновеннымъ тщаніемъ собравшее здѣсь столько неоцѣнимыхъ святыхъ сокровищъ. Похвалимъ и то благоговѣйное разсужденіе, которое признало, что для достойнаго храненія толикой святыни, надобно окружить оную сонмомъ также святолюбивыхъ душъ, по особенному призванію посвятившихъ себя благоговѣйной, цѣломудренной и молитвенной жизни“. И послѣ сего святитель-витія дѣлаетъ соотвѣтствующее настав-

¹⁾ Сочин. Филар. V, 332—334. О Страстномъ монастырѣ см. *Чтенія въ общ. ист. и древн. Росс.* 1876 г. кн. II, стр. 61—67 отдѣла „Смѣсь“.

леніе этому сонму святолюбивыхъ душъ, т. е. сестрамъ Спасо-Влахернскаго общежитія¹⁾. Но ни приведенныя изъ бесѣды историческія указанія, ни самое наставленіе изъ него и предшествующаго разсужденія и поученія выведенное не были бы понятны вполнѣ для не знающихъ исторіи сего общежитія. Поэтому мы считаемъ нужнымъ, въ разъясненіе проповѣди святителя Филарета войти въ нѣкоторыя подробности этой исторіи. Спасо-Влахернское общежитіе, наименованное такъ отъ двухъ главныхъ мѣстныхъ святыхъ иконъ Спаса нерукотвореннаго образа и Влахернской Божіей Матери, учреждено въ Дмитровскомъ уѣздѣ Московской епархіи при селѣ Ново-Спаскомъ, Деденево тожъ, принадлежащемъ роду Головиныхъ²⁾. Еще во второй половинѣ XVII вѣка это село поступило во владѣніе Головиныхъ. Стольникъ Василій Петровичъ Головинъ въ 1713 году построилъ здѣсь деревянную церковь въ честь иконы нерукотвореннаго образа Христа Спасителя, которою великій князь Московскій и всея Россіи Василій Димитріевичъ въ 1391 году благословилъ родоначальника дома Головиныхъ, князя Стефана Васильевича Ховру. Въ 1798 году Василіемъ Васильевичемъ Головинымъ 2-мъ, вмѣсто деревянной, заложена была каменная церковь, крестообразной формы, въ 43 аршина длиною и 42 аршина шириною. Она окончена была уже въ 1811 году попеченіемъ Павла Васильевича Головина, который женился на дочери князя Гагарина Аннѣ Гавріиловнѣ и самъ скончался въ 1836 году, оставивъ Деденево во владѣніе средняго сына своего Гавріила Павловича Головина. Попеченіями Анны Гавріиловны и Гавріила Павловича Головиныхъ, изъ коихъ съ первою святитель Филаретъ находился и въ перепискѣ³⁾, съ 1843 и по 1850 годъ къ наружнымъ угламъ крестообразной церкви придѣланы капитальныя стѣны, такъ что храмъ принялъ видъ четырехугольника и украсился пятью куполами въ Византійскомъ стилѣ, при чемъ вну-

¹⁾ Соч. Фил., V, 469; срав. 467—470.

²⁾ См. П. С. Казанскаго, *Село Новоспаское, Деденево тожъ, и родословная Головиныхъ, владѣльцевъ оного*. Изданіе Г. П. Головина. Москва, 1847.

³⁾ Письма святителя Филарета къ А. Г. Головиной, см. въ *Душеп. Утеш.* за 1878 г. ч. II, стр. 286—288.

три его, кромѣ главнаго престола, остававшагося не освященнымъ, было устроено девять отдѣльныхъ придѣловъ и собрана и размѣщена была вся родовая святыня Головиныхъ: множество древнихъ досточтимыхъ иконъ, болѣе трехсотъ частей святыхъ мощей и богатѣйшая утварь церковная. Главнѣйшія иконы суть: 1) упомянутая храмовая икона Спаса нерукотвореннаго образа, почитаемая издревле чудотворною и писанная блаженнымъ Андреемъ Рублевымъ. Риза на сей иконѣ серебряная вызолоченая, вновь сдѣланная В. В. Головинымъ въ 1802 году вмѣсто прежней ризы изъ Аравійской мѣди, украшенной жемчугомъ и драгоценными камнями и находящейся теперь на копѣи съ этой иконы, въ селѣ Введенскомъ, подъ Звенигородомъ; кругомъ новой ризы въ пятнадцати ковчегахъ помѣщены святыя мощи, а въ особомъ ковчегѣ на иконѣ имѣется часть ризы Господней и крестъ съ святыми мощами, который за нѣсколько минутъ до своей кончины В. В. Головинъ 2-й снялъ съ себя и возложилъ на икону;—2) Чудотворная икона Пресвятыя Богородицы Одигитріи Влахернскія, вылитая изъ воскомастики и пепла святыхъ мучениковъ дву-тѣмъ въ Никомидіи сожженныхъ и преподобныхъ отецъ, въ Синаѣ и Райфѣ отъ Сарацинъ избѣженныхъ. Эта святая икона была принесена съ Аеона въ 1654 году. Риза на сей иконѣ великолѣпно украшена золотомъ, серебромъ, драгоценными камнями и жемчугомъ весьма крупныхъ размѣровъ. Подъ ризою также вѣдано нѣсколько частей св. мощей;—3) Чудотворная икона Божіей Матери Іерусалимскія-Геосиманскія, писанная подражателемъ Рублева Строгановымъ, съ ризою также сребропозлащенной, съ различными драгоценными украшеніями и съ св. мощами различныхъ угодниковъ Божіихъ въ 20-ти ковчегахъ вокругъ иконы, а именно: великомученика Димитрія, мучениковъ Георгія, Меркурія, Θεодора, св. Александра Невскаго, преподобнаго Сергія и другихъ; и т. д. Изъ нихъ икона Одигитріи Влахернскія, во время страшнаго Московскаго (такъ называемаго Троицкаго пожара), находясь въ домѣ Головиныхъ на Покровкѣ, остановила пожаръ на семъ домѣ и спасла всю дальнѣйшую часть улицы, не говоря уже о многочисленныхъ случаяхъ исцѣленій, которыя чрезъ сіи иконы получали и владѣльцы

послѣднихъ и другія лица ¹⁾). Для достойнаго храненія такой святыни и для поддержанія храма въ надлежащемъ благолѣпії, средства приходской церкви села Новоспасскаго и ея причта оказывались недостаточными. Посему еще вдова Павла Васильевича Головина, вышеупомянутая Анна Гавріиловна Головина, урожденная княжна Гагарина, движимая благочестивымъ чувствомъ и чувствомъ состраданія къ бѣднымъ, изъявила желаніе устроить здѣсь женское общежитіе по примѣру первоначальнаго устройства Спасобородинскаго монастыря и по правиламъ Троице-Одигитріевскаго общежитія Зосимовой пустыни, съ тѣмъ, что бы въ послѣдствіи можно было обратить оное въ женскій монастырь. Для обезпеченія содержанія общежитія, А. Г. Головина жертвовала 100 десятинъ земли пахатной, сѣнокосной и проч., мельницу и домъ въ Москвѣ. Къ сему, съ своей стороны, и сынъ ея Гавріиль Павловичъ († 1859) сдѣлалъ значительное добавленіе пожертвованіемъ земли и денежныхъ средствъ. По ходатайству святителя Московскаго Филарета, Св. Синодъ разрѣшилъ учредить при селѣ Новоспасскомъ женское общежитіе, съ наименованіемъ его Спасо-Влахернскимъ, а 13 мая 1852 года и послѣдовало Высочайшее соизволеніе какъ на сіе учрежденіе, такъ и на принятіе жертвуемаго въ пользу онаго имущества. По полученіи Высочайшаго на сіе утвержденія митрополитъ Филаретъ, препроводивъ на имя А. Г. Головиной списокъ съ указа о семъ Св. Синода, назначилъ ее саму Попечительницею общежитія, а начальницею сего общежитія, по выбору самой Попечительницы, назначилъ дѣвицу Елисавету Татаринову, въ монашествѣ Серафиму, изъ Дивѣвскаго монастыря Нижегородской епархіи, по сношеніи съ преосвященнымъ Нижегородскимъ Іереміею ²⁾). Обезпеченное въ средствахъ своего содержанія, при внимательномъ участіи къ нему какъ

¹⁾ См. проф. П. С. Казанскаго упомянутое сочиненіе: *Село Новоспасское* и проч., стр. 16 и дальн.; о св. мощахъ,—стр. 12 и дал.; о церк. утваря,—стр. 38 и дал., Москва, 1847.

²⁾ Письмо святителя Филарета къ преосв. Іеремію по сему дѣлу см. въ *Чтен. изъ Общ. люб. д. прав.* 1878, III, 219—220. „Матеріаловъ для исторіи русской церкви“. Это было въ концѣ 1853 года. Недалго спустя послѣ сего основательница Влахернскаго общежитія вдова майора А. Г. Головина и скончалась.

владѣльцевъ Ново-Спасскаго, такъ и Епархіальнаго Начальства, общежитіе въ скоромъ времени достигло значительной степени благоустройства внутренняго и внѣшняго ¹⁾. До прибытія туда святителя Филарета въ 1858 году въ главномъ храмѣ общежитія было освящено уже семь престоловъ; но главный престолъ все еще оставался не освященнымъ, какъ бы ожидалъ для своего освященія, самого Московскаго архипастыря. Для ускоренія окончательнаго устройства сего храма Г. П. Головинъ воспользовался иконостасомъ, перенесеннымъ изъ древняго храма Алексѣевскаго монастыря, занимавшаго прежде мѣсто, на которомъ стоитъ теперь Храмъ Христа Спасителя въ Москвѣ. Благолѣпіе этого иконостаса владѣлецъ Новоспасскаго еще болѣе возвысилъ новыми украшеніями, по перенесеніи его въ Храмъ Влахернскаго Общежитія и по приспособленіи къ сему храму. Когда все было готово къ освященію, владыка Филаретъ, и раньше внимательно относившійся къ дѣлу устройства и къ жизни общежитія ²⁾, рѣшилъ самъ совершить это освященіе. Для сего 20 сентября упомянутаго 1858 года онъ изъ Троице-Сергіевой Лавры прибылъ въ село Ново-Спасское, находящееся отъ Лавры въ 54-хъ верстахъ ³⁾, въ 5-мъ часу вечера. Посѣтивъ прежде всего храмъ и поклонясь святынь, владыка отправился въ домъ храмоздателя Гавріила Павловича Головина, гдѣ слушалъ все-нощное бдѣніе, между тѣмъ какъ въ готовившемся къ освященію храмѣ все-нощное бдѣніе совершенно было намѣстникомъ Лавры архимандритомъ Антоніемъ соборне. Въ 10-мъ часу утра слѣдующаго дня 21 сентября владыкою и совершенно было соборне освященіе храма съ произнесеніемъ послѣ онаго той бесѣды, выдержку изъ которой мы сдѣлали выше ⁴⁾; а послѣ

¹⁾ Нынѣ Спасо-Влахернское общежитіе является уже на степени монастыря.

²⁾ См. напр. о введеніи въ общежитіе правилъ Троице-Одигитріевской Зосимовой пустыни въ *Письма м. Филар. къ Антон.* III, 266—267. 272. 276;—о храненіи св. мощей въ немъ; тамъ же, IV, 77—78 и др.

³⁾ Срав. для сего *Письма м. Филар. къ Высоч. Особ.* II, 62 и *Письма м. Филар. къ кн. С. М. Голиц.* стр. 120.

⁴⁾ Замѣчательно и то обстоятельство, что освященіе совершено въ день памяти св. Димитрія Ростовскаго, который двукратно священнодѣйствовалъ въ Алексѣевскомъ монастырѣ, откуда взятъ были иконостасы для храма Влахернскаго общежитія.

литургіи въ новоосвященномъ храмѣ и благословенія многочисленныхъ поспѣтелей изъ собравшихся на освященіе мѣстныхъ и окрестныхъ поселянъ и помѣщиковъ, владыка поспѣтилъ и келлію начальницы Общежитія. Послѣ необходимаго отдыха, въ шестомъ часу вечера святитель Филаретъ, снова поспѣтилъ храмъ и поклонившись его святынь, отправился, чрезъ г. Дмитровъ, обратно въ Сергіеву Лавру. На память о своемъ поспѣщеніи общежитія владыка на архіерейскомъ служебникѣ, по которому совершалъ 21 сентября церковное служеніе, написалъ: „Призри съ небесе, Боже, и виждь, и поспѣти виноградъ сей, и утверди и“¹⁾.

Въ 1860 году совершилось освященіе храма во имя св. праведнаго Филарета Милостиваго, въ извѣстномъ намъ изъ прежняго Геосиманскомъ скитѣ близъ Сергіевой Лавры, устроеннаго съ мыслию объ основателѣ скита митрополитѣ Филаретѣ въ главномъ зданіи, скита съ тѣмъ что-бы сему храму быть соборнымъ для всего скита. Освященіе это, дабы оно совершилось не безъ участія самого владыки Филарета, нарочито приурочено было ко времени, когда онъ обыкновенно пріѣзжаетъ изъ Москвы въ Лавру. Оно состоялось 27 сентября, слѣдовательно чрезъ день послѣ Сергіева дня. Скитъ теперь былъ уже учреждепіемъ, прочно утвержденнымъ и съ внутренней и съ внѣшней стороны. Таитья относительно его существованія, какъ прежде, теперь не было нужды. И вотъ, поэтому и въ связи съ назначеніемъ храма быть памятникомъ участія святителя Филарета въ учрежденіи скита, святитель Филаретъ по освященіи храма произнесъ бесѣду, въ которой, по личнымъ своимъ воспоминаніямъ, изображаетъ всю картину какъ прежняго состоянія мѣста, на которомъ учрежденъ скитъ, такъ и теперешняго состоянія самаго скита. „Мѣсто, гдѣ мы теперь находимся,—говоритъ въ самомъ началѣ своей бесѣды святитель-витія,—въ продолженіи шестидесяти лѣтъ знаю, какъ оче-

¹⁾ См. стр. 11 брошюры: *Освященіе храма нерукотвореннаго образа Господня въ Спасо-Влажериномъ общежитіи*. Москва, 1860. Брошюра эта, составленная проф. П. С. Казанскимъ (хотя имени автора на ней и не означено), предварительно напечатанія ея, просмотрѣна и одобрена самимъ владыкою Филаретомъ. См. *Письма м. Филар. къ Антон. IV*, 115.

видецъ: и сверхъ того, когда пришелъ я сюда въ первый годъ текущаго столѣтія ¹⁾, встрѣтилъ здѣсь ясныя слѣды и воспоминанія прошедшаго столѣтія. Да не покажется то празднымъ словомъ, если возобновлю теперь нѣкоторыя изъ сихъ воспоминаній. Это будетъ не мимо нынѣшняго праздника²⁾. И за тѣмъ предлагаетъ живую, художественную картину исторіи мѣста скита и самаго скита, для выведенія изъ нея соотвѣтствующаго назиданія слушателямъ. „Здѣсь былъ домъ изящнаго зодчества, который устроеніемъ своимъ показывалъ, что онъ назначенъ былъ не для постоянного жительства, а только для лѣтнихъ увеселительныхъ посѣщеній. Здѣсь былъ садъ, въ которомъ растительная природа слишкомъ много страдала отъ искусства, ухищравшагося дать ей образы, ей несродные. Для чего это слѣдала обитель монашествующихъ? Какъ взиралъ на сіе преподобный Сергій, любитель простоты, и никакъ не любитель роскоши и чувственныхъ удовольствій? Какъ допустилъ онъ сіе въ своей области, такъ близко къ нему?—Во первыхъ, думаю, онъ снисходительно смотрѣлъ на дѣло потому, что имѣлъ въ виду намѣреніе, которымъ или оправдывалось, или извинялось дѣло. Урочище сіе было украшено для царскихъ посѣщеній ²⁾. Тогда какъ высота царская смирялась предъ смиреніемъ святаго; тогда какъ благоговѣніе меньшихъ сыновъ преподобнаго Сергія, соединялось съ благоговѣніемъ державныхъ, въ молитвѣ о спасеніи душъ ихъ и о благѣ царства ихъ: вѣрнопопданническая любовь желала проявить себя и въ томъ, что-бы представить царскимъ взорамъ нѣкія черты обычнаго для нихъ благолѣпія и великолѣтія. Во вторыхъ, преподобный Сергій безъ прещенія допускалъ, чтобы въ области его являлись нѣкоторые виды мірскаго великолѣпія, думаю, потому, что смотрѣлъ на нихъ, какъ на пробѣгающую тѣнь; и, какъ таинникъ Провидѣнія Божія, пре-

¹⁾ Объ этомъ періодѣ жизни и дѣятельности свѣтителя Филарета, въ то время В. М. Дроздова, см. наши первыя статьи: *Проповѣдническая дѣятельность Василія Михайловича Дроздова* и проч. въ журн. *Вѣра и Разумъ* за 1884 годъ т. I отд. церк. стр. 286—305 и 362—401.

²⁾ Объ этомъ урочищѣ (Корбухѣ) и первоначальномъ назначеніи его кратко писалъ свѣтитель Филаретъ въ своемъ, равнѣе приложенномъ нами, донесеніи Св. Синоду объ учрежденіи скита. См. въ журн. *Вѣра и Разумъ* 1892 г. т. I отд. церк. стр. 460 и дал.

доставлялъ себѣ въ послѣдствіи времени открыть здѣсь иные, духу его свойственные, виды.—Внѣшнія обстоятельства Сергіевой Лавры измѣняются. Ея древнее достояніе вземется отъ нея, и чрезъ то снимаются съ нея многія мірскія обязанности и заботы¹⁾. Прежнее великолѣпіе становится не нужнымъ, такъ какъ и не возможнымъ. Здѣшній царскій домъ и садъ дѣлаются мѣстомъ скромнаго отдохновенія наставниковъ и учениковъ духовнаго училища, которое Лавра основала въ своихъ стѣнахъ, на своемъ иждивеніи, во дни своего изобилія²⁾. По времени увеселительнаго дома не стало: садъ, уступленный искусствомъ природѣ, обратился въ лѣсъ. Такимъ образомъ преподобный Сергій достигъ того, что упразднилось здѣсь мірское, допущенное на время; и, какъ бы желая вознаградить себя за сіе допущеніе, благоизволилъ, чтобы здѣсь водворилось духовное³⁾. И далѣе предлагается кратко уже извѣстная намъ изъ прежняго исторія основанія скита, съ его особеннымъ назначеніемъ—служить убѣжищемъ для усиленныхъ молитвенныхъ подвиговъ и безмолвія, съ перенесеніемъ въ него стариннаго храма изъ села Подсосенье, съ увеличеніемъ числа скитской братіи и т. д., при чемъ не упускается изъ виду и назначеніе освященнаго теперь въ скитѣ храма, нами выше указанное⁴⁾; а заключается проповѣдь наставленіемъ—изъ дивныхъ судьбъ обители извлекать поощреніе къ добрымъ подвигамъ⁴⁾.

Еще года не прошло со времени произнесенія проповѣди сей въ Геосиманскомъ скитѣ, какъ святителю Филарету пришлось давать направленіе, посредствомъ слова проповѣди, иной обители, находящейся на другой, почти противоположной, окраинѣ Московской епархіи. Близъ г. Серпухова есть древній, основанный еще въ 1376 году святителемъ Алексіемъ, митропо-

1) Разумѣются штаты 1764 года, когда крестьяне были отобраны у монастырей. У Лавры Сергіевой до штатовъ 1764 года было свыше 100 тысячъ душъ крестьянъ, считая и приписные къ Лаврѣ монастыри. См. *Историч. Опис. Серг. Лавры* А. В. Горскаго, стр. 196. Москва, 1879.

2) Разумѣется Троицкая Лаврская Семинарія, основанная въ 1742 году.

3) Выдержку о семъ изъ самой проповѣди см. въ нашемъ настоящемъ изслѣдованіи, въ первомъ отдѣлѣ періода царствованія Александра II (въ журн. *Вѣра и Разумъ* 1892 г. т. I, отд. церк. стр. 722).

4) *Сочин. Филар.* V, 507—511.

литомъ Московскимъ, современникомъ основателя Сергіевой Лавры преподобнаго Сергія, монастырь, по имени Владычній Введенскій, который при митрополитѣ Платонѣ въ 1806 году обращенъ изъ мужскаго въ женскій ¹⁾). Въ этомъ монастырѣ въ 1861 году была новопостриженною монахинею не задолго предъ тѣмъ поступившая туда изъ Московскаго Алексѣевскаго монастыря Митрофанія, въ мірѣ баронесса Прасковья Григорьевна Розентъ. Благодаря связямъ ея при дворѣ и особенно по вниманію къ ней со стороны Великой Княгини Александры Петровны, ей вскорѣ же по постриженіи представилось широкое поле дѣятельности: она посвящена была въ игуменіи Владычнаго монастыря, а чрезъ нѣсколько лѣтъ, вмѣстѣ съ тѣмъ ей ввѣрено было, по желанію Великой Княгини Александры Петровны, и попеченіе о благоустройствѣ Покровской Общины сестеръ милосердія въ С.-Петербургѣ ²⁾). Посвященіе ея въ санъ игуменіи состоялось 8 августа 1861 года ³⁾ въ домовою митрополичьей Церкви Троицкаго, въ Москвѣ, подворья. При врученіи жезла -новопосвященной игуменіи, святитель Филаретъ обратился къ ней съ слѣдующею рѣчью: „Новопосвященная Игуменія! Въ недавнемъ еще времени призвана ты на поприще послушанія, и волею Божіею уже теперь вручается тебѣ жезлъ управленія,—и какъ мать должна ты блюсти сестеръ, тебѣ нынѣ ввѣренныхъ. Понимаю, что мысль твоя волнуется и что со страхомъ и не безъ смущенія принимаешь на себя эту великую обязанность; но подкрѣпий себя тѣмъ, что ты избрана на поприще этого служенія не мною, но самимъ Богомъ. 1) Усугубляй молитву; молитва придаетъ намъ силу и крѣпость, безъ нея мы ослабѣваемъ. 2) Для управленія сестрами

¹⁾ Срав. *Письма Филар. къ Антон. IV*, 20. Въ 1857 году, къ которому относится письмо м. Филарета о семъ, монастырь былъ уже благоустроеннымъ общежительнымъ.

²⁾ Дѣло о семъ см. въ *Собр. мнѣн. и отв. м. Филар.* V, 893—894. Срав. Сушкова, *Зап. о жизни и врем. м. Филар.*, 154 и прилож. 125—133.

³⁾ Въ *Сочин. Филар.*, V, 577 замѣчено, что эта рѣчь произнесена 2 апрѣля 1861 года; но такъ какъ и здѣсь ссылка дѣлается на упомянутое сейчасъ сочиненіе Н. В. Сушкова (не точная ссылка): то, слѣдуя самому Сушкову, мы опредѣляемъ время ея произнесенія 8-мъ августа 1861 года. См. Сушкова, *упом. соч.* стр. 154.

не употребляй одну данную тебѣ власть, но назидай ихъ въ духѣ кротости и любви; любовію все побѣждается; при томъ старайся быть снисходительной къ немощамъ человѣчества. 3) Назидай вручаемыхъ тебѣ чадъ болѣе собственнымъ примѣромъ, нежели властію и строгостію; примѣръ твой будетъ на нихъ дѣйствовать сильнѣе слова. — Наконецъ — говорю — не избѣгай жребія, который назначенъ тебѣ Богомъ, трудись къ пользѣ обители, къ утѣшенію сестеръ, тебѣ врученныхъ; а жезлъ сей прими не такъ какъ власть и честь, но какъ бы въ опору немощи человѣческой¹⁾. И мать игуменія Митрофанія, по крайней мѣрѣ при жизни святителя Филарета²⁾, вѣрно исполнила его наставленія.

Рѣчь къ игуменію Митрофанію³⁾ святителя Филарета о монашествѣ довольно близко соприкасается съ словомъ его же проповѣди, выразившимся, какъ мы видѣли, въ его рѣчахъ къ новорукоположеннымъ епископамъ⁴⁾; ибо монашество, по крайнему и глубоко вѣрному мнѣнію святителя Московскаго, особенно въ его руководящемъ представительствѣ, должно быть также свѣточемъ истинно-христіанской жизни въ мірѣ, въ темной массѣ народа, какъ свѣточемъ, выше его поставленнымъ, является священноначаліе, епископство, архипастырство. Но для той же среды не менѣе важнымъ, особенно по близости къ ней, свѣточемъ является бѣлое духовенство, пастырство. По этому прежнія заботы святителя Филарета о семъ послѣднемъ, отмѣченные нами за время царствованія Императора Николая Павловича, продолжались и въ новое царствованіе, получая многія осложненія вслѣдствіе многихъ, вновь произошедшихъ за это царствованіе, условій и вслѣдствіе того же получая

¹⁾ См. сейчасъ указаннаго страницъ V тома *Сочин. Филар.* и сочиненіе Сумкова о жизни и времени Филарета.

²⁾ Она игуменію была съ 1861 года по 1874 годъ и лишь послѣ сего попала подъ судъ. Срав. письма м. Филарета къ ней за 1858 годъ по 1867 годъ у Сумкова, тамъ же въ Прилож. стр. 125—133.

³⁾ Изъ остальныхъ, относящихся къ монашеству, проповѣдей святителя Филарета за рассматриваемое время, имѣющихъ историческій характеръ, проповѣдь его въ Гуслицкомъ монастырѣ мы уже имѣли въ виду при изслѣдованіи о расколѣ.

⁴⁾ Срав. особенно рѣчь къ преосв. Сергію, епископу Курскому на стр. 511—512 тома 5-го *Сочин. Филар.*

иногда новые виды въ способѣ выраженія ихъ, и между прочимъ въ словѣ проповѣди. Прежніе вопросы о поднятіи умственнаго уровня самого блага духовенства, объ улучшеніи быта его, объ усиленіи слова проповѣди его съ церковной кафедрой и т. д., должны были получать теперь новые или обновленные способы разрѣшенія для себя въ вольномъ или не вольномъ согласіи съ духомъ реформъ новаго царствованія. И потому, если еще духомъ царствованія Императора Николая отзывается сдѣланное святителемъ Филаретомъ въ одной изъ проповѣдей половины 1855 года о новой Императрицѣ Маріи Александровнѣ замѣчаніе, что она еще прежде, въ званіи Цесаревны, приняла на себя постоянный подвигъ человеколюбія, даровать свое покровительство и материнское попеченіе многимъ смиреннымъ дочерямъ служителей алтаря, дабы усовершенствованнымъ воспитаніемъ ихъ усовершить внутреннее устройство священнослужительскихъ семействъ и чрезъ то благотворно дѣйствовать и на семейный бытъ народа¹⁾ то уже далеко инымъ тономъ звучитъ слово проповѣди святителя Филарета о томъ же въ сущности предметѣ за послѣдующее время новаго царствованія, когда самая „мудрость—среди христіанства“ стала болѣе и болѣе „объюродѣвать язычески“, когда „враги воинствующей церкви“ стали уже „безпрепятственно изощрять противъ нея и старыя и новоизобрѣтаемыя оружія“²⁾ и когда, поэтому, настояла еще болѣе прежняго нужда въ томъ, чтобы въ церкви не оскудѣвалъ не только „іерей, котораго *устны сохраняютъ разумъ* спасенія, мужъ знанія и наставникъ юношества, держащій и преподающій здравое ученіе вышемысленныхъ началъ науки“ и „поставляющій *жизненное начало премудрости страждъ Господень*“, но и добрый „*пастырь полагашій душу свою за овцы*“³⁾ среди волковъ, разными способами начавшихъ расхищать стадо Хри-

1) Сочин. Филар. V, 318. Проповѣдь въ день тезоименитства Государыни Императрицы Маріи Александровны 22 іюля 1855 года.

2) Сочин. Филар. V, 563. Рѣчь на 50-лѣтнемъ юбилей Москвитской Духовной Академіи.

3) Сочин. Филар. V, 581. Рѣчь, относящаяся къ послѣднему году жизни святителя Филарета.

ство. По этому, безъ всякаго сомнѣнія принимая близко къ сердцу дѣло улучшенія быта духовенства вообще и вѣрнной его архипастырскому попеченію епархіи въ частности ¹⁾, святитель Филаретъ не всегда согласенъ былъ съ тѣми мѣрами, которыя въ новое царствованіе предлагаемы и предпринимаемы были съ цѣлію улучшенія этого быта. Такъ, ему не нравилось, прежде всего, уже то одно, что комитетъ объ улучшеніи быта духовенства, по составу своему, былъ „разнородный“, не обѣщавшій (и дѣйствительно не давшій) много пользы дѣлу ²⁾; за тѣмъ не желательною для него мѣрою къ улучшенію быта духовенства представлялось сокращеніе приходовъ ³⁾, и т. п. Вообще, по прежнему, вполне одобряя благія намѣренія правительства въ этомъ отношеніи, святитель Филаретъ воздерживался отъ одобренія многихъ мѣръ, направленныхъ къ осуществленію этихъ намѣреній, особенно же одобренія съ церковной кафедры ⁴⁾. Съ другой стороны и того неодобренія нѣкоторыхъ изъ сихъ мѣръ, какое высказывалъ онъ иногда въ частныхъ письмахъ и сношеніяхъ своихъ, мы не видимъ въ словѣ проповѣди Филарета. Болѣе важнымъ, какъ всегда, такъ и теперь, считая внутреннее, нежели внѣшнее благосостояніе духовенства, святитель Филаретъ болѣе нужнымъ считалъ обращать вниманіе на это внутреннее благосостояніе и достоинство духовенства, прямо проповѣдая о семъ и съ церковной кафедры, и предписаніями по духовному вѣдомству своей епархіи раскрывая духовенству важность этой стороны дѣла, и внѣ своей епархіи наблюдая за тѣмъ же. Такъ еще въ 1856 году, въ своей бесѣдѣ на день тезоименитства Государя Наслѣдника Цесаревича Великаго Князя Николая Александровича 6 декабря, поучая о правдѣ, требуемой отъ всѣхъ сословій государства для истиннаго благосостоянія

¹⁾ См. для сего напр. письмо Филарета къ оберъ-прокурору св. Синода Л. П. Ахматову въ *Русск. Архивъ* за 1890 г. т. III, стр. 357. Срав. *Собр. мн. и отв.* V, 458 и др.

²⁾ Срав. для сего Душен. Чтен. 1883, I, 268. 269; *Собр. мн. и отв.* V, 359—360; *Письма Филар. къ Муравьеву*, стр. 609. 611 и др.

³⁾ См. *Душен. Чтен.* 1887, I, 255.

⁴⁾ По этому-то и мы въ нашемъ настоящемъ изслѣдованіи подробно не становимъ говорить объ этой сторонѣ дѣла.

послѣдняго, святитель Филаретъ обращаетъ это требованіе прежде всего къ духовенству. „Не знаю, *рекутъ* ли мнѣ,—говорить онъ,—но не отлагаю рещи самъ себѣ *притчу сію: врачу,—исцѣлюся самъ*; занятый мыслями о правдѣ для другихъ, не забудь воспользоваться ими для себя. Такъ, братья служители олтаря, не слышимъ ли слова пророка: *священники Твои, Господи, облечутся азъ правдою* (Псал. 131, 9). Не заповѣдано ли намъ воспоминать сіе слово каждый разъ, когда облачаемся въ священную одежду, дабы мы непрестанно памятовали, что какъ одеждою облакаются члены тѣла, такъ правдою должны быть облечены наши помышленія, намѣренія, дѣянія, жизнь? Мы призваны быть служителями не только правды, но и милосердія, быть не только священниками, но, когда нужно, и жертвами за спасеніе ближнихъ. Еще не велико требованіе, когда отъ насъ требуется правда. Какая правда?—Правда въ молитвѣ, чтобы она была отъ сердца, а не по внѣшнему только обряду,—правда въ церковномъ служеніи, чтобы оно не измѣняло общепреданному уставу,—правда въ ученіи, чтобы оно вѣрно было истинѣ Божіей, и не льстило страстямъ человѣческимъ,—правда въ попеченіи о пасомыхъ, чтобы мы имѣли въ виду и въ намѣреніи питаніе и безопасность стада, а не млеко и волну его,—правда въ жизни, чтобы наша жизнь не была ложью противъ нашего ученія“ ¹⁾. И о болѣе позднемъ времени, когда „много разглагольствовавшее о свободѣ мудрованіе“, проявляя свою свободу между прочимъ въ печати, стало разрушительно касаться и духовенства, святитель-витія, въ собраніи общества любителей духовнаго просвѣщенія говорилъ: „Летятъ съ разныхъ сторонъ стрѣлы порицанія и на наше званіе. Примемъ ихъ *броней правды* (Еф. 6, 14) и постараемся отвѣчать на справедливыя порицанія, по возможности, исправленіемъ, на несправедливыя—терпѣніемъ. Прискорбно, что даже внутри нашего стана явились *господіе стрѣляніи* (Быт. 49, 23), которые иногда противъ братій своихъ *нападаютъ* лукъ, въ повременныхъ изданіяхъ и въ книгахъ. Вы, братья, не допускаете и не допустите подобнаго. Не забудете словъ Премудраго: *крот-*

¹⁾ Соч. Фил., V, 391.

кій мужъ сердцу врачъ (Притч. 14, 30), такъ какъ напротивъ, жестокое слово не врачуетъ, а прилагаетъ къ болѣзни болѣзнь" ¹⁾. Въ томъ и другомъ случаѣ исчисляются и указываются всѣ существенныя требованія, какія можно было бы предъявить къ духовенству, чтобы оно достойно своего званія ходило, чтобы стояло на высотѣ своего положенія. Въ согласіи съ тѣмъ напр., въ 1860 году святитель Филаретъ и епископу Тульскому Алексію (Ржаницыну), по случаю извѣстія объ оскорбленіи священника села Хрущева (Тульского же и уѣзда, близъ Тулы) управителемъ имѣнія помѣщика сего села, писалъ: „Хрущевского управителя, видно, что нельзя похвалить: но также и духовенство. Священникъ безъ ризъ хочетъ употреблять св. дары: гдѣ это разрѣшено? Онъ приступаетъ къ сему святому дѣлу; входитъ въ олтарь управитель, говоритъ позорныя слова: священникъ, вмѣсто того, чтобы при первомъ словѣ попросить его, чтобы онъ умолкъ изъ благоговѣнія къ святынь, остановился, слушаетъ и даетъ слабый отвѣтъ, но тотъ потомъ въ оправданіе свое указываетъ на злобу священника, и на вошедшій въ обычай безпорядокъ, что міряне свободно входятъ въ олтарь, и что священникъ въ олтарѣ смѣется съ міряниномъ. Не благоговѣющее духовенство, конечно, не можетъ внушить благоговѣнія управляющему. Показанія причетниковъ, примѣтно, сочинены: и потому не ясно, какіе точно были поступки управителя: и трудно обличить его судебно. Есть ли благонамѣренъ помѣщикъ, можно попросить его, что-бы внушилъ управляющему не дѣлать соблазна въ церкви. Сильное наставленіе нужно дать духовенству“ ²⁾. И если такъ относился святитель Филаретъ къ инопархіальному духовенству, то тѣмъ строже, ревнивѣе, какъ само собою понятно, долженъ былъ относиться онъ съ разсматриваемой стороны къ духовенству вѣренной ему епархіи. Объ этомъ свидѣлствуютъ его многочисленныя предписанія по епархіи и резолюціи. Въ виду ближайшей задачи нашего настоящаго изслѣдованія мы главное вниманіе обратимъ лишь на пропо-

1) Тамъ-же, стр. 559.

2) Письма и. Филар. къ Алексію, стр. 215.

вѣдическую дѣятельность духовенства московской епархіи. Въ этомъ отношеніи заботливость святителя Филарета какъ объ исполненіи вѣренными ему духовенствомъ высокаго долга проповѣданія слова Божія, ученія, такъ и о достоинствѣ самой проповѣди его была примѣрная. Самъ служа высокимъ образцомъ проповѣдничества, онъ зорко слѣдилъ за исполненіемъ обязанности проповѣдывать Слово Божіе и въ духовенствѣ. Онъ не считалъ, какъ иные архіереи, проповѣди „анахронизмомъ“¹⁾. Напротивъ, считалъ ихъ самымъ необходимымъ, благопотребнымъ долгомъ духовенства, особенно за время разсматриваемаго царствованія, когда такъ много стало распространяться разнаго рода лжеученій, когда такъ необходимо было утверждать паству на пути истиннаго ученія вѣры и нравственности. Такъ по поводу одного указа Св. Синода (отъ 11 сент. 1866 года), касающагося дѣла проповѣди, святитель Филаретъ, резолюціею отъ 31 октября 1866 года, устанавливаетъ слѣдующій порядокъ назначенія проповѣдей, представленія ихъ цензорамъ и наблюденія за исполненіемъ сей обязанности: „1) Каждый священно-служитель городской и сельской церкви обязанъ произнести собственныхъ проповѣдей не менѣе 6-ти въ годъ. 2) Разумѣется, что произнесеніе большаго числа таковыхъ проповѣдей будетъ принято начальствомъ, какъ дѣйствіе усердія священника къ своему дѣлу, и пріобрѣтетъ ему особенное вниманіе начальства. 3) Въ воскресный или праздничный день, для котораго нѣтъ собственной проповѣди, обязанъ священникъ (или, по его распоряженію, діаконь) читать изъ книгъ, преимущественно отеческихъ, поученія примѣнительныя ко времени, къ потребностямъ и понятіямъ слушателей. 4) Благочинные священнослужителямъ, имѣющимъ болѣе сильную и твердую образованность и опытность, предоставляютъ произносить проповѣди безъ предварительной цензуры, съ тѣмъ, чтобы, по произнесеніи, онѣ доставляемы были для освидѣтельствованія. 5) Отъ священно-служителей менѣе утвержденныхъ въ разумніи и словѣ ученія, и менѣе опытныхъ, благочинные

1) Письма Ф. къ Высоч. Особ. II, 243. Рѣчь о преосв. архіеписк. Астраханскомъ Аванасіи (Дроздовѣ).

требуютъ представленія проповѣдей за недѣлю, а по нуждѣ за три дня до произнесенія, и цензурюють оныя въ отношеніи къ чистотѣ ученія, назидательности, вразумительности и правильности изложенія, и погрѣшительное предоставляютъ исправлять сочинителю, или сами исправляютъ, объясняя въ тоже время погрѣшности и руководствуя къ избѣжанію оныхъ. Языкъ поученія долженъ быть, по возможности, простъ, но съ тѣмъ вмѣстѣ охрaненъ отъ мыслей и выраженій неправильно простонародныхъ, грубыхъ, низкихъ, противныхъ здравому вкусу. 6) При обзорѣни церковей благочинный дознаетъ, какія поученія читаны въ церкви изъ книгъ, и съ соотвѣтственнымъ ли цѣли выборомъ. Преимущественно полезныя чтенія могутъ быть избираемы изъ писаній св. Василія Великаго, св. Іоанна Златоустаго, св. Тихона Воронежскаго ¹⁾. Поученія, въ сельскихъ церквахъ, должны быть не очень протяженны. 7) Неисправныхъ въ проповѣданіи и чтеніи поученій благочинный увѣщаніемъ приводитъ къ исправности, а въ случаѣ неуспѣшности увѣщаній доноситъ начальству. 8) Для наблюденія епархіальнаго начальства за состояніемъ проповѣданія и для поощренія проповѣдающихъ, благочинный отличающіеся назидательностію проповѣди имѣетъ представлять начальству" ²⁾. Въ общемъ тѣхъ же правилъ по епархіи святитель Филаретъ держался и до 1866 года, ближайшимъ образомъ, какъ само собою понятно, и съ особенною строгостію наблюдая ихъ исполненіе въ самой Москвѣ. Здѣсь, равно какъ и въ другихъ мѣстахъ епархіи по особымъ случаямъ, онъ для проповѣдниковъ самъ являлся и благочиннымъ и цензоромъ, строго наблюдая за достоинствомъ проповѣди, ея качествами внутренними (по содержанію) и внѣшними (по изложенію) и искренно похваляя и всемѣрно поощряя хорошихъ проповѣдниковъ. Къ глубокому сожалѣнію, многіе смотрятъ на святителя Филарета въ этомъ, равно какъ и въ другихъ подобныхъ отношеніяхъ, какъ на

¹⁾ Святителя Тихона Воронежскаго митрополита Филарета, какъ мы помнимъ, еще за долго и до прославленія его во святыхъ предлагалъ для назиданія, говоря напр. въ 1818 году о сочиненіяхъ его: „въ этой, хотя не глубокой, рѣкѣ есть золотой песокъ“. *Письма Филар.* къ родн. стр. 225.

²⁾ *Душен. Чтен.* 1880, II ч., стр. 494—495.

суроваго администратора, силою своего авторитета безпощадно давившаго подчиненных¹⁾. Это—совершенная неправда. Во всѣхъ этихъ и подобныхъ случаяхъ святитель Филаретъ лишь ревниво оберегалъ достоинство духовнаго званія, слѣдовательно достоинство самого же духовенства, и больше ничего. Какъ великій проповѣдникъ самъ, какъ строгій и глубокий мыслитель, во всей широтѣ понимавшій значеніе и назначеніе проповѣди, какъ истинно и искренно благочестивый христіанинъ, собственнымъ своимъ существомъ переживавшій то, что должно было проповѣдывать съ церковной кафедры и что самъ онъ проповѣдывалъ, наконецъ какъ по истинѣ великій художникъ русскаго слова, онъ, естественно, не могъ быть равнодушенъ при видѣ проповѣдей, болѣе или менѣе далеко не соотвѣтствовавшихъ его великому идеалу проповѣди. Но за то онъ дѣтски искренно радовался проповѣдямъ и проповѣдникамъ, хотя сколько нибудь приближавшимся къ этому идеалу и всячески, повторяемъ, поощрялъ такія явленія. Представимъ нѣсколько примѣровъ. Въ 1856 году одинъ діаконъ просился во священники, представивъ при прошеніи проповѣдь своего сочиненія въ доказательство своего права на званіе священника. Въ этой проповѣди „владыкъ не понравилось рѣзкое обличеніе, выраженное въ слѣдующихъ словахъ: „внѣ храма почти все время проводимъ въ занятіяхъ, предписываемыхъ развращенною волею нашею“.—Что это ты написалъ? сказалъ святитель. Ты всѣхъ (слушателей) обругалъ! Знаешь ли, что это значить? Это значить быть или пьяницей, или картежникомъ, или развратникомъ. Сознаешь ли ты себя такимъ? Если сознаешь, то тебя надобно сана лишить.—Сдѣлавъ еще нѣсколько критическихъ замѣчаній на эту проповѣдь, митрополитъ сказалъ наконецъ: *устни іереовъ сохраняютъ разумъ, а твои устни разума не сохраняютъ*“²⁾. Въ другой разъ „два священника представили ему одинаковыя проповѣди на какой-то праздникъ. По прочтеніи, владыка позвалъ къ себѣ ихъ обоихъ вмѣстѣ и вы-

¹⁾ Такой взглядъ нѣкоторыхъ на м. Филарета былъ не безызвѣстенъ и ему самому. См. *Письма Филарета къ А. Н. Муравьеву*, стр. 569 Кіевъ, 1869.

²⁾ *Духов. Чтен.* 1871, ч. II, стр. 154 „Извѣстій и Записокъ“. Сообщение о. архим. Григорія (Воинова).

шелъ къ нимъ, держа ихъ тетради въ обѣихъ рукахъ. Не благословляя ихъ, онъ сказалъ: „эти двѣ проповѣди предполагаютъ третью, послѣ которой и не нужны“¹⁾.—Въ 1867 году, въ день 50-лѣтняго юбилея святительства владыки Филарета, бывшаго въ этотъ день въ Сергіевой Лаврѣ, въ Москвѣ въ Успенскомъ соборѣ служилъ преосв. викарій Игнатій, а проповѣдь произносилъ протоіерей Покровскаго собора А. И. Воскресенскій. Митрополиту Филарету, изображенію достоинствъ и дѣятельности котораго посвящена была эта проповѣдь, она представлена была, для полученія разрѣшенія на ея напечатаніе, уже по произнесеніи. И владыка, прочитавъ ее, отъ 7 августа²⁾ писалъ представлявшему ее преосвященному Игнатію: „Возвращаю слово. Церковная каѳедра назначена для ученія и наставленія. Но въ семь словъ одна похвала, и при томъ челоуѣку, еще живущему, и при томъ далеко превышающая меня“³⁾. Если братія и сослужители благосклонно выслушали оное: это дѣло ихъ смиренія и любви. Но чтобы далѣе провозглашать сіе слово чрезъ печать, на сіе не могу дать согласія. Хорошо, что сіе не сдѣлалось, ибо это меня огорчило бы. Скажите проповѣднику, чтобы онъ не прогнѣвался на мое упрямство“⁴⁾. Бывшій съ 1849 года и во все остальное время жизни святителя Филарета въ составѣ Московскаго (столичнаго) бѣлаго духовенства, Казанской церкви, у Калужскихъ воротъ, протоіерей Алексій Іосифовичъ Ключаревъ, нынѣ высокопреосвященнѣйшій архіепископъ Харьковскій Амвросій, издавна извѣстный какъ замѣчательный проповѣдникъ и импровизаторъ, въ доказательство того, что „митрополита Филарета, при разборѣ представляемыхъ ему проповѣдей, всегда возмущали всякія слова, не соотвѣтствующія достоинству церковной проповѣди“, рассказываетъ изъ опыта своихъ собственныхъ по этому дѣлу съ нимъ отношеній слѣдующій случай: „я пом-

1) Тамъ же, стр. 71. Сообщение того же о. архимандрита.

2) Юбилей былъ 5 августа, какъ извѣстно.

3) Для сравненія, припомнимъ бесѣду самаго святителя Филарета въ день 50-лѣтняго юбилея службы князя С. М. Голицына.

4) *Чтенія въ Общ. люб. дух. просв.* 1878, III, 6 „Матеріаловъ для исторіи Рус. Церкви“.

ню, какъ однажды въ крайнемъ случаѣ я употребилъ въ проповѣди слово „интрига“, и онъ остановился въ размысленіи, какъ бы замѣнить его, и потомъ сказалъ: „нежелательны подобныя слова въ церковной проповѣди“¹⁾.—Съ другой стороны, напр. въ 1856 году святитель Филаретъ объ архимандритѣ Новоспасскаго, въ Москвѣ, монастыря Агапитѣ (Введенскомъ) отзывался, что онъ, по природной застѣнчивости, „съ затрудненіемъ произносить поученіе въ большомъ собраніи, хотя я предварительно (слова Филарета) увѣряю его, что поученіе назидательно и достойно занять вниманіе слушателей“²⁾. За тѣмъ въ 1859 году объ одномъ Московскомъ священникѣ, не задолго предъ тѣмъ скончавшемся, имѣвшемъ благочестивый обычай ежедневно приходить въ Иверскую, у Воскресенскихъ воротъ, часовню, чтобы помолиться предъ Иверскою чудотворною иконою Богоматери и приложиться къ ней, святитель Филаретъ писалъ, что „онъ былъ мужъ, просвѣщенно вѣрующій, добродѣтельный, нестяжательный и назидательный проповѣдникъ“³⁾. Къ болѣе или менѣе выдающимся и надзательнымъ проповѣдникамъ изъ духовенства святитель Филаретъ относился особенно внимательно: назначалъ ихъ для проповѣданія въ важныхъ случаяхъ⁴⁾, разрѣшалъ печатаніе ихъ проповѣдей даже въ Московскихъ Вѣдомостяхъ⁵⁾, оказывая имъ особенное благоволеніе⁶⁾, и т. д. Таковыми были протоіереи Московскіе: Н.

¹⁾ См. преосв. Амвросія *Живое Слово*, стр. 123. Харьковъ, 1892. При этомъ должно замѣтить, что и самъ преосв. Амвросій всегда избѣгалъ и избѣгаетъ въ проповѣди подобныхъ словъ и выраженій (не русскихъ).

²⁾ *Собр. мѣт. и отв. м. Филар.* IV, 154. Архим. Агапитъ скончался въ 1877 г.

³⁾ Тамъ же, стр. 402. Проповѣдникъ не поименованъ; не есть ли это протоіерей Трехсвятительской, у Красныхъ воротъ, церкви Николай Петровичъ Друговъ, скончавшійся въ 1858 году? О немъ, какъ проповѣдникѣ—любимцѣ простаго народа см. въ упомянутой книгѣ преосв. Амвросія: *Живое Слово*, стр. 55.

⁴⁾ См. для сего *Душеп. Чтен.* 1883, I, 251. Здѣсь указывается о Н. Ф. Добровѣ. Срав. также стр. 518, гдѣ указываются онъ же и протоіереи: П. Е. Покровский и І. Н. Рождественскій, и др.

⁵⁾ См. для сего тамъ же, стр. 514. Разумѣется слово о. протоіерея А. І. Ключарева, напечатанное въ *Моск. Вѣдом.* за 1865 г. № 198 отъ 11 сент., а произнесенное 30 августа того же 1865 года въ Московскомъ Большомъ Успенскомъ соборѣ. Слово, исходя изъ текста Псал. 36, 5, 6 касается реформъ того времени, говори о гражданской доблести, какъ добродѣтели, если она основывается на христіанскихъ началахъ.

⁶⁾ См. напр. объ И. М. Богословскомъ-Платоновѣ въ *Правосл. Обзор.* 1883, I, 113.

П. Друговъ († 1858), С. Г. Терновскій († 1868), И. М. Богословскій-Платоновъ († 1870), Н. Ф. Добровъ († 1873), П. Е. Покровскій († 1888), Н. А. Сергіевскій († 1892) и другіе изъ скончавшихся, а изъ доселѣ здравствующихъ, упомянутый А. И. Ключаревъ и нѣк. др.

Между тѣмъ и въ видахъ улучшенія быта духовенства Московской епархіи, въ попеченіи о внѣшнемъ благосостояніи его святитель Филаретъ и продолжалъ прежнія заботы и мѣры къ сему и изыскивалъ или ревностно поддерживалъ новые способы къ тому же, а въ видахъ поощренія умственной производительности духовенства способствовалъ открытію особыхъ органовъ духовной повременной печати и общества любителей духовнаго просвѣщенія. Такъ при святителѣ Филаретѣ и при его дѣятельномъ и живомъ участіи, въ видахъ усиленія прежнихъ способовъ воспитанія дочерей духовенства Московской епархіи, открыто было женское Филаретовское училище на мѣстѣ прежняго Заборовскаго подворья ¹⁾, въ видахъ помощи бѣднымъ ученикамъ духовныхъ училищъ Московской епархіи открыто было въ 1865 году Братство святителя Николая ²⁾, разрѣшены къ изданію съ 1860 года духовные журналы: „Православное Обзоріе“, „Душеполезное Чтеніе“, а нѣсколько позже — „Чтенія въ обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія“ ³⁾. Но болѣе всего святитель Филаретъ заботился объ усовершенствованіи самыхъ разсадниковъ пастырства, — мужскихъ духовно-учебныхъ заведеній, и особенно среднихъ съ высшими. Мы помнимъ его отношеніе къ Московской семинаріи за время предшествовавшаго царствованія по одной изъ его проповѣдей

¹⁾ См. о семъ въ *Душен. Чтен.* 1865, III, 197—204; *Правосл. Обзор.* 1873, № 10, стр. 553—564; Сущкова, *Зап. о жизни и врем. Филар.*, стр. 163 и дал.; П. Ф. къ *Выс. Особ.* I, 186 д. 190. 194 и др.

²⁾ См. о семъ въ *Моск. Вѣдом.* 1865, № 215; *Чтенія въ Общ. ист. и древн.* 1880, IV, 15, *Душен. Чтен.* 1883, I, 518—520; *Письма Филар. къ Высоч. Особ.* II, 247; *Чтен. въ общ. люб. дух. просв.*, 1890 г., № 10 и др.

³⁾ См. о семъ въ *Душен. Чтен.* 1880, I, 180; 1885, I, 122; *Письма Филар. къ Алексію*, 212; *Письма къ Высоч. Особ.* II, 199; *Чтен. въ Общ. люб. дух. просв.* 1868 г. кн. I и др. Обо всемъ этомъ мы не говоримъ подробно, такъ какъ не имѣемъ на то особеннаго указанія въ проповѣднической собственно дѣятельности Филарета.

1844 года. За новое царствованіе приспѣла пора святителю-вѣстити въ его проповѣднической дѣятельности нарочито коснуться и высшаго духовно-учебнаго заведенія ввѣренной ему епархіи,—Московской духовной Академіи, именно по случаю исполнявшагося въ 1864 году 50-тилѣтія со дня открытія ея въ 1814 году. Московская духовная Академія, какъ извѣстно, открыта была вмѣсто Московской Славяно-греко-латинской Академіи (помѣщавшейся въ Московскомъ Заиконо-Спасскомъ монастырѣ, на Никольской улицѣ) и на мѣстѣ Троицкой Лаврской семинаріи, въ которой учился и учительствовалъ самъ святитель Филаретъ, съ 1800 и по 1808 годъ. Съ тѣхъ поръ лишь не болѣе 12-ти лѣтъ прошло, какъ святитель Филаретъ уже въ качествѣ архипастыря Московскаго, принявъ новую Академію подъ свое главное начальство и смотрѣніе, хотя и въ эти 12-ть лѣтъ, то въ качествѣ ректора С.-Петербургской духовной Академіи (1812—1819 гг.) и окончательнаго редактора устава для всѣхъ академій ¹⁾, а то въ качествѣ ревизора, между прочимъ и Московской духовной Академіи (въ 1815, 1818 и 1820 годахъ), имѣлъ къ сей послѣдней такое или иное отношеніе, почему на юбилей Академіи въ 1864 году прямо говорилось святителю Филарету: „Почти цѣлые пятьдесятъ лѣтъ Академія наслаждается счастьемъ подчиненія твоему управленію“ ²⁾. И подлинно, для Академіи это было счастье: быть подъ высшимъ руководствомъ и наблюденіемъ столь геніальнаго и великаго во всѣхъ отношеніяхъ лица, какимъ былъ святитель Филаретъ. Руководство и наблюденіе его касалось, можно сказать, всѣхъ сторонъ жизни академической, и зоркость его въ отношеніи къ Академіи была по истинѣ изумительна. Нужно было только удивляться, когда у него на все это доставало времени среди множества другихъ, чаще всего болѣе важныхъ, архипастырскихъ заботъ и трудовъ. Кромѣ ежегоднаго почти посѣщенія Академіи личнаго по случаю открытыхъ испытаній, участія

¹⁾ Срал. собственныя слова святителя Филарета объ участіи его въ редакціи этого устава въ *Письмахъ его къ Антон. IV*, 157.

²⁾ См. *Историч. записку о Моск. дух. Акад. по случаю ея 50-лѣтія* составленную С. К. Смирновымъ и помѣщенную въ юбилейномъ академич. Сборникѣ 1864 года, стр. 2.

въ засѣданіяхъ конференціи и т. п., святитель Филаретъ ни одного почти дѣла бумажнаго, касающагося Академіи, не оставлялъ своимъ внимательнымъ разсмотрѣніемъ и замѣчаніями, ни одного предпріятія въ Академіи не опускалъ своимъ участіемъ и обсужденіемъ. Изъ чтенія дѣлъ архива академическаго правленія и конференціи, со множествомъ на нихъ часто очень пространныхъ резолюцій митрополита Филарета, невольно выносится „чувство изумленія предъ громадною, многостороннею учебно-правительственною дѣятельностію“ святителя ¹⁾. Правда, иныхъ тяготило это зоркое наблюденіе и по временамъ строгое руководство святителя; но оно тяготило только тѣхъ, которые или недостаточно понимали значеніе этого руководства и наблюденія или имѣли за собою какіе-либо недостатки, не соотвѣтствовавшіе высокимъ требованіямъ идеала академической жизни и дѣятельности. Академія — высшее духовно-просвѣтительное заведеніе, одно изъ немногихъ въ отечествѣ: въ этомъ — глубокий смыслъ сего идеала, весьма понятный руководителю Академіи, „родоначальнику всѣхъ прочихъ духовныхъ академій въ Россіи“ ²⁾, святителю Филарету и посвященнымъ въ пониманіе того же идеала изъ другихъ лицъ, принадлежащихъ ли къ составу Академіи или не принадлежащихъ. Поэтому-то, зная немощи человѣческія, святитель и писалъ лицамъ состава Академіи при началѣ одного изъ важнѣйшихъ дѣлъ послѣдней, — изданія „Твореній св. Отцевъ въ русскомъ переводѣ“ съ „Прибавленіями“ духовнаго содержанія въ 1842 году: „благоволятъ сотрудники дѣла внимательно и благодушно выслушать, что скажется, и, если иное не по желанію, не охлаждаться къ дѣлу, а укрѣпляться и изоощрять вниманіе къ побѣжденію затрудненій, да будетъ дѣло полезное и достойное Академіи“ ³⁾. А

¹⁾ Слова одного изъ хорошо знакомыхъ съ этими архивными дѣлами, покойнаго историка М. Д. Академіи протоіерея С. К. Смирнова († 1889). См. рѣчь его о дѣятельности мит. Филарета въ отношеніи къ Академіи по случаю 100-лѣтія со дня рожденія святителя, въ *Приб. къ Твор. св. Отц.* 1883, XXXI, 292.

²⁾ Слова юбилейнаго привѣтствія протопресвитера В. И. Кутневича о святителѣ Филаретѣ въ 1864 году. См. въ Юбил. Сборникѣ статью: *Празднованіе пятидесятилѣтія М. Д. Академіи*, стр. 36.

³⁾ См. въ рѣчи С. К. Смирнова въ *Приб. къ Твор. св. отц.* за 1883 годъ, ч. XXXI, стр. 289—290.

что сказано объ этомъ дѣлѣ, тоже, въ известной степени и мѣрѣ, можно и должно было бы сказать и о всякомъ дѣлѣ, вытекавшемъ изъ требованій помянутого идеала. За то, наоборотъ, люди понимавшіе, вмѣстѣ съ святителемъ, смыслъ этого идеала, высоко цѣнили участіе его въ жизни и дѣятельности Академіи и благоговѣли предъ нимъ, стараясь не проронить ни одного слова изъ его многочисленныхъ, всегда глубокомысленныхъ, исполненныхъ мудрости и многолѣтней опытности, рѣчей, бесѣдъ, замѣчаній и проч. Таковы были въ Бозѣ почившіе профессора Академіи: Ѳ. А. Голубинскій, А. В. Горскій ¹⁾, С. К. Смирновъ ²⁾ и др. И такое отечески-попечительное участіе святителя Филарета къ его любимому дѣтищу—Академіи не осталось безплоднымъ. Филаретовское время жизни и дѣятельности Академіи было, можно смѣло сказать, самымъ блестящимъ періодомъ ея исторіи во всѣхъ отношеніяхъ: и въ отношеніи къ научному росту ея во всѣхъ отрасляхъ вѣдѣнія въ предѣлахъ круга преподаваемыхъ въ ней наукъ и въ отношеніи къ развитію духа церковности, благочестія, и въ другихъ отношеніяхъ. Къ голосу ученыхъ мужей Московской духовной Академіи стали прислушиваться за это время не только въ Россіи, но и въ западной Европѣ ³⁾. Московская Духовная Академія выпустила за то же время изъ своихъ стѣнъ многочисленный сонмъ пастырей ⁴⁾ и архипастырей ⁵⁾, при томъ въ числѣ ихъ множество такихъ, имена которыхъ съ глубокимъ уваженіемъ произносились были

¹⁾ И Ѳ. А. Голубинскій и А. В. Горскій нарочито записывали слова, слышанныя ими отъ м. Филарета, о чемъ въ отношеніи къ Ѳ. А. Голубинскому см. тамъ же, стр. 281, а въ отношеніи къ А. В. Горскому см. дневникъ послѣдняго (*Приб. къ Твор. св. отц.* 1884 и 1885).

²⁾ Срав. его *Исторію М. Д. Академіи* (М. 1879 г.), слово и рѣчь 1883 г. (*Приб. къ Твор. св. отц.* 1888, XXXI) и др.

³⁾ Таковыми мужами въ Моск. Дух. Академіи были, напр. Ѳ. А. Голубинскій,—известный профессоръ философіи († 1854) и А. В. Горскій († 1875), церковный историкъ, а также нѣкоторые другіе.

⁴⁾ Въ одной Москвѣ ко времени 50-лѣтія Моск. Дух. Академіи было до 83-хъ протоіереевъ и священниковъ изъ питомцевъ ея.

⁵⁾ Съ 1814 по 1864 годъ число архипастырей восходило до 26-ти. Послѣ число это еще болѣе увеличилось вступленіемъ въ монашество такихъ лицъ, какъ преосвященнѣйшіе архіепископы: Амвросій Харьковскій, Алексій Литовскій († 1890), епископъ Виссаріонъ Костромскій и др.

въ Россіи; а нѣкоторые питомцы Академіи, перешедшіе изъ духовнаго вѣдомства въ свѣтское получили большую извѣстность въ своемъ кругу дѣятельности ¹⁾. И не напрасно сказаны были, устами самого Монарха Всероссійской Имперіи, въ концѣ 1862 года слѣдующія, знаменательныя и весьма утѣшительныя для Академіи, представителямъ ея слова: „Надѣюсь, что новая генерация воспитанниковъ будетъ слѣдовать по пути прежнихъ“ ²⁾. Эти, сказанныя въ концѣ 50-лѣтняго поприща, пройденнаго Академіею, достопамятныя слова, ясно свидѣтельствовали, что стоило помянуть словомъ и дѣломъ истекавшій предѣлъ этого поприща. И не смотря на не сочувствіе святителя Филарета всякаго рода юбилеямъ вообще ³⁾, онъ самъ также не могъ не склониться на мысль о празднованіи его; мало того, въ ознаменованіе этого юбилея и въ поощреніе ученой дѣятельности Академіи, онъ сдѣлалъ по этому случаю значительныя пожертвованія въ пользу Академіи ⁴⁾. Самое празднованіе 50-лѣтняго юбилея Академіи приурочено было къ 1-му октября 1864 года,—ко дню открытія ея въ 1814 году. Торжество празднованія, Высочайше разрѣшеннаго, почтили своимъ присутствіемъ и участіемъ, кромѣ высокопоставленныхъ свѣтскихъ особъ ⁵⁾, представителей и депутатовъ отъ различныхъ ученыхъ и учебныхъ обществъ и учреждений, многихъ лицъ изъ состава Московскаго духовенства и питомцевъ Академіи ⁶⁾, архипастыри: самъ маститый первосвятитель церкви Московской, митрополитъ Фи-

¹⁾ Таковы ученые: К. А. Неволинъ, братья Я. И. и С. И. Баршевы, Н. И. Надеждинъ, академикъ П. С. Билярскій и др. Кромѣ того многіе изъ питомцевъ Академіи, вышедши на государственную службу, достигли на ней высшихъ чиновъ и должностей благодаря своимъ выдающимся способностямъ и дѣятельности.

²⁾ См. въ юбил. Сборн. 1864 г. Историч. Записку, стр. 37.

³⁾ Сван. для сего *Письма Филар. къ Антон. IV*, 168. 171—172, въ виду юбилея С.-Петербур. Дух. Академіи, состоявшагося въ 1859 году.

⁴⁾ Имѣли въ виду его капиталы для выдачи премій наставникамъ Академіи, для изданія богословскаго словаря, и др.

⁵⁾ Между таковыми особами были: Московскій генералъ-губернаторъ М. А. Офросимовъ († 1868), товарищъ оберъ-прокурора Св. Синода князь С. Н. Урусовъ († 1883), прибывшій по Высочайшему повелѣнію, и др.

⁶⁾ Въ числѣ ихъ былъ одинъ магистръ 1-го курса Академіи (выпуска 1818 г.) Московскій протоіерей Никифоръ Ивановичъ Потаповъ, бывшій въ 1818—1823 годахъ бакалавромъ Академіи († 1865).

ларетъ, членъ Св. Синода архіепископъ бывшій Ярославскій Евгений (Казанцевъ) ¹⁾, бывшій нѣкогда ректоромъ Академіи (въ 1836—1841 годахъ) архіепископъ Черниговскій Филаретъ (Гумилевскій) ²⁾, бывшій бакалавромъ Академіи (въ 1848—1849 г.) епископъ Дмитровскій Леонидъ (Краснопѣвковъ) ³⁾ и бывшій (въ 1861—1862 годахъ) ректоромъ Академіи епископъ Можайскій (нынѣ архіепископъ Тверскій, Савва (Тихомировъ)). Послѣ Божественной литургіи въ Лаврскомъ Троицкомъ соборѣ ⁴⁾, совершенной сими архипастырями (за исключеніемъ преос. Евгенія, — слѣпца) въ сослуженіи съ намѣстникомъ Лавры архимандритомъ Антоніемъ и ректоромъ Академіи протоіереемъ А. В. Горскимъ ⁵⁾, и молебствія, на которомъ къ великой и сугубой эктениямъ присоединены были особы, на этотъ случай составленныя, прошенія ⁶⁾, и послѣ котораго возгласены были—многолѣтіе Государю Императору и Царствующему Дому, Св. Синоду и члену его митрополиту Филарету, всѣмъ бывшимъ и настоящимъ начальникамъ, наставникамъ и воспитанникамъ Академіи и—вѣчная память почившимъ Императорамъ Александру I и Николаю I, митрополитамъ, архіепископамъ, имѣвшимъ то или другое отношеніе къ Академіи и всѣмъ бывшимъ начальникамъ, наставникамъ и воспитанникамъ ея, — въ актовомъ залѣ Академіи состоялось торжественное собраніе.

1) Скончался въ 1871 году.

2) Скончался въ 1866 году.

3) Скончался въ 1876 году.

4) Въ то время своей Академіи церкви еще не имѣла. Домовая церковь по имя Покрова Пресвятыя Богородицы устроена въ ней лишь въ 1870 году.

5) На литургіи соотвѣтствующее случаю слово произнесено было инспекторомъ Академіи архимандритомъ (впослѣдствіи епископомъ Курскимъ) Михаиломъ († 1887) на текстъ: *Блаженъ человекъ, иже обрѣте премудрость* (Притч. 3, 13). Слово это помѣщено въ не разъ упомянутомъ академическомъ юбилейномъ сборникѣ (изд. 1864 г.).

6) Именно, на великой эктениі: *О еже милостиво призрѣти на приносящихъ нынѣ благодарственное моленіе братій и сыновъ обители духовныхъ ученыхъ, яко благопримыслитель даровано бытъ ей поприще пятидесятилѣтія отъ мира и благоустроеніи совершити, руководствениа къ Божественной и естественной мудрости ученія многымъ купецъ и другъ, другопріиматель преподавати, и тѣмъ священному служенію православныя церкви плоды нѣкій принести, Господу помолителъ. Подобный же смыслъ имѣлъ в прошеніи на сугубой эктениі. См. текстъ ихъ въ томъ же юбил. Сборникѣ, на стр. 13 и 14 описанія юбилейнаго торжества.*

На этомъ собраніи, открытомъ молитвою, прежде всего прочитана была профессоромъ С. К. Смирновымъ „историческая записка о Московской Духовной Академіи“, закончившаяся обращеніемъ къ предсѣдательствовавшему въ собраніи митрополиту Филарету съ просьбою о призваніи благословенія Божія на начало новаго пятидесятилѣтія Академіи ¹⁾. На это обращеніе святитель Филаретъ отвѣтилъ слѣдующею, по обычаю, замѣчательною по глубинѣ мысли и силѣ чувства, рѣчью: „Если вы, любители божественной, духовной, церковной мудрости, конечно не безъ благословенія свыше, достигнувъ предѣла некроткаго поприща времени, взыскуете благословенія на дальнѣйшее поприще вашей дѣятельности: то преклоните ваши умы и сердца предъ владычествующимъ здѣсь обѣтованнымъ благословеніемъ пресвятыя Владычицы нашея Богородицы и, при ея покровительствѣ, предъ благословеніемъ преподобнаго отца нашего Сергія ²⁾.—Святый Апостолъ, подъ покровомъ примѣра, показалъ намъ законъ дѣйствительно простираемыхъ благословеній и преподаваемыхъ духовныхъ помощей, когда сказалъ о Христѣ Спасителѣ нашемъ: *въ немже пострада, Самъ искушенъ бывъ, можетъ и искушаемымъ помощи* (Евр. 2, 18). Какъ самъ Онъ претерпѣлъ, бывъ искушаемъ: то можетъ и искушаемымъ помочь. И безъ собственного искушенія, или испытанія, Христосъ Богъ не всемогущъ ли, чтобы *могъ помогать* искушаемымъ, или испытываемымъ? Не всепремудръ ли, чтобы изобрѣтать вѣрныя и неистощимыя средства для сей помощи? Не всеблагъ ли Онъ, и не безмѣрно ли силенъ въ Немъ желаніе подать помощь искушаемымъ, нежели въ нихъ желаніе принять ее? Почему же истолкователь таинъ Его поставляетъ помощь Его искушаемымъ какъ бы въ нѣкую зависимость отъ Его собственного искушенія? Потому, что заслугою собственного искушенія, понесеннаго ради блага чловѣковъ, Онъ пріобрѣлъ особенное право подавать искушаемымъ помощь даже при недостойнствѣ ихъ;—потому, что подвигами собственного искушенія Онъ, такъ сказать, вошелъ въ область

¹⁾ См. эту записку въ томъ же сборникѣ.

²⁾ Разумѣется обѣтованіе Богоматери, данное обители преподобнаго Сергія, при явленіи ея сему Преподобному: „Не отступна буду отъ мѣста сего“.

искушеній, въ ближайшее общеніе съ труждающимися въ ней, и тѣмъ безпрепятственнѣе можетъ простираться на нихъ благотворное и спасительное вліяніе.—Христосъ есть образъ для христіанъ, и по преимуществу для освящаемыхъ и святыхъ. Итакъ, вотъ законъ для нихъ: кто на пути духовной жизни съ крѣпкою и чистою вѣрою перенесъ искушеніе, неослабно выдержалъ духовное испытаніе, совершилъ подвигъ; тотъ, конечно, получилъ для сего благодатную помощь и силу, по слову Господню: *безъ Мене не можете творити ничесоже* (Іоан. 12, 5), и въ награду за вѣрность въ подвигѣ, по щедротамъ Божиимъ, данная ему помощь и сила въ немъ утверждается, какъ благодатный даръ, которымъ онъ можетъ, явно или сокровенно, простираться благотворное вліяніе, благословеніе, помощь на проходящихъ искушеніе, испытаніе, подвигъ, и на требующихъ помощи. Соотвѣтственно сему закону, преподобный отецъ нашъ Сергій искусился и совершился въ добродѣтеляхъ общехристіанскихъ, и имѣетъ даръ собирать окрестъ себя тысячи и міриады христіанъ всякаго чина, званія и состоянія, привлекающая ихъ не инымъ чѣмъ, какъ тѣмъ, что они на себѣ испытываютъ его благодатную помощь, въ своихъ искушеніяхъ, испытаніяхъ, подвигахъ жизни въ мірѣ и жизни духовной. Искусился и совершился особенно въ подвигахъ жизни монашеской: и пріялъ даръ быть отцемъ и праотцемъ духовнаго рода ихъ, хотя, можетъ быть, въ сіе время уже не такъ крѣпкаго, какъ были ближайшія чада его, впрочемъ и нынѣ являемыми знаменательными и живыми опытами дознающаго благодатное здѣсь своего родоначальника присутствіе, дѣйствованіе, руководство, помощь, охраненіе. Скажемъ ли вамъ, привитающіе здѣсь, любители Божественной, духовной, церковной мудрости, что преподобный Сергій и для васъ имѣетъ даръ Божій, и на васъ простираетъ сокровенно дѣйственное благословеніе?—Не обинуясь должны мы сіе сказать.—Вспомните, какъ первоначально пришелъ онъ сюда, сталъ на семъ *маковцѣ*, или темени горы, въ темномъ лѣсу, и, возведши умъ и сердце на небо, сказалъ: Пресвятая Троице! Да будетъ на семъ мѣстѣ храмъ во имя Твое, въ Твою ежедневную, и вѣковую и вѣчную славу! Не видимъ ли, какое пребывающее, какое обширное исполненіе даровано сей мысли Пра-

ведника; какъ дѣйствительно прославляется здѣсь имя Пресвятыя Троицы народомъ, царями, вѣками? Не есть ли это знаменіе особеннаго благословенія Божія? А въ семъ благословеніи не явно ли знаменіе того, что оно приобрѣтено не простою мыслию, но крѣпкимъ подвигомъ вѣры, высокимъ богомудріемъ, свѣтлымъ созерцаніемъ.—И если надобно указать на видимое знаменіе того, что искусный въ богомудріи Сергій простираетъ благословеніе на ищущихъ здѣсь богомудрія: указываемъ на то, что и прежде вашего пятидесятилѣтія, здѣсь, подъ его покровомъ, возжглись свѣтильники, стоявшіе потомъ на высокихъ свѣщникахъ церкви, напрімѣръ: Платонъ, Амвросій, Августинъ ¹⁾; и ваше пятидесятилѣтіе принесло церкви двадцать шесть епископовъ,—жатва, какая едва ли найдется гдѣ-либо на подобномъ не широкомъ полѣ ²⁾. Итакъ, повторяю, преклонимъ на-

¹⁾ Здѣсь разумѣются бывшіе начальники, наставники и воспитанники Троицкой Лаврской семинаріи, существовавшей, подъ покровомъ преподобнаго Сергія, съ 1742 по 1814 годъ, причемъ лишь для прикѣра указаны: митрополитъ Московскій Платонъ Левшинъ († 1812), митрополитъ Новгородскій и С.-Петербургскій Амвросій Подобѣдовъ († 1818) и архіепископъ Московскій Августинъ Виноградскій († 1819). Но сверхъ того можно было бы указать еще на митрополитовъ: Киевскаго Серапіона Александровскаго († 1824), С.-Петербургскихъ—Михаила Десницкаго († 1821), Серафима Глаголевскаго († 1843), Никанора Клементьевскаго († 1856) и Григорія Постыкова († 1860) и Московскаго Филарета Дроздова († 1867); архіепископовъ: Тихона (Малинина)—Астраханскаго († 1793), Павла (Зернова)—Казанскаго († 1815), Меодія (Смирнова)—Псковскаго († 1815), Амвросія (Протасова)—Тверскаго († 1831) и другихъ; епископовъ: Аполлоса (Байбакова)—Архангельскаго († 1801), Самуила (Запольскаго-Платонова)—Костромскаго († 1830), Моисея (Близнецова-Платонова)—Нижегородскаго († 1825), Инокентія (Смирнова) Пензенскаго († 1819) и др.

²⁾ Такъ, повторяемъ, по тогдашнему счету, т. е. по счету 1864 года. Послѣ того изъ епископовъ архіепископовъ одинъ (Филофей Успенскій) достигъ сана митрополита (Киевскаго, скончался въ 1882 г.), другой (Парфеній Отеновъ, изъ болгаръ),—митрополита Нишавскаго; а изъ остальныхъ начальниковъ, наставниковъ и воспитанниковъ Академіи періода 1814—1864 года достигли епископскаго и архіепископскаго сана, считая по порядку курсовъ, слѣдующія лица: Поликарпъ (Гопорскій),—епископъ Балахнинскій († 1891); Палладій (Пыльниковъ),—епископъ Олонекскій († 1882); Іоаннъ (Соколовъ),—епископъ Смоленскій († 1869); Макарій (Миролюбовъ),—архіепископъ Донскій; Амвросій (Ключаревъ),—архіепископъ Харьковскій; Серафимъ (Протопоповъ),—епископъ Самарскій († 1891); Андрей (Поспѣловъ),—епископъ Муромскій († 1868); Платонъ (Троеспольскій),—епископъ Томскій († 1876); Амфилохій (Казанскій),—епископъ Угличскій; Неофитъ (Неводчиковъ),—епископъ Туркестанскій; Виссарионъ (Незаемъ),—епископъ Костромскій;

ши умы и сердца предъ обѣтованнымъ здѣсь благословеніемъ пресвятыя Владычицы нашея Богородицы и преподобнаго отца нашего Сергія. Принесемъ предъ нимъ наше смиренное желаніе благословенія; и да примуть, и да вознесутъ о насъ недостойныхъ свои молитвы къ верховному Источнику благословеній, да и на грядущее время подается намъ новое благословеніе и благодатная помощь, не по нашей немощной вѣрѣ, но по благопотребности для служенія вѣрѣ и церкви, особенно тогда, какъ духовные подвиги оскудѣваютъ, искушенія умножаются, духовныя испытанія слабо выдерживаются, добродѣтель погрязаетъ въ страстяхъ и суетѣ мірской, среди христіанства мудрость обуюродѣваетъ язычески, враги воинствующей церкви безпрепятственно изощряютъ противъ нея и старыя и новоизобрѣтаемыя оружія.—Братія!—заключаетъ свою рѣчь святитель-вѣтитя. Намъ предлежитъ не почивать на побѣдахъ мучениковъ и на подвигахъ древнихъ отцевъ, но подвизаться съ напряженною ревностію въ охраненіи вѣры и православнои церкви съ готовностію къ самопожертвованію за истину Христову, если дѣйствительно желаемъ умудриться во спасеніе себѣ и другимъ. Благословенъ Христосъ, сый Богъ, и Божія вѣпстасная Премудрость! Буди и пребуди Его просвѣщающее благословеніе на ищущихъ просвѣщенія премудростію

Василій (Левитовъ),—епископъ Пензенскій († 1892); Григорій (Медіолапскій),—епископъ Пензенскій († 1882); Веніаминъ (Карединъ),—епископъ Рижскій († 1874); Игнатій (Рождественскій),—епископъ Костромскій († 1888); Павелъ (Поповъ),—епископъ Тотемскій († 1874); Никодимъ (Вѣлокуроеъ),—епископъ Дмитровскій († 1877); Поликарпъ (Розановъ),—епископъ Екатеринбургскій († 1891); Алексій (Давровъ-Платоновъ),—архіепископъ Литовскій († 1890); Михаилъ (Лузинъ),—епископъ Курскій († 1887); Антонинъ (Державинъ),—епископъ Витебскій; Хрисановъ (Ретявцевъ),—епископъ Нижегородскій († 1888); Израилъ (Никитинъ),—епископъ Вологодскій; Симеонъ (Линьковъ),—епископъ Минскій; Іоаннъ (Митропольскій),—епископъ Аксайскій; Кирилъ (Орловъ),—епископъ Ковенскій († 1890); Сергій (Серафимовъ),—епископъ Вятскій. Такимъ образомъ соборъ святителей изъ питомцевъ Академіи за одно время съ 1814 по 1864 годъ дѣлается еще многочисленнѣе, нежели каковыи онъ былъ въ 1864 году. А сколько еще послѣ того воспитавшихся сдѣлалось архіереями! Ичисленіе и поименованіе архіереевъ періода 1814—1864 годовъ, см. въ *Историч. запискѣ о Моск. Д. Академіи*, помѣщенной въ юбилейн. *Сборникѣ*, 1864 г., на стр. 33—34.

Его!“¹⁾ Такъ въ своей рѣчи святитель Филаретъ связуетъ невольно и естественно судьбы Троицкой Лаврской семинаріи, о которой, какъ мы видѣли, упоминалъ мимоходомъ въ скитской проповѣди 1860 года, съ судьбами Московской духовной Академіи, пріютившейся подъ тою же сѣнію Лавры Преподобнаго Сергія, выразивъ тѣмъ самымъ ту же мысль, какую еще въ 1859 году выразилъ въ рѣчи архимандриту Леониду (Краснопѣвкову) при нареченіи его во епископа Дмитровскаго, говоря: „Безъ сомнѣнія, ты будешь благодарными воспоминаніями особенно чтить преподобнаго Сергія, подъ сѣнію котораго ты рѣшительно съ пути мірскаго переступилъ на путь церковный, и обрѣлъ духовное руководство. Скажу къ слову: великій отецъ нашъ Сергій, какъ бы въ нѣкоторое вознагражденіе православной Церкви за то, что не отдалъ ей въ епископство самого себя, въ обиліи возвращаетъ подъ сѣнію своею сыновъ послушанія и разума духовнаго, которыхъ потомъ избраніе церковное призываетъ къ епископству“²⁾.—Не будемъ входить въ подробности дальнѣйшаго описанія празднованія пятидесятилѣтія Московской духовной Академіи³⁾. Скажемъ только, что и другія слова и рѣчи, и привѣтствія, произнесенныя на этомъ празднованіи, и вся обстановка послѣдняго, сколько свидѣлствовали о томъ, что Академія не вотще потрудилась на поприщѣ духовнаго просвѣщенія, Божественной, духовной, церковной мудрости въ истекшее пятидесятилѣтіе, столько же въ тогдашемъ составѣ ея указывали твердую опору будущему благосостоянію Академіи, какъ высшаго разсудника духовной науки и духовнаго просвѣщенія на пользу Церкви и государства. И послѣдующая исторія Московской духовной Академіи свидѣлствуетъ, что благословеніе Божіе, благословеніе преподобнаго Сергія и благословеніе святителя Филарета не оставляло ея доселѣ. Остается пожелать, чтобы и на дальнѣйшее теченіе ея исторической жизни она не лишена была сего благословенія:

¹⁾ Сочин. Филар. V, 561—564. Рѣчь эта помѣщена и въ сейчасъ упомянутомъ Юбил. Сборникѣ.

²⁾ Сочин. Филар. V, 491.

³⁾ Эти подробности можно читать въ томъ же академическомъ юбилейномъ сборникѣ 1864 года.

„буди и пребуди“ сіе „просвѣщающее благословеніе на ищущихъ просвѣщенія премудростию“ Христовою!

Разсадники духовнаго просвѣщенія, понятно, нужны въ Церкви для просвѣщенія, образованія преимущественно лицъ, готовящихся быть учителями народа, пастырями церкви, слѣдовательно для духовнаго просвѣщенія паствы. Поэтому, естественно, отъ рѣчи о духовенствѣ и духовномъ просвѣщеніи въ Московской епархіи, мы переходимъ къ рѣчи о паствѣ сей епархіи.

И. Корсунскій.

(Окончаніе будетъ).

Ультрамонтанское движеніе въ XIX столѣтіи до Ватиканскаго собора (1869—70 г.) включительно.

(Продолженіе *).

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ.

Систематическая порча ультрамонтанами ученія о Преданіи, а также катихизисовъ и богословскихъ учебниковъ,—какъ одно изъ наиболѣе важныхъ обстоятельствъ, подготовившихъ усиленіе папской власти.

ГЛАВА ПЕРВАЯ:

Порча ультрамонтанами ученія о Преданіи.

Въ первыхъ двухъ частяхъ своего изслѣдованія мы касались, по преимуществу, *внѣшней* исторіи ватиканскаго догмата,—обращали вниманіе главнымъ образомъ на то, какъ постепенно усиливалась новалъ ультрамонтанская партія во Франціи и въ Германіи. Если при этомъ мы иногда и останавливались на разборѣ ученія о папской непогрѣшимости нѣкоторыхъ ультрамонтанскихъ писателей, то дѣлали это болѣе мимоходомъ, съ цѣлію лучше разяснить причины усиленія ультрамонтанства въ текущемъ столѣтіи. Въ третьей части своего сочиненія мы постараемся раскрыть собственно тотъ вопросъ, какъ вліяли ультрамонтане на подготовленіе почвы для будущаго ватиканскаго догмата въ области богословской науки и школьнаго обученія; т. е. займемся указаніемъ *внутреннихъ* причинъ успѣха ультрамонтанства въ современной римско-католической церкви.

Понятно, что ультрамонтане не иначе могли повліять на

* См. ж. «Вѣра и Разумъ», за 1893 г., № 14.

перемѣну направленія въ преподаваніи богословія въ католическихъ школахъ, въ пользу своего любимаго ученія о папской непогрѣшимости,—какъ предварительно исказивъ ученіе о церковномъ Преданіи, потому что истинно церковное Преданіе никогда не могло бы послужить основаніемъ для признанія этой непогрѣшимости.

До VIII-го столѣтія, и восточная, и западная Церковь согласно хранили Преданіе и во всемъ руководились имъ. По ученію православной Церкви, Священное Преданіе имѣетъ для истинно вѣрующихъ всѣхъ временъ и мѣстъ значеніе главнаго, послѣ Священнаго Писанія, руководящаго начала или критерія для опредѣленія того, какое ученіе—истинное, православное, и какое, напротивъ, неистинное, еретическое. Еще въ началѣ втораго вѣка, мужъ апостольскій, *св. Инатій Богоносецъ*, предостерегая вѣрующихъ противъ еретическихъ ученій, заповѣдалъ имъ *съ твердостію держаться апостольскаго Преданія* ¹⁾. Во 2-мъ вѣкѣ *св. Приней Лионскій* также очень ясно проводилъ мысль, что „всѣ желающіе знать истину, должны обращаться въ каждой церкви къ Преданію апостольскому, извѣстному во всемъ мірѣ“ ²⁾. Въ слѣдующемъ, 3-мъ вѣкѣ, великій учитель Церкви, *Оригенъ*, писалъ такъ: „Да хранится церковное „Преданіе, чрезъ порядокъ преемства отъ Апостоловъ преданное и даже донинѣ пребывающее въ церквахъ; той только „истинѣ и должно вѣровать, которая ни въ чемъ не разногласитъ съ церковнымъ и апостольскимъ Преданіемъ“ ³⁾. И изъ 4-го вѣка можно привести много святоотеческихъ свидѣтельствъ о существенной важности для вѣрующихъ всегда прибѣгать къ руководству Преданія. Укажемъ для примѣра хотя бы на слѣдующія слова *св. Іоанна Златоуста*: „Не все предали „(Апостолы) чрезъ Писаніе, а многое также безъ Писанія. Но „то и другое равно достойно вѣры. Посему мы считаемъ достойнымъ вѣры и Преданіе: Преданіе есть, ничего болѣе не ищи“ ⁴⁾.

1) Προῦτροπέ τε ἀπρίξ ἔχεισθαι τῆς τῶν Ἀποστόλων παραδόσεως, говорятъ о *св. Инатіи* у *Евсевія* (Hist. Eccl. III, с. 36).

2) Contra haeres. lib. III, cap. 8. См. Введеніе въ нрав. Богословіе, преосв. Макарія, изд. 1852 г., стр. 283.

3) De principiis, lib. I, n. 2. См. преосв. Макарія, стр. 283—284.

4) In. 2 Thess. hom. IV, n. 2. См. преосв. Макарія, стр. 284.

Сообразно съ такими наставленіями святыхъ отцовъ и учителей Церкви, и всѣ пастыри ея, какъ преемники святыхъ Апостоловъ и хранители апостольскаго Преданія, на всѣхъ вселенскихъ и помѣстныхъ соборахъ, обличали и осуждали ереси, а также утверждали православное ученіе, не только на основаніи Св. Писанія, но и Свящ. Преданія ¹⁾.

Около IX-го столѣтія въ исторіи церкви западной уже замѣтны довольно ясныя слѣды уклоненія отъ древняго вселенскаго церковнаго Преданія и появленія нѣкоторыхъ нововведеній, даже въ области ученія ²⁾. Тѣмъ не менѣе такое уклоненіе отъ руководства Преданіемъ на практикѣ еще не означало тогда, будто церковь западная и въ теоріи отвергла начало Преданія, какъ въ послѣдствіи протестанты. Нѣтъ, она продолжала считать себя и свое ученіе всецѣло основаннымъ на древнемъ церковномъ Преданіи. Даже у католическихъ богослововъ новѣйшаго времени есть нѣкоторыя черты, напоминающія наше православное ученіе о Преданіи (о чемъ подробнѣе поговоримъ нѣсколько ниже). Чтò же касается ученія о Свящ. Преданіи, содержащагося въ опредѣленіяхъ собора Тридентскаго, то это ученіе вполне согласно съ православнымъ. Вотъ подлинныя выраженія тридентскаго опредѣленія: „Священный соборъ....., „усматривая, что спасительная истина и ученіе содержится въ „писанныхъ книгахъ и *въ преданіяхъ неписанныхъ* (*sine scripto*), „которыя, будучи приняты Апостолами изъ устъ Самого Христа, „или отъ самихъ Апостоловъ, коимъ открылъ ихъ Духъ Святый,

¹⁾ Такъ, напр., опредѣляя почитать святыхъ иконы и поклоняться имъ, отцы VII Вселенскаго собора, между прочимъ, говорятъ слѣдующее: „Мы неприкосновенно сохраняемъ всѣ церковныя Преданія, утвержденныя письменно или неписьменно. Одно изъ нихъ заповѣдуетъ дѣлать живописныя иконныя изображенія..... „На такомъ основаніи мы, шествующіе царскимъ путемъ и слѣдующіе Божественному ученію святыхъ отцевъ нашихъ и Преданію католической Церкви,—ибо знаемъ, что въ ней обитаетъ Духъ Святый,—со всѣмъ тщаніемъ и осмотрительностію опредѣляемъ, чтобы святые и четные иконы предлагались (для поклоненія) точно такъ же, какъ и изображеніе честнаго и животворящаго креста.....“ (См. Дѣянія вселенскихъ соборовъ, изд. Казанск. Дух. Акад., т. VII, стр. 592—593).

²⁾ Впрочемъ, уже въ VII вѣкѣ помѣстные соборы Толедскіе допустили довольно важное нововведеніе: прибавленіе въ VIII членѣ Символа вѣры словъ: *и отъ Сына* (*filioque*), хотя до IX вѣка это прибавленіе не получало на западѣ большаго распространенія.

„дошли до насъ какъ-бы изъ рукъ въ руки,—послѣдуя примѣрамъ православныхъ отцовъ, всѣ книги, какъ ветхаго, такъ и новаго заветъ....., равно и самыя Преданія, къ вѣрѣ и правдамъ относящіяся, какъ изглаголанныя или устами Христовыми, или Духомъ Святымъ, и сохраненныя въ католической церкви чрезъ постоянное преемство,—принимаетъ и почитаетъ съ равнымъ чувствомъ благочестія и уваженіемъ ¹⁾“. А вотъ, для сравненія, и православное ученіе о Преданіи: „Подъ именемъ Свящ. Преданія разумѣется слово Божіе, не заключенное въ письменна самими Богодухновенными писателями, а устно преданное Церкви и съ тѣхъ поръ непрерывно въ ней сохраняющееся ²⁾“. Очевидно, это ученіе ничѣмъ не отличается отъ ученія Тридентскаго собора, только выражено въ болѣе скастой формѣ.

Ультрамонтанскіе богословы текущаго столѣтія, съ легкой руки Бональда и Ламна, не остались вполне вѣрными ученію Тридентскаго собора о Преданіи. Они до такой степени усилили, повидимому, значеніе Преданія, что, слѣдуя примѣру названныхъ двухъ своихъ вождей, особенно Ламна, образовали изъ себя цѣлую школу *традиціоналистовъ*, которые (какъ мы отчасти уже указали въ своемъ мѣстѣ) посягнули на законныя права человѣческаго разума въ изслѣдованіи богословскихъ вопросовъ. Но, въ сущности, ревность *традиціоналистовъ* въ пользу Преданія была не болѣе, какъ однимъ изъ тѣхъ искусныхъ маневровъ, цѣль которыхъ, соотвѣтственно всегдашнему ультрамонтанскому идеалу, заключалась въ усиленіи въ римско-католической церкви власти папы, въ ущербъ власти епископовъ. Прикрываясь громкимъ именемъ *традиціоналистовъ* (т. е. якобы ревнителей древне-церковнаго Преданія), ультрамонтане на самомъ дѣлѣ ратовали не столько за цѣлость и неприкосновенность этого Преданія, сколько за то, чтобы католическіе богословы совершенно отказались отъ всякой, даже законной свободы въ своихъ научныхъ изслѣдованіяхъ, вполне

¹⁾ См. *декретъ о каноническихъ книгахъ*, составленный на IV-мъ засѣданіи Трид. собора (8 апрѣля 1546 г.). См. кн. *Le saint concile de Trente, oecuménique et général, nouvellement traduit par l'abbé Chanut*. Paris 1874, pp. 12—13.

²⁾ *Введеніе въ праа. Богословіе*, преосв. Макарія, Спб. 1852, стр. 280—281.

слѣпо подчиняясь авторитету папскаго престола. При этомъ въ лицѣ папы ультрамонтане объединили два понятія далеко неодинаковыя по своему объему: понятіе о „видимой главѣ“ Церкви и понятіе о самой Церкви. Какъ въ свое время король Людовикъ XIV наглядно выяснилъ свою политику централизаціи въ извѣстныхъ своихъ словахъ: „государство—это я“ (*l'état—c' est moi*),—такъ и ультрамонтане вели дѣло къ тому, чтобы и папа могъ, наконецъ, сказать о себѣ: „Церковь—это я“. А такого рода централизація, естественно, сводилась къ тому, что самое саященное Преданіе, хранительницею котораго есть Церковь, должно было отселѣ единственнымъ своимъ хранителемъ имѣть одного папу, который поѣтому вполне могъ сказать о себѣ (и дѣйствительно, сказалъ впоследствии, на Ватиканскомъ соборѣ): „Преданіе—это я!“ Понятно, что чрезъ это вопросъ о вѣрномъ и неизмѣнномъ храненіи Преданія вполне замѣнялся вопросомъ о полной зависимости его отъ произвола папы. Конечно, съ точки зрѣнія ультрамонтанъ, папа, будучи непогрѣшимымъ въ вѣроученіи и правоученіи *ex cathedra*, никогда не можетъ измѣнить древне-церковному Преданію. Но если смотрѣть на дѣло съ точки зрѣнія православныхъ и даже умѣренно-католическихъ богослововъ, то ультрамонтанское пониманіе Преданія равносильно полному отрицанію этого источника христіанскаго вѣроученія. Такимъ образомъ *традиционалисты* не оправдывали своего громкаго названія, такъ-какъ, въ сущности, отрицали самостоятельное, объективное значеніе Преданія. Вотъ почему ихъ пониманіе Преданія, въ своихъ конечныхъ выводахъ, шло совершенно въ разрѣзъ не только съ нашимъ, православнымъ, но даже и съ древне-католическимъ, неультрамонтанскимъ, тридентскимъ пониманіемъ его, какъ вполне самостоятельнаго начала, не подлежащаго никакому чело-вѣческому произволу.

Но нельзя сказать, что и въ теченіи настоящаго столѣтія древне-католическое (тридентское) ученіе о Преданіи не имѣло среди католическихъ богослововъ своихъ выразителей и сторонниковъ. Даже въ сороковыхъ годахъ, когда ультрамонтане уже значительно поработили себѣ католическую церковь, мы находимъ весьма замѣчательное изложеніе такого древне-като-

лическаго и, слѣдовательно, анти-ультрамонтанскаго ученія о Преданіи у Куня (*Kuhn*), автора извѣстной *Догматики*. Его мысли о Преданіи такъ цѣнны и интересны для насъ, что мы считаемъ нелишнимъ привести ихъ здѣсь въ подлинныхъ выраженіяхъ самого автора.

„Такъ-какъ“, говоритъ Кунъ, „преданное устно апостольское ученіе Церковь возвѣщала такимъ же живымъ способомъ и „сохраняла посредствомъ непрерывнаго обученія (*durch die „Kontinuität dieses Unterrichtes*), равно какъ и не переставала „насаждать (его) изъ поколѣнія въ поколѣніе; то, въ виду того, что такое обученіе есть нѣчто подвижное (поелику оно „обусловлено субъективностію учителей и субъективными потребностями научаемыхъ),—въ помощь ему указаны *внѣшнія „объективныя точки опоры* (*äussere objective Anhaltspunkte*). „Благодаря этимъ точкамъ опоры, указанное обученіе предохранено отъ уклоненій (*Abwegen*) и ошибокъ (*Verirrung*) не „одною только внутреннею силою непоколебимости въ вѣрѣ своихъ органовъ и высшимъ содѣйствіемъ Божественнаго Духа ¹⁾. „Такого рода *внѣшними твердыми точками опоры служили для „указаннаго обученія ближайшимъ образомъ писанія апостольскія*. „Но не только эти писанія, но и *всѣ тѣ письменныя произведенія* (*Aufzeichnungen*), *въ которыхъ ученики апостольскіе и „принадлежавшіе къ числу ихъ учителя* (*die an sie sich anreihenden Lehrer*) *выражали свое исповѣданіе вѣры* (*ihrem Glaubensbewusstsein Ausdruck gaben*),—частью въ формѣ простыхъ „письменныхъ сообщеній, посланныхъ или отдѣльнымъ лицамъ, „или общинамъ; частью въ формѣ собственныхъ поучительныхъ „писаній (*Lehrschriften*), въ которыхъ христіанство защищается „противъ нападеній со стороны іудейства и язычества, или же „отвергаются ереси, возникшія въ средѣ самого христіанства. „Позднѣе Церковь, въ лицѣ своихъ представителей на помѣстныхъ и вселенскихъ соборахъ, выразила свою вѣру письменно, „но, при чемъ распространила апостольскій символъ ²⁾ чрезъ

¹⁾ „Somit war sie nicht allein durch die innere Macht der Glaubenstreue „ihrer Organe und den höheren Beistand des Göttlichen Geistes vor Abwegen „und Verirrung geschützt“.

²⁾ Извѣстно, что въ западной церкви особеннымъ уваженіемъ пользуется, такъ

„прибавленіе болѣе точныхъ выраженій, опредѣляющихъ церковное ученіе,---съ цѣлію дать послѣднему твердую опору. Вся христіанская литература, насколько она обязана своимъ происхожденіемъ истиннымъ свидѣтелямъ церковнаго вѣроученія, есть не что иное, какъ письменное выраженіе апостольскаго ученія въ томъ видѣ, какъ это послѣднее съ самаго начала, согласно съ св. Писаніемъ, понималось, исповѣдовалось, преподавалось и защищалось въ Церкви“¹⁾).

Эти слова замѣчательны во многихъ отношеніяхъ. Во-первыхъ, въ нихъ очень ясно выражена та мысль, что Церковь обладаетъ двоякаго рода опорами (для сохраненія чистоты Преданія): внутренними и внѣшними. Перваго рода опорами служатъ для нея тѣ Божественныя свойства, которыми она обладаетъ, въ силу обѣтованія Самаго своего Божественнаго Основателя и вслѣдствіе всегдашняго присутствія въ ней Св. Духа. Эти свойства ея суть: святость, непоколебимость, непогрѣшимость. Что касается внѣшнихъ опоръ, то онѣ состоятъ въ тѣхъ разнообразныхъ (по преимуществу письменныхъ) формахъ, съ помощію которыхъ во всѣ времена выражалась непоколебимая вѣрность вселенской Церкви преданному отъ Самого Христа и Его Апостоловъ ученію вѣры.

Во-вторыхъ, легко замѣтить, что у Куна дѣлается различіе между *матеріальной* и *формальной* стороной догматической дѣятельности Церкви. Матеріальная сторона выражается въ томъ, что Церковь неизмѣнно (по существу) хранитъ апостольское ученіе, а формальная—въ томъ, что, сохраняя послѣднее неизмѣннымъ по существу, она въ то же время измѣняетъ, по мѣрѣ надобности тѣ формы, въ которыхъ это ученіе выражается, руководствуясь при этомъ, съ одной стороны, субъективнымъ характеромъ отдѣльно взятыхъ провозвѣстителей ея ученія, а съ другой—субъективными особенностями и личными потребностями и самихъ научаемыхъ. Въ такомъ различеніи у Куна выражается вся суть *догматическаго развитія* Церкви, притомъ

называемый, *апостольскій символъ*, который есть, вѣроятно, древнѣйшій символъ вѣры римскихъ христіанъ.

¹⁾ Kuhn, Dogmatik, 2-te Auflage, B. I. S. 78 и дал.

(что для насъ особенно важно и интересно) въ такомъ смыслѣ и значеніи, въ какомъ его можетъ признать и всякій православный, т. е. что *развились не самые догматы, но только ихъ внѣшнее опредѣленіе, ихъ внѣшняя формулировка* ¹⁾).

Нельзя не сдѣлать здѣсь небольшого отступленія для того, чтобы нѣсколько остановиться на пресловутой ультрамонтанской теоріи развитія догматовъ, которой Кунъ въ приведенныхъ нами его словахъ такъ осторожно касается и которую обсуждаетъ такъ близко къ православному взгляду на этотъ предметъ. Извѣстно, что именно эта теорія и послужила для ультрамонтанскихъ богослововъ главнымъ подспорьемъ для введенія нѣкоторыхъ частныхъ богословскихъ мнѣній своей школы въ новые догматы.

Двѣ важныя ошибки лежатъ въ основѣ этой ультрамонтанской теоріи: ошибочное пониманіе того, что именно слѣдуетъ разумѣть подъ *догматомъ*, и не менѣе ошибочная (даже еретическая) мысль, будто бы не Преданіе церковное есть главный регуляторъ ученія Церкви, но папа, который поэтому якобы выше самого Преданія ²⁾.

Прежде—чѣмъ указывать на ультрамонтанское опредѣленіе *догмата*, напомнимъ читателямъ, какъ опредѣляется понятіе о догматѣ вѣры въ нашемъ православномъ Богословіи. „Подъ именемъ христіанскихъ догматовъ“, говоритъ преосвящ. Макарій, разумѣются откровенныя истины, преподаваемыя людямъ „Церковію, какъ непререкаемыя и неизмѣнныя правила спаси-

¹⁾ Впрочемъ, встрѣчаются и у Куна такія мѣста относительно этого вопроса, съ которыми православному богослову никакъ нельзя согласиться. Такъ напр., онъ допускаетъ какое-то „рефлектирующее мышленіе“, которое будто-бы постепенно открываетъ истины, не бывшія въ сознаніи Церкви прежняго времени, и чрезъ это даетъ основаніе для появленія новыхъ догматовъ (См. Dogmatik, B. I, S. 167). Очевидно у него прямое противорѣчіе съ тѣми его же мыслями, которыя мы приводимъ въ настоящей главѣ своего сочиненія въ русскомъ переводѣ. Въ такой непоследовательности слабая сторона Куна.

²⁾ Такое незаконное возвышеніе папы надъ церковнымъ Преданіемъ вообще, и въ особенности надъ постановленіемъ вселенскихъ соборовъ, весьма наглядно выражено въ слѣдующей формулѣ, которую любилъ употреблять еще Ламиз, и которая можетъ служить какъ-бы лозунгомъ ультрамонтанскихъ дѣлателей: „*papa princeps canonis*“, т. е. папа—владыка и надъ церковными постановленіями.

„тельной вѣры“¹⁾. Какъ замѣчаетъ, непосредственно послѣ этого, самъ авторъ „Православно-догматическаго Богословія“, — въ каждомъ христіанскомъ догматѣ предполагаются такимъ образомъ три необходимыя черты: 1) догматъ есть истина *откровенная*, т. е. содержащаяся въ Св. Писаніи или въ Св. Преданіи, или же въ обоихъ вмѣстѣ; 2) догматъ есть истина, *преподаваемая Церковію*, и, наконецъ, 3) догматъ есть истина, преподаваемая Церковію, какъ *непререкаемое и неизмѣнное правило спасительной вѣры*²⁾. Понятно, что такимъ опредѣленіемъ существа догмата весьма ясно разграничиваются два понятія: о догматѣ и о частныхъ богословскихъ мнѣніяхъ, которыя уже въ силу того не могутъ называться догматами, что принадлежатъ или отдѣльнымъ богословамъ, или извѣстной богословской школѣ; слѣд., не преподаются отъ лица Церкви.

Не то находимъ мы у богослововъ ультрамонтанскихъ. Они причисляютъ къ догматамъ вѣры не только тѣ истины догматическія, которыя точно формулированы Церковію и имѣютъ безусловно—обязательное значеніе для всѣхъ вѣрующихъ; но и тѣ логическіе выводы и всякаго рода умозаключенія (часто весьма нелогическія), которыя можно извлечь изъ формальныхъ церковныхъ догматовъ³⁾. Въ виду этого, нѣтъ у нихъ рѣзкой опредѣленной границы между собственно догматами и богословскими мнѣніями. Здѣсь можетъ явиться вопросъ: неужели этимъ послѣднимъ дается въ ультрамонтанскихъ догматикахъ полная свобода? Но въ такомъ случаѣ открылся бы полный просторъ для такого безграничнаго произвола въ области догматики, какой даже въ протестантскихъ богословіяхъ составляетъ рѣдкость. Дѣло рѣшается въ данномъ случаѣ у богослововъ ультрамонтанской окраски проще, чѣмъ можно было бы ожидать отъ серіозныхъ догматистовъ: формальный характеръ извѣстной дог-

¹⁾ Православно-догматическое Богословіе, т. I, стр. 1 (изд. 1856 г.).

²⁾ Тамъ же, стр. 1—3. Съ преосвящ. Макаріемъ согласны и другіе наши православные богословы.

³⁾ Scheeben, Handbuch d. cath. Dogmatik, B. I, nn. 2. 909. См. кн. А. Шостыгина: „Источники и предметъ догматики по воззрѣнію католич. богослововъ послѣдняго полустолѣтія“, стр. 154.

матической истины и ея общеобязательность для всѣхъ вѣрующихъ опредѣляется почти единственно авторитетомъ папы ¹⁾, который, такимъ образомъ, является какимъ-то *deus ex machina*, рѣшающимъ всѣ недоумѣнія однимъ своимъ „непогрѣшимымъ“ словомъ, какъ полновластный распорядитель Преданія.

Самое догматическое развитіе, по ученію ультрамонтанскихъ богослововъ (напр. Scheeben'a), состоитъ въ томъ, что „нѣкоторые догматы, именно—несущественные и не необходимые, могли на время исчезнуть изъ церковнаго сознанія, чтобы снова появиться въ немъ, при помощи „тщательной рефлексіи“, спустя цѣлыя столѣтія“ ²⁾. Не говоря уже о томъ, что признаніе нѣкоторыхъ догматовъ *несущественными* и *не необходимыми* совершенно не согласно съ православнымъ пониманіемъ существа догматовъ, какъ такихъ истинъ, которыя суть *непререкаемое и неизмѣнное правило спасительной вѣры*;—совершенно не состоятельна, съ точки зрѣнія православнаго богослова, и та мысль, будто нѣкоторые догматы могли на время исчезнуть изъ церковнаго сознанія и потомъ снова появиться въ немъ. Если бы такъ, дѣйствительно, было, то всецѣло теряетъ свое значеніе извѣстное изреченіе Викентія Лиринаскаго о признакахъ истиннаго церковнаго Преданія: „*quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*“, потому—что, разъ что исчезло (хотя бы и на время), то уже никакъ не можетъ имѣть ни одного изъ этихъ признаковъ.

Вообще ультрамонтанская теорія развитія догматовъ уже потому не правильна и опасна для чистоты истиннаго церковнаго ученія, что въ ней дается возможность принимать за ученіе Церкви то или другое частное богословское мнѣніе, хотя бы послѣднее на самомъ дѣлѣ не имѣло за собою никакой древности и не подтверждалось никакими свидѣтельствами древне-церковнаго Преданія. Весьма кстати привести здѣсь слѣдующія слова покойнаго Никанора, архіепископа Херсонскаго: „Латинская церковь извратила древнюю каѳолическую вѣру уже тѣмъ

¹⁾ См. тамъ же, стр. 159.

²⁾ См. у Щостыина, стр. 170.

„самымъ, что уполномочила себя дѣлать прибавленія къ вѣрѣ; „извратила тѣмъ самымъ, что усвоила себѣ въ убѣжденіи и „осуществляетъ въ дѣлѣ, такъ называемую, теорію *развитія* „*догматовъ*. Эта теорія ведетъ къ возведенію на степень обще- „обязательныхъ истинъ такихъ мнѣній, которыя, зародившись „въ умахъ частныхъ лицъ, мало по малу распространяются въ „массѣ вѣрующихъ и дѣлаются достояніемъ большинства. Эта „теорія нужна латинянамъ для того, чтобы оправдать всѣ тѣ „догматы, которыхъ нѣтъ въ Откровеніи, но которые въ латин- „ской церкви будто-бы выведены изъ него путемъ умозаклю- „ченій, точнѣе, которые были вымышлены латинскими богосло- „вами... Между—тѣмъ, эта теорія *пагубна*, такъ—какъ она ве- „детъ къ утвержденію въ латинской церкви частныхъ мнѣній „въ качествѣ богооткровенныхъ догматовъ“¹⁾.

Но воротимся къ Куну. Кромѣ тѣхъ двухъ выводовъ, кото- рые мы сдѣлали изъ его словъ, можно легко вывести изъ нихъ и ту мысль, что во всей догматической дѣятельности Церкви во всѣ времена проявляется двоякій характеръ, соответствен- но двумъ элементамъ, составляющимъ всегдашнее, неотъемле- мое ея достояніе: характеръ Божественный и характеръ чело- вѣческій. Въ этомъ случаѣ дѣйствуетъ, скажемъ отъ себя, тотъ же самый законъ, который проявляетъ свое дѣйствіе и въ дѣлѣ спасенія каждаго отдѣльнаго человѣка: законъ гармоническаго сочетанія благодати Божіей и человѣческой свободы. У Куна есть ясное указаніе на тотъ и другой элементъ, въ приложеніи ихъ дѣятельности къ жизни вселенской Церкви. „Высшее со- дѣйствіе Божественнаго Духа“—вотъ элементъ Божественный. *Непрерывное храненіе и непрестанное насажденіе изъ поколѣній въ поколѣнія ученія, принятаго отъ святыхъ Апостоловъ*—вотъ элементъ чело- вѣческій. Оба эти элемента не противорѣчатъ другъ другу, но, напротивъ, взаимно восполняются: члены Цер- кви,—и пастыри, и пасомые,—и каждый въ отдѣльности, и всѣ въ совокупности,—трудятся надъ дѣломъ своего спасенія и, какъ живые камни, составляютъ изъ себя духовное зданіе Церкви,

¹⁾ См. Церковныя Вѣдом., изд. при Свят. Синодѣ, 1888 г., № 24, стр. 636 и слѣд.

Глава которой есть Самъ Христосъ, даровавшій ей обѣтованіе, что *врата адава не одолѣютъ ея* (Мат. 16, 18), и въ силу сего обѣтованія, непрестанно сохраняющій ее отъ всякаго уклоненія отъ истины.

Всѣ тѣ частные выводы, которые мы сдѣлали изъ словъ Куна, показываютъ, какъ близко (въ нѣкоторыхъ пунктахъ) стоялъ этотъ католическій богословъ къ православному воззрѣнію на значеніе Преданія и на отношеніе къ нему Церкви. Для большей ясности и очевидности такой близости мы можемъ всѣ сдѣланные нами выводы сократить въ одинъ общій выводъ и формулировать его такъ. Хотя, въ силу обѣтованія Христова и вслѣдствіе непрестаннаго присутствія и дѣйствія въ Церкви Святаго Духа,—вселенская Церковь и обладаетъ благодатнымъ свойствомъ непогрѣшимо хранить Преданіе апостольское и такъ же непогрѣшимо возвѣщать и истолковывать своимъ чадамъ пріятное отъ Апостоловъ ученіе вѣры; однако это не значитъ, что она можетъ подчинять своему авторитету апостольское Преданіе и ставить самое себя въ положеніе неограниченнаго и вполне свободнаго распорядителя этимъ Преданіемъ. Напротивъ, вся исторія ея показываетъ, что она всегда считала себя не болѣе, какъ только *стражемъ и хранителемъ* вѣреннаго ей изначала Преданія. Вотъ почему всякій разъ, когда ей приходилось составлять вѣроопредѣленіе, по поводу различныхъ потребностей, возникающихъ среди ея членовъ, преимущественно по поводу ересей,—она съ особенною тщательностію прежде всего *протряла* свое ученіе апостольскимъ Преданіемъ, придавая послѣднему, такимъ образомъ, значеніе основанія или, точнѣе, *руководящей нити* при всѣхъ своихъ догматическихъ опредѣленіяхъ. Однимъ словомъ, и Кунъ, и православные богословы вполне согласны въ томъ, что Преданіе имѣетъ для Церкви характеръ совершенно *объективнаго* начала. Поэтому и самая непогрѣшимость вселенской Церкви въ томъ и проявляется, что святая Церковь никогда не говоритъ, будто отъ ея власти зависитъ видоизмѣнять Преданіе, но напротивъ, всегда смиренно сознаетъ, что она *должна непрестанно сохранять*

его въ неизмѣнной чистотѣ и цѣлости, въ какой оно ей предано было изначала ¹⁾.

Изъ всего сказаннаго дѣлается вполне очевиднымъ, какъ удалились отъ такого взгляда на значеніе Преданія и на отношеніе къ нему Церкви ультрамонтане, а за ними весьма скоро и вся западная церковь, признавшая на Ватиканскомъ соборѣ *панскую* непогрѣшимость за догматы вѣры. Для нихъ Преданіе (повторимъ снова) уже не есть ничто объективное, такъ какъ всецѣло зависитъ отъ мнимо-объективнаго авторитета одного лица (хотя и облеченнаго въ высшую іерархическую степень).

Въ какое отношеніе поставили ультрамонтане католическую Церковь къ Преданію, это лучше всего открывается изъ слѣдующихъ словъ извѣстнаго ультрамонтанскаго богослова, Гуссэ (Gousset), автора „Догматическаго Богословія“ (Théologie dogmatique), которое появилось за два года до начала управленія римскою церковію Пія IX-го (т. е. въ 1844 г.) „Когда всѣ, говорятъ этотъ писатель, „или почти всѣ (т. е. богословы, о которыхъ Гуссэ говорилъ выше) соглашаются относительно извѣстнаго пункта ученія и представляютъ этотъ пунктъ какъ членъ вѣры или какъ часть богословской системы, или же какъ евангельское предписаніе, то такого рода единогласіе есть доказательство истины. Причина этому отчасти та, что эти богословы учатъ подъ надзоромъ и отъ имени епископовъ, которымъ поручено сохранять въ неизмѣнности святую сокровищницу Откровенія; отчасти же та, что католическая церковь не можетъ учить заблужденію, ни вообще дѣлать ничего такого, что противорѣчило бы святости Евангелія, равно какъ „и не можетъ своимъ молчаніемъ допустить, чтобы заблужденіе сдѣлалось всеобщимъ“... ²⁾. Въ этихъ словахъ, хотя и говорится мимоходомъ о „неизмѣнности святой сокровищницы Откровенія“, но, въ сущности, эта „неизмѣнность“ ставится въ полную зависимость отъ такого или иного мнѣнія богослововъ

¹⁾ Что сдѣланный нами выводъ вполне вѣрно передаетъ мысли самого Куна, въ этомъ можно убѣдиться, прочитавъ стр. 87 его *Догматики*. См. также Friedrich, *Gesch. d. Vatikanischen Konzils*, B. I. S. 614, примѣч. 2-е.

²⁾ Gousset, *Théologie dogmatique*, 3-me édition, t. I, pp. 211—212.

(замѣтимъ: даже не епископовъ, а простыхъ богослововъ!). Гуссэ не рѣшается сказать прямо, что всѣ эти богословы, въ своей совокупности или въ своемъ большинствѣ, не погрѣшны, но косвенно онъ высказываетъ такую мысль, когда изъ понятія о непогрѣшимости вселенской Церкви выводитъ, что и тѣ богословы, которымъ церковная власть поручила преподавать христіанское ученіе, въ силу такого порученія, также не погрѣшны. Здѣсь, очевидно, смѣшивается понятіе о богословахъ съ понятіемъ объ учащей Церкви вообще. Гуссэ какъ-будто не замѣчаетъ, что первое изъ нихъ несравненно уже по своему объему, чѣмъ второе. Но особенно бросается въ глаза въ его словахъ то, что этимъ богословамъ (т. е. *самимъ по себѣ*, хотя у Гуссэ и прибавлено, что они учатъ „подъ надзоромъ и отъ имени епископовъ“) предоставляется такое первостепенное по своей важности дѣло, какъ опредѣленіе извѣстнаго пункта ученія въ качествѣ догмата вѣры. Такимъ образомъ выходитъ, что указанные богословы вовсе не обязаны (какъ-будто) обращаться къ церковному Преданію и пользоваться имъ какъ *руководящею нитью* въ своихъ богословскихъ совѣщаніяхъ: имъ достаточно понадѣяться на то, что они, какъ получившіе отъ непогрѣшимой церкви право учить вѣрѣ, въ силу такого порученія, и сами непогрѣшны,—для того, чтобы затѣмъ, даже и безъ прямого участія епископовъ, рѣшать, *что* есть догматы вѣры, и *что*—нѣтъ. Мысль о такой *представительной* непогрѣшимости есть мысль чисто ультрамонтанская, которая прямо ведетъ къ мысли о единоличной папской непогрѣшимости.

Всего сказаннаго, думаемъ, вполне достаточно для того, чтобы усмотрѣть, какъ далеко уклонились ультрамонтанскіе богословы не только отъ православнаго, но и отъ своего же, древнекатолическаго, ученія о Преданіи. Послѣ этого, имъ уже не трудно было представить дѣломъ вполне законнымъ всѣ тѣ измѣненія и „поправки“ (а на самомъ дѣлѣ *искаженія*), которыя они допустили въ катихизисахъ и богословскихъ учебникахъ, въ пользу своего любимаго ученія о папской непогрѣшимости. Имъ уже не было нужды справляться, согласно ли это ученіе съ древнецерковнымъ Преданіемъ, потому—что са-

мое это Преданіе сдѣлалось, по ихъ теоріи, не болѣе, какъ послушнымъ орудіемъ во власти римскаго первосвященника. Правда, чрезъ это у нихъ получался, какъ легко замѣтить, логическій кругъ въ доказательствѣ (истинность папской непогрѣшимости доказывалась авторитетомъ самого же папы); однако это ихъ не смущало, потому—что они слишкомъ разсчитывали на свое постоянно возрастающее вліяніе и были твердо увѣрены, что въ самомъ недалекомъ будущемъ они восторжествуютъ въ католической церкви и окончательно подчинятъ ее своему вліянію, что въ 1870 г. (какъ увидимъ въ своемъ мѣстѣ) и случилось.

Священникъ І. Арсеньевъ.

(Продолженіе будетъ).

ОЧЕРКЪ СОВРЕМЕННОЙ ФРАНЦУЗСКОЙ ФИЛОСОФІИ.¹⁾

Философія въ современной Франціи.

II.

Инициаторы современной французской философіи.

Для пониманія современнаго состоянія философіи не достаточно ознакомиться съ идеями и понятіями, владѣющими современнымъ мыслящимъ сознаниемъ, но необходимо еще взять эти понятія именно въ томъ условномъ смыслѣ, который опредѣляется исторіею ихъ развитія. Современная мысль есть, такъ сказать, конденсированная исторія философіи. Каждый современный философскій терминъ, каждое понятіе хранитъ въ себѣ въ сжатой формѣ или въ сокращеніи всѣ тѣ фазы, чрезъ которыя оно прошло въ своемъ развитіи. Вотъ почему и для точнаго пониманія современной французской философіи, необходимо ознакомиться, хотя бы лишь въ общихъ чертахъ, съ ея исторіею,—необходимо распутать тѣ нити, которыя связываютъ мысль ея современныхъ представителей съ мыслью ихъ предшественниковъ.

Но какъ далеко мы должны заходить въ прошлое, чтобы, опираясь на него, освѣтить настоящее? *Фуме*, въ своей недавней интересной монографіи, сводитъ всѣ нити современной мысли къ Декарту и въ немъ видитъ подлиннаго инициатора и возбудителя всей вообще современной философіи, а въ частности

¹⁾ См. ж. «Вѣра и Разумъ» № 15, 1893 г.

и французской. „Вся, развившаяся послѣ Декарта философія, — говоритъ онъ, — стоитъ въ такой или иной связи съ нимъ: то какъ приложение его метода, то какъ дедукція и расширение его принциповъ, то какъ оппозиція, критика, исправленіе или опроверженіе его идей объ отношеніи мысли къ реальности, о мірѣ, о человѣкѣ и Богѣ“ ¹⁾ и т. д. Безспорно, Декартъ обнаружилъ громадное вліяніе на развитіе новой философіи, которое испытывается еще и доселѣ, какъ это мастерски раскрылъ въ своей монографіи талантливый французскій историкъ. Но уже то обстоятельство, что вліяніе Декарта на послѣдующую философію, какъ онъ говоритъ, было не только прямымъ, но и косвеннымъ, не позволяетъ довольствоваться простою ссылкой на *общую* связь современной французской философіи съ Декартомъ. Съ другой стороны, и самое *прямое* вліяніе, вслѣдствіе неоднородности состава Декартовской философіи, совершалось въ различныхъ направленіяхъ. Въ самомъ дѣлѣ, „въ метафизикѣ Декартъ далъ толчекъ развитію трехъ различныхъ школъ: натурализму, идеализму и, наконецъ, той школѣ, представители которой исповѣдуютъ приматъ воли, — подобно тому, какъ и его система представляетъ намъ три различныхъ, возвышающихся другъ надъ другомъ въ іерархическомъ порядкѣ, ступени или слоя: механизмъ, мысль, волю“ ²⁾. Въ виду такого положенія дѣла, при изученіи генезиса современной французской философіи, мы неизбежно останавливаемся предъ вопросомъ: въ какомъ именно отношеніи къ Декарту стоитъ она — въ прямомъ или косвенномъ и, если въ прямомъ, то какой циклъ его идей, какой элементъ его философіи она въ себѣ отображаетъ, — механизмъ, раціонализмъ или волюнтаризмъ?

Всматриваясь, для отвѣта на этотъ вопросъ, въ историческій процессъ французской философіи, мы легко замѣчаемъ, что сна-

¹⁾ Alfred Fouillée: *l'influence et l'avenir des idées cartésiennes* (*Revue des deux Mondes*, 15 Janvier, 1893, pp. 359—390), pp. 378—9.

²⁾ *Ravaisson* съ обычною своею отчетливостію и оригинальностью проводитъ отъ Декарта три нити, связующія новѣйшую мысль съ его идеями: 1) Декартъ — Паскаль — Лейбницъ — Кантъ; 2) Декартъ — Спиноза — Беркли; 3) Декартъ — Мальбраншъ, Локкъ (*Ravaisson: La Philos. en France au XIX Siècle*, Par. 1868, p. 5—10). Современная французская философія, очевидно, стоитъ въ связи лишь съ *последними* изъ этихъ теченій.

чала она живетъ и движется главнымъ образомъ оппозиціею Декарту, но потомъ становится подъ его прямое вліяніе, хотя и не подъ его исключительно.

Кондильякъ резюмируетъ первый моментъ процесса: вслѣдъ за Юмомъ онъ „упрощаетъ“ Локка т. е. изъ двухъ принциповъ его философіи, *опыта* (ощущенія) и *рефлексіи*, одинъ отбрасываетъ и, такимъ образомъ, сообщаетъ французской философіи рѣзко сенсуалистическій или эмпирико-механический характеръ. Подъ его вліяніемъ слагается и около него (сначала) группируется школа такъ называемыхъ „идеологовъ“,—разнохарактерная по своему составу (въ ней были представители всѣхъ слоевъ общества отъ скромнаго патера и уединеннаго мыслителя до блестящаго дипломата и знаменитаго полководца, въ родѣ Наполеона Бонапарта), богатая умственными силами, а еще болѣе замыслами и надеждами. Идеологи видѣли ключъ къ открытію всѣхъ тайнъ природы и единственное средство къ улучшенію человѣческаго существованія въ изученіи генезиса, въ анализѣ, проясненіи и распространеніи въ массахъ *идей*,—преимущественно на строго фактической или эмпирической почвѣ. Путемъ распространенія здравыхъ, т. е. образованныхъ эмпирическимъ методомъ, идей они думали обновить человѣчество и исцѣлить его отъ тѣхъ золъ, которыми оно страдаетъ. Но, конечно, имъ скоро пришлось убѣдиться въ тщетѣ своихъ замысловъ. „Замыслы школы,—говоритъ новѣйшій историкъ французской идеологіи, Пикаве ¹⁾, были громад-

¹⁾ *Fr. Picavet: Les idéologues (Essai sur l'histoire des idées et des theories scientifiques etc. en France depuis 1879. Paris, 1891, XII + 628), p. 579.*—Къ сожалѣнію объемистая книга Пикаве наполнена главнымъ образомъ сырымъ матеріаломъ и страдаетъ рѣшительнымъ отсутствіемъ обобщеній. Какъ справочная книга она незамѣнима, но рекомендовать еѣ для ознакомленія съ общимъ развитіемъ идей идеологовъ нельзя: она слишкомъ загромождена частностями.—Понятіе объ идеологахъ въ историко-философской литературѣ окончательно не установилось, не смотря на то, что они представляли изъ себя весьма крупное явленіе въ исторіи философіи и имѣли громадное вліяніе на ея послѣдующую судьбу (подъ ихъ вліяніемъ стояли *Литтре, Тэнъ, Ренанъ* и др. выдающіеся французскіе и даже нѣмецкіе писатели новаго времени, см. у *Пикаве*, стр. 578 и др.). Это зависитъ отъ сложности и разнохарактерности идей и воззрѣній, объединяемыхъ подъ общимъ названіемъ идеологіи. Мы приведемъ здѣсь нѣкоторые наиболѣе извѣстныя и устойчивыя ея опредѣленія.—*Де-Траси*, одинъ изъ видныхъ вождей идеологовъ

ны: ея представители хотѣли совершенно порвать съ прошлымъ, обновить мышленіе и возсоздать всѣ такъ называемыя нравственныя науки по образу наукъ математическихъ и физическихъ; организовать философію наукъ и начертать начала новой метафизики, основаніемъ которой служило-бы знаніе феноменовъ и ихъ законовъ. Но поставивъ себѣ такую возвышенную и грандіозную задачу, они скоро запутались въ несообразностяхъ и противорѣчіяхъ. Такъ, напримѣръ, превознося и рекомендуя опытъ и наблюденіе, они, вопреки этому, очень часто прибѣгали къ гипотезамъ. Утверждая безконечную усовершеняемость (безконечное развитіе) человѣческаго разума, они думали, однако, что могутъ придать своему ученію такую степень совершенства, что ихъ преемникамъ придется лишь очень немного въ немъ измѣнить. Они видѣли, что между животными и растительными видами повсюду существуетъ борьба за существованіе и, однако, свободу, равенство и братство посто-

опредѣлили идеологію, какъ „часть зоологіи“, выразивъ этимъ тотъ взглядъ, что предметъ идеологіи, мысль или—общіе—сознаніе, есть феноменъ чисто физиологическій или „анимальный“ (см. его *Idéologie*, préface). Гораздо умѣреннѣе и строже опредѣляетъ понятіе идеологіи въ своемъ толковомъ французскомъ словарѣ Литтре: „идеологія, въ тѣсномъ, спеціальному смыслу этого слова,—говоритъ онъ,—есть наука, трактующая объ образованіи идей, затѣмъ философская система, по которой ощущеніе есть единственный источникъ нашихъ познаній и единственный принципъ нашихъ способностей“ (См. его *Dictionnaire*, *Idéologie*). Авторъ соответствующаго артикла въ *Dictionnaire des sciences philosophiques*, также какъ и Литтре, различаетъ два смысла слова „идеологія“: „въ полномъ и законномъ смыслѣ слова,—говоритъ онъ,—идеологія есть наука объ идеяхъ, разсматриваемыхъ въ нихъ самихъ, какъ о простыхъ феноменахъ человѣческаго духа“ (р. 768); „въ смыслѣ же ограниченномъ, узкомъ она есть наука не вообще объ идеяхъ, простыхъ—въвременнохъ и въпространственныхъ, но объ идеяхъ, какъ ихъ понимала школа Кондильяка“ т. е. объ идеяхъ въ смыслѣ физиологическомъ или физическомъ (769 и сл.).—Не смотря однако на эту шаткость и неустойчивость опредѣленія идеологіи, всѣ сходятся въ пониманіи ея чисто материалистической сущности. „Идеологія,—такъ выясняетъ материалистическій смыслъ ея проф. Жераръ,—есть переходъ отъ сенсуализма къ материализму. Въ доктринѣ идеологовъ мыслящій субъектъ совершенно исчезъ. Какъ показываетъ новый терминъ, которымъ они стали обозначать философію, *идеи* т. е. обобщенныя и хранившіяся въ воспоминаніи ощущенія суть для нихъ единственный предметъ науки. Выяснить, какъ идеи образуются и комбинируются,—вотъ вся задача философіи.—Душа-абстракція, которую слѣдуетъ избѣгать даже называть ея именемъ, чтобы не входить и не вводить въ заблужденіе. Можно говорить только о процессахъ (*opérations*), вызываемыхъ органическими движеніями, но не о душѣ.—Выставлять такіа поло-

янно разсматривали какъ естественные законы человѣка. Они признали важную роль въ жизни физической и нравственной наслѣдственности и, однако, заново хотѣли перестроить жизнь человѣчества, пересоздать умъ и сердце человѣка, сдѣлавъ изъ его прошедшаго *tabula rasa*. Они замѣтили и отмѣтили важную роль въ жизни человѣка чувствованій и страстей и, однако, вѣрили въ благотѣльное вліяніе исключительно теоретическаго обученія и прогрессъ въ развитіи нравственнаго характера ставили въ особенную зависимость отъ прогресса идей. Вслѣдствіе этой внутренней несогласованности и самопротиворѣчія своихъ идей школа идеологовъ, просуществовавъ сравнительно недолго и еще не успѣвъ вполнѣ организовать, начала уже распадаться и сходить съ исторической сцены.

Фальшь и безсиліе своихъ принциповъ созналъ уже глава школы Кондильякъ, который во второмъ изданіи своего сочиненія *Traité des sensations* сильно сгладилъ его сенсуалисти-

женіи, очевидно, говоритъ Жераръ, значить насколько только возможно сближаться съ матеріализмомъ" (Iules Gérard: Main de Biran, essai sur la Philosophie, Par. 1876, p. 34—5). Эрнестъ Навиль выясняетъ самый процессъ перехода отъ общихъ началъ эмпиризма къ скрытому матеріализму идеологіи: „въ замѣнъ истинной науки о духѣ,—говоритъ онъ,—были постепенно поставлены сначала *классификація ея продуктовъ* (идей—ощущеній); потомъ изученіе ихъ *знаковъ* или чувственныхъ формъ (словъ—общая грамматика), наконецъ, изученіе ихъ *органическихъ условий* (физиологическихъ функций—физиологіи или зоологическая идеологія). Такимъ образомъ искусство *мыслить* превращается сначала въ искусство *говорить*,—идеологія преобразуется въ общую грамматику; искусство говорить ведетъ къ изученію *органовъ* рѣчи, всей вообще нашей организаціи. Философія объективируется и матеріализуется". (Ernest Naville: oeuvres inédites de Main de Biran, Par., 1859, vol. I, Introduction générale, p. XXXIV—V).—Какъ мы сказали выше, составъ идеологовъ былъ чрезвычайно разнообразенъ и разнохарактеренъ. *Пикаве*, по нашему мнѣнію, очень удачно дѣлитъ ихъ на *три группы или генерации*: 1) первая генерация—группа математиковъ и социологовъ—экономистовъ, съ *Кондорсе* во главѣ; 2) вторая генерация—группа грамматистовъ и физиологовъ съ *Дестютомъ-де-Траси* и *Кабанисомъ* во главѣ и, наконецъ, 3) третья генерация—группа метафизиковъ, стремившихся къ сближенію со спиритуализмомъ и даже христіанствомъ, во главѣ съ *Портамисомъ* и позднѣе *Даромьеромъ* (Picavet, p. p. 572—3.—Мы сочли не излишнимъ сдѣлать хотя бы здѣсь, подъ строкою, приведенныя справки о важномъ, но къ сожалѣнію мало выясненномъ моментѣ въ развитіи новой философіи, который извѣстенъ подъ именемъ идеологіи: по задачамъ своихъ очерковъ, мы не могли удѣлить ему больше вниманія въ самомъ текстѣ, но и умолчать объ немъ, вслѣдствіе его значенія для выясненія генезиса современной французской философіи, также не могли.

ческой характеръ. Именно, онъ понялъ, наконецъ, что доколѣ чловѣкъ будетъ разсматриваться какъ арена для игры внѣшнихъ впечатлѣній и слагающихся изъ нихъ безъ его самодѣятельнаго участія, чисто механическимъ способомъ, идей, т. е. доколѣ не будетъ признано въ немъ зерна самостоятельной, независимой отъ внѣшней природы, жизни, дотолѣ всѣ надежды на пониманіе дѣйствительности и преобразование и улучшение жизни будутъ тщетны. Подъ вліяніемъ этой мысли, онъ поступилъ своимъ принципомъ и призналъ въ чловѣкѣ, какъ основу его личности, *активность*, самостоятельную и самодѣятельную волю, независимую отъ природы и даже имѣющую власть надъ нею. Но что Кондильяку предносилось лишь въ формѣ неяснаго намека и неотчетливой догадки, то со всею силою и неотразимою убѣдительностію развила другой, младшій представитель той-же школы идеологовъ, *Мэнс де-Биранъ*, положившій начало новой фазѣ въ развитіи французской философіи. Къ нему примкнули другіе мыслители, также какъ и онъ проникнутые энергичнымъ сознаніемъ односторонности началъ, положенныхъ въ основу философіи идеологовъ: *Роаіе*, *Колларъ*, *Амперъ*, позднѣе *Кузенъ* и др. Соединенными силами они ввели французскую философію въ новый фазисъ развитія и заложили основаніе той философіи *спиритуалистическаго реализма* или, какъ быть можетъ было бы еще точнѣе ее обозначить, *спиритуалистическаго динамизма*, который, какъ мы говорили выше, характеризуетъ ее и доселѣ. Теперь былъ открытъ просторъ двумъ другимъ, на время вытѣсненнымъ изъ философскаго сознанія французовъ, элементамъ декартовской философіи *волюнтаристическому* и *раціоналистическому*, которые теперь и вступаютъ въ свои права,—сначала (у Бирана) первый ¹⁾, а затѣмъ (у Кузена) и второй.

Само собою понятно, что эта перемѣна въ направленіи французской философіи не могла совершиться вдругъ и разомъ. Новыя идеи и вѣянія обыкновенно зараждаются сначала въ формѣ слабыхъ протестовъ противъ старыхъ, которые лишь

¹⁾ Значительно, впрочемъ, видоизмѣненный подъ вліяніемъ *Лейбницанскаго динамизма* (ср. Paul Janet: la philosophie française contemporaine, Paris, 1879, pp. 45—8).

постепенно и медленно организуются въ живую и замѣтную историческую силу, образуютъ хорошо мотивированную систему идей, которая и выступаетъ въ качествѣ новой силы въ историческомъ движеніи мысли. Но кромѣ этихъ общихъ причинъ медленности въ смѣнѣ одного господствующаго направленія мысли другимъ, были въ данномъ случаѣ тому и особенныя причины. Главный инициаторъ новаго направленія, Мэнъ де-Биранъ, не занималъ университетской кафедры и, вслѣдствіе этого, обновляющее вліяніе его философіи ограничивалось сначала лишь сравнительно тѣснымъ кружкомъ его друзей. Съ другой стороны, и его сочиненія увидали свѣтъ довольно поздно, — значительно послѣ смерти автора. Вслѣдствіе этого стеченія неблагоприятныхъ обстоятельствъ, мы замѣчаемъ въ философской жизни Франціи въ началѣ настоящаго столѣтія нѣкоторое затишье или какъ бы перерывъ. Пробужденіе мысли совершилось лишь послѣ и подъ вліяніемъ того, какъ открытіе и обнародованіе сочиненій Бирана ввело во французскую философію цѣлый потокъ новыхъ и свѣжихъ идей ¹⁾. Что идеи Бирана нашли хорошій приѣмъ, это, кромѣ ихъ силы, доказываетъ еще, что онѣ пали на подготовленную почву и что, слѣдовательно, протестъ противъ сенсуализма и идеологіи успѣлъ уже къ этому времени достигнуть значительной степени сознательности и опредѣленности. А что идеи Бирановскаго спиритуалистическаго реализма или динамизма, вскорѣ послѣ своего появленія, вызвали протестъ (позитивизмъ, Ренанъ и пр.) это доказываетъ, что онѣ не только въ глазахъ приверженцевъ, но и въ глазахъ противниковъ являлись столь солидною и серьезною силою, что съ нею приходилось считаться. Такимъ образомъ все доказываетъ, что время 30—40 гг. было во Франціи не только временемъ политическихъ движеній, но и временемъ обновленія умственной, частіе философской жизни. И если-бы позволительно было разсѣкать на части живой и непрерывный историческій процессъ мысли, то мы указали бы на 48-й годъ, — годъ составленія Ренановскаго сочиненія *l'Avenir de la science*,

¹⁾ Именно „открытію“ сочиненій Бирана приписываетъ перемѣну съ направленія фр. философіи Поль Жане (см. его *La Philos. franç. contemporaine*, p. 45).

какъ на рубежѣ, съ котораго слѣдуетъ датировать исторію современной французской философіи: всѣ согласны съ тѣмъ, что это сочиненіе служить вѣрнымъ отображеніемъ вѣяній своей эпохи, а въ немъ развитъ совершенно новый кругъ идей—новая аргументація, новые контртезисы. Ясно, что французская мысль вступила къ этому времени въ новый фазисъ развитія, изъ котораго не вышла и доселѣ. Такимъ образомъ мы имѣемъ основанія считать послѣднія 40—50 лѣтъ развитія французской философіи въ собственномъ смыслѣ *философіею современною*.

Итакъ, Мэнъ де-Биранъ долженъ быть признанъ подлиннымъ инициаторомъ современной французской мысли. Но онъ выполнилъ свое дѣло обновленія философіи не одинъ. Великимъ людемъ и реформаторамъ исторія обыкновенно даетъ конгеніальныхъ имъ сотрудниковъ, которые организуютъ и довершаютъ ихъ дѣло. Такъ было и относительно Мэнъ де-Бирана. Говоря это, мы разумѣемъ не тѣхъ его современниковъ, въ сообществѣ которыхъ онъ разрабатывалъ свои идеи (Амперъ, Роайе Коляръ и др.),—ихъ вліяніе на развитіе послѣдующей философіи было сравнительно не велико,—а его младшаго современника, блестящаго и многосторонняго, хотя и не столь глубокаго какъ Биранъ, проф. Сорбонны, Кузена. Кузенъ стоялъ къ Бирану приблизительно въ такомъ-же отношеніи, въ какомъ Платонъ къ Сократу. Во-первыхъ, онъ авторитетно указалъ своимъ современникамъ на Бирана, какъ на „перваго метафизика“ и самаго оригинальнаго, вполнѣ независимаго мыслителя Франціи ¹⁾. Во-вторыхъ, испыталъ самъ на себѣ могучее вліяніе идей Бирана, онъ благодаря широтѣ и многосторонности своего образованія, дополнилъ, развилъ ихъ, расширилъ его систему и изложилъ основныя его идеи со свойственнымъ ему изяществомъ и блескомъ. Мысль натуръ глубокихъ и оригинальныхъ всегда страдаетъ нѣкоторою односторонностію и рѣзкостію, которая значительно вредитъ ея успѣху въ массахъ (въ смыслѣ популярности). Освободить ее отъ этихъ недостатковъ значитъ оказать мыслителю самую значительную услугу, какую

¹⁾ См. *Oeuvres philosophiques de Main de Biran*; publiées par V. Cousin, t. IV, Préface de l'éditeur, p. VI. XLII.

только можно и какой самъ себѣ онъ оказать не можетъ. Но это именно и сдѣлалъ Кузенъ въ отношеніи къ Бирану. Равесонъ въ своемъ извѣстномъ сочиненіи *Философія во Франціи въ XIX ст.* говоритъ: „Мэнъ де-Биранъ въ нѣкоторомъ смыслѣ открылъ *волю*, тогда какъ Амперъ открылъ *разумъ*“¹⁾. Съ объективно-исторической точки зрѣнія это, конечно, вѣрно, но если слово „открылъ“ понимать субъективно, *ad hominem*, въ смыслѣ обнаруженія *для другихъ*, то въ параллель съ Бираномъ справедливѣе было бы поставить Кузена. Мы увидимъ далѣе, что онъ дѣйствительно можетъ быть названъ философомъ *разума*, какъ Биранъ долженъ быть названъ философомъ *воли*.

Изъ всего сказаннаго слѣдуетъ, что говоря объ инициаторахъ современной французской философіи, мы разумѣемъ собственно два выдающихся въ ея исторіи имени: *Мэнъ де-Бирана* и *Кузена*. Изученію ихъ философіи и будетъ посвящена настоящая глава.

Мэнъ де-Биранъ ²⁾.

Поль Жане, вслѣдъ за Кузеномъ, называетъ Мэнъ де-Бирана „величайшимъ и можетъ быть даже единственнымъ мета-

1) Félix Ravaisson: la Philosophie en France au XIX siècle, 1868, p. 16.

2) Мэнъ де-Биранъ род. въ Бергеракѣ 29 ноября 1766 года—умеръ 24 іюля 1824 г.; былъ въ военной службѣ, а по выходѣ изъ нея жилъ частнымъ человекомъ въ своемъ имѣніи, — въ Грателуфѣ (попытки его друзей выдвинуть его на ученую дорогу къ университету, по разнымъ причинамъ, не удавались). Около 1810 г. онъ основалъ въ Парижѣ *философское общество* (Роайе-Колларъ, Гизо, Амперъ, Кузенъ, Штапферъ и др.), гдѣ, совмѣстно съ другими, и разрабатывалъ свои философскія идеи. За свои философскія работы онъ былъ удостоенъ преміями въ Парижѣ, Берлинѣ и Копенгагенѣ, но при жизни ихъ не издавалъ. По специальности онъ — математикъ и естествоиспытатель; систематическаго же философскаго образованія не имѣлъ: свои скудные свѣдѣнія въ философіи, полученные во время ученія, онъ пополнилъ позднѣе (всю жизнь) чтеніемъ книгъ, которыя рекомендовали ему его разносторонне образованные друзья, — впрочемъ и это чтеніе было не обширно, такъ какъ Биранъ не владѣлъ ни англійскимъ, ни нѣмецкимъ яз. Словомъ, это — *талантъ-самородокъ*. — *Изданіе сочиненій Бирана*. Бирана „открылъ“ Кузенъ и въ этомъ его громадная заслуга прехъ потомствомъ: безъ него сочиненія Бирана, можетъ быть, надолго, если не навсегда, были-бы погребены въ архивахъ. Намъ извѣстны слѣдующія изданія сочиненій Бирана: 1) *Oeuvres philosophiques de Maine de Biran*, publiées par V. Cousin, Paris, 1841, tt. I—IV; 2) *Oeuvres inédites de Maine de Biran*, publiées par Ernest Naville avec la collaboration de Marc Debré, Paris, 1859, voll. I—III (изданія Кузена и Навилля

физикомъ Франціи со времени Мальбранша¹⁾. Со стороны Поля Жана, равно какъ и Кузена, этотъ восторженный отзывъ, конечно, понятенъ: они—его единомышленники и почитатели. Однако, не только друзья и единомышленники Бирана, но такъ же и его литературные противники отдають полную дань силѣ его ума и глубинѣ мысли. „Это, — такъ, напримѣръ, говорить о Биранѣ одинъ изъ наиболѣе значительныхъ его противниковъ, знаменитый Тэнъ,—это умъ сильный, очень сильный. Онъ копалъ (creusé) глубоко; въ самыхъ темныхъ и недосигаемыхъ пропастяхъ находилъ идею и при томъ всегда своеобразную, сжималъ ее въ своихъ цѣпкихъ и мускулистыхъ

это—двѣ различныхъ *серіи* сочиненій Бирана, но не два изданія одного и того-же); 3) *Nouvelles œuvres inédites de Maine de Biran*, publiées avec une introduction par Alexis Bertrand, Paris, 1887, vol. I; 4) *Maine de Biran, sa vie et ses pensées*, publiées par Ernest Naville (у насъ подъ руками 3-е изд., Paris, 1877); 5) *Lettres inédites de Maine de Biran à André-Marie Ampère* (Revue de Métaphysique et de Morale, № 4—начало); 6) *Fragments des œuvres inédites de Maine de Biran*, par Gérard (въ приложеніи къ его книгѣ: *Maine de Biran, essai sur sa philosophie*, Paris, 1876).—Монографіи о Биранѣ: 1) Введеніе Кузена (въ началѣ IV т. его изд. соч. Бирана),—краткое, но содержательное; 2) *Общее введеніе къ сочиненіямъ Бирана* Навилля (въ I т. его изд.),—трудъ обширный 215 стр. и во всѣхъ отношеніяхъ превосходный (мы имъ много пользовались); 3) *Его-же*, обширное (105 стр. введеніе къ письмамъ Бирана (*M. d. Biran, sa vie etc.*),—характера, главнымъ образомъ, біографическаго, но содержащее и указанія на развитіе его идей; 4) *Gérard*: цитованная уже нами книга—*M. d. B., essai sur sa phil.*—огромный томъ (519 стр.) и по существу, по нашему мнѣнію, лучшая монографія о Биранѣ (нашъ нижеслѣдующій очеркъ основанъ главнымъ образомъ на этой книгѣ); 5) *Paul Janet: les problèmes du XIX-e Siècle*, Paris, 1882, pp. 281—330 (кратко, но ясно и сильно; ср. превосходный отзывъ Жерара, р. 45); 6) *Bertrand*—введеніе къ его изд. соч. Бирана (pp. 1—34); 7) *Ernest Rostan: la Religion de Maine de Biran*, Paris, 1890 (пользовались много); *Favre: la Métaphysique et la Morale de M. de Biran*, Leipzig, 1889; 9) *Ernest Murisier: M. d. Biran, esquisse d'une psychologie religieuse*, Paris, 1892. Последнюю монографію мы знаемъ только по рецензіи въ *Revue philosophique* (1893, № 6)), а предпоследнюю—по ссылкѣ у *Rostan*'а. Остальными пользовались. Монографія Тэна и *Фрамка* цитованы ниже. — Мы отводимъ Бирану мѣста больше, чѣмъ, можетъ быть, допускали-бы симметріи въ частяхъ нашихъ настоящихъ очерковъ; но это—по двумъ, какъ намъ кажется, уважительнымъ причинамъ: 1) Биранъ есть инициаторъ и основопологатель фр. филос. въ собственномъ смыслѣ слова; 2) Кромѣ компилятивной статьи Гююжаю (въ *фил. Словарѣ*) и краткой замѣтки въ Исторіи Философіи Ибергеа-Гейнце о Биранѣ на русскомъ языкѣ, насколько знаемъ, ничего нѣтъ.

¹⁾ Paul Janet: les Problèmes, p. 282.

рукахъ и держалъ крѣпко, какъ бы гибка она ни была и какъ бы ни скользила по его рукамъ; выжималъ изъ нея самый сокъ и этою своеобразною жидкостію хотѣлъ разложить все—психологию, логику, метафизику, чтобы затѣмъ всѣ добытые такимъ образомъ матеріалы сочетать снова, по новому плану и по новымъ правиламъ. Я узнаю въ этомъ человѣкѣ несговорчиваго метафизика и логика суроваго, который, замкнувшись въ свою идею, буравитъ скалу, сверлитъ гранитъ, копаются въ пропасти, которая могла бы поглотить универсъ... Есть люди, которые фабрикуютъ философію, чтобы получить мѣсто или стяжать славу: М. де-Биранъ не изъ ихъ числа. Но есть люди, которые создаютъ философію, чтобы перевести вовнѣ свою мысль, высказаться и своимъ созданіемъ любоваться. Всматривайтесь въ этихъ отшельниковъ: М. де-Биранъ былъ изъ ихъ числа! Они мыслятъ и дѣлаютъ открытія для самихъ себя. Они не извлекаютъ выгоды ни изъ истинъ, ни изъ методовъ, до нихъ выработанныхъ: они проходятъ своею дорогою... Биранъ, какъ и всѣ ему подобные мыслители, пишетъ тяжело и темно и нужно сильно морщить лобъ, чтобы слѣдить за его мыслью. Но за то онъ употребилъ все свое стараніе, всю свою энергію, чтобы васъ убѣдить и *volens nolens* вы убѣждаетесь¹⁾.

1) *Taine: Les Philosophes classiques du XIX Siècle*, Paris, 1888 (6-е изд.), p. 60—3, *passim*.—Приведенный отзывъ Тэна о Биранѣ еще выиграетъ въ силѣ, если мы возьмемъ его, такъ сказать, въ контекстѣ. Этюдъ о Биранѣ, какъ и большинство философскихъ этюдовъ Тэна, написанъ очень игриво и остроумно.—„Я жилъ тогда (во время выхода первой серіи сочиненій Бирана,—въ началѣ сороковыхъ годовъ), — читаемъ мы между прочимъ у Тэна, — на улицѣ *Mazagrine*, дверь въ дверь съ однимъ молодымъ медикомъ, съ которымъ по вечерамъ мы философствовали. Однажды я принесъ ему сочиненія Мэнъ де-Бирана и, пользуясь выраженіями Кузена, сказалъ:

— „Возьмите и прочтите: вотъ краеугольный камень храма, первый учитель спиритуализма, величайшій метафизикъ нашего времени...”

„Медикъ взялъ томы, поворочалъ ихъ, раскрылъ, нахмурилъ брови, поворочалъ немного, выпроводилъ меня въ мою комнату и просилъ оставить его одного... Два часа спустя я засталъ его въ очень возбужденномъ состояніи духа: онъ раскраснѣлся, жилы набулись, кругомъ масса написанныхъ листочковъ, томы сочиненій Бирана небрежно брошены на полъ.

— „А, это вы, встрѣтилъ онъ меня: нечего сказать, слалъ книга! И ясность кака!.. Галинаты, куча абстракцій, груда метафизическаго мусора.. А еще смѣются надъ пѣмцами!“...

Какъ умъ, по общимъ отзывамъ, глубокий, проникающий и оригинальный, Мэнъ де-Бирапъ не могъ, конечно, не внести глубокихъ, коренныхъ измѣненій въ самую постановку основныхъ философскихъ проблеммъ. И дѣйствительно, изучая его философію, мы видимъ, что всякій вопросъ, котораго онъ касался, всякое положеніе, которое онъ высказывалъ, носитъ на себѣ печать его оригинальнаго мышленія. Съ этой стороны т. е. со стороны значенія философіи Бирапа для постановки и перестановки основныхъ философскихъ проблеммъ его не безъ основанія называютъ иногда французскимъ Кантомъ. Между нимъ и Кёнигсбергскимъ философомъ дѣйствительно можно отыскать не одну черту сходства. „Весьма замѣчательно,—говорить компетентѣйшій въ данномъ случаѣ судья, маститый философъ Поль Жане,—весьма замѣчательно, что Бирапъ занимаетъ въ исторіи философіи положеніе, совершенно аналогичное тому, которое занималъ Кантъ и что онъ произвелъ и хотѣлъ произвести совершенно такую же революцію, какъ и Кантъ.

Раздраженный медикъ сдѣлалъ затѣю наудачу нѣсколько выборокъ изъ Бирапа, не имѣющихъ, по его замѣрѣнью, никакой смысла:—„Угодно-ли вамъ знать, что такое эта философія,—заклучилъ онъ свои справки, обращаясь къ Тану: это—метафизическое *шари-вари* (*charivari*—шумъ, нестройная музыка, дурная серенада въ насмѣшку), гдѣ абстракціи сталкиваются, какъ громъ цимбалъ, чтобы испугать и сбить съ толку робкихъ оленей“.

— Я думаю, однако, что философъ *мыслилъ*, возразилъ ему Танъ, какъ думаютъ о немъ и всѣ..

— „Думайте и вы и да благо вамъ будетъ!—Да неужели-же вы, въ самомъ дѣлѣ не видите, какъ куется подобная слава? Его дурной стиль сдѣлалъ его великимъ человѣкомъ: онъ стяжалъ славу, благодаря своимъ недостаткамъ. Если-бы онъ не былъ теменъ, его считали бы глубокомысленнымъ. Вотъ почему Кузенъ и промовировалъ его на степень „перваго метафизика нашего времени“. У коллѣблѣ спиритуализма нуженъ былъ туманъ и никто не могъ породить его больше, чѣмъ Бирапъ. Я отсюда вижу сцену. Народъ стучитъ въ дверь къ Кузену: „Удостоите, м. г., объяснить намъ, что такое душа; почему вы называете ее свободною силою; какъ сила, которая есть *качество*, можетъ быть *существомъ*,—а?“ И Кузенъ отвѣчаетъ: „проходите, господа, въ слѣдующую пещеру; тамъ помѣщеніе Мэнъ де-Бирапа, великаго философа; онъ дастъ вамъ всѣ надлежащіе отвѣты. Ступайте по этому темному корридору; въ концѣ его вы найдете лѣстницу“... Многіе ушли, повѣривъ Кузену на слово; другіе подошли къ лѣстницѣ, но спуститься не рѣшились: отверстіе показалось имъ слишкомъ мрачнымъ—лучше просто принять доктрину на слово, чѣмъ подвергаться случайностямъ. Упрямые спускались, подвергаясь въ потьмахъ членовредительству, разбивая носы и грязнясь

Кантъ искалъ средину между тѣмъ, что онъ называлъ догматизмомъ и скептицизмомъ, между старою метафизикою въ формѣ вольфіанства и французскою и англійскою философіею XVIII в. Биранъ стремился какъ разъ къ тому же самому. Не думайте, чтобы его реформа была простымъ возвратомъ къ метафизикѣ XVIII вѣка и что онъ будто бы ускользнулъ отъ Юма лишь затѣмъ, чтобы снова возвратиться къ Декарту. О, отнюдь нѣтъ! Мишенью его критики всегда служитъ альтернатива: Юмъ и Декартъ; точка зрѣнія эмпирическая и скептическая, съ одной стороны, и—онтологическая, съ другой. Какъ и Кантъ, онъ различаетъ ноумень и феномень,—что существуетъ въ себѣ и что намъ является и, если онъ упрекаетъ скептиковъ, что они видятъ лишь феномены, то догматиковъ, наоборотъ, онъ упрекаетъ въ томъ, что они претендуютъ знать и думаютъ, что знаютъ вещи въ себѣ, въ ихъ внутренней и основной сущности. Такимъ образомъ, проблемма была поставлена совершенно одинаково у Канта и Бирана. Оба они думали, что должны су-

въ сыромъ подземельѣ: вѣдь, первой заботой Бирана было заткнуть всѣ продушины и заградить притокъ свѣжаго воздуха! Они осматривались внимательно, но ничего кромѣ мрака не выдали. По возвращеніи, когда ихъ просили рассказать о своемъ путешествіи, они изъ самалюбіи не рѣшились сознаться, что испачкались и потеряли время. „О, восклицали они, Мэнъ де-Биранъ есть великій учитель: сходите къ нему онъ васъ просвѣтитъ“... Но къ нему больше не ходили. Я увѣренъ, что изъ всѣхъ тѣхъ, кто его цитуетъ, нѣтъ и сотни такихъ, которые его читали, и изъ сотни его читавшихъ не наберется пожалуй и десятка, которые его поняли и извѣсили. Вотъ какъ фабрикуется слава! Конечно, это самая прочная слава: не будетъ противниковъ, если нѣтъ читателей“...

Тѣмъ совѣтуетъ раздраженному медику запастись терпѣніемъ и, при чтеніи, выкидать въ смыслъ читаемаго, который, правда, „иногда не легко вскрыть подъ тяжеловѣснымъ, растлутымъ и неуклюжимъ изложеніемъ“—и дать ему нѣсколько образчиковъ того, какъ нужно обращаться съ фразами Бирана, чтобы добывать скрытый въ нихъ смыслъ. Медикъ хочетъ послѣдовать совѣту Тэна, принимается за изученіе сочиненій Бирана и, спустя десять дней, въ продолженіе которыхъ его дверь была на запорѣ, приноситъ къ Тэну тотъ можно сказать восторженный отзывъ о Биранѣ, „этомъ страшномъ“ какъ онъ называетъ его, человѣкѣ,—который мы привели въ текстѣ (см. pp. 51—60, passim).—Не смотря на свое уваженіе къ Бирану, Тэнъ, какъ мы сказали, все таки не принимаетъ началъ его философіи. Именно,—главное возраженіе,—понятіе *усилія*, *силы* (т. е. коренное понятіе Бирана) онъ считаетъ обозначеніемъ *качества*, но не *реальности* и отсюда, конечно послѣдовательно, заключаетъ, что изъ однихъ качествъ или абстракцій реальнаго міра построить или объяснить нельзя (pp. 68—78).

ществовать средній терминъ между вещью въ себѣ, недоступною опыту, и феноменомъ, существующимъ въ пространствѣ и времени; оба они сходились далѣе въ томъ, что этого средняго термина искали въ мыслящемъ субъектѣ, въ этомъ основномъ корнѣ новой метафизики ¹⁾.

Итакъ, между Кантомъ и Бираномъ существуетъ несомнѣнное и при томъ существенное сходство, вытекавшее изъ сходства ихъ историческаго положенія, а съ другой стороны обусловленное общею имъ обоимъ способностію проникать въ самую глубину поставленныхъ исторіею проблеммъ. При этомъ сходствѣ между Бираномъ и Кантомъ остается, впрочемъ, и весьма глубокое различіе. Кантъ апріористъ и формалистъ. Биранъ — реалистъ и эмпирикъ. Для Канта непосредственно даны и достовѣрны только формы нашего знанія, а все остальное — самое знаніе, міръ познаваемый и даже самое познающее я, наше сознаніе, — есть въ сущности лишь *продуктъ* этихъ формъ, въ ихъ сочетаніи съ эмпирически даннымъ матеріаломъ. Для Бирана прежде всего дана реальная сила, непосредственно сознающая себя въ своемъ противоположеніи и противоборствѣ съ не—я, въ качествѣ *усилія*; и познаніе, познавательные процессы и формы (категоріи напр.) у него сами уже являются продуктомъ дѣятельности нашего я, выраженіемъ его природы и свойствъ. Противоположность, какъ видимъ, полная и коренная. Кантъ сравнивалъ себя съ Коперникомъ, Биранъ — съ Лавуазье. Открывъ производящій принципъ окисей, Лавуазье преобразовалъ химію. Если существуетъ одинъ основной принципъ, одно производящее начало всѣхъ интеллектуальныхъ фактовъ, пока еще неизвѣстное, то, — думалъ Биранъ, ¹/₂ — открыть его и установить, опредѣливъ условія, при которыхъ онъ можетъ входить въ сочетаніе съ другими элементами природы, значило бы преобразовать психологію. Кантъ открылъ и выставилъ во всемъ свѣтѣ автономный субъектъ, но понялъ его формалистично, лишилъ жизни, потому что оторвалъ отъ всего остальнаго бытія и даже, можно сказать, отвергъ все остальное бытіе, — „призналъ разумъ, но отрицалъ метафизику“, т. е. познаніе истин-

¹⁾ *Paul Janet: les Problèmes du XIX siècle*, pp. 292—3.

ной дѣйствительности, потому что относился къ ней скептически сдержанно, если не прямо отрицательно. Биранъ напротивъ, не только открылъ и выставилъ субъектъ во всемъ его свѣтѣ, но, понявъ его конкретно и жизненно, какъ одну изъ мировыхъ силъ, хотя силу высшую, *sui generis*, призналъ тѣмъ самымъ и міръ и все вообще бытіе во всей его дѣйствительности и озарилъ его смысломъ, наполнилъ его движеніемъ и жизнью ¹⁾.

Только что указанное нами различіе между Бираномъ и Кантомъ, однако, нисколько не ведетъ къ отрицанію указанного нами выше сходства между обоими философами. Совершенно напротивъ, теперь мы можемъ сдѣлать въ томъ же направленіи шагъ дальше. Именно мы можемъ теперь проводить между ними параллель не только въ виду сходства ихъ по историческому положенію, по силѣ и объему ихъ таланта, но также и потому, что каждый изъ нихъ является типичнымъ воплощеніемъ умственныхъ особенностей своей націи. Относительно Канта это признано всѣми. Но не болѣе спорно это и относительно Бирана. По крайней мѣрѣ этотъ взглядъ на него высказываютъ сами французы,—компетентѣйшіе въ данномъ случаѣ люди. „Очевидно,—писалъ, наприм., извѣстный французскій мыслитель и историкъ Адольфъ Франкъ по выходѣ позднѣйшей серіи сочиненій Бирана (въ 1859),—очевидно, что философія Мэнъ де-Бирана содержитъ въ себѣ какой-то великій источникъ истины, такъ какъ вотъ уже полстолѣтія, какъ она основана и, не смотря на это, она еще нисколько не устарѣла. Совершенно напротивъ, кажется, она никогда не была такъ юна, какъ теперь, такъ какъ она отвѣчаетъ прямо и способомъ, наиболѣе соотвѣтствующимъ нашему генію, на тѣ вопросы и потребности, которыя такъ волнуютъ наше время: можно подумать, что тѣ опасности, до которыхъ доводитъ насъ рабское подражаніе иностранцамъ (нѣмцамъ),—что эти опасности Биранъ уже предвидѣлъ и поставилъ своею задачею объ нихъ предупредить. Нѣтъ, въ самомъ дѣлѣ, въ его философіи ни одного положенія, ни одной черты, которая бы не стреми-

¹⁾ Cp. Ernest Naville: Introduction générale, p. 2. IV.

лась къ этой цѣли. Абстрактной и совершенно произвольной логикѣ нѣмецкихъ метафизиковъ, обобщеніямъ или,—воспользуясь моднымъ выраженіемъ,—формуламъ то внѣшне-грубымъ, то мучительно головоломнымъ, но всегда притязательнымъ и пустымъ онъ противопоставляетъ твердое и точное свидѣтельство опыта, несокрушимый авторитетъ фактовъ. Темной и непроницаемой мглѣ пантеизма и позитивизма противопоставляетъ ясный свѣтъ сознанія, который показываетъ намъ разомъ и какъ бы въ одномъ и томъ-же лучѣ двѣ противоборствующихъ силы, которыя, однако, не смотря на эту борьбу или, лучше сказать, именно вслѣдствіе ея, должны развиваться вмѣстѣ и параллельно: человѣческую личность или, какъ говорятъ философы, я и совокупность его органовъ,—душу и тѣло, мысль и матерію. Наконецъ, фатализму, этому неизбѣжному слѣдствію пантеизма, будетъ-ли онъ основанъ на воображеніи или разсудкѣ, онъ противопоставляетъ фактъ не менѣе достовѣрный, чѣмъ самое сознаніе, такъ какъ онъ составляетъ часть сознанія, есть самый прямой и непосредственный его объектъ и необходимое условіе,—волю или, точнѣе, человѣческую свободу ¹⁾).

Итакъ, мы имѣемъ достаточно оснований назвать Бирана „французскимъ Кантомъ“. Конечно, благодаря этому сопоставленію, французскій мыслитель значительно вырастаетъ и становится видимъ во всю свою величину. А это, въ свою очередь, требуетъ къ нему съ нашей стороны особеннаго вниманія и вслѣдствіе того осложняетъ нашу задачу. Вѣдь извѣстно, что чѣмъ величавѣе и своеобразнѣе фигура философа, чѣмъ объемистѣе и глубже его мышленіе, тѣмъ труднѣе задача историка, который принимаетъ на себя задачу выяснить его идеи. При томъ къ этой общей трудности въ данномъ случаѣ присоединяется еще особенная. Мэнъ де-Биранъ прошелъ въ развитіи своихъ идей три послѣдовательныхъ фазиса, которые его издатель и біографъ Эрнестъ Навиль, опираясь на указанія, заключающіяся въ сочиненіяхъ самого философа, называетъ періодами: 1) *философіи ощущенія* (1794—1804); 2) *воли* (1804—1818) и 3) *духа* или религіи (1818—1824). Все это въ сово-

¹⁾ *Moralistes et philosophes*, par Ad. Franck (2-е изд. Paris, 1874 г.), p. p. 277—8.

купности такъ осложняетъ нашу задачу и налагаетъ такія серьезныя требованія, что для болѣе или менѣе удовлетворительнаго выполненія ихъ потребовалось бы написать цѣлую спеціальную монографію, если бы не представлялось возможности нѣсколько упростить дѣло. Именно, такъ какъ только что указанные періоды въ развитіи философіи Бирана не рѣзко обособлены другъ отъ друга и переходятъ одинъ въ другой лишь постѣпенно, такъ что, по образному выраженію самого Навиля, дѣленіе на нихъ слѣдуетъ уподобить не механическому разсѣченію живаго организма, а скорѣе химическому разложенію стройнаго цѣлаго на его составные элементы¹⁾: то мы считаемъ совершенно позволительнымъ, при изложеніи мыслей Бирана, оставить безъ вниманія и не отмѣчать въ развитіи его идей отдѣльных періодовъ, и это тѣмъ болѣе, что философія перваго періода далеко не оставила такого слѣда въ послѣдующей французской философіи, какъ идеи двухъ другихъ періодовъ. Говоря иначе, мы полагаемъ относительно Мэнъ де-Бирана свою задачу въ томъ, чтобы отыскать въ его философіи центральный пунктъ, руководящую точку зрѣнія и съ этой точки зрѣнія сдѣлать не историческое и не аналитическое (по порядку отдѣльных его сочиненій), но общее или суммарное обозрѣніе его идей.

Генезисъ философіи Мэнъ де-Бирана.

Какъ умъ вполне самобытный, Мэнъ де-Биранъ ни у кого не заимствовалъ своихъ идей. Его философія слагалась не эклектически и даже не путемъ критической переработки чужихъ философскихъ теорій и построеній, но, такъ сказать, вырабывалась изъ цѣлаго куска, добывалась путемъ самостоятельнаго размышленія надъ фактами. Въ своемъ уваженіи къ факту Биранъ сходится съ представителями той школы, изъ среды которой вышелъ, т. е. школы идеологовъ или общѣ эмпириковъ и въ этомъ нельзя не признать косвенной заслуги со стороны этой школы предъ исторією французской философіи. Но самый фактъ онъ понимаетъ точнѣе и шире, чѣмъ какъ понимали его идеологи и сенсуалисты. Эти послѣдніе принимали за самый

¹⁾ Ernest Naville: *Intr. générale*, pp. V—VIII.

достоверный и непосредственно известный, „первичный“, какъ они говорили, фактъ—ощущеніе. Но ощущеніе, — возражаетъ Бирантъ, —ощущеніе въ томъ смыслѣ, въ какомъ объ немъ говорили Кондильякъ и Боннэ,—совсѣмъ не есть фактъ. Возьмемъ пресловутую статую Кондильяка. Ея жизнь начинается, говорятъ, ощущеніемъ, за которымъ и помимо котораго въ статуѣ, въ ея душѣ, если можно такъ выразиться, ничего нѣтъ. Есть ли, однако, это ощущеніе фактъ,—фактъ знанія? ни въ какомъ случаѣ. Въ самомъ дѣлѣ, пока статуя тождественна со своею наличною модификаціею, „*есть* (?) ощущеніе запаха розы, на примѣръ, и ничего больше“, —она вовсе не существуетъ для самой себя. Въ ней нѣтъ внутренняго основанія для глагола и для связки *есть*, такъ какъ если бы въ ней было такое реальное и внутреннее основаніе для выраженія факта: *я емъ ощущеніе запаха розы*; то она уже была бы не болѣе тождественна съ этою своею модификаціею, чѣмъ, на примѣръ, человекъ, который говоритъ о себѣ: *я страдаю, печаленъ, мнѣ хорошо или дурно*, т. е. она, какъ и этотъ человекъ, уже не отождествлялась бы со своими случайными модификаціями, ассоціированными съ нею. Такимъ образомъ, для Кондильяковской статуи ощущеніе не есть фактъ, потому что самой статуи, какъ *знающей саму себя индивидуальности, для которой есть ощущеніе*, нѣтъ; она такъ сказать переходитъ, разрѣшается безъ остатка въ ощущеніе. Отсюда слѣдуетъ вообще, что „*фактъ существуетъ для насъ лишь постольку, поскольку у насъ есть чувство своего собственного индивидуальнаго существованія*“ и чего-то, — предмета или измѣненія, — что существуетъ рядомъ съ нами, но отъ насъ отлично или отдѣлено. Безъ этого чувства индивидуальнаго существованія, которое психологія называетъ сознаніемъ (*conscius, compos sui*), рѣшительно не существуетъ факта, о которомъ можно было бы сказать, что онъ познается, извѣстенъ,—рѣшительно нѣтъ никакого познанія, такъ какъ „фактъ есть ничто, если онъ не извѣстенъ, т. е. если нѣтъ индивидуальнаго и пребывающаго субъекта, который бы его зналъ“. За то для этого послѣдняго область фактическаго знанія весьма широка и отнюдь не ограничивается одними ощущеніями: „все, что для насъ существуетъ,

что мы воспринимаемъ извнѣ, что чувствуемъ своею мыслью,— все это дано намъ, какъ фактъ“. Такъ устанавливаетъ Бирани точку отправленія своей философіи въ одномъ изъ наиболѣе зрѣлыхъ своихъ трудовъ ¹⁾).

Но если такъ, если фактъ знанія существуетъ не иначе, какъ подъ условіемъ знающей прежде всего саму себя, а затѣмъ и этотъ фактъ индивидуальности (сознанія, я), то отъ только что разсмотрѣннаго вопроса о фактѣ, какъ точкѣ отправленія всего нашего знанія, мы должны перейти къ другому болѣе глубокому и важному, къ вопросу о томъ, откуда является сознаніе и какъ наше я приобретаетъ чувство своей реальности. „Какъ могу я быть и чувствовать себя существующимъ, какъ я?“—вотъ вопросъ, который по свидѣтельству самого Бирани, врывался въ мечты его юности, даже дѣтства, пробуждаемый изумленіемъ, которое вызывало въ немъ его собственное существованіе. И конечно это самый основной вопросъ философіи, къ которому она должна подняться, какъ къ истинному, подлинному источнику знанія, который должна изслѣдовать заботливо, если не хочетъ, чтобы въ тылу системы, такъ сказать, оставалась засада, — не рѣшенный вопросъ, необоснованная гипотеза. Какъ-же рѣшаетъ этотъ важный вопросъ нашъ философъ? Прежде всего, — разсуждаетъ онъ, — считать сознаніе или чувство своей реальности фактомъ, не требующимъ объясненія, который будто бы самъ себя объясняетъ (?), очевидно, значить совершенно не критически становиться въ ряды сторонниковъ теоріи врожденности, признавать сознаніе и чувство собственного существованія прирожденнымъ свойствомъ нашей души, какъ это явно или скрытно и дѣлаютъ не только раціоналисты, но даже и эмпирики (которые, такимъ образомъ, по глубокомысленному разъясненію Бирани, въ сущности суть бессознательные и непоследовательные сторонники „врожденности“, столь злобно ими отвергаемой). Но давать такое рѣшеніе основному и капитальному вопросу философіи, во-первыхъ, значить именно оставлять въ тылу системы спорную гипотезу, и при томъ самую спорную, какую только

¹⁾ *Essai sur les fondements de la psychologie* (Oeuvres inédites, vol. I, pp. 36—7).

можно придумать; во-вторыхъ,—и это главное,—значить грубо противорѣчить фактамъ. Въ самомъ дѣлѣ, если чувство нашего я или сознание намъ врождено, то, какъ неизбежное слѣдствіе отсюда, вытекаетъ тотъ выводъ, что душа не можетъ лишиться этого чувства во все продолженіе своего существованія т. е. не можетъ перестать знать себя, не переставъ существовать. Но въ такомъ случаѣ какъ объяснить такіе, напримѣръ, факты, какъ большее или меньшее потемнѣніе сознанія во снѣ, во время опьяненія и под., совершенное прекращеніе сознанія во время обморока или летаргіи, тогда какъ достоверно извѣстно, что душа во время этихъ состояній продолжаетъ существовать, хотя не думаетъ о своемъ существованіи, не знаетъ о немъ? Итакъ, *„я не врождено самому себѣ“*: знаніе, которое оно имѣетъ о самомъ себѣ, имѣетъ начало и условіе въ какомъ то фактѣ. Вотъ этотъ-то фактъ и нужно отыскать, если хотятъ разыскать первое звено цѣпи познаній, выйти изъ круга абстракцій и утвердить основаніе философіи на твердой почвѣ истины.

Но что-же это за фактъ, который служить условіемъ возникновенія сознанія? Тѣ звучныя, но бѣдныя содержаніемъ слова, которыми въ отвѣтъ на этотъ вопросъ склонна удовлетворяться современная философія (психологія), какъ-то: *субъектъ*, производящій состоянія душевной жизни; *связь* между ними; *психическое начало* ихъ переживающее; *внутреннее чувство* и т. д.,—эти и подобныя тавтологическія опредѣленія, говоримъ, Бирана нисколько не удовлетворяли. Это неуволимое смутно и разнорѣчиво опредѣляемое начало,—возражалъ Биранъ,—если оно дано слитно и нераздѣльно съ тѣми конкретными душевными состояніями, для объясненія которыхъ выставляется, есть не болѣе, какъ нуль, который получаетъ значеніе лишь отъ подстановки къ другимъ цифрамъ. Это, говоря иначе, есть абстракція, фикція, а не реальность. Нѣтъ, не такими чертами долженъ отличаться искомый нами фактъ. Онъ долженъ быть отчетливымъ и опредѣленнымъ; долженъ допускать возможность уединить, изолировать его отъ другихъ фактовъ, взять его въ чистой природѣ и,—что особенно важно,—долженъ исходить изъ самого я, быть его созданіемъ, а не чѣмъ нибудь внѣшнимъ, отвнѣ навязаннымъ: ибо,—спрашиваетъ Биранъ,—какъ

наше я могло бы научиться узнавать себя въ фактъ, виновникомъ котораго было бы не оно само? Даже больше: искомый фактъ не только долженъ исходить изъ я, изъ сознанія, но необходимо еще, чтобы въ немъ мыслящій субъектъ дѣйствительно обладалъ собою, такъ сказать уловлялъ, схватывалъ самого себя: *идея о я можетъ возникнуть только изъ наблюденія, какъ оно, наше я, открывается сознанію въ своей живой реальности.* Въ этомъ фактъ, единственномъ и исключительномъ, психологія и метафизика должны соприкасаться и сливаться т. е. онъ долженъ вводить насъ самымъ прямымъ, достовѣрнымъ и непосредственнымъ образомъ въ постиженіе бытія, какъ именно бытія, какъ сверхчувственной, супрафеноменальной дѣйствительности. Но существуетъ-ли такой фактъ,—обладающій такими исключительными чертами? Существуетъ. Это *свободное усиліе нашей воли.* Сознаніемъ или чувствомъ этого усилія сопровождаются всѣ факты, всѣ проявленія нашей жизни и когда мы доискиваемся рѣшенія занимающаго насъ теперь вопроса,—вопроса о томъ, „какъ мы узнаемъ, что существуемъ, какъ возникаетъ у насъ сознаніе или чувство бытія“,—въ немъ, въ этомъ вопросѣ, уже данъ намъ и отвѣтъ на него, въ формѣ *чувства усилія*, которое сопровождаетъ и постановку вопроса и поиски за его рѣшеніемъ. Этотъ-то основной и первичный фактъ сопровождаетъ всю нашу жизнь, не исчерпывается никакими фактами ея, переступаетъ за нихъ, образуя наше подлинное метафизическое существо, самую нашу сущность. Наша метафизическая природа такимъ образомъ извлекается теперь изъ подъ массы феноменовъ сознанія, подъ которою её думали навсегда похоронить, какъ нѣкоторое „непознаваемое“, сенсуализмъ и эмпиризмъ,—выступаетъ въ ясную сферу опыта и сознанія.

По мнѣнію Жерара, лучшаго знатока и проницательнѣйшаго истолкователя философскихъ взглядовъ Бирана, въ его ученіи о свободной активности, о свободномъ *волевомъ усиліи* (усиліи воли) заключается „центръ его философіи“, ея „сила и величіе“¹⁾. И это вполнѣ справедливо. Намъ необходимо, поэтому,

1) Gérard, p. p. 64. 72.

направить на только что выставленный тезисъ наше особенное вниманіе,—возможно отчетливѣе выяснить его генезисъ и мотивы.

Мы видѣли выше, посредствомъ какихъ *размышлений* Мэнт де-Биранъ пришелъ къ установкѣ своего тезиса. Но за этою цѣпью логическихъ размышлений, за этою сѣтью разсудочныхъ аргументовъ, глубже ихъ лежатъ мотивы психологическіе и даже, такъ сказать, органическіе. Биранъ мыслилъ не головою только но какъ бы всѣмъ своимъ существомъ. Есть три рода философовъ: философы по неволѣ; философы по призванію; и философы, такъ сказать, по темпераменту, по природѣ. Биранъ былъ изъ числа этихъ послѣднихъ. Натура отъ природы хилая и хрупкая, онъ, какъ видно изъ его *Дневника*, съ чрезвычайною, можно сказать, болѣзненною ясностью испытывалъ непостоянство и измѣнчивость всего приходящаго отвнѣ: ощущеній, чувствованій удовольствія и неудовольствія, основанныхъ на нихъ настроеній и т. д. Какъ больной медикъ онъ постоянно выслушивалъ и выщупывалъ себя и все убѣждало его, что этотъ неумовимый потокъ возбуждаемыхъ отвнѣ состояній *не отъ него, не его, не отъ его власти*. Что же онъ-то самъ? Надъ чѣмъ онъ господинъ? Есть-ли въ немъ что нибудь, зависимое только отъ него и ни отъ чего другаго,—постоянное, устойчивое? Онъ искалъ хотя бы ничтожнаго, но абсолютно устойчиваго, твердаго факта, — точки опоры въ этомъ непрестанномъ потокѣ и сутолокѣ внѣшнихъ впечатлѣній. И вотъ онъ, наконецъ, нашелъ такой фактъ,—*фактъ произвольнаго движенія членовъ*: онъ можетъ, когда захочетъ двигать, по собственному желанію своему, своими членами, тогда какъ все остальное въ него вторгается какъ бы противъ воли. Фактъ ничтожный, можно даже сказать странный; но для Бирана, въ его настроеніи, онъ былъ чистымъ открытіемъ, лучемъ яркаго свѣта! Анализируя его, онъ сдѣлалъ рядъ богатыхъ и блестящихъ выводовъ. Для него былъ истиннымъ, настоящимъ праздникомъ духа тотъ день, когда, утомленный тщетными и безплодными попытками освободиться отъ тиранніи ощущеній, онъ приковалъ свое вниманіе къ тѣмъ произвольнымъ движеніямъ, которыя всегда въ нашей власти и намъ послушны, которыя, по своему желанію, мы можемъ и

вызывать и прекращать, и замедлять и ускорять. Это былъ цѣлый новый міръ, совершенно противоположный тому измѣнчивому, фатальному и пассивному міру, въ которомъ, какъ ему казалось дотолѣ, мы заключены навсегда. Между этими двумя мірами,—міромъ внѣшнихъ впечатлѣній и собственныхъ свободныхъ усилій,—роковая и коренная антитеза: одинъ совершенно *вънѣ моей власти*, другой *вполнѣ мнѣ подчиненъ*. Только борьба между этими мірами, борьба, которая чѣмъ она сильнѣе и напряженнѣе, чѣмъ сопровождается болѣе живымъ чувствомъ своей реальности,—открываетъ намъ самихъ себя, указываетъ генезисъ чувства существованія нашего я, нашей свободной индивидуальности, личности, разъединяя элементы пассивныя, отъ насъ независимыя и активныя, стоящія вполнѣ въ нашей власти. Итакъ, при помощи однихъ фактовъ, не прибѣгая ни къ какому апріорному выводу, не предполагая никакого *апріори*, Мэнъ де-Биранъ твердо установилъ тотъ тезисъ, что *наше я знаетъ себя, знаетъ непосредственно, не извнѣ, какъ мы знаемъ другихъ людей и другіе предметы, намъ внѣшніе, но извнутри,—знаетъ, частности, какъ свободную и дѣятельную причину произвольныхъ фактовъ, актовъ воли и прежде всего движеній тѣла, которыя мы определяемъ и производимъ актами свободного усилія*.

Добывъ свой тезисъ, Биранъ утверждаетъ его многочисленными, крѣпкими, хорошо обоснованными на фактахъ доводами. Если источникъ чувства жизни или сознанія заключается въ усиліи, то, очевидно, между степенями усилія и степенями сознанія долженъ быть полный параллелизмъ: съ ослабленіемъ активности должно ослабѣвать и сознаніе. Въ цѣломъ ряду интересныхъ наблюденій надъ нашею какъ нормальною, такъ и патологическою жизнью Биранъ показываетъ, что это дѣйствительно такъ и есть и что иногда, въ нѣкоторыхъ рѣзкихъ формахъ ослабленія активности (напр. во время опьяненія, различныхъ формъ маніи, во время сомнамбулизма, страсти и т. д.) мы „оказываемся на время какъ бы исключенными изъ ряда существъ интеллигентныхъ и нравственныхъ“. Далѣе, если свободное усиліе воли есть самое наше метафизическое существо, то оно не можетъ быть представлено подъ формою простран-

ства, — *невообразимо*, а только *мыслимо*. И это действительно такъ, какъ всего яснѣе это обнаруживается въ томъ обстоятельстве, что пассивные элементы (внѣшнія впечатлѣнія) мы можемъ локализовать въ различныхъ частяхъ нашего организма; активныхъ же никогда (наприм., мы говоримъ: „въ ногѣ боль“, „нога ощущаетъ“, но не говоримъ, что „нога *хочетъ*“ и т. д. — хочу всегда я, какъ внѣпространственное, нелокализуемое единство). Наконецъ, — еще одинъ косвенный доводъ въ пользу тезиса, — при немъ всего лучше объясняется реальность внѣшняго міра, равно какъ и всѣ другіе, связанные съ признаніемъ этой истины, вопросы. Усиліе дано вмѣстѣ съ точкой его приложенія, — сопротивленіемъ; я съ не — я. Такимъ образомъ, внѣшняя реальность ставится нами непосредственно, — дана, какъ обратная сторона нашего усилія и его необходимое дополненіе ¹⁾.

¹⁾ Биранъ проводитъ этотъ дуализмъ началъ активнаго и пассивнаго, духовнаго и физическаго весьма далеко. Въ самомъ человѣкѣ онъ проводитъ рѣзкую борозду между состояніями активными и пассивными, между человѣкомъ „*внутреннимъ*“ и „*внѣшнимъ*“. Тогда какъ свободныя усилія возвышаютъ насъ въ область духа, внѣшнія пассивныя впечатлѣнія, тѣсно привязанныя къ организму, всегда, обременяя въ форму протяженія, образующія въ нашей жизни сферу темную и фатальную, какъ бы перемѣщаютъ насъ въ нѣдра физической природы, привязываютъ къ ея законамъ, уравниваютъ съ животными и т. д. Впрочемъ, мы увидимъ далѣе, что между этими двумя крайними полюсами, — жизнью чисто — чело-вѣческой, духовною и жизнью животною, аффективною, Биранъ устанавливаетъ посредствующія звенья (системы сензитивная и перцептивная): противопоставляя начала активное и пассивное, моральное и физическое, и, какъ ихъ метафизическое предположеніе и основаніе, — душу и тѣло, онъ постоянно напоминаетъ, что это противоположеніе имѣетъ значеніе лишь абстрактное, фактически же оба эти начала тѣсно связаны, какъ одно живое цѣлое, какъ общій фонъ и основа сознанія, — связаны посредствомъ все того же себѣ равнаго, неизмѣнно передающагося изъ момента въ моментъ нашей жизни и тѣмъ обуславливающаго наше тождество съ собою усилія. — Наше знаніе о себѣ, конечно, есть знаніе феноменальное (субъективное), а не метафизическое (объективное). Но нельзя думать, чтобы первое стояло въ противорѣчій съ послѣднимъ: оно уже, бѣднѣе, но въ обманъ насъ не вводитъ. Очень возможно, что то знаніе наше о себѣ, которое начинается вмѣстѣ съ пробужденіемъ сознанія, не исчерпываетъ всей реальности нашего существа; что за чертою круга, въ которомъ царитъ ясное сознаніе, есть нѣкоторые скрытыя свойства, которыхъ ничто намъ не открываетъ; что, употребляя выраженія Спинозы, субъективное знаніе наше о себѣ не адекватно объективному существу нашей души. Можетъ быть. Но если и нѣтъ между обѣими точками зрѣнія ни тождества, ни полнаго совпаденія, то между ними съ другой стороны,

Биранъ сообщаетъ своимъ взглядамъ еще большую отчетливость и рельефность путемъ критики эмпиризма и апіоризма. Оба эти, противоположныя въ отношеніи другъ къ другу, направленія философіи, по Бирану, страдаютъ въ сущности однимъ и тѣмъ-же недостаткомъ,—именно, хотятъ познать субъектъ *извне*, при чемъ апіоризмъ выставляетъ душу въ какую-то трансцендентную, вѣшную сферу (желать познать ее, при такомъ условіи, по мѣткому сравненію Бирана, все равно, что выставиться въ окно своей комнаты, чтобы смотрѣть на самого себя во время ходьбы по улицѣ), а эмпиризмъ ставитъ ее въ рядъ вѣшнихъ предметовъ, какъ какую нибудь вещь, которую можно изучать при помощи вѣшнихъ пріемовъ и наблюденій. Но кромѣ этого общаго методологическаго недостатка, эмпиризму, и апіоризму присущи еще свои, спеціальныя.—Эмпиризмъ страдаетъ грубымъ *petitio principii*. Онъ претендуетъ вывести не только все наше познаніе, но даже и всѣ способности души и самую душу, личность изъ ощущенія. Но это съ нѣкоторою видимостію, хотя и не на самомъ дѣлѣ, удается ему лишь потому, что въ ощущеніе онъ тихомолкомъ уже влагаетъ, при самомъ началѣ объясненія, всѣ свойства личности: „какъ алхимики вѣрили или желали убѣдить другихъ, что они будто бы преобразуютъ низкіе металлы въ чистое золото, тогда какъ золото уже содержалось въ смѣси, изъ которой они его добывали, такъ и сенсуалисты находятъ въ ощущеніи мысль только потому, что они ее туда уже заранѣе вложили, что она въ немъ уже содержалась“¹⁾).

Въ противоположность эмпирикамъ, апіористы отличаются крайнимъ схематизмомъ и безпочвенностію, вслѣдствіе чего оказываются безоружными противъ нападенія скептиковъ и съ другой стороны, вслѣдствіе исключенія изъ души всякой активности,

не можетъ быть за то ни противоположности, ни тѣмъ болѣе противорѣчія: „я не могу быть въ абсолютномъ или въ глазахъ Вошіахъ противоположностью того, что я есмь для самого себя“. Сознаніе, производимое свободнымъ усиленіемъ моей воли, есть, такъ сказать, посредникъ между абсолютнымъ знаніемъ поумена и относительнымъ знаніемъ феномена,—это, пользуясь терминомъ Жерара, „феноменализированный поуменъ“ (р. 160).

¹⁾ *Oeuvres inédites*, vol. I, p. 195.—Ср. у Gérard'a, pp. 180—4.

вслѣдствіе пониманія ее въ качествѣ мертвой субстанціи, пустой схемы, приходятъ, какъ это ни странно,—къ материалистическому пантеизму. Въ самомъ дѣлѣ, приложеніе къ душѣ понятія субстанціи, которое образовано путемъ отвлеченія отъ внѣшнихъ предметовъ, превращаетъ ее во что то пассивное, материализуетъ ее, вслѣдствіе чего и міръ является однимъ исполненнымъ механизмомъ, который самъ по себѣ лишенъ движенія и жизни и въ которомъ по этому все обусловлено *внѣшнимъ внимательствомъ* со стороны Божества (апріористы, по характерному, хотя и искусственному выраженію Жерара, *десубъективировали* душу, психическую силу, а затѣмъ и весь міръ лишили жизни).—Такимъ образомъ, эмпирики односторонне поняли фактъ и задачи анализа, апріористы исказили понятіе метафизическаго синтеза. У первыхъ подъ феноменами не осталось, послѣ анализа, никакихъ онтологическихъ связей и міръ превратился въ спѣшеніе какихъ то внѣшнихъ другъ другу элементовъ; у послѣднихъ оказались однѣ схемы, которымъ не доставало плоти и крови, жизни и движенія. Все, по Бирану, разомъ должно измѣниться, если мы поставимъ во главу философскаго зданія одинъ, не важный повидимому, тезисъ,—именно, что *субъектъ знаетъ себя не извнѣ*, какъ какую нибудь вещь или противостоящую ему самому и не познаваемую въ своей сущности субстанцію, *но извнутри, путемъ рефлексіи*, т. е. „того внутренняго зрѣнія, посредствомъ котораго мое я только и можетъ узнать, что именно находится въ его власти, различить свое, отъ него самого происходящее, отъ чужаго, приходящаго извнѣ“ и посредствомъ котораго именно оно открываетъ, что его по-
длинною сущностью служить *свободное усиліе воли* ¹⁾).

Свою теорію усилія Мэнъ де-Биранъ противопоставляетъ, какъ надежную точку опоры и незыблемую твердыню, разомъ и эмпирикамъ и апріористамъ. Усиліе представляется ему тѣмъ *desideratum*, забвеніе о которомъ удерживало школу эмпириковъ въ сферѣ феноменовъ, а школу метафизиковъ—апріористовъ—въ области абстракцій. Оно реализуетъ то, чего сенсуализмъ требовалъ или потребовалъ бы у картезіанской метафизики,

¹⁾ Gérard, p. 239.

чтобы допустить ея утверждѣнія, равно какъ и то, чего въ свою очередь эта послѣдняя стала бы искать и требовать отъ опыта, чтобы признать его авторитетъ. Говоря иначе, усиліе, какъ безспорный и достовѣрный фактъ, удовлетворяетъ справедливому требованію эмпириковъ, чтобы философія опиралась на фактической почвѣ и на анализъ и, съ другой стороны, какъ такой фактъ, который непосредственно вводитъ насъ въ постиженіе самой метафизической или онтологической нашей сущности, усиліе удовлетворяетъ не менѣе законному требованію метафизиковъ, чтобы философія не довольствовалась изученіемъ феноменовъ, но вводила насъ въ постиженіе самой основы бытія,—въ міръ ноуменальный, открывала намъ подлинную дѣйствительность. Такимъ образомъ Бирантъ, какъ видимъ, не безъ основанія полагалъ, что онъ развязалъ наконецъ узелъ трудностей, которыя доселѣ считались неразрѣшимыми и указалъ путь къ мирному соглашенію и соединенію противоположныхъ философскихъ направленій.

А. Введенскій.

(Продолженіе будетъ).

Вѣроученіе св. Іустина мученика въ его отношеніи къ языческой философiи.

(Окончаніе *).

Мы видѣли ранѣе, какъ ясно и опредѣленно излагаетъ Іустинъ христіанское ученіе о Богѣ, какъ Лицѣ; но нельзя однакожь сказать, чтобы изложеніе имъ христіанскаго ученія о Богѣ было безъ недостатковъ.

Мы выше уже указывали на то, что, по мнѣнію Іустина, нѣтъ имени, которымъ человѣческій языкъ могъ бы выразить сущность Божества. На какихъ же основаніяхъ Іустинъ называетъ Бога безыменнымъ? „Отцу всего—нерожденному—нѣтъ опредѣленнаго имени. Ибо, если бы Онъ назывался какимъ нибудь именемъ, то имѣлъ бы кого либо старше Себя, который далъ Ему имя ¹⁾ (ὁνομα τῷ πάντων πατρὶ θετὸν ἀγεννήτω ὄντι οὐκ ἔστιν. Ὡ γὰρ ἂν καὶ ὀνόματι προσαγορεύηται, πρεσβύτερον ἔχει τὸν θεμενον τὸ ὄνομα). Слѣдовательно Іустинъ называетъ Бога безыменнымъ, потому что мыслить Его прежде всего какъ нерожденнаго; языческимъ божествамъ Іустинъ противопоставляетъ христіанскаго Бога—Творца всего міра, безконечно превосходящаго человѣческое пониманіе и потому неизреченнаго. Поэтому самыя обычныя выраженія, которыя употребляетъ Іустинъ въ приложеніи къ Богу, суть—πατὴρ τῶν ὄλων или ὁ πάντων πατήρ, ὁ πατήρ καὶ δημιουργὸς τοῦδε τοῦ παντός ²⁾. Богъ есть γεννήτωρ τῶν ἀπάντων ³⁾. Замѣчательно при этомъ то, что,

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 16, 1893 г.

¹⁾ 2 Апол. 6.

²⁾ См. 1 Апол. 20, 25, 40, 45, 61; Разг. съ Триф. 56 (4 раза), 57, 67, 74, 75, 84, 95, 102, 108, 114, 115, 117, 133.

³⁾ 1 Апол. 13.

даже цитую изъ Евангелія, Іустинъ къ имени Бога прибавляетъ имя Творца ¹⁾. Онъ даже не называетъ Сына Бога, не прибавивъ Отца всего.—Все это показываетъ, что Іустинъ разсматриваетъ Бога главнымъ образомъ какъ первопричину всего бытія, а не какъ любящаго Отца человѣка. Іустинъ затрудняется подыскать имя, выражающее сущность Бога и чаще всего употребляетъ имя Отца всего, ибо Онъ есть Создатель всего. Но Апостоль провозгласилъ другое имя: Богъ есть любовь. И именно съ этой стороны Богъ открылся въ христіанствѣ,—не какъ первопричина всего,—хотя и эта мысль христіанская,—не какъ Отецъ всего, а какъ любящій Отецъ человѣка. А этого имени: „Богъ есть любовь“ Іустинъ ни разу не употребляетъ. Только одинъ разъ Іустинъ говоритъ о проявленіи любви Бога въ недавно приведенныхъ нами словахъ: „кто любитъ Бога... тотъ будетъ почитать того Ангела, Котораго любить Самъ Господь Богъ“... Для Іустина Богъ—прежде всего Создатель міра. Соответственно съ этимъ, особенный оттѣнокъ носить и все ученіе Іустина о взаимоотношеніи Бога и человѣка. „Кто же изъ здравомыслящихъ не сознается, что мы не безбожники, когда почитаемъ Создателя всего, и согласно съ тѣмъ, какъ мы научены, говоримъ, что Онъ не требуетъ крови, возліаній и куреній, а славимъ Его, по мѣрѣ силъ, словомъ молитвы и благодаренія во всѣхъ приношеніяхъ нашихъ... за то, что мы сотворены, за всѣ средства къ благосостоянію нашему, за различные роды произведеній, за перемѣны времени“ и просимъ „чтобы намъ воскреснуть для нетлѣнія по нашей вѣрѣ въ Него“ ²⁾. Мысля Бога, главнымъ образомъ, какъ Творца, Міродержителя, Іустинъ на этомъ построяетъ и отношеніе человѣка къ Богу. Человѣкъ долженъ благодарить Бога за всѣ благодѣянія Творца—это религіозная сторона отношеній человѣка къ Богу,—и слѣдовать тѣмъ законамъ, которые даны этимъ Творцомъ, поступать согласно тѣмъ силамъ, которыя дарованы ему при твореніи—вотъ нравственная сторона этихъ

¹⁾ См. 1, 16; Марк. XII, 29—Господу Богу, „сотворившему тебѣ“; Мѡ. XIX, 16. 17—благъ... только одинъ Богъ, „сотворившій все“.

²⁾ 1 Апол. 13.

отношеній. „Что мы сотворены въ началѣ, это было не наше дѣло; но чтобы мы избирали слѣдовать тому, что Ему пріятно, Онъ посредствомъ дарованныхъ намъ разумныхъ способностей убѣждаетъ насъ и ведетъ къ вѣрѣ“ ¹⁾). Приблизиться къ Богу возможно только святостью и добродѣтелью ²⁾ (а не любовью); но это приближеніе будетъ только въ загробной жизни какъ награда. „И мы научены также, что, если (люди) по своимъ дѣламъ окажутся достойными Его назначенія, удостоятся жить съ Нимъ“ ³⁾). При твореніи и въ загробной жизни—вотъ когда человѣкъ близокъ къ Богу. Іустинъ не говоритъ о томъ, что и теперь,—на землѣ, человѣкъ близокъ къ Богу, близокъ въ силу той любви, которая есть принципъ отношеній Бога и человѣка, близокъ въ силу нравственной связи съ Нимъ; Іустинъ охотнѣе и подробно говоритъ о томъ отдаленіи, въ которомъ человѣкъ, какъ твореніе, находится отъ Бога, какъ Творца. „Мною достаточно показано, что когда мой Богъ говоритъ: „отошелъ Богъ отъ Авраама“, или: „говоритъ Богъ къ Моисею“, или: „сошелъ Господь видѣть башню, построенную сынами человѣческими“..., то вы не должны думать, что Самъ нерожденный Богъ сходилъ или восходилъ съ какого нибудь мѣста. Ибо неизреченный Отецъ и Господь всего не приходитъ въ какое либо мѣсто, не ходитъ, не спитъ и не встаетъ, по пребываетъ въ своей странѣ, какая бы она ни была, ясно видить и слышать, не глазами или ушами, но неизглаголанною силою, такъ что Онъ все видить и все знаетъ и никто изъ насъ не скрытъ отъ Него; Онъ недвижимъ и необъемлемъ какимъ-либо мѣстомъ, ни даже цѣлымъ міромъ, потому что Онъ *существовалъ прежде, нежели сотворенъ міръ*“ ⁴⁾). Богъ все видитъ и отъ Него никто не можетъ укрыться, — вотъ о чемъ, главнымъ образомъ, говоритъ Іустинъ и на это всевѣдѣніе Божіе, главнымъ образомъ, указываетъ какъ на побужденіе къ добродѣтели ⁵⁾: человѣку даны разумныя силы, Богъ есть свидѣтель мыслей и дѣйствій человѣка ⁶⁾

¹⁾ 1 Апол. 10.

²⁾ 1 Апол. 21.

³⁾ 1 Апол. 10.

⁴⁾ Разг. съ Триф. 127.

⁵⁾ 1 Апол. 12.

⁶⁾ 2 Апол. 12.

и въ загробной жизни воздасть ему по дѣламъ его -- вотъ основанія добродѣтели. О постоянномъ нравственномъ общеніи человека съ Богомъ, какъ источникѣ нравственныхъ силъ человека, Іустинъ нигдѣ не упоминаетъ. Въ своей нравственной дѣятельности человекъ имѣетъ только то отношеніе къ Богу, что онъ долженъ подражать ему въ Его совершенствахъ.

По этой сторонѣ своего ученія о Богѣ Іустинъ напоминаетъ языческое философское ученіе. Язычество никогда не постигло внутренней, нравственной связи человека съ Богомъ; о любви Божіей въ языческой древности не было ни малѣйшаго предчувствія¹⁾, равно какъ и о любви, какъ принципѣ отношеній человека къ Богу²⁾. Но отнюдь нельзя сказать того, чтобы Іустинъ удержалъ языческофилософское понятіе о Божествѣ, чтобы Іустинъ внесъ языческій элементъ въ христіанство. Іустинъ въ цѣломъ своемъ ученіи о Богѣ не былъ язычникомъ, онъ ясно и опредѣленно излагаетъ то высокое христіанское ученіе о Богѣ, какъ личности и какъ безконечной первопричинѣ всего бытія, до какого никогда не могла подняться языческая древность. — Все дѣло въ томъ, что Іустинъ не договариваетъ; въ ученіи его о Богѣ есть въ буквальный значеніи слова — „недостатки“, его ученію не достаетъ раскрытія нѣкоторыхъ сторонъ христіанскаго ученія о Богѣ, чтобы быть полнымъ изложеніемъ этого ученія. Подобно тому, какъ при взглядѣ вообще на христіанство преимущественно какъ на знаніе, ученіе, онъ показалъ въ себѣ человека, воспитавшагося на языческой философії и потому съ своеобразной точки зрѣнія взглянувшаго на христіанство, — такъ и въ ученіи о Богѣ, высказываясь христіаниномъ, Іустинъ стоитъ на той же своеобразной точкѣ зрѣнія: онъ не высказываетъ ничего противнаго христіанскому ученію, но чаще всего онъ останавливается на тѣхъ сторонахъ христіанскаго ученія о Богѣ и Его отношеніи къ человеку, о которыхъ ставились вопросы и въ языческой философії. Языческая философія приготовила его къ своеобраз-

¹⁾ Ливницкій, *op. cit.*, стр. 330.

²⁾ Хотя языческая философія дошла до мысли о томъ, что источникъ всего добраго въ человекѣ Богъ. См. наир. Меновъ Платона (заключеніе) или въ Эвтифронѣ.

ному пониманію христіанства: нѣкоторыя стороны христіанскаго ученія о Богѣ у него остались не раскрытыми, хотя тѣ стороны ученія о Богѣ, которыхъ онъ касается, изложены у него вполне по христіански. Для Іустина Богъ есть прежде всего Творецъ міра, но Творецъ міра, по Іустину, есть личное Божество, а не пантеистическая субстанція ¹⁾.

Своеобразность ученія Іустина о Богѣ особенно сильно отразилась на его ученіи о человѣкѣ, на его преувеличенномъ ученіи о свободѣ человѣка, которое только и можно понять, имѣя въ виду вышеуказанный недостатокъ ученія Іустина о Богѣ. Надѣленный отъ Бога при твореніи разумными силами человѣкъ, по христіанскому ученію, могъ ихъ развивать въ истинномъ направленіи только при условіи постояннаго нравственнаго общенія съ Богомъ; но онъ отпалъ отъ Бога и потому потерялъ эту способность развивать свои силы въ истинномъ направленіи, хотя въ паденіи и не до такой степени извратилась его природа, чтобы онъ совершенно потерялъ свою свободу. Поэтому человѣкъ всегда отвѣтственъ за свои грѣхи. Эту послѣднюю христіанскую мысль Іустинъ преувеличилъ, мысль о паденіи человѣка и его безпомощномъ состояніи у него отступаетъ на задній планъ и находится въ противорѣчій съ его ученіемъ о свободѣ. Нравственную философію стоиковъ Іустинъ называетъ прекрасною ²⁾. И дѣйствительно, эта философія по нѣкоторымъ своимъ сторонамъ была прекрасна, она смѣло провозглашала ту мысль, что внутренняя нравственная сила человѣка должна быть необходимымъ условіемъ нравственной дѣятельности человѣка и она будила эту нравственную силу ³⁾; она внушала человѣку довѣріе къ себѣ самому и чрезъ то, по крайней мѣрѣ, давала противовѣсъ страшной и вредной мысли о крайнемъ безсиліи человѣка. „Мудрецъ знаетъ все, что нужно знать и понимаетъ все лучше, нежели кто либо другой, потому что онъ обладаетъ познаніемъ истинной природы вещей и во всемъ думаетъ согласоваться съ разумомъ. Онъ самъ олицетворенный разумъ. Поэтому мудрецъ ни отъ чего и ни отъ кого

¹⁾ Мы опускаемъ разборъ ученія Іустина о твореніи. Объ этомъ достаточно было сказано въ Вѣр. и Разумъ, за 1885 г. loc. cit. стр. 480, 483—484.

²⁾ 2 Апол. 8.

³⁾ Neander's Werke, т. 3. стр. 20 и д.

не зависить, не связанъ никакимъ внѣшнимъ закономъ и обычаемъ,—онъ самъ въ себѣ носить добро, какъ свой собственный законъ (Сенека); въ силу живущаго въ немъ нравственного закона онъ отвѣтственъ только предъ самимъ собою и есть полный господинъ и владыка всѣхъ своихъ дѣйствій (Плиній Младшій)¹⁾. Но нравственное ученіе стоиковъ не опиралось на теологию,—напротивъ, стоики даже игнорировали вопросъ о Богѣ. „Многіе изъ философовъ, говоритъ Іустинъ, разумѣя подъ ними прежде всего стоиковъ, совершенно равнодушны къ тому, одинъ или много боговъ и ихъ провидѣніе простирается ли на каждого изъ насъ или нѣтъ, какъ будто это познаніе нимало не ведетъ къ счастью“²⁾. А поэтому и ихъ ученіе о свободѣ и силахъ человѣка находило себѣ противорѣчіе въ ихъ же системѣ³⁾, почему и не могло дать основанія для нравственной дѣятельности. „Зевсъ стоиковъ—это міровой духъ, или міровой разумъ, изъ котораго по закону необходимости истекаетъ, или происходитъ всякое отдѣльное бытіе и по прошествіи опредѣленнаго періода времени вновь въ него возвращается (Хризиппъ)⁴⁾. Зло у стоиковъ признается одинаково необходимымъ какъ и добро. Въ системѣ стоиковъ автономія мудреца проповѣдывалась вмѣстѣ съ необходимостью зла для гармоніи міроваго дѣла“⁵⁾. И Іустинъ, восхваляя нравственность стоиковъ, порицаетъ ихъ за отсутствіе у нихъ ученія о Богѣ; а по той настойчивости, съ какою Іустинъ развиваетъ въ своихъ твореніяхъ ученіе о свободѣ человѣка, можно заключить, насколько для него былъ живымъ этотъ вопросъ. Въ христіанскомъ ученіи о Богѣ, Творцѣ міра, Іустинъ нашелъ полное основаніе для ученія о свободѣ. По этому не удивительно, что изъ христіанскаго ученія онъ усвоилъ главнымъ образомъ не то, что послѣ грѣхопаденія человѣкъ настолько слабъ, что не можетъ самъ спастись,—а то, что человѣкъ созданъ Богомъ съ нравственными силами, свободою и поэтому всегда долженъ и можетъ дѣлать добро. И до Христа были

1) М. Хитровъ. Св. Іустинъ. Философъ и Мученикъ и его время. Стр. 6.

2) Разг. съ Триф. 1.

3) 2 Апол. 7.

4) М. Хитровъ, *op. cit.* стр. 8.

5) Neander's Werke, т. 4. стр. 355.

христиане, потому что всѣ сотворены Богомъ разумными. „И въ началѣ Онъ (Богъ) сотворилъ родъ человѣческой разумнымъ и способнымъ избирать истинное и дѣлать доброе, для того, чтобы никакому человѣку не оставалось предъ Богомъ извиненія; ибо всѣ сотворены разумными и способными къ созерцанію“¹⁾... каждый дѣлаетъ добро или грѣшитъ по своему выбору... Богъ въ началѣ сотворилъ родъ ангеловъ и человѣковъ съ свободою волею... Ибо такова природа всякой твари—быть способною къ пороку и добродѣтели, и ни одна изъ нихъ не была бы достойною похвалы, если бы не имѣла возможности склоняться въ ту или другую сторону“²⁾. И склониться въ ту или другую сторону,—быть добрымъ—это дѣло одного человѣка; Богъ только надѣлилъ насъ при твореніи разумными силами и свободою, а далѣе—дѣло добродѣтели—есть дѣло одного только человѣка. „Что мы сотворены въ началѣ, это было не наше дѣло; но чтобы мы избирали слѣдовать тому, что Ему пріятно, Онъ посредствомъ дарованныхъ намъ разумныхъ способностей убѣждаетъ насъ“³⁾. Правда, Іустинъ свое ученіе о свободѣ прямо противопоставляетъ детерминизму и это противоположеніе по мѣстамъ придаетъ правильный смыслъ этому ученію. „Если судьбою опредѣлено одному быть добрымъ, а другому порочнымъ, то одинъ не былъ-бы достоинъ одобренія, а другой—поприцанія. Опять-же, если-бы родъ человѣческой не имѣлъ способности съ свободнымъ произволеніемъ убѣгать порочнаго и избирать доброе: то онъ не былъ-бы виноватъ ни въ чемъ, что бы ни дѣлалъ... Человѣка создалъ Богъ не такимъ, какъ другія твари, напр. дерева и четвероногія, которыя не могутъ дѣйствовать съ свободою“⁴⁾. Но дѣло въ томъ, что исключительное основаніе для этой свободы Іустинъ указываетъ въ самой природѣ человѣка, созданнаго Богомъ и надѣленнаго разумными силами: „ибо такова природа всякой твари“...; быть добрымъ—это единственно дѣло самого человѣка. А потому-то Іустинъ не полагаетъ различія между свободою человѣка до и послѣ отпаденія отъ Бога. „Онъ—Сынъ Божій—снисхель быть рож-

1) 1 Апол. 28.

2) 2 Апол. 7.

3) 1 Апол. 10.

4) 1 Апол. 43.

деннымъ и распятымъ не потому, чтобы имѣлъ въ этомъ нужду, но Онъ совершилъ это за родъ человѣческій, который отъ Адама *подпалъ смерти* и оболещенію змія, *потому что каждый по своей собственной винѣ творилъ зло*¹⁾. Свобода человѣка по грѣхопадѣніи обнаруживается не въ одномъ дѣланіи зла, — свобода, съ которою былъ созданъ человѣкъ, сохранилась и обнаруживается по грѣхопадѣніи и въ дѣланіи добра; свободѣ исключительно обязаны, какъ дѣлающіе злое, такъ и избирающіе благоугодное Ему. „Ибо, — продолжаетъ Іустинъ, — Богъ, желая, чтобы и ангелы и человѣки, одаренные свободою выбора и самовластіемъ, дѣлали то, къ чему Онъ сдѣлалъ ихъ способными, такъ сотворилъ ихъ, что если они изберутъ благоугодное Ему, то Онъ сохранитъ ихъ нетлѣнными и свободными отъ наказанія; если же сдѣлаютъ зло, накажетъ каждаго, какъ Ему угодно“²⁾. Что человѣкъ по грѣхопадѣніи не только зло творитъ по свободѣ, но и добромъ обязанъ исключительно себѣ, своей свободѣ и силамъ, даннымъ Ему при твореніи, это еще яснѣе говоритъ Іустинъ въ другомъ мѣстѣ: „иначе онъ человѣкъ не былъ бы достоинъ награды или похвалы, если бы не свободно избиралъ доброе (ἀφ' ἐχούτοῦ ἐλόμενος τὸ ἀγαθόν)“³⁾. Въ свободѣ человѣка, въ его способности и силѣ дѣлать добро ничего не измѣнилось по грѣхопадѣніи, потому что не измѣнилось и его отношеніе къ Богу. Эти отношенія человѣка къ Богу вытекаютъ изъ того, что Богъ есть Творецъ человѣка, который поэтому долженъ благодарить Его за Его благодѣянія и исполнять Его законъ; а отношенія твари къ Творцу остались, конечно, не измѣненными, — неизмѣнна поэтому и способность человѣка исполнять волю Божию, потому что она основывается на силахъ, данныхъ Творцомъ-Богомъ творенію — человѣку³⁾.

Но если и естественный человѣкъ обладаетъ такими достаточными средствами для того, чтобы быть добрымъ и достигнуть вѣчнаго блаженства, то какая же нужда въ Искупителѣ?—

1) Разг. съ Триф. 88.

2) 1 Апол. 43.

3) Преувеличенное ученіе Іустина о естественныхъ силахъ человѣка замѣтили еще такъ называемые центуріаторы. См. также Хитрова, *op. cit.* 47—58; Скворцова, *op. cit.* 28—29; Engelhardt, *op. cit.* 151—157; Real. Encycl. *loc. cit.* 184.

Энгельгардтъ ученіе Іустина о свободѣ и силахъ человѣка въ естественномъ состояніи ставитъ въ генетическую связь съ ученіемъ Іустина о дѣлѣ искупленія, а такъ какъ изъ такого высокаго мнѣнія о естественномъ состояніи человѣка, какого держался Іустинъ, никоимъ образомъ непосредственно не вытекаетъ необходимости спасенія, какъ оно понимается въ христіанствѣ, то Энгельгардтъ думаетъ, что Іустинъ совершенно не понималъ христіанскаго ученія объ искупленіи. Преувеличенное ученіе о свободѣ помѣшало ему понять христіанское ученіе о паденіи человѣка и искупленіи, нужда въ искупленіи у Іустина является не обоснованною. А ученіе о свободѣ потому помѣшало Іустину понять христіанское ученіе о паденіи и искупленіи, что оно у него основывается на антропологіи, развитой имъ въ духѣ языческой философіи. Іустинъ язычески понималъ Божество, язычески понималъ и природу человѣка: *σπέρματα τοῦ λόγου*—это у Іустина языческое ¹⁾).

Итакъ, все ученіе Іустина о природѣ человѣка и искупленіи Энгельгардтъ понимаетъ слѣдующимъ образомъ.

Для Іустина невозможна мысль о нравственномъ паденіи человѣка. Откуда же грѣхъ?—Іустинъ имѣлъ дуалистическій взглядъ на природу человѣка. Самой природѣ человѣка присуща *ὁρμὴ ἄλογος* или *ἄλογον πάθος*. Но въ свободѣ человѣкъ владѣлъ средствомъ побѣждать неразумныя стремленія своей природы.—Демоны внесли въ человѣчскій родъ грѣхъ, неразумное начало возобладало надъ разумомъ и свободою, человѣкъ отпалъ отъ Бога и сталъ поклоняться демонамъ. Но человѣкъ обладаетъ способностью прекратить это господство демоновъ самъ по себѣ. Если же не всѣ люди спасаются, то потому, что естественный разумъ человѣка не достаточно, чтобы познать истину вполне,—человѣкъ по природѣ имѣетъ только *σπέρματα τοῦ λόγου* ²⁾). „Но Іустинъ забываетъ, что онъ дѣлаетъ Бога отвѣтственнымъ въ грѣхѣ: почему Онъ съ сама-

¹⁾ Послѣ того, что нами выше сказано о Логосѣ язык. философіи (Платона и глав. образомъ стоиковъ),—мы думаемъ, эта мысль Энгельгардта,—а также и тѣ выводы изъ нея, которые будутъ указаны ниже,—понятна безъ болѣе подробнаго ея развитія.

²⁾ Этими словами у Энгельгардта выражается какъ мысль о высотѣ естественнаго состоянія человѣка (участіе по природѣ въ Логосѣ), такъ и мысль объ ограниченности ест. силъ человѣка (только *σπέρματα τοῦ λόγου*).

го начала не надѣлили человѣка лучшими силами и не прекратили господства демоновъ, власти которыхъ не могъ противиться слабо одаренный человѣкъ?¹⁾ Обладаніе *спѣрмата тоῦ λόγου* было достаточно для добродѣтельной жизни только во времена спокойнаго и нормальнаго развитія. Но послѣ выступленія демоновъ опора для нравственной дѣятельности должна быть болѣе твердая и побужденія болѣе сильныя. Долженъ явиться весь Логосъ и открыть истину сполна. Это—и есть программа для Его искупительной дѣятельности. Мысль о естественной ограниченности человѣка, а вмѣстѣ о первоначальномъ совершенствѣ его природы благодаря участію въ Логосѣ: вотъ два пункта, изобличающіе въ Іустинѣ языческій образъ мышленія и служащіе причиной постоянной запутанности и противорѣчій его ученія²⁾. Такъ понимаетъ Энгельгардтъ ученіе Іустина.

Но упрекъ Іустину въ дуализмѣ, откуда будто у него вытекаетъ ученіе объ ограниченности естественныхъ силъ человѣка, бывшей причиною подчиненія человѣка діаволу, — и въ языческомъ ученіи о причастности человѣка по природѣ Логосу, объ обладаніи человѣкомъ по природѣ только *спѣрмата тоῦ λόγου*—должно признать совершенно несправедливымъ.—Недостатки ученія Іустина о свободѣ проистекаютъ единственно изъ того источника, на который мы выше указывали: это—его ученіе о Богѣ—преимущественно какъ Творцѣ. Но такъ какъ Іустинъ мыслилъ Бога по христіански, какъ лицо,—то у него и не можетъ быть пантеистическаго ученія о природѣ человѣка. Поэтому *преувеличенное ученіе о свободѣ у Іустина является не вполне обоснованнымъ и онъ не могъ провести его вполне послѣдовательно, не противорѣчая самому себѣ*. Въ противорѣчіе онъ долженъ былъ впасть неизбежно: христіанство—фактъ спасенія—наглядно говорило ему объ *освобожденіи* человѣка³⁾.—Послѣдовательно своего взгляда Іустинъ не проводитъ. Утвердивъ за всѣмъ человѣчествомъ свободу дѣлать добро и зло, основаніе для чего онъ указываетъ въ надѣленіи Богомъ человѣка при твореніи разумными силами,—Іустинъ стоитъ *совершенно на другой точкѣ зрѣнія*, когда сравниваетъ современ-

¹⁾ Тоже самое говоритъ Хитровъ, стр. 54.

²⁾ Энгельгардтъ, *op. cit.* стр. 157—167.

³⁾ См. Разг. въ Тривф. 116.

ное состояніе язычества съ христіанствомъ въ отношеніи къ вопросу о пользованіи человѣкомъ свободою: здѣсь онъ судить съ точки зрѣнія христіанства, какъ *факта освобожденія* ¹⁾. И если-бы Іустинъ болѣе слѣдилъ за логикою, онъ долженъ былъ бы отказаться отъ преувеличеннаго мнѣнія о свободѣ человѣка. Но первую точку зрѣнія со второю Іустинъ въ логическую связь нигдѣ не пытается поставить,—отсюда у него и проистекаютъ противорѣчія и запутанности, а не изъ стремленія примирить языческое, дуалистическое ученіе о природѣ человѣка и языческое ученіе о Логосѣ съ христіанствомъ. Энгельгардтъ навязываетъ Іустину свои мысли. Іустинъ совсѣмъ не ставитъ вопроса о первой причинѣ грѣха человѣка, объ отношеніи этого грѣха ко всѣмъ силамъ человѣка; Іустинъ имѣетъ въ виду только современнаго ему человѣка и къ нему то относятся всѣ его выраженія, какія онъ употребляетъ, говоря вообще о природѣ человѣка ²⁾: ему онъ приписываетъ свободу, съ которою былъ созданъ человѣкъ, его же онъ долженъ былъ назвать несвободнымъ виѣ христіанства. Іустинъ ставитъ вопросъ о томъ, почему язычники не принимаютъ чистой христіанской истины: виновникъ этого—самъ человѣкъ, потому что онъ созданъ свободнымъ,—виновны демоны, которые господствуютъ надъ человѣкомъ. Но Іустинъ не касается перваго момента (метафизическаго или психологическаго) паденія человѣка. „Ангелы преступили свое назначеніе: они впади въ совокупленіе съ женами и родили сыновъ, такъ называемыхъ демоновъ; а затѣмъ, наконецъ, поработили себѣ чело-вѣческой родъ“ ³⁾. Нельзя не видѣть въ этихъ словахъ Іустина указанія на мифологію Грековъ и Римлянъ; Іустинъ, очевидно, говоритъ только о времени широкой дѣятельности демоновъ: эта дѣятельность совершается какъ бы на глазахъ современниковъ Іустина. И эта побѣда демоновъ въ чело-вѣческомъ родѣ не есть первоначальная побѣда діавола „надъ слабо одареннымъ отъ Бога человѣкомъ“; демоны дѣйствуютъ уже въ грѣховномъ мірѣ, источникъ грѣха не только козни демо-

¹⁾ Онъ называетъ язычников чадами необходимости. 1 Апол. 61.

²⁾ *ὁρμη ἄλογος*—не есть сотворенное въ человѣкѣ, а допущено имъ въ себѣ только поздиѣ. Это будетъ видно ниже.

³⁾ 2 Апол. 5.

новъ и естественная слабость человѣка, но и свобода человѣка. Злые демоны дѣйствуютъ при содѣйствіи находящейся въ каждомъ человѣкѣ многообразной склонности ко злу ¹⁾, они требуютъ жертвъ и служенія отъ тѣхъ, которые живутъ противно разуму ²⁾, они ввергаютъ въ нечестіе тѣхъ людей, которые не имѣютъ здраваго разсудка и не ведутъ чистой и безстрастной жизни ³⁾, которые воспитались въ худыхъ нравахъ и дурномъ образѣ жизни ⁴⁾. И если человѣкъ допустилъ такую власть надъ собою демоновъ, то виновенъ въ этомъ онъ самъ, ибо онъ созданъ свободнымъ ⁵⁾. Демоны стали господствовать надъ человѣкомъ уже послѣ того, какъ онъ склонился на сторону зла. Нельзя здѣсь не припомнить словъ Іустина: „у насъ начальникъ злыхъ духовъ называется змѣемъ и сатаною и діаволомъ... онъ будетъ посланъ въ огонь со всѣмъ своимъ воинствомъ и съ *послѣдующими* ему человѣками“ ⁶⁾... Кажется, что, по мнѣнію Іустина, демоны дѣйствовали въ человѣчествѣ уже послѣ того, какъ оно (по своей волѣ) въ началѣ послѣдовало діаволу или сатанѣ. Такимъ образомъ, отъ Іустина далека мысль видѣть причину побѣды демоновъ надъ человѣкомъ въ ограниченности естественныхъ силъ человѣка.

Но вѣдь демоны господствуютъ надъ человѣкомъ, обладающимъ свободою, потому, что онъ не имѣетъ полного истиннаго знанія, потому что до явленія Христа въ человѣчествѣ были только *спѣрмата тоῦ λόγου*? Да, это правда; Іустинъ учитъ, что въ человѣчествѣ внѣ христіанства только *спѣрмата тоῦ λόγου*, а потому внѣ христіанства неизвѣстна истина вполне. Но и здѣсь нужно имѣть то въ виду, что на это участіе въ Логосѣ Іустинъ смотритъ не по язычески, а потому съ его точки зрѣнія нельзя винить Бога за то, что будто естественныя силы человѣка слабы и при посредствѣ ихъ однѣхъ человѣкъ не можетъ достигнуть полной истины. *Спѣрмата тоῦ λόγου* въ языческой—стоической философіи—это частички божественной сущ-

¹⁾ 1 Апол. 10.

²⁾ 1 Апол. 12.

³⁾ 1 Апол. 58.

⁴⁾ 1 Апол. 61.

⁵⁾ 2 Апол. 7—8.

⁶⁾ 1 Апол. 28.

ности, врожденныя человѣку,—но именно потому, что это только частички, сила ихъ ограничена и человѣкъ можетъ роптать на природу, почему ему не дано болѣе силъ,—самъ же онъ не имѣетъ свободы по отношенію къ нимъ. Но по ученію Іустина люди рождены только разумными и способными къ созерцанію ¹⁾; воспользоваться этою способностью—это дѣло личной свободы человѣка. Въ Логосѣ онъ можетъ участвовать только по мѣрѣ своей пріемлемости, жить согласно съ Словомъ—это дѣло свободы человѣка; и діаволы свои козни направляютъ противъ тѣхъ, которые стараются жить согласно съ Словомъ.—А такъ какъ у Іустина вездѣ предполагается мысль о грѣховности человѣка,—ибо только Сынъ Божій родился безъ грѣха отъ Дѣвы ²⁾,—то она предполагается также и въ его ученіи объ участіи человѣка въ Логосѣ: и вотъ именно въ силу своей грѣховности язычество могло познавать только части истины. То участіе въ Логосѣ, которое свойственно каждому язычнику, какъ человѣку, которое есть собственно способность къ созерцанію, естественныя силы человѣка, нужно отличать отъ положительнаго участія въ Логосѣ, въ которомъ есть уже сверхъестественный элементъ. Сократъ собственно не естественными своими силами достигъ высшихъ истинъ, а *черезъ него дѣйствовалъ Логосъ*, онъ какъ бы только подготовилъ себя для дѣйствія черезъ него Логоса,—онъ позналъ (отчасти) Христа, слѣдовательно, черпалъ истину изъ внѣшняго для него источника. *Σπέρματα τοῦ λόγου*,—въ положительномъ смыслѣ, это скорѣе уже приготовленіе падшему человѣку искупленія, ибо Богъ и Отецъ всего искони предопредѣлилъ спасеніе человѣка ³⁾, и все, что сказано хорошаго въ язычествѣ,—это заимствовано отъ пророковъ. Спасеніе язычника при помощи однихъ своихъ естественныхъ силъ,—это собственно значить такое пользованіе своею свободою, когда черезъ человѣка можетъ дѣйствовать Логосъ.—Не въ естественной ограниченности человѣка причина его невѣдѣнія и власть надъ нимъ демоновъ, а въ его злоупотребленіи свободою, въ его грѣ-

¹⁾ Ibid.

²⁾ Разг. съ Триф. 23.

³⁾ Разг. съ Триф. 63.

ховности. А власть демоновъ надъ человѣкомъ велика. „Ни одинъ отецъ (Церкви) не придавалъ демопамъ большаго значенія, чѣмъ Іустинъ. Онъ всюду на протяженіи всей дохристіанской исторіи, во всякомъ темномъ дѣлѣ видитъ толкающую руку демоновъ; они всегда стремились подавить и подавляли все доброе; они приготовили цикуту Сократу; они—единственная причина гоненій, всевозможныхъ обвиненій и клеветы противъ христіанъ“¹⁾. Они всячески старались скрыть истину отъ людей: по дѣйствию злыхъ демоновъ опредѣлена смертная казнь тѣмъ, кто станетъ читать книги Истаспа или Сивиллы или пророковъ, чтобы страхомъ отвратить читающихъ людей отъ наученія доброму и удержать ихъ въ рабствѣ своемъ²⁾, они поработали себѣ человѣчeskій родъ и посредствомъ волшебныхъ писаній³⁾. Съ потерей истины люди стали рабами діавола, Іустинъ въ одномъ мѣстѣ прямо называетъ язычниковъ чадами невѣдѣнія и необходимости⁴⁾. Вотъ здѣсь-то Іустинъ и впадаетъ въ противорѣчіе: съ одной стороны выставляя свободу человѣка неповрежденною грѣхопадѣніемъ, а съ другой стороны называя язычниковъ чадами необходимости. Такое противорѣчіе въ ученіи Іустина значительно. Оно показываетъ, что преувеличенное мнѣніе Іустина о свободѣ человѣка имѣло для себя ограниченныя основанія. Уже изъ язычества Іустинъ долженъ былъ вынести убѣжденіе въ необходимости свободы для нравственной дѣятельности человѣка,—въ христіанскомъ ученіи о Богѣ-Творцѣ онъ нашелъ основаніе для этой свободы и свое преимущественное вниманіе обратилъ именно на эту сторону христіанскаго ученія объ отношеніи Бога къ человѣку. Но этимъ и ограничиваются основанія для его ученія о свободѣ: *Іустинъ только преувеличилъ христіанское ученіе*. На природу человѣка и ея отношеніе къ существу Божества онъ имѣлъ теистическій, христіанскій взглядъ, а не языческо-пантеистическій. Поэтому Іустинъ могъ говорить о „виновности“ падшаго человѣка, о подпаденіи его „проклятію“, о необходимости для него „возрожденія“, о поврежденности природы человѣческой

1) М. Хитровъ, loc. cit., стр. 54.

2) 1 Апол. 4.

3) 2 Апол. 5.

4) 1 Апол. 61.

требующей „исцѣленія“ ¹⁾). Преувеличенное ученіе о свободѣ у Іустина стоитъ одиночно и въ противорѣчій съ его ученіемъ о дѣлѣ искупленія и кромѣ этого ученія о свободѣ для Іустина не было препятствій понять христіанское ученіе о грѣховности всего человѣчества. Противорѣчіе, на которое мы указываемъ, необходимо должно было явиться у Іустина и эта непоследовательность Іустина дала ему возможность понять христіанство не только какъ ученіе, но и какъ возрожденіе человѣка. Его указанное противорѣчіе въ вопросѣ о необходимости спасенія сказалось только въ томъ, что онъ какъ бы не для всѣхъ признавалъ эту необходимость, — а потомъ — главную задачу искупительной дѣятельности Іисуса Христа полагалъ въ учительствѣ. Человѣкъ и по грѣхопаденіи сохранилъ свою свободу, а потому язычники сами по себѣ могли противостоять демонамъ, разоблачать ихъ козни, познать истину и вести добродѣтельную жизнь; но такъ какъ человѣчество грѣховно и находится подъ властью демоновъ, то лучшіе люди, боровшіеся съ демонами, были довольно рѣдки. А потомъ, они, открывая истину, не могли убѣдить въ ней другихъ; чтобы спасти все человѣчество, для этого требовался такой учитель, какъ Сынъ Божій. „Сократу никто не повѣрилъ такъ, чтобы рѣшиться умереть за это ученіе, напротивъ Христу повѣрили не только философы и ученые, но и ремесленники и вовсе необразованные“ ²⁾). О взглядѣ Іустина на христіанство преимущественно какъ на ученіе, мы уже говорили выше; теперь здѣсь остается добавить, что этотъ взглядъ Іустина находится въ связи съ его взглядомъ на дѣятельность демоновъ, которую онъ полагалъ главнымъ образомъ въ затемненіи истины. Но выше же мы замѣтили, что Іустинъ понималъ христіанство не только какъ ученіе, но и какъ возрожденіе. Такъ какъ ученіе Іустина о свободѣ было только преувеличеннымъ христіанскимъ ученіемъ, а не основывалось на языческо-пантеистическомъ взглядѣ на природу человѣка, то оно и не могло затемнить для него пониманія христіанства, какъ возрожденія. Іустинъ не могъ бы понять искупительной заслуги Христа только въ томъ случаѣ, еслибы онъ не признавалъ грѣховности человѣка, оправдыва-

¹⁾ 1 Апол. 61; 2 Апол. 7, 13; Разг. съ Триф. 41, 95, 138.

²⁾ 2 Апол. 10.

ющей необходимость такой искупительной помощи Сына Божія. И Энгельгардтъ позволяет себѣ навязывать свои мысли Іустину о томъ, что будто дѣло Христа состояло только въ ученіи, — уже послѣ того, какъ онъ навязалъ ему свои мысли о невиновности падшаго человѣка и неповрежденности его природы, при пантеистическомъ взглядѣ на нее. „Сотереологія и ученіе Іустина объ оправданіи объясняются его антропологіей“, говоритъ Энгельгардтъ ¹⁾. Изъ той антропологіи, какую Энгельгардтъ приписываетъ Іустину, не вытекало необходимости въ спасеніи, а потому Энгельгардтъ думаетъ, что Іустинъ считаетъ Христа искупителемъ только ради того, что Онъ былъ учителемъ оправданія ²⁾; Іустинъ зналъ только пророческое и царское служеніе Христа, но не зналъ первосвященническаго ³⁾, — смерти Іисуса Христа онъ придавалъ лишь постольку значеніе, поскольку она послужила къ прославленію Его ⁴⁾; за исключеніемъ отпущенія грѣховъ все дѣло возрожденія предоставлено самому человѣку ⁵⁾.

Но такое мнѣніе Энгельгардта стоитъ въ тѣсной связи и падаетъ вмѣстѣ съ его взглядомъ на антропологію Іустина. О несостоятельности этого взгляда мы уже замѣтили, а здѣсь какъ на доказательство ложнаго толкованія Энгельгардтомъ ученія Іустина объ искупительныхъ заслугахъ Христа, укажемъ на тѣ натяжки, къ которымъ долженъ былъ прибѣгнуть нѣмецкій ученый. У Іустина находится довольно ясное ученіе о Христѣ, какъ первосвященникѣ, — и Энгельгардтъ утверждаетъ, что Іустинъ самъ не понималъ, какъ должно, всѣхъ тѣхъ выраженій, въ которыхъ у него излагается это ученіе ⁶⁾. — То правда, конечно, что одними и тѣми же словами можно выражать различныя мысли. Но сказать въ данномъ случаѣ объ Іустинѣ, что онъ, излагая церковное ученіе, не понималъ его, нельзя, потому что не было причинъ, которыя бы помѣшали Іустину понять это ученіе, — въ самомъ изложеніи этого ученія у Іустина нѣтъ признаковъ, по которымъ можно было бы заключать о его непониманіи приводимаго имъ церковнаго ученія, — напротивъ

¹⁾ Op. cit. 194.

²⁾ Ibid.

³⁾ 186 стр.

⁴⁾ Стр. 181—184.

⁵⁾ Стр. 191—193.

⁶⁾ Стр. 183—184, 189.

онъ обнаруживаетъ такую теплоту чувства и такую ясность пониманія, когда говоритъ объ искупительныхъ заслугахъ Христа, что самымъ естественнымъ, кажется, предположить солидарность его мыслей съ церковнымъ ученіемъ, хотя и не много тѣхъ мѣстъ въ твореніяхъ Іустина, гдѣ онъ раскрываетъ это ученіе.

Іустинъ учитъ, что Сынъ Божій пришелъ на землю не только для того, чтобы научить насъ истинѣ, но и чтобы пострадать за насъ. „Онъ, сдѣлавшись для насъ человѣкомъ, претерпѣлъ страданіе и безчестіе“ ¹⁾. Побужденіемъ для Сына Божія принять страданіе, — цѣлью, для которой Онъ понесъ безчестіе, — было „принять на Себя проклятіе всѣхъ, за весь родъ человѣческій“ ²⁾. Онъ чрезъ Дѣву сдѣлался человѣкомъ для того, чтобы какимъ путемъ началось преслушаніе, происшедшее отъ змія, такимъ же получило оно и свое разрушеніе ³⁾. Слово ради насъ сдѣлалось человѣкомъ, чтобы сдѣлаться причастнымъ нашимъ страданіямъ и доставить намъ исцѣленіе ⁴⁾. Это исцѣленіе совершено силою креста, силою таинства креста, поэтому прибѣгающіе къ Распятому получаютъ спасеніе ⁵⁾, какъ спасались отъ змія Евреи во времена Моисея, смотрѣвшіе на образъ креста и вѣровавшіе ⁶⁾; ибо крестъ есть величайшій символъ силы и власти Христовой ⁷⁾. И Іустинъ съ воодушевленіемъ говоритъ объ этомъ символѣ. Эта сила Пострадавшаго на крестѣ и стала спасительницею человѣка, который сдѣлался ея причастникомъ: первыми удостоились принять эту силу апостолы, по вознесеніи Господа ⁸⁾, и силою Божіею они возвѣстили всему роду человѣческому ученіе Христа ⁹⁾. Этою силою Пострадавшаго на крестѣ разрушена сила змія, возбудившаго Адама къ преступленію, а вѣрующимъ въ Пострадавшаго на крестѣ даруется спасеніе отъ укушенія змія — худыхъ дѣлъ, идолопоклонства и другихъ неправдъ ¹⁰⁾. Демоны, прежде дѣ-

1) 1 Апол. 50.

2) Разг. съ Триф. Ср. замѣчаніе Неандера (т. 4, стр. 396) вообще на 95 главу Разг. съ Триф. и въ частности на приведенныя слова.

3) Разг. съ Триф. 100.

4) 2 Апол. 13.

5) 1 Апол. 35; Разг. съ Триф. 91.

6) 1 Апол. 60.

7) 1 Апол. 55.

8) 1 Апол. 50; ср. Разг. съ Триф. 42.

9) 1 Апол. 39.

10) Разг. съ Триф. 94.

лавшіе людямъ такъ много зла ¹⁾), трепещутъ отъ силы имени нашего Помощника и Спасителя и теперь заклиняемые именемъ Иисуса Христа, распятаго при Понтіѣ—Пилатѣ... повинуются намъ ²⁾). Столь велико могущество Его, которымъ сопровождалось и сопровождается домостроительство Его страданія ³⁾). Сила Божія, ниспосланная намъ чрезъ Иисуса Христа, запрещаетъ діаволу, всегда дѣйствовавшему противъ насъ, и онъ удаляется. И мы какъ будто выхвачены изъ огня, потому что избавлены и отъ прежнихъ грѣховъ и отъ мученія и пламени, которыя готовитъ намъ діаволь ⁴⁾). Но эта сила не физическая и не умственно-отвлеченная, а нравственно-религіозная, поэтому она дается по вѣрѣ въ Распятаго и плоды этой силы—нравственно-очистительныя: вѣрующій во Христа въ таинства крещенія получаетъ отпущеніе грѣховъ, нравственное возрожденіе и обновленіе ⁵⁾)—крещенія, которое есть спасительное омовеніе, которое принадлежитъ раскаивающимся,—тѣмъ, которые очищаются не кровію козловъ и овецъ или пепломъ юницы или приношеніями пшеничной муки, но вѣрою чрезъ кровь и смерть Христа, для того именно умершаго ⁶⁾), „кровь обрѣзанія уничтожена и мы увѣровали въ спасительную кровь ⁷⁾), мы истиннымъ обрѣзаніемъ обрѣзались отъ заблужденія и грѣха чрезъ Господа нашего Иисуса Христа ⁸⁾). Таково таинство возрожденія ⁹⁾), увѣровавшихъ во Христа. Голосъ апостоловъ, укрѣпленныхъ силою вѣчнаго Священника Христа, — Священника потому, что язвами Его, Распятаго, всѣ исцѣляются ¹⁰⁾), — наполнилъ всю землю славою и благодатію Бога и Христа Его ¹¹⁾), которою спасаются люди ¹²⁾). Христіане, искупленные Христомъ отъ тяжчайшихъ грѣховъ чрезъ распятіе Христа на деревѣ и чрезъ освященіе водою и совлечіе съ себя благодатію, дарованною

1) 2 Апол. 7.

2) Разг. съ Триф. 30.

3) Разг. съ Триф. 31.

4) Разг. съ Триф. 116.

5) 1 Апол. 61.

6) Разг. съ Триф. 13.

7) Разг. съ Триф. 24.

8) Разг. съ Триф. 41.

9) Разг. съ Триф. 85.

10) Разг. съ Триф. 96, 116, 137, ср. 113, 115.

11) Разг. съ Триф. 42.

12) Разг. съ Триф. 64.

нашимъ Иисусомъ по волѣ Отца Его, все нечистое и злое, во что были облечены ¹⁾, сдѣлались домами молитвы и поклоненія ²⁾. Такъ Христосъ, перворожденный всей твари, сдѣлался началомъ новаго рода, возрожденнаго Имъ посредствомъ воды и вѣры и дерева, содержащаго таинство креста ³⁾, въ принявшихъ чрезъ Него отпущеніе своихъ грѣховъ, Онъ всегда присутствуетъ силою Своею ⁴⁾, это единеніе вѣрующихъ со Христомъ поддерживается таинствомъ Евхаристіи ⁵⁾.

Таково вѣроученіе Іустина въ главныххъ его моментахъ и въ его отношеніи къ языческой философіи. Считаемо безполезнымъ сдѣлать общій выводъ относительно вліянія языческой философіи на вѣроученіе Іустина: онъ очевиденъ... Но скажемъ въ заключеніе два слова о формальномъ вліяніи языческой философіи на сочиненія Іустина ⁶⁾. Сила и значеніе въ платоновской философіи—діалектики извѣстны. Въ этомъ отношеніи философія должна была оказать благотворное вліяніе на мышленіе философа. И хотя Іустинъ не былъ человѣкомъ, искусившимся въ діалектикѣ, однако уже самая задача оправдать христіанство на основаніи данныхъ разума, которую первый поставилъ Іустинъ, весьма знаменательна. Іустинъ уже не хочетъ говорить безъ доказательствъ и хотя болѣе цѣнитъ доказательства вѣры, однако не рѣдко представляетъ и раціональныя доказательства; и хотя самъ онъ признавался: „у меня нѣтъ способности чисто искусственнаго развитія доказательствъ“, однако собесѣдникъ Іустина, Трифонъ, отвѣчалъ ему: „мнѣ кажется, ты говоришь иронически, будто не владеешь искусствомъ доказыванія... ты доказываешь сильно и подробно“ ⁷⁾. А если мы къ этому добавимъ заимствованіе Іустиномъ изъ языческой философіи опредѣленій, на нѣкоторыя изъ нихъ мы имѣли случай указать выше—оборотовъ рѣчи, образовъ, выраженій и т. п.,—то мы должны будемъ признать формальное вліяніе языческой философіи на раскрытіе св. Іустиномъ христіанскихъ догматовъ.

М. Т—въ.

¹⁾ Разг. съ Триф. 116.

²⁾ Разг. съ Триф. 86.

³⁾ Разг. съ Триф. 138.

⁴⁾ Разг. съ Триф. 54.

⁵⁾ 1 Апол. 66—67.

⁶⁾ Различныя мнѣнія по этому вопросу можно читать въ „Вѣрѣ и Разумѣ“ за 1885 г. loc. cit. 476—477.

⁷⁾ Разг. съ Триф. 58, 63.

ЛИСТОКЪ

ДЛЯ

ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.

15 Сентября № 17. 1893 года.

Содержаніе. Изъ отчета Комитета по сооруженію православнаго храма у подножіи Балканъ, въ южной Болгаріи.—Отъ Министерства Финансовъ.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

Изъ отчета Комитета по сооруженію православнаго храма у подножіи Балканъ, въ южной Болгаріи, для вѣчнаго поминовенія воиновъ, павшихъ въ войну 1877—1878 годовъ.

По 31 Декабря 1892 г.

Къ 1-му Января 1892 года въ капиталахъ Комитета состояло 514,924 р. 02 к. Къ нимъ поступило съ 1-го Января по 31 Декабря 1892 года 92,640 р. 25 к. А всего, съ остаткомъ отъ Декабря 1891 года, къ 1-му Января 1892 г. въ приходѣ 607,564 р. 27 к. Съ 1-го Января по 31-е Декабря 1892 года израсходовано 70,977 руб. 19 коп. Затѣмъ къ 1-му Января 1893 г. въ остаткѣ: а) процентными бумагами по нарицательной ихъ цѣнѣ 518,475 руб., б) наличными деньгами, хранящимися на особомъ счетѣ въ Государственномъ Банкѣ 18,112 руб. 08 к. Итого въ наличности 536,587 р. 8 к. Балансъ 607,564 р. 27 к. Изъ общей суммы процентныхъ бумагъ и наличныхъ денегъ 536,587 р. 8 к. состоятъ: а) въ расходномъ капиталѣ, предназначенномъ на постройку церкви и текущіе по Комитету расходы, 372,216 р. 74¹/₂ к.; б) въ запасномъ капиталѣ, для обезпеченія содержанія будущаго причта и ремонта церкви, 162,681 р. 15¹/₂ к.; в) въ специальныхъ суммахъ, имѣющихъ, по волѣ жертвователей, особыя назначенія, 1,689 р. 18 к. Съ открытія Комитета по 31-е Декабря 1891 г. поступило 730,900 р. 33¹/₂ к. Изъ этой суммы израсходовано по 31-е Декабря 1891 г.: на заготовку строительныхъ матеріаловъ и принадлежностей; на

работы по постройкамъ и сооруженіямъ; на содержаніе строительнаго персонала; на командировки и разъѣзды; на изготовленіе смѣтъ, плановъ и чертежей; на составленіе архитектурныхъ проектов по конкурсу; на канцелярію Комитета и дѣлопроизводство; на охрану имущества Комитета послѣ приостановки работъ по постройкѣ; на судебныя по имуществу Комитета пошлины; на пенсію потерявшему зрѣніе на службѣ Комитета черногорцу Николаю Пырѣ; на стипендіи болгарскимъ воспитанникамъ въ русскихъ духовныхъ учебныхъ заведеніяхъ; на уплату 5% государственнаго сбора съ капиталовъ (за полученіемъ обратно ежегодно по 756 р. 53 к.) и проч., всего 143,907 р. 88 к. Остальные затѣмъ 586,992 р. 45⁴/₂ к. помѣщены въ процентныя бумаги и заключаются въ наличныхъ деньгахъ. Къ 1 Января 1893 г. состоятъ въ капиталахъ Комитета, какъ изложено выше, процентныхъ бумагъ по нарицательной цѣнѣ 518,475 руб. и наличныхъ денегъ 18,112 р. 8 коп. Кромѣ денежныхъ пожертвованій въ Комитетъ поступили отъ разныхъ лицъ приношенія иконами, церковною утварью и другими предметами. Между этими пожертвованіями поступило отъ священника Николаевского прихода, слободы Никольской, Старобѣльскаго уѣзда, Харьковской епархіи, Самуила Федорова—два шелковыхъ платка для престола.

Въ началѣ 1888 г. послѣдовала, какъ извѣстно, временная приостановка начатыхъ въ селеніи Шипкѣ по постройкѣ храма работъ, съ передачею, какъ возведенныхъ временныхъ сооружений и оконченныхъ земельныхъ работъ, такъ и заготовленнаго строительнаго матеріала, подъ охрану мѣстнаго въ Филиппополѣ Французскаго Консульства. Приостановка эта, продолжающаяся уже 5 лѣтъ, дала возможность, при прекращеніи строительныхъ расходовъ, значительно увеличить, приращеніемъ процентовъ, собранный на церковное строеніе капиталъ.

Очевидно, постройка храма, возводимаго для вѣчнаго поминновенія воиновъ, павшихъ въ войну 1877—78 года, можетъ осуществиться лишь тогда, когда возстанутся нормальныя къ освободителямъ отношенія тѣхъ, которыхъ Россія изыла изъ неволи своими жертвами и кровью сыновъ своихъ. Въ виду этого, Комитетъ, составившійся для построения Шипкинской церкви, сознававшій съ самаго начала своей дѣятельности, что возводимый храмъ долженъ послужить къ утвержденію и укрѣпленію православія въ освобожденномъ краѣ, и потому полагавшій устроить при церкви,

на средства, которыя остались бы по окончаніи постройки свободными, или духовное училище (по возможности съ полнымъ семинарскимъ курсомъ), или монастырскую общину, которая могла бы служить образцомъ иноческой жизни или школой благочиннаго служенія для мѣстнаго духовенства, рѣшился теперь же, хотя бы отчасти, осуществить эти предположенія при помощи собраннаго для созданія храма въ Шинкѣ капитала, но безъ ущерба оному.

По замѣчательному совпаденію, одновременно съ внесеннымъ извѣстѣмъ разладомъ между нами и Болгарами и кажущимся ихъ отъ насъ отчужденіемъ, значительно усилился притокъ болгарской молодежи въ наши учебныя заведенія и между прочимъ въ наши духовныя, среднія и высшія, училища. Притокъ этотъ такъ великъ, что учрежденія, располагающія стипендіями, специально призванныя содѣйствовать получающимъ у насъ образованіе болгарамъ и вообще славянамъ, поставлены въ невозможность, за недостаткомъ средствъ, удовлетворять просьбы являющихся, для поступленія въ учебныя заведенія наши, славянъ изъ Балканскаго полуострова и въ особенности изъ Болгарской его части. Въ такомъ же положеніи находится и наше Духовное Вѣдомство; между тѣмъ отчисленіе въ распоряженіе оного нѣкоторой части изъ получаемыхъ ежегодно на капиталъ, собранный для церковнаго строенія, процентовъ дало бы возможность открыть доступъ въ наши духовныя училища всѣмъ желающимъ поступить въ оныя Болгарамъ, и принесло бы такимъ образомъ существенную пользу православію въ Болгаріи, служа противовѣсомъ дѣйствующимъ въ этомъ краѣ тлетворнымъ и враждебнымъ православію вліяніемъ, плодящимся тамъ семинаріямъ и школамъ латинскимъ и протестантскимъ (американскихъ методистовъ), и нѣкоторою замѣною отсутствующихъ тамъ почти или находящихся въ приниженномъ положеніи православныхъ духовныхъ училищъ.

Какъ усматривается изъ настоящаго отчета, капиталъ, находящійся въ распоряженіи Комитета, состоитъ изъ 3-хъ частей; изъ нихъ двѣ, представляя собою, въ совокупности, къ 1 Января 1893 г. сумму процентными бумагами и наличными деньгами 164,370 р. 33¹/₂ к., носятъ названія: запаснаго (162,281 р. 15¹/₂ к.) и специальныхъ суммъ (1,689 р. 18 к.) и имѣютъ значеніе неприкосновенныхъ, предназначаясь: первая—на обезпеченіе процентами своими, по окончаніи постройки храма, содержанія причта оного и церковнаго ремонта, а вторая—на разныя, по построеніи

же храма, указанными жертвователями цѣли; третьей части, расходному капиталу, въ количествѣ къ 1 Января 1893 г. процентными бумагами и деньгами 372,216 р. 74¹/₂ к., присвоивается соответственное этому наименованію употребленіе. При разсмотрѣніи вопроса о возможности оказать изъ поступающихъ на вѣренныя его распоряженію капиталы процентовъ пособіе воспитывающимся въ нашихъ учебныхъ учрежденіяхъ духовнаго вѣдомства Болгарамъ, Комитетъ нашелъ прежде всего необходимымъ сохранить за „запасными“ и „спеціальными суммами“ ихъ неприкосновенность, употребляя % съ оныхъ лишь на ихъ приращеніе. Что касается до расходнаго капитала, то тутъ представляется возможность, за исключеніемъ изъ прихода по онымъ текущихъ расходовъ (по содержанию въ сохранности находящихся въ Шипкѣ имущества и сооружений, на дѣлопроизводство, по храненію % бумагъ въ Государственномъ Банкѣ и проч.), назначить половину остающагося затѣмъ излишка на воспитаніе Болгаръ въ духовныхъ училищахъ нашихъ, обращая остальную затѣмъ половину на приращеніе самаго расходнаго капитала. Для того же, чтобы дать большую опредѣлительность подобному назначенію, предполагено, по соображенію размѣровъ процентнаго на расходный капиталъ поступленія и текущихъ расходовъ, опредѣлить количество пособій учащимся максимальной цифрою 8,000 руб. въ годъ, но съ тѣмъ, что если дѣйствительный годовоі расходъ не достигнетъ этой цифры, то изъ остатковъ образовать спеціальныі капиталъ для устройства и содержанія при будущей церкви духовнаго училища. Предположеніе объ отчисленіи части процентовъ расходнаго капитала на содержаніе воспитанниковъ изъ Болгаръ въ духовныхъ училищахъ нашихъ, по испрошеніи Высочайшаго на оное разрѣшенія, было приведено въ исполненіе въ прошедшемъ 1891 г., но такъ какъ Высочайшее разрѣшеніе послѣдовало 19 Іюля того же года, то успѣли воспользоваться въ теченіе онаго пособіемъ лишь 6 воспитанниковъ и весь расходъ составилъ въ 1891 году лишь 334 р. 62 к. Изъ этихъ воспитанниковъ 3 находились въ С.-Петербургской, Московской и Кіевской академіяхъ, 2 въ Кіевской семинаріи и 1 въ Кіевскомъ Софійскомъ духовномъ училищѣ. Въ 1892 г., какъ видно изъ настоящаго отчета, было отпущено пособія на сумму 5,004 р. 98 к. На эту сумму содержались 40 Болгаръ: въ духовныхъ академіяхъ — С.-Петербургской 2, Московской 3 и Кіевской 5; въ семинаріяхъ — Московской 2, Виѣанской 1, Кіевской

15, Одесской 2 и Кишиневской 2 и въ духовныхъ училищахъ—двухъ Кіевскихъ 5, Одесскомъ 2 и Новгородскомъ 1.

Къ 1 Января 1893 г. сумма спеціального капитала для устройства при будущей церкви духовнаго училища, которая будетъ показана особо по отчету за 1893 годъ, составляетъ за полугодіе 1891 г. и за 1892 годъ—6,660 р. 46 к.

Отъ Министерства Финансовъ.

На основаніи Высочайше утвержденнаго 13-го ноябріа 1892 года Положенія Комитета Министровъ, окончательнымъ срокомъ для обмѣна государственныхъ кредитныхъ билетовъ прежнихъ образцовъ 50 р., 25 р., 10 р., 5 р., 3 р. и 1 р. достоинствъ, выпущенныхъ на основаніи Высочайшаго Указа 13-го февраля 1868 г., а равно и 25 руб. билетовъ, выпущенныхъ на основаніи Высочайшаго Указа 20-го октября 1880 года, назначено 1-го мая 1894 года.

По истеченіи этого срока, кредитные билеты прежнихъ образцовъ не будутъ принимаемы въ казенные платежи и не обязательны къ обращенію между частными лицами.

Признаки кредитныхъ билетовъ, обмѣнъ и обращеніе коихъ прекращается 1 мая 1894 года:

1) Выпущенныхъ по Указу 13 февраля 1868 года:

50 руб. достоинства, съ портрет. Императора Петра I-го.

25 " " " " Царя Алексѣя Михайловича.

10 " " " " Царя Михаила Феодоровича.

5 " " " " Великаго Князя Димитрія Донскаго.

3 " " — — } годъ выпуска помѣщенъ по срединѣ

1 " " — — } оборотной стороны билетовъ.

2) Выпущенныхъ по Указу 20 октября 1880 года:

25 рублеваго достоинства—бѣлаго цвѣта безъ всякихъ украшеній и печати на оборотной сторонѣ. (Цер. Вѣдомости 1893 г. № 21).

Епархіальныя извѣщенія.

Перемѣнены одинъ на мѣсто другаго священники церквей: с. Зориковки Михаилъ Любимцій и м. Монсеевки Гавріиль Поповъ, согласно ихъ прошенію.

— Діаконъ Петро-Павловской церкви, города Ахтырки, Николай *Понозъ*, волею Божіею, умеръ.

— Определенъ псаломщикомъ къ Николаевской церкви, сл. Боровекой, Старобѣльскаго уѣзда, окончившій курсъ [въ Харьковской Духовной Семинаріи, Іосифъ *Васютинъ*.

— Утвержденъ церковнымъ старостою Архангело-Михайловской церкви, с. Родомли, Ахтырскаго уѣзда, кр. Василій *Сергіенко*.

— Уволенъ отъ занимаемой имъ должности, согласно прошенію, кр. Ілія *Штаневъ*, состоящій церковнымъ старостою Георгіевской церкви, села Воробьевки, Сумскаго уѣзда.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе. Отъѣздъ Его Высокопреосвященства въ Крымъ.—Просвѣщеніе въ Японіи.—Успѣхи христіанства въ Японіи.—Убіиство миссіонеровъ въ Китаѣ.—Извѣстія изъ Болгаріи.—Происки католицизма на Востокѣ.—Разоблаченіе іезуитизма.—Движеніе чеховъ къ соединенію съ православною церковію.—Празднованіе девятисотлѣтія Черниговской каведры.—Первый православный храмъ въ м. Ворне.—Построеніе церкви въ одномъ изъ поселковъ Киргизской степи.—Постройка часовенъ въ Донской области.—Иконо-книжный складъ въ г. Пензѣ.—Епархіальная иконная мастерская.—Поучительный примѣръ основанія сельской бібліотеки.—Приговоры сельскихъ обществъ.—Женскій церковный хоръ.—Праздничный отдыхъ.—Увеличеніе пособій на содержаніе школъ грамоты.—По поводу привлеченій въ церковно-приходскія школы дѣтей сектантовъ.—Дѣятельность церковно-приходскихъ попечительствъ.—Дома трудолюбивъ.—По поводу участіи сельскаго хозяйства.—Преміи для сельскихъ учителей и учительницъ.—Содѣйствіе по развитію садоводства и огородничества при церковно-приходскихъ школахъ.—Обязательное постановленіе о лѣсонасаженіи.—Разведеніе винограда въ Курской губерніи.—Разведеніе лѣкарственныхъ травъ.—Выставка пчеловодства.—Мѣры къ развитію рыбоводства.—Противопожарныя присутствія.—Новое распоряженіе по поводу перехода недвижимости крестьянъ въ частныя руки.—Волостныя ссудныя кассы.—Измѣненіе положенія о земскихъ начальникахъ.—Сроки призыва новобранцевъ.—Законодательство о рабочихъ.—Кончина самоотверженной христіанки-труженицы.—Общепольныя свѣдѣнія.—Некрологъ.—Тиражъ выигранной билетомъ 2-го внутренняго съ выигрышами займа, произведенный въ Петербургѣ 1-го сентября 1893 года.

8 сентября, въ 7 часовъ 39 минутъ утра, съ курьерскимъ поѣздомъ Курско-Харьково-Азовской желѣзной дороги, отправился на южный берегъ Крыма высокопреосвященнѣйшій Амвросій, архіепископъ Харьковскій и Ахтырскій.

— По сообщенію «Рус. Шк.», въ Японіи, еще по свѣдѣніямъ 1882 г., числилось 28,908 элементарныхъ школъ съ 2,616,879 учащихся, а высшихъ школъ 173 съ 12,315 слушателей. Въ настоящее время Японія обладаетъ достаточно благоустроеннымъ университетомъ въ столицѣ—въ Токио. Университетъ раздѣленъ на нѣсколько коллегій, соотвѣтствующихъ нашимъ факультетамъ. Для европейца

наибольшій интересъ представляетъ программа занятій въ коллегіи литературы (college of literature), соответствующей нашимъ историко-филологическимъ факультетамъ. Такъ, напримѣръ, въ курсъ, обозначенный общимъ именемъ «философіи», входятъ, на первомъ году, изученіе «науки» (зоологіи или геологіи), социологіи, физіологіи, этники. На третьемъ году, между прочимъ, изучаютъ: педагогику, психіатрію и «психологію—психофизику», какъ отмѣчено въ скобкахъ, т. е., опять-таки, «психологію» извѣстнаго, опредѣленнаго научнаго и новаго направленія. Въ коллегіи земледѣлія (курсъ трехлѣтній) занимаются собственно «агрикультурой», «дендрологіей» (древовѣдѣніе) и «ветеринарною медициною». Въ University Hall работаютъ, подъ руководствомъ профессоровъ, лица, получившія ученые степени въ коллегіяхъ, или допущенныя къ занятіямъ согласно удостовѣреніямъ ученой администраціи. Университетская бібліотека содержитъ въ себѣ болѣе 80,000 томовъ и ежегодно увеличивается покупками, пожертвованіями и обменомъ, главнымъ образомъ, съ чужими краями. Число лицъ, получившихъ дипломы императорскаго университета въ Токио (въ Японіи есть и другой университетъ) въ общемъ превышаетъ уже цифру 1,500.

— Въ «Правит. Вѣст.» сообщаются слѣдующія свѣдѣнія, свидѣтельствующія о постепенныхъ успѣхахъ христіанства въ Японіи. Англійское миссіонерное общество отпратило въ 1869 году своихъ первыхъ миссіонеровъ въ Японію, гдѣ уже была объявлена свобода вѣроисповѣданій. Первые распространители христіанскаго ученія были сами поражены успѣхами своей проповѣди, продолжавшимися до 1872 г., но уже въ началѣ восьмидесятыхъ годовъ обнаружались признаки реакціи, вызванной, главнымъ образомъ, противодѣйствіемъ буддизма, а отчасти также отсутствіемъ единенія между послѣдователями различныхъ христіанскихъ исповѣданій. Тѣмъ не менѣе, свѣтъ христіанскаго ученія постепенно, изъ года въ годъ, пробивалъ себѣ дорогу, и въ десятилѣтній періодъ времени, съ 1882 по 1892 годъ включительно, число христіанскихъ миссіонеровъ мужскаго пола увеличилось съ 90 до 205, а женскаго — съ 56 до 208. Въ тотъ же промежутокъ времени, число христіанскихъ общинъ возросло съ 93 до 305. Пропорціонально росли и доходы приходскихъ церквей. Въ 1892 году, по метрикамъ христіанскихъ приходовъ, въ Японіи числилось 20,325 православныхъ, 44,812 католиковъ и 35,535 лютеранъ.

— Въ недавнее время, какъ сообщаетъ «Standard», китайцами

совершенно злодѣйское убійство, жертвою котораго пали шведскіе миссіонеры Викгольмъ и Иогансенъ, проживавшіе въ Сунгпу.

Одни, съ тремя прислуживавшими имъ китайцами-христіанами, миссіонеры проживали въ городѣ съ тридцатитысячнымъ населеніемъ, поголовно враждебно настроеннымъ противъ иностранцевъ. Они буквально были окружены врагами. Прислуга предупреждала ихъ, еще задолго до катастрофы, о составляющемся противъ нихъ смертномъ заговорѣ и настаивала на скорѣйшемъ удаленіи изъ Сунгпу. Не желая бросать начатаго святаго дѣла распространенія христіанства среди невѣжественнаго китайскаго населенія, Викгольмъ и Иогансенъ обратились къ мѣстнымъ властямъ съ просьбою оградить ихъ какъ-нибудь отъ возможности враждебныхъ дѣйствій со стороны населенія. Безполезно говорить, что ходатайство это потерпѣло полную неудачу. И вотъ перваго іюля домъ миссіонеровъ былъ окруженъ разъяренной толпой китайцевъ. Испуганные миссіонеры искали спасенія на крышѣ своего дома. Съ одной крыши они переходили на другую, рассчитывая путемъ бѣгства избавиться отъ угрожавшей имъ опасности. Толпа преслѣдовала ихъ по улицѣ, бросая въ нихъ цѣлый градъ камней. Такъ продолжалось до тѣхъ поръ, пока спасающіеся не наткнулись на высокій домъ, преградившій имъ дальнѣйшій путь. Тутъ они были схвачены толпой. Ударомъ топора отрубили голову одному, другой былъ просто забитъ. Озлобленная толпа неудовольствована была смертію ненавистныхъ имъ иностранцевъ, — она и надъ тѣлами ихъ надругалась самымъ возмутимымъ образомъ.

— Изъ Болгаріи продолжаютъ доходить по-истинѣ печальныя и мрачныя извѣстія. Какъ извѣстно, стамбуловская клика добилась для высокопреосвященнаго Климента тырновскаго обвинительнаго приговора и онъ осужденъ на вѣчное изгнаніе изъ отечества. Но что же случилось съ нимъ послѣ суда? По свѣдѣніямъ изъ Тырнова, сообщаемымъ «Цер. Вѣст.», мученикъ за вѣру православную продолжалъ томиться въ ужасномъ подземельи Лѣсковскаго монастыря и послѣ суда, куда къ нему не допускали никого, кромѣ самыхъ близкихъ его родственниковъ, да и то каждый разъ нужно было выпрашивать позволеніе у тырновскаго окружнаго суда. Судъ этотъ, выслушавъ родственника-просителя, выдавалъ ему особый билетъ, безъ котораго нельзя и подойти къ зданію монастыря. Въ жаркіе іюльскіе дни одинъ изъ родственниковъ мученика Климента посѣтилъ подземную келію страдальца и — что же онъ нашелъ? О, ужасъ! Подземная келія была натоплена до того, что

нѣтъ человѣческихъ силъ вынести и продолжать жить въ такой атмосферѣ! Страдалецъ метался на полу и стоналъ. Когда двери растворились, и притокъ свѣжаго воздуха коснулся его легкихъ, онъ очнулся и, узнавъ своего родственника, горько жаловался на притѣсненія, чинимыя ему стражей, на дурную пищу и на отсутствіе всякой медицинской помощи. Страдалецъ вынесъ много горя; онъ до того измѣнился и исхудалъ, что его съ трудомъ можно узнать. Но затѣмъ начались опасенія, не случилось ли съ высокопреосвященнымъ Климентомъ чего-нибудь еще худшаго. Дѣло въ томъ, что въ ночь на 12 августа вдругъ не стало высокопреосвященного узника въ Петропавловскомъ монастырѣ, гдѣ его караулила цѣлая рота стражниковъ. Онъ куда-то исчезъ таинственно. На вопросъ: „Гдѣ митрополитъ Климентъ“? прокурорскій надзоръ въ Тирновѣ отвѣтилъ, что не знаетъ, не вѣдаетъ, гдѣ онъ! Одни изъ тирновскихъ гражданъ увѣряютъ, что правители выслали его за границу, дабы при разсмотрѣніи его дѣла въ апелляціонномъ судѣ не были открыты тайны, могущія компрометировать правителей; другіе же утверждаютъ, что страдалецъ переведенъ въ другую, еще горшую провинціальную тюрьму, гдѣ бы онъ оставилъ свои кости, пока придетъ очередь разсматривать его дѣло. Последнюю версію считаютъ болѣе правоподобною.

Но, такъ или иначе, а таинственное исчезновеніе высокопочтимаго вѣми іерарха изъ Лѣсковскаго Петропавловскаго монастыря не предвѣщаетъ ничего добраго.

— Католицизмъ, теряющій почву на Западѣ, ищетъ ея на Востокѣ съ явнымъ желаніемъ содѣйствовать постепенному устраненію хотя бы внѣшнихъ особенностей православнаго міра. На это обстоятельство обращаетъ вниманіе «Нов. Вр.» по поводу недавняго ходатайства патера Ксаверія ди Квараги Тандини, который будто-бы по порученію академіи наукъ въ Болоньѣ—просилъ разрѣшенія нашего правительства на вѣздъ въ Россію съ цѣлью—посредствомъ личнаго обмѣна мыслей съ русскими духовными и свѣтскими учеными содѣйствовать подготовленію почвы для введенія одинаковаго лѣтосчисленія въ восточной и западной церквахъ, т. е., говоря другими словами, для замѣны стараго юліанскаго стили новымъ—грегоріанскимъ. Предложеніе это отклонено на томъ основаніи, что, во-первыхъ, разрѣшеніе подобныхъ вопросовъ подлежитъ обсужденію всего православнаго міра, а, во-вторыхъ, по тому, что этотъ вопросъ представляется и чисто домашнимъ дѣломъ православнаго Востока, и официальное участіе въ

его разрѣшенія посторонняго элемента — не имѣетъ никакого *raison d'être*. Поэтому патеру Тандини разрѣшено посѣтить Россію только, какъ частному человѣку; въ признаніи же за нимъ officialнаго положенія, какъ за лицомъ, специально командированнымъ болонской академіей наукъ, категорически отказано. Съ этими предложеніями еще раньше патеръ Тандини обращался и къ константинопольскому вселенскому патриарху. Но и патриархъ, какъ передаютъ греческія газеты, также отклонилъ эти *bons offices* католическаго патера, хотя по возбуждаемому имъ вопросу патриархатъ уже давно самостоятельно готовится созвать конференцію изъ представителей всѣхъ православныхъ автокефальныхъ церквей.

— Вышедшій изъ ордена чисто по нравственнымъ побужденіямъ графъ Гёнсбрёхъ напечаталъ въ нѣмецкомъ журналѣ «*Preussische Jahrbücher*» статью, произведшую цѣлый переполохъ среди іезуитовъ и всѣхъ ихъ приспѣшниковъ. Статья эта, по словамъ «*Цер. Вѣст.*», въ сущности не столько полемическая работа, сколько исповѣдь честной души, и особенно интересна, какъ вышедшая изъ подъ пера личности, цѣлыхъ тринадцать лѣтъ принадлежавшей ордену іезуитовъ. Въ довольно зрѣломъ возрастѣ, уже полный жизненнаго опыта, пріобрѣтеннаго во время дальнихъ путешествій и на государственной службѣ, поступилъ двадцатилѣтній графъ Павелъ Гёнсбрёхъ въ члены «общества Іисуса», полный столь глубокого предвзятаго уваженія къ нему, что для него слова «іезуитъ» и «идеальный христіанинъ» казались равнозначущими. Тринадцать лѣтъ принадлежалъ онъ ордену, всѣми силами старался подчинить свои личные чувства и мысли требованіямъ его уставовъ. Напрасныя старанія. Внутренній разладъ заставилъ его выйти изъ ордена и теперешнее его изображеніе внутренней организаціи этого братства, той системы «іезуитизма», которую онъ обвиняетъ въ разрушеніи каждаго личнаго характера, каждой индивидуальности, и что важнѣе всего — въ уничтоженіи патриотизма, производить необыкновенно сильное впечатлѣніе пережитаго и прочувствованнаго. Почти незамѣтно охватываетъ дисциплина душу и тѣло каждаго члена общества Іисуса, подчиняетъ его себѣ ежеминутно все болѣе и болѣе, сопровождаетъ каждый его шагъ, каждую мысль и начинаніе. Словомъ, іезуитизмъ оказывается своего рода «смирительной рубашкой» для мыслей, чувствъ и воли отдѣльныхъ членовъ ордена. Изобразивъ затѣмъ всю систему іезуитскаго воспитанія, раз-

считаннаго на то, чтобы обезличить всякаго воспитанника, графъ говорить, что подобная система въ научномъ отношеніи буквально пагубна. Іезуитъ получаетъ свѣдѣнія лишь о тѣхъ научныхъ открытіяхъ, которыя сдѣланы членами ордена, въ его духѣ и для его прославленія. Сочиненія не-іезуитовъ ему систематически за-прещаются; если онъ желаетъ заниматься наукой, то обязанъ обращаться за позволеніемъ къ своему начальству, которое выбираетъ для него само книги и руководства, и даже спеціальныя журналы замѣняютъ собственными выписками и передѣлками. Ко всему этому присоединяется постоянный надзоръ надъ личностью каждаго члена ордена,—надзоръ, входящій во всѣ малѣйшія подробности частной жизни и разоблачающій интимнѣйшія семейныя тайны, и сознаніе котораго тяжело ложится на душу каждаго. Въ послѣдней части своей статьи авторъ объясняетъ, какимъ образомъ іезуитизмъ уничтожаетъ чувство національности и патріотизма. Горячая любовь къ отечеству не входитъ въ программу іезуитскаго воспитанія. Характерно уже то, что слово «патріотизмъ» въ конституціи ордена замѣненъ словами «общая любовь къ христіанскимъ націямъ и государямъ» (причемъ не надо забывать, что христіанами признаются исключительно римско-католики).

„Мнѣ лично“, говоритъ авторъ, „этотъ пунктъ всегда былъ камнемъ преткновенія. Какъ пѣмецъ, пруссаецъ и членъ древней фамиліи, связанной вѣковыми воспоминаніями съ моей родиной и монаршимъ домомъ, я всегда чувствовалъ отвращеніе къ этому космополитическому духу и къ столь интернаціональной политикѣ. Съ минуты поступленія въ орденъ и до конца жизни іезуиту внушается, что онъ живетъ не для своей родины, а для всего міра, на практикѣ подтверждается это пересылкой его въ различныя страны, изъ Германіи въ Бразилію, Японію или Швецію, гдѣ онъ долженъ обязательно сжиться съ національнымъ характеромъ страны и усвоить себѣ взгляды и пониманіе ея народонаселенія. Подобная система вырабатываетъ, конечно, прекрасныя силы для цѣлей ордена, но ужъ никакъ не убѣжденныхъ искреннихъ патріотовъ“.

— Въ послѣднее время въ Волынской губерніи, по словамъ «Нов. Вр.», замѣчается среди чеховъ-католиковъ сильное движеніе къ соединенію съ православной церковью. Такъ, напр., въ с. Волковыхъ, Дубенскаго уѣзда, настоятелемъ прихода Антоніемъ Божовскимъ съ 1-го января по 1-е августа текущаго года присоединено къ православной церкви 174 чеха-католика. Съ ранѣе присоеди-

ненными составить число православныхъ чеховъ въ одномъ приходѣ 774 души.

— 30 августа Черниговъ торжественно праздновалъ девятисотлѣтіе учрежденія черниговской епархіи. Наканунѣ совершенно было поминовеніе князей, епископовъ и дѣятелей православія древней епархіи. Вслѣдствіе непредвидѣнныхъ обстоятельствъ, программу праздника пришлось сократить. Но, не смотря на это, девятисотлѣтіе черниговской епархіи, какъ сообщаетъ «Біер. Сл.», было отпраздновано съ полнымъ благолѣніемъ. Особенно торжественностью отличалась всенощная, отслуженная преосвященнымъ Меодіемъ на иллюминированной древней Соборной площади на особо устроенномъ помостѣ. Народу раздавались иконы и жизнеописанія черниговскихъ святителей. На актѣ были прочитаны полученные съ разныхъ сторонъ адреса и телеграммы и розданы жетоны въ память торжества. Провозглашенный за завтракомъ г. губернаторомъ тостъ за Государя Императора встрѣченъ былъ присутствующими восторженно. Населеніе было проникнуто величіемъ празднуемаго событія.

— По случаю чествованія 900-лѣтія учрежденія епископской епархіи въ Черниговѣ, петербургское славянское благотворительное общество послало 29 августа преосвященному Меодію телеграмму слѣдующаго содержанія:

„По случаю совершающагося нынѣ торжества 900-лѣтія учрежденія епископской епархіи въ Черниговѣ, привѣтствуемъ васъ и паству черниговскую отъ имени славянскаго общества. Мысленно соприисутствуемъ съ вами въ вашемъ древнемъ храмѣ, свидѣтелъ зарождавшагося христіанства, и памятникъ побѣдоносной войны и возвращенія русской землѣ червенскихъ городовъ, воздвигнутомъ во славу Христа Спасителя сыномъ равноапостольнаго Владиміра, княземъ Мстиславомъ. Да красуется церковь черниговская въ немерцающемъ свѣтѣ святой вѣры. Да торжествуетъ православіе — крѣпость, надежда и слава Русскаго Царства!“

— Въ мѣстечкѣ Ворне, Тельшевскаго уѣзда, совершилось на дняхъ радостное для православнаго населенія торжество: въ здѣшнихъ казармахъ освященъ первый православный храмъ. Мѣстечко Ворне, по словамъ корреспондента «Лит. Еп. Вѣд.», до послѣдняго польскаго мѣтежа было административнымъ средоточіемъ для Тельшевской (ранѣе Самогитской) римско-католической епархіи: здѣсь имѣлъ свою резиденцію жмудскій латинскій епископъ и на-

ходилась епархіальная семинарія. Ворне (у орденскихъ лѣтописцевъ—Мѣдники)—историческая мѣстность на Жмуди. Здѣсь болѣе продолжительное время сохранялось языческое капище, и окрестные жители позже остальныхъ литовцевъ крещены въ христіанскую вѣру. Эта мѣстность была ареной частыхъ столкновеній крестоносцевъ и меченосцевъ съ Литвою. Въ началѣ XV столѣтія король Ягайло и в. кн. Витовтъ, прибывъ въ Ворне, разослали отсюда своихъ проповѣдниковъ, знавшихъ жмудскій языкъ, и стали вводить христіанство при помощи военной силы. Въ 1416 г. Витовтъ уже извѣщалъ Констанскій соборъ о полномъ крещеніи Жмуди. По опредѣленію этого собора, была учреждена жмудская римско-католическая епархія: капитулъ составляли шесть прелатовъ и семь канониковъ; одинъ изъ виленскихъ епископовъ былъ посвященъ въ перваго епископа Жмуди. Епархія сначала состояла всего изъ 9, потомъ изъ 12 приходоу. Пана Мартинъ V не замедлилъ (въ 1421 г.) прислать новому епископу буллу о принятіи въ лоно римско-католической церкви. Не было недостатка въ храмосоздателяхъ, и выстроенный въ 1465 г. Ворненскій кафедральный соборъ неоднократно горѣлъ и снова возстановлялся. Въ половинѣ XVIII столѣтія въ Ворне была перенесена изъ м. Крожъ, Россіенскаго уѣзда, римско-католическая духовная семинарія, основанная здѣсь въ 1570 г., для чего еп. И. Донатинскимъ было возведено въ Ворне каменное зданіе. Еще сохранялся епископскій домъ, отдаваемый нынѣ подъ помѣщеніе аптеки и почтовой конторы. М. Ворне было надѣлено магдебургскимъ правомъ, имѣло свой судъ, акты котораго хранились въ архивѣ шавельскаго суда. Со времени польскаго мятежа, который на Жмуди получилъ широкое развитіе и долго держался съ особеннымъ ожесточеніемъ (большая схватка повстанцевъ съ русскими войсками была вблизи Ворне въ самую Пасху), управленіе Тельшевской римско-католической епархіи съ семинаріей перенесено въ Ковно, а оставшіяся свободными зданія обращены подъ военные караулы, но при томъ не было устроено постоянной церкви. Въ Ворненскихъ казармахъ лѣтъ 15 квартируетъ Донской казачій № 3 полкъ. Казаки, живя на Жмуди, были лишены высокаго христіанскаго утѣшенія молиться въ православномъ храмѣ, ибо у нихъ нѣтъ походной церкви. И въ окрестностяхъ Ворне православные храмы находятся лишь въ 30—45 верстахъ. Всѣ требы какъ въ Ворне, такъ и въ другихъ стоянкахъ полка, исправляетъ тельшевскій при-

ходскій священникъ; онъ-же, по мѣрѣ возможности, прїѣзжаетъ въ казармы (чаще всего въ дни послѣ-праздничные) для совершенія богослуженія и для говнія. Года три назадъ приходскій священникъ возбудилъ вопросъ объ устроеніи въ Ворненскихъ казармахъ постоянной, приписной къ тельшевской церкви. Заботы и ходатайства его увѣнчались успѣхомъ лишь потому, что къ этому высоко-христіанскому патріотическому дѣлу искренне-сочувственно отнесся досточтимый начальникъ инженеровъ виленскаго военного округа, военный инженеръ, г.-м. В. А. Бѣльцевъ, и при его великодушномъ сочувствіи военнымъ вѣдомствомъ была ассигнована нѣкоторая сумма на устройство въ одной изъ залъ казармъ домово-вой церкви. Прекрасный дубовый иконостасъ, мѣстами вызолоченный, съ изящными, писанными на золоченныхъ цинкахъ, иконами, изготовленъ въ С.-Петербургѣ. Для пріобрѣтенія нѣкоторой части утвари и ризницы собрана сумма между офицерами квартирующаго въ казармахъ полка, искренно радовавшимися устроенію у нихъ церкви.

— Хозяйственное управленіе при Св. Синодѣ, по порученію Г. Синодальнаго Оберъ-Прокурора, постановило отпустить на постройку церкви въ поселкѣ Новой Казанкѣ внутренней киргизской орды 24.000 рублей, раздѣливъ ассигнованіе на 1893 и 1894 годы, по 12.000 рублей въ годъ. Такому извѣстію, какъ замѣчаетъ «Астр. Вѣст.», нельзя не порадоваться. Новая Казанка неособенно большая, но постепенно развивающаяся торговая деревня на сѣверо-востокѣ внутренней букеевской орды, въ которой сгруппированы казанскіе татары, киргизы и русскіе. Окруженные, съ одной стороны, сплошнымъ магометанскимъ населеніемъ, а съ другой—почти исключительно старообрядческимъ, православные жители Новой Казанки, дѣйствительно, нуждались въ храмѣ и въ руководствѣ православныхъ сельскихъ пастырей. Дѣти русскихъ поселенцевъ Новой Казанки не всегда имѣли кресты и почти совсѣмъ не знали молитвъ, въ сердца же взрослыхъ находили доступъ молокане, которыми переполненъ югъ Самарской губерніи. Теперь религіозно-нравственное воспитаніе подвинется впередъ. Щедрымъ ассигнованіемъ на православный храмъ Новая Казанка обязана ходатайству Г. Синодальнаго Оберъ-Прокурора К. П. Побѣдоносцева.

— Правленіе донскаго отдѣла Общества покровительства животныхъ, какъ сообщаетъ «Рус. Л.», постановило установить въ области при большихъ дорогахъ и на хлѣбовахотныхъ поляхъ ча-

совни въ честь святыхъ, покровительствующихъ сельскому хозяйству и животнымъ. Первая часовня будетъ устроена въ Донецкомъ округѣ на полѣ, гдѣ сдѣланъ пробный посѣвъ хлопка. Часовня будетъ каменная. Предстоящей весною часовня будетъ освящена. Средства на часовню и икону въ ней пожертвовать донской архі-епископъ Макарій.

— Для болѣе успѣшнаго развитія въ предѣлахъ пензенской епархіи религиозно-нравственнаго просвѣщенія, путемъ распространенія въ народѣ книгъ религиозно-нравственнаго содержанія, совѣтъ Инокентьевскаго просвѣтительнаго Братства, какъ сообщаютъ «Пенз. Еп. Вѣд.», открылъ въ городѣ Пензѣ иконо-книжный складъ. Открывая складъ, совѣтъ Братства выражаетъ надежду, что мѣстное духовенство и церковные старосты Пензенской губерніи съ любовью отнесутся къ дѣлу распространенія книгъ и брошюръ—черезъ устройство при своихъ церквахъ или другихъ мѣстахъ книжныхъ складовъ, которые служили-бы однимъ изъ средствъ для постепеннаго развитія и поддержанія въ народѣ грамотности и доброй нравственности.

— Одинъ изъ благочинническихъ сѣздовъ Саратовской епархіи, озабочиваясь распространеніемъ среди народа св. иконъ правительнаго и достаточно прочнаго письма, и чтобы уничтожить конкуренцію базарныхъ торговцевъ иконами суздальскаго, весьма непрочнаго издѣлія, но крайне дешевыми, предположилъ, какъ сообщаютъ «Моск. Церк. Вѣд.», открыть епархіальную иконную мастерскую и при ней складъ. Организация этого дѣла по образцу производства и продажи чистыхъ церковныхъ свѣчей на епархіальномъ заводѣ могла бы при дружномъ и усиленномъ воздѣйствіи на прихожанъ приходскихъ священниковъ, если не совсѣмъ прекратить, то во всякомъ случаѣ ослабить распространеніе дешевыхъ суздальскихъ иконъ. По мнѣнію сѣзда, возможно продажу иконъ епархіальной мастерской, а равно книгъ и листковъ духовнаго содержанія совмѣстить въ однихъ и тѣхъ же помѣщеніяхъ. Мѣстный архипастырь передалъ эти предположенія на обсужденіе епархіальнаго сѣзда духовенства.

— По сообщенію «Моск. Цер. Вѣд.», 24 декабря 1892 года, въ селѣ Береговѣ, Борисоглѣбскаго уѣзда, Тамбовской губерніи, стараніями мѣстнаго священника открыта сельская бібліотека, нынѣ состоящая болѣе, чѣмъ изъ 300 названій книгъ духовно-нравственнаго содержанія и привлекающая многочисленныхъ читателей

ходскій священникъ; онъ-же, по мѣрѣ возможности, пріѣзжаетъ въ казармы (чаще всего въ дни послѣ-праздничные) для совершенія богослуженія и для говѣнія. Года три назадъ приходскій священникъ возбудилъ вопросъ объ устроеніи въ Ворненскихъ казармахъ постоянной, приписной къ тельшевской церкви. Заботы и ходатайства его увѣнчались успѣхомъ лишь потому, что къ этому высоко-христіанскому патріотическому дѣлу искренне-сочувственно отнесся досточтимый начальникъ инженеровъ виленскаго военного округа, военный инженеръ, г.-м. В. А. Бѣльцевъ, и при его великодушномъ сочувствіи военнымъ вѣдомствомъ была ассигнована нѣкоторая сумма на устройство въ одной изъ залъ казармъ домово-вой церкви. Прекрасный дубовый иконостасъ, мѣстами вызолоченный, съ изящными, писанными на золоченныхъ цинкахъ, иконами, изготовленъ въ С.-Петербургѣ. Для пріобрѣтенія нѣкоторой части утвари и ризницы собрана сумма между офицерами квартирующаго въ казармахъ полка, искренно радовавшимися устроенію у нихъ церкви.

— Хозяйственное управленіе при Св. Синодѣ, по порученію Г. Синодальнаго Оберъ-Прокурора, постановило отпустить на постройку церкви въ поселкѣ Новой Казанкѣ внутренней киргизской орды 24.000 рублей, раздѣливъ ассигнованіе на 1893 и 1894 годы, по 12.000 рублей въ годъ. Такому извѣстію, какъ замѣчаетъ «Астр. Вѣст.», нельзя не порадоваться. Новая Казанка неособенно большая, но постепенно развивающаяся торговая деревня на сѣверо-востокѣ внутренней буксеевской орды, въ которой сгруппированы казанскіе татары, киргизы и русскіе. Окруженные, съ одной стороны, сплошнымъ магометанскимъ населеніемъ, а съ другой—почти исключительно старообрядческимъ, православные жители Новой Казанки, дѣйствительно, нуждались въ храмѣ и въ руководствѣ православныхъ сельскихъ пастырей. Дѣти русскихъ поселенцевъ Новой Казанки не всегда имѣли кресты и почти совсѣмъ не знали молитвъ, въ сердца же взрослыхъ находили доступъ молоко-не, которыми переполненъ югъ Самарской губерніи. Теперь религиозно-нравственное воспитаніе подвинется впередъ. Щедрымъ ассигнованіемъ на православный храмъ Новая Казанка обязана ходатайству Г. Синодальнаго Оберъ-Прокурора К. П. Побѣдоносцева.

— Правленіе донскаго отдѣла Общества покровительства животныхъ, какъ сообщаетъ «Рус. Л.», постановило установить въ области при большихъ дорогахъ и на хлѣбопахотныхъ поляхъ ча-

совни въ честь святыхъ, покровительствующихъ сельскому хозяйству и животнымъ. Первая часовня будетъ устроена въ Донецкомъ округѣ на полѣ, гдѣ сдѣланъ пробный посѣвъ хлопка. Часовня будетъ каменная. Предстоящей весною часовня будетъ освящена. Средства на часовню и икону въ ней пожертвовалъ донской архіепископъ Макарій.

— Длѣ болѣе успѣшнаго развитія въ предѣлахъ пензенской епархіи религіозно-нравственнаго просвѣщенія, путемъ распространенія въ народѣ книгъ религіозно-нравственнаго содержанія, совѣтъ Инокентьевскаго просвѣтительнаго Братства, какъ сообщаютъ «Пенз. Еп. Вѣд.», открылъ въ городѣ Пензѣ иконо-книжный складъ. Открывая складъ, совѣтъ Братства выражаетъ надежду, что мѣстное духовенство и церковные старосты Пензенской губерніи съ любовью отнесутся къ дѣлу распространенія книгъ и брошюръ — черезъ устройство при своихъ церквахъ или другихъ мѣстахъ книжныхъ складовъ, которые служили-бы однимъ изъ средствъ для постепеннаго развитія и поддержанія въ народѣ грамотности и доброй нравственности.

— Одинъ изъ благочинническихъ сѣздовъ Саратовской епархіи, озабочиваясь распространеніемъ среди народа св. иконъ правительнаго и достаточно прочнаго письма, и чтобы уничтожить конкуренцію базарныхъ торговцевъ иконами суздальскаго, весьма непрочнаго издѣлія, но крайне дешевыми, предположилъ, какъ сообщаютъ «Моск. Церк. Вѣд.», открыть епархіальную иконную мастерскую и при ней складъ. Организція этого дѣла по образцу производства и продажи чистыхъ церковныхъ свѣчей на епархіальномъ заводѣ могла бы при дружномъ и усиленномъ воздѣйствіи на прихожанъ приходскихъ священниковъ, если не совсѣмъ прекратить, то во всякомъ случаѣ ослабить распространеніе дешевыхъ суздальскихъ иконъ. По мнѣнію сѣзда, возможно продажу иконъ епархіальной мастерской, а равно книгъ и листковъ духовнаго содержанія совмѣстить въ однихъ и тѣхъ же помѣщеніяхъ. Мѣстный архипастыръ передалъ эти предположенія на обсужденіе епархіальнаго сѣзда духовенства.

— По сообщенію «Моск. Церк. Вѣд.», 24 декабря 1892 года, въ селѣ Береговѣ, Борисоглѣбскаго уѣзда, Тамбовской губерніи, стараніями мѣстнаго священника открыта сельская бібліотека, нынѣ состоящая болѣе, чѣмъ изъ 300 названій книгъ духовно-нравственнаго содержанія и привлекающая многочисленныхъ читателей

изъ дѣтей и взрослыхъ, въ томъ числѣ и сектантовъ. Между прочимъ, замѣчательно то, что бібліотека устроена на средства самихъ крестьянъ, которыхъ священникъ уговорилъ жертвовать, кто чѣмъ можетъ, лучше всего хлѣбнымъ зерномъ. На сумму, вырученную отъ продажи этого зерна, и основана бібліотека.

— Полоцкій епархіальный училищный совѣтъ, какъ сообщаетъ «Цер. Вѣст.», объявляетъ, что въ текущемъ году по волостямъ витебскаго уѣзда: мишковской, щербинской, верховской, куринской, храповичской, лосвичской, жербычской и лѣсковичской—крестьянами на волостныхъ сходахъ постановлены, по примѣру прочихъ волостей этого же уѣзда, приговоры о томъ, что крестьянскія дѣти, обучавшіяся въ училищахъ пѣнію, проживающія въ районѣ волости, въ первые четыре года по окончаніи ими ученія въ воскресные, праздничные и высокаторжественные дни, приходя на молитву въ церковь, обязаны пѣть на клиросѣ, предварительно испросивъ на то разрѣшеніе приходскаго священника. Приговоры такого рода вызваны были тѣмъ, что мѣстныя крестьянскія дѣти по окончаніи ученія въ сельскомъ училищѣ и церковно-приходскихъ школахъ, обучившись грамотѣ и пѣнію, приходя въ воскресные, праздничные и высокаторжественные дни въ церковь, не становятся на клиросѣ, чтобы участвовать въ пѣніи и чтеніи при совершеніи богослуженій, какъ дѣлали во время нахождения въ училищѣ.

— Въ селѣ Устьѣ, Владимірской губ., какъ сообщаютъ «Моск. Цер. Вѣд.», стараніями вдовы умершаго священника образованъ церковный женскій хоръ. Мелодичное пѣніе привлекаетъ въ храмъ массы молящихся. Насколько благотельно вліяніе этого хора, видно изъ того, что среди православныхъ въ церкви замѣчается присутствіе и раскольниковъ. Послѣднимъ особенно нравится простое, а не партесное пѣніе.

— Рабочіе 8-ми паровыхъ мукомольныхъ мельницъ, находящихся въ городѣ Елисаветградѣ и содержимыхъ евреями, обратились въ октябрѣ 1891 года къ Оберъ-Прокурору Св. Синода съ прошеніемъ, въ коемъ, заявивъ, что, принуждаемые своими хозяевами работать по воскреснымъ и праздничнымъ днямъ, они не только лишены праздничнаго отдыха и возможности посѣщать храмъ Божій, но по нѣскольку лѣтъ не говѣли,—ходатайствовали о содѣйствіи къ понужденію содержателей названныхъ мельницъ освободить ихъ отъ работъ во всѣ праздничные и табельные дни. Херсонскій губернаторъ, на слѣдующее съ нимъ по сему предмету сно-

шеніе, отозвался, что поминутые рабочіе обращались и къ нему съ подобнымъ-же заявленіемъ, и по провѣркѣ такового оказалось, что на елисаветградскихъ паровыхъ мельницахъ не производились работы только въ слѣдующіе дни: въ Новый годъ, Крещеніе Господне, Благовѣщеніе Пресвятой Богородицы, Страстную субботу, три дни святой Пасхи, два дни святой Троицы, Вознесеніе Господне, Рождество и Покровъ Богородицы и четыре дня Рождества Христова. Въслѣдствіе сего и руководствуясь 24 ст. уст. о пред. и прес. прест., а также примѣняясь къ 142 ст. уст. о промышл. фабр. и 430 ст. уст. ремесл., онъ, губернаторъ, предписалъ елисаветградскому полиціймейстеру неопустительно привлекать содержателей мукомольныхъ мельницъ къ отвѣтственности по 29 ст. уст. о наказ., налагаемыхъ мировыми судьями, если они, послѣ сдѣланнаго предупрежденія, будутъ требовать отъ рабочихъ христіанъ производства работъ въ воскресные и праздничные дни. Такое распоряженіе генераль-маіора Олива оставалось въ своей силѣ до 1-го января текущаго года, когда послѣдовала его отмена. Вызвана она была указаніемъ министерства внутреннихъ дѣлъ на то, что 24 ст. уст. о пред. и пресвѣч. прест., воспрещающая въ праздничные дни, точно поименованные въ ст. 25 того же устава, казенныя и публичныя работы, не можетъ вызывать распоряженія, нарушающаго интересы промышленности и касающагося частныхъ лицъ, и что 430 ст. уст. промышл. къ данному случаю относиться не можетъ. Лишенные снова праздничнаго отдыха, рабочіе вышесказанныхъ мельницъ въ январѣ сего года вновь обратились къ Оберъ-Прокурору Св. Синода съ прошеніемъ о содѣйствіи къ совершенному освобожденію ихъ отъ работъ въ воскресные, праздничные и торжественные дни. Принимая во вниманіе особенность мѣстныхъ обстоятельствъ, Оберъ-Прокуроръ Св. Синода просилъ министра внутреннихъ дѣлъ сдѣлать распоряженіе объ установленіи отношеній между хозяевами и рабочими названныхъ промышленныхъ заведеній, въ видахъ удовлетворенія религіозныхъ потребностей православныхъ. Нынѣ товарищъ министра внутреннихъ дѣлъ, генераль-лейтенантъ Шебеко, увѣдомляетъ, что означенное дѣло внесено было на разсмотрѣніе комитета министровъ, который мнѣніемъ положилъ: признать распоряженіе херсонскаго губернатора о воспрещеніи содержателямъ мукомольныхъ мельницъ и другихъ подобныхъ заведеній въ Елисаветградѣ требовать отъ рабочихъ христіанъ производства работъ въ воскресные и праздни-

ные дни правильнымъ, по скольку означенное распоряженіе основывается на точномъ смыслѣ подлежащихъ статей уст. о пред. и прес. прест. и уст. о наказ., и что Государь Императоръ, въ 11 день минувшаго іюля, означенное положеніе комитета министровъ Высочайше утвердить соизволилъ.

— «Перм. Еп. Вѣд.» сообщаютъ отрядный фактъ изъ религиозной жизни заводскихъ рабочихъ, именно рабочихъ на Очерскомъ заводѣ. Здѣсь, по примѣру Мотовилихинскаго завода, рабочими было рѣшено ввести общее пѣніе молитвы на первыхъ порахъ одинъ разъ въ недѣлю, когда пускается заводъ въ дѣйствіе. Въ первый разъ пропѣта была молитва въ сборное воскресеніе вечеромъ, и эта молитва такъ пришлась по душѣ рабочимъ, такъ благоговѣнно настроила ихъ, что на третій же день послѣ того было у нихъ новое сужденіе о пѣніи. На этотъ разъ рѣшено было пѣть молитву уже 3 раза въ сутки: въ 4 часа утра, 12 ч. дня и въ 8 час. вечера, т. е. передъ каждою смѣною рабочихъ. Въ помѣщеніе для общей молитвы однимъ изъ рабочихъ принесенъ былъ мѣдный крестикъ, передъ которымъ мастера и совершали свое моленіе. Сѣмь упало на добрую почву. Нѣсколько позже рабочіе приобрѣли для общей молитвы образъ святителя и чудотворца Николая.

— По представленію Оберъ-Прокурора Св. Синода объ увеличеніи пособія изъ земскихъ сборовъ 13-ти губерній Европейской Россіи на содержаніе школъ грамоты Государственный Совѣтъ, какъ сообщаетъ «Нов. Вр.», положилъ: 1) обращать въ распоряженіе Святѣйшаго Синода на усиленіе пособія церковно-приходскимъ школамъ и школамъ грамоты въ неземскихъ губерніяхъ Европейской Россіи, въ теченіе трехлѣтія 1893—1895 гг., по сто сорокъ четыре тысячи рублей въ годъ изъ земскихъ сборовъ означенныхъ губерній, сверхъ ранѣ производившагося на сіе пособія изъ того же источника; 2) предоставить Оберъ-Прокурору Св. Синода часть поступающаго изъ земскихъ сборовъ пособія, не свыше 3,000 р. по каждой губерніи въ годъ, расходовать на содержаніе особой инспекціи за церковно-приходскими школами и школами грамоты, и 3) поручить Оберъ-Прокурору Св. Синода и министру народнаго просвѣщенія, по сношенію съ кѣмъ слѣдуетъ, ускорить внесеніемъ на утвержденіе Государственнаго Совѣта предположенія о порядкѣ завѣдыванія начальными народными школами.

— По словамъ «Нов. Вр.», Св. Синодъ затребовалъ отъ епархіальныхъ преосвященныхъ свѣдѣнія о возможныхъ мѣрахъ къ

большему привлеченію въ церковно-приходскія школы дѣтей сектантовъ.

— Церковно-приходскія попечительства пригородныхъ участковъ Петербурга, по словамъ «Нов. Вр.», проектируютъ устройство складовъ продуктовъ первой необходимости для продажи бѣднымъ прихожанамъ по заготовительной цѣнѣ.

— Министерство финансовъ, какъ сообщаетъ «Рус. Л.», высказалось за устройство домовъ трудолюбія къ провинціи и съ этой цѣлью намѣрено оказать поддержку возникающему Обществу Работныхъ домовъ. На первое время предположено учредить такіе дома въ Рязани, Твери, Кіевѣ, Варшавѣ и въ Вильнѣ.

— Въ «Крым. Вѣст.» помѣщена интересная статья «сельскаго учителя», въ которой доказывается, что учителя желаютъ, могутъ и должны стать непосредственными проводниками научной культуры, хотя нѣкоторыхъ отраслей фитотехники. „Вѣдь у насъ, говоритъ авторъ, есть и въ одномъ огородничествѣ, не говори уже о земледѣліи, садоводствѣ, виноградарствѣ, винодѣліи, шелководствѣ, хмѣлеводствѣ, пчеловодствѣ и проч., цѣлый непочатый уголь“. Авторъ справедливо указываетъ, что именно сельскіе учителя, какъ близко стоящіе къ народу, въ особенности являются важными проводниками сельско-хозяйственныхъ усовершенствованій въ сознаніе народа, такъ какъ сельское хозяйство народныхъ учителей болѣе всего по своему типу подходитъ къ хозяйству крестьянъ. Последніе смотрятъ на прекрасно обставленные спеціальныя учебныя заведенія, какъ на панскую затѣю. И дѣйствительно, что можно достигнуть въ образцовой фермѣ, располагающей тысячными расходами, то трудно прививается въ заурядномъ хозяйствѣ.

— Въ видахъ поощренія учителей и учительницъ, имѣющихъ при сельскихъ школахъ и министерскихъ училищахъ сады и огороды, Россійское Общество Любителей Садоводства, какъ сообщаютъ столичныя газеты, назначило нѣсколько серебряныхъ и бронзовыхъ медалей. Медали будутъ присуждены за лучшіе образцы саженцевъ плодовыхъ деревьевъ и овощей, выведенныхъ учителями и учительницами въ школьныхъ садахъ и огородахъ. Экспозиты должны быть доставлены въ засѣданіе Общества, назначенное на 16 сентября. При экспозитахъ должно быть краткое описаніе сада или огорода, удостовѣренное ближайшимъ мѣстнымъ начальствомъ.

— По сообщенію «Юж. Кр.», Екатеринославскій отдѣлъ Императорскаго Россійскаго Общества садоводства изъявилъ желаніе

оказывать содѣйствіе по развитію древесныхъ питомниковъ и огородовъ при церковно-приходскихъ школахъ. Въ виду этого его преосвященство, епископъ Екатеринославскій и Таганрогскій Владиміръ, обратился къ г. начальнику губерніи съ просьбою оказать содѣйствіе относительно надѣленія церковно-приходскихъ школъ участками земли для устройства образцовыхъ садовъ и питомниковъ.

— Мариупольское земство приступило къ устройству запрудъ для удержанія въ безводныхъ поляхъ мариупольскаго уѣзда весеннихъ и дождевыхъ водъ. Такихъ запрудъ построено уже 12 и многія изъ нихъ образовали значительныя площади водоемовъ. Кромѣ этого, уѣздное земство издало обязательное постановленіе о лѣсонасажденіи съ такимъ расчетомъ, что въ теченіе года должна получиться облѣсенная площадь въ 400 десятинъ. Вслѣдствіе утвержденія г. управляющимъ министерствомъ земледѣлія и государственныхъ имуществъ общества для облѣсенія степей екатеринославской губерніи открыто въ городѣ Мариуполѣ отдѣленіе послѣдняго. Какъ видно, названное симпатичное общество вызвало полное сочувствіе къ себѣ общества: уже въ первые дни открытія отдѣленія его въ Мариуполѣ оно, по словамъ «Пр. Кр.», привлекло 104 члена. Осуществленіе постановленія мариупольскаго уѣзднаго земскаго собранія о введеніи обязательной повинности лѣсонасаженій въ уѣздѣ ждетъ утвержденія высшаго правительства. Полагаютъ, что съ весны 1894 года это постановленіе мариупольскаго земства войдетъ въ законную силу.

— Въ Корочанскомъ уѣздѣ, Курской губерніи, разводится семь сортовъ винограда. Всѣ они отлично вызрѣваютъ и подъ названіемъ крымскаго и астраханскаго винограда продаются въ Харьковѣ, Москвѣ, Бѣлгородѣ, Курскѣ и другихъ городахъ. Въ виду того, что виноградъ разводится пока въ небольшомъ количествѣ, онъ весь идетъ на продажу. Съ теченіемъ же времени корочанскіе садоводы предполагаютъ расширить производство мѣстнаго винограда съ тѣмъ, чтобы организовать въ уѣздѣ винодѣліе. Всѣ сорта мѣстнаго винограда, какъ сообщаютъ «Хар. Губ. Вѣд.», успѣваютъ созрѣть въ продолженіе лѣта, именно: зеленый прекокъ вызрѣваетъ къ 15-му августа, синій—къ 20-му, зеленый, розовый и золотистый шасла созрѣваютъ въ концѣ августа, шасла-мускатъ и зеленый мускатъ—въ первыхъ числахъ сентября. Кромѣ чисто пищевого значенія винограда, онъ имѣетъ хорошія декоративныя

достоинства. Давая массу зелени, корочанскій виноградъ служить для устройства верандъ, балконовъ и бесѣдокъ.

— Нынѣшнее лѣто отличается обильнымъ урожаемъ лѣкарственныхъ травъ. Въ харьковской, полтавской, екатеринославской и въ южныхъ частяхъ курской и въ воронежской губерніи выросло значительное количество лѣкарственныхъ растений, такъ что сельскіе хозяева въ одинъ годъ выручатъ всѣ затраты, сдѣланныя ими за послѣдніе годы на разведеніе этихъ травъ. Особенно уродились рута, ромашка, фацелия, анисъ, барвенокъ, калафіоры и мята. Нынѣшнія лѣкарственные травы, какъ сообщаютъ «Хар. Губ. Вѣд.», не уступаютъ заграничнымъ, вслѣдствіе чего дрогисты и аптекари охотно скупаютъ ихъ. Какіе барыши получаютъ производители лѣкарственныхъ травъ, видно изъ того, что за десятину, засѣянную ими, предлагаютъ по 70—90 рублей. Понятно, ни одинъ изъ хлѣбныхъ и кормовыхъ злаковъ не дастъ такого дохода.

— На выставку пчеловодства, устраиваемую Русскимъ Обществомъ пчеловодства осенью въ Петербургѣ, министерство государственныхъ имуществъ, по словамъ «Нов. Вр.», назначило десять медалей разныхъ достоинствъ и столько же похвальныхъ листовъ.

— По словамъ «Вирж. Вѣд.», министерство государственныхъ имуществъ, озабочиваясь развитіемъ рыболовства и рыбоводства, а также наблюденіемъ надъ этой промышленностью, намѣрено въ будущемъ создать институтъ лицъ, посвященныхъ этому дѣлу; теперь же рѣшило учредить кафедры рыболовства при Лѣсномъ институтѣ въ Петербургѣ и институтъ сельскаго хозяйства въ Новой Александріи.

— По сообщенію столичныхъ газетъ, министерство внутреннихъ дѣлъ проектируетъ устроить съ 1-го января во всѣхъ уѣздныхъ городахъ противопожарныя присутствія. Предсѣдителемъ присутствія будетъ уѣздный предводитель дворянства, а членами — исправники, земскіе начальники и представители отъ города и земства.

— По министерству финансовъ, какъ передаетъ «Юж. Кр.», послѣдовало распоряженіе, имѣющее большое значеніе въ дѣлахъ при переходѣ недвижимости, принадлежащей крестьянамъ, въ частныя руки. Дѣло въ томъ, что по закону, надѣльные земли крестьянъ не могутъ быть продаваемы за частныя долги, пока на нихъ числится долгъ по выкупной операціи. Въ обходъ этого закона кредиторамъ сперва уплачивалась выкупная сумма за надѣлъ, послѣ

чего свободный отъ выкупнаго долга участокъ земли обращался въ публичную продажу. Въ виду этого министерство финансовъ сдѣлало распоряженіе, чтобы, въ предупрежденіе на будущее время уплаты выкупной ссуды за надѣлы крестьянъ безъ согласія самихъ владѣльцевъ надѣловъ, казначейства принимали суммы на досрочные взносы только отъ тѣхъ лицъ, которымъ принадлежитъ выкупная земля, а отъ уполномоченныхъ лишь въ томъ случаѣ, если они снабжены установленною довѣренностью.

— Указывая на попытки учрежденія доступныхъ для крестьянъ кредитныхъ учрежденій при волостныхъ правленіяхъ, — попытки, пока не увѣнчавшіяся успѣхомъ, «Юж. Кр.», находятъ, что мысль эта является не только повою, но и безусловно практически полезною: учрежденіе подобнаго рода кассъ равносильно открытію общественныхъ ломбардовъ въ городскихъ поселеніяхъ. Опасенія, высказанныя по поводу открытія ломбардовъ, по словамъ газеты, оказались недействительными: вездѣ, гдѣ открылись ломбарды, народъ пересталъ обращаться къ «ростовщикамъ». Предсказывая такую-же судьбу и предполагаемымъ волостнымъ ссуднымъ кассамъ, газета замѣчаетъ, что въ жизни большинства какъ городскихъ, такъ и сельскихъ обывателей бываютъ такіе моменты, когда пользованіе кредитомъ спасаетъ ихъ отъ полнаго раззоренія и устраняетъ ихъ отъ необходимости вступать на путь нищенства и попрошайничества, которые ложатся позорнымъ пятномъ на общество, не сумѣвшее предупредить развитіе подобной язвы.

— По сообщенію «Кіев. Сл.», возбужденъ вопросъ о нѣкоторыхъ измѣненіяхъ и дополненіяхъ въ положеніи о земскихъ начальникахъ. Между этими измѣненіями главнѣйшими представляются слѣдующія: о замѣнѣ тѣлеснаго наказанія для лицъ, подвѣдомственныхъ крестьянскому управленію, штрафами и арестомъ; о допущеніи замѣны нѣкоторыхъ взысканій съ крестьянъ общественными работами; о согласованіи правъ земскихъ начальниковъ и полиціи, въ смыслѣ устраненія недоразумѣній между земскими начальниками и исправниками, при совмѣстномъ наблюденіи за исправнымъ поступленіемъ сборовъ.

— Въ нынѣшнемъ году, согласно новому закону объ измѣненіи сроковъ для призыва новобранцевъ, Харьковскимъ уѣзднымъ по воинской повинности присутствіемъ въ послѣднемъ засѣданіи, какъ сообщаетъ «Юж. Кр.», определено начать выѣзды присутствія въ уѣздъ для приѣма новобранцевъ въ призывныхъ участ-

кахъ, которыхъ въ Харьковскомъ уѣздѣ положено пять, съ октября мѣсяца. Въ предыдущіе годы пріемъ новобранцевъ начинался обыкновенно въ ноябрѣ, и принятые въ военную службу молодые люди только въ среднихъ числахъ декабря отправлялись къ своимъ воинскимъ частямъ. Распределение ихъ по роду оружія и отправка къ мѣстамъ службы въ текущемъ году состоится, такимъ образомъ, ранѣе.

— Законопроектомъ объ отвѣтственности владѣльцевъ фабричныхъ и другихъ промышленныхъ заведеній за увѣче и смерть рабочихъ, по словамъ «Рус. Л.», устанавливается годичный срокъ для предъявленія исковъ о вознагражденіи, считая со дня смерти или поврежденія въ здоровьѣ. Въ случаѣ же заключенія запрещеннаго закономъ частнаго соглашенія, годичный срокъ считается со дня прекращенія всякихъ обязательныхъ отношеній между рабочими и предпринимателями. Въ случаѣ обнаружившихся впоследствии новыхъ обстоятельствъ, т.-е. измѣненія степени трудности и семейнаго состоянія пострадавшаго, размѣръ вознагражденія пострадавшаго можетъ быть увеличиваемъ или уменьшаемъ, согласно рѣшенію суда, состоявшемуся по просьбѣ стороны, получающей или уплачивающей вознагражденіе. Для подачи такого рода просьбъ законопроектъ не устанавливаетъ сроковъ, что соответствуетъ германскому законопроекту 1887 года. Весьма существенною чертою новаго законопроекта является распространеніе отвѣтственности владѣльцевъ промышленныхъ заведеній за хроническія болѣзни, связанныя съ извѣстнымъ производствомъ. вмѣстѣ съ тѣмъ составители законопроекта признали необходимымъ осуществленіе принудительнаго страхованія рабочихъ, какъ это установлено въ Германіи.

— Изъ Купянска «Хар. Губ. Вѣд.» сообщаютъ о печальномъ фактѣ смерти сестры милосердія, дѣвицы Надежды Дмитріевны Соколовской, дочери мѣстнаго землевладѣльца, умершей 27-го августа отъ азиатской холеры въ хуторѣ Еноховкѣ, Купянскаго уѣзда. Дочь состоятельныхъ родителей, г-жа Соколовская получила образованіе въ Харьковской женской гимназіи, гдѣ окончивъ курсъ, поселилась у отца въ деревнѣ, помогая семьѣ въ хозяйственныхъ заботахъ. При открытіи курсовъ санитаровъ и сестеръ милосердія въ маѣ мѣсяцѣ настоящаго года, при купянской земской больницѣ, по собственному побужденію, она поступила на эти курсы. Въ іюні мѣсяцѣ, при первыхъ случаяхъ холерныхъ заболѣваній

въ хуторѣ Еноховѣ, вдали отъ имѣнія ея отца, Соколовская первая явилась въ уѣздную управу и просила командировать ее для ухода за холерными больными. Самоотверженно ухаживая за холерными больными, оставаясь дни и ночи у постели больных, она способствовала выздоровленію многих, но сама стала жертвою этой страшной болѣзни. Купянская земская управа, получивъ извѣстіе о смерти г-жи Соколовской, прежде всего отслужила въ Соборѣ панихиду въ присутствіи всѣхъ служащихъ, родственниковъ и отца покойной.

Миръ праху великодушной и самоотверженной христіанкѣ-труженицы.

— Нижеуказанное средство отъ холеры, какъ передаютъ газеты, дѣйствуетъ изумительно быстро. Рвота, поносъ и судороги прекращаются мгновенно, больной погружается въ глубокій сонъ; у него получается обильная испарина, а черезъ нѣсколько часовъ сна онъ встаетъ. Иногда лѣкарство это приходится давать въ то время, когда больного тошнить или у него появилась уже рвота; тѣмъ не менѣе лѣкарство слѣдуетъ дать больному и, если нужно, послѣ рвоты повторить. При тошнотѣ можно принимать это средство на сахарѣ, причемъ достаточно двухъ капель, чтобы тошнота моментально прекратилась. Вкусъ лѣкарства этого не противный. Рецептъ его слѣдующій: настоя опія 1 зол., мятного спирта 1 зол. и нашатырнаго спирта 4 зол. Для заболѣвшаго достаточно приема 10 или 12 кап. въ водѣ, водкѣ или чаю; въ случаѣ надобности слѣдуетъ повторить чрезъ часъ. Въ холодное время можно давать отъ 12 до 15 кап. Нѣкій врачъ Федоровъ считаетъ это средство въ борьбѣ съ холерой успѣшнымъ. Въ настоящее время дѣйствіе этого лѣкарства было также испытано на нѣкоторыхъ больныхъ, которые и выздоровѣли. Во всякомъ случаѣ, до прибытія врача, это лѣкарство можетъ служить средствомъ, приостанавливающимъ развитіе болѣзни.

— Отъ астмы (удушья) прекрасно помогаетъ вдыханіе паровъ французскаго скипидара (очищенный терпентинъ); для полученія конхъ надо скипидаръ вливать въ кипятокъ, затѣмъ, накрывшись салфеткой, вдыхать эти пары. — Совѣтуютъ также взять $\frac{3}{4}$ штофа или бутылку чистой настоящей французской водки или коньяку, всыпать чистой сухой поваренной соли столько, чтобы вода поднялась почти до пробки, сильно взбалтывать это минутъ 10—15, потомъ поставить на $\frac{1}{2}$ часа отстояться и болѣе уже не взбалтывать

при употребленіи; вечеромъ передъ сномъ натирать верхнюю только часть головы одной ложкой этого настоя водки, наливая понемногу; тереть отъ 15—20 минутъ; а утромъ натираетъ, до завтрака и до чая принять внутрь 2 столовые ложки водки этой съ 8-ю ложками горячей воды; для крѣпкихъ натуръ должно прибавлять только 6 л. воды, а для очень слабыхъ можно уменьшать на половину (на 1 л. водки 4 л. горячей воды). Продолжать такъ дней около пяти. «Уфим. Еп. Вѣд.»

— Англійскій д-ръ Гэтчинсонъ совѣтуетъ страдающимъ кровохарканіемъ погружать ноги и руки въ горячую воду, какую только можетъ вынести больной, тогда кровь будетъ отвлекаться къ ногамъ. «Полт. Еп. Вѣд.»

— Въ Лондонскомъ медицинскомъ журналѣ «The Lancet» помѣщенъ рецептъ отъ инфлюэнціи доктора Жирара, председателя англійскаго медицинскаго общества. Средство чрезвычайно просто—это двууглекислая сода (*natrum bicarbonicum*), которую слѣдуетъ принимать при заболѣваніи инфлюэнціей по 2 грана чрезъ каждые два—три часа. По словамъ доктора Жирара, это простое средство 1) предохраняетъ отъ заболѣванія, если его принимать постоянно во время эпидеміи; 2) останавливаетъ развитіе болѣзни въ теченіе сутокъ, причѣмъ облегченіе обнаруживается уже спустя 5—6 часовъ послѣ приѣма; 3) силы заболѣвшаго сохраняются и выздоровленіе идетъ быстро; 4) болѣзнь не оставляетъ послѣ себя никакихъ слѣдовъ и, наконецъ, 5) по наблюденіямъ его самого на 1,000 заболѣваній, при этомъ лѣченіи, не было ни одного со смертельнымъ исходомъ. «Уфим. Еп. Вѣд.»

— Для скорой помощи раненымъ, какъ сообщаетъ Cosmos, могутъ пользоваться древесными опилками, вещество, которое встрѣчается по большей части на всѣхъ заводахъ. Обыкновенно берутъ опилки, очищенные отъ всѣхъ маленькихъ колѣхъ или угловатыхъ обломковъ, которые въ нихъ находятся; ихъ смачиваютъ лѣкарственнымъ, антисептическимъ составомъ и употребляютъ ихъ сухими или сырыми. Гораздо легче смѣнить свѣжіе опилки при частой перевязкѣ, нежели всякій другой матеріалъ, какъ вата и корпія. «Моск. Вѣдом.»

— Англійскій врачъ Доль совѣтуетъ молоко, какъ перевязочное средство противъ обжоговъ. Въ одномъ случаѣ сильного обжога онъ употреблялъ компрессы изъ полотна, намоченнаго въ молоко, которые возобновлялись два раза въ день, и уже на слѣдующій

день поверхность обжога стала очищаться и черезъ пять дней совершенно зажила. «Уфим. Еп. Вѣд.».

— Чтобы остановить рожу, д-ръ Amici рекомендуетъ обеззараживать не только мѣсто явно выраженного за болѣванія, но и всю ту площадь, на которой рожистый процессъ находится еще, такъ сказать, въ скрытомъ состояніи, т. е. сосѣднія части. Границы этой площади легко опредѣлять, если провести пальцемъ отъ центрального рожистаго гнѣзда къ здоровой кожѣ: мѣста, уже захваченныя болѣзью, оказываются чувствительными при надавливаніи, при переходѣ же къ совершенно здоровой кожѣ эта чувствительность къ давленію исчезаетъ. Обеззараживаніе авторъ рекомендуетъ производить или крѣпкимъ спиртнымъ растворомъ карболовой кислоты, или смѣсью изъ равныхъ частей карболовой кислоты съ глицериномъ, или же, если эти средства не переносятся, растворомъ сулемы въ глицеринѣ (1 часть на 1000 частей глицерина). «Уфим. Еп. Вѣд.».

— Листья всѣхъ видовъ герани имѣютъ свойство необыкновенно быстро заживлять, обрѣзы, ссадины и другія раны подобнаго рода. Берутъ одинъ или нѣсколько листовъ этого растенія, раздавливаютъ ихъ, укладываютъ на тряпку и прикладываютъ къ ранѣ. Случается, что для заживленія небольшой ранки достаточно одного листочка; онъ прилипаетъ къ тѣлу и въ очень короткое время заживляетъ неглубокую рану. «Сарат. Еп. Вѣд.».

Некрологъ.

15 іюня 1893 года въ 5 часовъ вечера въ г. Волчанскѣ скончался заштатный протоіерей о. Михаилъ Гавриловичъ Лавденковъ на 77 году отъ рожденія.

Покойный, сынъ священника, родился въ слободѣ Радомѣ Ахтырскаго уѣзда и былъ надѣленъ отъ природы отличными способностями и прекрасными качествами души. По окончаніи курса въ Харьковскомъ Коллегиумѣ въ 1839 г., почившій 25 августа того же года былъ рукоположенъ во священника въ село Верхній Бишкинъ Зміевского уѣзда къ церкви Архистратита Михаила. Въ Верхнемъ Бишкинѣ онъ прожилъ 18 лѣтъ. Здѣсь о. Михаилъ съ 30 сентября 1839 г. состоялъ наставникомъ сельскаго училища; въ 1842 году награжденъ набедренникомъ; за присое-

диніе раскольниковъ къ православію въ 1844 г. ему объявлена отъ Епархіальнаго Начальства благодарность; въ 1854 г. опредѣленъ депутатомъ; въ 1856 г. за составленіе статей для чтенія простому народу по представленію Высочайше утвержденнаго Комитета при С.-Петербургской Академіи Преосвященнымъ Филаретомъ объявлена благодарность со внесеніемъ въ формуляръ.

Въ 1857 году 22 іюля о. Михаилъ былъ по прошенію переимѣненъ въ слободу Колодезную Купянскаго уѣзда, къ Сергіевской церкви, гдѣ онъ прослужилъ 31 годъ.

Въ 1884 г. произошло у о. Михаила параличное состояніе въ гортани, языкѣ и головныхъ мозгахъ. Двѣ недѣли больной ничего не говорилъ, ничего не понималъ и никого не узнавалъ. Потомъ по немногу началъ приходить въ себя, по немногу понимать и даже произносить нѣкоторыя слова. Къ 25 сентября онъ такъ окрѣлъ, что могъ начать требы исправлять и священнодѣйствовать. Какъ ни слабъ былъ о. Михаилъ послѣ этой болѣзни, но онъ еще четыре года прослужилъ и, наконецъ, въ 1888 г., чувствуя себя слабымъ, вслѣдствіе разстроенности своего здоровья, подалъ за штатъ и перѣхалъ на жительство со всей своей семьей къ своему старшему зятю въ г. Волчанскъ.

Въ тридцатилѣтнюю свою службу въ слоб. Колодезной почившій состоялъ депутатомъ, катихизаторомъ и блюстителемъ за преподаваніемъ закона Божія въ начальныхъ народныхъ училищахъ. Изъ наградъ, имѣлъ: Синодальную фіолетовую скуфью, камилавку, наперсный крестъ; въ санъ проторіа онъ возведенъ 22 марта 1886 г.

Въ жизни своей покойный отличался характеромъ замѣчательно добрымъ, миролюбивымъ, кроткимъ, незлобивымъ, способнымъ забывать всякія обиды и оскорбленія, терпѣливымъ и благодушнымъ въ несчастіяхъ, простосердечнымъ, любвеобильнымъ и въ высшей степени безкорыстнымъ. Почему неудивительно, что онъ пользовался искреннею любовью отъ своихъ прихожанъ и особенно отъ простаго народа. Въ своемъ домѣ онъ всегда былъ радушенъ, гостепріименъ, веселъ и словоохотливъ; всегда готовъ былъ подѣлиться и своими радостями и своими невзгодами. Семейное счастье онъ считалъ выше всего—свою жену и своихъ дѣтей онъ горячо любилъ, какъ только можетъ любить прихѣтрный мужъ и нѣжно любящій отецъ. Объ усопшемъ можно смѣло сказать, что онъ умѣлъ любить ближнихъ, за что и самъ, въ свою очередь, былъ любимымъ отъ всѣхъ. И Господь благословилъ его весьма доброй и добродѣтельной женой и глубоко почтительными, благопокорливыми и нѣжно-любящими дѣтьми.

Службу Божію покойный совершалъ благоговѣнно, сосредоточенно и

глубоко прочувствовано, акафисты всегда читалъ громко и отчетливо, Евангеліе—выразительно и особенно на Страсти Господни, въ Великій постъ замѣчательно трогательно читалъ канонъ св. Андрея Критскаго, поученія говорилъ весьма часто и при томъ перѣдко своего собственнаго сочиненія. Покойный трудился и на поприщѣ литературномъ и особенно для чтенія простаго народа. Его статьи были отпечатаны въ нѣкоторыхъ періодическихъ изданіяхъ, какъ, напр., въ жур. «Странникъ» и др. Въ его домашнемъ архивѣ осталась цѣлая книга на малороссійскомъ языкѣ стихотвореній, написанныхъ его собственной рукою.

Въ день своей смерти, 15 іюня, о. Михаилъ напутствовался таинствами покаяніемъ и причащеніемъ, сказалъ, что онъ долженъ сегодня умереть, благословилъ всю свою семью, за тѣмъ при помощи другихъ приподнялся, посмотрѣлъ на всѣхъ, глаза наполнились слезами, склонилъ голову на плечо своей внучки и тихо спокойно, совершенно незамѣтнымъ образомъ, уснулъ сномъ праведника на вѣки.

17 іюня, при многочисленномъ стеченіи народа, въ соборной церкви было совершено отпѣваніе почившаго, при чемъ его память пѣли причастнымъ словомъ протоіерей о. Арсеній Павловъ и рѣчью мѣстный Благочинный. По окончаніи погребенія гробъ былъ перенесенъ въ Кладбищенскую Мирноселскую церковь, гдѣ была произнесена глубоко прочувственная рѣчь помощникомъ благочиннаго священникомъ о. Александромъ Рубинскимъ; за тѣмъ гробъ былъ вынесенъ изъ церкви и съ сѣверной стороны вблизи церкви былъ опущенъ въ приготовленную могилу.

Миръ праху твоему, вѣрный служитель Господень, добрый и полезный гражданинъ отечества, пріятельный мужъ и нѣжно-любящій отецъ!

Тиражъ выигрышей билетовъ 2-го внутренняго съ выигрышами займа, произведенный въ Петербургѣ 1-го сентября 1893 года.

Главнѣйшіе выигрыши пали на слѣдующіе билеты:

№№ серій.	№№ билет.	Сумма	№№ серій.	№№ билет.	Сумма	№№ серій.	№№ билет.	Сумма	№№ серій.	№№ билет.	Сумма
1321	19	200000	6115	11	8000	2337	24	1000	12086	44	1000
13254	50	75000	5658	28	8000	17154	24	1000	2608	20	1000
14700	11	40000	11036	14	5000	2358	28	1000	12033	12	1000
113	37	25000	6150	39	5000	2803	35	1000	10375	32	1000
4383	14	10000	927	44	5000	4551	30	1000	15191	26	1000
1534	17	10000	10638	22	5000	14838	1	1000	16682	27	1000
11658	3	10000	975	17	5000	8481	20	1000	19369	26	1000
9462	10	8000	4210	39	5000	9369	28	1000	1147	20	1000
14814	10	8000	4147	39	5000	15308	21	1000	18811	20	1000
6077	50	8000	10670	33	5000	19731	12	1000	5064	36	1000

По 500 рублей каждый:

№№ сер.	№№ бил.	№№ сер.	№№ бил.	№№ сер.	№№ бил.	№№ сер.	№№ бил.	№№ сер.	№№ бил.	№№ сер.	№№ бил.	№№ сер.	№№ бил.	№№ сер.	№№ бил.
2776	1	19422	6	8204	12	16382	19	19086	28	19087	36	16691	44		
10804	1	7593	7	9561	12	11021	20	1547	29	5083	37	19267	44		
11525	1	9608	7	16282	12	11188	20	2126	29	7876	37	656	45		
14492	1	10901	7	19962	12	11550	20	3768	29	9834	37	3696	45		
16286	1	13610	7	8576	13	17878	20	5627	29	10047	37	6505	45		
1116	2	16022	7	13135	13	16946	21	6838	29	11387	37	6595	45		
2199	2	16212	7	14548	13	18845	21	9546	29	15153	37	9911	45		
6678	2	19216	7	92	14	898	22	12550	29	17503	37	10801	45		
11072	2	2943	8	679	14	3918	22	14675	29	7317	38	13032	45		
12137	2	4184	8	1950	14	10388	23	16056	29	7743	38	13528	45		
13658	2	8919	8	2254	14	2394	24	2378	30	9122	38	14457	45		
17109	2	8582	8	11379	14	5196	24	8462	30	9209	38	15735	45		
17749	2	19601	8	2209	15	8870	24	8759	30	12	39	17859	45		
19260	2	11855	8	4156	15	9597	24	13417	30	4250	39	18111	45		
2358	3	12192	8	14581	15	17881	24	13719	30	8920	39	3161	46		
4421	3	19805	8	2929	16	18241	24	13768	30	11404	39	3240	46		
4660	3	897	9	8848	16	746	25	18641	30	12971	39	7396	46		
6163	3	1253	9	18532	16	5337	25	5970	32	13570	39	8574	46		
7991	3	3982	9	18952	16	9546	25	7029	33	2035	40	13447	46		
12889	3	5298	9	19624	16	11124	25	8235	33	11290	40	17402	46		
1260	4	10083	9	4317	17	13621	25	16258	33	5007	40	18399	46		
2244	4	11445	9	5331	17	19066	25	17705	34	16752	40	3533	47		
2668	4	11900	9	6245	17	5804	26	1974	35	8048	41	5875	47		
6153	4	193	10	7076	17	12304	26	3213	35	1545	42	8878	47		
8589	4	652	10	9884	17	12382	26	14927	35	9479	42	9045	47		
8772	4	9425	10	16042	17	15222	26	18408	35	10856	42	10429	47		
11336	4	10909	10	17217	17	19665	26	19811	35	13652	42	11429	47		
12454	4	11070	10	2154	18	3239	27	455	36	16261	42	11843	47		
4500	5	14946	10	3934	18	15581	27	1670	36	16790	42	856	48		
8789	5	84	11	8263	18	17315	27	2352	36	18307	42	13747	48		
9785	5	621	11	9201	18	18019	27	6365	36	19132	42	13879	48		
13984	5	14273	11	10751	18	2299	28	8658	36	8068	43	19305	48		
16748	5	16884	11	14934	18	2520	28	8954	36	11611	43	5254	49		
17535	5	18902	11	17633	18	6441	28	13625	36	11922	43	12658	49		
67	6	4934	12	18263	18	8548	28	14765	36	13182	43	13429	49		
840	6	6375	12	18919	18	13627	28	15033	36	14519	43	6796	50		
3447	6	7593	12	19062	18	18962	28	18767	36	12891	44	9694	50		
8951	6														

Уплата выигрышей будет производиться исключительно въ Банкъ въ С.-Петербургѣ, съ 1-го Декабря 1893 года

Таблица серий билетовъ 2-го внутреннего пяти процентнаго съ выигрышами займа 1866 г. вышедшихъ въ тиражъ погашенія, произведенный въ Правленіи Государственнаго Банка 1-го Сентября 1893 года. Нумера серий:

Каждая изъ нижеслѣдующихъ серий заключаетъ въ себѣ 50 билетовъ, съ № 1-го по № 50-й включительно:

00382	01754	03249	05359	07275	09465	11005	12478	14638	15728	17596	19257
00424	01824	03427	05524	07400	09624	11449	12614	14650	15733	17829	19689
00485	01838	04156	05532	08019	09860	11532	13249	14893	16050	18044	19825
00720	02030	04735	05611	08469	09956	11695	13270	14830	16211	18301	
00877	02279	04755	05649	08496	10043	11702	13648	14967	16236	18321	
00887	02424	05183	06077	08638	10314	11816	13688	15485	16855	18511	
01112	02429	05184	06418	08997	10388	11855	14040	15550	16940	18575	
01242	03023	05303	06793	09326	10786	12102	14127	15604	17463	18796	
01597	03047	05355	07177	09334	10825	12357	14466	15692	17478	18928	

Всего 102 серии, составляющія 5,100 билетовъ, на сумму 663.000 рублей.

Уплата капитала по вышедшимъ изъ тиражъ билетамъ по 130 руб. за билетъ, будетъ производиться съ 1 декабря 1893 г. въ Государственномъ Банкѣ, его конторахъ и отдѣленіяхъ.

Примчаніе. По Высочайше утвержденнымъ положеніямъ о билетахъ внутреннихъ съ выигрышами займовъ, выигрыши павшіе на билеты, выдаются владельцамъ билетовъ черезъ три мѣсяца отъ дня тиража. Для полученія выигрышей въ установленные сроки, владельцы билетовъ, на которые пали выигрыши, приглашаются предъявлять въ Государственный банкъ билеты, по крайней мѣрѣ, за двѣ недѣли до наступленія установленныхъ трехмѣсячныхъ сроковъ, чтобы дать Государственному банку время исполнить необходимыя формальности, обуславливающія выдачу выигрышей.

ОБЪЯВЛЕНІЯ

Продается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ

НОВАЯ КНИГА:

Виндельбанда ИСТОРІЯ ДРЕВНЕЙ ФИЛОСОФІИ

съ приложеніемъ статьи Виндельбанда—Августинъ и средніе вѣка и Фуллье—Исторія схоластики;

переводъ подъ редакціей профес. С.-Петербургскаго Университета
А. И. Еведенскаго.

VIII+380 стр. Цѣна 2 рубля.

ВЫШЛИ ВЪ СВѢТЪ НОВЫЯ КНИГИ:

СБОРНИКЪ

законовъ и формъ о наградахъ:

1) духовенства за заслуги и отличія по епархіальному, учебному, гражданскому и военному вѣдомствамъ;

2) церковныхъ старостъ, представителей прихожанъ при ежемѣсячномъ свѣдѣтельствѣ прихода и расхода церковныхъ суммъ, учителей церковно-приходскихъ школъ, лицъ, оказывающихъ симъ школамъ особыя заслуги, попечителей школъ грамоты, волостныхъ и сельскихъ начальниковъ и другихъ свѣтскихъ лицъ за заслуги по духовному вѣдомству;

3) лицъ, служащихъ въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ, въ духовныхъ Консисторіяхъ и въ духовномъ Правленіи при Протопресвитерѣ военнаго и морскаго духовенства.

Цѣна за экзempl. 1 р. 50 коп., съ перес. 1 р. 65 коп.

Учрежденія и лица духовнаго вѣдомства, выписывающія не менѣе 5-ти экзempl. платятъ по 1 руб. 20 коп. съ пересыл. Обращаться къ составителю: Харьковъ, Духовная Консисторія, С. В. Калашикову.

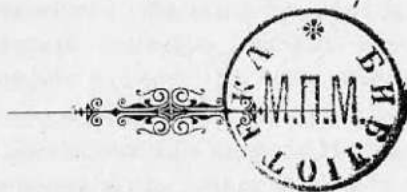
ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1893.

№ 18.

СЕНТЯБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 16.

1893.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1893.

№ 18.

А 2/7

СЕНТЯБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Московский періодъ (1821—1867 гг.) проповѣднической дѣятельности митрополита Филарета (Дроздова) (окончаніе). Профессора Московской Духовной Академіи *Н. Корсунскаго* 315—331

Папство, какъ причина раздѣленія церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію. *Н. Н.* 332—362

Содержаніе Тертуліанова сочиненія „о свидѣтельствѣ души“ и его достоинство въ апологетическомъ отношеніи. Пр. *А. Мартынова* 363—378

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

Очеркъ современной французской философіи (продолженіе). *А. Введенскаго*. 237—257

Ученіе Сократа о благѣ и зведомонизмъ. *М. Савенкина* 258—282

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.

Содержаніе. Журналъ съѣзда духовенства Сумскаго училищнаго округа.—Распоряженіе Харьковскаго Епархіальнаго начальства.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 16.

1893.

Πίστις νοοῦμεν.

Върою разумъваемъ.

Евр. XI. 3.



Дозволено цензурою. Харьковъ, 30 Сентября 1893 года.

Цензоръ, Протоіерей Т. Павловъ.

Московскій періодъ (1821—1867 гг.) проповѣднической дѣятельности митрополита Филарета (Дроздова).

(Окончаніе *).

Мы помнимъ, какими чертами вообще изображаетъ святитель Московскій Филаретъ состояніе своей паствы въ своемъ отчетѣ по епархіи за 1863 годъ и въ своей юбилейной рѣчи 1867 г. Изъ этихъ чертъ для болѣе подробнаго изложенія въ настоящемъ отдѣлѣ нашего изслѣдованія мы возьмемъ, по прежнему, только тѣ, на которыхъ останавливаютъ наше вниманіе проповѣди святителя, а именно: усердіе къ богослуженію и готовность къ благоустроенію и украшенію храмовъ Божіихъ,—черты, которыя святитель отмѣчалъ особенно при посѣщеніяхъ епархіи и освященіяхъ храмовъ. Въ этомъ отношеніи первую по времени изъ освященныхъ имъ за разсматриваемое время церковей является домовая церковь княгини Голицыной въ Москвѣ, освященіе коей совершилось 30 ноября 1856 года. Въ сказанной по освященіи сей церкви бесѣдѣ святитель-витія, безъ всякаго указанія на историческія обстоятельства устройства домовой церкви, имъ освященной, развиваетъ мысль о высокомъ значеніи любви къ храму Божію по примѣру пророка и царя Давида (Псал. 10, 3; 41, 3. 4; 64, 5 и 83, 2. 3. 11) и объ опасности небреженія къ храмовому богослуженію, но съ другой стороны примѣрами же Давида и Озы доказываетъ и то, какъ достойно храма Божія должно держать себя тому, кто

*) См. „Вѣра и Разумъ“, № 17, 1893 г.



имѣть такъ близко отъ себя, въ своемъ домѣ, храмъ Божій ¹⁾. Столько-же обще-назидательный характеръ, безъ прямыхъ указаний историческихъ на устройство храма, имѣть и „бесѣда на обновленіе храма на мѣстѣ погребенія усопшихъ“, первоначально произнесенная 8-го сентября 1857 года, при посѣщеніи епархіи, въ г. Богородскѣ, по случаю обновленія кладбищенскаго храма во имя Тихвинской иконы Божіей Матери, а затѣмъ вторично сказанная 15 сентября того же года въ Московскомъ Даниловомъ монастырѣ по случаю обновленія храма вселенскихъ соборовъ и разсуждающая о важности храмовъ и молитвы на мѣстѣ покоя усопшихъ для живыхъ и усопшихъ. А посему „благословенны да будутъ,—заключаетъ эту свою бесѣду святитель,—усердіе, щедрость, попеченіе, трудъ, явленные въ благоустроеніи и благоуукрашеніи святаго храма сего, которыми принесена жертва Богу, и оказано благодѣяніе живымъ и усопшимъ. Богъ утѣшенія и щедротъ да возмѣритъ оныя Своими дарами, благопріятными жизни временной и вѣчной. Аминь“ ²⁾. Болѣе историческихъ указаній заключаетъ въ себѣ бесѣда, произнесенная 29 мая 1860 года по освященіи храма Успенія Божіей Матери въ селѣ Горбуновѣ, Дмитровскаго уѣзда, близъ Хотькова монастыря. Еще въ 1848 году въ этомъ селѣ самъ владыка Филаретъ освятилъ новую деревянную церковь во имя святителя Алексія митрополита, построенную при здѣшней фарфоровой фабрикѣ купца (удостоеннаго дворянства) Алексѣя Гавриловича Попова, на средства сего послѣдняго ³⁾. Затѣмъ А. Г. Поповъ вздумалъ построить болѣе прочную, каменную церковь и вошедши въ соглашеніе съ Сергіевою Лаврою ⁴⁾, для которой онъ сдѣлалъ значительное пожертвованіе при построеніи новой Лаврской гостинницы ⁵⁾,

¹⁾ Соч. Филар., V, 393—398.

²⁾ Тамъ-же, стр. 427—431. Объ историческихъ обстоятельствахъ этого посѣщенія владыкою г. Богородска (и Берлюковской пустыни) и освященія храмовъ, см. тамъ-же, примѣч. и въ *Письмахъ м. Филар. къ Ант.*, IV, 51.

³⁾ Срав. о селѣ *Письма Филар. къ кн. С. М. Голиц.*, стр. 67 и примѣч. 2.

⁴⁾ См. о селѣ *Письма Филар. къ Антон.*, IV, 60.

⁵⁾ Кромѣ того онъ жертвовалъ и на Дмитіевское общежитіе, о которомъ имѣли попеченіе святитель Филаретъ и Лавра наместникъ архим. Антоній, о чемъ срав. *Собр. мн. и отв. Филар.*, V, 196—197.

окончить построение сей церкви въ 1860 году. По этому-то свою бесѣду на освященіе сей послѣдней Церкви святитель Филаретъ и началъ прямо слѣдующими словами: „Въ другой разъ прихожу на сіе мѣсто: и, какъ за двѣнадцать лѣтъ предъ симъ, такъ и нынѣ, воспоминаая прошедшее, утѣшалось настоящимъ. Прежде сихъ двѣнадцати лѣтъ здѣсь не было храма Божія. Любящіе домъ Божій, конечно, иногда не безъ затрудненія могли пользоваться храмомъ не довольно близкимъ и, можетъ быть, не для всѣхъ приходящихъ вмѣстительнымъ, или не безъ скорби принуждены были оставаться дома, когда сердце влекло ихъ въ домъ Божій, а препятствія не допускали. Люди же менѣе усердные ко храму Божию въ сихъ препятствіяхъ могли находить нѣкоторый видъ оправданія для своего уклоненія отъ него, и подвергались опасности еще большаго къ нему охлажденія. Богъ обрѣлъ человека, расположеннаго къ принесенію добровольной жертвы, который воззрѣлъ на сіе окомъ благочестивой и человеколюбивой заботы ¹⁾. По праву пользуясь трудомъ здѣшняго населенія, онъ не ограничился тѣмъ, что даетъ трудящимся справедливое вещественное воздаяніе и средства для жизни временной, но возжелалъ оказать имъ духовное благодѣяніе—доставить имъ ближайшее удобство пользоваться храмомъ Божиимъ и его благодатными средствами для жизни временной и вѣчной. Желаніе было такъ сильно, что не терпѣло медленія: и потому, чтобы сократить время созиданія храма, храмоздатель создалъ его не изъ камня, а изъ дерева. Освященіе сего храма, за двѣнадцать лѣтъ предъ симъ, вы, братія святаго храма сего, праздновали, безъ сомнѣнія, съ полнымъ утѣшеніемъ и радостію, равно и я. Но потомъ оказалось, что храмоздатель не вполне былъ удовлетворенъ. Дерево не долговѣчно, думалъ онъ, особенно недозрѣлое дерево нынѣшняго времени; и когда деревянный храмъ обветшаетъ, кто знаетъ, явится ли тогда ревность и найдутся ли средства возсоздать его? ²⁾. Итакъ,

¹⁾ Здѣсь разумѣется, конечно, упомянутый А. Г. Поповъ, о которомъ еще въ 1857 году святитель Филаретъ писалъ архим. Антонію: „Алексѣй Гавриловичъ Поповъ добрый человекъ, и усердно берется строить храмъ. Поселу хорошо споспѣшествовать ему въ удобномъ полученіи матеріала“. См. *Письма Фил. къ Антонію* IV, 60.

²⁾ Дѣйствительно, не долго спустя послѣ смерти А. Г. Попова, матеріальныя

не лучше ли, то благо, которое, при покровительствѣ Провидѣнія Божія, доставлено живущему здѣсь роду, нынѣ же обезпечить и для будущаго и дальнѣйшаго рода?—И вотъ, деревянный храмъ, еще далекий отъ ветхости, уступаетъ мѣсто новому каменному: и мы, братія святаго храма сего, можемъ нынѣ радоваться не только за васъ, но и за вашихъ дѣтей и потомковъ.—Будьте же благодарны, во первыхъ, верховному благодѣтелю Богу, потому что все благое и душеполезное совершается не иначе, какъ благословеніемъ и помощію Божіею; по Богу же будьте благодарны и земному благодѣтелю, создавшему сей храмъ. Не говорю: привѣтствуйте его благодарными словами; это сдѣлается и безъ меня; но нѣсколько знаменъ уваженія и нѣсколько минутъ ласковой рѣчи не были бы воздаяніемъ за благодѣяніе вѣковое. Есть за духовное благодѣяніе соотвѣтственное духовное средство благодарить, именно, молитва. Не забывайте, и дѣтей вашихъ научите не забывать, чтобы, когда услышите въ семъ храмѣ отъ священнослужителя призываніе къ молитвѣ о создателяхъ святаго храма сего, ваше сердце произносило имя раба Божія Алексія и присныхъ его ¹⁾, и призывало благодать Божію доставившему вамъ удобство причащаться благодати святаго храма ²⁾. И далѣе святитель дастъ наставленіе слушателямъ, какъ имъ пользоваться новосозданнымъ храмомъ Божиимъ ³⁾. Самого же храмоздателя при этомъ торжествѣ Московскій архипастырь благословитъ иконою ⁴⁾. Не долго послѣ того прожилъ храмоздатель. Исполнивъ священный долгъ устройства храма и утѣшившись духовно участіемъ въ его богослуженіи, А. Г. Поповъ въ томъ же 1860 году 3 октября мирно почилъ въ маститой старости и погребенъ 6 октября при устроенномъ имъ храмѣ ⁵⁾.

средства его наслѣдниковъ такъ уменьшились, что дѣла фарфороваго завода прекратились и какъ ихъ владѣніе, такъ и эти дѣла перешли къ другимъ владѣльцамъ (Ооиннымъ, устроившимъ, на мѣстѣ фарфоровой, мануфактурную фабрику).

¹⁾ Т. е. упомянутого Алексія Гапріловича Попова, съ его внуками (дѣти его тогда уже померли).

²⁾ *Сочин. Филар.* V, 503—504.

³⁾ Тамъ же, стр. 504—506.

⁴⁾ См. *Письма Филар.* къ Антон. IV, 240. Онъ былъ на столько старъ, что его уже въ креслахъ привезли на освященіе храма.

⁵⁾ Отпѣваніе его совершалъ пѣлѣстникъ Сергіевской Лавры архимандритъ Антоній.

Подобный Горбуновскому случаю храмоздательства и освященія представился святителю Филарету вскорѣ послѣ того народинѣ его, въ Коломнѣ. Здѣсь вторымъ, послѣ соборнаго Успенскаго, соборнымъ храмомъ издавна былъ Тихвинскій. Онъ первоначально построенъ былъ еще во времена великаго князя Дмитрія Іоанновича Донскаго, подобно Успенскому собору, а въ то время, какъ сей послѣдній былъ возобновленъ, Тихвинскій соборный храмъ перестроенъ за ново Коломенскимъ архіепископомъ Никитою около 1682 года. Въ концѣ XVIII вѣка однако Тихвинскій соборъ опять потребовалъ возобновленія, и это возобновленіе съ подобающимъ благолѣпіемъ совершилъ на свои средства извѣстный въ то время богачъ Коломенскій, купецъ Иванъ Демидовичъ Мѣщаниновъ ¹⁾. Въ половинѣ текущаго столѣтія Тихвинскій соборный храмъ еще болѣе украшенъ, обновленъ и расширенъ былъ усердіемъ другихъ храмоздателей (купцовъ Тупицыныхъ). Въ этомъ послѣднемъ своемъ видѣ храмъ былъ готовъ къ освященію въ 1861 году, и храмоздатели усердно просили владыку Филарета, чтобы онъ самъ совершилъ освященіе сего храма. „Двое храмоздательствовавшіе,—писалъ владыка отъ 2 сентября означеннаго года намѣстнику Сергіевой Лавры архимандриту Антонію,—зовуть меня въ Коломну на освященіе соборной и монастырской церквей: и мнѣ желалось бы къ могилѣ родителя. Но случившійся сего дня припадокъ боли въ животѣ, послѣ спокойной ночи, который продолжался часа полтора, поставляетъ меня въ опасеніе. И не вѣмъ, что изволю. Помолитесь о мнѣ преподобному отцу нашему Сергію ²⁾. Очевидно, и до послѣдняго времени колебался владыка по вопросу, ѣхать, или не ѣхать почти за сто верстъ отъ Москвы, въ Коломну, ибо и проповѣдь на освященіе храма уже составилъ; но въ концѣ концовъ немощь рѣшила вопросъ въ отрицательномъ смыслѣ. „Отъ Коломны отказался,—писалъ онъ тому же лицу отъ 18 сентября:—и не раскаяваюсь, не чувствуя себя въ силахъ“ ³⁾, тѣмъ болѣе, что

¹⁾ О немъ см. у Н. П. Гилрова-Платонова въ его автобіографическихъ очеркахъ: *Изъ пережитаго*, I, 13 и дал. Москва, 1887.

²⁾ *Письма Филар.* къ Антон. IV, 307.

³⁾ Тамъ же, стр. 309.

ему вскорѣ предстоялъ путь въ Лавру на праздникъ преподобнаго Сергія 25 сентября. На освященіе же храма въ Коломну владыка отправилъ своего викарія, епископа Леониды, поручивъ ему произнести и составленную уже проповѣдь на это освященіе, которое состоялось 17 сентября. Проповѣдь эта (бесѣда) была какъ бы заочною бесѣдою святителя—витія съ храмоздателями и обитателями его роднаго города, имѣвшими присутствовать на освященіи храма ¹⁾. Узнавъ лично отъ храмоздателей, въ бытность ихъ въ Москвѣ ²⁾, исторію храма за послѣднее время ³⁾, святитель—витія захотѣлъ изъ этой исторіи нѣкоторымъ образомъ и вывести назиданіе слушателямъ проповѣди. По этому проповѣдь свою (—бесѣду) онъ начинаетъ такъ: „Окончившимъ путь пріятно отдыхать: но пріятно и оглянуться на начало и продолженіе пути и на перенесенныя трудности ⁴⁾. Такъ, среди пріятныхъ часовъ обновленія сего храма, не непріятно будетъ вспомнить его прежнее существованіе и путь возсозданія его.—Въ прошедшимъ столѣтіи, усердіемъ гражданина сего града, раба Божія Іоанна ⁵⁾, созданъ здѣсь храмъ; и много лѣтъ имъ довольствовались, но потомъ начали находить его не довольно пространнымъ.—Радостна жалоба, что храмъ тѣснѣе: она показываетъ, что онъ имѣетъ довольно молящихся. И едвали не больше радостна жалоба, что храмъ становится тѣснымъ: это показываетъ что число молящихся умножается. Господи, умножи и благослови любящихъ домъ Твой Земный, и чрезъ него веи ихъ въ Твой домъ небесный!—Приснопамятный рабъ Божій Филиппъ ⁶⁾, ктиторъ сего храма по должности, возмимъ усердіе сдѣлаться дѣйствительнымъ храмоздателемъ, чрезъ распространеніе сего храма. Но у другихъ благо-

¹⁾ По желанію храмоздателей, въ виду отсутствія самого архипастыря Московскаго, рѣшено было 17 сентября освятить лишь придѣльный храмъ, освященіе же главнаго престола оставить до ожидавшаго прибытія самого владыки, о чемъ см. *Письма Филар. къ Антон. IV*, 349.

²⁾ Для того, чтобы просить владыку Филарета на освященіе.

³⁾ Прѣжняя исторія храма ему была, вѣроятно, и раньше извѣстна.

⁴⁾ Быть можетъ, святитель—витія представлялъ въ умѣ при этомъ свое собственное путешествіе въ Коломну.

⁵⁾ Упомянутаго выше Ивана Демидовича Мѣщанинова.

⁶⁾ Купецъ Коломенскій Филиппъ Назаровичъ Туницинъ.

расположенныхъ гражданъ ¹⁾ возникла другая мысль: создать отдѣльный, совершенно новый храмъ. Произошла борьба мнѣній, и предпріятіе подверглось колебаніямъ и остановкамъ.— Мнѣніе раба Божія Филиппа превозмогло: но ему не суждено было совершить предпріятіе. Провидѣніе Божіе хранило его до тѣхъ поръ, пока дѣло рѣшительно утвердилось въ его рукахъ: и вскорѣ Господь, принявъ его твердое намѣреніе, какъ самое дѣло, призвалъ его въ будущій вѣкъ.—Что будетъ съ его предпріятіемъ?—думали, вѣроятно, видѣвшіе кончину его. Но Господь устроилъ такъ, что наслѣдовавшіе временное его достоинство ²⁾, наслѣдовали и его благочестивое усердіе, и предпріятіе совершилось. Исполнилось даже то, что показалось бы невѣроятнымъ прежде исполненія. Въ созиданіи сего храма исполнились нѣкоторымъ образомъ оба мнѣнія, прежде взаимно противоборствовавшія. Предпринято распространеніе храма: но вы не видите ничего стараго, а видите совершенно новый, пространнѣй, величественнѣй, благолѣпнѣй храмъ.—Да радуется душа, начавшая богоугодный подвижъ, и душа, благословенно совершившая оный. Утѣшимся всѣ. И наипаче прославимъ Бога, Который даруетъ благія намѣренія, и благословляетъ исполненіе ихъ ³⁾. И далѣе, на основаніи текста: *Се нынѣ благословите Господа вси раби Господни, стоящии во храмѣ Господни, во двортѣхъ дому Бога нашего* (Псал. 133, 1), святитель-житіе даетъ слушателямъ проповѣди наставленіе о томъ, въ чемъ именно должно состоять это прославленіе, славословіе Господа, призывая на нихъ и на всѣхъ, „творящихъ дѣла благочестія и человеколюбія, на отцевъ семействъ и на семейства, и на всякую душу, ищущую благодатной помощи Божіей“, Божіе благословеніе ⁴⁾.

Такъ всегда утѣшало святителя Филарета устроеніе или обновленіе и благоуукрашеніе храмовъ Божіихъ, вообще благочестіе паствы, выражавшееся какъ бы въ этомъ, такъ и въ

¹⁾ Изъ участвовавшихъ въ городскомъ управленіи, которое заявило свои права на распоряженіе соборнымъ храмомъ, какъ таковымъ, а не приходскимъ.

²⁾ Сыновья Ф. Н. Тулицына.

³⁾ Соч. Филар. V, 516—517.

⁴⁾ Соч. Филар. V, 517—519.

другихъ видахъ. И это въ сущности отъ того, что въ самомъ святителѣ, прежде всего и болѣе всего, выражался тотъ идеалъ, который самъ онъ ставилъ для паствы Церкви Московской, когда въ извѣстной намъ юбилейной рѣчи своей высказывалъ молитвенное благожеланіе, да не оскудѣваетъ въ сей церкви „сынъ вѣры, живущій по вѣрѣ, творящій дѣла вѣры, свободный отъ обаяній міра, отъ порабощенія духа времени“¹⁾. Самъ святитель Московскій былъ по истинѣ тѣмъ живымъ храмомъ Св. Духа, котораго воплощенія онъ такъ пламенно желалъ видѣть въ своей паствѣ, какъ о томъ поучалъ въ своихъ проповѣдяхъ (преимущественно при освященіи храмовъ сказанныхъ). А между тѣмъ и въ то же время онъ, какъ истинный святитель, былъ среди своей паствы и первый „пастырь, полагашій душу свою за овцы (Іоан. 10, 11)“, первый „іерей, котораго устны сохраняютъ разумъ (Малах. 2, 7) спасенія“; онъ же самъ былъ и исполнивъ „мужъ знанія и наставникъ, держащій и преподающій здравое ученіе вышемысленныхъ началъ науки, поставляющій жизненное начало премудрости страхъ Господень (Притч. 1, 7); и наконецъ, онъ же былъ во истину „подвижникъ, ходящій узкимъ и вмѣстѣ возвышеннымъ путемъ духа“²⁾. Вообще самъ святитель представлялъ въ себѣ дивное сочетаніе всѣхъ тѣхъ возвышенныхъ чертъ идеала истиннаго сына Церкви и отечества, подвижника иноческой жизни и мужа науки, глубокаго ума, архипастыря Церкви и чловѣка государственнаго, который онъ раскрывалъ по разнымъ случаямъ въ своихъ проповѣдяхъ и который желалъ видѣть осуществляемыми въ своихъ слушателяхъ. Не напрасно же въ самомъ дѣлѣ его и народъ чтилъ за святаго и правительство, не только духовное, но и свѣтское, усиленно привлекало къ участию въ дѣлахъ обще-церковныхъ и общегосударственныхъ; не напрасно и простые, не ученые, но богословѣнныя умомъ подвижники и вѣрующіе видѣли въ немъ истинную и крѣпкую для себя опору, и ученые, на перерывѣ другъ передъ другомъ, стремились привлечь его въ члены разныхъ ученыхъ обществъ и учреждений; не напрасно не только

¹⁾ Тамъ же, стр. 581.

²⁾ Тамъ же.

обыкновенные—люди, не только пастыри, но и архипастыри, не только всероссійской, но и восточной іерархіи, считали за честь для себя поучиться у него, воспользоваться его совѣтомъ, быть подражателями его. И такое широкое, многообъемлющее (если не всеобъемлющее) значеніе святителя Филарета особенно ярко раскрылось въ только что разсмотрѣнное нами царствованіе. Мы помнимъ, что и важнѣйшіе общецерковные вопросы Россійской и вселенской церкви восточной не рѣшаемы были безъ совѣта мудраго архипастыря московскаго, и такой знаменательный актъ государственный, какъ манифестъ объ освобожденіи крестьянъ отъ крѣпостной зависимости, не миновалъ рукъ сего архипастыря. И высокопоставленные, даже Высочайшія особы удостаивали святителя Филарета своимъ вниманіемъ, нарочито даже иногда искали обратитъ на себя его вниманіе, воспользоваться его мудрымъ совѣтомъ,—и въ тоже время, на оборотъ, глубокимъ вниманіемъ святителя Филарета пользовались такіа, по видимому, вовсе не замѣчательныя или, пожалуй, и замѣчательныя, но въ своемъ родѣ, и уже далеко не высокопоставленныя лица, какъ юродивые Филиппушка, Иванъ Яковлевичъ Корейша, и под. ¹⁾. Это показывало, что глубокий, мудрый, богопросвѣщенный и по истинѣ государственный умъ въ святителѣ Филаретѣ гармонически соединялся съ дѣтски-простою, искреннею вѣрою сердца, прозрѣвавшею духомъ истину Божественную и тамъ, гдѣ обыкновенные люди часто видѣли только обманъ, ложь, притворство, нѣчто, достойное осмѣянія ²⁾. Въ тоже время святитель обладалъ сильною, непоколебимою волею, нравственнымъ характеромъ цѣльнымъ, твердымъ и непреклоннымъ, вполне выработаннымъ и устано-

¹⁾ Объ отношеніи святителя Филарета къ Филиппушкѣ, въ монашествѣ Филарету, въ схимѣ Филиппу, основавшему киновію близъ Гесеманскаго скита, и тамъ погребенному († 1868) см. въ *Письмахъ Филар. къ Антон.* II, 327. 421. 433 и др.; III, 27. 50. 68 и др.; IV, 30—32. 274—275. 526—532 и др.; *Душеп.* Чтен. 1892, II, 432 и др.;—къ И. Я. Корейшѣ († 1861)—въ *Письмъ къ Антон.* II, 121; III, 28; IV, 308.

²⁾ Срал. напр. вышедшую съ цензурнаго дозволенія книжку: *26 Московскихъ ложепророковъ, ложесородившихъ, дурагъ и дураковъ*, Изд. Н. Варкова, Москва, 1865, гдѣ между прочими осмѣиваются и упомянутые сейчасъ Филиппушка и И. Я. Корейша.

вившимся; что, при его умѣ, силѣ убѣжденія, глубокомъ знаніи дѣла едва не во всѣхъ областяхъ вѣдѣнія, при его многоопытности являло въ немъ по истинѣ столпъ православія, на который спокойно могла опираться и православная Церковь и православное государство. Если же присоединить къ сему то, что у святителя Филарета при этомъ всегда, съ одной стороны, для всякой мысли находилось соотвѣтствующее наилучшимъ образомъ ей слово, а съ другой, слову отвѣчало дѣло и на оборотъ: то мы должны будемъ признать, что въ лицѣ его Господь даровалъ Церкви Московской, Церкви Россійской и Россійскому государству, наконецъ Церкви вселенской такого архипастыря, которые родятся только вѣками и которыхъ не напрасно называютъ свѣтилами въ мірѣ духовномъ и въ родѣ человѣческомъ. И нельзя не сказать, что такой архипастырь особенно благодотребенъ былъ для времени того царствованія, которое мы только что рассмотрѣли. Свою рѣчь о царствованіи Государя Императора Николая Павловича, въ виду изреченія святителя Филарета по поводу неожиданной кончины сего Государя Императора: „Гласомъ силы возгремѣ Господь надъ Россією. Но мы, какъ спутники Павла, къ Дамаску, поражены слышаніемъ гласа, и не разумѣемъ, что онъ глаголетъ“, заключили мы словами: „Обратимъ взоры на слѣдующее царствованіе, дабы уразумѣть, что онъ глаголетъ, и много ли лучшаго принесло съ собою новое царствованіе“¹⁾. Теперь предъ нашимъ взоромъ раскрыто это новое царствованіе, съ его внѣшнею и внутреннею политикою, съ его государственною и церковною жизнію, съ его значеніемъ для личной и общественной жизни и дѣятельности святителя Московскаго Филарета, съ его добрыми и недобрыми сторонами и съ его другими качествами и особенностями, не укрывшимися, какъ мы видѣли, отъ умственного взора сего святителя въ его проповѣднической дѣятельности, такъ какъ онъ, будучи истиннымъ сыномъ Церкви и отечества, самъ жилъ жизнію той и другаго, при томъ не безсознательно, какъ большинство Россіянъ, а вполне сознательно, мало того,—поучительно для другихъ.

¹⁾ См. журн. *Вѣра и Разумъ* 1892, т. I, отд. церк. стр. 493.

Мы помнимъ, что первымъ и ближайшимъ основаніемъ къ недоразумѣнію относительно того, „что глаголетъ гласъ силы“, прогремѣвшій надъ Россією въ кончинѣ Государя Императора Николая, даже для такого проницательнаго человѣка, какимъ былъ свѣтителъ Филаретъ, была продолжавшаяся еще въ то время и становившаяся все болѣе и болѣе ожесточенною Крымская война, конца которой и особенно послѣдствій было тогда не видно и нельзя еще было предвидѣть¹⁾. И хотя новый Государь Императоръ Александръ Николаевичъ, къ утѣшенію всѣхъ истинныхъ сыновъ отечества, въ самые же первые по вступленіи своемъ на престолъ часы явившій себя „Царемъ въ полной силѣ и мудрости“²⁾, рѣшился продолжать эту войну, однако не напрасно и другими, и нами въ настоящемъ нашемъ изслѣдованіи, не разъ отмѣчаемо было, что насколько въ Императорѣ Николаѣ и въ направленіи политики его царствованія преобладающею чертою была строгая *правда*, законность, *истина*, справедливость, на столько же въ его Августѣйшемъ Сынѣ и Преемникѣ преобладающею чертою являлась *милость*, любовь, склонность къ ослабленію узъ неумолимой законности, миролюбіе, *миръ*. По этому, какъ намъ извѣстно, не прошло и года со времени вступленія Его Величества, Государя Императора Александра Николаевича, на престолъ, какъ начались сперва попытки склонить воевавшія противъ Россіи державы къ миру, а за тѣмъ и переговоры о мирѣ, заключенномъ въ самомъ началѣ втораго года его царствованія. Крымская война, не смотря на унижительныя нѣсколько, по крайней мѣрѣ, нѣкоторыя, условія мира, болѣе добрыхъ, нежели дурныхъ послѣдствій, болѣе пользы, нежели ущерба принесла Россіи. Достоинство послѣдней, какъ великой державы среди другихъ державъ Европейскихъ, не было ни сколько унижено, а благодаря послѣдующимъ дѣйствіямъ русской миролюбивой, но внушительной и вліятельной политики даже возвысилось на столько, что голосъ русской дипломатіи, напримѣръ на востокѣ, изъ-за дѣла котораго возгорѣлась и са-

1) Срав. дальнѣйшія слова того же письма свѣтителъ Филарета, изъ котораго извлечено было его выше—приведенное изреченіе, пиенно въ *Письмахъ Филар.* къ Антон. III, 320.

2) См. тамъ же, стр. 321.

мая Крымская война, ко времени послѣднихъ лѣтъ жизни святителя Филарета, получилъ рѣшительный перевѣсъ, и Россія мирнымъ путемъ достигла большаго, нежели силою оружія раньше того. Успѣхъ этой политики на востокъ былъ такъ великъ, что настало время для рѣшенія въ общемъ восточномъ вопросѣ, частныхъ вопросовъ не только о православіи, но и о народности, съ подъемомъ мысли и о народности всеславянской ¹⁾. Такой же успѣхъ сопровождалъ внѣшнюю политику Россіи и на Кавказѣ, и на дальнемъ востокѣ и въ средней Азіи. Но не столько внѣшнею политикою прославило себя царствованіе Александра II, сколько внутреннею, реформами, особенно освобожденіемъ цѣлыхъ милліоновъ крестьянъ отъ крѣпостной зависимости, почему Государь Императоръ Александръ Николаевичъ и стяжалъ себѣ имя Царя-Освободителя. И святитель Филаретъ, ворко слѣдившій за внѣшнею политикою Россійскаго государства, словомъ проповѣди, съ церковной кафедры то ободрявшій Россіянъ во время кровавой борьбы съ врагами ихъ въ Крыму, то раскрывавшій значеніе этой войны и послѣдовавшаго за нею мира, то бросавшій острый, проницательный взглядъ на дальнѣйшія событія и дѣйствія въ области внѣшней политики, съ тонкою, сжатою, но мѣткою и точною характеристикой ихъ и ихъ значенія, то извлекавшій для слушателей поучительные уроки и наставленія изъ всѣхъ этихъ событій и дѣйствій, не усумнился дать надлежащую и наилучшую оцѣнку съ церковной кафедры и этому великому событію внутренней политики Россіи. Мы помнимъ, конечно, замѣчательную рѣчь его къ Царю-Освободителю по поводу этого событія, сказанную въ Успенскомъ соборѣ ²⁾. Но чѣмъ дальше шли реформы новаго царствованія отъ этого своего, такъ сказать, центральнаго пункта, хотя и въ тѣсной связи съ нимъ находясь, тѣмъ болѣе обличали на себя притокъ вліяній все худшаго и худшаго качества, подобно тому, какъ текущая изъ чистаго источника вода, по мѣрѣ удаленія отъ него, хотя и увеличивается въ своемъ количествѣ отъ притока стороннихъ

¹⁾ Припомнимъ рѣчь о сѣздѣ братьевъ-славянъ въ Россію въ 1867 году.

²⁾ См. *Сочин. Филар.* V, 513—514.

воду и даже часто образуетъ рѣку, но это не значить, чтобы въ дальнѣйшемъ своемъ теченіи вода сія сохраняла ту же чистоту, какаѣ была въ самомъ источникѣ. Мы знаемъ, къ чему привело въ концѣ концовъ неумѣренное разширеніе границъ свободы и самоуправленія, положенныхъ въ основу крестьянской реформы, въ дальнѣйшемъ своемъ примѣненіи къ дѣлу и жизни, съ приведеніемъ къ осуществленію другихъ, связанныхъ съ нею реформъ. Мутныя воды запада, широкимъ потокомъ хлынувшія при семъ, благодаря свободному пропуску на Русь, сильно загрязнили воду чистаго источника свободы, исходившаго отъ благихъ намѣреній и любвеобильнаго сердца благочестивѣйшаго и милостивѣйшаго Монарха, Царя-Освободителя и въ исполненіи своемъ часто приводили къ нежеланнымъ послѣдствіямъ. И объ этомъ не могъ не скорбѣть такой истинный сынъ Церкви и Отечества, какимъ былъ святитель Московскій. Какъ мужъ мудрый, ясно видя зло и прозорливо усматривая его вредныя для будущности Россіи послѣдствія, онъ не могъ относиться къ нему равнодушно. Какъ архипастырь церкви Русской, онъ не могъ скрывать своихъ мыслей по этому предмету, и высказывалъ ихъ, какъ мы видѣли, при всякомъ удобномъ случаѣ, при чемъ не могъ умалчивать и о томъ, что въ новое царствованіе, на ряду со многими утѣшительными сторонами, явилось много и неутѣшительнаго, нежеланнаго по сравненію съ прежнимъ царствованіемъ. Такія заявленія его нерѣдко имѣли видъ даже прямого протеста, какъ это было, напримѣръ, съ нѣкоторыми дѣлами по расколу, по примѣненію началъ самоуправления къ жизни духовенства и др. И такъ какъ его собственное, личное значеніе все болѣе и болѣе возвышалось въ то же новое царствованіе, то тѣмъ важнѣе было его участіе въ жизни Россіи и его отношеніе къ ней. Его сильное слово, его могучій голосъ могли быть и были слышны и съ глубокимъ вниманіемъ выслушиваемы всюду и всѣми. И чѣмъ болѣе немощнымъ становилось его тѣло, чѣмъ слабѣе съ годами возраста было его здоровье, тѣмъ, на оборотъ, сильнѣе и слышнѣе былъ его голосъ, его слово повсюду. Вотъ чѣмъ объясняется та великая скорбь, которая распространилась не только по всей Московской церкви, но и по всей Россіи, при первой вѣсти о кончинѣ святи-

тели Московскаго Филарета. Но и этого мало. „Кончина святителя Московскаго,—читаемъ въ отчетѣ Оберъ-Прокурора Св. Синода за 1867 годъ,—глубоко прочувствованная въ Москвѣ и во всей Россіи, возбудила столь-же искреннюю скорбь и на православномъ Востокѣ, котораго онъ былъ ревностнымъ защитникомъ. Восточные патріархи, священный Аѳинскій Синодъ, церкви Румынская и Черногорская, въ своихъ посланіяхъ Св. Синоду, единодушно выразили глубокую скорбь объ утратѣ святителя Московскаго“, ибо церковь восточная считала его,—по выраженію святѣйшаго патріарха Константинопольскаго,—„сколько іерархомъ Московскимъ, столько же столпомъ, свѣтильникомъ и учителемъ всего православія, и несокрушимымъ звеномъ единства православной вѣры“¹⁾. Для Московской же епархіи кончина святителя Филарета была рѣшительно ударомъ громовымъ, „гласомъ силы“, которымъ „возгремѣлъ Господь надъ“ нею и которымъ вся епархія была такъ поражена, что не имѣла возможности и разумѣть, „что онъ глаголетъ“. Ибо съ его кончиною была „отжита на вѣкъ та величавая, долгая современность, что обняла собою пространство полвѣка, что перебыла длинный рядъ событій и поколѣній и какъ бы уже претворилась въ неотъемлемое, историческое достояніе Москвы, въ ея живую стихію, которой, казалось, ей не избыть и во вѣки“²⁾. Кончина святителя Филарета была безболѣзненная, мгновенная, послѣдовавшая почти вслѣдъ за литургіею, которую совершилъ самъ святитель, и въ тотъ именно день (19-го ноября 1867 года), который онъ предвидѣлъ³⁾. Не будемъ описывать подробностей кончины и погребенія Московскаго архипастыря, которая уже многократно описываемы были и въ повременной печати и въ отдѣльных изданіяхъ. Скажемъ только то, что

¹⁾ *Отчетъ Об.-Прок. Св. Синода за 1867 г.*, стр. 12. Слб. 1868.

²⁾ Слова издателя газеты „Москва“ Н. С. Аксакова († 1886), сказанныя имъ сей газетѣ по случаю кончины м. Филарета.

³⁾ Предчувствіе этого роковаго дня (19-го числа) владыка сообщилъ еще 17 сентября 1867 года въ Сергіевой Лаврѣ наѣстнику Лаври архимандриту Антонію, который, послѣ кончины святителя, и обнародовалъ это сообщеніе. См. *Москов. Вѣдомости* 1867 г. № 262. Срав. тамъ же за 1868 г. № 2 въ словѣ протоіерея А. І. Ключарева (нынѣ высокопреосвященнаго Амвросія, архіепископа Харьковскаго).

всѣ обстоятельства, сопровождавшія кончину и погребеніе архипастыря Московскаго ясно свидѣтельствовали, что это было великое событіе въ исторіи церкви Московской, какъ и всей церкви Русской. И стеченіе дѣлаго собора архипастырей ¹⁾ и пастырей ко гробу архипастыря Московскаго, и присутствіе при семъ высшихъ гражданскихъ чиновъ ²⁾ и даже одного изъ членовъ Высочайшей Фамиліи, нарочито для сего прибывшаго изъ Петербурга, Великаго Князя Владиміра Александровича, и неисчислимое множество членовъ осиротѣвшей паствы Московской, всюду сопровождавшей останки досточтимаго святителя до погребенія ихъ въ Свято-Троицкой Сергіевой Лаврѣ (28-го ноября), и всѣ другія обстоятельства громко говорили о томъ, что въ Божѣ почившій архипастырь имѣлъ великое значеніе и въ церкви Московской и въ церкви Русской и въ русскомъ государствѣ. Ибо это былъ —

„Владыкѣ Россіи мудрый собесѣдникъ.
Во благо и Царей и имъ подвластныхъ царствъ,
И во спасеніе всѣхъ, имъ пасомыхъ, пастырь
Златословесный Пастырь-Проповѣдникъ.
Онъ словомъ вознмѣлъ святую Церковь пасты:
Всѣхъ умилени внимали ли кто пасты пасты
Въ святомъ Кремлѣ на царственные истрѣчи
Его пріѣхтвенной царелюбной рѣчи?—
И въ дальнихъ несихъ Божій храмъ бывалъ ли пасты?
Сѣвшихъ туда Москвы боголюбивый житель,
Гдѣ словомъ поучалъ народъ ея святитель—
Благоглаголивый Московскій Златоустъ.
Душевной чистоты, духовнаго смиренья
Пасомыхъ имъ собой являлъ онъ образецъ;
Онъ подвигомъ святымъ благотворенья
Украсилъ свой святительскій вѣнецъ.
Сѣтъ немеркаемый сѣтильниа науки
Полѣтка пасты онъ обильно проливалъ
И къ просвѣщенію съ любовью простиралъ
На добрый путь благотворительныя руки,
Добра и правды благодѣтель-другъ,

¹⁾ Для погребенія святителя Филарета прибыли нарочито—митрополиты Кіевскій Арсеній, архіепископы Ярославскій Нилъ и Владимірскій Антоній и епископы Тульскій Никандръ, помимо участія въ ономъ пребывавшихъ въ Москвѣ архіереевъ.

²⁾ Кромѣ Московскаго генералъ-губернатора князя В. А. Долгорукова, при панихидѣхъ и погребеніи присутствовали Оберъ-Прокуроръ Св. Синода графъ Д. А. Толстой, генералъ-адъютантъ графъ Перовскій и многіе другіе.

Онъ ихъ любилъ, храня ихъ и питая...

По для загробныхъ дней здѣсь верхъ его заслугъ—

Въ духовномъ подвигѣ вся жизнь его святалъ¹⁾.

А мы помнимъ, что и не одна церковь Россійская горячо отзывалась по поводу великой утраты, которую она потерпѣла въ лицѣ почившаго святителя, котораго вся жизнь была однимъ великимъ подвигомъ во славу Божию, но и церковь восточная православная. Между прочимъ по случаю кончины его, великаго какъ во всемъ, такъ и въ словѣ проповѣди, само собою разумѣется, не могло уже молчать и слово проповѣди, не его уже, конечно, слово, когда на вѣки сомкнулись уста, произносившія болѣе шестидесятилѣтій это слово, а слово другихъ проповѣдниковъ, почти исключительно имъ же самимъ возвращенныхъ и воспитанныхъ для церковной кафедрѣ. Цѣлый сонмъ наилучшихъ витій Московской церкви, въ теченіе долгаго времени, не переставалъ оглашать своды церковей Московской епархіи, посвящая слово проповѣдническое памяти великаго святителя, съ разныхъ сторонъ разсматривая и изображая личность и дѣятельность великаго святителя, прославляя его высокія качества и великіе подвиги, стремясь, по возможности, полнѣе исчерпать содержаніе неисчерпаемаго источника духовной силы и жизни, дарованной въ немъ міру Богомъ, и во всемъ этомъ обильно черпая назиданіе современнымъ и грядущимъ поколѣніямъ²⁾. „Угасъ свѣтильникъ,—читаемъ напримѣръ въ рѣчи одного изъ этихъ витій,—отъ котораго свѣтъ истиннаго Боговѣдѣнія и высокой доблести духовной распространялся до отдаленнѣйшихъ предѣловъ церкви восточной и даже достигъ иновѣрныхъ, ищущихъ православія; умолкли уста, изъ которыхъ каждое слово было правиломъ вѣры и закономъ для жизни и дѣятельнаго служенія Богу и человѣчеству во всякомъ его видѣ. Но что же угасло? Угасло горѣвшее вещество, а самый свѣтъ,

¹⁾ См. *Очеркъ жизнеописанія м. Филарета*, стр. 15—16. Изд. 3-е. Москва, 1875. Стихотвореніе П. В. Шереметьевского.

²⁾ Такъ въ дни отиѣванія, погребенія и срочныхъ поминовеній говорили слова и рѣчи извѣстные провѣдники-протоіереи: І. Н. Рождественскій, А. В. Горскій, П. М. Богословскій, С. И. Зерновъ, А. І. Ключаревъ, Н. А. Сергіевскій и др., архимандриты: Сергій (Спасскій), Михаилъ (Лузиль) и др.

который озарилъ предъ міромъ глубину истинъ вѣры и высоту жизни христіанской, онъ не можетъ угаснуть, отъ него остались немерцающіе лучи, общее драгоцѣнное достояніе всѣхъ родовъ и временъ. Сомкнулись уста: а слово, изшедшее изъ нихъ, облетѣло весь міръ христіанскій, сдѣлалось символомъ православія, воплощеніемъ духовной мудрости, ключемъ для разрѣшенія недоумѣній, печатью истины, неистощимымъ назиданіемъ для паствы, неизмѣннымъ руководствомъ для пастырей“¹⁾.— „Отнынѣ,—слышимъ голосъ и не церковнаго витія,—святитель Филаретъ „становится неистощимымъ предметомъ изученія, которое не преминетъ внести новыя силы въ наше сознаніе, въ наше просвѣщеніе. Прошедшая жизнь великаго ума, слѣдившаго за всѣмъ, на все отзывавшагося и во всемъ принимавшаго участіе, снова вступитъ въ дѣйствіе для созерцающей мысли и разумѣнія“²⁾. Доказательство сего, хотя, быть можетъ, и не сильное, можно было видѣть и во всемъ, пройденномъ нами доселѣ, пути изслѣдованія.

И. Корсунскій.

¹⁾ Изъ рѣчи прот. И. М. Богословскаго-Платонова, приведенной нами и въ началѣ нашего настоящаго изслѣдованія.

²⁾ Слова М. Н. Каткова († 1887). См. *Московскія Вѣдомости*, 1867 г., 262, передовую статью.

ПАПСТВО, КАКЪ ПРИЧИНА РАЗДѢЛЕНІЯ ЦЕРКВЕЙ,

или

Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію.

Сочиненіе, заглавіе котораго мы только что привели, принадлежитъ перу о. Владиміра Гетте, появилось въ свѣтъ на французскомъ языкѣ въ началѣ семидесятихъ годовъ, и во французскомъ оригиналѣ носитъ названіе: *«La Papauté schismatique ou Rome dans ses rapports avec l'Église orientale»*. Полагаемъ, что нами указанное названіе, по особеннымъ свойствамъ русскаго языка, точнѣе соотвѣтствуетъ основному содержанію этого сочиненія, чѣмъ буквальный переводъ французскаго заглавія: *«Схизматическое папство и пр.»*. Конечно не всѣ папы были схизматиками: но вѣрно то, что непотрѣбныя папскія притязанія вызвали въ Церкви раздѣленіе или *схизму*. Именно это хочетъ сказать своимъ французскимъ заглавіемъ книги о. Владиміръ; это же подтверждается и историческими обстоятельствами появленія въ свѣтъ его сочиненія.

О. Владиміръ Гетте по своему пропехожденію былъ французъ и первоначально принадлежалъ къ составу римскаго клира. Онъ былъ священникомъ французской католической церкви; но исполняя обязанности приходскаго пастыря, онъ въ тоже время отдавался глубокимъ и многостороннимъ историческимъ изслѣдованіямъ. По своимъ отличнымъ дарованіямъ и по своей научной подготовкѣ онъ былъ по преимуществу историкомъ. И онъ посвящалъ большую часть трудовъ своихъ историческимъ изслѣдованіямъ; его многотомное сочиненіе по исторіи французской церкви, первый

томъ котораго появился въ печати, когда о. Владиміру едва исполнилось 26 лѣтъ жизни, произвело сильное впечатлѣніе въ католическомъ мірѣ и вызвало страстную борьбу между ученымъ аббатомъ-историкомъ, державшимся галликанскихъ убѣжденій, то есть, защищавшимъ вольности древней галликанской церкви, и ультрамонтами, отвергавшими эти вольности и требовавшимъ безусловнаго подчиненія французской церкви папскому престолу. Это обстоятельство имѣло рѣшающее вліяніе на всю послѣдующую жизнь о. Владиміра. Оно привело его къ разочарованію въ римской церкви, подвергло преслѣдованію со стороны ультрамонтанъ и сопровождалось для него тяжелыми условіями жизни; но въ тоже время оно возбудило въ немъ сильное желаніе научнымъ путемъ выяснить богооткровенную истину, то есть, найти истинную Христову Церковь. То было мучительное и опасное время его жизни. Онъ самъ говоритъ, что послѣ того, какъ разошелся въ своихъ убѣжденіяхъ съ римскою церковію и созналъ ея заблужденія, онъ вошелъ въ сношеніе съ англиканскими епископами и священниками, равно какъ и протестантскими пасторами. Предъ нимъ открылись широкія распутія, конечно увлекательныя для свободомыслящаго человѣка, но опасныя, сомнительныя и могшія удалить его далеко отъ истины православія. Но по основному направленію своихъ убѣжденій, онъ не могъ сродниться ни съ англиканствомъ, ни съ протестантствомъ. Онъ не могъ, по примѣру протестантовъ, смотрѣть на христіанство, какъ на психологическую систему религіозныхъ убѣжденій, которую можно по произволу наполнять своими личными мифами; онъ искалъ истину несомнѣнно богооткровенную, которую церковь передавала бы изъ вѣка въ вѣкъ отъ Самаго Іисуса Христа и Его Апостоловъ, и которая оставалась бы *священнымъ залогомъ* для вѣрующихъ на все времена. Съ другой стороны, онъ далекъ былъ и отъ того, чтобы разгадать истину православія и сдѣлаться православнымъ христіаниномъ. Воспитанный въ нѣдрахъ римской церкви, усвоившій себѣ ея воззрѣнія съ молокомъ матери, онъ не имѣлъ надлежащихъ свѣдѣній о Восточной Церкви и смотрѣлъ на нее съ точки зрѣнія недобросовѣстныхъ и часто злостныхъ разсказовъ о ней

западныхъ писателей. Такимъ образомъ онъ отсталъ отъ одного берега, римскаго, и не могъ пристать къ другому—восточному. Но его авторская добросовѣстность и честность предохранили его отъ религіозныхъ распутій. Его научныя изысканія побудили его сравнивать ученіе римской церкви, которая требуетъ отъ своихъ послѣдователей рабскаго подчиненія папству своей совѣсти и своего разума, съ ученіемъ церкви истинно христіанской и православною, которая всегда предлагаетъ своимъ чадамъ одну только вѣру апостольскую и этимъ обезпечиваетъ за ними законную свободу совѣсти и убѣжденій,—и сравненіе это окончательно поколебало его католическіе предразсудки. Случайное знакомство съ о. протоіеремъ І. Васильевымъ, бывшимъ настоятелемъ парижской русской церкви, и бесѣды съ нимъ, имѣли рѣшающее вліяніе на образъ мыслей о. Владиміра Гетте и, при его искренней любви къ богооткровенной истинѣ и Христовой Церкви, сдѣлали его на столько православнымъ, что о. Васильевъ уже могъ сказать ему однажды: «вы настолько православный, что кажется будто изучали богословіе въ Московской Духовной Академіи». Преосвященный Леонтій, бывшій въ тѣ времена викариемъ епископомъ Петербургской митрополіи и прибывшій въ Парижъ для освященія новоустроенной русской Церкви въ этомъ городѣ, окончательно разсѣялъ всѣ колебанія о. Владиміра и открылъ для него дверь въ ограду православной Церкви. О. Владиміръ сдѣлался православнымъ священникомъ при Парижской посольской Церкви. Съ тѣхъ поръ онъ посвятилъ всѣ свои силы и весь свой прекрасный талантъ на служеніе Церкви православной, которая благословляетъ всякое добросовѣстное изысканіе истины и съ любовію смотритъ на благородныя усилія человѣческаго ума приблизиться къ этой истинѣ и усвоить ее себѣ. О. Владиміръ самъ говоритъ о себѣ: «всѣ мои научныя изысканія, приводя меня къ православію, утверждали меня въ истинныхъ принципахъ *католическихъ*, и я нашелъ эти принципы, во всей ихъ чистотѣ, въ православной Церкви. Я всегда считалъ себя исключительно *католикомъ* въ нѣдрахъ папства. Но мои научныя занятія доказали мнѣ, что я ошибался и что папство, вмѣсто того, чтобы быть *католическимъ* въ

подлинномъ смыслѣ этого слова, создало расколъ въ Церкви Іисуса Христа. Итакъ я долженъ былъ сдѣлаться православнымъ, чтобы достигнуть истиннаго *каволичества* ¹⁾.

Переходъ о. Владиміра Гетте въ православіе вызвалъ противъ него въ католическомъ мірѣ цѣлую бурю упрековъ и порицаній. Ультрамонтане никакъ не могли помириться съ подобнымъ, не бывавшимъ во французской церкви событіемъ. Они рѣшились мстить ему. Они преслѣдовали о. Владиміра насмѣшкою, клеветою и даже судебными злоухищреніями; преимущественно же они укоряли его въ *незаконномъ* и *схизматическомъ* отдѣленіи отъ римской церкви. Чтобы опровергнуть эти клеветы и доказать живость и ошибочность этихъ упрековъ, о. Владиміръ въ 1863 г. напечаталъ свой капитальный трудъ подъ заглавіемъ: „*La Papauté schismatique, ou Rome dans ses rapports avec l'Eglise Orientale. Paris, 1863*“. Въ этомъ трудѣ онъ, на основаніи историческихъ свидѣтельствъ и общецерковныхъ документовъ, доказываетъ, что не онъ, а именно паписты вмѣстѣ съ своимъ папою отдѣлились отъ единства Вселенской Церкви и поэтому заслуживаютъ названія схизматиковъ. Эту основную мысль онъ подтверждаетъ несомнѣнными историческими фактами и изысканіями. Въ своихъ „*Воспоминаніяхъ*“ о. Владиміръ такъ говоритъ объ этомъ: „мои враги были смущены, узнавши, что я перешолъ въ православіе. Они начали кричать, что я сдѣлался *схизматикомъ*, вступивъ въ Церковь *схизматическую*. Я отвѣтилъ имъ сочиненіемъ, подъ заглавіемъ: „*La Papauté Schismatique*“. Сочиненіе это привело въ ярость моихъ враговъ. Я получилъ массу анонимныхъ писемъ, въ которыхъ меня оскорбляли самымъ безпощаднымъ образомъ. Вмѣсто того, чтобы отвѣчать мнѣ, меня называли *ужаснымъ схизматикомъ* и говорили мнѣ, что моя рука должна была дрожать при написаніи даже одного заглавія столь страшнаго сочиненія. Но моя рука не дрожала ни сколько, потому что въ душѣ и по совѣсти я былъ глубоко убѣжденъ въ томъ, что *самый ужасный схизматикъ* есть папа“ ²⁾. Таковы историческія обстоятельства появленія въ свѣтъ этою сочиненія.

¹⁾ См. „*Souvenir d'un prêtre romain devenu prêtre orthodoxe*“, 1889. С. XII. p. 354.

²⁾ „*Souvenir*“, *ibid.*, p. 357.

Что касается самой идеи этого сочинения, то есть, идеи о томъ, что именно папство было главною причиною раздѣленія церквей: то она развита и доказана о. Владиміромъ Гетте на основаніи глубокаго изученія историческихъ памятниковъ Церкви, несомнѣнныхъ фактовъ церковно-исторической жизни и неопровержимыхъ святоотеческихъ свидѣтельствъ. Его трудъ по преимуществу есть историческій. Въ своемъ предисловіи къ этому труду, онъ самъ говоритъ, что для доказательства своей идеи онъ не имѣлъ необходимости прибѣгать ни къ софизмамъ, ни къ спорнымъ аргументамъ, ни къ эмфатическимъ возгласамъ. Факты, заимствованные изъ первоисточниковъ, совершенно были достаточны для него въ дѣлѣ твердой постановки основнаго его положенія и его развитія. И онъ дѣйствительно, на основаніи церковно-историческихъ памятниковъ, послѣдовательно разсматриваетъ римское епископство съ самаго начала христіанства, сопровождаетъ его почти чрезъ всѣ вѣка и приходитъ къ заключенію, что въ теченіи первыхъ восьми вѣковъ, абсолютическое папство, какимъ мы знаемъ его въ настоящее время, не существовало; что римскій епископъ въ первые три вѣка христіанства былъ такимъ же епископомъ, какимъ были епископы и прочихъ христіанскихъ церквей; что лишь въ четвертомъ вѣкѣ ему усвоено было первенство чести, но безъ вселенской юрисдикціи; что это первенство было даровано ему не по *божественному праву*, а по историческимъ условіямъ церковной жизни: что наконецъ, та *ограниченная* церковная юрисдикція, которая усвоена была папамъ соборами и простиралась на нѣкоторыя сосѣднія церкви, тоже основывалась не на *божественномъ правѣ*, а на *обычаѣ*, узаконенномъ соборами. Что же касается папскаго верховенства—всемирнаго, абсолютнаго, по *божественному праву*: то историческіе факты и вселенскія свидѣтельства не только не подтверждаютъ этого, но и рѣшительно опровергаютъ. Историческіе факты несомнѣнно показываютъ, что абсолютическое папство есть явленіе позднѣйшее, что его первоначальнаго происхожденія надобно искать во мракѣ среднихъ вѣковъ, что оно возникло, сложилось и окрѣпло лишь съ девятаго вѣка, воспользовавшись благоприятствовавшими ему историческими

обстоятельствами, и лишь съ этого времени оно стало предъявлять свои неслыханныя права на двойной характер своей власти, политическій и церковный. О. Владиміръ приходитъ къ заключенію, что дѣйствительнымъ основателемъ папства, со всѣми послѣдующими притязаніями его, былъ Адріанъ 1-й; Николай 1-й много способствовалъ развитію папскихъ идей; Григорій VII вознесъ папство на высочайшую степень могущества. Такимъ образомъ современное намъ папство, по историческимъ изслѣдованіямъ о. Владиміра, есть явленіе новое въ Церкви и ведетъ свое начало лишь со временъ Адріана 1-го.

Отсюда открывается, что защитники папства впадаютъ въ самыя грубыя историческія заблужденія, относя возникновеніе папства къ первымъ временамъ христіанства и признавая его учрежденіемъ божественнымъ. Это заблужденіе роковымъ образомъ приводитъ ихъ ко многимъ другимъ заблужденіямъ; и они напрасно стараются найти въ церковной исторіи и въ писаніяхъ древнихъ отцевъ церкви доказательства въ защиту своихъ вольныхъ и невольныхъ ошибокъ. О. Владиміръ Гетте, вооруженный глубокимъ знаніемъ исторіи, отличающійся тонкою историческою критикою, послѣ тщательной провѣрки приводимыхъ защитниками папства доказательствъ, приходитъ къ заключенію, что историческіе факты искажены имъ, святоотеческія свидѣтельства извращены и самыя ссылки на священное Писаніе истолкованы неправильно, насильственно, вопреки вселенскому пониманію ихъ. Словомъ, о. Владиміръ доказываетъ, что защитники папской теоріи не только впадаютъ въ историческія заблужденія, но и совершаютъ сознательный или безсознательный историческій подлогъ. На основаніи всѣхъ этихъ ученыхъ изслѣдованій, въ своемъ сочиненіи онъ приходитъ наконецъ, къ заключенію, что 1) папство по *праву божественному* появилось лишь въ IX вѣкѣ и только съ этого времени папы задумали наложить на Церковь Божію иго, котораго она не знала въ теченіе первыхъ восьми вѣковъ; 2) что эти непомѣрные папскія притязанія всегда вызывали со стороны Восточной церкви законный протестъ и живѣйшее сопротивленіе; 3) что именно этимъ путемъ папы сдѣлались первою причиною раздѣленія цер-

квей; 4) что затѣмъ папы намѣренно утвердили и увѣковѣчили это раздѣленіе своими нововведеніями и въ особенности возведеніемъ въ догматъ своего незаконнаго главенства; 5) что наконецъ этими притязаніями на главенство и своимъ высокоуміемъ они произвели дѣйствительную схизму, образовавъ церковь папистическую даже въ нѣдрахъ Церкви Восточной, и поставивъ такимъ образомъ жертвенникъ противъ жертвенника, епископство незаконное противъ епископства апостольскаго.

Таково въ общихъ чертахъ содержаніе книги о. Владиміра Гетте. Какъ только сочиненіе это вышло въ свѣтъ, оно въ томъ-же 1863 г., чрезъ посредство о. протоіерея І. Васильева, сдѣлалось извѣстнымъ ученѣйшему богослову русской земли, митрополиту Московскому Филарету, и произвело на него сильное впечатлѣніе. Онъ оцѣнилъ его по достоинству. Святитель Московскій, въ концѣ того же года, поручилъ ректору Московской духовной Академіи, протоіерею А. В. Горскому, тоже первоклассному богослову и глубокому знатоку церковно-историческихъ наукъ, разсмотрѣть это сочиненіе и дать свой отзывъ о томъ, не можетъ ли авторъ этой книги быть признанъ достойнымъ какой-либо изъ высшихъ ученыхъ академическихъ степеней. Святитель пожелалъ также узнать мнѣніе объ этомъ сочиненіи члена академической конференціи, о. П. М. Терновскаго, котораго онъ высоко цѣнилъ за его личныя достоинства и обширныя богословскія познанія. Оба они, и о. Горскій и о. Терновскій, дали наилучшій отзывъ о сочиненіи о. Владиміра Гетте. Ихъ отзывъ всего лучше можно видѣть изъ слѣдующихъ выраженій—докторскаго диплома, которымъ былъ почтенъ за свое сочиненіе о. Владиміръ по представленію конференціи Московской Духовной Академіи и по особому ходатайству предъ Св. Синодомъ митрополита Филарета. Приводимъ этотъ отзывъ въ переводѣ съ латинскаго языка, на которомъ дипломъ былъ написанъ: „Мужа ученѣйшаго, Священника Владиміра Гетте, за прекрасныя статьи (*specimena*) по священной и церковной образованности, а также за другія изданныя имъ произведенія, отличающіяся богатствомъ знанія и любовію къ истинѣ, преимущественно же за сочиненіе: „*La Papauté Schismatique*“—въ которомъ онъ по-

средствомъ добросовѣстнаго изложенія фактовъ и освѣщенія древнихъ временъ мужественно защищаетъ справедливѣйшее дѣло истинно католической Восточно-Православной Церкви, признанной имъ своею матерью, — Конференція Московской Духовной Академіи, въ силу представленнаго ей права, симъ почетнымъ дипломомъ объявляетъ докторомъ священнаго Богословія и публично свидѣтельствуешь, что утверждаетъ за нимъ и усваиваетъ ему почести и преимущества, соединенныя съ дипломомъ“¹⁾. Эта ученая оцѣнка сочиненія о. Владимира тѣмъ болѣе была лестна для писателя, что онъ не искалъ и не домогался ея. Вотъ что пишетъ въ своихъ „Воспоминаніяхъ“ по поводу этого диплома самъ о. Владимиръ: „Этотъ дипломъ вполнѣ вознаградилъ меня за оскорбительныя преслѣдованія папскихъ писакъ, которые, не смотря на все желаніе свое обвинить меня, никогда не могли найти во всѣхъ моихъ многочисленныхъ сочиненіяхъ ни одного дѣйствительнаго заблужденія. Они могли упрекнуть меня только въ одномъ: я не преклонилъ головы предъ безстыдными ученіями ультрамонтанъ. Признаюсь они имѣли основаніе упрекать меня въ этомъ; но я горжусь этимъ и считаю себя счастливымъ, что еще до вступленія въ досточтимую православную церковь, я могъ такъ ясно открыть истину въ отношеніи ко многимъ вопросамъ, которые были извращены папствомъ“²⁾. Но и это еще не все.

Патріархъ Константинопольскій, которому сочиненіе о. Владимира тоже сдѣлалось извѣстнымъ, отозвался о немъ въ самыхъ лестныхъ выраженіяхъ. Онъ почтилъ писателя своимъ письмомъ и благословлялъ его литературные труды. Это была такая награда за литературный трудъ, которая рѣдко выпадаетъ на долю церковныхъ писателей. Разумѣется, иначе отнеслась къ сочиненію о. Владимира римская церковь: Римская Конгрегація Индекса поспѣшила занести сочиненіе его въ индексъ, въ число отверженныхъ книгъ. Самъ о. Владимиръ рассказываетъ объ этихъ обстоятельствахъ въ слѣдующихъ выраженіяхъ: „Римская Курія, которая не могла опровергнуть меня, была достаточно талантлива, чтобы осу-

1) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1889 г. Т. I. Ч. 1, стр. 566.

2) См. „Souvenir“ *ibid.* p. 358.

дѣть меня и занести мою книгу въ каталогъ индекса. Въмѣсто всякой полемики съ священной Конгрегаціей Индекса, я поблагодарилъ ее за честь, которой она удостоила меня. Но въ тотъ самый день, когда я узналъ изъ газетъ о зачисленіи въ индексъ моего сочиненія, я получилъ чрезвычайно похвальное письмо отъ его святѣйшества Вселенскаго Константинопольскаго патріарха. Этотъ досточтимый епископъ считается первымъ патріархомъ Церкви, съ тѣхъ поръ, какъ римскій епископъ, своимъ расколомъ и ересью, потерялъ права, дарованныя ему первыми вселенскими соборами. Если бы я нуждался въ утѣшеніи по поводу осужденія индексомъ, то былъ бы утѣшенъ, даже съ избыткомъ, похвалами перваго епископа Церкви. Такимъ образомъ, я вступилъ въ православную Церковь при счастливыхъ обстоятельствахъ¹⁾.

Полагаемъ, приведенныхъ нами фактовъ совершенно достаточно для надлежащей оцѣнки ученыхъ достоинствъ сочиненія о. Владиміра Гетте. Сочиненіе это одобрено не только первоклассными восточными богословами, но и лицами, принадлежащими къ высшимъ сферамъ іерархіи въ Православной Церкви; поэтому оно давно пользуется справедливою извѣстностію въ ученомъ богословскомъ мірѣ. Но, сколько намъ извѣстно, оно никогда не было переведено на русскій языкъ; и такимъ образомъ всегда оставалось недоступнымъ для лицъ, не владѣющихъ французскимъ языкомъ. Причинъ этой литературной невнимательности къ сочиненію о. Владиміра, какъ полагаемъ мы, надобно искать уже въ неблагоприятныхъ социальныхъ условіяхъ того общества, среди котораго оно появлялось въ свѣтъ. Оно появилось въ тѣ бурныя времена, когда въ нашемъ обществѣ едва теплился интересъ къ богословской литературѣ. А между тѣмъ, и по своему содержанію, и по своимъ задачамъ и цѣлямъ, какъ тоже полагаемъ мы, сочиненіе это вполне заслуживаетъ общераспространенной извѣстности. Мы думаемъ это на слѣдующихъ основаніяхъ:

Римско-католическіе писатели признаютъ насъ, православныхъ

¹⁾ „Souvenir“ *ibid.* p. 358.

христіанъ *схизматиками*, то есть, раскольниками, удалившимися отъ единенія со Вселенскою Церковію. Они вполнѣ вѣрятъ голосу папы, который говоритъ имъ: „Только мною и чрезъ меня вы можете находиться въ общеніи и единеніи со Вселенскою Церковію; только отъ меня ваши пастыри могутъ получить законное священство; только посредствомъ меня сохраняется подлинное ученіе Христовой вѣры. Я верховный пастырь; я верховный судія и верховный учитель въ христіанскомъ мірѣ“. Подобныя папскія притязанія или заблужденія распространены не только среди римско-католиковъ, но отголоски ихъ можно слышать и среди протестантовъ и даже раціоналистовъ. О. Владиміръ, съ силою опровергаетъ эти заблужденія и неопровержимо доказываетъ, что единеніе со Вселенскою Церковію условливается не признаніемъ абсолютной папской власти, а тщательнымъ храненіемъ *божественнаго залога вѣры*, и утверждается на единствѣ апостольскаго вѣроученія, священноначалія и священнодѣйствія. Чтобы находиться въ общеніи со Вселенскою Церковію надобно признавать лишь то, что предлагала и предлагаетъ св. Церковь *всѣмъ, всегда и повсюду*; и вовсе нѣтъ надобности отказываться отъ своей совѣсти, своей свободы и своего пониманія истины въ пользу непогрѣшимаго папскаго авторитета. *In necessariis unitas, in dubiis libertas* (*единство въ необходимомъ и свобода въ сомнительномъ*)—такое основное правило Православной Церкви. Но и это еще не все.

Многіе римско-католическіе писатели смотрятъ на папскія притязанія или заблужденія, какъ на законное или законченное развитіе христіанской идеи, какъ на завершеніе полного развитія христіанства. Съ подобными мнѣніями можно встрѣтиться даже и въ нашей, такъ называемой, свѣтской литературѣ. Но о. Владиміръ доказываетъ, что по существу христіанскаго вѣроученія папскія нововведенія не суть развитіе, а *отрицаніе* евангельской идеи, *подлогъ* и *искаженіе* истиннаго христіанства. Но отрицаніе, подлогъ и искаженіе могутъ ли быть признаваемы развитіемъ христіанства? Намъ кажется, что именно эти послѣднія сужденія писателя, принадлежавшаго къ составу римскаго клира и высказывавшаго ихъ даже до обра-

щенія своего въ православіе, имѣютъ особенную цѣну для насъ, православныхъ христіанъ. Католическіе писатели, обольщаясь своими церковными нововведеніями, признаютъ ихъ прогрессомъ, развитіемъ, и совершенствованіемъ своей церкви; вмѣстѣ съ тѣмъ они упрекаютъ Восточную церковь, остающуюся вѣрною апостольскому ученію и апостольскому преданію—въ неподвижности, застоѣ и окаменѣлости. Они даже укоряютъ православныхъ богослововъ въ томъ, что послѣдніе не могутъ, или не способны понять и признать великаго прогресса римской церкви, сжившись или сроднившись съ своими традиціонными воззрѣніями. Но вотъ западный писатель, вышедшій изъ среды ихъ, несомнѣнно талантливый, ученый и глубоко преданный христіанской истинѣ, фактически опровергаетъ ихъ заносчивыя клеветы. Онъ доказываетъ, что истинный прогрессъ религіозной жизни состоитъ не въ измѣнѣ или извращеніи истины; но въ строгомъ храненіи ея и глубокой преданности ей.

Наконецъ мы должны обратить вниманіе на искренность и прямоту, съ которыми о. Владиміръ излагаетъ свой предметъ. Онъ самъ говоритъ: „Быть можетъ удивится, что мы касаемся подобнаго предмета съ такою откровенностію. Мы отвѣтимъ, что въ эпоху, когда мы живемъ, надобно говорить открыто, безъ затаенныхъ мыслей. Мы не понимаемъ сдержанности въ отношеніи къ заблужденію. Будучи снисходительными и благорасположенными къ людямъ, которые обманываются,—мы думаемъ, что повинемся одному лишь истинному чувству любви, когда строго преслѣдуемъ самое заблужденіе, въ которое они впадаютъ. „Говорить истину—это самое лучшее доказательство любви къ людямъ“,—утверждаетъ патріархъ Фотій въ письмѣ къ папѣ Николаю“. Этому же правилу хочеть слѣдовать и нашъ писатель¹⁾. Во всякомъ случаѣ, при своихъ историческихъ изысканіяхъ и сужденіяхъ, о. Владиміръ всегда остается столько же искреннимъ, сколько и объективнымъ.

Предпославши эти предварительныя замѣчанія, переходимъ къ самому переводу докторскаго сочиненія о. Владиміра Гетте.

¹⁾ См. „La Papauté schismatique“. Preface, p. XIV, XV.

I.

Христіанская Церковь глубоко разрознена. Если-бы кто захотѣлъ представить внутренніе раздоры, волнующіе всѣ христіанскія общества, а также всѣ противорѣчивыя ученія сектъ, возстающихъ противъ матери церкви,—то онъ нарисовалъ бы безотрадную картину. Впрочемъ, споры и ереси имѣютъ свои причины существованія. Что касается ученій,—непринадлежащихъ къ *залогу* откровенія и не бывшихъ *опредѣленными* на соборахъ: то о нихъ въ самомъ дѣлѣ споръ возможенъ и свобода человѣческаго духа должна быть уважаема. Что же касается ересей, то св. Павелъ говоритъ намъ, что и онѣ *необходимы*, дабы вѣра христіанъ была твердою и просвѣщенною.

Но превъше всѣхъ разногласій существуетъ одно, самое важное, которое преимущественно должно привлекать вниманіе, по причинѣ своей важности и производимыхъ имъ дѣйствій. Это то разпогласіе, которое существуетъ между церковію Каѳолическою Восточною и церковію Католическою Римскою.

Каждый человѣкъ, съ истинно христіанскимъ сердцемъ, долженъ быть огорченъ при видѣ того раздѣленія, которое столько вѣковъ существуетъ между церквами, изъ коихъ и та и другая имѣютъ апостольское начало, и за исключеніемъ *одного слова*, сохраняютъ одинъ и тотъ же символъ, тѣже таинства, тоже священство, тоже правоученіе, тотъ-же культъ. Но не смотря на эти элементы единства, раздѣленіе съ девятаго вѣка есть совершившійся фактъ, среди этихъ церквей. На кого же падаетъ отвѣтственность въ этомъ великомъ религіозномъ и социальномъ преступленіи? Вотъ одинъ изъ важнѣйшихъ вопросовъ, котораго богословъ можетъ касаться. Но онъ не можетъ рѣшить его, не подвергая суду одну изъ этихъ церквей,—не обвиняя ее въ пренебреженіи къ слову Іисуса Христа, Который изъ *единства* сдѣлалъ существенное условіе бытія Своей церкви. Очевидно только посредствомъ самого рѣшительнаго извращенія христіанскаго смысла, раздѣленіе могло быть вызвано и утверждено. Съ этимъ соглашаются въ обѣихъ церквахъ—Восточной и Римской. Вотъ почему обѣ онѣ взаимно подвергаютъ другъ друга обвиненію въ схизмѣ; онѣ не хотятъ, предъ

Богомъ и предъ обществомъ, принять отвѣтственности въ томъ, что обѣ онѣ признаютъ пятномъ.

Надобно предположить, что одна изъ двухъ церквей виновна. Ибо даже тогда, когда бы съ той или другой стороны могли быть указаны дѣйствія предосудительныя: то эти частныя ошибки не объяснили бы раздѣленія. Несогласіе во второстепенныхъ пунктахъ, незначительное раздраженіе, причиняемое тщеславіемъ или честолюбіемъ, могутъ порождать только скоропреходящія распри. Что-бы вызвать раздѣленіе—основное и постоянное, для этого должна существовать причина болѣе коренная, которая касалась бы самой сущности предмета.

Поэтому поставленный нами вопросъ возможно рѣшить только открывши эту причину, сильную и глубокую, вызвавшую схизму и продолжающую жить до нашихъ дней. Касаясь этого вопроса, мы прежде всего останавливаемся на различіи упрековъ, коими обѣ церкви—Восточная и Западная—взаимно поражаютъ другъ друга. Эта послѣдняя утверждаетъ, что церковь Восточная отдѣлилась отъ ней ради удовлетворенія своему недостойному памятозлобію, изъ-за интереса, ради честолюбія. Но подобными побужденіями можно разумно объяснять только мимолетныя раздоры.—Напротивъ того, церковь Восточная указываетъ въ раздѣленіи мотивъ коренной и логическій. Она утверждаетъ, что церковь Римская вызвала его, желая, во имя Божіе, наложить на Церковь Вселенскую незаконное иго, т. е. папское властвованіе, столько же противорѣчащее Божественному установленію церкви, какъ и предписаніямъ Вселенскихъ Соборовъ.

Если упреки церкви Восточной основательны, то отсюда слѣдуетъ, что виновна церковь Римская. Чтобы разобраться въ этомъ пунктѣ, мы изслѣдовали, каковы были сношенія двухъ церквей до ихъ раздѣленія. Въ самомъ дѣлѣ, надобно ясно установить природу этихъ сношеній, чтобы видѣть съ какой стороны послѣдовало отдѣленіе. Если справедливо, что Римская церковь въ девятомъ вѣкѣ захотѣла наложить на всю церковь властвованіе, неизвѣстное въ предшествовавшіе вѣка и, слѣдовательно, незаконное: то отсюда надо заключить, что она одна должна нести отвѣтственность за схизму. Мы предприняли

это изслѣдованіе спокойно и безъ предубѣжденій, и оно привело насъ къ слѣдующимъ заключеніямъ:

Епископъ Римскій въ теченіи первыхъ восьми вѣковъ не обладалъ властію по *божественному праву*, которою онъ захотѣлъ пользоваться впоследствии.

Притязанія Римскаго епископа на властвованіе по *божественному праву* надъ всею Церковію и суть истинныя причины раздѣленія.

Мы приведемъ доказательства въ подтвержденіе этихъ заключеній. Но прежде приведенія ихъ, считаемъ полезнымъ обратиться—къ Св. Писанію и изслѣдовать, имѣютъ ли притязанія Римскаго епископа на вселенское властвованіе въ Церкви какія-либо основанія въ Словѣ Божіемъ, какъ утверждаютъ это римскіе писатели?

II.

Папская власть, осуждаемая Словомъ Божіимъ.

Церковь, по ученію св. Павла, есть храмъ, религіозное зданіе, въ коемъ всѣ вѣрующіе составляютъ камни. „Вы, говоритъ онъ Ефесскимъ христіанамъ (11, 20), утверждены на основаніи апостоловъ и пророковъ; и Іисусъ Христосъ есть краеугольный камень этого зданія; именно на Немъ все зданіе утверждается и возвышается, дабы сдѣлаться храмомъ, посвященнымъ Господу; именно на Немъ вы устроаетесь въ духовное жилище, гдѣ обитаетъ Богъ“.

Такимъ образомъ, по ученію св. Павла, Церковь есть общество всѣхъ вѣрующихъ Ветхозавѣтныхъ и Новозавѣтныхъ. Первые, наставляемые пророками, а вторые, наставляемые апостолами, составляютъ вмѣстѣ духовное зданіе, имѣющее основаніемъ Іисуса Христа, Котораго одни ожидали какъ Мессію, а другіе почитаютъ, какъ Божественное Слово, облекшееся въ человѣчество. Пророки и апостолы полагались въ первые ряды камней этого таинственнаго зданія; вѣрующіе возвышались на этихъ основаніяхъ и составляли самое зданіе; наконецъ, Іисусъ Христосъ есть главный камень, треугольный камень, сообщающій всему зданію его твердость.

Нѣтъ другаго основнаго и главнаго камня, кромѣ Іисуса

Христа: „никто, пишетъ св. Павелъ коринѣянамъ (1 Кор. III, 11), не можетъ положить другаго основанія, которое есть Иисусъ Христосъ“. Ап. Павелъ преподаетъ Коринѣянамъ этотъ урокъ потому, что многіе изъ нихъ приурочивали себя къ проповѣдникамъ Евангелія, какъ если бы эти проповѣдники были (основнымъ) камнемъ Церкви: „Я узналъ, говоритъ онъ имъ, что среди васъ существуютъ споры. Одинъ говоритъ: „я Павловъ“; другой: „я Аполлосовъ“; третій: „Петра“; иной: „я Христа“. Развѣ раздѣлился Христосъ? развѣ Павелъ распылся за васъ?“

Да и ап. Петръ, по ученію святаго Павла, не можетъ быть признаваемъ основнымъ камнемъ Церкви, или первымъ намѣстникомъ Иисуса Христа, какъ не можетъ быть признаваемъ ни самъ апостоль Павелъ, ни Аполлосъ. Петръ и всѣ остальные Апостолы или апостольскіе мужи были въ его глазахъ только служителями Иисуса Христа, только первыми рядами камней таинственнаго зданія. Святой Павелъ сравниваетъ еще Церковь съ тѣломъ, коего глава есть Иисусъ Христосъ, а члены суть пастыри и вѣрующіе.

„Христосъ, говоритъ онъ (Еф. IV, 11—16), поставилъ однихъ апостолами, другихъ пророками, иныхъ евангелистами, иныхъ пастырями и учителями, къ совершенію святыхъ, на дѣло служенія, для созиданія тѣла Христова, доколѣ всѣ придемъ въ единство вѣры и познанія Сына Божія, въ мужа совершеннаго, въ мѣру полнаго возраста Христова; дабы мы не были болѣе младенцами, колеблющимися и увлекающимися всякимъ вѣтромъ ученія, по лукавству чловѣковъ, по хитрому искусству оболъщенія, но истинною любовію все возвращали въ Того, Который есть глава Христосъ, изъ Котораго все тѣло, составляемое и совокупляемое посредствомъ всякихъ взаимно-скрѣпляющихъ связей, при дѣйствіи въ свою мѣру каждаго члена, получаетъ приращеніе для созиданія самаго себя въ любви“.

Итакъ существуетъ одна только церковь, коей глава есть Иисусъ Христосъ; она состоитъ изъ вѣрующихъ, равно какъ и изъ пастырей; въ нѣдрахъ ея пастыри трудятся для развитія христіанской жизни, то есть, любви, составляющей ея существенное содержаніе,—и они трудятся при посредствѣ различныхъ служеній, ввѣренныхъ имъ.

Въ этихъ понятіяхъ о церкви можно ли усматривать монархію, управляемую первосвященникомъ—верховнымъ, абсолютнымъ и непогрѣшимымъ?

На эту церковь, понимаемую такъ въ ея единствѣ и вселенскости, святой Павелъ смотритъ, какъ на сокровищницу божественнаго наставленія; именно ее называетъ столпомъ и утвержденіемъ истины (1. Тим. III. 15).

Святой Петръ, котораго римскіе богословы хотятъ представить первымъ абсолютнымъ монархомъ Церкви, не имѣлъ ни малѣйшей идеи о высокихъ преимуществахъ, которыми его награждаютъ и которыя столь охотно передаютъ епископамъ Рима, какъ его преемникамъ. Обращаясь къ предстоятелямъ Церкви, онъ выражается слѣдующимъ образомъ: „Пастырей вашихъ умоляю я, сопастырь и свидѣтель страданій Христовыхъ и соучастникъ въ славѣ, которая должна открыться: пасите Божіе стадо, какое у васъ, надзирая за нимъ не принужденно, но охотно (и богоугодно), не для гнусной корысти, но изъ усердія, и не господствуя надъ наслѣдіемъ Божіимъ, но подавая примѣръ стаду; и когда явится Пастыреначальникъ, вы получите не увядающій вѣнецъ славы“ (1 *Петр.* 1. 1 и слѣд.).

Св. Петръ знаетъ одного только верховнаго начальника пастырей, Иисуса Христа. Что же касается его самаго, то онъ есть лишь сотоварищъ пастырей по священству; онъ не говоритъ ни о своемъ первенствѣ, ни о своемъ верховенствѣ. Онъ не превозносится надъ остальными пастырями Церкви; напротивъ, онъ обращается къ нимъ какъ къ братьямъ своимъ и равнымъ ему, ссылаясь, при сообщеніи своихъ совѣтовъ, только на качество *свидѣтеля* страданій Иисуса Христа и своей будущей славы, которая ему была открыта на Фаворѣ.

Во всѣхъ книгахъ Священнаго Писанія мы не встрѣтимъ ни одного текста относительно занимающаго насъ предмета, гдѣ бы Иисусъ Христосъ не былъ признаваемъ единственнымъ главою всей Церкви и гдѣ бы вся церковь не была признаваема *единою* и тождественною, составленною изъ вѣрующихъ, равно какъ и изъ пастырей.

Эти пастыри получили отъ Иисуса Христа необходимую власть для надлежащаго управленія Церковію. Этого нельзя оспари-

вать. Равнымъ образомъ нельзя отвергать и того, что власть, дарованная апостоламъ, была передана ихъ законнымъ преемникамъ; ибо Церковь и общество пастырей, по ученію Иисуса Христа, должны продолжаться во всѣ вѣка. Прежде оставленія земли, Иисусъ Христосъ сказалъ своимъ апостоламъ: „Идите, научите всѣ народы, крестя ихъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча ихъ соблюдать все, что Я повелѣлъ вамъ; и се, Я съ вами во всѣ дни до скончанія вѣка“ (Мѣ. XXIII, ст. 12—20).

Такимъ образомъ Иисусъ Христосъ непрестанно пребываетъ съ обществомъ пастырей Церкви. Именно имъ Онъ сказалъ въ лицѣ апостоловъ: „Слушающій васъ, Меня слушаетъ; отвергающій васъ, Меня отвергаетъ“. Именно имъ также Онъ сказалъ: „Примите Духа Святаго. Кому простите грѣхи, тому простятся; на комъ оставите, на томъ останутся“ (Іоан. XX, ст. 22—23).

Эту власть, дарованную апостоламъ всѣмъ вообще, Иисусъ Христосъ *обѣщалъ* и святому Петру въ частности, и въ тѣхъ же самыхъ выраженіяхъ. Вотъ одно изъ доказательствъ, приводимыхъ папами въ защиту своей теоріи о власти—особенной и высшей, полученной ап. Петромъ отъ Иисуса Христа, и отъ него переходящей къ нимъ; но они не замѣчаютъ, что эта власть *дарована* всѣмъ, что она была обѣщана ап. Петру *лично*, но всѣмъ апостоламъ въ его лицѣ. Таково замѣчаніе святаго Кипріана и большинства отцевъ Церкви. Но папы приводятъ еще другіе тексты въ защиту этой теоріи. Мы рассмотримъ ихъ. Вотъ первый:

„Ты Петръ, и на семъ камнѣ Я создамъ церковь Мою, и врата ада не одолѣютъ ея“ (Мѣ. XVI, 19).

Если мы повѣримъ папамъ, то этотъ текстъ доказываетъ, что святой Петръ и римскіе епископы, его преемники, поставлены Иисусомъ Христомъ основнымъ камнемъ Церкви; и что заблужденіе, въ переносномъ смыслѣ названное вратами ада, никогда не одолѣетъ этого камня. Отсюда они выводятъ слѣдующее заключеніе: папы суть верховныя главы Церкви.

Чтобы признать это разсужденіе правильнымъ, надобно было бы допустить, что святой Петръ былъ поставленъ, превыше

прочихъ апостоловъ, *основнымъ* камнемъ Церкви; и что это преимущество было даровано не ему только лично, но что оно перешло и на епископовъ Рима.

Но это не такъ.

Прежде всего, святой Петръ не былъ названъ *камнемъ* Церкви съ исключеніемъ прочихъ апостоловъ. Онъ не былъ поставленъ абсолютнымъ главою. Доказательство этого мы видимъ въ текстѣ святаго Павла, приведенномъ выше, въ которомъ этотъ Апостолъ положительно утверждаетъ, что основные *камни* Церкви суть пророки и апостолы, соединенные во едино посредствомъ треугольнаго камня, который есть Иисусъ Христосъ.

Нельзя усвоить святому Петру преимуществъ *камня* Церкви, не насилуя смысла священнаго Писанія, не разрушая церковнаго домостроительства и не удаляясь отъ католическаго преданія. Иисусъ Христосъ объявилъ, что Онъ Самъ есть этотъ камень, предугазанный пророками (Мѡ. XXI, 42; Лук. XX, 17—18). Святой Павелъ говоритъ, что „Иисусъ Христосъ есть камень“ (1 Кор. X, 4). Святой Петръ учитъ той-же истинѣ (1 Петр. 11, 7, 8).

Такимъ же образомъ большинство отцовъ Церкви не допускали игры словъ, которую наши ультромонтане усваиваютъ Иисусу Христу, и не примѣняли къ святому Петру слѣдующихъ словъ: „На этомъ *камени* создамъ церковь Мою“¹⁾. Чтобы убѣдиться въ томъ, что толкованіе Отцовъ наиболѣе истинно, достаточно припомнить обстоятельства, среди которыхъ Иисусъ Христосъ обратился къ святому Петру со словами, неправильно толкуемыми римскими богословами. Онъ спросилъ своихъ учениковъ: „За кого люди почитаютъ Меня, Сына Человѣческаго?“—Ученики отвѣчали: „Одни за Іоанна Крестителя, другіе за Ілію, а иные

¹⁾ Лангоа (Lanoue), докторъ Сорбонны, извѣстный по весьма значительному числу богословскихъ сочиненій, обширной учености котораго никто не можетъ оспаривать, сосчиталъ голоса католическаго преданія по этому вопросу. Онъ, посредствомъ текстовъ ясныхъ и подлинныхъ, доказалъ, что лишь весьма незначительное число отцовъ и учителей церковныхъ усваиваютъ святому Петру преимуществъ *камня*, на которомъ должна быть создана Церковь; между тѣмъ какъ большинство не усваиваетъ ему этого и понимаютъ слова Иисуса Христа совершенно инымъ образомъ. Объ этомъ можно справиться въ его „*Писматахъ*“, которыя тоже суть трактаты, достойные первостепеннаго ученаго.

за Іеремію, или за одного изъ пророковъ".—„А вы, снова спросилъ Іисусъ, за кого почитаете Меня?"—Симонъ же Петръ отвѣчая сказалъ: „Ты—Христосъ, Сынъ Бога Живаго". Тогда Іисусъ сказалъ ему въ отвѣтъ: „Блаженъ ты, Симонъ, сынъ Іонинъ, потому что не плоть и кровь открыла тебѣ это, но Отецъ Мой, Сущій на небесахъ; Я говорю тебѣ: ты Петръ, и на семъ камнѣ Я создамъ церковь Мою, и пр.".

Эти слова означаютъ не иное что либо, какъ только слѣдующее: поэтому Я говорю тебѣ, что Я переименовалъ тебя Петромъ по причинѣ твердости твоей вѣры и говорю тебѣ, что истина, которую ты исповѣдалъ, есть основной камень Церкви; и заблужденіе никогда не преодолѣетъ этого камня.

Какъ замѣчаетъ блаженный Августинъ, Онъ не сказалъ Симону, сыну Іонину: Ты камень (*греческое слово камень—пѣтра имѣетъ женское окончаніе*¹⁾), но ты *Петръ* (*греческое имя Петръ—пѣтросъ имѣетъ мужское окончаніе*). Слова блаженного Августина заслуживаютъ тщательнаго вниманія: „не на тебѣ, говорить Онъ, Петръ (*Пѣтросъ*), какъ камень, но на *каменѣ* (*пѣтра*), который ты исповѣдалъ, на *этомъ камнѣ* твоего исповѣданія, на камнѣ выказаннаго тобою убѣжденія: Ты Христосъ, Сынъ Бога Живаго,—именно на *этомъ камнѣ* создамъ церковь Мою. Я создамъ тебя на *Мнѣ*, а не, буду созданъ на тебѣ". Тѣ, которые хотѣли быть созданными на людяхъ, говорили: Я Павла, я Аполлоса, я Кифы, то есть Петра; но тѣ, которые хотѣли быть созданными не на Петрѣ, а на *каменѣ*, говорили: Я Христа. На французскомъ языкѣ (тоже и въ русскомъ языкѣ) названіе, заимствованное отъ какого либо предмета, удерживаетъ окончаніе (мужское или женское), одинаковое съ называемымъ предметомъ; и это приводитъ къ двусмысленности, которая не встрѣчается ни въ греческомъ, ни въ латинскомъ языкѣ. Въ этихъ языкахъ, имя человѣка имѣетъ окончаніе мужское, между тѣмъ какъ имя предмета имѣетъ окончаніе женское; это и дѣлаетъ болѣе легкимъ различіе двухъ предметовъ, которые Іисусъ Христосъ имѣлъ въ виду. При помощи мѣстоимѣнія и женскаго члена, предшествующаго слову *камень*, еще легче замѣтить, что

1) Слова въ скобкахъ принадлежатъ переводчику. Ред.

въ обоихъ этихъ языкахъ эти слова относятся не къ подлежащему мужскаго рода, обозначающему челоуѣка, но къ другому предмету. Кромѣ того, не достаточно обращали вниманія на греческое слово *ὅτι*, которое очень точно переводится по латыни *quia*, и означаетъ *потому что*. Переводя это слово въ этомъ смыслѣ, избѣгаютъ двусмысленности, къ которой приводятъ разсужденія папъ и ихъ сторонниковъ.

Въ священныхъ книгахъ часто говорится о камнѣ въ переносномъ смыслѣ. И это слово всегда обозначаетъ Иисуса Христа и никогда, ни въ ближайшемъ, ни въ отдаленномъ смыслѣ, не означаетъ святаго Петра. Лучшимъ толкованіемъ Св. Писанія служить само же Св. Писаніе. Поэтому огромное большинство Отцевъ и древнихъ учителей справедливо усвоило спорному мѣсту толкованіе, предложенное нами, относя слово *камень*, которымъ пользуется Спаситель, или къ *Иисусу Христу*, или къ *вѣрѣ въ Его божественность*. Это толкованіе имѣетъ тройное преимущество; такъ какъ оно болѣе сообразно съ текстомъ, лучше согласуется съ другими мѣстами Св. Писанія и не усваиваетъ Иисусу Христу игры словъ, не достойной Его ¹⁾.

Что касается незначительнаго числа древнихъ писателей,

¹⁾ Между Отцами, усвоившими это толкованіе знаменитому мѣсту: „*Ты еси Петра*“, мы укажемъ: св. Иларіи Поатьерскаго, *О троицности*, кн. 6; св. Григорія Нисскаго, *На вознесеніи Господа нашего*; св. Амвросія, кн. 6 на IX гл., еван. Луки и на II-ю гл. посланія къ Ефессеямъ; блаженнаго Іеронима на стихъ 18 гл. XVI св. Матвея; святаго Іоанна Златоустаго, бесѣда 55 и 83 на еванг. Матвея, и на I главу посланія къ Галатамъ; блаженнаго Августина, *Трактатъ* 7 и 123 на евангеліе Іоанна, слово XIII на слова Господни, заимствованная изъ евангелія Матвея, кн. I *Поправки*; Акакія, бесѣда, произнесенная имъ на соборѣ Ефесскомъ; святаго Кирилла Александрійскаго, кн. IV на Исая, кн. IV *О Троицѣ*; св. Льва I, слово 2 и 3. *На воззденіе его во епископство*, слово на *Преображеніи Господа Нашего*, слово 2 на *день Апостоловъ Петра и Павла*; святаго Григорія Великаго, кн. 3, посл. 33; святаго Іоанна Дамаскина, *разсужденіе о Преображеніи Господа Нашего*.

Это толкованіе Отцевъ сохранилось на Западѣ до эпохи, когда ультрамонтанство, посредствомъ іезуитовъ, преобразовало его въ свою теорію, въ XVI столѣтіи. Для доказательства этого достаточно привести: Іону Орлеанскаго, кн. III *о почитаніи иконъ*; Генкмара Реймскаго, сочиненіе 33; папу Николая I, письмо 6 къ Фотію; Одова Клявнійскаго, *Слово о каведрѣ сѣтяго Петра*; Руперта, кн. III на *святаго Матвея* и кн. XII на *Апокалипсисъ*; Тому Аквината, *Дополненіе* в. 25, ч. 1; Анзельма, на *XVI гл. еван. Матвея*; Эвкія кн. II *О первенствѣ святаго Петра*; кардинала Кузу, *Католическое соловіе*, кн. II, глава 13 и 18.

допускавшихъ эту игру словъ, то надобно признать, что никто изъ нихъ не толковалъ текста въ смыслъ благопріятномъ для папскаго верховенства, и не доходилъ до крайнихъ выводовъ этой системы. Ихъ выводы діаметрально противоположны всему папскому ученію.

Справедливо, что Іисусъ Христосъ непосредственно обратился къ Петру; но достаточно прочесть весь текстъ, чтобы видѣть, что Онъ поэтому еще не усвоилъ ему преимуществъ исключительныхъ предъ прочими апостолами. Въ самомъ дѣлѣ, произнеши выше приведенныя слова, Іисусъ Христосъ, всеже обращаясь къ Петру, присовокупилъ:

„Дамъ тебѣ ключи царствія небеснаго; все, что ты разрѣшишь на землѣ, будетъ разрѣшено на небѣ“. Въ обѣихъ частяхъ текста Іисусъ Христосъ только даетъ Петру два *обѣщанія*: первое, что Церковь будетъ столь твердо создана на вѣрѣ въ божественность Его лица, что заблужденіе никогда не одолѣетъ этой истины; второе, что Онъ даруетъ Петру важное служеніе въ Церкви.

Нельзя доказывать, будто власть ключей была обѣщана Петру съ исключеніемъ прочихъ апостоловъ; ибо Іисусъ Христосъ обѣщалъ ключи и всѣмъ имъ, въ тоже самое время, употребляя тѣже самыя выраженія, которыми Онъ пользовался при обѣщаніи Петру (Мѣ. XVIII, 18). Болѣе того, Онъ обѣщалъ всѣмъ апостоламъ совмѣстно, а не одному Петру, пребыть съ ними до скончанія вѣка.

„Іисусъ, говоритъ евангелистъ Матѣей (Мѣ. XXVIII, 18 и слѣд.), приблизившись къ Своимъ апостоламъ, сказалъ имъ: дана мнѣ всякая власть на небѣ и на землѣ: и такъ *идите, наущите* всѣ народы, уча ихъ соблюдать все, что Я повелѣлъ вамъ; и се, Я съ вами во всѣ дни до скончанія вѣка“.

У евангелиста Іоанна мы читаемъ (Іоан. XX, 21 и слѣд.): „Какъ послалъ Меня Отецъ, такъ и Я посылаю васъ. Сказавъ сіе, дунулъ и говоритъ имъ: примите Духа Святаго. Кому простите грѣхи, тому простятся; на комъ оставите, на томъ останутся“.

Очевидно, Іисусъ Христосъ даровалъ Своимъ ученикамъ совмѣстно преимущества, которыя Онъ обѣщалъ Петру. Обѣщаніе, данное Петру, осуществляется во всей совокупности въ на-

стыряхъ. Это доказываетъ, что Иисусъ Христосъ говорилъ съ Петромъ, какъ съ представителемъ сотоварищей его, какъ съ *образомъ* (figure) апостольскаго общества ¹⁾.

Но изъ того, что Онъ обращается къ нему одному среди этихъ торжественныхъ обстоятельствъ, не надобно ли заключить, что Христосъ даровалъ ему преимущества въ особенномъ и высшемъ смыслѣ?

Надобно замѣтить, что изъ Евангелій не видно, чтобы Онъ осуществилъ въ отношеніи къ одному святому Петру, какого либо особеннаго общанія. Петръ получилъ власть равную съ другими апостолами. Но если бы, по намѣренію Иисуса Христа, Петръ долженъ былъ обладать въ Его церкви главенствомъ верховнымъ, абсолютнымъ: то учрежденіе подобнаго главенства было слишкомъ важнымъ, чтобы въ священнхъ книгахъ не сохранилось воспоминаніе о немъ, особенно о моментѣ, когда Иисусъ Христосъ возлагалъ на верховнаго главу высшую власть. Напротивъ изъ Евангелій ясно, что личное присутствіе Иисуса Христа для сохраненія откровенной истины, равно какъ и власть ключей общанія Петру только совмѣстно съ его сотоварищами по апостолству.

Святой Павелъ, равно какъ и евангелисты, ничего не знаютъ о верховной власти, дарованной святому Петру. Кромѣ текстовъ, уже приведенныхъ нами, мы читаемъ въ посланіи къ Галатамъ (XI, 7, 8, 9), что Павелъ самому себѣ усвоилъ среди язычниковъ ту же власть, какую Петръ имѣлъ среди іудеевъ, и что онъ не смотрѣлъ на Петра, какъ на высшаго предъ Іаковомъ и Іоанномъ, которыхъ онъ, какъ и самаго Петра, называетъ столпами Церкви. Онъ даже говоритъ объ этомъ Іаковѣ, епископѣ Іерусалимскомъ, прежде Петра, когда усвоитъ всѣмъ имъ титулъ *столповъ Церкви*; онъ такъ мало знаетъ о власти Петра, что противопоставляетъ ему въ лицо, когда онъ, какъ говорить Павелъ, зазоренъ ему былъ (*тамъ-же* 11 и слѣд.).

Когда апостолы собрались въ Іерусалимѣ, Петръ говорилъ

¹⁾ Такъ толкуютъ этотъ текстъ: Оригенъ, на *единствѣ отъ Матвея*; святой Кипріанъ, *О единствѣ Церкви*; блаженный Августинъ, *трактатъ* 50 и 118 на *евангелиста Іоанна*; слово 205 въ *день апостоловъ Петра и Павла*; святой Амвросій, на *псаломъ* 38; святой Паціанъ, *письмо III къ Семпронію*.

на соборѣ, какъ простой членъ собранія, не *первымъ*, но послѣ многихъ другихъ. Онъ призналъ себя обязаннымъ, въ присутствіи остальныхъ апостоловъ, старцевъ и вѣрующихъ, — торжественно отказаться отъ своего мнѣнія о необходимости обрѣзанія и іудейскихъ обрядовъ. Іаковъ, епископъ іерусалимскій, дѣлаетъ краткое изложеніе спора, формулируетъ принятое рѣшеніе и дѣйствуетъ, какъ истинный предсѣдатель собранія. (Дѣян. XV, 7 и слѣд.).

Итакъ, апостолы не смотрѣли на святаго Петра, какъ на основной камень Церкви. Слѣдовательно, папское толкованіе знаменитаго текста: *Ты еси Петръ*, столько же противорѣчитъ Св. Писанію, какъ и католическому преданію.

Мы не видимъ никакого серьезнаго возраженія противъ нашего пониманія этого текста. Наше толкованіе необходимо вытекаетъ изъ сравненія различныхъ текстовъ Св. Писанія касательно одного и того же предмета. Съ точки зрѣнія католической или традиціональной оно обладаетъ всѣми гарантіями; наконецъ, текстъ, рассматриваемый въ себѣ самомъ, не можетъ имѣть другаго законнаго смысла. Изъ простаго чтенія этого мѣста слѣдуетъ, что главною цѣлью Спасителя было сосредоточить на Себѣ и на Своемъ божественномъ посольствѣ все вниманіе Своихъ учениковъ: Его божественность есть идея, къ которой, очевидно, относятся Его вопросы и отвѣтъ Петра. Слѣдовательно, заключеніе должно относиться къ этой идеѣ. Къ святому Петру, какъ главѣ Церкви, нельзя примѣнять этого заключенія, не утверждая, что Іисусъ Христосъ, сказавши о Своей божественности, извлекаетъ отсюда слѣдствіе о первосвященнической власти, каковая идея существенно уже другая.

Посмотримъ теперь, доказываютъ ли другіе тексты, приводимые римскими богословами въ пользу папской власти, то, что Іисусъ Христосъ дѣйствительно установилъ эту власть въ Своей Церкви?

Богословы эти ссылаются еще на слѣдующее мѣсто евангелія Луки: „Сумонъ! Сумонъ! се, сатана просилъ, чтобы сѣять васъ какъ пшеницу; но Я молился о тебѣ, чтобы не оскудѣла вѣра твоя; и ты нѣкогда обратившись, утверди братьевъ твоихъ“. (Луки XXII, 31 и слѣд.).

Иисусъ Христосъ обращается къ апостоламъ въ лицѣ Симона, прозваннаго Петромъ. Онъ говоритъ, что сатана испрашивалъ дозволенія сѣять ихъ, то есть, подвергать ихъ вѣру тяжкимъ испытаніямъ. Въ текстѣ надобно замѣтить слово *vasz*, по гречески *ὁ ἄρχ.* Сатана не получилъ испрашиваемаго дозволенія. Апостолы не потеряли вѣры среди искушеній, которыя должны были возникнуть у нихъ при видѣ страданія и позорной смерти ихъ Господа; одинъ лишь Петръ, въ наказаніе за свою самонадѣянность, подвергнется паденію и отречется отъ своего Господа три раза. Но благодаря особенной молитвѣ Спасителя, онъ прійдетъ въ раскаяніе. Тогда онъ обязанъ будетъ исполнить великій долгъ въ отношеніи къ братьямъ своимъ, введеннымъ въ соблазнъ его паденіемъ. Для укрѣпленія и для вознагражденія ихъ своею ревностію и своею вѣрою, надобно было, чтобы онъ подвергся этому огорченію.

По истинѣ не понятно, какимъ образомъ папы могли ссылаться на это мѣсто св. Луки для возведенія своей системы. Надобно замѣтить, что приведенныя слова были обращены Иисусомъ Христомъ къ святому Петру въ тотъ самый день, когда онъ долженъ былъ отречься отъ Него и содержать лишь предсказаніе о его паденіи. Святой Петръ именно такъ понималъ ихъ; ибо тотъ часъ же отвѣтилъ Иисусу Христу: „Господи! съ Тобою я готовъ и въ темницу и на смерть идти“. Но Иисусъ присовокупилъ: „Петръ, не пропоетъ пѣтухъ сегодня, какъ ты трижды отречешься, что не знаешь Меня“.

Евангельскій текстъ святаго Луки говоритъ скорѣе противъ твердости вѣры святаго Петра, чѣмъ въ пользу этой твердости; тѣмъ болѣе нельзя дѣлать изъ текста никакого вывода въ пользу верховенства Петра относительно ученія или управленія. И отцы церкви, и наиболѣе ученые толкователи Священнаго Писанія никогда не думали давать тексту подобнаго толкованія. За исключеніемъ послѣдующихъ папъ и ихъ приверженцевъ, желавшихъ во чтобы то ни стало добыть изъ него доказательства, хорошія или дурныя,—никто не видѣлъ въ приведенныхъ выше словахъ ничего другаго, кромѣ требованія, обращеннаго къ Петру, о заглаженіи его вѣрою соблазна паденія и укрѣпленія остальныхъ апостоловъ, коихъ это паденіе могло поко-

лебать¹⁾. Обязанность укрѣпленія другихъ вытекала изъ этого соблазна; слова *утверди братьевъ* суть только слѣдствіе слова *обратившись*. Если первымъ словамъ хотятъ дать общій смыслъ, то почему не даютъ этого же смысла второму слову? Изъ этого слѣдовало бы, что если преемники Петра наслѣдовали преимущество *укрѣплять* въ вѣрѣ своихъ братьевъ: то они унаслѣдовали также надобность обращаться къ Иисусу Христу послѣ отреченія отъ Него. Мы не видимъ, что могла бы выиграть первосвященническая власть отсюда.

Папы, нашедшіе такое исключительное доказательство въ стихѣ 31 и 32 главы XII святаго Луки, въ подтвержденіе своихъ притязаній, благоразумно поостереглись однакоже приводить предшествующіе стихи.

Евангелистъ повѣствуетъ въ нихъ, что среди апостоловъ возникъ споръ, съ цѣлію узнать, кто изъ среды ихъ долженъ быть признаваемъ самымъ большимъ. Знаменитыя слова: *Ты еси Петръ* уже были произнесены; а это доказываетъ, что апостолы не поняли ихъ такъ, какъ понимаютъ послѣдующіе папы. Даже наканунѣ смерти Иисуса Христа, они не знаютъ, что Петръ избранъ первымъ среди нихъ и основнымъ камнемъ Церкви. Иисусъ Христосъ обращаетъ вниманіе на споръ. Вотъ представляется Ему превосходный случай заявить о власти Петра; наступило время, когда Онъ долженъ былъ это сдѣлать, потому что идетъ на смерть. Сдѣлалъ ли Онъ это?— Спаситель не только не утверждаетъ верховенства, будто бы обѣщаннаго Петру, но преподаетъ своимъ ученикамъ урокъ, совершенно противоположный, говоря: „Цари господствуютъ надъ народами, и владѣющіе ими благодѣтелями называются; а вы не такъ: но кто изъ васъ больше, будь какъ меньшій, и начальствующій, какъ служащій“.

Сближая повѣствованіе святаго Луки съ повѣствованіемъ святаго Маттея, ясно, что споръ, возникшій среди апостоловъ, возбужденъ былъ вопросомъ, который мать апостоловъ Іакова и Іоанна предложила Иисусу Христу ради своихъ дѣтей. Она

¹⁾ До девятаго вѣка нельзя находить ни одного Отца, ни одного церковнаго писателя, который допускалъ бы это ультрамонтанское толкованіе.

просила для нихъ двухъ первыхъ мѣстъ въ Его царствѣ. Иисусъ Христосъ положительно не говорить ей того, что Онъ отдалъ уже первое мѣсто Петру. А этотъ отвѣтъ былъ бы очень естественнымъ и даже необходимымъ, еслибы святой Петръ въ самомъ дѣлѣ былъ облеченъ высшею властію. Десять апостоловъ пришли въ негодованіе по поводу честолюбиваго вопроса, который Іаковъ и Іоаннъ предложили при посредствѣ своей матери; Иисусъ Христосъ немедленно преподаетъ наставленіе, которое мы привели и которое непосредственно предшествуетъ тексту, на которомъ римскіе богословы думаютъ основать свою систему (Мѣ., XX, 20 и слѣд.).

На основаніи указаннаго контекста уже можно оцѣнить силу ихъ предполагаемаго доказательства.

Папы приводятъ въ пользу свою еще слѣдующее мѣсто евангелія святаго Іоанна (XXI, 15 и слѣд.):

„Иисусъ сказалъ Петру: „Симонъ Іонинъ! любишь ли ты меня больше, нежели они?“ Онъ отвѣчалъ Ему: „такъ Господи! Ты знаешь, что я люблю Тебя“.—Иисусъ сказалъ: „паси агнцевъ Моихъ“. Еще говоритъ ему въ другой разъ: „Симонъ Іонинъ! любишь ли ты Меня?“ Петръ говоритъ Ему: „такъ, Господи! Ты знаешь, что я люблю Тебя“.—Иисусъ говоритъ ему: „паси овецъ Моихъ“. Говоритъ ему въ третій разъ: „Симонъ Іонинъ! любишь ли ты Меня?“ Петръ *опечалился*, что въ третій разъ спросилъ его: любишь ли Меня и сказалъ Ему: „Господи! Ты все знаешь! Ты знаешь, что я люблю Тебя“. Иисусъ говоритъ ему: „паси овецъ Моихъ“.

На основаніи этого текста римскіе богословы разсуждаютъ слѣдующимъ образомъ:

„Иисусъ Христосъ поручилъ святому Петру, въ обширномъ смыслѣ, заботу пасти агнцевъ и овецъ; но агнцы суть вѣрующіе, а овцы суть пастыри; слѣдовательно Петръ, и въ лицѣ его преемники его, получили высшую власть надъ пастырями и вѣрующими“.

Чтобы разсужденіе это было правильнымъ, надобно было бы доказать, что: 1) служеніе, ввѣренное Петру, не было ввѣрено и другимъ пастырямъ Церкви; что 2) агнцы означаютъ вѣрующихъ, а овцы — пастырей.

Но самъ святой Петръ научаетъ насъ, что пастыри церкви всѣ получили служеніе пасти стадо Господне. Мы уже приводили мѣсто изъ его перваго посланія, въ которомъ онъ говоритъ ко всѣмъ, бывшимъ во главѣ разныхъ церквей: „Пасите стадо Божіе, ввѣренное вамъ“ (1. Петр. V, 2).

Но торжественность, съ которою Иисусъ Христосъ возлагаетъ эту обязанность на Петра, не означаетъ ли, что Петръ обладаетъ этою обязанностію въ высшемъ смыслѣ?—Ничто не доказываетъ этого. Отцы и наиболѣе просвѣщенные толкователи въ тройномъ засвидѣтельствovanіи любви, которое Иисусъ Христосъ потребовалъ отъ Петра, всегда видѣли только заглаженіе тройнаго отреченія. И самъ Петръ не видѣлъ въ этомъ ничего другаго; потому что *онъ опечалился*. Если бы онъ зналъ, что Иисусъ Христосъ уступаетъ ему власть высшую: то онъ скорѣе обрадовался бы, чѣмъ опечалился по поводу словъ, обращенныхъ къ нему; но онъ былъ убѣжденъ, что Спаситель торжественно потребовалъ тройнаго заявленія о его вѣрности лишь для возстановленія его въ числѣ пастырей Своего стада; ибо онъ подалъ законное основаніе усумниться въ этомъ, отрекшись отъ своего Учителя. Иисусъ Христосъ долженъ былъ обратиться только къ нему одному, потому что только онъ одинъ оказался виновнымъ въ этомъ преступленіи.

Далѣе, агнцы означаютъ ли вѣрующихъ, а овцы пастырей? Это толкованіе совершенно произвольно; напротивъ, преданіе совершенно противорѣчитъ этому, и въ защиту толкованія нельзя привести ни одного отца Церкви. Даже болѣе того. Это толкованіе не согласно съ Священнымъ Писаніемъ. Слова: *агнцы* и *овцы* безразлично употребляются въ священныхъ книгахъ для обозначенія одного и тогоже предмета. Такъ у святаго Матѳея мы читаемъ: „Я посылаю васъ, какъ овецъ среди волковъ“ (Мѳ. X, 16). И у святаго Луки: „Я посылаю васъ, какъ агнцевъ среди волковъ“ (Лук. X, 3). Въ священномъ Писаніи слово овцы означаетъ вѣрующихъ. У Іезекіи читаетъ: „Мои овцы разсѣяны, потому что не было пастыря“ (Іез. XXXIV, 5). Иисусъ Христосъ усволяетъ названіе овецъ вѣрующимъ: „Я имѣю другихъ овецъ, которыя не суть отъ двора сего“, говоритъ Онъ. Святой Павелъ, обращаясь къ вѣрующимъ Понта, Галатіи,

Каппадокіи, Азіи и Вифиніи, говоритъ имъ: „Вы были, какъ овцы блуждающія (не имѣя пастыря), но возвратились нынѣ къ Пастырю и Блжстителю душъ вашихъ“ (1 Петр. 11, 25). Итакъ нельзя ни основывать, ни сообщать различнаго смысла словамъ: *овцы* и *агнцы*; нельзя и толковать слова *овцы* въ смыслѣ *пастырей*.

Если уже хотятъ сообщать двумъ выраженіямъ различный смыслъ: то не естественнѣе ли подъ агнцами разумѣть юныхъ вѣрующихъ, имѣющихъ надобность въ болѣе нѣжныхъ заботахъ; а подъ овцами тѣхъ, которые достигли мужскаго возраста въ отношеніи къ вѣрѣ?

Панское толкованіе овецъ и агнцевъ до такой степени лишено основанія, что одинъ комментаторъ Евангелій, котораго не могутъ заподозрить римскіе богословы, іезуитъ Мальдонатъ, говоритъ объ этомъ въ слѣдующихъ выраженіяхъ: „Не слѣдуетъ вдаваться въ тонкія различенія, чтобы узнать, почему Іисусъ Христосъ скорѣе употребляетъ слово агнцы, чѣмъ овцы. Кто захотѣлъ бы вдаваться въ эти различенія: тотъ долженъ тщательно остерегаться не подать повода къ смѣху людямъ ученымъ; ибо неоспоримо, что тѣ, кого Іисусъ Христосъ называетъ агнцами, суть тѣже самые, кого Онъ называетъ Своими овцами“ (*Comment., in. cap. XXI, Ioann., § 30*).

Итакъ святой Петръ не былъ поставленъ ни основнымъ камнемъ Церкви, ни ея верховнымъ пастыремъ.

Однакоже нельзя отвергать, чтобы нѣкоторое первенство не было даровано этому апостолу. Хотя онъ не былъ первымъ въ числѣ апостоловъ по времени избранія Іисусомъ Христомъ, но онъ числится первымъ евангелистомъ Маттеемъ. Этотъ Евангелистъ, желая наименовать двѣнадцать апостоловъ, выражается слѣдующимъ образомъ: „Первый Симонъ, называемый Петромъ, и Андрей, братъ его, и пр.“ (*Мѡ. X, 2*). Святой Лука и святой Маркъ тоже называютъ святаго Петра первымъ, хотя не слѣдуютъ одному и тому же порядку при перечисленіи остальныхъ апостоловъ (*Лук. VI, 13* и слѣд.; *Мар. III, 16* и слѣд.). Во многихъ случаяхъ Іисусъ Христосъ оказывалъ Петру знаки вниманія совершенно особеннаго; его переименованіе Петромъ, не имѣя рѣшительно значенія, которое соединяютъ съ нимъ

римскіе богословы, даровано ему однакоже для обозначенія твердости его вѣры и съ почетною цѣлію. Обыкновенно Петръ первымъ вопрошалъ Иисуса Христа и первымъ отвѣчалъ Ему отъ имени апостоловъ. Евангелисты пользуются слѣдующимъ выраженіемъ: „Симонъ и бывшіе съ нимъ“, для обозначенія сообщества апостоловъ (Мар. 1, 36; Лук. VIII, 45; IX, 32). Изъ этихъ фактовъ можно ли заключить, какъ заключаетъ докторъ Ла-Шамбръ, что „Иисусъ Христосъ даровалъ святому Петру, превыше всѣхъ его сотоварищей по апостольству, первенство юрисдикціи и власти въ управленіи церковію?“ (*Traité de l'Eglise*, t. 1-er). Это заключеніе не логично. Прежде всего, нельзя быть *первымъ* въ какомъ либо обществѣ, не обладая при этомъ *юрисдикціею* и *авторитетомъ*; въ такомъ обществѣ можно быть только, какъ говорятъ, *primus inter pares*, *первымъ среди равныхъ*. Затѣмъ, святой Петръ не всегда называется первымъ въ священномъ Писаніи. Такъ Іоаннъ называетъ Андрея прежде него (1, 44); святой Павелъ называетъ его только послѣ Іакова (Галат. 11, 9); онъ называетъ его также послѣ *другихъ апостоловъ и братьевъ Господнихъ* (1 Кор. IX, 5). „Итакъ Петръ былъ первымъ въ числѣ апостоловъ въ такомъ же смыслѣ, въ какомъ Стефанъ былъ первымъ среди діаконѣвъ“. Таковы слова блаженнаго Августина (слово 316). Оригенъ (на святаго Іоанпа), святой Кипріанъ (письмо 71 къ Квинт.) держатся тогоже мнѣнія, какъ и блаженный Августинъ. Можно положительно утверждать, что никакой отецъ Церкви не видѣлъ въ этомъ первенствѣ Петра права *юрисдикціи*, *авторитета* въ управленіи Церковію. Нельзя извлекать противоположнаго заключенія, не противорѣча самому Священному Писанію.

Иисусъ Христосъ запретилъ своимъ апостоламъ принимать, въ отношеніи другъ къ другу, названіе господина, учителя и даже отца или папы (Мѣ. XXIII, 7 и слѣд.): „Не называйтесь учителями, ибо одинъ у васъ учитель—Христосъ, всѣ же вы—братья; и отцемъ себѣ не называйте никого на землѣ, ибо одинъ у васъ Отецъ, Который на небесахъ; и не называйтесь наставниками, ибо одинъ у васъ Наставникъ—Христосъ. Большой изъ васъ да будетъ вамъ слуга“.

Пусть сопоставятъ эти евангельскія слова съ изображаемы-

ми римскими богословами картинами преимуществъ римскаго епископа и безъ труда увидать, что эти богословы не говорятъ истину.

Святой Матѳей повѣствуетъ, что когда Петръ спросилъ Иисуса Христа, относительно апостольскихъ преимуществъ: то Иисусъ отвѣтилъ ему: „Истинно говорю вамъ, что вы, послѣдовавшіе за Мною, въ пакибытіи, когда сядетъ Сынъ человѣческій на престолъ славы Своей, сядите и вы на двѣнадцати престолахъ, судить двѣнадцать колѣнъ Израилевыхъ“ (Мѳ. XIX, 28).

Если Иисусъ Христосъ назначилъ Петру престолъ высшій сравнительно съ остальными престолами, если Онъ обѣщалъ ему высшую власть: то сказалъ-ли бы Онъ Самъ Петру, что двѣнадцать апостоловъ возсядутъ на двѣнадцати престолахъ, безъ различія?

Выводъ изъ всего этого вытекаетъ тотъ, что въ Церкви пребываетъ только одинъ Учитель, одинъ Господь, одинъ верховный Пастырь: „Я есмь, говоритъ Иисусъ Христосъ, пастырь добрый; вы называете Меня Учителемъ и Господомъ, и хорошо дѣлаете; потому что Я есмь таковъ“ (Іоан. X, 11 и слѣд.). „Одинъ у васъ Наставникъ-Христосъ“ (Мѳ. XXXIII, 10).

Онъ одинъ возсѣдаетъ на престолѣ величества, въ святомъ градѣ, „коего стѣна имѣетъ двѣнадцать основаній, и на нихъ имена двѣнадцати Апостоловъ Агнца“; это первые пастыри возсѣдаютъ тамъ на своихъ престолахъ, судя колѣна новаго народа Божія (Апок. XXI). Когда здѣсь, на землѣ, возникаютъ споры, которыхъ нельзя умиротворить кротостію: то ихъ надобно представлять къ ихъ престоламъ,—къ престолу не одного, но всей церкви, представляемой тѣми, которые поставлены руководить ею.

Итакъ, въ Новозавѣтныхъ Писаніяхъ нѣтъ ничего благопріятствующаго, хотя бы въ отдаленномъ смыслѣ, верховному авторитету, усвоенному римскими богословами святому Петру и римскимъ епископомъ, которыхъ они признаютъ его преемниками.

Можно даже сказать, что авторитетъ этотъ въ этихъ книгахъ въ самомъ существѣ своемъ осужденъ. Выше мы приво-дили слова Иисуса Христа, достаточно рѣшительныя. Книга Дѣяній и Посланія содержатъ факты, которые очевидно пока-

зываютъ, что святой Петръ не пользовался никакимъ верховенствомъ въ обществѣ апостоловъ. Въ самомъ дѣлѣ, въ книгѣ Дѣяній можно читать: „Находившіеся въ Іерусалимѣ апостолы, услышавши, что Самаряне приняли Слово Божіе, послали къ нимъ Петра и Іоанна“ (VIII, 14). Итакъ, Петръ былъ подчиненъ не только всему обществу апостоловъ въ совокупности, но и *многимъ* апостоламъ, сошедшимся въ Іерусалимѣ; потому что онъ *былъ посланъ ими*. Въ той же книгѣ можно читать, что *вступающіе* отъ обрѣзанія упрекали Петра въ томъ, что онъ ходилъ къ невѣрнымъ, и Петръ оправдывался въ этомъ, повѣствуя, что онъ подчинялся повелѣнію отъ Бога (XI, 2—3). Могли ли такъ поступать въ отношеніи къ верховному главѣ, и такъ ли поступилъ бы глава въ отношеніи къ подчиненнымъ? На соборѣ Іерусалимскомъ (Дѣян. XV, 7 и слѣд.), Петръ не председательствовалъ; именно Іаковъ произнесъ слѣдующее слово: *Я полагаю* и пр. Петръ говорилъ уже послѣ него, какъ простой членъ. Но председательство принадлежало бы Петру *по праву*, если бы онъ былъ главою, облеченнымъ авторитетомъ и юрисдикціею надъ всѣмъ апостольскимъ обществомъ. Святой Павелъ (Посл. къ Галат. II, 7, 8, 9, 14) отвергаетъ первенство Петра; онъ утверждаетъ, что равенъ ему; помѣщаетъ его послѣ Іакова и повѣствуетъ, что онъ укорилъ его, потому что онъ не поступалъ *согласно съ евангельскою истиною*. Это же верховенство онъ отвергаетъ (1. Кор. III, 4—5), когда положительно утверждаетъ, что Петръ есть только простой *служитель*, какъ онъ самъ и какъ Аполодосъ; и что не надобно прилѣпляться ни къ тому, ни къ другому, но единственно къ Іисусу Христу. Наконецъ самъ святой Петръ отвергаетъ первенство, которымъ его хотятъ наградить; ибо обращаясь къ пастырямъ основанныхъ имъ Церквей, онъ представляетъ себя только *ихъ сослужителемъ* (1 Петр., гл. V, ст. 1).

N. N.

(Продолженіе будетъ).

СОДЕРЖАНІЕ ТЕРТУЛЛІАНОВА СОЧИНЕНІЯ

„О СВИДѢТЕЛЬСТВѢ ДУШИ“

И ЕГО ДОСТОИНСТВО ВЪ АПОЛОГЕТИЧЕСКОМЪ ОТНОШЕНІИ.

Между христіанскими апологетами первыхъ вѣковъ христіанства одно изъ самыхъ видныхъ мѣстъ, по справедливости, принадлежитъ Тертулліану, какъ первому основателю новой апологетической школы съ строго-опредѣленнымъ направленіемъ. Тертулліанъ оставляетъ торный путь своихъ предшественниковъ, — апологетовъ греческихъ; онъ переноситъ дѣло защиты христіанства на новую, болѣе устойчивую и болѣе цѣлесообразную, почву — *антропологическую*, или точнѣе — *нравственно-психологическую*. — Здѣсь его коренная, неотъемлемая для всѣхъ временъ заслуга, здѣсь же — свидѣтельство его глубокой проникательности и тонкой психологической наблюдательности. — Чтобы яснѣе понять и оцѣнить всю важность и достоинство апологетическихъ заслугъ карфагенскаго пресвитера считаемъ не лишнимъ, хотя въ общихъ чертахъ, упомянуть о предшествовавшемъ Тертулліану направленіи христіанской апологетики у восточныхъ отцовъ Церкви, о его достоинствахъ и существенныхъ недостаткахъ; такъ какъ значеніе новаго несравненно яснѣе и рельефнѣе обнаруживается чрезъ сопоставленіе со старымъ. А по отношенію къ Тертулліану это тѣмъ болѣе необходимо, что главную его заслугу мы отмѣтили не въ частностяхъ или деталяхъ его апологетическихъ приемовъ и не въ демонстративной силѣ доводовъ (по крайней мѣрѣ, не въ ней исключительно), — а именно въ *новомъ* направленіи, въ *новомъ* методѣ апологетики.

До Тертуллиана христіанскій западъ не выставялъ еще ни одного болѣе или менѣе замѣчательнаго литературнаго борца за истину Христову ¹⁾; за то на востокъ къ этому времени существовало уже опредѣленное, довольно широко практиковавшееся апологетическое направленіе, которое безошибочно, какъ кажется, можно будетъ назвать *научно-философскимъ*, въ широкомъ смыслѣ этого слова. Спекулятивный, теоретическій характеръ, исторически отличающій восточную мысль отъ практицизма запада, сказался и въ методѣ и направленіи христіанской апологетики, и даже здѣсь болѣе, чѣмъ во многихъ другихъ областяхъ христіанской литературы. Философія и философствованіе составляли главный средоточный пунктъ, на который направлялись всѣ лучшія силы востока въ періодъ предъявленіемъ христіанства и въ ближайшее послѣ того время. Увлеченіе философіей было такъ сильно, что не принадлежать къ какой—нибудь философской школѣ, не слѣдовать какому—нибудь философскому направленію—значило не быть образованнымъ вообще. При такомъ положеніи дѣла, понятно—какой колоритъ должны были получить на востокъ и первыя научныя произведенія христіанской письменности,—въ особенности апологетическія. Характеръ и направленіе этихъ послѣднихъ (апологетовъ) необходимо опредѣляютъ два существенные фактора: духовный складъ апологета—съ одной стороны, требованія и запросы оппозиціонной стороны—съ другой. Что касается перваго изъ этихъ условій, то складъ ума восточныхъ апологетовъ былъ, можно сказать, отъ природы философскимъ: они не иначе могли представлять себѣ предметы познанія, какъ именно въ философской формѣ; они стремились знать отчетливо, ясно, систематично. Это въ особенности нужно сказать о двухъ первыхъ и главныхъ представителяхъ ученой апологетики на востокъ,—св. Іустинѣ, предшественникѣ Тертуллиана, и Климентѣ Александрійскомъ, его современникѣ. Оба они обратились къ христіанству, разочаровавшись въ языческой философіи, но предварительно съ увлеченіемъ изучивши ее. Понятно, что философскій методъ изслѣ-

¹⁾ Если не принимать во вниманіе Миниція Феликса съ его „Октавіемъ“, имѣющимъ слишкомъ частное юридическое назначеніе.

дованія, съ которыми они сжились и сроднились, по необходимости былъ перенесенъ ими и въ христіанство. Съ другой стороны, тотъ-же *философско-научный* методъ необходимо вызывался и тѣми упреками и недоумѣніями, какіе сыпались на христіанство изъ враждебнаго ему (языческаго) лагеря. Противниками христіанства на востокъ явились по преимуществу люди образованные философски; ту же философскую мѣрку прилагали они и къ христіанской религіи. Для нихъ казалось *безуміемъ*, — (по слову апостола), — притязаніе христіанства, — этой *новой*, не имѣющей за собой авторитета давности, религіи, — на абсолютную истинность въ рѣшеніи тѣхъ вѣковыхъ вопросовъ человѣческаго духа, которыхъ не могли удовлетворительно рѣшить величайшіе умы древности. Вопросъ, такимъ образомъ, ставился на чисто *философской* почвѣ, на ней же требовалось и разрѣшеніе его. На упреки ученыхъ язычниковъ апологетами надлежало доказать авторитетность христіанства и его несравненное превосходство предъ *философскими* системами язычества. Изученіе этихъ послѣднихъ для апологетовъ являлось существенно необходимымъ, по самому положенію дѣла. И результатомъ такого изученія было сближеніе христіанства съ предшествовавшей ему исторіей человѣчества, — все на почвѣ той же философіи и на ней единственно. — „Христіанство, при всей своей абсолютной высотѣ и истинности, — не *новое*, не безумное и вовсе не чуждое общечеловѣческому сознанію явленіе“ — вотъ общая основная тема, которую старались защитить въ своихъ сочиненіяхъ первые восточные апологеты. Для оправданія такого общаго положенія, они обращались къ произведеніямъ языческихъ философовъ и поэтовъ, выбирали изъ нихъ все тѣ мысли и выраженія, которыя такъ или иначе приближались къ христіанскимъ идеямъ. И отсюда приходили къ тому убѣжденію, что все лучшее (въ смыслѣ — ближе подходящее, сродное христіанству) въ языческой философіи не есть дѣло собственнаго ума философовъ, а составляетъ плодъ промыслительной дѣятельности того же Божественнаго Логоса, который во всей полнотѣ явилъ себя міру только въ христіанствѣ. Философія языческая — по мнѣнію Климента Александрійскаго происходитъ отъ Бога: „кромѣ субъективнаго основанія

въ даровитости лицъ, она имѣетъ еще объективное—въ откровенномъ Словѣ (Λόγος) Божіемъ“¹⁾. „Ереси философіи варварской (іудейство и христіанство) и греческой,—замѣчаетъ тотъ же учитель въ другомъ мѣстѣ,—раздѣлили между собою, какъ бы преломили сквозь призму, вѣчную истину, произшедшую... изъ богословія вѣчнаго Слова; а кто раздѣленное сложить снова и сдѣлаетъ изъ этого единое, тотъ будетъ созерцать совершенное слово, полную истину“. Съ этой точки зрѣнія апологеты готовы были смотрѣть на многихъ философовъ древности, какъ на христіанъ до Христа: истинные философы только по степени познанія стоятъ ниже христіанъ. Такъ разрѣшала восточная христіанская наука трудный и важный вопросъ объ отношеніи христіанства къ предшествовавшему ему язычеству: близкое родство и связь между первымъ и послѣднимъ она находила только въ философіи, а связующее орудіе—въ промыслительной дѣятельности Сына Божія. Во имя этого родства восточные апологеты, обращаясь къ язычникамъ, просили ихъ глубже вникнуть въ смыслъ ихъ собственной философіи, чтобы вынести отсюда ясное убѣжденіе и въ абсолютной истинности христіанства, и въ его близости къ общечеловѣческому сознанію.

Недостатки такого метода апологетики, при всемъ его соотвѣтствіи запросамъ оппозиціонной стороны, сами собою бросаются въ глаза. И прежде всего, основной тезисъ, на которомъ опирается вся сила аргументаціи,—ученіе о пунктѣ соприкосновенія между христіанствомъ и міромъ внѣ-христіанскимъ не можетъ быть названо вполне правильнымъ и во всякомъ случаѣ возбуждаетъ множество недоумѣній. Какимъ образомъ одно только философское сознаніе было избрано Промысломъ въ качествѣ орудія для сообщенія отдѣльных лучей божественной истины до-христіанскому человѣчеству? Могла ли при этомъ выполниться и самая цѣль такого откровенія? Вѣдь философія была всегда достояніемъ только сравнительно слишкомъ ограниченнаго меньшинства; въ массу она или вовсе не проникала, или проникала весьма незначительно, а слѣдова-

¹⁾ Во многихъ мѣстахъ I и IV кн. Строгать;

тельно, и источникъ истины былъ для нея закрытъ. Не говоримъ уже о цѣлыхъ некультурныхъ народахъ, вовсе не имѣвшихъ философіи, а слѣдовательно, и откровенія. За что же они лишены были свѣта истины? Понятно, что всѣ подобные вопросы, коль скоро они оставались безъ опредѣленнаго отвѣта, уже въ значительной степени разшатывали ту почву, на которой думали утвердиться восточные апологеты. Но главный недостатокъ философскаго метода апологетики не здѣсь—(вопросы, подобные вышепоставленнымъ, могли пожалуй и не возникнуть у язычниковъ, смотрѣвшихъ на философію, какъ на голосъ боговъ),—а въ той ложной точкѣ зрѣнія, съ какой смотрѣли апологеты на самую языческую философію въ ея отношеніи къ христіанству. Вступая въ область языческой ученой литературы, восточные отцы производили въ ней раздѣлъ между истиной и заблужденіемъ приблизительно по такому принципу: одно только христіанство владѣетъ безусловной истиной, въ языческой же литературѣ истинно только то, что гармонируетъ съ христіанскими идеями, все другое—ложь. Главное положеніе (безусловная истинность христіанства), на основаніи котораго производится дѣленіе, здѣсь берется, какъ напередъ данное, не требующее доказательствъ; а между тѣмъ для язычника, не признававшаго авторитета за христіанствомъ, оно было неубѣдительно; а отсюда для него не было обязательства и даже повода считать сходныя съ христіанствомъ идеи своихъ философовъ единственно истинными: совершенно легко и безъ всякаго зазрѣнія совѣсти онъ могъ отказаться отъ нихъ и видѣть истину только въ томъ, что прямо противорѣчитъ христіанству. Философскія убѣжденія—вполнѣ свободныя убѣжденія, и что представляется несомнѣнно истиннымъ для одного, то вовсе можетъ не быть такимъ для всякаго другаго. И тамъ, гдѣ дѣло ставится на почву свободного изслѣдованія, оно должно и вестись на той же почвѣ,—авторитетъ—здѣсь неумѣстенъ. А между тѣмъ восточные апологеты, становясь по видимому на свободный философскій путь, въ дальнѣйшей своей аргументаціи опирались исключительно на авторитетъ христіанства, т. е. брали за доказанное то, что собственно и требовалось доказать.—Нельзя, съ другой стороны, вполнѣ одобрить и самое стремле-

нѣе сблизить христіанство съ языческой философїей съ цѣлю отыскать между ними родство и близкую связь. Здѣсь-то, можно сказать, по преимуществу и лежитъ самая коренная ошибка восточной апологетики. Между языческой философїей и христіанствомъ можно скорѣе наблюдать самую рѣзкую противоположность, какая только возможна между двумя предметами, различными по существу. Абсолютное съ болѣе или менѣе рѣзкими пантеистическими чертами—вотъ высшій результатъ, до котораго доходила философїя; до понятія о Богѣ въ истинно теистическомъ смыслѣ, Богѣ христіанскомъ, не достигали естественно философскія изслѣдованія. Въ самыхъ возвышенныхъ системахъ, съ настойчивостью проводившихъ понятіе единобожія (какъ у Платона, на котораго особенно любили указывать восточные апологеты), пантеистическій характеръ Абсолютнаго сквозить слишкомъ прозрачно. Христіанскихъ апологетовъ могла увлекать внѣшняя, видимая сторона дѣла; они брали, напр., простое логическое понятіе о Единомъ Богѣ, не обращая вниманія на то принципиальное различіе, какое существовало между теистическимъ (христ.) и пантеистическимъ (филос.) содержаніемъ этого понятія. А между тѣмъ для язычника такое различіе было весьма понятно,—и ему нужно было сдѣлать слишкомъ большой шагъ, чтобы въ какомъ-нибудь, напр., Зевсѣ усмотрѣть нѣчто подобное христіанскому Богу.

Такъ зыбка и ненадежна почва, на которой вели свою полемику восточные апологеты. Весь результатъ, какой могъ быть основательно добытъ ихъ методомъ, сводился лишь къ утвержденію того положенія, что нѣкоторые (в. не многія) христіанскія истины имѣютъ за собой аналогію (не говоримъ—родство) въ литературѣ внѣ-христіанскаго міра. Результатъ слишкомъ незначительный и далеко не пропорціональный главнымъ задачамъ апологетики. Существеннѣйшій вопросъ объ отношеніи христіанства къ стремленіямъ и потребностямъ человѣческаго духа здѣсь не рѣшался, а скорѣе еще затемнялся искусственнымъ введеніемъ совершенно непонятной дѣятельности божественнаго Логоса. Въ такомъ положеніи этотъ вопросъ перешелъ къ карфагенскому пресвитеру Тертулліану и сдѣлался главнымъ средоточнымъ пунктомъ его апологетической дѣятель-

ности. Съ одной стороны, западный апологетъ былъ довольно проницателенъ, чтобы отъ него могла укрыться вся натянутость философскаго метода, а съ другой стороны и самые недостатки этого метода были такъ ясны, что ихъ нельзя было не замѣтить всякому, кто чуждъ крайняго пристрастія къ философіи. А въ Тертулліанѣ мы видимъ не пристрастіе, а прямую вражду къ ней. „Всякую спекуляцію онъ отвергаетъ, послѣ Евангелія онъ не видитъ уже въ ней болѣе нужды. Философы для него—только патріархи еретиковъ“¹⁾.—Такое рѣзкое, ригористическое воззрѣніе, усвоенное Тертулліаномъ на языческую культуру вообще и въ частности на языческую философію, сложилось у него подъ вліяніемъ двухъ главныхъ причинъ: ненависти къ еретикамъ—съ одной и умственного его склада—съ другой стороны. Въ представителяхъ еретическаго гностицизма, гордившихся своимъ раціонализмомъ въ вопросахъ вѣры, Тертулліанъ видѣлъ слишкомъ непривлекательные образцы чрезмѣрнаго увлеченія философіей. *Неандеръ*²⁾ вполне основательно доказываетъ, что нерасположеніемъ своимъ къ философіи карфагенскій пресвитеръ обязанъ главнымъ образомъ оппозиціи гностицизму, ставившему себя подъ крыло философіи. Тертулліанъ видѣлъ передъ собой, такъ сказать, только обратную сторону медали; а потому и философію онъ представлялъ только въ ея рѣзкой, діаметральной противоположности съ христіанствомъ: отъ союза первой съ послѣднимъ онъ не ждалъ добрыхъ плодовъ, даже болѣе,—самый союзъ такой онъ считалъ невозможнымъ.

Тоже нерасположеніе къ философіи поддерживалось, съ другой стороны, и складомъ ума тертулліанова. Правда, самъ онъ (Тертулліанъ) былъ человѣкъ, всесторонне образованный; изучалъ философскія системы, но безъ пристрастія и увлеченія: „его познанія сложились въ его духѣ,—по выраженію Неандера³⁾,—неорганически, безъ научнаго порядка; его глубокое мысліе не было связано логическою ясностью“—словомъ онъ не былъ философъ, по складу ума онъ былъ скорѣе практикъ

1) Ebert, Gesch. der Christ.—latein. Literat., p. 54.

2) Въ цѣломъ сочин. „Antignosticus, Geist des Tertullianus“.

3) Ibid. II, p. 449.

(юристъ и по занятію), нежели теоретикъ. Это—живая впечатлительная южная натура, симпатизирующая гораздо болѣе простотѣ и естественности, чѣмъ искусственности, какого бы рода не была эта послѣдняя. Созерпаніе природы не подвергшейся вліянію человѣческой дѣятельности, слишкомъ восхищало всегда поэтическую душу Тертуліана; о ней (природѣ) онъ говоритъ постоянно съ любовью, даже пристрастіемъ, въ искусствѣ же онъ болѣе склоненъ видѣть ненормальное извращеніе природы. Самымъ лучшимъ выраженіемъ такого характера и склада Тертуліана служить его литературный стиль. Вѣрное замѣчаніе Бюффона: „стиль—это человѣкъ“ (*le style c'est homme*), какъ нельзя болѣе, приложимо и по отношенію къ карфагенскому учителю. „До насъ дошли только прозаическія его творенія,—замѣчаетъ Эбертъ ¹⁾,—но всѣ они написаны съ истинно поэтическимъ полетомъ и огнемъ“. Рѣчь Тертуліана совершенно чужда искусственности; его мысль льется прямо отъ сердца и дѣйствуетъ болѣе на чувство читателя, чѣмъ на его разсудокъ, и это даже въ такихъ случаяхъ, гдѣ болѣе строгая логическая аргументація была бы далеко не излишня для существа дѣла. „Фантазія не рѣдко принимаетъ живѣйшее участіе въ его представленіяхъ; въ связи съ ней часто дѣйствуетъ блестящее остроуміе и ѣдкая сатира“ ²⁾.

Таковы характерныя черты духовнаго склада Тертуліана; таковъ же онъ и въ апологетическихъ своихъ твореніяхъ, и даже въ нихъ—по преимуществу. Но нигдѣ, можно сказать, съ такою поразительною ясностью не высказался весь оригинальный духъ африканскаго апологета, какъ въ его небольшомъ апологетическомъ трактатѣ, которому самъ авторъ далъ заглавіе: „о свидѣтельствѣ души,—по природѣ христіанки“,—заглавіе, какъ нельзя болѣе соотвѣтствующее содержанію. Это „прекрасное“ (*schöne*),—по единогласному признанію всѣхъ серьезныхъ изслѣдователей древне-христіанской литературы, —сочиненіе Тертуліана представляетъ сжатое и вмѣстѣ необыкновенно рельефное отображеніе самыхъ существенныхъ чертъ

¹⁾ Въ процитованномъ выше сочин. I, р. 32.

²⁾ Ibid. р. 33.

авторской личности кареагенскаго пресвитера и практическаго образа мысли, вообще свойственнаго западу.

Тотъ же важнѣйшій вопросъ объ отношеніи христіанства къ міру внѣ христіанскому,—вопросъ, около котораго вращались всѣ труды восточной апологетики,—лежитъ въ качествѣ основнаго тезиса и въ названномъ сочиненіи западнаго защитника христіанства. Только *методъ* рѣшенія этого вопроса, (а въ необходимой зависимости отъ метода—и конечный результатъ),—у Тертулліана совершенно иной, чѣмъ у отцовъ восточныхъ.—Склонный видѣть въ философіи одни только заблужденія и въ философахъ—людей, „нагромождавшихъ ошибки на ошибки“,—Тертулліанъ отворачивается отъ философіи и обращается къ *душѣ* человѣка вообще,—душѣ, взятой въ ея первоначальной чистотѣ и неприкосновенности,—иначе говоря—къ внутреннѣйшему сознанію, къ совѣсти. Онъ взываетъ къ душѣ, свободной отъ всякихъ предубѣжденій, обнаженной отъ всего, что составляетъ прибрѣтенное, заимствованное ея достояніе,—плодъ стороннихъ, внѣшнихъ воздѣйствій. „Призывая тебя“,—обращается онъ къ человѣческой душѣ,—„я не хочу видѣть тебя подъ личиною педантскаго существа, образованнаго въ школахъ, изощреннаго чтеніемъ древнихъ книгъ, и всегда готоваго изрыгать хульными правилами Академіи или знаменитаго Портика. Нѣтъ! Явись къ намъ во всей *грубости* твоей первоначальной простоты, явись въ видѣ варварскомъ и невѣжественномъ,—въ такомъ видѣ, какой имѣютъ тѣ, которые одной тобою обладаютъ“¹⁾. Переводя на языкъ современный, можно выразить высказываемыя здѣсь желанія апологета приблизительно въ слѣдующемъ видѣ. Тертулліанъ хочетъ обратить вниманіе на ту, ненасыщенную еще *жажду* душевную, на то неопредѣлившееся и не обозначившееся еще логически тяготѣніе

¹⁾ De test. animae, с. 1.—Считаемъ не лишнимъ оговориться здѣсь разъ навсегда, что разсматриваемое сочин. Тертулліана мы имѣемъ въ виду не въ русскому переводу Карпѣва. Правда, переводъ этотъ не отличается особенной близостью къ подлиннику и, по справедливости, долженъ быть отнесенъ къ категоріи, такъ назыв., *вольныхъ* переводовъ. Но мы считаемъ его исполнѣ удовлетворительнымъ для своей цѣли, потому что всѣ мысли подлинника въ немъ выдержаны правильно, что только для насъ и нужно.

души къ религіи, которое въ качествѣ зерна или сѣмени *прирождено* каждой человѣческой душѣ. Для этой цѣли онъ беретъ душу въ ея цѣлостной нераздѣльности, наблюдаетъ ее прежде, чѣмъ ясно обозначились въ ней отдѣльныя специфическія способности (умъ, чувство и воля), по которымъ необходимо распадается содержаніе религіи, коль скоро эта послѣдняя (религія) становится *сознательнымъ* психическимъ актомъ. Короче: онъ хочетъ видѣть религію въ тотъ именно моментъ, когда она въ одно и тоже время есть достояніе и знанія, и желанія, и чувствованія въ ихъ безраздѣльномъ единствѣ.—Призывая душу, какъ она есть по своей глубочайшей природѣ—(an sich, какъ нѣмцы говорятъ), и тѣмъ естественно отстраняя всякій упрекъ въ какой-нибудь предзанятости и пристрастіи своихъ сужденій,—Тертуліанъ старается допросить такую душу,—куда инстинктивно клонятся ея религіозныя позывы и стремленія—къ христіанству или язычеству, какъ такому. Такъ, онъ намѣревается судить язычество изъ его же собственныхъ устъ, поразить его собственнымъ же его оружіемъ, не противопоставляя ему сразу готовой христіанской истины, какъ дѣлали то восточные отцы.—Но лишь только вступалъ Тертуліанъ на избранный имъ путь, какъ на первомъ же шагу встрѣчался съ непреодолимымъ, по видимому, затрудненіемъ, въ видѣ такого вопроса: гдѣ можно, да и возможно ли вообще найти и наблюдать такую душу, какой искалъ онъ для допроса,—душу примитивную, неприкосновенную? Дѣйствительность не представляетъ такой цѣльной души, которую можно было бы взять, какъ она есть сама въ себѣ, въ ея отдѣльности и обособленности отъ приобрѣтеннаго душевнаго матеріала: всѣ, поддающіяся виѣшнему наблюденію, психическія явленія, какъ сознательныя, болѣе или менѣе не чужды постороннихъ воздѣйствій, или, по крайней мѣрѣ, связаны съ этими послѣдними неразрывной связью. Нужно сознаться, что и при современномъ намъ знаніи психологіи, данный вопросъ отнюдь нельзя считать особенно легкимъ, но, безъ сомнѣнія, несравненно болѣе трудностей и неудобствъ представляло это дѣло для Тертуліана. Тѣмъ не менѣе апологетъ находить вполне соотвѣтствующую своей цѣли точку зрѣнія. Въ обширной области

доступныхъ самонаблюденію психическихъ явленій онъ отмѣчаетъ рядъ такихъ, которыя могутъ быть названы *инстинктивными*, произвольными обнаруженіями души, вытекающими изъ самой глубины ея религіозныхъ потребностей и стремленій. Такого рода душевныя обнаруженія можно легко наблюдать въ тѣ моменты, когда душа, освободившись „отъ страстей, предразсудковъ и дурнаго воспитанія“, углубляется въ свою собственную природу и живетъ однимъ только духовнымъ инстинктомъ. Результатомъ такой внутренней психической жизни являются тѣ *словесныя выраженія*, которыя противъ воли вырываются у самихъ язычниковъ прежде, чѣмъ рефлектирующая дѣятельность разсудка успѣла наложить на нихъ (выраженія) свою печать. Эти *произвольныя* обыденныя выраженія и служатъ для Тертуліана единственнымъ внѣшнимъ, осязательнымъ, такъ сказать, фактомъ, на которомъ онъ строитъ всю свою логическую аргументацію.—Насколько такой, совершенно правильный въ основѣ, взглядъ на дѣло вѣрно выдержанъ въ частнѣйшихъ доводахъ Тертуліана—, это покажетъ намъ болѣе или менѣе подробный анализъ его сочиненія, къ чему мы теперь и переходимъ.

Призывая на судъ естественную душу человѣческую, апологетъ допрашиваетъ ее относительно *трехъ* существенныхъ истинъ: ея чаяній а) о Богѣ (гл. 2), б) существованіи демоновъ (злыхъ духовъ) (гл. 3), и с) загробной участи ея самой (души) (гл. 4 и д.).

Что касается первой изъ этихъ истинъ, то выборъ ея сколько естественъ, столько же важенъ и даже существенно необходимъ для христіанскаго апологета. Бытіе Единаго Бога, понимаемаго притомъ въ полномъ теистическомъ смыслѣ,—это дѣйствительно-существенный камень преткновенія для естественнаго разсудка,—такой пунктъ, около котораго преимущественно и вращались всѣ возраженія и нападки язычниковъ. А между тѣмъ эта истина составляетъ фундаментъ и основу всего религіознаго міросозерданія; не признать ея—для язычника значило вовсе потерять руководительную нить къ христіанству. Вотъ почему для апологетовъ древней церкви въ признаніи язычниками Единаго Бога и Его Провидѣнія, прости-

рающегося на жизнь каждого человѣка, состояло первое и самое важное пріобрѣтеніе, котораго они всѣми силами доби- вались въ литературной борьбѣ съ міромъ, заключеннымъ въ оковы идолопоклонства или фаталистическихъ мнѣній. Это при- знаніе составляетъ ту исходную точку, съ которой далѣе апо- логеты стремились уяснить своимъ современникамъ и болѣе глубокія, собственно - христіанскія, истины.—Въ частности Тертуліанъ, защищая христіанское ученіе „о Единомъ Богѣ, сотворившемъ все и управляющемъ всѣмъ“, стремится дока- зать два существенныя положенія: а) Богъ Единъ — вооб- ще, (при чемъ не исключается и пантеистическое понима- ніе Божества), б) Единый Богъ есть именно теистиче- скій, христіанскій Богъ. Доказательство перваго положе- нія апологетъ видитъ въ томъ врожденномъ и неизгладимомъ чувствѣ *зависимости* отъ Высшаго Существа, инстинктивнымъ выраженіемъ котораго служитъ обыденное словоупотребленіе: „что Богъ дастъ“, „какъ Богу угодно“. Всю силу своего довода Тертуліанъ опираетъ исключительно на непривольности, ин- стинктивности данныхъ выраженій. Онъ беретъ ихъ въ тотъ моментъ, когда ихъ не коснулся еще разсудочный анализъ,— когда съ словомъ „Богъ“ не соединилось еще никакого *опредѣ- леннаго* представленія о Божествѣ. Этотъ Богъ не есть „ни Сатурнъ, ни Юпитеръ, ни Марсъ, ни Минерва“,—а Богъ во- обще, поскольку Онъ есть объектъ религіознаго стремленія,— такое Существо, отъ котораго душа человѣческая чувствуетъ себя безусловно зависимою. Это—тотъ же „невѣдомый“ Богъ, которому построили храмъ „набожные“ Аѳиняне, сами Его не представляя, а повинуваясь только неотразимому инстинктивному стремленію къ Божеству,—стремленію, неукладывавшемуся въ рамки разсудочныхъ понятій и представленій. Нельзя не со- гласиться, что психологическій фактъ, который имѣетъ въ виду здѣсь африканскій апологетъ, есть фактъ глубочайшей важно- сти и для цѣлей апологетики представляетъ дорогое сокрови- ще. Въ глубинѣ души человѣческой, дѣйствительно, есть ин- стинктивное тяготѣніе именно къ *Единому* Богу. Даже на той низшей степени религіознаго развитія, которую принято назы-

вать фетишизмомъ, слишкомъ замѣтны проблески единобожія: явленія природы, если они и служили предметомъ обоготворенія, то отнюдь не сами въ себѣ и по себѣ, а какъ носители силъ чего-то—Единаго, внѣ и выше ихъ стоящаго¹⁾. Но нельзя, съ другой стороны, не согласиться, что логическая обстановка этой мысли у Тертуліана далеко не исчерпываетъ сущности вопроса во всей его глубинѣ. Съ несомнѣнностью можно сказать, что самъ апологетъ чувствовалъ и имѣлъ въ виду сказать гораздо болѣе, чѣмъ сколько выразилъ словами: въ его логической аргументаціи гораздо легче видѣть искусную софистику, чѣмъ дѣйствительный резонъ. Тертуліанъ съ силой настаиваетъ на употребленіи грамматической формы слова „Богъ“ въ *единственномъ* числѣ, и только на этомъ основаніи хочетъ вынудить у язычниковъ признаніе единобожія. „Называя Его (Бога) *просто* Богомъ, ты (душа) вѣрно признаешь Его за Единаго Бога“ (2 гл.).

Но если приведенный сейчасъ аргументъ не можетъ быть названъ удачнымъ съ строго-логической точки зрѣнія, то слѣдующія затѣмъ разсужденія Тертуліана,—гдѣ онъ стремится доказать, что Богъ, котораго инстинктивно ищетъ душа, есть живой, личный, теистическій Богъ,—должны быть признаны безусловно вѣрными съ психологической стороны, а основанный на нихъ выводъ—совершенно безупречнымъ—со стороны логической.—Одно чувство *зависимости*, безотчетное и безсознательное ощущеніе чего-то Высшаго, тятотѣющаго своею силою надъ человѣкомъ, далеко не исчерпываетъ собою всего того, что составляетъ врожденный корень и основу религіи въ душѣ человѣка. Религія, по самому существу, есть непосредственный, внутренний, *жизненный фактъ*, и религіозныя стремленія, поскольку они составляютъ неотъемлемую собственность человѣческой души, въ самой основѣ своей запечатлѣны тѣмъ же *жизненнымъ* характеромъ. Человѣкъ *дѣятельно* стремится къ Богу, Богъ нисходитъ къ человѣку—вотъ истинный и глубо-

¹⁾ Прекрасное историко-философское обоснованіе этой мысли, см. въ статьѣ В. Д. Кудрявцева, „Прав. Обзор.“ за 1879 г.

чайшій смыслъ религіи.—На эту *жизненную* сторону религіознаго союза и обращаетъ вниманіе Тертуліанъ, спрашивая „грубую“, естественную душу о *природѣ* (*natura*) того Бога, который составляетъ истинный объектъ ея религіозныхъ *стремленій и исканій*. Въ самомъ дѣлѣ, что предполагается необходимо религіознымъ стремленіемъ души къ *общенію* съ Богомъ? Актъ *общенія*, по самому понятію о немъ, предполагаетъ если не тождество, то по крайней мѣрѣ *аналогію* сторонъ, вступающихъ въ общеніе. Это—такое неизбежное, необходимое предположеніе всякаго *живаго* общенія, что безъ него послѣднее совершенно невозможно и нелепимо, превращается въ пустую фикцію и обманъ. Предположить возможность живаго союза и общенія между предметами, которые не имѣютъ между собою ничего аналогичнаго (какъ камень и человѣкъ)—это такая нелепость, нелепѣе которой трудно что-нибудь вообразить. И это именно потому, что *живое* общеніе необходимо предполагаетъ активное участіе, способность *взаимно* отвѣчать—съ обѣихъ, заинтересованныхъ въ немъ, сторонъ.—Тѣже самыя соображенія имѣютъ полную силу и въ отношеніи къ союзу религіозному. Человѣкъ, какъ личность, ищетъ и жаждетъ *живаго* общенія съ Богомъ: онъ *молитъ* Бога, твердо вѣруя, что Богъ *слышитъ* его молитву,—*ищетъ правды и суда Божія*, которыхъ не можетъ найти въ окружающемъ его мірѣ,—*ждетъ милости и помощи Божіей*, будучи убѣжденъ, что Богъ *видитъ* его слабости и готовъ помочь ему;—все это такія черты, которыя, вытекаая изъ самой сущности религіозныхъ стремленій человѣка, отмѣчаютъ Бога, именно какъ Личность, какъ живаго Духа,—словомъ *Бога теистическаго*. Одинъ человѣкъ, какъ духъ личный и самосознательный, между всѣми существами міра способенъ къ религіи,—но, съ другой стороны, только самосознательный же и личный Богъ можетъ и вполнѣ отвѣчать религіозному тяготѣнію человѣческой души: живое общеніе возможно только между духомъ и Духомъ же, между личностью и Личностью же,—это *conditio, sine qua non* религіознаго союза и быть не можетъ.

Если въ простомъ и неопредѣленномъ чувствѣ *зависимости*

рядомъ съ теизмомъ легко могъ уложиться и пантеизмъ, то теперь, при ближайшемъ анализѣ внутренней религіозной жизни души, пантеистическія понятія объ Абсолютномъ представляются невозможными, по крайней мѣрѣ въ тѣ моменты, когда человѣкъ живетъ религіей. Вотъ почему пантеистическое Абсолютное всегда было достояніемъ только философствующаго, логическаго сознанія, и никогда—фактомъ живой религіи. До тѣхъ поръ, пока человѣкъ философствуетъ о Богѣ, анализируетъ это понятіе, пантеизмъ является ему самою высшею и самою удобнѣйшею формою, въ которую легче всего укладывается логическое понятіе о Высочайшемъ Существѣ. „Есть люди“, — справедливо замѣчаетъ о пантеистахъ Тертуліанъ, — „которые, не отвергая бытія Божія, отъемлютъ у Него способность *разбѣраться, судить, хотѣть* (иначе—не признають въ Немъ Личности)... Они думаютъ имѣть возвышеннѣйшее понятіе о Богѣ, лишая Его способности видѣть и судить, и утверждая, что Онъ не можетъ гнѣваться“ (гл. 2). Такъ естественно бываетъ, пока человѣкъ философствуетъ о Богѣ, но совершенно иначе, какъ скоро начинаетъ внутренне *переживать* религіозныя влеченія къ Нему. Какъ бы наперекоръ всѣмъ логическимъ требованіямъ разсудка, религіозный инстинктъ вынуждаетъ человѣка искать Личнаго Бога. Молитва—неопровержимое тому доказательство: безъ предположенія живаго Личнаго Бога, который могъ-бы услышать ее, внять ей,—она является такимъ крайнимъ заблужденіемъ и безсмысліемъ, подобнаго которому не представляетъ исторія мысли человѣческой. И такъ-какъ *молится* весь родъ человѣческій, то весь же онъ, по логикѣ пантеистовъ, долженъ быть признанъ безумнымъ (?!). Итакъ, живой личный Богъ дается сразу и безсознательно въ самомъ интимномъ зародышѣ религіи. Здѣсь неопровержимая опора теизма и знамя вѣчной побѣды его надъ пантеизмомъ. Вотъ почему запросы Тертуліана къ душѣ человѣческой „о *природѣ* ея Бога“ получаютъ самый опредѣленный и искренній отвѣтъ. Инстинктивныя, какъ и сознательныя, выраженія въ родѣ: „Боже тебя благослови, Богъ видитъ, да сохранить тебя Богъ, да воздастъ тебѣ, да будетъ Богъ судьей между нами“

и т. п., — такъ естественно и вмѣстѣ такъ рѣшительно говорятъ въ пользу теистическихъ чаяній Божества, что вложить въ нихъ, напр., пантеистическій смыслъ можно, развѣ только намеренно закрывъ глаза отъ очевидной истины. Можно безошибочно сказать, что если справедливо классическое выраженіе Тертуллиана: „душа человѣческая—по природѣ христіанка“, — то справедливо болѣе всего въ томъ отношеніи, что христіанское теистическое представленіе о Богѣ есть самое родное и соотвѣтствующее внутренней природѣ души представленіе.

Пр. А. Мартыновъ.

(Окончаніе будетъ).

ОЧЕРКЪ СОВРЕМЕННОЙ ФРАНЦУЗСКОЙ ФИЛОСОФІИ.¹⁾

Философія въ современной Франціи.

Ученіе Мэнъ де-Бирана о происхожденіи и природѣ нашего познанія.

Если существо нашего сознанія заключается въ свободномъ усилии воли, то ею, конечно, всецѣло обусловлено и наше познаніе. При его зарожденіи и развитіи присутствуетъ нѣкоторый тайный зритель, который, такъ сказать, контролируетъ процессъ; его созидаетъ и направляетъ нѣкоторый внутренній агентъ, который и кладетъ на него свою печать,—печать личности. Если исчезаетъ изъ нашего познанія эта центральная свѣтовая точка, если наше я перестанетъ участвовать силою свободныхъ своихъ усилій въ познавательныхъ процессахъ; то хотя знаніе еще и не исчезаетъ, но оно утрачиваетъ свой лично—человѣческій характеръ, становится безличнымъ, какъ познаніе животныхъ. У животныхъ есть чувство собственнаго существованія, которое пожалуй можно называть и сознаніемъ, есть и знаніе; но на всемъ этомъ, на всей ихъ жизни лежитъ печать пассивности, механизма, а вслѣдствіе этого нѣкоторой роковой и принципіальной смутности: чувство ихъ безличнаго существованія у нихъ поглощается въ каждомъ изъ одновременныхъ или послѣдовательныхъ феноменовъ ихъ жизни, имъ исчерпывается, такъ что никакой связи между феноменами, кромѣ ихъ сплошности, вѣшняго сосѣдства, нѣтъ (именно потому, что они не относятся къ одному, объединяющему ихъ

¹⁾ См. ж. «Вѣра и Разумъ» № 17, 1893 г.

внутреннему центру,—я). Здѣсь происходитъ нѣчто подобное разсѣянію свѣта: лучи, за недостаткомъ способности или возможности сойтись въ одной точкѣ, пославъ отъ себя нѣкоторый слабый свѣтъ, разсѣваются, теряются въ окружающемъ ихъ мракѣ, котораго они не могутъ побѣдить и разогнать. Исчезло противоположеніе я и не—я, а вмѣстѣ съ нимъ и вся ясность и опредѣленность сознанія, всѣ тѣ идеи, которыя личное существо носить въ основныхъ чертахъ своей дѣятельности, какъ бы въ зародышѣ. Для безличнаго существа (для животнаго и для насъ самихъ во время патологическаго ослабленія нашей активности) нѣтъ *ни времени*, такъ какъ представленіе длительности предполагаетъ противоположеніе единого, тождественнаго съ собою, основанія—подвижной и текучей поверхности явленій; *ни пространства*, такъ какъ протяженіе мы можемъ понять отчетливо и раздѣльно лишь вслѣдствіе и при помощи его контраста съ нашимъ простымъ и непротяженнымъ я. Отчетливое различеніе *периодовъ* длительности (времени) также невозможно для безличнаго существа, которое, такъ сказать, все цѣликомъ содержится въ каждой изъ формъ или моментовъ своего существованія. Существованіе животнаго есть какъ бы нѣкоторый неопредѣленный горизонтъ, на которомъ густой туманъ все сглаживаетъ и не даетъ разглядѣть никакихъ опредѣленныхъ видовъ и перспективъ: внѣшнія впечатлѣнія не смотря на свою живость, могутъ возбуждать въ безличномъ существѣ развѣ лишь воспріятіе какой то смутной, неопредѣленной и безформенной множественности, но—не реальности, хорошо и отчетливо расчлененной. Тѣмъ болѣе, конечно, не можетъ быть у такого существа чувства, не говоря уже о представленіи, *причинности*,—внѣшней или внутренней,—но лишь одни преимущества, механическія слѣдованія смутныхъ образовъ, желаній и т. д. Словомъ, безъ отнесенія всѣхъ переживаемыхъ существомъ впечатлѣній къ одному средоточію, къ я,—что въ свою очередь не мыслимо безъ свободного усилія воли,—нѣтъ и быть не можетъ никакого расчлененнаго, организованнаго и отчетливаго познанія, т. е. познанія истинно—человѣческаго.

Только что сказанное объ отличіи человѣческаго познанія отъ

животнаго можетъ быть формулировано въ двухъ тезисахъ: 1) въ человѣкѣ сознаніе всегда есть актъ синтетическій, который относитъ или связываетъ съ единымъ и неизмѣннымъ я множественность и разнообразіе внутреннихъ состояній; 2) это отнесеніе внутреннихъ феноменовъ къ я можетъ быть объяснено не иначе, какъ посредствомъ вмѣшательства принципа высшаго, сравнительно съ организмомъ и самими феноменами и, слѣдовательно, не можетъ заключаться въ ощущеніи. Последній тезисъ, впрочемъ, есть лишь простое распространеніе перваго. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь допустить, что чувство или сознаніе внутреннихъ феноменовъ всегда одно и себѣ равно, значитъ допустить, что оно выше ихъ, господствуетъ надъ ними, образуя, если угодно, основу ткани сознанія, которая, однако, отнюдь не смѣшивается съ его состояніями. Что же касается перваго тезиса, т. е. вопроса о синтезѣ, то, по разъясненію Бирана, онъ осуществляется главнымъ образомъ въ двухъ направленіяхъ,—какъ синтезъ *множественнаго* и *последовательнаго*, при чемъ принципомъ и критеріемъ синтетизирующей дѣятельности служитъ законъ причинности („чувство причинности“): то, причиною чего я чувствую или сознаю самого себя,—*мое* (мои дѣйствія, акты воли); чего, напротивъ, я не отношу къ себѣ, какъ дѣйствія къ причинѣ, то не мое, *не—я*, мнѣ вѣншее, пространственное, тѣлесное, матеріальное.

Мы сказали, что принципомъ и критеріемъ синтетизирующей дѣятельности сознанія служитъ чувство причинности. Касаясь этого пункта въ развитіи своихъ взглядовъ, Мэнъ де-Биранъ ставитъ весьма важный вопросъ, который и другими ставился, но никогда не рѣшался въ томъ-же смыслѣ. Свободное причинное дѣйствіе, самая возможность его обнаруженія, очевидно, предполагаетъ, какъ свое необходимое условіе, *антиципированное сознаніе способности дѣйствовать* и, слѣдовательно, далѣе,—знаніе или представленіе эффектовъ (дѣйствій), которые оно можетъ опредѣлять. Но спрашивается,—какимъ образомъ сила, которая можетъ реализовать свои дѣйствія лишь *отъ самой себя*, можетъ, такъ сказать, выступить изъ самой себя и при томъ узнать то, чего еще нѣтъ, свои еще не реализованныя дѣйствія,—какъ можетъ она, такъ сказать, заглянуть въ не-

существующее еще будущее? Говоря иначе, какъ можетъ она антиципировать, узнать посредствомъ антиципации не только то, къ чему она способна, но и то, къ чему способенъ тотъ внѣшній ея терминъ, который долженъ служить точкой приложенія ея дѣятельности? По Бирану на этотъ вопросъ можетъ быть данъ только одинъ отвѣтъ: необходимо, чтобы тотъ будущій феноменъ, причиной котораго должна сдѣлаться свободная и активная сила нашего сознанія, сначала въ нѣкоторой формѣ былъ реализованъ какою-нибудь другою силою, кромѣ силы существующей нашему сознанію, — необходимо, чтобы, *«отъ силы естественнаго прогресса органической жизни»*, тѣ движенія, которыя должно затѣмъ опредѣлить свободное усиліе воли, были сначала произведены причинами чисто органическими и чтобы при томъ они, при своемъ генезисѣ, были уже въ достаточной степени изолированы отъ другихъ феноменовъ „сензитивной“ (чувственной) жизни, и такимъ образомъ служили бы уже предметомъ довольно отчетливаго знанія. Такіе, антиципирующие свободные акты нашей воли, органическія движенія (объ нихъ извѣщаетъ насъ мускульное чувство) дѣйствительно, по Бирану, есть и образуютъ большой и очень важный въ нашей жизни классъ явленій. Они служатъ для дремлющей энергіи человѣка поводомъ или толчкомъ къ пробужденію, чтобы познать себя и изъ себя пачать свою свободную дѣятельность, — являются для нея истинными зародышами тѣхъ дѣйствій, въ которыхъ должна обнаружиться ея сила и такимъ образомъ образуютъ „необходимый средній терминъ (посредство) между продуктами слѣпого инстинкта и продуктами воли“. Такимъ образомъ указанныя органическія движенія предвѣщаютъ и обуславливаютъ возможность той какъ бы „репродуктивной детерминаціи“, которую можно сравнить со смутнымъ припоминаніемъ неопредѣленныхъ образовъ, хранимыхъ нами непосредственно вслѣдъ за пробужденіемъ ¹⁾). Подъ ихъ вліяніемъ душа начинаетъ, такъ сказать, предвидѣть тѣ движенія, которыхъ она еще не произвела пока, но возможность которыхъ, вслѣдствіе сродства съ собою, вслѣдствіе своей способности произвести ихъ, она

1) Gérard, p. 317.

уже начинаетъ предчувствовать. Въ организмѣ, въ органическомъ усилии она находитъ для себя орудіе и вмѣстѣ точку приложенія для обнаруженія своей свободной энергіи. Наличность условія переводитъ нашу свободу изъ состоянія возможности въ актъ и, такимъ образомъ, довершаетъ генезисъ нашего я,—чувство нашего свободного причиннаго отношенія къ своимъ актамъ.

Итакъ, если человекъ, одинъ во всемъ мірѣ, способенъ знать себя самого, а черезъ себя и другихъ и другіе предметы, то это потому, что онъ свободенъ и, вслѣдствіе своей свободы, можетъ господствовать надъ внѣшними впечатлѣніями, отвлекаться отъ нихъ, относить къ себѣ свои дѣйствія и противополagать, какъ *не—я*, явленія, отъ насъ независимыя, налагаемыя отъ внѣ. Но что такое свобода, по Бирану?—Биранъ различаетъ въ каждомъ актѣ воли двѣ стороны или два момента, какъ бы два лица, изъ которыхъ одно обращено вовнутрь, на мотивы, на чувственные или интеллектуальные antecedенты воли, другое—вовнѣ, на дѣйствія и слѣдствія этого дѣйствія. Еще недостаточно, чтобы воля сдѣлала выборъ между двумя альтернативами: этотъ выборъ есть лишь начало акта; нужно, чтобы состоялась рѣшимость полная, такъ сказать, безповоротная, которая бы приводила въ дѣйствіе всѣ пружины и переводила рѣшимость изъ возможности въ состояніе активное или актуальное. Заслуга Мэнъ де-Бирана состоитъ въ томъ, что онъ выдвинулъ и поставилъ на видъ именно этотъ средній терминъ, это посредство между рѣшимостью дѣйствовать и самымъ дѣйствіемъ (усиліе), тогда какъ всѣ другіе мыслители до него и даже послѣ него сосредоточивали свое вниманіе лишь на выборѣ воли между альтернативами и актѣ рѣшимости. *Идея свободы для него вполне тождественна съ идеею способности, силы.* Онъ—*абсолютный индетерминистъ*. И это съ его стороны совершенно послѣдовательно и понятно. Въ самомъ дѣлѣ, если точкой отправленія всей его философіи служить антитеза между пассивностью и активностью, то онъ естественно долженъ былъ искать существеннаго отличія, характернаго признака этой послѣдней въ ея автономіи, въ ея абсолютной независимости. Истинная активность возможна лишь для существа, которое,

будучи абсолютно активнымъ, *производитъ* дѣйствіе, но само не есть *произведение* и даже не испытываетъ на себѣ чуждаго дѣйствія, ничего не воспринимаетъ такого, чтобы опредѣляло его роковымъ образомъ,—есть только причина и ни въ какомъ случаѣ не дѣйствіе, дѣйствуетъ только отъ себя и чрезъ себя. Все же, что не есть чистый актъ, что можетъ быть разсматриваемо, какъ продуктъ или дѣйствіе какой-то другой силы, хотя бы лишь продуктъ отдаленный,—все это есть лишь реакція, т. е. въ сущности чистая пассивность. Необходимо, слѣдовательно, признать, что свободное *усиліе* есть актъ абсолютно первоначальный, до котораго въ нашей жизни нѣтъ рѣшительно ничего, кромѣ самаго *сознанія* силы,—этого единственно необходимаго antecedenta, безъ котораго свободный актъ упалъ бы на уровень актовъ инстинктивныхъ или рефлексивныхъ т. е. чисто животныхъ. И это справедливо не только о первомъ (по времени) свободномъ усилии, но и обо всѣхъ остальныхъ: свободная причина, т. е., я выступаетъ изъ состоянія покоя, переходитъ изъ состоянія виртуальнаго (изъ возможности) въ активность исключительно для того, чтобы расторгнуть и прервать естественное и роковое теченіе фактовъ низшей природы,—что какъ агентъ, возвышающійся надъ сферою бытія феноменальнаго, она вполне можетъ сдѣлать. Бирану кажется, что даже прошлое не тяготѣетъ надъ настоящимъ въ жизни нашего я; что каждый новый актъ свободы осуществляется совершенно въ тѣхъ же самыхъ условіяхъ, какъ и первый, т. е., вполне независимо отъ вѣшнихъ и внутреннихъ вліяній. Это понятіе Бирана о свободѣ совершенно противоположно господствовавшему до него понятію о ней Лейбница, который, какъ извѣстно, видѣлъ въ нашей жизни, такъ сказать, одну непрерывную *логическую эволюцію* (настоящее состояніе монады подготовлено прошедшимъ и само въ свою очередь „чревато“ будущимъ). Даже больше. По Бирану, не только на нашу свободу не вліяютъ вѣшніе и внутренніе *мотивы*, но не вліяетъ даже, вопреки общему пониманію, и будущее представленіе *цѣли* дѣйствія. Онъ совершенно исключаетъ изъ акта воли всякую *финальность*, чтобы сдѣлать его актомъ только причинности *дѣйствующей* и, такимъ образомъ, усилить идею я, какъ

дѣателя, вполне свободнаго и безусловно автономнаго: „всякій разъ какъ душа чувствуетъ свою силу и свободу, — говоритъ онъ,—она обнаруживаетъ ее“, т. е., обнаруживаетъ уже по одному тому, что чувствуетъ ¹⁾). Вообще, въ своемъ ученіи о свободѣ Биранъ является рѣшительнымъ въ исторіи мысли, по силѣ и послѣдовательности, защитникомъ теоріи индетерминизма.

Перейдемъ теперь къ частнымъ гносеологическимъ вопросамъ. Стремленіе Мэнъ-де Бирана реформировать теорію знанія и поставить её на болѣе твердую эмпирическую почву проходило чрезъ всю философскую дѣятельность Бирана и заставило его пересмотрѣть всѣ частные гносеологическіе вопросы. Мы ознакомимся здѣсь по крайней мѣрѣ съ его рѣшеніемъ нѣкоторыхъ (важнѣйшихъ) частныхъ гносеологическихъ проблеммъ.

Первый важный вопросъ гносеологіи есть вопросъ о чувственномъ познаніи или, въ терминахъ Бирана, о „сензитивной жизни“. Чтобы оправдать свой основной тезисъ, по которому, какъ мы уже теперь знаемъ, познаніе можетъ осуществиться не иначе, какъ при нашемъ свободномъ усилии, Бирану, очевидно, необходимо было показать, что активный элементъ участвуетъ и въ чувственномъ познаніи. Но какъ намъ извѣстно по непосредственному опыту, здѣсь онъ очень глубоко скрытъ подъ массою чисто пассивныхъ элементовъ. Какъ вскрыть его? Для отвѣта на этотъ вопросъ Биранъ указываетъ на одинъ, дѣйствительно замѣчательный, случай въ нашемъ познаніи, когда чувственное воспріятіе или интуиція, которая во всѣхъ другихъ случаяхъ скрываетъ отъ наблюденія, какъ бы поглощаетъ активный элементъ познанія,—когда эта интуиція сама всецѣло производится нашею активностью, актомъ нашей воли. Этотъ исключительный и замѣчательный, хотя до Бирана никѣмъ не замѣченный случай, есть такое соединеніе нашихъ органовъ рѣчи и слуха, при которомъ они являются какъ бы однимъ органомъ, однимъ чувствомъ (я *говорю* и вмѣстѣ *слушаю*, что *говорю*—*самъ* произвожу свое слуховое ощущеніе). Въ самомъ дѣлѣ въ данномъ случаѣ между нашимъ активнымъ участіемъ въ произведеніи звука и его пассивнымъ

¹⁾ *Oeuvres inéd.*, t. 1^{er}, p. 228.—Ср. у *Gérard'a*, p. 363.

воспріятіемъ природа установила такое соотвѣтствіе и такую взаимозависимость, которой нигдѣ болѣе не встрѣчается во всей нашей чувственной жизни, ни при какихъ воспріятіяхъ. Органъ рѣчи въ отношеніи къ органу слуха есть какъ бы его отражательный инструментъ, предназначенный природою отражать внѣшніе звуки, служить ихъ внутреннимъ эхо, которое дѣлаетъ слуховое воспріятіе болѣе отчетливымъ и яснымъ. Такимъ образомъ между этими органами существуетъ разомъ и реальное раздѣленіе, которое изолируетъ и обособляетъ другъ отъ друга различныя функціи—моторную (двигательную) и сензитивную, и въ тоже время внутреннее согласіе, которое дѣлаетъ возможнымъ дѣйствіе обѣихъ функцій другъ на друга. Вслѣдствіе этого, когда я выполняю органомъ рѣчи извѣстное, опредѣленное движеніе и когда это движеніе производитъ звукъ, воспринимаемый моимъ ухомъ, то въ этомъ, обыкновенно пассивномъ воспріятіи, я признаю съ совершенною очевидностію *дѣло моей воли*, продуктъ самопроизвольной активности,—„я чувствую себя, говоря словами самого Бирана, причиною моего воспріятія, равно какъ и моего движенія: активность, производящая одинъ феноменъ, отражается и въ другомъ, вслѣдствіе чего я узнаю причину въ дѣйствіи и наоборотъ, дѣйствіе въ причинѣ, сохраняя при томъ ясное чувство (сознаніе) обоихъ терминовъ основнаго причиннаго отношенія“¹⁾. Въ этомъ столь тонко подмѣченномъ и мастерски истолкованномъ Бираномъ фактѣ, *активность* нашего чувственного познанія выступаетъ съ наглядною очевидностію. При свѣтѣ этого факта Биранъ изслѣдуетъ затѣмъ и всю остальную область чувственного познанія, повсюду въ немъ вскрывая присутствіе активныхъ элементовъ, которые, выражаясь его терминомъ, „интеллектуализируютъ“ его пассивный матеріалъ.

Съ той-же точки зрѣнія, т. е., съ точки зрѣнія существенной активности всего нашего познанія, Мэнъ де-Биранъ рѣшаетъ и непосредственно примыкающую къ вопросу о чувственномъ познаніи проблему,—важнѣйшую въ гносеологіи,—проблему о реальности внѣшняго міра. Мы уже говорили вы-

¹⁾ Gérard, p. 400.

ше, что по Бирану чувство усилія, составляющее существо нашего я, неразрывно связано съ чувствомъ сопротивленія, которое, въ нашемъ наличномъ эмпирическомъ существованіи, образуетъ какъ бы его другую сторону. Это то чувство сопротивленія, по Бирану, и образуетъ зерно нашей идеи внѣшней реальности. Сопротивленіе мы испытываемъ прежде всего со стороны нашего тѣлеснаго организма,—испытываемъ постоянно и непрерывно, какъ непрерывна и наша связь съ тѣломъ, вслѣдствіе чего, т. е., вслѣдствіе этой непрерывности у насъ и является идея нѣкоторой „внутренней протяженности, которая хотя и не можетъ быть представлена ни въ какомъ образѣ, но которая тѣмъ не менѣе образуетъ базисъ всего нашего познанія о внѣшнихъ предметахъ“¹⁾. Это внутреннее протяженіе мало по малу проясняется: мы различаемъ въ немъ части (органы тѣла), которыя лежатъ другъ внѣ друга и затѣмъ, опираясь на этотъ опытъ, строеваемъ уже идею всего внѣшняго міра. Въ частности Биранъ различалъ въ чувствѣ сопротивленія три основныхъ элемента: 1) отрицаніе у сопротивляющейся реальности субъективнаго существованія („это—не идея, не духъ“); 2) истолкованіе ея въ смыслѣ *границы* моего я; 3) усвоеніе этой границѣ *сплошной* протяженности, т. е. пространственности. Изъ этихъ элементовъ мы строеваемъ идею или, точнѣе, пространственную схему міра, которая затѣмъ одѣвается посредствомъ нашихъ чувствъ цвѣтами и красками, наполняется звуками.—Въ этой теоріи своей Биранъ примыкаетъ къ идеологу Траси, который, въ свою очередь, примыкаетъ къ Локку и другимъ сенсуалистамъ. Но есть у Бирана одна любопытная своеобразность. Это—его, упомянутая уже нами, теорія *внутренней* протяженности. Биранъ держится того мнѣнія, что свое собственное тѣло мы знаемъ совсѣмъ не такъ, какъ тѣла другихъ людей и другіе предметы. Если бы мы опирались въ знаніи своего тѣла исключительно на свои внѣшнія чувства, то намъ, остроумно замѣчаетъ Биранъ, было бы очень трудно распознать и точно отграничить и описать ту маленькую территорію, которая называется нашимъ тѣломъ. Ребенокъ,

1) Gérard, p. 403.

напримѣръ, въ такомъ случаѣ долго подвергался бы, быть можетъ, очень опаснымъ для него недоразумѣнιάмъ. Къ счастью у насъ есть другой способъ узнать свое тѣло. Дѣлая тотъ или другой членъ организма терминомъ для приложенія своего психическаго усилія и находя, что онъ въ нашей власти, намъ повинуются, мы, такъ сказать, исключаемъ его изъ окружающаго насъ матеріальнаго міра, признаемъ своимъ и противоплашаемъ всему остальному. Эта внутренняя интимная извѣстность намъ своего тѣла, эта непосредственно извѣстная намъ идея „внутренней протяженности“ есть, такъ сказать, ключъ къ познанію протяженности внѣшней, объективной, которая отъ нея глубоко отлична. Сначала эта послѣдняя предносится нашему взору въ формѣ какой то смутной внѣшности; но по мѣрѣ того, какъ дѣятельность нашего чувственнаго познанія, наши воспріятія становятся отчетливѣе, и самая внѣшняя реальность принимаетъ форму отчетливаго, хорошо расчлененнаго представленія. Организациа внѣшняго міра, т. е., познаніе о внѣшнемъ мірѣ довершается тѣмъ, что, освоившись непосредственно съ своимъ собственнымъ тѣломъ, мы начинаемъ отличать вліянія окружающаго міра на него, какъ нѣчто ему внѣшнее,—какъ міръ въ собственномъ смыслѣ *отчужденій*, т. е., внѣшній тому психофизическому единству, которое называется человекомъ.—Таково зерно, обширно и доказательно развитой Бираномъ, теоріи реальности внѣшняго міра ¹⁾.

Наконецъ,—послѣдній важный вопросъ Бирановской гносеологіи,—какъ Мэнъ де-Биранъ смотритъ на *категоріи*? Какъ мы отчасти уже видѣли и какъ можно уже и заранѣе ожидать, на основаніи общихъ началъ философіи Бирана, онъ видитъ

¹⁾ Отмѣтимъ здѣсь мимоходомъ любопытный фактъ: проникая всю не только послѣ—Бирановскую, но отчасти и предшествующую ему французскую философію, изложенная нами теорія реальности внѣшняго міра до самаго послѣдняго времени почти совсѣмъ неизвѣстна была въ нѣмецкой литературѣ. Только недавно берлинскій профессоръ Дильтей изложилъ её какъ мнимо „новую“ и оригинальную теорію. Любопытно, до чего можетъ доводить иногда въ наукѣ пренебрежительное отношеніе къ исторіи мысли у тѣхъ націй, относительно которыхъ заранѣе ошибочно предположено, что тамъ „не можетъ—де быть ничего добраго“. См. изложеніе теоріи Дильтея въ нашихъ очеркахъ „*философіи въ современной Германіи*“.

источникъ и первотипъ всѣхъ нашихъ категоріальныхъ понятій *въ сознаниіи и его свойствахъ*: оно даетъ намъ категоріи единства, тождества, причины, цѣли и т. д. Но здѣсь мы наталкиваемся на важный, самый капитальный во всемъ ученіи о категоріяхъ, вопросъ: чѣмъ обезпечивается за категоріями, которыя по своему происхожденію субъективны, ихъ объективное универсальное значеніе? Въ различныхъ своихъ сочиненіяхъ Биранъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ различно; но главныхъ аргументовъ, которые повторяются повсюду, у него два: 1) усвоя нашимъ категоріальнымъ понятіямъ универсальное значеніе, мы, по Бирану, переносимъ аналогически и индуктивно, т. е., распространяемъ на всѣ предметы и процессы въ универсѣ тѣ понятія, которыя, по свидѣтельству нашего внутренняго опыта, выражаютъ основные факты и отношенія нашей собственной жизни; 2) усвоя категоріямъ всеобщее и необходимое значеніе, мы повинемся высшей способности нашего духа,—способности *спиритъ*. Первое мнѣніе преобладаетъ въ раннѣйшихъ сочиненіяхъ Бирана, второе—въ позднѣйшихъ и, такимъ образомъ, это послѣднее мы можемъ разсматривать какъ окончательную мысль философа. Къ концу своей философской дѣятельности Биранъ остановился на той мысли, что выше системы знаній, основанныхъ на фактахъ и главнымъ образомъ на фактахъ нашего внутренняго опыта, есть у насъ система универсальныхъ и необходимыхъ вѣрованій, предметомъ которыхъ служить объективное и абсолютное существованіе тѣхъ самыхъ реальностей, той дѣйствительности, которую сознаніе намъ открываетъ лишь подъ формами субъективными и относительными. „Все, что мы (фактически) знаемъ,—говоритъ Биранъ,—имѣетъ свой необходимый принципъ и корень въ томъ, чего мы не знаемъ, но что, какъ мы увѣрены, существуетъ въ абсолютномъ порядкѣ бытія“. Фактъ, какой бы то ни было, хотя бы то основной фактъ нашего сознанія, даетъ намъ лишь „первое по времени“; но законъ нашего разума „налагаетъ на насъ необходимость восходить къ первому по существу, по смыслу,—къ тому первому дѣятелю, къ той причинѣ, которая предшествуетъ факту, есть его необходимое условіе“ (*premier générateur—primus naturae—qui préexiste au fait, qui en est la*

condition *et sine qua non* ¹⁾). Это и есть источникъ нашихъ вѣрованій, которыя, давая намъ сравнительно съ нашимъ знаніемъ, нѣкоторый излишекъ, очевидно въ этомъ своемъ показаніи не зависятъ отъ знанія и не могутъ быть изъ него выведены. Ручательство ихъ необходимости и универсальности заключается какъ въ этой ихъ независимости отъ системы знаній, такъ и въ той принудительности, съ которою они являются въ нашемъ духѣ. Говоря точнѣе, *содержаніе* категоріальныхъ понятій дается нашимъ непосредственнымъ внутреннимъ опытомъ, образуется на основаніи природы и свойствъ, составляющаго сущность нашего я, усилія; *формальныя-же* свойства ихъ, т. е., ихъ универсальный и необходимый характеръ (ихъ „объективация и универсализация“) служатъ выраженіемъ кореннаго закона нашего *разума*, который (разумъ), поступая такъ, въ свою очередь, повинуетъ нѣкоторому высшему, болѣе общему, господствующему надъ всѣмъ живущимъ, подлинно универсальному закону жизни,—закону самосохраненія. Какъ каждое существо стремится къ самосохраненію, къ сохраненію и утвержденію своей природы и своихъ свойствъ, такъ и нашъ разумъ стремится къ сохраненію своей природы и своихъ свойствъ, своей жизни, а жизнь для него есть мысль. Поэтому-то онъ и ищетъ повсюду внѣ себя той-же самой умопроницаемой или умопостигаемой сущности, типъ которой носить въ себѣ. Въ этомъ глубочайшее основаніе категорій. Законы универсальнаго существованія и универсальныхъ отношеній между вещами какъ бы преобразованы въ атрибутахъ нашего мыслящаго существа и намъ слѣдуетъ только углубиться въ себя, чтобы вычитать въ основныхъ условіяхъ своего бытія общія условія всей и всякой дѣйствительности. Такимъ путемъ мы не только можемъ уяснить себѣ генезисъ и оправдать значеніе нашихъ *категорій* (напримѣръ причины, субстанціи, тожества), но можемъ открыть систему и другихъ болѣе сложныхъ и производныхъ понятій (руководящихъ идей), каковы понятія порядка, цѣли и т. д. Въ самомъ дѣлѣ, порядокъ, цѣлесообразность, управляющая жизнью духа, связывающая въ одинъ цѣлостный, способный къ посто-

¹⁾ Gérard, p. 457.

явному развитію, организмъ всѣ наши внутренніе акты,—не есть ли это наилучшій *первоинст* того порядка и цѣлесообразности, которыхъ мы постоянно ищемъ въ природѣ?—Такъ и относительно всѣхъ другихъ категоріальныхъ понятій и руководящихъ идей: мы ихъ прежде всего находимъ въ своемъ духѣ и уже на этомъ основаніи сначала смутно предчувствуемъ, а затѣмъ и распознаемъ, находимъ въ природѣ. Такимъ образомъ, необходимость и универсальность категорій, по Бирану, выражаясь его собственнымъ терминомъ, *иперлогическаго* характера,—основывается на вѣрѣ, внушаемой кореннымъ закономъ нашего разума, (но не *разсудка*: разумъ, по Бирану, есть способность *абсолютнаго*, а разсудокъ—*относительнаго*), выражающей его глубочайшее существо. Представители догматической философіи говорили о категоріяхъ: „я вижу, знаю, понимаю“. Биранъ употреблялъ формулу болѣе скромную, но зато и болѣе рѣшительную: „я не вижу и не знаю, но вѣрю, потому что не могу не вѣрить“¹⁾.

Спиритуализмъ Мэнъ-де-Бирана.

Биранъ прежде всего психологъ. Но отъ психологіи, въ его постановкѣ этой науки, не только возможенъ, но и необходимъ переходъ къ философіи (метафизикѣ),—настолько необходимъ, что уже самую его психологію можно назвать *первою философіею*²⁾. Въ самомъ дѣлѣ, въ чемъ состоитъ основной тезисъ психологіи Бирана? „Нѣтъ мысли безъ сознанія; нѣтъ сознанія безъ свободной и автономной активности; слѣдовательно, нѣтъ мысли безъ самоутвержденія духа въ его самобытной личной энергіи,—безъ познанія и утвержденія нами нашей *духовной сущности*, которая, какъ мы видѣли выше, состоитъ въ свободномъ *усиліи* и намъ извѣстна въ непосредственномъ, сопровождающемъ всѣ акты нашей психической жизни, *чувствѣ* этого усилія“. А познаніе *сущности* есть познаніе не *феноменальное*, но *субстанціальное* или *метафизическое* (онтологическое). Такимъ образомъ, психологія, въ постановкѣ Бирана,

1) Bertrand, XXVI.

2) Bertrand, p. XXXII.

уже прямо входитъ и вводитъ насъ въ онтологию, т. е., въ самую существенную часть метафизики. Къ сожалѣнію, хотя Биранъ намѣтилъ основанія своей метафизики съ совершенною ясностію (спиритуалистическій реализмъ или динамизмъ), высказался даже и по нѣкоторымъ частнымъ вопросамъ (напримѣръ, по вопросу о сущности матеріи, въ рѣшеніи котораго онъ склонялся къ монадологіи)¹⁾, однако, вполне законченную форму онъ придалъ лишь той части системы, которую, по французской терминологіи, слѣдуетъ назвать *раціональной психологіей*. Здѣсь, какъ мы уже знаемъ, онъ выступаетъ защитникомъ самаго рѣшительнаго спиритуализма. Намъ необходимо теперь, для возможно полнаго и точнаго выясненія идей Бирана, остановить свое вниманіе на его спиритуализмѣ.

Говоря о спиритуализмѣ Бирана, нужно прежде всего отмѣтить, что его спиритуализмъ не имѣетъ ничего общаго съ тѣмъ спиритуализмомъ стараго типа, который пытался представить душу въ формѣ какой-то невозможной, неподвижной, безсильной и безжизненной субстанціи,—этого инертнаго символа настоящей души. Нѣтъ, по Бирану, душа есть нѣчто совсѣмъ иное. Какъ существенно дѣятельная причина, всегда напряженная энергія, она не замыкается, по Бирану, въ какомъ-то неподвижномъ средоточіи. Ее нельзя знать помимо ея проявленій (потому что это значило-бы знать ее помимо ея дѣятельности, которая есть, однако, самое ея существо), хотя, съ другой стороны, она не отождествляется съ ними, постоянно сознаетъ свое отличіе отъ нихъ,—въ чувствѣ своего причиннаго отношенія къ нимъ. какъ своимъ проявленіямъ или актамъ. Иногда кажется, будто она совершенно теряется въ нихъ, какъ-бы разсѣвается; но изъ этого разсѣянія, посредствомъ чувства своего единства и тождества, она снова возвращается въ себя и сводитъ въ единство, собираетъ свои разсѣянные лучи. Она, если угодно, дана въ совокупности внутреннихъ фактовъ, но—лишь какъ центръ въ своихъ радіусахъ: неотдѣлимая отъ нихъ, она не скрывается и не исчезаетъ за ними, напротивъ каж-

¹⁾ *Oeuvres philosophiques de M. d. Biran par Cousin*, vol. IV, pp. 281. 398; vol. III, p. 14. 16. 56.

дое мгновеніе утверждаетъ себя въ нихъ и чрезъ нихъ, какъ причина въ своихъ актахъ.

Этотъ общій тезисъ Бирановскаго спиритуализма частице можетъ быть раскрытъ въ трехъ слѣдующихъ положеніяхъ ¹⁾).

1. Биранъ концентрировалъ жизнь духа въ одномъ, единственномъ и специальномъ актѣ—въ актѣ *усилія*, а личность заключилъ въ границы *рефлексіи* т. е. способности нашего я или, что тоже, нашей активности обращаться на саму себя, на свои собственные проявленія. Этимъ своимъ ученіемъ Биранъ давалъ ясный, положительный и безспорный критерій для отличенія я отъ не я, жизни человѣческой отъ животной. Въ самомъ дѣлѣ, для того, чтобы возвыситься до умственной и нравственной жизни человѣка, животному не достаетъ именно сознательной активности, которая бы служила центромъ для энергіи, еще разсѣянной и погруженной во внѣ, преобразовывала бы ее, направляла бы къ высшимъ цѣлямъ. Только въ этомъ сознательномъ и свободномъ усилии заключается, по Бирану, причина, почему человѣкъ не подчиняется фатально, подобно животному, дѣйствию на него внѣшнихъ предметовъ, отвлекается отъ матеріала знанія, который даетъ ему внѣшній опытъ: рефлектируя на себя, сосредоточиваясь на себѣ, какъ на незыблемой точкѣ опоры, человѣкъ становится какъ бы внѣ потока вещей, спокойно и независимо наблюдаетъ ихъ и въ себѣ-же, въ свойствахъ своей активности, находитъ образецъ и правило для ихъ истолкованія ²⁾).

¹⁾ По Gérard'y, pp. 479—491.

²⁾ Критерій для отличенія я отъ не-я, чисто человѣческой жизни отъ животной, поставленъ у Бирана, какъ видимъ, отчетливо и рельефно. Но критика не безъ основанія ставитъ ему въ вину, что онъ не далъ дополнительныхъ указаній, руководствуясь которыми мы могли бы находить свое я тамъ же и въ тѣхъ проявленіяхъ жизни, которыя обнаруживаютъ лишь слабую степень нашей активности и которыя Биранъ разсматривалъ, вопреки общечеловѣческому сознанію, какъ чисто пассивный продуктъ внѣшняго міра (ощущенія, аффекты и пр.). Говоря иначе, Биранъ слишкомъ резко раздѣлялъ, какъ бы разгородилъ въ нашей сложной, однородной и непрерывной жизни проявленія *чистой активности* и *феномены пассивные*, забывалъ, что могутъ быть различныя степени активности. Этимъ, по выраженію Жерара, Биранъ такъ сказать „иссушилъ“ свое понятіе активности: желалъ какъ можно лучше очистить ее отъ всѣхъ чуждыхъ ей примѣсей, отрѣзалъ у нея корни, которыми она держится на почвѣ чувственности и всей вообще нашей жизни“ (р. 481).

2. Второе положеніе, которое непосредственно слѣдуетъ изъ перваго: если сущность нашего я есть сознающее себя усиліе, то *принципъ мысли*, равно какъ и всей вообще нашей свободно-сознательной жизни, съ одной стороны, и *принципъ органической жизни*, съ другой, *абсолютно различны*. Этимъ своимъ положеніемъ Биранъ становился во взглядѣ на сущность органической жизни противъ теоріи *анимизма* т. е. противъ теоріи, которая объясняетъ жизнь организма и всѣ процессы въ немъ посредствомъ безсознательной дѣятельности души: „если, говорилъ Биранъ, душѣ усвоить тѣ феномены жизни, въ которыхъ она не сознаетъ и не признаетъ своего участія, тогда почему не усвоить ей также, наприм., движеніе земли и вообще все, что угодно?“¹⁾

3. Третье положеніе Бирановскаго спиритуализма: вполнѣ понимая и признавая, что наше я можетъ сознавать себя въ своей чистой природѣ не иначе, какъ посредствомъ отличенія

¹⁾ Жераръ возражаетъ (и, по нашему мнѣнію, совершенно основательно) и противъ этого тезиса. Во первыхъ, говорить онъ, не зналъ непосредственно объ участіи нашей души въ органическихъ процессахъ, мы можемъ объ этомъ *умозаключать*, строить гипотезу т. е. знать косвенно. Во вторыхъ, теорія анимизма находитъ поддержку въ очевидной несостоятельности другихъ гипотезъ, направленныхъ къ объясненію жизненныхъ процессовъ (гипотезы витализма, органицизма). Въ третьихъ, въ пользу анимизма можно, по Жерару, привести и положительное доказательство. Мы можемъ различать и обыкновенно различаемъ степени активности: въ волѣ *отъ насъ* и матеріалъ и форма, и цѣль дѣйствія; въ чувственномъ познаніи *отъ насъ* только свободная и самодѣятельная *реакція* на вѣншія впечатлѣнія; наконецъ, въ жизни органической активности еще меньше—она состоитъ здѣсь лишь въ темномъ, едва замѣтномъ усиліи, направленномъ къ централизаци, подчиненію и косвенному направленію процессовъ жизни. Выражаясь въ терминахъ Аристотеля (конечно исправивъ ихъ смыслъ въ только что указаннымъ направленіи т. е. понимая его выраженія не въ смыслѣ *отдѣльныхъ сущностей* или *частей души*, а именно въ смыслѣ *формъ* проявленія активности), можно сказать, что „душа *питающая* (nutritive) поглощается душою *чувствующею* (sensitive) и выскѣ съ него терется въ душѣ *понимающей* (intelligente)“, при чемъ высшая форма дѣятельности души подчиняетъ себя и управляетъ низшими. Такое пониманіе отношенія души къ тѣлу, справедливо говоритъ Жераръ, было повидимому не чуждо и самому Бирану, не смотря на его рѣшительный протестъ противъ анимизма. Именно, во первыхъ, Биранъ постоянно говоритъ о *самомъ тѣсномъ единеніи души и тѣла*. Во вторыхъ по его мнѣнію, *сознающее себя я не покрываетъ и не исчерпываетъ всей души* и, слѣдовательно, съ его точки зрѣнія, вѣдъ ясной сферы сознанія, остается область проявленія без—или досознательныхъ дѣятельностей души (р. р. 483—8).

себя отъ организма, на который направлена наша психическая активность, *Биранъ естественно смотритъ на организмъ, какъ на необходимое условіе проявленія нашей активности* и не допускаетъ возможности, въ настоящихъ условіяхъ нашего существованія, прямой и непосредственной интуиціи, непосредственного усмотрѣнія или воспріятія нами нашей души внѣ и помимо ея отношенія къ тѣлу. Въ данномъ случаѣ Биранъ становится въ оппозицію традиціонному дуализму картезіанцевъ. Вопреки ему онъ подчеркиваетъ фактъ нашего изначальнаго, непосредственно извѣстнаго и непрерывнаго единенія съ тѣломъ. Я узнаю себя какъ дѣятельное начало не иначе, какъ въ своемъ дѣйствіи на организмъ, значить, — когда *отличаю себя* отъ него и ясно вижу, что я не онъ. Но, съ другой стороны, я могу знать объ этомъ не иначе, какъ дѣйствуя на организмъ и, слѣдовательно, сознавая *свою связь, единство* съ нимъ. Такимъ образомъ, принимая за точку отправленія въ своихъ размышленіяхъ непосредственное чувство нашего дѣйствія на организмъ, нашей власти надъ нимъ; признавая въ этомъ дѣйствіи условіе нашего сознанія и нашей мысли, Биранъ переставилъ вопросъ, поставленный картезіанцами: вмѣсто того, чтобы истощаться въ безплодныхъ гаданіяхъ о томъ, какъ чуждая одна другой и по существу противоположныя субстанции (душа и тѣло) могутъ соединяться и дѣйствовать другъ на друга, онъ беретъ фактъ такъ, какъ онъ данъ въ опытѣ, и находитъ въ немъ постоянную основу психической жизни, почву, на которой она развивается, замѣняя такимъ образомъ абстракцію картезіанцевъ реальностію, но въ тоже время не только не поступаясь принципомъ спиритуализма, но напротивъ устанавливая его, при свѣтѣ фактовъ (именно посредствомъ обнаруженія, по противоположности съ тѣломъ, чисто активной природы нашего духа), гораздо тверже, чѣмъ какъ это дѣлали картезіанцы.

Таковы основныя положенія Бирановскаго спиритуализма. Что касается теперь формъ или ступеней, которыя проходитъ наше сознаніе въ своемъ стремленіи подчинить своей власти жизнь органическую и освободиться отъ нея, то такихъ ступеней Биранъ различаетъ четыре. Эта теорія Бирана очень свое-

образна и, говоря о его спиритуализмѣ, мы не можемъ пройти её молчаніемъ ¹⁾).

1. Первымъ ступень—*система фактовъ аффективная*. Пока еще не началась жизнь сознанія, у насъ существуютъ лишь нѣкоторыя смутныя, неотчетливыя впечатлѣнія и пропорціональныя имъ рефлективные движенія. Эти впечатлѣнія и движенія воспринимаются и выполняются какъ отдѣльными органами (чувствами), такъ и всѣмъ организмомъ, его общимъ “чувствилищемъ”, но, такъ какъ чувства я или сознанія на этой ступени у насъ еще нѣтъ, то они не локализуются и съ ясностію не различаются: они сливаются то въ одно смутное чувство какого-то безличнаго существованія; то въ общее чувство благополучія или неблагополучія, удовлетворенности или неудовлетворенности, которое, однако, еще не усваивается нами себѣ, какъ я, и не ставится въ перспективу опредѣленнаго времени, мѣста, причиною отношенія и т. д. Изъ нихъ, изъ этихъ смутныхъ воспріятій и чувствованій или настроеній состоитъ вся наша жизнь въ первые дни, они же и въ позднѣйшее время играютъ въ экономіи нашей жизни весьма важную роль: возрастъ, здоровье или болѣзнь, темпераментъ, климатъ, состояніе погоды, температура и пр.—все это сказывается именно въ этихъ “аффективныхъ” фактахъ. Благодаря имъ, одна и таже природа является намъ то веселою и улыбающеюся, то какъ бы покрытою траурнымъ покрываломъ; одни и тѣ же люди то привлекательными, то отталкивающими и несносными. Они, да-дѣе, заправляютъ всѣми нашими такъ называемыми безотчетными симпатіями и антипатіями. Какъ очевидно это состояніе и настроенія слѣпыя, не управляемыя нашимъ разумомъ и волею,—состоянія жизни животной.

2. Когда аффективные впечатлѣнія сливаются въ одно общее чувство нашего индивидуальнаго существованія (хотя пока еще въ формѣ недостаточно отчетливой и опредѣленной), тогда на основѣ этого смутнаго чувства нашей индивидуальности, образуется новая высшая группа фактовъ, которую Биранъ называетъ *системою зензитивною*: наше я участвуетъ въ ней какъ

¹⁾ Oeuvres inédites par Naville, vol. II, p. p. 11—39. 51—2. 76—80. 87—90.

зритель, но еще не какъ *дѣятель*. Тутъ, однако, въ предѣлахъ психологическихъ представленій Бирана, мы наталкиваемся на важное затрудненіе: какимъ образомъ я участвуетъ въ системѣ сензитивныхъ фактовъ, только какъ зритель, когда по Бирану, я сознаетъ себя лишь *подъ условіемъ дѣятельности*, своего проявленія въ формѣ дѣятельнаго усилія?—Слабая степень активности,—отвѣчаетъ Биранъ на поставленный вопросъ,—и на этой ступени у насъ уже есть, хотя она проявляется не въ образованіи ощущеній ¹⁾, но лишь въ ихъ локализациі, которая, конечно, уже предполагаетъ знаніе нашею душою тѣла, его отдѣльныхъ органовъ, какъ чего то сопротивляющагося нашимъ усиліямъ ихъ двигать. На почвѣ этого впервые пробудившагося сознанія развивается нѣчто въ родѣ „автоматической игры способностей и силъ души“: пробуждается память, вниманіе (пассивное), способность сравненія, воображеніе, автоматическая рефлексія и т. д. Но такъ какъ на этой ступени, какъ сказано, я остается еще въ роли сторонняго, какъ бы пассивнаго наблюдателя и не управляетъ названными психическими процессами, то они представляютъ именно *игру*,—безцѣльную и управляемую причинами случайными. Это—*состояніе переходное* отъ жизни животной къ жизни и дѣятельности собственно человѣческой. Мы живемъ жизнью сензитивной во время сна и въ нѣкоторыхъ патологическихъ состояніяхъ.

3. Когда наше я выступаетъ изъ состоянія сторонняго наблюдателя своихъ процессовъ и, заинтересовавшись ими, начинаетъ группировать и направлять ихъ сообразно со своими цѣлями, обнаруживая при этомъ уже значительную степень своей личной энергіи, тогда появляется въ нашей жизни новая группа фактовъ, которую психологія называетъ воспріятіями (*perceptions*). Этотъ новый фазисъ въ жизни нашего я Биранъ называетъ *системою перцептивною*. Лишь на этой ступени начинается дѣятельность интеллекта и всѣхъ вообще активныхъ способностей. Я вступаетъ теперь въ свои права и на всѣ факты и психическіе процессы налагаетъ характеръ своей инди-

¹⁾ Это Биранъ отрицаетъ и въ этомъ отрицаніи нашего участія въ образованіи ощущеній одна изъ ошибокъ его психологіи, вскрытыхъ новою наукою.

видуальности, хотя на этой ступени,—и въ этомъ ея отличие отъ высшей,— оно все еще въ значительной мѣрѣ подчинено внѣшнимъ предметамъ. Эта ступень характеризуется высокимъ развитіемъ вниманія, которое изолируетъ получаемыя отъ внѣшнихъ впечатлѣнія, фиксируетъ ихъ и тѣмъ придаетъ имъ возможную степень отчетливости и ясности. Такимъ образомъ зарождается наука. Съ другой стороны, подъ вліяніемъ постоянной внимательности къ своимъ желаніямъ, стремленіямъ и проч., теперь залагается прочное основаніе и нравственности.

4. Наконецъ, выше системы перцептивной стоитъ система *рефлективная*,—группа фактовъ и состояній, въ которыхъ наша активность проявляется въ наивысшей степени. Это тѣ факты, въ которыхъ наше я является единственнымъ инициаторомъ и виновникомъ (причиною) внутреннихъ фактовъ, даже въ томъ случаѣ, когда они относятся ко внѣшнимъ предметамъ. На этой ступени я уже самымъ рѣшительнымъ образомъ отличаетъ себя отъ всѣхъ своихъ состояній, какъ производящую ихъ причину, единую и тождественную, среди ихъ множественности и безконечнаго разнообразія. Это факты апперцепціи, неразрывно связанные съ *рефлексією* (по знаменитой формулѣ Лейбница: *apperceptio est perceptio cum reflexione conjuncta*), почему эта ступень въ развитіи сознанія и называется у Бирана системою *рефлективною*. Какъ на третьей ступени главною, специфическою силою служить вниманіе, такъ на этой—рефлексія. „Рефлексією же, говоритъ Биранъ,—я называю ту способность, которою умъ воспринимаетъ, въ группѣ ощущеній или въ сочитаніи какихъ нибудь феноменовъ, общія отношенія всѣхъ элементовъ къ основному единству, какъ напримѣръ, многихъ модусовъ или формъ сопротивленія къ одному сопротивляющемуся предмету; многихъ и различныхъ дѣйствій—къ одной причинѣ; различныхъ модификацій или психическихъ состояній—къ одному и тому-же я“¹⁾ и т. д. Источникомъ и принципомъ рефлексіи служитъ свободное усиліе воли и она выступаетъ тѣмъ отчетливѣе, чѣмъ чище сознается нами активное существо нашей природы. Достигая развитія, рефлексія является условіемъ мыш-

1) Oeuvres inédites, vol. II. p. 225.

ленія, абстракціи, раціональной интуиціи, т. е., той непосредственной апперцепціи, которая прямо уловляетъ въ идеяхъ ихъ простыя логическія отношенія (каковы отношенія причины къ дѣйствию, модуса къ субстанціи, единства, тождества и т. д.). Можно сказать, что, по Бирану, она есть ключъ человѣческаго разума и только чрезъ нее открывается глубокая пропасть между животнымъ и человѣкомъ. На этой ступени человѣкъ сознаетъ себя, какъ отвѣтственную личность, призванную для жизни высшей, сравнительно съ жизнью природы. Въ немъ пробуждается жизнь духа и онъ открываетъ въ себѣ потребности и задатки для религіознаго общенія съ Божествомъ.

Само собою понятно, что въ нашей обыденной жизни факты перечисленныхъ системъ (аффективной, сензитивной, перцептивной и рефлексивной) перемѣшиваются, образуя пеструю амальгаму. Но общая тенденція и основной топъ нашей жизни налагается высшею системою. Такимъ образомъ, высшая ступень жизни есть жизнь религіозная. Выясненіемъ основныхъ идей религіозной философіи Бирана мы и закончимъ свой этюдъ о немъ.

А. Введенскій.

(Продолженіе будетъ).

УЧЕНИЕ СОКРАТА О БЛАГѢ И ЭВДЕМОНИЗМЪ.

Въ необъятной сферѣ мысли есть нѣсколько пунктовъ, которые служатъ средоточіями постоянной и напряженной дѣятельности человѣческаго ума. Это—основные вопросы жизни и знанія, коренящіеся въ глубинѣ человѣческаго сознанія, вмѣстѣ съ нимъ появившіеся и постоянно требующіе своего разрѣшенія. Къ числу такихъ важнѣйшихъ философскихъ и этическихъ проблеммъ безспорно принадлежитъ и столь интересный для всѣхъ и вмѣстѣ съ тѣмъ труднѣйшій для разрѣшенія вопросъ о наивысшемъ благѣ (*summum bonum*). Всякій изъ насъ, конечно, задавалъ себѣ вопросъ, въ чемъ состоитъ его высшее благо. Предъ нами жизнь: только однажды намъ придется переживать её, поэтому совершенно понятно желаніе каждаго изъ насъ устроить её такъ, чтобы она служила для насъ источникомъ блага; ибо въ чемъ же иначе и заключалась бы цѣль жизни, какъ не въ томъ, чтобы живое существо блаженствовало?

Когда мы говоримъ, что цѣль существованія всего живущаго есть благо, то мы высказываемъ положеніе, съ которымъ согласны, кажется, всѣ философы и моралисты; но этимъ и ограничивается согласіе различныхъ мыслителей въ вопросѣ о благѣ; въ частнѣйшихъ же попыткахъ разрѣшенія этого вопроса мы замѣчаемъ у разныхъ мыслителей особенности, часто доходящія до полного противорѣчія. Съ увѣренностью можно сказать, что всѣ вѣроятныя рѣшенія вопроса о благѣ уже даны въ исторіи философіи и, едвали въ ученіи о благѣ есть такое рѣшеніе, ко-

торому не нашлось бы въ какой-нибудь философской системѣ совершенно противоположнаго.

Итакъ, подготовительная работа въ рѣшеніи вопроса о бла-
гѣ сдѣлана почти вся; интересующій насъ предметъ обследо-
ванъ со всѣхъ сторонъ; самыя особенности и противорѣчія въ
ученіи о благѣ имѣютъ для насъ ту выгоду, что могутъ облег-
чить критическій пересмотръ существующихъ воззрѣній на бла-
го, такъ какъ при взаимной противоположности и противорѣчіи
извѣстныхъ ученій легче открываются сильныя и слабыя сто-
роны ихъ. Мы ставимъ цѣлью выяснить ученіе о благѣ того
философа, который положилъ начало этикѣ, какъ наукѣ, и впер-
вые выдвинулъ и рѣшилъ вопросъ о благѣ, пользуясь строго-
научнымъ методомъ. Авторитетный голосъ величайшаго изъ муд-
рецовъ по труднѣйшему и интереснѣйшему для всѣхъ вопросу
поучительно будетъ выслушать и въ настоящее время, когда
благо является любимой темой современной философіи и пред-
метомъ ревностныхъ поисковъ каждаго изъ насъ. Господству-
ющая нынѣ философія—пессимистическая (Э. Гартманъ, Ф.
Ницше) имѣетъ свой средоточный пунктъ въ ученіи о благѣ.
Точно также наблюдаемая нынѣ ожесточенная социальная борь-
ба имѣетъ причину свою въ эгоистическомъ стремленіи отдѣль-
ной личности устроить свое счастье на счетъ благосостоянія
другого. И если неправильное представленіе о благѣ приводитъ
въ теоретической области къ отрицанію возможности блага и
пессимизму; то въ практической жизни печальныя слѣдствія
теоретическихъ заблужденій еще болѣе замѣтны и ощутитель-
ны: смѣшеніе понятій блага и удовольствія, порождая грубый
эвдемонизмъ, вызываетъ погоню за чувственными удовольствіа-
ми, пробужденія дикихъ инстинктовъ и неизбежную въ такихъ
случаяхъ борьбу, вражду и зависть между людьми. Ложное по-
нятіе о благѣ въ теоріи и практикѣ одинаково приводитъ къ
разрушительнымъ послѣдствіямъ.

Но ближайшая цѣль нашей статьи выясненіе ученія Сок-
рата о благѣ и отношенія его къ эвдемонизму. Сократъ есть
по преимуществу представитель философіи здраваго смысла,—
философіи, которая предназначалась не для школы, но для

жизни, которая возвышалась не съ каеэдры, а съ площади, которая предлагалась не спеціальнымъ искателямъ мудрости—софистамъ, а всякому гражданину аѳинскому. Однако дѣло представляется совсѣмъ иначе, когда ставится вопросъ о томъ, какъ училъ Сократъ о благѣ? Здѣсь мы встрѣчаемъ рѣдкую у Сократа неопредѣленность мысли и видимыя противорѣчія, что служить причиною разногласій и въ самыхъ сужденіяхъ о Сократовской этикѣ: одни считаютъ Сократа проповѣдникомъ строгой, чисто кантовской морали—выполненіе долга ради него самого; другіе напротивъ (и въ томъ числѣ ученѣйшій изслѣдователь греческой философіи—Целлеръ) видятъ въ Сократѣ эвдемониста, отождествлявшаго благо съ удовольствіемъ и матеріальной пользой.

Дѣло въ томъ, что Сократъ занимаетъ совершенно особое положеніе въ ряду всѣхъ философовъ древняго и новаго міра: онъ призналъ пустою, непроизводительною тратою времени философскія изысканія своихъ предшественниковъ—гиллозоистовъ, и всю философію хотѣлъ основать на практической почвѣ этическихъ изслѣдованій; однако высшимъ началомъ нравственности онъ призналъ знаніе, — принципъ теоретическій. Въ философской дѣятельности Сократъ видѣлъ свое призваніе, въ ней полагалъ свое служеніе отечеству, ей посвятилъ всю свою жизнь; и въ то же время онъ не оставилъ намъ ни одной строчки отъ всей продолжительной философской дѣятельности, ибо цѣль ея онъ полагалъ не въ созданіи системы знаній, которую его послѣдователи должны усвоить въ готовомъ видѣ, но въ возбужденіи самостоятельной работы мысли; выражаясь метафорически, Сократъ говорилъ, что онъ какъ сынъ повивальной бабки, ставилъ своею задачею не сообщеніе своимъ собесѣдникамъ готовыхъ знаній, но облеченіе процесса самостоятельной выработки истинныхъ понятій, рожденіе у нихъ здравыхъ мыслей и сужденій. Здѣсь причина того, почему Сократъ не считалъ нужнымъ излагать свои философскіе взгляды письменно. По этому о философіи Сократа мы можемъ судить только на основаніи показаній его учениковъ: Ксенофонта (*Memorabilia*) и Платона (*Апология Сократа*, *Критонъ*, *Протагоръ*, *Горгій*, *Алкивиадъ Первый* и *Алкивиадъ Второй*).

Трудно было бы представить еще примѣръ такой противоположности, въ какой стоятъ по складу своего ума Ксенофонтъ и Платонъ. Первый отличается строго практическимъ направленіемъ, не выказывая никакого расположенія къ философской интуиціи; оттого и Сократъ въ Достопамятностяхъ (*Memorabilia*) Ксенофонта является мудрецомъ строго практическаго направленія, поставляющимъ главнымъ мотивомъ человѣческой дѣятельности выгоду, пользу, практическую цѣнность. Платонъ же, возвышеннѣйшій идеалистъ, постоянно витающій въ горнемъ мірѣ идей, надѣляетъ и Сократа идеалистическими воззрѣніями; почти во всѣхъ своихъ діалогахъ Платонъ влагаетъ свои мысли въ уста Сократа. Вслѣдствіе этого является не мало затрудненій при опредѣленіи подлиннаго содержанія Сократовой философіи. Обыкновенно изслѣдователи отдають въ этомъ случаѣ предпочтеніе Ксенофону, какъ свидѣтелю болѣе объективному, передававшему только то, что онъ непосредственно слышалъ отъ Сократа; къ Платону же относятся болѣе или менѣе недовѣрчиво, находя, что онъ передаетъ взгляды Сократа слишкомъ измѣненными, самостоятельно переработанными съ точки зрѣнія своихъ философскихъ воззрѣній. Конечно, здѣсь нужно видѣть одну изъ главныхъ причинъ различнаго пониманія нѣкоторыхъ пунктовъ философіи Сократа вообще, въ особенности его же этики. Исключительное пользованіе свидѣтельствами Ксенофонта объ этическомъ ученіи Сократа, понятыми потомъ односторонно, безъ отношенія къ общему міровоззрѣнію Сократа, привело нѣкоторыхъ ученыхъ къ заключенію, что Сократовская этика носитъ эвдемоническій характеръ.

Укажемъ основанія, на которыхъ держится этотъ взглядъ.

Уже самое первое знакомство съ Достопамятностями Ксенофонта можетъ показать, что Сократъ находилъ необходимую связь между добродѣтелью и счастливою жизнью; иногда онъ побуждалъ къ добродѣтельнымъ поступкамъ практическими мотивами, каковы: здоровье, честь, польза ¹⁾, вообще благосостояніе ²⁾. Когда Аристиппъ просилъ Сократа указать ему доброе

¹⁾ *Memorab.*, III, 12; II, 19.

²⁾ *Ibidem* III, 7, 9; I, 14.

(τὸ ἀγαθόν), то тотъ сказалъ: „о какомъ благѣ меня спрашиваешь?—знаю ли что-нибудь доброе противъ лихорадки, противъ дурного глаза, или противъ другого какого несчастія“? Аристиппъ объяснилъ, что не о томъ его спрашиваетъ, но проситъ указать благо вообще. Тогда Сократъ сказалъ, что онъ не знаетъ блага, которое не было бы такимъ въ какомъ-либо отношеніи. Въ другой разъ на вопросъ того же Аристиппа: имѣетъ ли прекрасное безусловное или условное значеніе?—Сократъ отвѣтилъ въ послѣднемъ смыслѣ, сказавъ, что все бываетъ прекрасно въ томъ отношеніи, въ какомъ полезно. Вообще *χρῆστος*, *χρήσιμος*, *ὠφέλιμος* такъ часто являются у Сократа мотивами или предикатами нравственныхъ поступковъ, что даже восторженные почитатели его ¹⁾, ставящіе его на недостижимый для античнаго человѣка пьедесталъ идеальнаго моралиста, готовы признать за этими опредѣленіями существенную черту Сократовской этики. Понятіе Сократа о справедливости и благочестіи, какъ знаніи *законнаго* по отношенію къ людямъ и богамъ, и его настойчивыя внушенія повиноваться отечественнымъ законамъ и чтить отечественныхъ боговъ, основанныя на полезности этихъ добродѣтельныхъ дѣйствій, также, повидимому, подтверждаютъ ту мысль, что добродѣтель у Сократа не есть высшее этическое понятіе, что она не составляетъ цѣли сама по себѣ, но подчиняется другому принципу, по которому человѣкъ долженъ соглашать всѣ дѣйствія свои въ одномъ общемъ стремленіи—создать свое благосостояніе.

Даже въ томъ случаѣ, если бы объ этическомъ ученіи Сократа мы не знали ничего болѣе, мы имѣли бы право усумниться въ правильности выводовъ, основанныхъ на вышеуказанныхъ положеніяхъ; мы могли бы предположить, что эти положенія являются частными опредѣленіями его этического принципа или несущественными чертами въ раскрытіи этого принципа. Основаніе къ тому мы имѣли бы въ самой жизни мудреца, который былъ образцомъ воздержанія, поучительнымъ примѣромъ презрѣнія къ изысканной роскоши его современниковъ,

¹⁾ Напр. Влекки въ соч.: „Четыре фазиса нравственности“ и проч.

мученикомъ за свои убѣжденія. Софисты (напр., Антифонъ въ бесѣдѣ съ Сократомъ) не скрывали своего удивленія, что онъ не требуетъ денегъ отъ своихъ учениковъ, носить только одну одежду лѣтомъ и зимою, ходить въ дурной обуви, питается самою грубою пищею. Его добровольное подчиненіе смертному приговору, когда друзья устроили все къ его освобожденію, показываетъ также, какъ мало цѣнилъ онъ не только блага жизни, но и самую жизнь, сравнительно съ нравственнымъ требованіемъ подчиняться законамъ своей страны. Жизнь такого мудреца, какъ Сократъ, который призналъ тожество мысли и дѣла, знанія и дѣйствованія, не слишкомъ удалялась отъ его ученія; поэтому мы имѣемъ право смотрѣть на его жизнь, какъ на лучший комментарий къ тѣмъ свидѣтельствамъ объ ученіи его, какія мы находимъ у Ксенофонта и Платона. И если есть такіе, которые признаютъ Сократа эвдемонистомъ въ его нравственномъ ученіи, но не было, кажется, еще никого, кто бы призналъ его эвдемонистомъ въ жизни.

Обратимся къ анализу ученія Сократа о благѣ.

Эвдемоническій принципъ, согласно съ самымъ точнымъ опредѣленіемъ его, гласитъ, что наибольшее счастье человѣка создается возможно большимъ количествомъ потребностей при одинаково достаточныхъ средствахъ удовлетворенія. Сократъ высказалъ совершенно противоположный этому взглядъ. Онъ признаетъ Божество *совершеннымъ въ слѣдствіе полного отсутствія у него потребностей*, а слѣдовательно, и *наиболѣе совершеннымъ и блаженнымъ* онъ признаетъ того человѣка, у котораго *возможно меньшее количество потребностей* ¹⁾. Развитію этой мысли посвящено едва ли не самое большее число нравственныхъ сентенцій въ Достопамятностяхъ; изъ этого богатаго матеріала мы приведемъ лишь немногое.

Сократъ приводитъ самые разнообразныя доводы противъ эвдемоническаго принципа, какъ высшаго, опредѣляющаго начала человѣческой дѣятельности. Онъ находитъ, что эвдемоническій принципъ, послѣдовательно прилагаемый къ жизни, уничто-

¹⁾ Memor. I, 6. 10.

жаешь себя; что онъ стоитъ въ противорѣчїи съ духовною природою человѣка, и что, наконецъ, логически-развитый онъ приводитъ къ теоретическимъ противорѣчїямъ и посему предполагаетъ другой высшій принципъ для дѣятельности человѣка. Послѣдній доводъ противъ эвдемонизма особенно важенъ, такъ какъ онъ дѣлается Сократомъ съ точки его этического принципа; это заставляетъ насъ разсмотрѣть его обстоятельнѣе, чѣмъ, съ одной стороны, раскрыта будетъ отрицательная сторона этики Сократа—отсутствіе въ ней эвдемоническаго характера, а съ другой—мы получимъ возможность послѣдовательно, шагъ за шагомъ, прослѣдить и положительное развитіе этического ученія Сократа. Но для полноты обзрѣнія доводовъ Сократа противъ эвдемоническаго воззрѣнія на благо, мы упомянемъ о первыхъ двухъ изъ нихъ.

Сократъ горорить, что безъ воздержанія въ удовольствїяхъ невозможно и наслажденіе, потому что „при невоздержанїи человѣкъ не можетъ почувствовать ни голода, ни жажды, ни потребности любви, ни удовольствїя. Всѣ такія наслажденія, какъ наслажденіе пищей, питьемъ, сномъ и проч. бываютъ прїятны для насъ тогда, когда мы ожидаемъ ихъ и воздерживаемся, пока эти потребности не будутъ удовлетворены въ совершенной мѣрѣ“¹⁾. Какимъ образомъ безъ воздержанія не можетъ быть и наслажденія, это вполнѣ понятно изъ объясненій, данныхъ Сократомъ; но замѣчаніе Сократа, что наслажденія пищей, питьемъ, сномъ и проч. бываютъ прїятны для насъ только тогда, когда мы еще ожидаемъ ихъ, а не во время или послѣ удовлетворенія ихъ, или выражаясь опредѣленнѣе, что представленіе будущаго наслажденія заключаетъ въ себѣ большую степень удовольствїя, чѣмъ удовлетвореніе ожидаемаго—это замѣчаніе Сократа, при всей его глубокой психологической правдѣ, требуетъ нѣкотораго развитія.

Всякій разъ какъ удовлетвореніе превышаетъ потребность, является непрїятное чувство реакціи. Кто не желаетъ испытывать его, тотъ долженъ тщательно изучить свои потребности

¹⁾ Memor. I, 6, 10.

и соотвѣтственно напряженію каждой всякій разъ доставлять соразмѣрное удовлетвореніе. Но въ дѣйствительности совершенно не возможно выполнить эти трудныя условія: въ удовлетвореніи всегда дается больше или меньше того, сколько требовалось. Поэтому наибольшая степень удовольствія заключается собственно въ представленіи имѣющаго наступить удовлетворенія. Эту мысль подтверждаетъ такой точный и основательный психологъ, какъ Вундтъ. Въ сочиненіи: „Душа человѣка и животныхъ“, въ главѣ: „о чувствованіяхъ“ онъ говоритъ, что самыя интенсивныя удовольствія, которыя мы соединяемъ съ удовлетвореніемъ извѣстныхъ потребностей, наступаютъ не во время самого удовлетворенія ихъ, а нѣсколько ранѣе, при ожиданіи непремѣннаго достиженія этого удовольствія. Отсюда Вундтъ съ полнымъ основаніемъ говоритъ, что „предвосхищающія“ удовольствія, т. е., получаемыя ранѣе удовлетворенія потребности отъ одного только представленія этого удовлетворенія, несравненно сильнѣе удовольствій, получаемыхъ отъ дѣйствительнаго удовлетворенія потребностей. Поэтому за всякимъ удовлетвореніемъ желанія испытывается нѣкоторое разочарованіе, которое побуждаетъ къ повторенію удовлетворенія; послѣднее неизмѣнно сопровождается новымъ разочарованіемъ и т. д. Эту мысль выражаетъ Сократъ по поводу замѣчанія Калликла, что „справедливое и прекрасное по природѣ состоитъ въ томъ, чтобы предоставить полную свободу своимъ желаніямъ и быть въ состояніи удовлетворять имъ, какъ бы велики они ни были.... роскошь, невоздержаніе и свобода—вотъ что составляетъ добродѣтель и счастье ¹⁾“. Сократъ очень мѣтко замѣчаетъ, что состояніе человѣка, которое Калликлъ представляетъ счастливымъ, можно сравнить съ состояніемъ Данаидъ, осужденныхъ *вѣчно оливать воду въ дырявыя сосуды*. Благо понимаемое въ смыслѣ удовлетворенія потребностей, не достижимо, ибо на мѣсто удовлетвореннаго желанія является десять новыхъ. Притомъ же удовольствіе и по существу не можетъ быть признано благомъ. Доброе и дурное, счастье и несчастье, какъ понятія противо-

¹⁾ Gorg. C. 492.

положныя, взаимно другъ друга исключаютъ; между тѣмъ не-пріятное (потребность) и пріятное (удовлетвореніе) чувство могутъ существовать одновременно.

Перейдемъ теперь къ разсмотрѣнію тѣхъ важнѣйшихъ доводовъ противъ эвдемоническаго принципа, какія высказываетъ Сократъ съ точки зрѣнія своего этического принципа и попытаемся постепенно выяснитъ этотъ Сократовскій принципъ, насколько онъ раскрывается самимъ Сократомъ изъ противопоставленія его принципу эвдемоническому.

Сократа спросили, какое счастье выше—случайно-ли достояемое (εὐτοχία), или приобретаемое собственными усиліями каждаго (εὐπραγία)? Сократъ отвѣтилъ, что есть большое различіе между тѣмъ и другимъ счастьемъ. Εὐτοχία представляетъ собою явленіе случайное, внѣшнее по отношенію къ тому, кому оно досталось; εὐπραγία же, какъ результатъ самостоятельной работы человѣка, является полною собственностью его, находится въ полномъ его обладаніи, стоитъ во внутреннемъ отношеніи къ нему. Поэтому никто и ничто не можетъ отнять этого счастья у человѣка или помѣшать ему наслаждаться и пользоваться имъ во всякое время ¹⁾).

Итакъ первый положительный выводъ относительно этики Сократа состоитъ въ томъ, что счастье человѣка находится не внѣ его, но внутри его, не во внѣшнемъ благосостояніи, но во внутренней самодѣятельности.

Если бы мы не имѣли разъясненій Сократа по этому пункту ученія о благѣ, мы могли бы безъ особыхъ затрудненій вывести ихъ, исходя изъ общихъ началъ Сократовой философіи. Отличительныя черты ея состоятъ въ требованіи сознательной, отчетливой работы мысли; Сократъ не довольствуется внушеніемъ своимъ ученикамъ уваженія къ отечественнымъ законамъ и религіи, но онъ желаетъ, чтобы исполненіе гражданскихъ и религіозныхъ обязанностей основывалось на *самостоятельно выработанныхъ убѣжденіяхъ*, на *внутренне-дознанной* необходимости и важности ихъ. Въ тѣхъ случаяхъ, когда Сократъ

¹⁾ Memorab. III, 9. 14.

не сообщалъ ничего новаго въ области нравственныхъ наставленій сравнительно съ установившимися обычаями, онъ требовалъ выполнять то, что доселѣ освящалось только авторитетомъ древности и выполнялось по традиціи, завѣщанной вѣками, съ яснымъ разумѣніемъ значенія и смысла выполняемыхъ обычаевъ. Конечно, такой человѣкъ не очень высоко цѣнилъ все внѣшнее, что не имѣло непосредственной причинной связи съ внутренней самодѣятельностью; поэтому-то удовольствіе, если и можетъ повести къ счастью, то не само по себѣ, а лишь подъ условіемъ подчиненія его другому высшему началу—началу внутренней самодѣятельности; отъ нея удовольствіе получаетъ цѣну и ею опредѣляется его нравственное значеніе; безъ нея удовольствіе — ничто.

Мы нашли, что первый предикатъ или первый моментъ этического принципа Сократа есть внутренняя самодѣятельность, работа человѣка надъ самимъ собою. Попробуемъ теперь въ логической послѣдовательности вывести дальнѣйшія опредѣленія этого начала. Самое выведеніе будемъ дѣлать такъ, чтобы видна была непосредственная связь одного опредѣленія съ другимъ, низшаго предиката съ высшимъ, чтобы вся цѣпь опредѣленій представляла собою постепенную генерацію формъ этического принципа, и мы могли бы, такъ сказать, непосредственно присутствовать при его постепенномъ формированіи и развитіи до наивысшаго его пункта. Конечно, поставленную задачу мы выполнимъ въ той степени, какая возможна при пользованіи существующими данными у Ксенофонта и Платона. Воспользуемся преимущественно тѣми бесѣдами Сократа, въ которыхъ онъ ведетъ раскрытіе своего этического принципа параллельно съ опроверженіемъ эвдемоническихъ воззрѣній; это послужитъ лучшимъ доказательствомъ того, что Сократъ не только не проповѣдывалъ эвдемонической морали, но даже занимался иногда специальнымъ опроверженіемъ ея, въ виду противорѣчія ея съ общими основами его философіи.

Начнемъ съ тѣхъ бесѣдъ, въ которыхъ Сократъ едва намѣчаетъ характеристическія особенности своего принципа, притомъ съ отрицательной стороны.—Возражая противъ признанія

удовольствія выспимъ и безусловнымъ началомъ человѣческой дѣятельности, Сократъ спрашиваетъ: „развѣ человѣкъ *невоздержный* отличается чѣмъ-либо отъ *неразумнаго* животнаго. Какое различіе между *безмысленнымъ* животнымъ и тѣмъ человѣкомъ, который не имѣетъ въ виду того, что нравственно, но что *пріятно*?“¹⁾ Итакъ, дѣятельность человѣка, имѣющая свою цѣлью удовольствіе, потому несостоятельна съ нравственной точки зрѣнія, что она *неразумна*, что она ничѣмъ не отличается отъ *безмысленной жизни* животнаго. Хотя здѣсь еще не дано положительнаго опредѣленія нравственной дѣятельности, но оно легко выводится изъ предыдущаго отрицательнаго положенія. Нравственная дѣятельность, по Сократу, очевидно та, которая *разумна*, которая опирается на *знаніи*. Въ такой положительной формѣ эта мысль дѣйствительно выражается въ разныхъ бесѣдахъ Сократа. Укажемъ прежде всего бесѣду Сократа съ Эвтидемомъ.

Эвтидемъ желаетъ знать, что такое благо, и приводитъ нѣсколько своихъ опредѣленій. Благо, по Эвтидему, есть богатство, красота, здоровье, благополучіе. — „Но благополучіе, спрашиваетъ Сократъ, не то же ли, что мудрость? Вѣдь успѣхъ въ извѣстномъ дѣлѣ имѣетъ тотъ, кто знаетъ это дѣло. Слѣдовательно, только мудрость даетъ людямъ успѣхъ въ дѣлахъ и дѣлаетъ ихъ благополучными“. Всѣ исчисленные блага не сами по себѣ таковы, но бываютъ такими, когда ими управляетъ мудрость; если же эти преимущества достаются неразумному, то происходитъ тѣмъ большее зло, чѣмъ значительнѣе эти преимущества. Посему богатство, здоровье, красота сами по себѣ въ нравственномъ отношеніи безразличны: они ни благо, ни зло, но бываютъ тѣмъ и другимъ, смотря по тому, управляетъ ли ими знаніе или не знаніе²⁾. Даже жизнь есть условное благо и проводимая въ безуміи, обращается въ величайшее зло³⁾. Приведенныя мѣста съ одной стороны указываютъ положительное опредѣленіе этического принципа Сократа, а съ

1) Memorab. IV, 5, II; срв. III, 14.

2) Eutid. 279.

3) Memorab. I, et IV, 8.

другой—подтверждаютъ, что Сократъ не только не былъ эвдемонистомъ, но признавалъ эвдемонизмъ совершенно противорѣчащимъ своимъ воззрѣніямъ.

Представимъ еще аналогичное предыдущему разсужденіе Сократа о знаніи противъ эвдемонизма, чтобы подтвердить добытые уже выводы и установить ихъ логическую связь съ дѣйствительными опредѣленіями Сократовской морали. По словамъ Сократа, удовольствіе не можетъ быть поставлено самоудовлѣяющею цѣлью человѣческой дѣятельности и ея опредѣляющимъ началомъ уже потому, что оно само должно контролироваться разсудкомъ, подчиняться знанію; въ противномъ случаѣ оно вело бы къ крайностямъ и вмѣсто пріятнаго ощущенія доставляло бы страданіе, доказательствомъ чего служатъ всѣ невоздержные. Слѣпая погоня за удовольствіями, не обуздываемая разсудкомъ, служитъ причиною многихъ заблужденій и несправедливостей ¹⁾; она порождаетъ любостяжаніе, обманъ, воровство ²⁾; она же порождаетъ борьбу между людьми, недоброжелательство, зависть, ненависть и всякіе раздоры ³⁾,—короче, неразумное стремленіе къ удовольствіямъ приводитъ къ нарушенію законовъ государственныхъ и общественныхъ, потрясаетъ установившіеся порядки и обычаи, является элементомъ разрушительнымъ, вносящимъ всюду безпорядокъ и разстройство.

Итакъ, мы нашли новое опредѣленіе Сократовскаго этического принципа: онъ упорядочиваетъ жизнь, ставитъ человѣка въ гармоническое отношеніе съ другими людьми и природой, созидаетъ и утверждаетъ государственныя, общественныя и семейныя узы.

Подтвердимъ наши логическіе выводы прямыми свидѣтельствами Сократа.

Нравственность, какъ порядокъ, гармонія, космосъ, какъ повиновеніе законамъ и почитаніе боговъ своей страны—любимая тема бесѣдъ Сократа. „Какъ домъ благоустроенный хорошъ, говорить Сократъ, а при безпорядкѣ негоденъ; такъ и душа

¹⁾ Protagor. 353 В—357 С.

²⁾ Memorab. IV, 5, 6.

³⁾ Ibid. IV, 6, 21.

прекрасна (χρηστὴ) только тогда, когда въ ней господствуетъ порядокъ и правильность; и какъ въ тѣлѣ то состояніе, которое есть слѣдствіе порядка и благоустроенности, называется здоровьемъ и крѣпостью, такъ и въ душѣ соотвѣтственное состояніе можетъ быть произведено закономъ и законностью, отчего она дѣлается закономѣрною и благоустроенною, а въ этомъ и состоитъ *справедливость* и *благоразуміе* (δικαιοσύνη τε καὶ σοφροσύνη) ¹⁾... Добродѣтель всякой вещи и всякаго живаго существа происходитъ вслѣдствіе нѣкотораго порядка, и правильности, и искусства, присущихъ всякой вещи и всякому существу. Добродѣтель есть нѣчто утверждаемое закономъ и образуемое порядкомъ, такъ что каждую изъ существующихъ вещей добродѣтельною дѣлаетъ порядокъ (κόσμος), свойственный ей и въ ней происходящій. Поэтому и душа благоустроенная лучше безпорядочной. Такая душа, какъ *упорядоченная*, должна быть *благоразумна* (σώφρων), а если *благоразумна*, то и *добра*; между тѣмъ какъ душа, противоположная этой, должна быть *дурна*, какова именно *неблагоразумная* и *необузданная*. Далѣе, кто *благоразуменъ*, тотъ исполняетъ должное относительно боговъ и людей; — исполнять же должное относительно людей — значить быть *справедливымъ*, а исполнять должное относительно боговъ — значить быть *благочестивымъ*. Но кто *справедливъ* и *благочестивъ*, тотъ долженъ быть вмѣстѣ съ тѣмъ и *мужественнымъ*, ибо *благоразумному* не свойственно ни домогаться, ни избѣгать того, чего не слѣдуетъ" ²⁾. Послѣднія слова Сократа ставятъ его требованіе повиноваться законамъ и почитать боговъ своей страны въ связь съ общимъ нравственнымъ воззрѣніемъ его. Теперь мы видимъ, что основаніемъ для выполненія общественнаго и религіознаго долга служить не полезность, но требованіе нравственнаго закона. Если же Сократъ утверждаетъ, что добросовѣстное выполненіе долга по отношенію къ отечеству и богамъ бываетъ полезно, то онъ хочетъ сказать, что только въ государствѣ при добровольномъ

¹⁾ Gorg. 504. ABCD.

²⁾ Gorg. 506 C.—507 ABC.

исполненіи законовъ возможна благоустроенная жизнь, требуемая нравственнымъ принципомъ; что государственныя и религіозныя связи, зиждущіяся первоначально на нравственномъ началѣ, въ послѣдствіи являются лучшими гарантіями для дальнѣйшаго развитія этого начала. Мы будемъ имѣть еще случай указать болѣе глубокое значеніе требованія Сократа повиноваться законамъ и почитать боговъ, когда углубимся въ изслѣдованіе его нравственного принципа.

Начало, которое сообщаетъ поступкамъ человѣка нравственный характеръ и достоинство, отличая ихъ отъ не разумныхъ, слѣпыхъ стремленій къ удовольствію и наслажденію, было опредѣлено, какъ духовная *самодѣятельность*, основанная на *знаніи* и сообщающая всѣмъ отдѣльнымъ поступкамъ человѣка *гармоническую связь, законность*. Эти три отдѣльные момента нравственного принципа являются въ сущности только тремя формами обнаруженія одного и того же начала; ихъ естественно можно свести и объединить въ среднемъ изъ указанныхъ моментовъ— *въ знаніи*. Дѣйствительно, когда Сократъ отрицаетъ достоинство случайнаго счастья и требуетъ, чтобы счастье человѣка устроилось собственными его усиліями, являлось, плодомъ его самодѣятельности и было въ полномъ обладаніи его, то это активное участіе человѣка въ созданіи своего счастья можетъ выразиться въ *разумныхъ, целесообразныхъ* дѣйствіяхъ примѣнительно къ его положенію и обстоятельствамъ. Точно такъ же если Сократъ говоритъ, что нравственное начало упорядочиваетъ жизнь человѣка и сообщаетъ отдѣльнымъ поступкамъ его гармоническое единство, не дозволяя ни одному изъ нихъ переступить свои границы и обращаться въ крайность, то и здѣсь указывается *регулирующая дѣятельность разума*, оцѣнивающего истинное значеніе поступковъ и возможныхъ слѣдствій и избирающего всегда наилучшее.

Какимъ же образомъ можно ближе и глубже выяснить принципъ знанія, какъ высшій нравственный принципъ?

При рѣшеніи этого вопроса, точно такъ же, какъ и раньше, Сократъ ведетъ насъ сначала путемъ отрицательнымъ. Не указывая пока высшихъ опредѣленій знанія, какъ нравственного

начала, Сократъ говоритъ, что не всякое вообще знаніе имѣетъ такое значеніе. Эвтидемъ послѣ нѣсколькихъ неудачныхъ опредѣленій блага опредѣляетъ его, наконецъ, какъ знаніе. Это есть вмѣстѣ съ тѣмъ и опредѣленіе Сократа, только съ извѣстнымъ ограниченіемъ. Эвтидемъ, очевидно, всякое знаніе считалъ благомъ, но Сократъ въ этомъ отношеніи дѣлалъ большое различіе между разными видами знанія. Поэтому, не отрицая вѣрности даннаго опредѣленія блага, Сократъ путемъ послѣдовательныхъ вопросовъ желаетъ привести Эвтидема къ сознанію, что не всякое знаніе—благо.—„Развѣ ты не слышалъ, спрашиваетъ Сократъ, что Дедалъ по причинѣ своей мудрости долженъ былъ служить Миносу, потерявъ отечество и свободу..... Развѣ не слышалъ ты, что многіе знающіе по причинѣ своего знанія попали ко двору царя Персидскаго и здѣсь должны были служить ему, будучи рабами?“¹⁾ Но здѣсь еще не дается никакого положительнаго указанія, какое именно знаніе нужно считать благомъ, и почему нѣкоторыя знанія не суть блага. Отвѣтъ на эти вопросы мы находимъ въ діалогѣ Платона „*Алківіадъ Второй*“. Подобно Эвтидему Алківіадъ полагаетъ благо въ знаніи. Сократъ находитъ это опредѣленіе очень общимъ и заставляетъ Алківіада ограничить и точнѣе опредѣлить понятіе знанія, какъ нравственнаго принципа. „Назовешь ли ты разумнымъ того, спрашиваетъ Сократъ Алківіада, кто умѣетъ совѣтовать, но не знаетъ, почему что-либо лучше и когда лучше?“—„Конечно нѣтъ!“ Отвѣчаетъ Алківіадъ.—„Думаю, не назовешь разумнымъ и того, кто самую войну знаетъ, не зная, когда она лучше и въ продолженіи какого времени лучше? Тѣмъ болѣе того, кто умѣетъ присудить къ штрафу, послать въ ссылку, и кто не знаетъ, когда и относительно кого такіа мѣры хороши?“ Алківіадъ соглашается съ Сократомъ.—„Но кто умѣетъ дѣлать все это и вмѣстѣ съ тѣмъ знаетъ, что хорошо, того мы называемъ человѣкомъ благоразумнымъ, способнымъ совѣтовать и самому себѣ и въ дѣлахъ общественныхъ. Что бы ты сказалъ о государствахъ, состоящемъ изъ превосходныхъ

¹⁾ Memorab. IV, 11.

стрѣлковъ изъ лука, флейтистовъ, атлетовъ и другихъ людей такого рода, смѣшанныхъ съ тѣми, о которыхъ мы только что говорили,—что бы ты сказалъ о такомъ государствѣ, предположивши, что всѣмъ имъ не достаётъ знанія того, *что хорошо*; что между ними нѣтъ такого человѣка, который бы зналъ, въ какомъ случаѣ и для какой цѣли нужно употреблять каждое изъ этихъ искусствъ? Нужно, слѣдовательно, чтобы городъ или душа, которая желаетъ *вести себя хорошо*, предавалась этому знанію, какъ больной своему врачу, или какъ желающій пристать въ хорошую гавань—своему кормчему.... Кто обладаетъ всѣми науками и искусствами, но лишёнъ этого знанія, тотъ, толкаемый каждымъ изъ нихъ, какъ будто бурными вѣтрами, не падаетъ ли подъ ударами бури? ¹⁾ Изъ приведеннаго отрывка видно, что Сократъ различаетъ двоякаго рода знанія; одни изъ нихъ, каковы; умѣнье дать хорошій совѣтъ, вести войну, стрѣлять изъ лука и проч., отличаются частнымъ характеромъ; сами по себѣ они не дѣлаютъ человѣка ни добрымъ, ни злымъ; они являются только средствами, получающими свою нравственную цѣну отъ своей цѣли. Поэтому всякое частное, единичное знаніе вовсе не есть благо; въ этомъ послѣднемъ значеніи можетъ быть признано значеніе высшее, составляющее основу міросозерцанія человѣка и опредѣляющее всѣ проявленія его дѣятельности теоретической и практической. Знаніе, какъ нравственный принципъ, должно, по Сократу, заключать въ себѣ цѣль всякаго частнаго знанія и опредѣлять его направление. Это знаніе общихъ принциповъ человѣческой дѣятельности называлось у Грековъ *σοφία*; поэтому высшимъ благомъ, по Сократу, должна быть *σοφία*—мудрость. Этотъ естественный логическій выводъ изъ предыдущаго съ буквальной точностью согласуется съ прямымъ положеніемъ Сократа: *σοφία τὸ μέγιστον ἀγαθόν*, мудрость—величайшее благо ²⁾.

Мы достигли самаго высшаго пункта въ раскрытіи этического принципа Сократовой философіи. Насколько онъ далекъ

¹⁾ Alcib. II, 146 C—147 B.

²⁾ Memorab. IV, 5.

отъ эвдемоническаго характера, видно изъ того, что Сократъ, выясняя первоначальные моменты своего принципа изъ противоположенія принципу эвдемоническому, въ данномъ случаѣ, не могъ даже найти такой высшей общей точки зрѣнія, съ которой бы можно было разсмотрѣть понятія: σοφία (мудрость) и ἡδονή (удовольствіе), какъ двѣ равнозначительныя противоположности. Мудрость у Сократа самое высшее и несравнимое начало; она сама себѣ цѣль, все другое по отношенію къ ней или средство, или слѣдствіе; но средства и слѣдствія исключительно ею опредѣляются, отъ нея получаютъ цѣну и ей служатъ. Раскрытіе этого основнаго понятія Сократовой философіи имѣетъ первостепенную важность для опредѣленія характера этическихъ воззрѣній Сократа. Хотя положительное выясненіе этого наивысшаго момента Сократовскаго принципа нельзя совмѣстить съ параллельнымъ опроверженіемъ эвдемонической морали въ виду полнѣйшей между ними противоположности, исключаящей всякую общую точку зрѣнія, но уже этотъ контрастъ между ними дѣлаетъ излишними всякія поясненія объ отношеніи Сократовой этики къ эвдемонизму; поэтому переходимъ прямо къ раскрытію понятія σοφία.

Когда Сократъ доказываетъ недостаточность всякаго отдѣльнаго частнаго знанія, то онъ *выдвигаетъ* главнымъ образомъ ту мысль, что человѣкъ съ частными, единичными знаніями можетъ остаться совершенно безпомощнымъ, если не знаетъ ихъ надлежащаго употребленія, не заставитъ служить своей цѣли, не сдѣлается полнымъ хозяиномъ ихъ, свободно ими распоряжающимся. Этотъ аргументъ малоцѣнности частныхъ знаній при отсутствіи знанія общей и главной цѣли человѣческой дѣятельности, при отсутствіи *свободнаго и разумнаго пользованія ими*, напоминаетъ намъ аргументъ малоцѣнности εὐτοχία—счастья случайнаго, внѣшняго сравнительно съ εὐπραγία—счастьемъ самостоятельно добытымъ, составляющимъ внутреннее достоиніе своего владѣльца, полнѣйшую его собственность. Всякое частное, единичное знаніе потому и малоцѣнно и даже вовсе безцѣнно, что оно имѣетъ внѣшнее отношеніе къ человѣку, что оно не дѣлаетъ человѣка *мудрымъ*, если

онъ самъ объ этомъ не позаботится; оно не дѣлаетъ человѣка и счастливымъ, если онъ не подготовилъ себѣ счастья добродѣтелью. Человѣкъ долженъ имѣть уже мудрость, если только онъ желаетъ мудро и цѣлесообразно пользоваться своими частными знаніями; безъ мудрости они служатъ причиною неразумныхъ поступковъ; человѣкъ долженъ быть достоинъ уже счастья, чтобы внѣшнія знанія могли содѣйствовать и увеличивать это счастье; сами же по себѣ они могутъ привести человѣка и къ величайшимъ несчастіямъ. Сократъ прекрасно выясняетъ и причину, почему частныя знанія и умѣнья, взятые сами по себѣ, такъ ничтожны въ нравственномъ отношеніи. Человѣкъ, обладающій всѣми подобными знаніями и умѣньями, но не имѣющій внутренняго центра тяжести, вокругъ котораго, какъ бы средоточнаго пункта, они объединялись и согласовались, подобенъ кораблю безъ кормчаго, бросаемому волнами въ разныя стороны. „Не потерпитъ ли крушенія такой корабль? спрашиваетъ Сократъ. Такія крушенія бываютъ въ жизни отдѣльной личности, если она не руководится мудростью; такъ же бываетъ и въ жизни общественной, если члены общества не объединены въ своихъ стремленіяхъ одной общей и высшей цѣлью, не установили правильныхъ отношеній между собою и сферами своихъ дѣйствій примѣнительно къ интересамъ всего общества вообще“. — „Что можно сказать о государствѣ, спрашиваетъ Сократъ, которое состоитъ изъ превосходныхъ стрѣлковъ изъ лука, ораторовъ, полководцевъ, судей, не умѣющихъ направить своихъ дѣйствій къ общей цѣли, не знающихъ времени и мѣста примѣненія своихъ знаній и умѣній“ ¹⁾.

Итакъ, если частное знаніе не можетъ быть признано началомъ нравственной дѣятельности по причинѣ его внѣшняго отношенія къ человѣку, то мудрость, являющаяся въ качествѣ нравственнаго начала, должна самымъ непосредственнымъ образомъ относиться къ человѣку, должна быть знаніемъ, направленнымъ на него самого, на его душу. Въ этомъ смыслѣ мудрость является у Сократа *заботой или попеченіемъ о душѣ*.

¹⁾ Alcib. II, 117 Д.

Вотъ опять мы опредѣлили на основаніи логическихъ выводовъ изъ нѣкоторыхъ данныхъ реальное содержаніе Сократовой *σοφία*. Но чтобы наши выводы не показались произвольными, мы опять приведемъ въ подтвержденіе ихъ подлинныя слова Сократа. При этомъ мы желаемъ еще показать, что постепенное выясненіе высшаго момента этического принципа, какое дѣлаемъ мы, находится въ полнѣйшемъ соотвѣтствіи съ такимъ же процессомъ выясненія у Сократа. Конечный результатъ нашего выясненія заключается въ положеніи, что наивысшимъ благомъ и основой всякой добродѣтели является мудрость, какъ *попеченіе о душѣ*, какъ *самопознаніе*; ближайшимъ исходнымъ пунктомъ послужили для насъ слова Сократа о различіи между знаніемъ частнымъ, единичнымъ, вѣрнымъ и знаніемъ общимъ, непосредственно относящимся къ человѣку, внутреннимъ; нагляднымъ доказательствомъ важнаго различія между указанными видами знанія служили примѣры не благоустроенной жизни частной и общественной, если та и другая жизнь развивается случайными толчками, вслѣдствіе отсутствія ясно намѣченной цѣли, истиннаго знанія у дѣятелей той и другой жизни.

Такой же ходъ имѣютъ мысли и у Сократа, когда онъ разъясняетъ Алкивиаду свой этический принципъ въ смыслѣ мудрости, состоящей въ попеченіи о душѣ, въ самопознаніи. Алкивиадъ, желающій принять дѣятельное участіе въ политической жизни своего отечества, вынуждается Сократомъ признаться въ совершенномъ невѣжествѣ относительно гражданскаго управленія. Это разоблаченіе производитъ на честолюбиваго Алкивиада удручающее впечатлѣніе и онъ готовъ совсѣмъ упасть духомъ, но Сократъ утѣшаетъ его тѣмъ, что онъ можетъ сдѣлаться еще мудрымъ правителемъ. Лучшей подготовкой къ *мудрой политической дѣятельности*, самымъ вѣрнымъ источникомъ *истинной мудрости* должна служить прежде всего *забота о себѣ самомъ, попеченіе о своей душѣ* ¹⁾.

Здѣсь положенія Сократа и наши выводы совершенно сов-

¹⁾ Alcib. II, 116 D—132 B.

падаютъ; поэтому продолжимъ выясненіе мудрости, какъ попеченія о душѣ. Это попеченіе о душѣ выражается въ *самопознаніи*, въ изученіи всѣхъ своихъ духовныхъ силъ, ихъ взаимнаго отношенія и условій правильнаго развитія. Нормальное и полное развитіе всѣхъ духовныхъ задатковъ, сообразованіе дѣятельности съ внутренно-присущими нашей природѣ „неписанными“ законами составляетъ задачу всякаго человѣка; поскольку онъ выполняетъ ее, постольку его дѣятельность нравственна; всякое уклоненіе въ сторону по какимъ бы то ни было побужденіямъ безнравственно. Знаменитое изреченіе оракула: γνῶθι σεαυτόν было извѣстно задолго до Сократа, но Сократъ первый выяснилъ глубокій смыслъ его. Онъ самъ предавался удивительному самоуглубленію и въ сосредоточенномъ размысленіи проводилъ цѣлыя часы; онъ стремился расположить къ такому самопознанію и своихъ современниковъ. До него философское вниманіе приковано было къ внѣшнему міру; человѣкъ пассивно подчинялся могущественнымъ впечатлѣніямъ природы, не будучи въ состояніи освободиться отъ нихъ, сосредоточиться въ себѣ самомъ, изучать явленія своего внутренняго міра. Софисты сознали крайность этого направленія человѣческой мысли, отнеслись отрицательно къ нему, но ихъ скепсисъ не перешелъ въ положительное философское міросозерцаніе. Только Сократъ указалъ благопріятный исходъ тому кризису умственной жизни, въ которомъ очутилась человѣческая мысль; его философію можно разсматривать какъ реакцію противъ продолжительнаго порабоженія мысли внѣшними впечатлѣніями; Сократъ обратилъ познающую дѣятельность ума на самого человѣка. Такъ именно представлялъ свою задачу и самъ Сократъ; онъ засвидѣтельствовалъ это въ послѣдней своей рѣчи, сказанной предъ судьями. „Пока буду жить, говорилъ онъ, не перестану философствовать... Все дѣло мое и трудъ мой въ томъ, чтобы убѣдить каждаго изъ васъ, старцевъ и юношей, заботиться прежде всего и крѣпче всего не о тѣлесахъ, не о богатствахъ, но о душѣ, о наилучшемъ устроеніи ея. Ибо душа, мудрость, добродѣтель не отъ богатства, но отъ добродѣтели всѣ богатства и блага въ жизни людей частной и обще-

ственной... И единственной цѣлью моей дѣятельности—доставить каждому изъ васъ величайшее изъ благъ, убѣдивъ каждаго изъ васъ не заботиться о томъ, что у васъ, не позаботившись прежде всего о себѣ, чтобы быть вамъ лучше и мудрѣе“¹⁾. Этой задачей опредѣляются всѣ стороны дѣятельности Сократа. Понимая высшій этический принципъ какъ мудрость, а мудрость какъ разумную самодѣятельность, основанную на самоизученіи, Сократъ старался, чтобы его философскія бесѣды именно развивали въ его собесѣдникахъ умственную самодѣятельность. Сократъ никогда не сообщалъ своимъ слушателямъ готовыхъ понятій, но онъ ставилъ ихъ на прекрасную дорогу самостоятельныхъ изысканій, оплодотворялъ ихъ умъ и помогалъ имъ въ *рожденіи* мыслей. „Съ моими слушателями, говорилъ Сократъ, бываетъ то же, что съ родильницами: они страдаютъ болями день и ночь еще сильнѣе, чѣмъ послѣднія; возбуждать эти боли и унимать ихъ есть дѣло моего искусства“²⁾. Отъ Сократа ведетъ свое начало тотъ превосходный методъ сообщенія знаній, который будетъ считаться въ дидактикѣ до тѣхъ поръ лучшимъ, пока развитіе самостоятельной работы мысли и всякой вообще духовной самодѣятельности будетъ считаться цѣлью истиннаго образованія ума и всѣхъ вообще духовныхъ дарованій человѣка.

Вмѣстѣ съ тѣмъ мы можемъ теперь до нѣкоторой степени выяснить себѣ смыслъ Сократовскаго положенія, на первый взглядъ страннаго, что знаніе есть добродѣтель, а мудрость—высочайшее благо. Знаніе и мудрость, понимаемая такъ, какъ понималъ ихъ Сократъ, являются не только предикатами ума, но вмѣстѣ съ тѣмъ и даже главнымъ образомъ—результатомъ работы человѣка надъ *всѣми* своими *духовными* силами, результатомъ самоуглубленія и самоиспытанія съ цѣлью опредѣлить наиболѣе соотвѣтственный съ своею природою способъ дѣйствованія. Знаніе, добытое такимъ путемъ, является уже и предикатомъ воли, движущею моральною силою, ибо оно и про-

¹⁾ Apolog. Socrat. cap. 28—30.

²⁾ Theetet. 179.

исходить не для удовлетворенія простой любознательности ума, но для удовлетворенія существеннѣйшихъ, жизненныхъ потребностей духа.

Если съ этого высшаго пункта этического принципа посмотрѣть на все нравственное ученіе Сократа, то даже странно было бы еще разъ доказывать отсутствіе въ немъ эвдемоническаго характера. Во всякомъ случаѣ считаемъ замѣчательными слова самого Сократа о его безкорыстїи, нуждѣ и бѣдности, при которыхъ не сталъ бы, конечно, проводить жизнь философъ—эвдемонистъ, пользовавшійся широкой популярностью среди Аѣнской молодежи и имѣвшій множество восторженныхъ учениковъ, готовыхъ отдать въ его полное распоряженіе свои матеріальныя средства. „Даже обвинители мои, говорилъ Сократъ судьямъ, клеветавшіе на меня столь безстыдно, постыдились обвинить меня въ мздоимствѣ, не могли привести свидѣтеля противъ меня. Мнѣ же свидѣтель—моя бѣдность“¹⁾. Тѣмъ не менѣе мы должны сдѣлать разъясненія нѣкоторыхъ пунктовъ Сократовской этики, съ которыми мы уже встрѣчались, когда указывали нѣзрѣлыя моменты въ развитїи этического принципа. Мы нарочно воздержались тогда отъ полного объясненія ихъ, чтобы не забѣгать впередъ и не нарушать логическаго хода мыслей, ибо только теперь съ высшаго пункта Сократовскаго этического принципа возможно истинное освѣщеніе всѣхъ частныхъ этическихъ воззрѣній Сократа. Пунктами, требующими разъясненій, являются у Сократа понятія *пользы* и *счастья*, которыя по видимому, отождествляются имъ съ добродѣтелью. Тѣ, которые видятъ въ Сократѣ эвдемониста, указываютъ, что у него понятіе блага имѣло чисто формальный характеръ и сводилось къ понятію „цѣлесообразнаго“ дѣйствія, т. е., дѣйствія, основаннаго на понятіяхъ и потому соотвѣтствующаго своимъ цѣлямъ; но у Сократа будто бы нѣтъ указанія на содержаніе нравственной дѣятельности; поэтому онъ не шелъ будто въ данномъ отношенїи дальше того, что требовалось установившимися обычаями и существовавшими

¹⁾ Apolog. Socrat. cap. 30.

законами, и даже положительно училъ о необходимости исполнять законы, находя, что это *полезно* и ведетъ къ *благо-состоянію* и *счастью*; слѣдовательно, у Сократа единственными будто бы побужденіями къ исполненію „законнаго“—къ справедливости къ людямъ и благочестію къ богамъ—дѣяніямъ нравственнымъ,—является польза и благополучіе. Но послѣ того какъ мы знаемъ, что по Сократу высшимъ благомъ является мудрость, высшимъ міроправительнымъ началомъ—разумъ, мы имѣемъ возможность установить истинный смыслъ этихъ требованій Сократовской этики. Разумъ установилъ во всемъ мірѣ порядокъ. Законы государства, хотя не чужды недостатковъ, чего не отрицалъ и Сократъ, должны быть священны для каждаго гражданина, ибо они являются отображеніемъ „неписанныхъ“ законовъ божественныхъ, заложенныхъ во всякомъ человѣкѣ. Всякій гражданинъ обязанъ всецѣло подчиняться своимъ законамъ, хотя бы они были и несовершенны, потому что ими осуществляется то божественное установленіе, по которому никакое человеческое общество не можетъ существовать безъ законовъ. Короче—для всякаго должна быть священна идея закона, хотя бы выраженіе ея было несовершенно; въ этомъ смыслѣ Сократъ говорилъ, что въ лицѣ законовъ писанныхъ онъ чтитъ *неписанные* законы божественные, и повинуетъ первымъ какъ братьямъ послѣднихъ ¹⁾. Подобнымъ же образомъ Сократъ обосновывалъ и нравственное значеніе почитанія отечественныхъ боговъ. У всякаго народа есть свои боги, и всякій долженъ почитать отечественныхъ боговъ; человѣкъ долженъ помнить, что боги у всякаго народа суть выраженіе идеи одного Божества, и почитая ихъ, онъ почитаетъ само это Божество. Но именно для того, чтобы это почитаніе не было отвлеченнымъ и безпочвеннымъ, Сократъ требовалъ почитать Божество подъ образомъ отечественныхъ боговъ, выражающихъ для каждаго идею Божества въ наиболѣе близкой и родной ему формѣ. Вообще ходъ мыслей у Сократа таковъ. Мудрый человѣкъ, познающій законы духовнаго міра чрезъ самоуглубленіе и въ со-

¹⁾ Memorab. III, 5; особен. Crit. 54 B. et c.

гласіи съ ними дѣйствующій, является по этой причинѣ и нравственнымъ, т. е. согласующимъ свою дѣятельность съ основными законами своей природы; по этой же причинѣ тотъ, кто желаетъ быть мудрымъ, а слѣдовательно и нравственнымъ, долженъ дѣйствовать въ согласіи и съ законами гражданскими и религіозными, ибо въ нихъ выражаются непреложные законы Верховнаго Разума; только при согласованіи своей дѣятельности съ ними человѣкъ становится въ гармоническія отношенія и съ тѣмъ, что внѣ его; отсюда и выходитъ, что мудрость, которая есть благо, влечетъ за собою также пользу и благосостояніе, доставляемая мудрецу полной гармоніей его съ самимъ собою и съ окружающимъ его міромъ. Слѣдовательно, когда Сократъ говоритъ, что мудрость доставляетъ пользу и счастье, то не отождествляетъ послѣднихъ съ первою, не ставитъ ихъ цѣлью, но выражаетъ только то, что его высшій принципъ нравственности не есть отвлеченность, но имѣетъ самое дѣйствительное, реальное оправданіе и подтвержденіе; что выполненіе человѣкомъ своего назначенія ставитъ его въ согласіе съ самимъ собою и служить источникомъ его довольства собою и счастья. „Итакъ необходимо, чтобы благоразумный человѣкъ былъ и совершенно добрымъ и вполне счастливымъ“ ¹⁾.

Сократъ является въ своей системѣ представителемъ интеллектуальной морали. Конечно, его система не лишена односторонностей и крайностей, замѣтныхъ уже съ перваго взгляда. Мы не имѣли ввиду дѣлать критическій анализъ этического ученія Сократа. Однако не можемъ не высказать, что изъ всѣхъ мыслителей, занимавшихся вопросомъ о благѣ, Сократъ едва ли не ближе всѣхъ стоитъ къ истинѣ. Даже въ своихъ крайностяхъ онъ остается благороднымъ и возвышеннымъ. Жизнь и мысль, по Сократу, одно и то же. Жить—значитъ мыслить. Посему нормальная жизнь—добродѣтель и знаніе связаны неразрывно и составляютъ двѣ стороны одной и той же вещи. Наболѣе совершенное обнаруженіе жизни—мыслительная дѣятельность, посему наболѣе совершенный и счастливый чело-

¹⁾ Gorg. 507 C.

вѣкъ тотъ, кто погрузился въ область интеллекта и живетъ въ сферѣ чистой мысли, въ царствѣ вѣчныхъ общихъ понятій, постоянныхъ и неизмѣняющихся идей. И по истинѣ блаженъ тотъ, кто настолько ушелъ въ область интеллекта, какъ этого желаетъ Сократъ; для него нѣтъ ни обычнаго человѣческаго горя, ни обычной человѣческой радости, потому что, носясь въ безстрастной области мысли, онъ стоитъ выше постоянной текучести и измѣняемости этого міра мимолетныхъ и обманчивыхъ радостей, частныхъ и продолжительныхъ скорбей и горя; онъ уже здѣсь предвосхищаетъ вѣчность. Таковъ именно былъ Сократъ во всей своей жизни. Но мы напомнимъ только о послѣднихъ минутахъ ея, которыя производятъ своимъ величіемъ такое неизгладимое впечатлѣніе. Къ Сократу въ темницу собрались его друзья—ученики, чтобы въ послѣдній разъ послушать мудрейшаго изъ людей; здѣсь же присутствовала его жена съ груднымъ ребенкомъ. „Увы, Сократъ, плакала она, теперь ты поговоришь съ этими твоими друзьями въ послѣдній разъ!“. Это было дѣйствительно большое горе, и сколько горести заключается въ простыхъ словахъ Ксантиппы. Но Сократъ, постоянно стоявшій выше увлеченій обычными человѣческими радостями, въ настоящій разъ стоялъ выше обычнаго человѣческаго горя, и на горестныя слова своей жены сказала: „хоть бы кто—нибудь взять эту женщину домой“. Она была уведена съ плачемъ и крикомъ, какъ это свойственно женщинамъ, и мудрецъ вернулся въ свою родную стихію мысли, послѣ чего онъ произнесъ ту свою знаменитую рѣчь о безсмертіи души, которая отличается такою неподражаемою красотою, величіемъ и силою мысли, и которая поучала и будетъ поучать мыслить неисчислимыя поколѣнія людей.

М. Савкевичъ.

ЛИСТОКЪ

ДЛЯ

ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.

30 Сентября № 18. 1893 года.

Содержаніе. Журналъ сѣзда духовенства Сумскаго училищнаго округа. — Распоряженіе Харьковскаго Епархіальнаго начальства. — Епархіальныя извѣщенія. — Извѣстія и замѣтки. — Объявленія.

Журналъ Сѣзда духовенства Сумскаго училищнаго округа, бывшаго 2 сентября сего 1893 года.

Уполномоченные отъ духовенства Сумскаго училищнаго округа въ числѣ 10, прибывъ въ собраніе въ 10 часовъ утра и, по молитвѣ, избравъ посредствомъ закрытой баллотировки предсѣдателемъ сѣзда, Ахтырскаго уѣзда, села Пожни, священника Николая Яковлева и единогласно — дѣлопроизводителемъ, Сумскаго уѣзда, села Уляновки, священника Митрофана Красина, приступили къ разсмотрѣнію подлежащихъ Сѣзду дѣлъ:

1. Слушали составленную Правленіемъ училища смѣту прихода и расхода по содержанію училища въ будущемъ 1894 году; постановили: смѣту принять безъ измѣненія.

2. Разсматривали вѣдомости за 1892 годъ: а) кѣнчикѣвую, б) о движеніи церковныхъ суммъ и в) о поступленіи свѣчъ изъ Епархіальнаго свѣчнаго завода; постановили: принять къ свѣдѣнію.

3. Слушали прошеніе діакона соборной Успенской церкви, города Богодухова, Симеона Исищенко, о принятіи сына его, воспитанника приготовительнаго класса, Димитрія Исищенко, на содержаніе въ училищномъ корпусѣ по уменьшенной платѣ (вмѣсто 100 р. — 50 р.); постановили: на основаніи ст. 11 главы 3-й училищнаго Устава отказать въ просьбѣ о. Исищенко.

4. Слушали прошенія: а) завѣдующаго бібліотекой Сумскаго Духовнаго училища, Сергія Посельскаго, о прибавкѣ ему жалованья къ получаемымъ имъ 60 руб. еще 60 руб. (въ годъ) и б) учителя приготовительнаго класса, Василя Покровскаго, объ уравнианіи ему квартирнаго пособія съ пособіемъ, получаемымъ другими наставниками училища, на что потребуется добавить ему 40 р.; постановили: предоставить Правленію училища удовлетворить просьбы означенныхъ лицъ, на сколько оно найдетъ возможнымъ.

5. Слушали докладъ Правленія училища отъ 1-го сентября н. г. о постройкѣ отдѣльнаго корпуса для больницы и, исполнивъ согласшася съ мнѣніемъ, изложеннымъ въ означенномъ докладѣ, постановили: просить Правленіе училища войти съ ходатайствомъ къ Его Высокопреосвященству о разрѣшеніи постройки больницы съ весны будущаго 1894 года.

6. Слушали докладъ временно-ревизіонной комиссіи о повѣрѣхъ прихода, расхода и остаткѣ суммъ, поступившихъ изъ мѣстныхъ источниковъ на содержаніе училища въ 1892 году; постановили: принять къ свѣдѣнію, а о. о. членовъ комиссіи благодарить.

7. Осматривали зданіе училища съ надворными службами и нашли, что въ означенныхъ зданіяхъ произведенъ въ этомъ году значительный ремонтъ, стоящій болѣе 2000 руб., и что эта затрата произведена о. смотрителемъ училища хозяйственнымъ образомъ изъ сбереженій училищной экономіи безъ обремененія денежными взносами церковей и духовенства,—постановили: выразить искреннюю благодарность о. смотрителю училища, смирненнику Аркадію Грузову, за его заботливость объ интересахъ духовенства и смиреннѣйше просить Его Высокопреосвященство разрѣшить внести эту благодарность въ послужной его списокъ.

8. Закончивъ занятія настоящаго Съѣзда, постановили: въ 1894 году назначить Съѣздъ уполномоченныхъ отъ духовенства училищнаго округа на 20 сентября.

На таковомъ постановленіи послѣдовала резолюція Его Высокопреосвященства слѣдующая: «Сентября 7-го. Утверждается по всѣмъ статьямъ. Сдать въ Правленіе Сумскаго училища».

Распоряженіе Харьковскаго Епархіальнаго начальства.

Харьковская Духовная Консисторія, на основаніи опредѣленія своего, утвержденнаго Его Преосвященствомъ 23 сентября н. г., рекомендуетъ духовенству Харьковской епархіи выписать для церковныхъ библіотекъ, составленныя столоначальникомъ оной Консисторіи коллежскимъ ассесоромъ Сумеономъ Калашниковымъ, книги: 1) „Сборникъ законовъ и формъ о наградахъ: а) духовенства за заслуги и отличія по епархіальному, учебному, гражданскому и военному вѣдомствамъ; б) церковныхъ старостъ, представителей прихожанъ при ежемѣсячномъ свидѣтельствѣ прихода и расхода церковныхъ суммъ, учителей церковно-приходскихъ школъ,

лицъ, оказывающихъ симъ школамъ особыя заслуги, попечителей школъ грамоты, волостныхъ и сельскихъ начальниковъ и другихъ свѣтскихъ лицъ за заслуги по духовному вѣдомству и в) лицъ служащихъ въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ, въ духовныхъ консисторіяхъ и въ духовномъ правленіи при Протопресвитерѣ военнаго и морскаго духовенства". Изданіе 1893 г. и 2) „Сборникъ духовныхъ и гражданскихъ законовъ по дѣламъ брачнымъ и о законности рожденія". Изданіе 1891 г.,—какъ полезныя и нужныя книги, могущія служить руководствомъ въ различныхъ случаяхъ служебной и практической дѣятельности церковныхъ причтовъ.

Епархіальныя извѣщенія.

Утвержденъ церковнымъ старостою Владимірской церкви села Могрицы, Сумскаго уѣзда, крест. Павелъ Деменко.

— Уволенъ, согласно прошенію, отъ занимаемой имъ должности, крест. Терентій Бага, состоящій церковнымъ старостою Покровской церкви сл. Рѣчекъ, Сумскаго уѣзда.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе. Торжество въ Харьковской Духовной Семинаріи.—Юбилей Тобольской Духовной Семинаріи.—Пріемныя испытанія въ Кіевской Духовной Академіи.—Пріемныя испытанія въ С.-Петербургской Духовной Академіи.—Пріемныя испытанія въ Московской Духовной Академіи.—Западно-русское православное духовенство.—Ходатайство Луцкаго Братства.—Первый эстонскій православный храмъ въ Петербургѣ.—Новая церковь-школа.—Каллуновская чудотворная икона.—По поводу проекта пзнимнаго страхованія церквей.—Охрана церковныхъ земель.—Взаимопомощь духовенства.—Быть духовенства.—Положеніе духовенства среди инородцевъ.—Собесѣдованія съ пашковцами.—Народныя чтенія.—Поучительный общественный приговоръ.—Число церковно-приходскихъ школъ и школъ грамоты.—Общество содѣйствія физическому воспитанію дѣтей.—Новая женская классическая гимназія.—Заботы объ улучшеніи матеріальнаго положенія народныхъ учителей.—Новый типъ ремесленныхъ школъ.—Мѣры къ улучшенію кустарныхъ промысловъ.—Выставка кустарныхъ издѣлій.—Учебно-садовыя заведенія.—Сѣздъ садоводовъ въ Курскѣ.—Мѣры противъ потравъ.—Заботы объ улучшеніи пчеловодства.—Мѣры къ улучшенію сельскохозяйственнаго скотоводства.—Мѣры къ развитію домашняго птицеводства.—Крестьянскія потребительныя общества.—Проектъ общественнаго призрѣнія въ Россіи.—Сооруженіе братской усыпальницы воиновъ, павшихъ въ Салъ-Стефано.—Гибель бронепосца «Русалка». Приготовленія Франціи къ встрѣчѣ русской эскадры.—Враждебное отношеніе нѣмцевъ къ православнои Россіи.—Стремленіе нѣмецкой печати подорвать симпатіи нѣмецкихъ старокатоликовъ къ православнои Церкви.—Всемирная выставка въ Антверпенѣ.

26 сентября, въ день памяти св. апостола и евангелиста Іоанна Богослова, Харьковская Духовная Семинарія праздновала свой храмовой праздникъ и вмѣстѣ новоселье общежитія для воспитанни-

ковъ семинаріи. Божественную литургію совершалъ преосвященный Іоаннъ, епископъ Сумскій, въ сослуженіи о. ректора семинаріи, о. ключари каѳедрального собора, о. члена семинарскаго правленія и о. духовника семинаріи. Во время причастна преподавателемъ семинаріи священникомъ о. Н. Малиновскимъ было произнесено приличное случаю слово „о нравственныхъ условіяхъ богопознанія“. По окончаніи литургіи былъ совершенъ молебенъ св. апостолу и евангелисту Іоанну Богослову съ произнесеніемъ обычныхъ многолѣтій. Затѣмъ преосвященный Іоаннъ, о. ключарь каѳедрального собора, о. о. члены Харьковской Духовной Консисторіи и другіе представители городского духовенства, служащіе въ семинаріи и другіи приглашенные на торжество лица отправились въ квартиру о. ректора, гдѣ имъ былъ предложенъ чай, послѣ котораго почетные гости, во главѣ съ Преосвященнымъ, осматривали новое зданіе семинарскаго общежитія.

Это зданіе, прекрасное по внѣшнему виду и обширное по своимъ размѣрамъ, воздвигнуто исключительно Архипастырскими заботами и истинно-отеческимъ попеченіемъ о воспитанникахъ семинаріи Высокопреосвященнаго Амвросія. Еще въ 1889 г. Его Высокопреосвященству благоудбно было обратить Архипастырское вниманіе на тѣсноту помѣщенія учениковъ семинаріи въ семинарскомъ зданіи. Съ того времени недостатокъ, замѣченный Архипастыремъ, съ каждымъ годомъ все болѣе и болѣе дѣлался ощутительнымъ. Ученическія помѣщенія, рассчитанныя при первоначальномъ устройствѣ главнаго семинарскаго корпуса (въ 1844 г.) на 150 учениковъ, въ 1891 г. вмѣщали уже 220 учениковъ, и болѣе этого числа не возможно помѣстить ни одного ученика, такъ какъ въ спальныхъ комнатахъ не осталось мѣста ни для одной койки. Хотя такая тѣснота въ помѣщеніи и могла отозваться неблагоприятными послѣдствіями на здоровьѣ учениковъ, но семинарское правленіе было вынуждено допустить такую тѣсноту вслѣдствіе усердной, можно сказать слезной, просьбы родителей учащихся и отчасти въ педагогическихъ видахъ. При помѣщеніи семинаріи за городомъ, невозможно было найти удобныхъ квартиръ въ домахъ ближайшихъ къ семинаріи жителей, при томъ же содержаніе учениковъ семинаріи на частныхъ квартирахъ обходилось ихъ родителямъ гораздо дороже и надзоръ за ними, со стороны семинарскаго начальства, не могъ быть постояннымъ, потому квартирныя ученики замѣтно ослабѣвали въ успѣхахъ и не отличались аккуратностію въ исполненіи другихъ ученическихъ обязанностей, сравнительно съ ихъ товарищами, имѣвшими

помѣщеніе въ семинарскомъ корпусѣ. Однакоже при всѣхъ этихъ неудобствахъ, болѣе 50 учениковъ были вынуждены помѣщаться на частныхъ квартирахъ.

Видя эти неудобства, Его Высокопреосвященство въ сентябрѣ 1890 года при освященіи новаго зданія, устроеннаго Архипастырскимъ попеченіемъ для Купянскаго духовнаго училища, изволилъ выяснить неотложную нужду семинаріи въ устройствѣ общежитія духовенству Купянскаго училищнаго округа и пригласилъ оное къ пожертвованіямъ на сей предметъ. Духовенство Купянскаго округа отозвалось на предложеніе Его Высокопреосвященства съ полнѣйшимъ сочувствіемъ. Съ меньшимъ сочувствіемъ приняло приглашеніе Его Высокопреосвященства къ пожертвованіямъ на устройство семинарскаго общежитія и духовенство Харьковскаго и Сумскаго училищныхъ округовъ. Пожертвованія, въ видѣ опредѣленныхъ взносовъ отъ церквей Харьковскаго округа и частныхъ приношеній отъ духовенства двухъ другихъ округовъ, стали поступать въ семинарское правленіе и въ 1892 году достигли такой суммы, съ которою можно было приступить къ устройству новаго каменнаго трехъ-этажнаго, длиною въ 20 и шириною въ 10 сажень, зданія для общежитія учениковъ семинаріи. По личному указанію Его Высокопреосвященства, мѣстомъ для новаго зданія была выбрана площадь съ южной стороны главнаго семинарскаго корпуса, продолженіе котораго и долженъ былъ представлять собою новый корпусъ. Весною 1892 г. была совершена закладка этого новаго зданія. Духовенство епархіи, всегда принимающее приглашенія Его Высокопреосвященства къ пожертвованіямъ на благія дѣла и въ особенности на удовлетвореніе нуждъ духовно-учебныхъ заведеній епархіи съ полною готовностію, не замедлило окончаніемъ начатаго дѣла, и своими пожертвованіями дало полную возможность завершить начатую постройку. Къ началу текущаго учебнаго года это зданіе было уже вполнѣ готово для помѣщенія въ немъ воспитанниковъ семинаріи. Въ настоящее время всѣ воспитанники, кромѣ небольшого числа имѣющихъ родителей и ближайшихъ родственниковъ въ городѣ, помѣщаются въ семинаріи подъ непосредственнымъ надзоромъ семинарскаго начальства.

Такимъ образомъ тѣ неудобства, которыя въ продолженіе нѣсколькихъ лѣтъ были испытываемы родителями учащихся и семинарскимъ начальствомъ, теперь, съ устройствомъ общежитія, устранены Архипастырскою мудростію и истинно отеческою заботливостію Его Высокопреосвященства. Вслѣдствіе этого лица близкія къ се-

минаріи, особенно тѣ изъ нихъ, которымъ со всею подробностію были извѣстны труды и заботы Его Высокопреосвященства объ устроеніи общежительнаго зданія, съ особеннымъ усердіемъ возсылали молитвы къ Господу въ день 26-го сентября объ укрѣпленіи силъ своего доблестнаго Архипастыря и о продленіи его служенія во благо Харьковской епархіи на многія и многія лѣта. И на обѣдѣ, предложенномъ въ квартирѣ о. ректора приглашеннымъ лицамъ, бесѣда не разъ возвращалась къ виновнику семинарскаго торжества и дважды провозглашенный тостъ за его здравіе былъ встрѣченъ съ неподдѣльной радостію всѣми присутствующими, такъ что громкое многократное „многая лѣта“ было пропѣто съ особеннымъ воодушевленіемъ. Участники торжества единодушно были проникнуты горячимъ желаніемъ видѣть на этомъ торжествѣ самого Архипастыря - Отца (Высокопреосвященный Амвросій, какъ нами уже было сообщено, въ настоящее время находится въ Крыму), и только сознаніе многотрудности Архипастырскаго служенія Его Высокопреосвященства и необходимости для него, хотя кратковременнаго отдохновенія, мирило съ отсутствіемъ на торжествѣ горячо любимаго Владыки. Семинарія, проникнутая глубочайшимъ чувствомъ благодарности и признательности къ Высокопреосвященному Амвросію, неустанно радѣющему объ ея благѣ, сочла своимъ пріятнымъ долгомъ почтительнѣйше поздравить Его Высокопреосвященство телеграммой съ знаменательнымъ семинарскимъ торжествомъ и была милостиво осчастливлена встрѣчнымъ пріивѣтствіемъ Владыки, выраженнымъ въ слѣдующихъ словахъ: *«Поздравляю семинарію съ праздникомъ и новосельемъ, а духовенство съ утѣшительнымъ плодомъ его пожертвованій»*.

— Указомъ Св. Синода тобольской духовной семинаріи разрѣшено праздновать 150-лѣтіе со времени ея учрежденія, приурочивъ это празднество къ 21-му сентября текущаго года—дню храмоваго праздника въ семинаріи. Какъ видно изъ исторической справки въ мѣстныхъ архивахъ, честь преобразования существовавшей въ Тобольскѣ съ первыхъ годовъ XVIII столѣтія архіерейской славяно-русской школы въ семинарію принадлежитъ митрополиту Антонію Нарожницкому. Митрополитъ Антоній прибылъ въ Тобольскъ 10-го февраля 1743 г., а 12-го марта уже разослалъ указъ о томъ, чтобы „для удовольствованія славяно-россійской и латинской школъ, въ архіерейскомъ домѣ существующихъ или имѣющихъ существовать по силѣ неоднократныхъ Императорскихъ указовъ и духовнаго регламента; студентами, для обученія ихъ въ надеждѣ свя-

щенства, заказчики выслали всѣхъ священно-церковно-служительскихъ дѣтей, которые не состоятъ въ дѣйствительной при церквяхъ службѣ, не положены въ подушный окладъ и имѣютъ отъ 8 до 18 лѣтъ, и тѣхъ также, кои отпущены (изъ школы) отъ архіерейской консисторіи при паспортахъ въ дома на время". Изъ со- постановленія имѣющихся данныхъ видно, что: 1) ученики начали собираться въ Тобольскъ вскорѣ послѣ выхода указа, отъ 12-го марта, и къ концу года число ихъ было такъ значительно, что епархіальное начальство заявило, что учениковъ „набрано довольно“; 2) занятія съ учениками начаты не позже августа, и на пер- выхъ порахъ велись однимъ только пріѣхавшимъ съ митрополи- томъ учителемъ Василиемъ Русановичемъ.

— Въ Кіевскихъ газетахъ сообщаются результаты пріемныхъ ис- пытаній въ Кіевскую духовную Академію, при чемъ въ числѣ наиболѣе удачно державшихъ экзамены отличались студенты Харьковской семинаріи. Между поступившими въ нынѣшнемъ году въ духовную Академію находится одинъ священникъ Харьковской епархіи.

— Въ состоявшемся 16-го сентября засѣданіи совѣта С.-Петер- бургской духовной Академіи изъ всѣхъ державшихъ экзаменъ въ нынѣшнемъ году для поступленія въ академію рѣшено принять въ составъ новаго академическаго курса 58 человекъ (въ числѣ ко- торыхъ 6 иностранцевъ), а 39 возвратитъ назадъ, вслѣдствіе не- достаточной подготовленности къ слушанію академическаго курса. Всѣхъ, явившихся на конкурсныя испытанія въ нынѣшнемъ году, было 97 человекъ; 24 изъ нихъ были присланы отъ семинарій на казенный счетъ, остальные волонтеры. Между послѣдними держа- ли испытанія 3 священника, 1 діаконъ, 2 кандидата университе- та, 7 гимназистовъ, 1 окончившій курсъ въ сиротскомъ гатчин- скомъ институтѣ, 1 сербъ, 1 черногорецъ и 1 болгаринъ. Для опре- дѣленія познанія и степени развитія желавшихъ поступить въ академію были назначены устные испытанія по догматическому богословію, по общей церковной исторіи, по латинскому и грече- скому языкамъ и даны письменныя упражненія: по основному бо- гословію и по Священному Писанію (Ветхаго и Новаго Завѣта — на выборъ). Главное вниманіе было обращено на письменныя работы экзаменовавшихся, такъ какъ онѣ лучше всего могутъ выказать начитанность и развитіе послѣднихъ.

— Пріемныя испытанія въ Московской духовной Академіи за- кончились 3-го сентября. Въ составъ новаго (LI) курса, какъ сооб-

щаютъ «Моск. Вѣд.», изъ 95 державшихъ приемныя испытанія принято 54 человека, въ томъ числѣ 30 на казенныя вакансіи, 6 на стипендіи разныхъ наименованій и 18 своекоштными; сверхъ того 11, признаннымъ достойными принятія въ Академію, за недостаткомъ помѣщенія въ зданіяхъ Академіи, предоставлено право жить у родителей въ Посадѣ. Изъ числа принятыхъ самое громадное большинство, по обычаю, составляютъ окончившіе курсъ въ духовныхъ семинаріяхъ; но есть одинъ окончившій курсъ въ 3-мъ Московскомъ кадетскомъ корпусѣ и два изъ окончившихъ курсъ въ классическихъ гимназіяхъ. Въ числѣ принятыхъ оказались 4 лица духовнаго сана (два священника и два діакона). Принятые своекоштными обращаются за помощію въ Братство Преподобнаго Сергія, съ 1880 года существующее при Академіи, но Братство, обременное попеченіями о содержаніи своекоштныхъ студентовъ трехъ старшихъ (II, III и IV) курсовъ, едва ли будетъ въ состояніи имъ помочь. Вообще, какъ сообщаютъ «Моск. Вѣд.», избытокъ желающихъ получить академическое образованіе давно чувствуется во всѣхъ духовныхъ академіяхъ и потому тѣмъ желательнѣе возможно скорое и утвердительное рѣшеніе вопроса объ открытіи Академіи въ Вильнѣ.

— «Моск. Вѣд.», въ виду посылаемыхъ по адресу западно-рускаго православнаго духовенства упрековъ въ его неумѣнью бороться съ преобладаніемъ полонизма, утверждаютъ что западно-русское духовенство ничѣмъ не хуже духовенства другихъ мѣстностей Россіи. Въ частности, говоритъ газета, есть у него недостатки, которые ставятъ его ниже общаго уровня, и есть достоинства, которые ставятъ его выше. Воздѣйствіе католицизма оставило свои слѣды въ личномъ характерѣ и складѣ жизни мѣстныхъ православныхъ священниковъ. Этимъ воздѣйствіемъ объясняется ихъ нѣсколько барское (панское) отношеніе къ своимъ прихожанамъ—и это самый большой недостатокъ западнаго духовенства, въ этомъ оно ниже своей велико-русской братіи. Но этотъ недостатокъ не мѣшаетъ ему проявлять очень большую заботливость о духовной и церковной жизни народа. Всевозможныя проявленія приходской церковной жизни въ Западномъ краѣ были обычнымъ явленіемъ еще тогда, когда у насъ только мечтали о подъемѣ этой жизни. Общее пѣніе въ церкви тамъ совсѣмъ не рѣдкость, а исконный обычай. Церковно-приходскія попечительства или братства существуютъ тамъ въ большинствѣ приходоѡ очень давно. Еще одно

качество отличаетъ западно-русское духовенство и дѣлаетъ ему большую честь, это—замѣчательная солидарность и сильно развитое въ немъ чувство товарищества. Въ Сѣверо-Западномъ краѣ не только очень часты различные официальные съѣзды духовенства благоточинническіе, епархіальные и т. д., но и сами священники пользуются всякимъ случаемъ, чтобы сойтись въ общей бесѣдѣ со своими товарищами; юбилей священнослуженія, погребенія умершихъ товарищей, престольные праздники (такъ-называемые «фесты»),— все это собираетъ вмѣстѣ, въ одну дружную семью, сотрудниковъ и соратниковъ не только ближайшихъ приходовъ, но даже изъ другихъ уѣздовъ и дальнихъ уголковъ епархіи. Все это дѣлаетъ ихъ работу общою, дружною и потому болѣе плодотворною. Тѣмъ не менѣе, если эта работа въ смыслѣ усиленія государственной идеи и даже просто въ смыслѣ укрѣпленія православія остается далеко не плодотворною, то это зависитъ—по признанію «Моск. Вѣд.»—отъ недостатка церковно-приходскихъ школъ и отсутствія средствъ на нихъ.

Впрочемъ, «Моск. Вѣд.» находятъ, что необходимо и сдѣлать кое-что въ виду поднятія уровня духовенства въ Сѣверо-Западномъ краѣ. Средство для этого—учрежденіе въ Вильнѣ духовной академіи. Какъ высшій духовный центръ края, академія въ состояніи будетъ объединить и направить къ одной цѣли всѣ разрозненныя доселѣ мѣстныя силы и повысить уровень мѣстной русской жизни. Самый внѣшній престижъ православія въ краѣ повысится, если увеличится число священниковъ-академиковъ. Въ настоящее время въ городахъ края почти вездѣ есендзы съ академическимъ образованіемъ, пасторы тоже кандидаты богословія,—и только православные священники въ большинствѣ кончившіе курсъ только семинарій.

— Въ «Волинскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ» напечатана докладная записка Луцкаго Крестовоздвиженскаго Братства, поданная архіепископу Модесту. Братство возбуждаетъ вопросъ о необходимости особой Луцкой кафедръ. Луцкое Православное Крестовоздвиженское Братство находитъ умѣстнымъ и своевременнымъ возбудить воплиъ назрѣвшій вопросъ объ учрежденіи въ гор. Луцкѣ кафедръ викарнаго епископа. Данный моментъ является особенно подходящимъ и вслѣдствіе того, что, по слухамъ, есть предположеніе высшаго духовнаго начальства о перенесеніи изъ гор. Кременца въ Житомиръ духовной семинаріи, а въ связи съ этимъ

находится вопросъ о цѣлесообразности дальнѣйшаго оставленія епископской каведры въ гор. Кременіцѣ.

Докладная записка Братства напоминаетъ огромное значеніе, какое въ прошломъ имѣлъ этотъ вопросъ. Заботясь всѣми своими средствами, и матеріальными и нравственными, о возвышеніи умственного и нравственного уровня православнаго духовенства и народа и о благотворительныхъ цѣляхъ, Луцкое Братство принимало мѣры и къ тому, чтобы епископы въ Луцкѣ преемственно не прекращались. Переживая тяжелыя испытанія, ниспосланныя на Волинь, эти епископы вмѣстѣ съ Братствомъ, имѣвшимъ свою православную Крестовоздвиженскую церковь, монастырь при ней, школу и богадѣльню, съ честью выдерживали борьбу съ уніатами и католиками, имѣвшими поддержку у королевской власти и могучаго Рима. Значенія центрального пункта въ борьбѣ православія и латинства Луцкъ и нынѣ не утратилъ, и чтобы свѣтильникъ господствующей православной религіи горѣлъ съ надлежащимъ блескомъ и яркостью въ такомъ пунктѣ, какъ Луцкъ, гдѣ при настоящихъ условіяхъ его затмеваетъ латинско-польская вѣра, необходимо учрежденіе епископской каведры. Только при существованіи послѣдней въ Луцкѣ православіе можетъ получить подобающее ему положеніе и значеніе въ сѣверо-западной половинѣ Волини. Безъ сомнѣній, замѣчаютъ «Моск. Вѣд.» по поводу ходатайства Луцкаго Братства, лишь высокопреосвященный Модестъ съ полною авторитетностью рѣшить вопросъ, возбуждаемый Братствомъ но нельзя во всякомъ случаѣ не отмѣтить съ удовольствіемъ этотъ починъ, который показываетъ, что православный духъ на Волини и нынѣ живъ, какъ въ тяжкое прежнее время.

— По сообщенію столичныхъ газетъ, православное эстонское населеніе Петербурга недавно получило разрѣшеніе отъ высшаго духовнаго начальства построить въ столицѣ свой собственный храмъ, въ которомъ богослуженіе будетъ совершаться на эстонскомъ языкѣ. Храмъ проектируютъ построить въ Коломенской части Петербурга, такъ какъ здѣсь сосредоточивается 16-ти-тысячное эстонское населеніе, изъ которыхъ болѣе 4.000 православныхъ эстонцевъ, могущихъ составить отдѣльный самостоятельный православный приходъ. Специальныхъ суммъ на сооруженіе храма пока не имѣется; поэтому приступлено ко сбору добровольныхъ пожертвованій. Протоіерей отецъ Іоаннъ Кронштадтскій первый пожертвовалъ на этотъ предметъ 200 рублей.

Сборомъ пожертвованій завѣдуетъ эстонскій священникъ города Кронштадта, о. Адамъ Симо. Нужда въ особомъ эстонскомъ храмѣ, въ которомъ бы православное богослуженіе, въ противовѣсъ протестантскому богослуженію мѣстныхъ кирокъ, совершалось на эстонскомъ языкѣ, чувствовалась уже давно. Въ этихъ цѣляхъ въ прошломъ году уже было организовано православное богослуженіе на эстонскомъ языкѣ, совершавшееся въ церкви св. Михаила Архангела. Богослуженіе совершалъ отецъ Симо, причемъ пѣлъ на эстонскомъ языкѣ прекрасно сформированный хоръ эстонцевъ-любителей подъ руководствомъ эстонца, студента здѣшней духовной академіи, г. К. Въ нынѣшнемъ году къ эстонскому богослуженію въ церкви св. Михаила Архангела будутъ присоединены внѣ-богослужебныя собесѣдованія на эстонскомъ языкѣ. Собесѣдованія будутъ вести по очереди отецъ Симо и вышеупомянутый студентъ духовной академіи, г. К. Въ дѣлахъ православныхъ эстовъ близкое участіе принимаетъ «Общество вѣры и милосердія», обѣщающее въ ближайшемъ будущемъ построить на свои средства въ миссіонерскихъ цѣляхъ школу для дѣтей петербургскихъ эстонцевъ. Въ этой школѣ преподаваніе будетъ идти на русскомъ языкѣ.

— Въ с. Алексѣевкѣ, Крестовской волости, Мариупольскаго уѣзда, сооружается на средства сельскаго общества школа-церковь въ память чудеснаго событія 17 октября 1888 года. Работы по постройкѣ церкви уже начаты. Преосвященный епископъ Екатеринославскій и Таганрогскій назначилъ для церкви особый причтъ изъ священника и псаломщика. По словамъ «Екатер. Губ. Вѣд», это первая школа-церковь въ Екатеринославской губерніи.

— 11-го сентября праздновался день чудеснаго явленія Каплуновской иконы Божіей Матери, находящейся въ селѣ Каплуновкѣ, Богодуховскаго уѣзда, Харьковской губерніи. Икона эта принадлежитъ къ высокочтимымъ святынямъ Слободской Украйны, а вмѣстѣ съ тѣмъ и историческимъ иконамъ. Село Каплуновка, какъ сообщаетъ «Южн. Кр.», возникло въ 80-хъ годахъ XVII столѣтія, а въ 1688 году построенъ тамъ первый храмъ Рождества Пресвятыя Богородицы. Въ 1689 году здѣсь былъ священникомъ выходецъ изъ Польши, Іоаннъ Умановъ. Въ ночь подъ храмовой праздникъ 8 сентября священникъ Іоаннъ видѣлъ во снѣ благолѣпнаго старца, который сказалъ ему: „на третій день послѣ сего прійдутъ къ тебѣ изъ Москвы три старца иконописца, одинъ 60-ти лѣтъ, другой 80-ти лѣтъ, третій 90 лѣтъ. У старшаго изъ нихъ

сними сверху связки семь иконъ, а восьмую Казанской Божіей Матери возьми себѣ и узришь благодать“. О. Іоаннъ, пораженный сновидѣніемъ, три дня постился, служилъ литургіи, а на третій день едва кончилъ богослуженіе, увидѣлъ подходящихъ трехъ иконописцевъ. Онъ пригласилъ ихъ къ себѣ въ домъ и взялъ у старшаго связку иконъ, и восьмая изъ иконъ оказалась дѣйствительно образомъ Казанской Божіей Матери. Иконописецъ денегъ за эту икону не взялъ. Двѣ недѣли икона находилась въ домѣ священника, а на третьей недѣлѣ, ночью съ субботы на воскресенье, явилась священнику дѣва необыкновенной красоты и, пробудивъ его, сказала: „Іерей Іоаннъ! не держи меня въ твоей хранилѣ, отнеси въ храмъ Божій“. Священникъ, пробудясь въ ужасѣ, увидѣлъ въ комнатѣ свѣтъ, какъ бы подобный молніи; потомъ, собравъ почтенныхъ изъ прихожанъ, объявилъ имъ о сновидѣніи и, отслуживъ предъ иконою молебенъ, отнесъ ее въ храмъ. Съ тѣхъ поръ отъ святой этой иконы полился широкій потокъ чудесныхъ исцѣленій и другихъ чудотворныхъ явленій силы Божіей. О чудесахъ святой иконы составлена въ 1741 году подробная записъ, на которой находится собственноручныя подписи многихъ изъ лицъ, испытавшихъ лично на себѣ благодать этой иконы. Между прочимъ, тамъ описано слѣдующее событіе.—Въ 1709 году, во время Шведской войны, король Карлъ XII и гетманъ Мазепа были въ селѣ Каплуновкѣ и стояли въ домѣ продолжавшаго еще и въ ту пору іерействовать священника Уманова; самъ священникъ былъ тогда съ чудотворною иконою въ Харьковѣ для представленія Царю Петру. Шведы три раза пытались зажечь Каплуновскій храмъ, но все напрасно. Король Карлъ видѣлъ, какъ зажигали храмъ и, изумленный неудачами, спрашивалъ Мазепу: „что это значитъ? отъ чего не горитъ храмъ?“ Мазепа сказалъ: „говорятъ, что храмъ славится чудесами иконы“. Король велѣлъ поймать кого-либо изъ жителей Каплуновки, и въ лѣсу былъ пойманъ Григорій Журавель. Король спросилъ его: „гдѣ Царь Петръ?“ Журавель отвѣчалъ: „по слухамъ въ Харьковѣ“.—„А гдѣ ваша икона?“—„По приказу начальства взята священникомъ въ Харьковъ“. Карлъ, обратясь къ Мазепѣ, сказалъ: „смотри, тамъ, гдѣ будетъ эта икона, мало намъ надежды на удачу“. Святая Каплуновская икона Божіей Матери была въ бою подъ Полтавою и Царь Петръ три раза обращался къ ней. Для чудотворной иконы Царемъ Петромъ устроена была послѣ Полтавской битвы серебряная вызолоченная риза съ дорогими

каменными и съ серебрянымъ кіотомъ. Впослѣдствіи на чудотворную икону возложена была въ 1804 году золотая риза, а царскою ризою украсили копію чудотворной иконы. Въ 1788 году была заложена, а въ 1798 году освящена на мѣстѣ древняго храма, свѣдѣтеля чудеснаго явленія иконы, новая церковь, одна изъ обширнѣйшихъ въ Харьковской епархіи, именно на 2000 человѣкъ, при чемъ въ главномъ куполѣ сдѣлано 20 оконъ, что ясно указываетъ на грандіозные размѣры храма. 2-го іюля 1766 года послѣдовалъ указъ о празднованіи чудотворной Каплуновской иконы Божіей Матери въ день 11-го септября во всей Бѣлгородской епархіи: „во всѣхъ церквахъ церковное празднованіе по надлежащему церковному чиноположенію безъ всякаго упущенія“. Такова вкратцѣ исторія этой замѣчательной иконы.

— По поводу вѣстимаго нашимъ читателямъ проекта взаимнаго страхованія церквей кievской епархіи, «Юж. Кр.», указывая на частые пожары церквей и на трудность ихъ возобновленія, говоритъ, что въ такомъ безотрадномъ положеніи церквей наибольшую и вѣрнѣйшую помощь принести имъ можетъ образованіе епархіальныхъ пожарныхъ капиталовъ, т. е. взаимное страхованіе церквей, какъ это проектируется уже въ нѣкоторыхъ, къ сожалѣнію, еще въ немногихъ, епархіяхъ, и какъ это нынѣ учреждается въ кievской епархіи. Въ виду этого гасета высказываетъ пожеланія, чтобы взаимное церковное страхованіе получило у насъ широкое и повсемѣстное распространеніе.

— Въ церковно-приходской жизни нерѣдки случаи недоразумѣній между причтами и прихожанами изъ-за церковныхъ земель. На благочинническомъ сѣздѣ духовенства 1 округа бугуруславскаго уѣзда въ прошломъ іюлѣ нѣкоторыми настоятелями сельскихъ церквей, какъ сообщаетъ «Цер. Вѣст.», было сдѣлано заявленіе, что въ послѣднее время ихъ прихожане, крайне нуждаясь въ усадебной и пахатной земляхъ и лугахъ, нерѣдко прибѣгаютъ къ передѣлу крестьянской земли. Такъ какъ на церковныя земли въ большинствѣ случаевъ у причтовъ не имѣется плановъ и самыя эти земли не отграничены отъ крестьянскихъ надѣловъ межевыми знаками, то земли эти, вмѣстѣ съ крестьянскою землею, попадаютъ въ общій раздѣлъ и причты или остаются безъ земли, или имъ отводится въ пользованіе земля неудобная. Просьбы причтовъ предъ прихожанами объ отграниченіи церковныхъ земель межевыми знаками и о составленіи на отведенныя въ пользованіе

причтовъ земли полюбовныхъ сказокъ почти всегда остаются безъ послѣдствій. Было бы потому желательно, чтобы для всѣхъ церквей отмежеваны были въ пользованіе причтовъ земли и на эти земли въ церквахъ находились акты.

Сѣздъ постановилъ просить епархіальное начальство, не признано ли будетъ возможнымъ ходатайствовать предъ начальникомъ губерніи о побужденіи, чрезъ земскихъ начальниковъ, приходскихъ обществъ къ составленію полюбовныхъ сказокъ на отмежеваніе церковныхъ земель и къ составленію на эти земли плановъ. На приведеніе въ исполненіе этого постановленія послѣдовало согласіе епархіальнаго преосвященнаго.

— Въ костромской епархіи, по сообщенію «Цер. Вѣст.», сдѣлано другое распоряженіе, также направленное къ охраненію церковныхъ земель. Костромской губернской землемѣръ въ прошломъ іюнѣ обратился въ мѣстную консисторію съ отношеніемъ, въ которомъ, указывая на неудобства установившагося въ епархіи порядка назначенія депутатовъ благочинными для присутствованія при межевыхъ дѣйствіяхъ по церковнымъ землямъ и, принимая во вниманіе, что настоятели церквей, къ коимъ приписаны писцовыя и церковныя земли, являются первыми блюстителями и охранителями церковныхъ интересовъ ввѣренныхъ имъ церквей, хорошо знающими пространство и границы тѣхъ земель, и что таковыя мѣстные настоятели безъ всякой излишней переписки могутъ своевременно являться къ землемѣрамъ по ихъ письменнымъ требованіямъ, получаемымъ отъ землемѣровъ на мѣстѣ, а при межевыхъ дѣйствіяхъ указывать на межи, дѣлать правильныя заявленія о положеніи тѣхъ межей, на основаніи имѣющихся церковныхъ свѣдѣній, нежели, когда присутствуютъ назначенные отъ благочинныхъ округовъ депутаты—настоятели не мѣстныхъ церквей, которымъ положеніе и границы церковныхъ земель по большей части мало знакомо, а иногда и совсѣмъ не извѣстно,—просилъ консисторію сдѣлать распоряженіе, чтобы землемѣры при межевыхъ дѣйствіяхъ по церковнымъ землямъ въ качествѣ депутатовъ съ духовной стороны приглашали непосредственно настоятелей мѣстныхъ церквей. Консисторія распорядилась объявить духовенству епархіи, что въ случаѣ производства межеванія земель церковныхъ и вообще земель по смежности съ землями духовнаго вѣдомства должны, по приглашенію землемѣровъ, безотговорочно являться въ качествѣ депутатовъ настоятели монастырей и соборовъ и мѣстные священники.

— Недавно въ орловской епархіи, какъ сообщаетъ «Цер. Вѣст.», было примѣнено къ дѣлу постановленіе прошлагодняго епархіальнаго съѣзда о вспомоствованіи отъ причтовъ всей епархіи погорѣльцу—священнику.—11 іюля у священника села О., карачевского уѣзда, Г. С., сгорѣлъ домъ, съ надворными постройками и со всѣмъ имуществомъ, въ домѣ находящимся. Коммисія мѣстныхъ священниковъ, засвидѣтельствовавъ полное раззореніе потерпѣвшаго отъ пожара священника о. С., признала его имѣющимъ право и на полное вспомоствованіе отъ причтовъ епархіи, согласно постановленію орловскаго епархіальнаго съѣзда духовенства, сессіи 1892 года, въ размѣрѣ 60 к. отъ cadaго причта. Въ прошломъ августѣ благочинные епархіи были приглашены чрезъ епархіальныя вѣдомости произвести безъ промедленія, въ силу того же постановленія съѣзда, 60 копѣчный сборъ съ подвѣдомыхъ имъ причтовъ и собранныя деньги выслать, куда слѣдуетъ.

Мысль о подобной формѣ помощи начинаетъ находить сторонниковъ и въ другихъ епархіяхъ, и можно надѣяться, что со временемъ дѣло взаимнаго вспомоствованія потерпѣвшимъ отъ пожаровъ и другихъ несчастій духовнымъ лицамъ получитъ правильную организацію, и эти потерпѣвшіе будутъ получать скорую и вѣрную помощь.

— Русскому духовенству, по словамъ «Цер. Вѣст.», и при обычныхъ условіяхъ существованія, помимо случающихся хозяйственныхъ несчастій, въ матеріальномъ отношеніи живетъ въ очень многихъ мѣстахъ, вопреки всѣмъ противнымъ увѣреніямъ тенденціозной свѣтской печати, весьма не легко. Указанія на это постоянно встрѣчаются въ епархіальныхъ вѣдомостяхъ, особенно по поводу отказовъ нѣкоторыхъ причтовъ отъ взноса числящихся за ними, на разныя епархіальныя нужды, недонимокъ. Вотъ, напр., что выражено въ резолюціи воронежскаго преосвященнаго на журналахъ съѣзда депутатовъ бирюченскаго училищнаго округа въ прошломъ августѣ, по поводу отказа причтовъ четырехъ церквей отъ уплаты причитающейся съ нихъ недонимки, вслѣдствіе крайней бездоходности ихъ приходовъ.—«Эти приходы, свидѣтельствуется преосвященный, дѣйствительно, извѣстны своею крайнею бѣдностію; въ трехъ приходахъ за послѣдніе два года священники перемѣнились, при чемъ послѣ выхода изъ прихода прежняго священника по 7, 8 и 9 мѣсяцевъ оставались вовсе безъ причта, такъ какъ не оказывалось желающихъ занимать эти приходы; изъ одно-

го прихода я на дняхъ принужденъ былъ вывести священника въ другой приходъ, такъ какъ здѣсь нѣтъ для него ни помѣщенія, ни средствъ къ существованію“.

— Нѣкто г. Соборновъ даетъ въ «Историч. Вѣстникѣ» картину печальнаго положенія православныхъ церквей и духовенства въ олонеккой Кореліи. Духовенство въ этомъ краѣ должно вести положительную борьбу за существованіе, отнюдь не имѣя возможности рассчитывать на улучшеніе своего положенія, хотя бы въ отдаленномъ будущемъ. Корельскому священнику немыслимо жить добротными даніями паствы, которыя такъ щедры во многихъ губерніяхъ Россіи. Жизнь ихъ полна вѣчнаго тяжелаго физическаго труда и всевозможныхъ лишеній. Паствы корельскихъ священниковъ обыкновенно не сконцентрированы въ одномъ пунктѣ, но разбросаны на цѣлыя десятки и даже сотни верстъ, пути же сообщенія въ Кореліи убійственны. По этимъ путямъ можно идти пѣшкомъ, ѣхать шагомъ верхомъ, плыть на лодкѣ; во многіе поселки и деревушки, окруженные непроходимыми трясучими болотами, возможно добраться только въ зимнее время, на лыжахъ. Кто видѣлъ бытъ корельскаго священника, кто вникалъ серьезно въ тѣ страшныя тяготы, которыя онъ несетъ, тотъ, конечно, невольно поражался смиреннымъ, но великимъ, въ сущности, героизмомъ корельскихъ пастырей, тихо, безъ ропота исполняющихъ свою многотрудную святую миссію. Священникъ по виѣшнему виду, когда онъ находится не при исполненіи священныхъ требъ, не отличается очень часто отъ крестьянина; одѣтъ по крестьянски, ибо такъ приходится работать: рубить лѣсъ, уваживать и пахать безплодную почву, ловить рыбу въ озерахъ, гораздо сподручнѣе, чѣмъ въ рясѣ; къ тому же рису, зачастую единственную, необходимо побережь для богослуженія и требъ. Чай, сахаръ, кофе, бѣлый хлѣбъ, даже чистый, безъ постороннихъ примѣсей, ржаной хлѣбъ, даже соль, молоко, масло, творогъ, для корельскаго священника и его семьи во многомъ числѣ случаевъ являются роскошью. Обыденная же пища священника и его семьи—это рѣдька, рѣпа, рыба (и то не всегда) да хлѣбъ, приготовляемый изъ ржаной муки, на половину и даже болѣе подмѣшанной лебедею и сосновою корою. Благодаря вопіющей бѣдности и, слѣдовательно, неимѣнію средствъ для покупки даже соли, священническія семьи очень часто лишены возможности заготавливать въ прокъ путемъ соленья тѣ продукты, которые даетъ скудная природа, и если эти семьи заготовли-

ють эти продукты при избыткѣ ихъ, то только засушивая ихъ (грибы, рыбу), или вывяливая (рыбу). Живя жизнью, полною матеріальныхъ лишеній, не выѣзжая цѣлыя годы, за дальностью разстояній, въ города изъ дикихъ, угрюмыхъ районовъ своихъ приходовъ, вращаясь среди полудикаго, невѣжественнаго, хотя и добраго корельскаго народа, будучи вѣчно заняты требами, тягостными разъѣздами для исполненія требъ и тяжелымъ трудомъ для добыванія куска насущнаго хлѣба, священники лишены нерѣдко возможности заняться, улучивъ свободное время, чтеніемъ. Къ тому же для выписки книгъ, журналовъ, нужны деньги, а ихъ то у священниковъ не хватаетъ даже зачастую на соль.

— Въ Петербургѣ, въ храмѣ Общества распространенія духовно-нравственнаго просвѣщенія, какъ сообщаетъ «Нов. Вр.», начались собесѣдованія съ „пашковцами“. Передъ первой бесѣдою свят. Орнатскій охарактеризовалъ пашковское лжеученіе, приравнявъ его къ ученію съ крайнимъ протестантскимъ направленіемъ, въ то же время въ основѣ шаткое, неясное, невѣдомо къ чему стремящееся. Затѣмъ онъ началъ давать отвѣты на запросы „пашковцевъ“ и успѣлъ лишь разрѣшить только вопросы о почитаніи Богоматери, иконъ и св. мощей. По окончаніи бесѣды было пропѣто «Достойно есть».

— По мысли одного изъ крестьянъ, Т. Кучеренко, въ с. Николаевкѣ Таганрогскаго округа, какъ сообщаетъ «Рус. Л.», предполагено съ осени текущаго года устраивать народныя чтенія для крестьянъ села. Чтенія будутъ сопровождаться туманными картинами, для чего Кучеренко приобрѣлъ волшебный фонарь, какъ на свои, такъ и частью на средства, собранныя между сочувствующими этому дѣлу односельчанами; коммиссія по устройству народныхъ чтеній въ г. Таганрогѣ изъявила свое согласіе давать картины для этихъ чтеній. Въ началѣ чтенія будутъ бесплатныя, а потомъ предполагено взимать по 2 коп. за входъ на предметъ покрытія расходовъ по устройству чтеній. Чтенія будутъ происходить въ помѣщеніи мѣстнаго народнаго училища.

— Недавно въ безлюдовскомъ волостномъ правленіи, Харьковской губ., какъ сообщаетъ «С. От.», составленъ общественный приговоръ, осуждающій безобразную привычку народа употреблять бранныя слова и стремящійся положить этому конецъ установленіемъ штрафа. Составленъ приговоръ при участіи 207 крестьянъ, въ слѣдующихъ выраженіяхъ: „Мы, крестьяне, безлюдовскаго обще-

ства, не разъ слышали въ церкви добрыя слова своего батюшки, который уговаривалъ насъ не ругаться, указывая на гнусность бранныхъ словъ. Мы давно уже томились существующею укоренившеюся дурной привычкой, давно уже, подъ вліяніемъ словъ нашего пастыря, желали какъ-нибудь уничтожить эту дурную привычку, и вотъ мы, выслушавъ предложеніе и добрый совѣтъ нашего священника, нашего руководителя въ добрыхъ дѣлахъ, единогласно рѣшили: за произнесеніе бранныхъ словъ во взаимныхъ отношеніяхъ въ первый разъ наказывать штрафомъ въ 50 коп., во второй—1 руб. и въ третій—2 рубля". Этотъ приговоръ представленъ на утвержденіе земскаго начальника.

— Общее число церковно-приходскихъ и школъ грамоты во всѣхъ губерніяхъ и областяхъ Россіи,—какъ видно изъ послѣднихъ отчетовъ мѣстныхъ епархіальныхъ преосвященныхъ, — достигло почти 19,000; въ нихъ обучается до 518,000 обоого пола дѣтей. Средства-же содержанія этихъ школъ, получаемыя изъ разныхъ источниковъ, возросли до 2.068,700 руб.

— Въ Петербургѣ основалось новое «общество содѣйствія физическому развитію дѣтей», которое, по словамъ «Петерб. Газ.», имѣетъ цѣлью разрабатывать вопросы, касающіеся физическаго воспитанія и практически содѣйствовать физическому развитію дѣтей и молодыхъ людей. Оно есть не просто филантропическое общество, но имѣетъ въ виду и гражданскія, и воспитательныя цѣли. Общество организуется при педагогическомъ музеѣ по частной инициативѣ, при участіи профессоровъ, врачей, педагоговъ и другихъ, и имѣетъ своею цѣлью главнымъ образомъ разрабатывать вопросы, относящіеся къ физическому воспитанію и образованію, въ видахъ установленія правильнаго взгляда родителей на этотъ предметъ и практическаго содѣйствія физическому развитію дѣтей и молодыхъ людей обоого пола. Съ этой цѣлью Обществу предоставляется: устраивать физическія упражненія и игры; устраивать помѣщенія для занятій физическими играми, арены и сады для игръ, катки, купальни и т. п.; устраивать публичныя состязанія въ физическихъ упражненіяхъ и играхъ и содѣйствовать организаціи загородныхъ прогулокъ учащихся, подъ руководствомъ наставниковъ и опытныхъ лицъ. Общество можетъ также устраивать курсы садоводства, огородничества, плаванія, гимнастики, фехтованія, танцованія, гребли, ѣзды на велосипедахъ, стрѣльбы въ цѣль, верховой ѣзды и проч. Общество устраиваетъ систематическіе курсы для подготовки руководителей физическихъ упражненій и игръ,

публичныя лекціи и бесѣды по этому предмету; издаеть различныя руководства и сочиненія, касающіяся физическаго воспитанія. Далѣе, Общество можетъ устраивать колоніи для лѣтняго пребыванія болѣе слабыхъ дѣтей, санитарныя станицы и т. п.; устраиваетъ горячіе завтраки въ учебныхъ заведеніяхъ, способствуетъ выясненію вопроса о правильномъ питаніи и проч. Словомъ, задачи Общества весьма разнообразны и серьезны, необходимо только участіе въ дѣлѣ самихъ родителей—участіе нравственное и матеріальное.

— Петербургскія газеты сообщаютъ, что 8 сентября въ Петербургѣ открылась женская классическая гимназія, учрежденная С. И. Бибиковой. Это вторая въ Россіи женская классическая гимназія (первая находится въ Москвѣ); учрежденіе ея будетъ имѣть значеніе, если возобновятся женскіе врачебные курсы, на которые, — по проекту, — будутъ приниматься слушательницами только имѣющія аттестатъ зрѣлости классической гимназіи.

— По почину Курскаго губернскаго земства, возбужденъ вопросъ объ улучшеніи матеріальнаго положенія народныхъ учителей. Названное земство, по словамъ «Юж. Кр.», проектируетъ, чтобы въ первый годъ службы учителямъ платилось 300 руб., и затѣмъ черезъ каждыя пять лѣтъ прибавлялось по 60 рублей, пока получится годовой окладъ въ 600 рублей. Кромѣ того, за каждаго хорошо окончившаго курсъ ученика земство должно выдавать учителю небольшую награду.

— По словамъ столичныхъ газетъ, министерствомъ народнаго просвѣщенія разработанъ и представленъ на утвержденіе государственнаго совѣта новый типъ школъ ремесленныхъ учениковъ. Главныя принципы, легшіе въ основаніе этихъ новыхъ школъ, слѣдующіе: училища эти предназначаются для мальчиковъ въ возрастѣ отъ 11 до 14 лѣтъ, окончившихъ курсъ начальной школы и желающихъ сдѣлаться ремесленниками. Эти учебно-ремесленные заведенія, не задаваясь цѣлью подготовленія болѣе или менѣе закончившихъ свое обученіе ремесленниковъ, будутъ собою замѣнять періодъ ученичества у частныхъ мастеровъ, такъ что по окончаніи курса въ этихъ школахъ, мальчики въ возрастѣ 15—16 лѣтъ, уже достаточно окупившіе и изучившіе первоначальныя приемы ремесла въ связи съ необходимыми элементарными свѣдѣніями, которыми они пріобрѣтутъ въ школѣ въ дополненіе къ полученному ими начальному образованію, поступать къ частнымъ мастерамъ и у нихъ будутъ доканчивать изученіе ремесла до степени, необходимой для

полученія званія цеховаго подмастерья. Въ этихъ школахъ будутъ обучать общимъ приемамъ того или другаго ремесла, но въ старшемъ классѣ (на третій годъ обученія) мальчики смогутъ уже приступать къ изученію специальныхъ приемовъ по отдельнымъ отраслямъ ремесла, смотря по мѣстнымъ потребностямъ. Весь курсъ школы будетъ проходиться въ три года и распределяться на три класса. Распределение занятій въ школѣ предполагается приспособить какъ къ домашней жизни учащихся, такъ и къ жизни промышленныхъ заведеній; такимъ образомъ, мальчики будутъ находиться въ школѣ въ теченіе цѣлаго дня, отъ 7—7½ час. утра до 6 час. вечера, работая въ мастерскихъ и посвящая ежедневно по 3 часа на классныя занятія, при полномъ исключеніи подготовленія уроковъ на дому въ обыкновенные учебные дни. Выпускныя испытанія, производимыя публично, должны носить своеобразный, чисто практическій характеръ: эти испытанія должны производиться одновременно по всѣмъ специальнымъ предметамъ путемъ рѣшенія задачъ, имѣющихъ примѣніе къ изучаемому въ школѣ ремеслу. Учебный планъ предполагается слѣдующій: 1) Законъ Божій; 2) русскій языкъ, славянское чтеніе, чистописаніе; 3) свѣдѣнія изъ отечественной исторіи; 4) свѣдѣнія изъ географіи; 5) ариѳметика; 6) практическія свѣдѣнія изъ геометріи; 7) счетоводство; 8) свѣдѣнія изъ физики; 9) свѣдѣнія изъ технологіи металловъ и дерева; 10) рисованіе; 11) черченіе; 12) пѣніе и 13) практическія занятія.

— «С.-Пет. Вѣд.» слышали, что министерство государственныхъ имуществъ вноситъ въ смѣту будущаго года свыше 80 тыс. руб. на развитіе и улучшеніе кустарныхъ промысловъ.

— Въ началѣ 1894 года въ Петербургѣ, по словамъ столичныхъ газетъ, предполагается устроить выставку кустарныхъ издѣлій: С.-Петербургской, Псковской, Новгородской и Вологодской губерній.

— Министерство земледѣлія и государственныхъ имуществъ, по словамъ «Нов. Вр.», выработало положеніе и уставъ для всѣхъ учебно-садовыхъ заведеній въ Россіи. Кромѣ подготовки специалистовъ по разнымъ отраслямъ садоводства, заведенія будутъ производить опыты и изслѣдованія по садовой промышленности и распространять между мѣстнымъ населеніемъ правильные способы садовой культуры. Низшія подобныя заведенія будутъ учреждены двухъ разрядовъ. Устраиваются курсы для высшаго образованія при Никитскомъ садѣ—по винодѣлію и Уманскомъ училищѣ—по садоводству. Преобразуются заведенія въ Пензѣ и Никитинѣ въ училища перваго разряда, Бессарабское училище садоводства—въ

училище винодѣлія съ курсомъ среднихъ земледѣльческихъ училищъ. Уманское училище садоводства будетъ исключительно земледѣльческимъ, а для обученія садоводству учреждается въ Умани особое училище садоводства перваго разряда, такое же училище, только втораго разряда, основывается въ Воронежѣ. Министерство рѣшило значительно увеличить средства на содержаніе служащихъ и учениковъ.

— Министерствомъ государственныхъ имуществъ разрѣшено устройство въ гор. Курскѣ мѣстнымъ отдѣломъ Императорскаго Московскаго Общества сельскаго хозяйства во время предстоящей, съ 15-го по 25-е сентября, выставки съѣзда садоводовъ и плодоторговцевъ для Курской и сосѣднихъ съ нею губерній. Программа вопросовъ, подлежащихъ обсужденію этого съѣзда, по словамъ «Юж. Кр.», слѣдующая: 1) современное положеніе садоводства въ Курской и смежныхъ съ нею губерніяхъ; 2) мѣры къ устраненію причинъ, препятствующихъ развитію и распространенію садоводства; 3) установленіе вѣрныхъ помологическихъ названій мѣстныхъ курскихъ сортовъ и выборъ лучшихъ изъ нихъ, съ цѣлью составленія нормальнаго сортимента промышленнаго сада Курской губерніи по районамъ.

— По словамъ «С.-Пет. Вѣд.», въ Министерствѣ Внутреннихъ Дѣлъ окончательно разработать проектъ положенія о мѣрахъ къ предупрежденію потравъ на поляхъ, огородахъ и въ садахъ. Для борьбы съ потравами учреждаются полевые стражники.

— По словамъ петербургскихъ газетъ, Министерство Государственныхъ Имуществъ рѣшило принять безотлагательно нѣкоторыя новыя мѣры по улучшенію въ Россіи сельско-хозяйственнаго скотоводства. Принимавшіяся до сихъ поръ Министерствомъ съ этою цѣлью мѣропріятія заключались въ выдачу денежныхъ субсидій на улучшеніе скотоводства въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ Россіи, въ выпискѣ изъ-за границы иностраннаго племеннаго скота для раздачи его на извѣстныхъ условіяхъ хозяевамъ съ цѣлью улучшенія туземныхъ стадъ, въ улучшеніи разными способами молочнаго хозяйства, въ содѣйствіи сбыту скота въ разныхъ видахъ за границу, въ борьбѣ съ энизоотіями и пр. При раздачѣ племеннаго скота хозяева получали его отъ Министерства съ обязательствомъ по истеченіи пяти лѣтъ доставлять въ распоряженіе Министерства по одной штукѣ молодаго приплода съ каждаго двухъ или трехъ головъ полученнаго скота; этотъ приплодъ Министерство раздавало другимъ хозяевамъ въ видахъ большаго распространенія улучшеннаго скота. Но эта мѣра не дала сколько-нибудь зна-

чительныхъ результатовъ, и Министерство рѣшило оставить ее. Въ настоящее время Министерство имѣетъ въ виду, прежде всего, расширить свои фермы, въ которыхъ имѣется племенной скотъ, увеличить ихъ число и, по возможности, устроить въ нихъ разсадники племеннаго скота,—это одна изъ серьезныхъ задачъ, которая предстоитъ Министерству въ самомъ близкомъ будущемъ.

— Въ виду сильнаго упадка, подъ вліяніемъ разныхъ неблагоприятныхъ условий, когда-то процвѣтавшаго у насъ въ Россіи бортнаго и стояловаго пчеловодствъ и вытекающей отсюда необходимости его развитія, русское Общество пчеловодства, по словамъ «Юж. Кр.», выработало, при содѣйствіи депутата отъ лѣснаго департамента, рядъ мѣръ, могущихъ, по его мнѣнію, повліять благотворно на поднятіе этого промысла. Сущность разработанныхъ мѣропріятій заключается, главнымъ образомъ, въ предоставленіи разныхъ льготъ лѣснымъ пасѣчникамъ, а также лѣснымъ стражникамъ, занимающимся пчеловодствомъ, въ учрежденіи при среднихъ заведеніяхъ лѣснаго вѣдомства небольшихъ пчельниковъ, съ преобразованіемъ ихъ впослѣдствіи въ образцовыя пасѣки, и въ ознакомленіи учениковъ этихъ училищъ съ началами рациональнаго пчеловодства. Всѣ эти мѣропріятія были представлены на благоусмотрѣніе министерства государственныхъ имуществъ и въ настоящее время уже получили полное одобреніе послѣдняго.

— Съ цѣлью развитія домашняго птицеводства и распространенія лучшихъ породъ домашней птицы между любителями птицеводства и сельскими хозяевами, Русское Общество птицеводства, по словамъ столичныхъ газетъ, устраиваетъ, съ 26-го сентября по 2-е октября текущаго года, въ С.-Петербургѣ, въ Соляномъ Городкѣ, 2-й очередной осенній конкурсъ цыплятъ и принадлежностей птицеводства, состоящій изъ слѣдующихъ двухъ отдѣловъ; а) домашнія птицы и б) пѣвчіи, декоративныя и другія птицы. На конкурсъ этотъ министерствомъ государственныхъ имуществъ, сверхъ нѣкотораго пособія, въ виду премій, отпущены одна малая серебряная и 5 бронзовыхъ медалей. Доходъ отъ конкурса предназначенъ Обществомъ на образованіе фонда для устройства образцоваго птичника и школы птицеводства.

— Привѣтствуя открытіе и усиленную дѣятельность потребительнаго крестьянскаго общества въ одномъ изъ мѣстныхъ селеній (с. Грицевичахъ, минской губ.), «Минскій Листокъ» высказываетъ справедливо надежду, что «потребительныя товарищества» будутъ гарантировать крестьянъ отъ эксплуатаціи. Кто жилъ въ

деревнѣ, тотъ знаетъ, что все крестьянское населеніе безъ исключенія является жертвой лавочнической эксплуатаціи. Въ прежніе годы, когда потребности крестьянъ доходили до minimum'a, эксплуататорскіе инстинкты лавочниковъ не давали себя такъ сильно чувствовать. Въ настоящее-же время, когда потребности крестьянина пошли въ уровень съ потребностями жителей городковъ и мѣстечекъ, эксплуатація эта ложится бременемъ на крестьянское населеніе, доведенное до необходимости открывать кое-гдѣ „потребительныя товарищества“. Между прочимъ, газета указываетъ на интересную особенность мѣстныхъ крестьянъ, свойственную въ значительной мѣрѣ и нашимъ малороссамъ и сослужившую не малую службу различнымъ лавочникамъ и коробейникамъ. „Коробейники“ подмѣтили очень странную черту характера нашего мужика, дорожающаго наличной полушкой и ни во что, напр., не ставящаго изрядную горсть зерна, имѣющую цѣнность нѣсколькихъ копѣекъ. „Это свое!“... говоритъ мужичекъ, когда пытаешься доказать ему, что за эту горсть онъ могъ-бы выручить гораздо больше полушки, съ которой ему такъ тяжело расстаться. „Коробейники“, отпуская крестьянамъ товары, въ видѣ „одолженія“ получаютъ за нихъ плату зерномъ, масломъ, яйцами. Понятно, что мужикъ, не осведомленный о цѣнахъ, переплачиваетъ за эти „одолженія“ не одинъ десятокъ процентовъ“.

— Коммиссія д. т. с. Грота, учрежденная еще въ 1891 г., для разработки вопроса объ общественномъ призрѣніи въ Россіи и для составленія проекта новаго по этому вопросу законодательства, уже закончила свои работы. Проектъ уже отпечатанъ и въ корректурахъ разосланъ для отзыва специалистамъ и подлежащимъ установленіямъ. Вкратцѣ сущность проекта такова: учреждаются въ каждой губерніи губернскія попечительства, которымъ подвѣдомственны уѣздныя попечительства. Каждый населенный пунктъ имперіи будетъ принадлежать къ какому-нибудь участку, во главѣ котораго стоитъ участковый попечитель. Города всѣ сравнены и считаются при дѣленіи на участки частью уѣзда. Участковые попечители служатъ безъ жалованья, подвѣдомственны уѣздному попечительству. Ихъ обязанность—заботиться обо всѣхъ лицахъ его участка, имѣющихъ право на общественное призрѣніе. Сюда относятся: престарѣлые, увѣчные, больные, дѣти до 15 лѣтъ, разъ у нихъ нѣтъ близкихъ, которые могли-бы имъ помочь. Право на призрѣніе пріобрѣтается мѣстожителемъ. Размѣръ участка, приблизительно,—размѣръ нашей волости. Средства призрѣнія со-

ставляются изъ вводимаго спеціального поголовнаго налога. Что касается центральнаго управленія общественнымъ призрѣніемъ, то проектъ, признавая въ принципѣ его необходимость, считаетъ, съ другой стороны, преждевременнымъ останавливаться на немъ. Проектъ думаетъ, что раньше должно быть на точныхъ основаніяхъ организовано мѣстное управленіе. Какъ слышали столичныя газеты, разсмотрѣніе проекта въ государственномъ совѣтѣ состоится послѣ ливари.

— Благодаря энергичнымъ представленіямъ нашего посольства въ Константинополь и въ частности военнаго атташе полковника Н. Н. Пышкова, вопросъ о сооруженіи братской усыпальницы, возникшій, бывшій въ 1878 г. въ Санъ-Стефано, по словамъ «Юж. Кр.», благополучно приведенъ къ окончанію. Памятникъ уже сооружается, и вѣроятно скоро будетъ оконченъ. Проектъ его составленъ академикомъ Сусловымъ, при участіи архитектора Базарова. Памятникъ строится въ нѣсколькихъ верстахъ отъ Санъ-Стефано въ Галатаро, на участкѣ земли, приобретенномъ нашимъ правительствомъ у одного армянина за большую сумму. Памятникъ имѣетъ видъ часовни, стоящей на каменной площадкѣ въ 15 квадратныхъ саженей. Стоимость его исчислена въ 200,000 рублей. Внутренность часовни будетъ украшена драгоценными образами, жертвуемыми частями войскъ, участвовавшихъ въ кампаніи.

— Удручающее впечатлѣніе производятъ извѣстія газетъ о гибели въ волнахъ Финскаго залива русскаго броненосца «Русалка». Во время страшнаго юго-восточнаго шторма, свирѣпствовавшаго на Финскомъ заливѣ во вторникъ 7 сентября, «Русалка», вмѣстѣ съ канонерскою лодкою «Туча», находилась на пути изъ Ревели въ Гельсингфорсъ, чтобы оттуда шхерами продолжать путь до Петербурга. Оба судна достигли уже середины Финскаго залива, когда «Туча» стала оставлять позади своего товарища и, продолжая бороться со штормомъ, скоро совсемъ потеряла его изъ виду. Съ тѣхъ поръ о «Русалкѣ» нѣтъ, что называется, ни слуху, ни духу. Морскимъ министерствомъ приняты были цѣлый рядъ экспедицій для отысканія пропавшаго судна, но кромѣ обломковъ и разныхъ вещей, несомнѣнно принадлежавшихъ «Русалкѣ», до сихъ поръ ничего не найдено. Только нѣсколько шлюпокъ, прибитыхъ въ разныхъ мѣстахъ къ берегу, краснорѣчиво говорили о совершившейся катастрофѣ; на днѣ одной изъ шлюпокъ лежало мертвое тѣло матроса. Всей команды на «Русалкѣ» было 12 офицеровъ и 166 нижнихъ чиновъ. 14 сентября Ихъ Императорскія Величества присутствовали въ православной Коненгагенской церкви на пани-

хидѣ по офицерамъ и матросамъ, погибшимъ на «Русалкѣ». Государь Императоръ въ телеграммѣ на имя управляющаго морскимъ министерствомъ изволилъ выразить: «Глубоко пораженъ и огорченъ печальнымъ извѣстіемъ о «Русалкѣ». Телеграфируйте Мнѣ все, что будетъ извѣстно о дальнѣйшихъ поискахъ».

Не сомнѣнно, что и всѣ русскіе люди присоединятся къ молитвамъ своего Государя „о упокоеніи православныхъ воиновъ на службѣ Царю и Отечеству животь свой положившихъ“.

— Во Франціи идутъ необычайныя приготовленія къ встрѣчѣ русской эскадры въ Тулонѣ. Это повидимому будетъ грандіозная демонстрація французовъ въ пользу своихъ симпатій къ Россіи. Въ разговорѣ съ корреспондентомъ «Нов. Вр.» одинъ французскій литераторъ вотъ какъ описывалъ теперешнее настроеніе своихъ соотечественниковъ. — „Я, говорилъ онъ, только-что вернулся съ юга, изъ такихъ мѣстъ, гдѣ русскіе моряки не будутъ, даже проѣздомъ, — и вотъ что я вамъ скажу: такого экзальтированнаго состоянія, какое замѣчается теперь, никто изъ нашихъ стариковъ никогда не видалъ. Всѣ собираются въ Тулонъ и въ Парижъ. Я спрашиваю себя только: какъ эти города вмѣстятъ въ себя такую массу народа, гдѣ она будетъ спать и что будетъ ѣсть! Подумайте, вѣдь это будутъ милліоны!.. Нѣтъ, вы представить себѣ не можете, что такое это будетъ. Въ моемъ домѣ на 6-мъ этажѣ живетъ одинъ несчастный бѣднякъ. Онъ говорилъ мнѣ еще сегодня: „вотъ двѣ недѣли, какъ я откладываю каждый день по нѣскольку су въ честь нашихъ гостей; въ день ихъ пріѣзда на моемъ чердакѣ будутъ флаги и иллюминація; въ этотъ день за моимъ столомъ будетъ курица и будетъ хорошее вино. Наша милая Франція долго ждала этого праздника, — будемъ же кутить!“ Такое небывалое настроеніе, такое всеобщее и единодушное одушевленіе французовъ корреспондентъ объясняетъ такимъ образомъ. — „Съ лишнимъ двадцать лѣтъ жилъ этотъ народъ, окруженный врагами, въ вѣчномъ страхѣ ужасающей катастрофы. Европа составила противъ него заговоръ, выжидая только минуту, чтобы броситься на него и растерзать его. И эти враги были страшны не столько своей военной силой (не разъ Франція принимала неравные поединки и выходила побѣдительницей), сколько волчьими аппетитами, воодушевлявшими ихъ. Съ одной стороны, облагодѣтельствованная французами, но ободранныя и голодная Италія, которой нечего терять; съ другой, — искони завидовавшая ей Германія, которая съ ужасомъ видѣла, что разбитая недавно какъ будто въ дребезги сосѣдка возродилась изъ пепла, еще болѣе могучая и красивая, чѣмъ раньше. И Германія

собирала вокругъ себя союзниковъ, мечтая на этотъ разъ не только разбить своего врага, но и пепелъ его развѣять по вѣтру, чтобы онъ ужъ воскреснуть не могъ. А практическая и лукавая сосѣдка по ту сторону пролива умильно смотрѣла на эти приготовления, заранѣе облизываясь и уже выбирая на живомъ еще и здоровомъ тѣлѣ Франція тѣ куски мяса, на которые она наложить лапы, какъ только та сдѣлается трупомъ. Вотъ чего боялся французскій народъ; хотя онъ и не высказывалъ громко своихъ опасеній, но онъ постоянно думалъ объ этомъ, страдая въ своей народной гордости, въ своихъ матеріальныхъ дѣлахъ, не будучи въ состояніи забыться ни на минуту. И вдругъ на своемъ одинокомъ и темномъ пути, который освѣщался только горящими точками волчьихъ глазъ, она встрѣтила могучаго союзника, который честно протянулъ ей руку, «на жизнь и смерть», какъ говорилъ мой собесѣдникъ. Возможно ли, чтобы въ странѣ, въ которой каждый гражданинъ — солдатъ, или у котораго сынъ — солдатъ, возможно ли, чтобы такая дружба не была оценена по достоинству! И вотъ почему теперь, когда этотъ другъ и союзникъ приходитъ въ гости, въ домѣ такъ велика семейная радость. Радуются всѣ члены великой семьи, — старики и юноши, жены, дочери и дѣти, и даже бѣдные родственники. Это не официальный визитъ, — нѣтъ, это большой семейный праздникъ, сердечный и на-распашку. И посмотрите, какъ къ этому празднику готовятся. Я не хочу говорить объ официальныхъ приготовленіяхъ, — они вполнѣ естественны послѣ того, что было въ Кронштадтѣ. Возьмите только частную инициативу учреждений, корпорацій, лицъ, городовъ и общинъ. Одинъ журналистъ кликнулъ кличъ, и мгновенно вокругъ него группируется вся печать Франціи; забыты вражда, соперничество, различія въ убѣжденіяхъ, сословная, религіозная и политическая рознь: всѣ дѣйствуютъ заодно, какъ братья одной великой семьи. Печать хочетъ чествовать гостей, придумываетъ по-истинѣ грандіозныя фестивали, народныя гулянья, банкеты, представленія (независимо отъ того, что будетъ сдѣлано городомъ). Но чтобы привести все это въ исполненіе, нужны средства огромныя. Ихъ даетъ, покрываетъ съ излишкомъ вся Франція. Купцы, торговцы, поставщики соперничаютъ между собою — чье вино будетъ даромъ принято, чьи цвѣты будутъ украшать колоссальнѣйшій въ мірѣ залъ банкета. Всѣ хотятъ, всѣ будутъ участвовать. Города спорятъ между собою за честь имѣть въ своихъ стѣнахъ, хотя бы на нѣскольکو часовъ, русскихъ моряковъ, хотя бы нѣсколько человекъ. Мэръ города Марселя катитъ нарочно въ Парижъ, чтобы заручиться

согласіемъ, обѣщаніемъ содѣйствія барона Моренгейма. Какой-то мэръ изъ Оверни поступаетъ еще хитрѣе. Самъ по себѣ онъ не имѣетъ надежды залучить въ свой городокъ дорогихъ гостей; но онъ вспоминаетъ, что президентъ совѣта министровъ тоже родомъ изъ Оверни. Мэръ летитъ въ Виши, и такъ дѣйствуетъ на чувства оверньянскаго г. Дюпюи, что тотъ тронутъ, и обѣщаетъ пустить въ ходъ все свое вліяніе, все свое краснорѣчіе, чтобы русскіе моряки на возвратномъ пути заѣхали въ оверньянскій городокъ. И все это за чѣмъ? Только за тѣмъ, чтобы жители отдаленнаго захолустья, такіе же патріоты, какъ обитатели большихъ городовъ, могли сказать русскимъ офицерамъ о своей любви къ ихъ Государю и отечеству, пожать имъ руки, торжествовать и чествовать ихъ хлѣбомъ-солью!"

— Наши ближайшіе западные «сосѣди» — нѣмцы отнюдь не могутъ похвалиться христіанскимъ добродушіемъ и даже простою справедливостію въ отношеніи къ своимъ восточнымъ сосѣдямъ — русскимъ. Въ самой ихъ натурѣ лежитъ какое-то зерно неприязни къ Россіи, которое и даетъ о себѣ знать всевозможными выходками и даже цѣлыми мѣропріятіями. Между Россіей и Германіей давно уже не было, да вѣроятно долго и не будетъ открытой войны съ оружіемъ въ рукахъ, слѣдовательно существуетъ миръ; а между тѣмъ подъ личиною этого мира, въ дѣйствительности идетъ весьма ожесточенная война, принимающая различныя формы — то войны финансовой, направленной къ пониженію цѣнности русскаго бумажнаго рубля, то войны таможенной, направленной къ подрыву цѣны на главный продуктъ русской земли — хлѣбъ. Но кромѣ этой войны почти непрерывно нѣмцами ведется противъ Россіи и другая, еще болѣе глубокая и еще болѣе ожесточенная война, именно война духовная и религіозная. Кажется въ нашъ XIX вѣкъ трудно бы предполагать существованіе «религіозныхъ войнъ», а между тѣмъ онѣ есть и ведутся съ крайнимъ ожесточеніемъ, хотя къ счастью, и безъ пролитія крови. Развѣ это не религіозная война, когда нѣмецкая — и свѣтская и духовная — печать неустанно клеветаетъ и инсинуируетъ на Россію, называя ее страной варварски-суевѣрной, въ которой нѣтъ христіанства и нѣтъ истинной церкви, а на мѣсто ея существуетъ лишь «синагога сатаны»? Такъ именно выразился о православной церкви нѣкій нѣмецкій докторъ богословія Пауль Иргенъ, напечатавшій нелѣпѣйшую и проникнутую самою ядовито-желчною ненавистію къ православію статью въ ученомъ нѣмецкомъ журналѣ «Preussischen Jahrbücher». Эта до крайности возмутительная статья, свидѣтельствующая, до какого

озлобленія противъ православной церкви можетъ доходить даже ученый нѣмецкій докторъ богословія, нашла въ свое время достойный и мужественный отпоръ со стороны высокочтимаго настоятеля русской посольской церкви въ Берлинѣ, протоіерея А. П. Мальцева, изобличившаго въ изданной имъ брошюрѣ на нѣмецкомъ языкѣ («Die russische Kirche, Widerlegung и пр. Von Alexios Maltzeff, Berlin, 1893») всю лживую наглость и злобное невѣжество ея автора. Но нѣмецкая злоба не унимается и не перестаетъ давать о себѣ знать въ самыхъ разнообразныхъ пріемахъ.

— Нападая прямо и непосредственно на Россію и православную церковь, наши нѣмецкіе враги, вмѣстѣ съ тѣмъ, не могутъ выносить ни малѣйшаго сочувствія къ намъ и со стороны другихъ и спѣшатъ подавить или охладить его тамъ, гдѣ оно замѣчается. Этимъ объясняется, между прочимъ, явное предубѣжденіе и даже своего рода пренебрежительность протестантско-нѣмецкой печати къ такому симпатичному движенію, какъ старокатолицизмъ. Такъ какъ старокатолицизмъ по своей сущности есть протестъ противъ папизма, то повидимому вполне естественно было бы для протестантизма всячески поддерживать это движеніе и во всякомъ случаѣ сочувствовать ему. Но въ дѣйствительности это не такъ, — и единственно потому, что старокатолицизмъ явно сочувствуетъ православной восточной церкви и входитъ въ сношенія съ нею. Этому не могутъ стерпѣть нѣмцы, и нѣмецко-протестантская печать не перестаетъ беспокоить нѣмецкихъ старокатоликовъ своими инсинуаціями и клеветами на православную Россію, такъ что старокатолическимъ журналамъ то и дѣло приходится полемизировать по этому поводу съ своими протестантскими собратьями. Недавно въ одной яркой руссофобской нѣмецкой газетѣ, именно «Kreuzzeitung» («Крестовая Газета») появилась такого имено рода статья, въ которой горячо доказывается, что для нѣмцевъ хотя бы и старокатолическаго вѣроисповѣданія недостойно и унизительно сближаться съ русскою церковію, такъ какъ-де она подавлена цезаронапизмомъ и вообще обнаруживаетъ какія-то недостойныя отношенія. Эта выходка (далеко не первая по счету) возмутила старокатоликовъ, и одинъ изъ ихъ органовъ («Altkatholisches Volksblatt») устами своего авторитетнаго представителя счелъ своимъ долгомъ дать достойный отвѣтъ на эту инсинуацію. Вообще, пишетъ «Цер. Вѣстнику» по этому поводу одно высокопоставленное лицо, хорошо освѣдомленное въ дѣлахъ и настроеніи нѣмецкаго старока-

толицизма, „не въ первый разъ нѣмцамъ-старокатоликамъ приходится въ своихъ изданіяхъ рѣшать трудную задачу—защищать публично предъ своими соотечественниками свои симпатіи къ православію, господствующему, къ огорченію нашихъ сосѣдей, въ русскомъ государствѣ“.

«Цер. Вѣст.»

— Въ 1894 году въ Антверпенѣ открывается всемірная выставка, которая имѣетъ цѣлью ознакомить европейскіе народы съ успѣхами бельгійской промышленности. Выставка, находящаяся подъ покровительствомъ короля и президентомъ которой назначенъ наследникъ престола графъ Фландрскій, будетъ посвящена главнымъ образомъ торговлѣ и промышленности, но и другимъ отдѣламъ будетъ отведено значительное мѣсто. Такъ правительство Конго устраниваетъ особый колоніальный отдѣлъ, королевское общество искусствъ художественный отдѣлъ, садовый, и т. д. Такъ какъ промышленная Бельгія должна ежегодно ввозить огромныя массы сырья, чтобы дать заработокъ своимъ рабочимъ, то выставка эта получаетъ также интересъ и для Россіи. Мѣсто, выбранное для выставки, обезпечиваетъ ей полный успѣхъ. Антверпенъ не только міровой торговый центръ, имѣющій удобныя сношенія съ центральною Европой и заокеанскими странами, но лежитъ при этомъ такъ удобно, что въ нѣсколько минутъ или часовъ изъ него можно попасть въ Брюссель, Остенде, Люттихъ, Спа, Гентъ, Врюгге и т. д.—все такіе города, которые и сами по себѣ привлекаютъ толпы туристовъ. По Высочайшему повелѣнію, Россія имѣетъ принять участіе въ предстоящей выставкѣ въ Антверпенѣ. Учрежденія и лица, желающія участвовать на выставкѣ этой въ качествѣ экспонентовъ, приглашаются заявить о томъ департаменту торговли и мануфактуръ не позже 1-го ноября 1893 года съ обозначеніемъ рода предметовъ, которые они предполагаютъ выставить и размѣра испрашиваемаго для выставки ихъ мѣста и съ представленіемъ причитающейся за эти мѣста платы. Всѣ расходы по участію на выставкѣ, не исключая и доставки въ Антверпенъ и обратно предназначенныхъ для выставки предметовъ, относятся на счетъ экспонентовъ. Для экспонентовъ на выставкѣ въ Чикаго, экспонаты ихъ на этой выставкѣ, если они пожелаютъ выставить ихъ и въ Антверпенѣ, будутъ доставлены въ этотъ городъ на счетъ казны. Подробныя свѣдѣнія о выставкѣ въ Антверпенѣ и извлеченіе изъ правилъ объ участіи на ней могутъ быть получаемы изъ департамента торговли и мануфактуръ и въ губерніяхъ отъ мѣстныхъ губернаторовъ, биржевыхъ комитетовъ и комитетовъ торговли и мануфактуръ.