

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

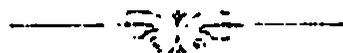
1902.

№ 11.

ІЮНЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Высокопреосвященный Амвросій, Архіепископъ Харьковскій (продолженіе). <i>Протоіеря Т. Бутлєвича</i>	615—665
Участіе русскаго духовенства и монашества въ развитіи единой державы и самодержавія въ Московскомъ государствѣ въ концѣ XV и первой половинѣ XVI в.в. (продолженіе). <i>В. С—каго</i>	666—695
Церковно-библейское ученіе о евхаристіи, какъ жертвѣ (продолженіе). <i>М. И. Воскресенскаго</i>	696—714
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:	
Русскій Оригенъ XIX вѣка <i>Вл. С. Соловьевъ</i> (продолженіе). <i>Александра Никольскаго</i>	443—462
Чѣмъ должна быть критика и чѣмъ иногда является она въ наше время (окончаніе). <i>Н. Страхова</i>	463—494
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:	
Содержаніе. Высочайшее повелѣніе.—Отъ Учебнаго Совѣта при Святѣйшемъ Синодѣ.—Отъ Хозяйственнаго управленія при Святѣйшемъ Синодѣ.—Отъ Совѣта Харьковскаго Епархіальнаго женскаго училища.—Отъ Министерства Финансовъ.—Списокъ лицъ, служащихъ въ Сумскомъ духовномъ училищѣ за 1901—1902 учебный годъ.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.	



ХАРЬКОВЪ.

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

1902.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

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

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

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

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

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія лѣни, 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 полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 6 р. за каждый годъ; по 7 р. за 1890—1892 г., по 8 р. за 1895—1899 годы. За 1900 г.—9 р. и 1901 г. 10 рублей. Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 125 р. съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

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

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

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

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

5. Нѣсколько словъ по поводу „двухъ характерныхъ писемъ“. присланныхъ Преосвященному Амвросію, Архіепископу Харьковскому и Ахтырскому. Леонидъ Багратова. Харьковъ 1901 года. 52 стр.

Πιστεὶ νοοῦμεν.

Вѣрою разумѣаемъ.

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Іюня 1902 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

Высокопреосвященный Амвросій Архієпископъ Харьковскій.

(Продолженіе *).

Когда скончался великій святитель московскій Филаретъ, на его мѣсто былъ назначенъ знаменитый „апостоль сибирскихъ странъ“ Иннокентій. Иннокентій еще болѣе, чѣмъ Филаретъ, приблизилъ къ себѣ о. А. О. Ключарева, цѣня его рѣдкія дарованія, труды и энергію. И о. Алексѣй Осиповичъ вполне оправдалъ довѣріе къ себѣ со стороны новаго московскаго митрополита. Какъ мы видѣли уже, преосвященный Иннокентій, еще будучи епископомъ алеутскимъ и аляскинскимъ, велъ переписку по дѣламъ миссіи съ о. А. О. Ключаревымъ, всегда относившимся весьма сочувственно къ миссіонерскому дѣлу, въ пользу котораго онъ неоднократно собиралъ въ Москвѣ между своими многочисленными знакомыми и прихожанами значительныя суммы. Сынъ преосвященнаго Иннокентія, Гавріилъ Ивановичъ Веніаминовъ, три раза пріѣзжавшій изъ Благовѣщенска въ Москву по дѣламъ миссіи, каждый разъ останавливался въ домѣ Алексѣя Осиповича, принимавшаго его всегда съ искреннимъ радушіемъ и гостепріимствомъ. Въ одну изъ такихъ поѣздокъ, при содѣйствіи о. Алексѣя Осиповича, былъ даже устроенъ и его бракъ. Когда Иннокентій, возведенный уже въ санъ митрополита, прибылъ въ Москву и ему представлялось столичное московское духовенство, онъ удостоилъ о. А. О. Ключарева особымъ приѣмомъ въ гостинной и сказалъ:

— „Мы съ вами—старые друзья; не оставляйте же меня и здѣсь своимъ содѣйствіемъ“.

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1902 г. № 10.

— „Я весь въ вашемъ распоряженіи, владыко святой“, отвѣчалъ Алексѣй Осиповичъ.

— „Значить, будемъ какъ нибудъ трудиться... Я никакъ не пойму: зачѣмъ меня сюда прислали? Какой я преемникъ великому Филарету? Я вѣдь неучъ и простакъ; мнѣ бы только сидѣть въ Аляскѣ“, сказалъ митрополитъ.

— „Нѣтъ, владыко святой“, возразилъ Алексѣй Осиповичъ. „Вы—мужъ Промысла Божія. Лучшаго преемника Филарету нельзя было и отыскать. Если бы въ Москву назначили ученаго митрополита, онъ, конечно, не выдержалъ бы сравненія съ Филаретомъ и не имѣлъ бы такого авторитета, какимъ пользовался Филаретъ; а васъ сравнивать съ Филаретомъ нельзя; онъ былъ великъ столь же, какъ и вы, только заслуги ваши различны“...

— „Да, толкуй съ вами, учеными“, сказалъ митрополитъ.

Необходимость содѣйствія А. О. Ключарева трудамъ митрополита Иннокентія сказалаь скоро. По Высочайшему повелѣнію Совѣтъ Православнаго Миссіонерскаго Общества въ 1870 г. былъ перенесенъ изъ Петербурга въ Москву; по всѣмъ епарціальнымъ городамъ было предписано открыть особыя отдѣленія этого Общества. Митрополитъ Иннокентій и въ Москвѣ оставался преданнымъ дѣлу нашей христіанско-просвѣтительной миссіи. Ему нужны были умные и энергичные сотрудники. И вотъ онъ назначаетъ о. А. О. Ключарева членомъ Совѣта Миссіонерскаго Общества и вмѣстѣ его дѣлопроизводителемъ; въ этой должности о. Алексѣй Осиповичъ состоялъ цѣлыхъ восемь лѣтъ, т. е., до возведенія его въ санъ епископа. Нечего, конечно, и говорить о томъ, что онъ сразу сталъ душою того дѣла, которому издавна сочувствовалъ. Всѣ дѣла общества шли чрезъ его руки; онъ велъ непосредственно оживленныя сношенія со всѣми отдѣленіями Общества; всѣ суммы Общества и его отдѣленій имъ были распредѣляемы по миссіонерскимъ станамъ; онъ составлялъ всѣ отчеты о дѣятельности нашихъ миссій на основаніи ихъ отдѣльныхъ донесеній. Дѣла, очевидно, было много; вести его нужно было умѣло и энергично. Но за Алексѣемъ Осиповичемъ остановки не было. Совершенно вѣрно, безъ всякаго преувеличенія, труды его оцѣнены въ

Исторической запискѣ о дѣятельности Православнаго Миссіонерскаго Общества, въ которой мы читаемъ слѣдующее: „Надобно признать особеннымъ счастьемъ для Православнаго Миссіонерскаго Общества то, что, при самомъ открытіи его, въ составъ совѣта вступилъ человекъ, горячо преданный дѣлу православно-россійскаго вѣропроповѣдничества и на служеніе сему дѣлу посвятившій свои выдающіяся способности и опытность,— протоіерей Казанской у Калужскихъ воротъ церкви, А. І. Ключаревъ. Онъ былъ душою и организаторомъ Миссіонерскаго Общества, оказавъ ему незабвенныя услуги во многихъ отношеніяхъ“. Но что же, собственно, сдѣлано было этимъ Обществомъ при такомъ живомъ и дѣятельномъ участіи о. А. О. Ключарева? На этотъ вопросъ отвѣчаетъ самъ усоншій владыка—Амвросій въ своемъ словѣ, произнесенномъ при погребеніи митрополита Иннокентія (5-го апрѣля 1879 года): Православный русскій народъ узналъ, что такое миссія и гдѣ онѣ у насъ, и для чего онѣ; въ какомъ онѣ положеніи, чѣмъ стѣсняется ихъ дѣятельность и чѣмъ можетъ быть оживлена. Миссіонерскіе станы умножены, миссіонеры обезпечены; инородцы крестились тысячами; отмѣчены сила и пути магометанской пропаганды; на дѣло миссіонерское были употребляемы такія суммы, какихъ прежде и представить невозможно было; народъ привыкъ почитать своею святою обязанностию вспомоществованіе дѣлу распространенія и утвержденія православной вѣры.

Въ самый день открытія въ Москвѣ Православнаго Миссіонерскаго Общества (25-го января 1870 года), по просьбѣ митрополита Иннокентія, А. О. Ключаревъ произнесъ въ московскомъ большомъ Успенскомъ соборѣ прекрасную проповѣдь объ обязанности каждаго христіанина участвовать въ дѣлѣ распространенія вѣры Христовой. И затѣмъ въ теченіи всего своего остального двѣнадцатилѣтняго служенія въ Москвѣ въ санѣ протоіерея и епископа онъ неопустительно произносилъ проповѣди въ день каждаго годичнаго общаго собранія членовъ Православнаго Миссіонерскаго Общества.

Кромѣ ординарныхъ трудовъ по Миссіонерскому Обществу на о. Алексѣя Осиповича были возлагаемы нерѣдко еще и особыя

порученія. Такъ, на общемъ Собраніи Православнаго Миссіонерскаго Общества 11-го мая 1875 г. былъ поднятъ митрополитомъ Иннокентіемъ вопросъ о переводѣ и печатаніи священныхъ, богослужебныхъ и другихъ христіанскихъ книгъ на инородческихъ языкахъ. Но оказалось, что въ Москвѣ некому было поручить этого дѣла. Между тѣмъ митрополитъ зналъ Н. И. Ильминскаго, проживавшаго въ Казани, какъ человѣка, который могъ бы дѣлать какъ переводы, такъ и печатаніе книгъ на инородческихъ языкахъ. Человѣкъ этотъ былъ лично извѣстенъ митрополиту Иннокентію, и митрополитъ даже трижды бесѣдовалъ съ нимъ по этому вопросу,—въ августѣ 1857 года, когда онъ проѣзжалъ черезъ Казань въ Петербургъ, въ февралѣ 1858 года, когда онъ возвращался изъ Петербурга и въ 1868 году, когда онъ ѣхалъ на митрополию. Протоіерей А. О. Ключаревъ заявилъ съ своей стороны, что ему извѣстны казанцы Е. А. Маловъ и Н. И. Золотницкій, какъ знатоки многихъ инородческихъ языковъ. Поэтому на общемъ собраніи Православнаго Миссіонерскаго Общества было рѣшено образовать въ Казани свою особую переводческую комиссію, на содержаніе которой было ассигновано четыре тысячи рублей. Для осуществленія этого постановленія въ Казань былъ командированъ Алексѣй Осиповичъ. Прибывъ въ Казань, онъ скоро и удачно выполнилъ свое порученіе: переводческая комиссія была имъ организована именно изъ тѣхъ лицъ, которыя были намѣчены на общемъ собраніи Миссіонерскаго Общества. Подробности веденія дѣла переводческою комиссіею были обсуждены общимъ собраніемъ Прав. Мисс. Общества въ Москвѣ въ слѣдующемъ 1876 году. Объ этомъ подробно писалъ А. О. Ключаревъ архіепископу казанскому Антонію и письмо его было заслушано въ Совѣтѣ братства Св. Гурія. Мысль о совершеніи богослуженія у обращенныхъ инородцевъ на ихъ родномъ нарѣчій всегда занимала Алексѣя Осиповича и впоследствии; когда онъ былъ уже епископомъ харьковскимъ, онъ съ радостію встрѣтилъ указъ Св. Синода (въ 1883 г.), по которому епархіальнымъ архіереямъ было предоставлено право, по усмотрѣнію, разрѣшать совершеніе богослуженія на инородческихъ языкахъ. Онъ не утерпѣлъ,

чтобы не выразить своей радости по этому поводу въ письмѣ къ предсѣдателю переводческой коммисіи въ Казани Н. П. Ильминскому. Въ свою очередь и Ильминскій писалъ Оберъ-Прокурору Св. Синода К. П. Побѣдоносцеву отъ 21-го іюня 1883 г. слѣдующее: „Кстати скажу: кто больше всѣхъ почувствовалъ сиподальному указу 15-го января 1883 года за № 1?—Преосвященный Амвросій, харьковскій епископъ. Онъ мнѣ прислалъ печатную копію сего указа и поздравилъ письмомъ съ этимъ актомъ, какъ оправданіемъ трудовъ переводческой коммисіи, и потомъ онъ перепечаталъ мою статейку о богослуженіи на инородческихъ языкахъ въ Харьковскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ. Преосвященный Амвросій, какъ вѣкогда Елисей, унаслѣдовалъ миссіонерскую благодать и взгляды покойнаго митрополита Иннокентія, не только доселѣ незамѣвеннаго, но и долго незамѣнимаго. Вотъ бы кому быть руководителемъ и опорой миссіонерскаго дѣла въ митрополіи приволжскаго исламизма“.

Но для энергичнаго и трудолюбиваго Алексѣя Осиповича какъ бы мало было дѣла по миссіонерству и приходу. Пользуясь расположеніемъ митрополита, онъ рѣшился достигнуть осуществленія своей завѣтной мысли, которая не давала ему покоя и въ Харьковѣ. Это—мысль объ участи тѣхъ несчастныхъ дѣтей духовенства, которыя, по малоуспѣшности и неспособности, были во множествѣ ежегодно исключаемы изъ духовныхъ училищъ. Мысль эта была принята близко къ сердцу и митрополитомъ Иннокентіемъ. Рѣшено было учредить въ Москвѣ особую школу, въ которой бы было преподаваемо иконописаніе, а вмѣстѣ съ тѣмъ и тѣ предметы, которые необходимы для церковныхъ причетниковъ. Эта мысль была встрѣчена сочувственно сельскимъ духовенствомъ московской епархіи. Извѣстный благотворитель Хлудовъ пожертвовалъ для этой школы свой домъ, въ которомъ однако же нужно было сдѣлать необходимыя приспособленія. 21-го мая 1871 года былъ учрежденъ особый комитетъ по устройству Московскаго епархіальнаго училища иконописанія; предсѣдателемъ этого комитета былъ назначенъ самъ А. О. Ключаревъ. Съ любовью и обычною энергіею онъ взялся за это дѣло. Къ концу 1872

года уже все было готово для открытія этого училища; приглашены были и наставники. Но кому слѣдовало довѣрить главное руководство этимъ новымъ училищемъ? Естественно, его виновнику—протоіерею Ключареву. И вотъ 20 февраля 1873 года о. Алексѣй Осиповичъ былъ назначенъ предсѣдателемъ совѣта и смотрителемъ этого училища. И онъ сердечно полюбилъ новое свое дѣтище. Успѣхи учениковъ доставляли ему чрезвычайную радость. До самой смерти своей онъ хранилъ въ своемъ кабинетѣ прекрасный портретъ митрополита Иннокентія, написанный масляными красками,—работа одного изъ учениковъ московскаго епархіальнаго училища иконописи; онъ любовался имъ самъ и указывалъ на него своимъ посетителямъ. Не трудно представить себѣ, съ какою грустью онъ слышалъ потомъ, уже въ Харьковѣ, вѣсть, что этого училища болѣе не существуетъ, что оно закрыто и что вмѣсто него учреждено второе епархіальное женское училище!...

Съ такою же благотворительною цѣлію въ слѣдующемъ 1874 году былъ учрежденъ въ Москвѣ Комитетъ по составленію фонда для духовныхъ училищъ московской епархіи и предсѣдателемъ этого Комитета опять—таки былъ назначенъ—тотъ же Алексѣй Осиповичъ Ключаревъ! А еще гораздо раньше этого времени „проникнутый искреннею и горячею любовію къ нуждающемуся ближнему, протоіерей Ключаревъ принималъ живое и дѣятельное участіе въ дѣлахъ братства Цесаревича Николая, при московской Николо-явленской, на Арбатѣ, церкви, пекущагося о бѣдныхъ воспитанникахъ семинаріи“ (Церк. Вѣд. 1898 г. № 47).

Нельзя, наконецъ, не упомянуть и о трудахъ А. О. Ключарева по устройенію церкви въ Пушкинѣ. А. О. Ключаревъ, по настоятельному совѣту одного своего знакомаго, купилъ какъ-то для себя близъ станціи Пушкино по Ярославской желѣзной дорогѣ шесть десятинъ сосновой рощи. Его примѣру послѣдовалъ его академическій товарищъ В. И. Романовскій, протоіерей Пятницкой церкви, а затѣмъ и многіе другіе. На пустынномъ ранѣе мѣстѣ начали устраиваться дачи и образовался такимъ образомъ довольно большой поселокъ состоятельныхъ людей. Алексѣй Осиповичъ поднялъ вопросъ объ

устройствѣ деревянной церкви въ чисто русскомъ стилѣ. Нашлись жертвователи и церковь была построена почти въ одинъ годъ. Всѣми работами завѣдывалъ, конечно, самъ инициаторъ. Затѣмъ онъ изыскалъ средства и для обезпеченія особаго причта при Пущкинскомъ храмѣ. Храмъ этотъ, прекрасно устроенный и художественно украшенный и въ настоящее время привлекаетъ къ себѣ взоры всѣхъ ѣдущихъ по желѣзной дорогѣ изъ Москвы въ Троице-Сергіеву лавру. Этотъ „изящный храмъ съ обширнымъ помѣщеніемъ внутри и на хорахъ, такъ стройно и легко поднимающій свою главу къ небесамъ близъ самой линіи Московско-Ярославской желѣзной дороги,—говоритъ прот. П. А. Смирновъ,—есть новый, немолчный въ молитвахъ о своемъ храмоздателѣ свидѣтель замѣчательной энергіи и трудовъ бывшаго московскаго знаменитаго проповѣдника. И здѣсь, среди глубокаго сосноваго бора, зелени и луговъ, въ свѣтломъ и просторномъ храмѣ раздавалось слово церковнаго витія, возводившаго взоры вѣрныхъ отъ красоты природы къ совершенствамъ Творца и Художника міра и внушавшаго имъ пользоваться лѣтнимъ отдыхомъ и свободою отъ суеты и шума города для молитвеннаго настроенія души и для сосредоточенія мыслей и чувствъ въ помышленіи объ единомъ на потребу“.

Мало того. Кромѣ двухъ лично устроенныхъ храмовъ, А. О. Ключаревъ энергично и дѣятельно участвовалъ и въ построеніи величественнаго храма въ Москвѣ во имя Христа Спасителя. Уже будучи епископомъ Харьковскимъ, онъ участвовалъ въ освященіи этого храма въ присутствіи Государя Императора Александра III и Императрицы Маріи Феодоровны, которымъ онъ произнесъ тогда одну изъ своихъ прекрасныхъ рѣчей.

Въ 1877 году митрополитъ Иннокентій, уже весьма ослабѣвшій своими силами, почти лишенный зрѣнія и нуждавшійся въ надежномъ сотрудникѣ съ епископскимъ саномъ, сталъ убѣждать Алексѣя Осиповича принять монашество въ надеждѣ посвященія во епископа и назначенія викаріемъ московской епархіи. Алексѣй Осиповичъ сначала отказывался, ссылаясь на различныя обстоятельства.

— „Я имѣю привычки житейскія, не соединимыя съ саномъ епископа“, говорилъ онъ митрополиту.

— „Будете епископомъ, оставите ихъ“, отвѣтилъ митрополитъ.

— „При мнѣ живетъ еще старуха—мать“, пытался возражать Алексѣй Осиповичъ.

— „У сына—архіерея ей жить будетъ лучше, покойнѣе“, сказалъ митрополитъ.

— „Въ Москвѣ есть протоіереи заслуженнѣе и старѣе меня; положеніе мое будетъ фальшивое“, продолжалъ возражать Алексѣй Осиповичъ.

— „Будете архіереемъ, сразу старше ихъ станете“, отвѣчалъ митрополитъ.

Бесѣды объ этомъ предметѣ продолжались болѣе полугода. Наконецъ 22 октября, въ день храмового своего праздника, вечеромъ Алексѣй Осиповичъ отправился къ митрополиту и объявилъ, что, согласно его предложенію, онъ готовъ принять монашество. Въ ночь съ 21-го на 22-е октября ему приснился сонъ, который произвелъ на него сильное впечатлѣніе. Почти до 12-ти часовъ ночи онъ не спалъ и въ это время набрасывалъ конспектъ проповѣди, которую онъ хотѣлъ произнести въ праздникъ. Въ 12 часовъ онъ легъ въ постель и уснулъ; но сонъ былъ легкій. Вдругъ ему снится, что во время самого произнесенія проповѣди къ нему подходитъ монашка, подаетъ ему золотую митру и говоритъ: „на головѣ у тебя почти совсѣмъ нѣтъ волосъ, а ходишь ты безъ шапки; простудишься, погибнешь“. При этихъ словахъ монашка незамѣтно превратилась въ его покойницу—жену, съ которой онъ имѣлъ обыкновеніе во время ея жизни совѣтоваться о всѣхъ важныхъ дѣлахъ своихъ. Утромъ Алексѣй Осиповичъ рассказалъ этотъ сонъ своей матери.

— „Не бѣгай монашества, замѣтила благочестивая старица, Марья Ильинична, выслушавъ рассказъ сына, „это тебѣ покойница возвѣстила волю Божию; если тебѣ я буду помѣхой,—къ Надеждѣ¹⁾ поѣду и съ нею проживу какъ-нибудь“...

7-го ноября Алексѣй Осиповичъ былъ постриженъ въ монашество и принялъ имя Амвросія Медиоланскаго; а 8-го онъ былъ возведенъ въ санъ архимандрита и назначенъ настояте-

¹⁾ Дочь Марья Ильиничны, проживающая еще и нынѣ въ г. Александровѣ, въ родительскомъ домѣ.

лемъ Московскаго Боголюбленскаго монастыря. Чрезъ три дни послѣ этого, именно 11-го ноября, онъ писалъ въ Казань своему другу Н. И. Ильминскому: „Ну-съ, протоіерей Ключаревъ не существуетъ. Владыка добился таки своего,—постригъ меня. Я думаю, вы знаете это изъ газетъ и пишу вамъ только потому, чтобы попросить хотя одного воздыханія вашего ко Господу о мнѣ грѣшномъ. Поздно я собрался, но дѣлать нечего; видно такъ наверху написано; вы, добрая и живая душа, не оставляйте меня вашими свѣтлыми взглядами и энергическими толчками... Еще прошу: не оставляйте меня, мой любезнѣйшій Николай Ивановичъ, вашею любовію и добрыми совѣтами. Легче живется на свѣтѣ, когда чувствуешь, что въ трудную минуту есть къ кому прибѣгнуть. Вы же такой теплый и грѣющій“.

— „Имя Амвросія, говорилъ мнѣ покойный архимандритъ, и принялъ случайно; много не думалъ надъ этимъ; пресвященный Алексій ¹⁾ въ этомъ случаѣ поступилъ хитрѣе меня: въ мірѣ онъ носилъ имя св. Александра Невскаго, въ иночествѣ Алексія; принимая монашество, онъ принялъ и монашеское имя своего святого“.

Вскорѣ, послѣ принятія монашества архимандриту Амвросію пришлось перенести страшное горе: разумѣемъ трагическую кончину его младшаго брата Александра, бывшаго помощникомъ секретаря совѣта и правленія московской духовной академіи. Онъ, взявъ его къ себѣ послѣ смерти отца почти ребенкомъ, на свои средства воспитывалъ его въ московской духовной семинаріи, а потомъ и въ академіи. Кончина брата тѣмъ болѣе была для него тяжела, что именно онъ убѣдилъ его жениться и идти во священники... Но привыкшій къ перенесенію испытаній, посылаемыхъ челомъ отъ Бога, усопшій святитель имѣлъ мужество не падать духомъ и предъ этимъ горемъ... Въ декабрѣ мѣсяцѣ былъ полученъ указъ Св. Синода о назначеніи архимандрита Амвросія во епископа Можайскаго, викарія московской епархіи. Узнавъ объ этомъ Софья Самарина, мать знаменитаго Юрія Федоровича Сама-

¹⁾ Бывшій профессоръ московской духовной академіи Александръ Федоровичъ Лавровъ, потомъ викарій московскій и, наконецъ, архіепископъ Литовскій.

рина и жена Θεодора Васильевича Самарина (см. выше), о которомъ преосвященный Амвросій всегда вспоминалъ съ чувствомъ особеннаго благоговѣнія, прислала ему прекрасную панагію при письмѣ слѣдующаго содержанія: „Глубоко уважаемый отецъ архимандритъ Амвросій! Посылаю вамъ панагію съ изображеніемъ иконы Казанской Божіей Матери. Примите ее, какъ благословеніе покойнаго Θεодора Васильевича, котораго вы съ такою любовію духовно напутствовали къ загробной жизни. Пусть это благословеніе и молитвы всего моего семейства сопутствуютъ вамъ на многотрудномъ предстоящемъ вамъ поприщѣ. Не забывайте и насъ въ вашихъ святыхъ молитвахъ. С. Самарина. 6-го декабря 1877 г.“

7 го января архимандритъ Амвросій выѣхалъ въ Петербургъ для нареченія и посвященія во епископа.

Нареченіе архимандрита Амвросія во епископа происходило 13-го января 1878 года. При нареченіи присутствовали: Исидоръ, митрополитъ новгородскій, с.-петербургскій и финляндскій, Филофей, митрополитъ кіевскій и галицкій, Иннокентій митрополитъ московскій и коломенскій, Макарій, архіепископъ литовскій, Леонтій, архіепископъ варшавскій, Θεогность, епископъ подольскій (нынѣ митрополитъ кіевскій), Варлаамъ, епископъ выборгскій, Гермогенъ, епископъ Ладожскій и Павель, епископъ Сарапульскій (впослѣдствіи Пензенскій). Предъ этимъ ликомъ великихъ архипастырей архимандритъ Амвросій въ своей рѣчи указалъ сначала на бѣдственное состояніе русскаго общества въ религіозно-правственномъ отношеніи и на необходимость для церкви вступить въ борьбу съ нимъ. „Въ нашемъ обществѣ, говорилъ онъ, наука, въ смыслѣ современныхъ философскихъ воззрѣній, получила силу авторитета высшую, чѣмъ самая Вѣра Христова, и чрезъ своихъ поборниковъ и служителей, посящихъ, какъ и всѣ, пмя христіанъ Православныхъ, стала проводникомъ ложныхъ идей всякаго рода. Оттого у насъ называются *христіанами* и материалисты, отвергающіе бытіе Бога и міра духовнаго; называются *отрующими* даже тѣ, которые не признаютъ Христа во плоти пришедши (1 Іоан. 4, 3); оттого у насъ никто не удивляется, когда слышитъ отъ людей ученыхъ о Божествен-

номъ Откровеніи, о Лицѣ Іисуса Христа, о дѣлахъ Божіихъ въ домостроительствѣ нашего спасенія, о Св. Таинствахъ, объ уставахъ и законоположеніяхъ Церкви такія сужденія, въ которыхъ господствуетъ гордыня, произволь и дерзкое отрицаніе. Изъ общества такихъ ученыхъ въ массы людей полуобразованныхъ течетъ широкая, мутная, заразительная струя ложныхъ мыслей, софизмовъ и полуйствнѣ, сообщающая послѣднимъ мнимыя основанія для возраженій противъ ученія Церкви, а въ сущности только поводы для грубаго глумленія надъ ея учрежденіями... За необузданною свободой мысли, вошедшею въ нѣдра Церкви, какъ естественное послѣдствіе, вошла ложно понятая *свобода совѣсти*. По этой свободѣ нынѣ всякій почитаетъ себя въ правѣ дѣлать все, что только способна вынести его совѣсть... Указавъ затѣмъ на трудность епископскаго служенія при такомъ состояніи общества, новонареченный во епископа архимандритъ Амвросій обратился къ присутствовавшимъ архипастырямъ со слѣдующими словами: „Молю васъ, святѣйшіе отцы и досточтимые братія, помолитесь о мнѣ недостойномъ Верховному Пастыреначальнику Господу Іисусу Христу, да даруетъ и мнѣ нѣкоторую долю участія въ этомъ великомъ дѣланіи во благо Церкви Его, и испошлетъ духъ ревности растворяемой Его Божественною кротостію и любовію. Да позволено будетъ мнѣ въ эту торжественную для меня минуту обратиться особо къ моему отцу по духу, архипастырю Московскому. Ты, человекъ Промысла, трудившійся для Церкви Божіей, по примѣру св. Апостоловъ, въ нуждѣ, лишеніяхъ и злостраданіяхъ, силою своего духа и вѣры овладѣлъ моею душой, и въ одиннадцатый часъ моей жизни увлекъ меня на предстоящее дѣланіе въ вертоградѣ Христовомъ. Помолись же, да не лишень буду отъ Господина вертограда динарія, даруемаго и позднимъ дѣлателямъ (Матѣ. 20, 9), да по мѣрѣ моихъ грѣховъ и недостойнства преизбыточествуетъ во мнѣ благодать Христова (Римл. 5, 20) и по мѣрѣ трудностей, меня ужасающихъ, *да будетъ духъ иже въ тебѣ, суубъ во мнѣ* (4 Цар. 2, 9)“.

15-го января архимандритъ Амвросій былъ рукоположенъ во епископа тѣми же архипастырями, которые присутствовали и при его нареченіи.

По приглашенію митрополита Иннокентія, преосвященный Амвросій проживалъ въ это время въ Троицкомъ петербургскомъ подворьѣ. Здѣсь же онъ въ день своего рукоположенія во епископа устроилъ и роскошный обѣдъ, который почтили своимъ присутствіемъ всѣ его рукоположители—архипастыри.

26-го января 1878 года преосвященный Амвросій, епископъ Можайскій, возвратился въ Москву, радостно встрѣченный на вокзалѣ своими родственниками, знакомыми и почитателями. Отъ вокзала онъ отправился прямо въ Кремль для поклоненія Иверской иконѣ Божіей Матери и мощамъ московскихъ святителей.

5-го февраля ему писалъ изъ С.-Петербурга митрополитъ Иннокентій: „Преосвященнѣйшій владыко, возлюбленный о Господѣ братъ и сослужитель! Имѣю честь поздравить васъ со вступленіемъ въ отправленіе новой должности епископской. Первые опыты ваши въ семъ дѣланіи очень утѣшительны для меня. Теперь дѣло только за тѣмъ, чтобы вы были здоровы. Ожидаю отъ васъ вашего миѣнія о клинскихъ церквахъ. Жалоба основывается на первыхъ прошеніяхъ, гдѣ не было рѣчи о третьемъ священникѣ. На счетъ переселенія вашего на Саввинское подворье не безпокойтесь. Новаго еще ничего нѣтъ. Господь съ вами. Вашъ покорный слуга Иннокентій митрополитъ Московскій“.

6-го апрѣля того же года преосвященный Амвросій уже былъ переименованъ въ епископа Дмитровскаго, перваго викарія московской епархіи. Это было сдѣлано по настоячивому желанію митрополита Иннокентія, который, почти лишившись зрѣнія, хотѣлъ имѣть въ лицѣ преосвященнаго Амвросія не только своею ближайшаго помощника, „свою правую руку“, какъ онъ говорилъ, но и своего замѣстителя на различнаго рода торжествахъ и празднествахъ. И дѣйствительно съ этого времени и до дня смерти митрополита преосвященный Амвросій священнодѣйствуетъ повсюду, гдѣ должно бы быть митрополиту.

20-го ноября того же 1878 года въ Москву прибылъ, возвращаясь изъ похода въ Турцію, государь императоръ Александръ Николаевичъ. Преосвященный Амвросій, окруженный многочисленнымъ ликомъ московскаго духовенства, встрѣтилъ его въ большомъ московскомъ Успенскомъ соборѣ и произ-

несъ краткую, но прекрасную рѣчь. „Благочестивѣйшій Государь!“ сказалъ онъ. „Господь даровалъ Москвѣ радость привѣтствовать Тебѣ, увѣнчаннаго новымъ вѣнцомъ челоуѣколюбія и славы. Всѣ мы мыслию и сердцемъ слѣдовали за Тобою въ трудное время Твоего подвига для освобожденія страждущихъ христіанъ Востока. Мы трепетали за Твое здравіе среди множества опасностей, такъ долго Тебя окружавшихъ. Мы молились о преодолѣніи встрѣченныхъ Тобою затрудненій и препятствій. Мы несказанно радовались и благодарили Бога за Твои блистательныя побѣды. Великое дѣло совершилъ Ты, Государь! Нынѣ молимъ мы Господа, да ниспослетъ Тебѣ утѣшеніе—высшее утѣшеніе душъ великихъ—видѣть совершенно благоустроенными и счастливыми всѣхъ тѣхъ, за кого Ты подвизался“.

27-го августа того-же года московскій университетъ торжественно праздновалъ 50-лѣтній юбилей своего знаменитаго профессора Г. Е. Щуровскаго. По приглашенію университетскаго начальства, преосвященный Амвросій совершалъ въ университетской церкви Божественную литургію и молебствіе, а затѣмъ на обѣдѣ, послѣ тоста за здоровье Государя Императора, произнесъ свой знаменитый тостъ за юбиляра или—вѣрнѣе—цѣлую рѣчь, въ которой показалъ, какъ естествознаніе не только примиряется съ христіанскими вѣрованіями, но въ религіи находитъ и свой истинный смыслъ.

12-го сентября въ сороковый день послѣ трагической кончины генераль-адъютанта Н. В. Мезенцева преосвященный Амвросій совершалъ заупокойную литургію и произнесъ прекраснѣйшую рѣчь, лучшую изъ всѣхъ когда-либо пропнесенныхъ имъ, въ которой онъ поставилъ для своего разрѣшенія три слѣдующіе вопроса: по чьей винѣ возмущается спокойствіе отечества? по чьей винѣ нашли въ ней мѣсто наши тайные враги? на комъ лежитъ отвѣтственность за преждевременную смерть невинныхъ жертвъ? По поводу этого слова Н. И. Ильминскій писалъ преосвященному Амвросію отъ 23-го октября того-же года, между прочимъ, слѣдующее: „Знаете ли что? По душѣ скажу, когда я прочиталъ въ Миссіонерѣ вашу рѣчь по Мезенцовѣ, ей Богу, я сейчасъ поду-

малъ,—и чѣмъ больше думалъ,—тѣмъ болѣе убѣждался, что Господь Богъ воинствъ Свой мечъ духовный вложилъ въ вашу десницу. Только вы приглашаете русскихъ людей думать; я полагаю, что русскіе люди ничего не выдумаютъ. Данные Богомъ таланты суть и обязанности; вложенный въ вашу руку мечъ духовный назначаетъ вамъ миссію—постоянное служеніе—ополчиться и непрестанно этимъ мечемъ разить и разить, т. е., поставить себѣ за правило, по крайней мѣрѣ, разъ въ недѣлю говорить на темы, составляющія злобу дня, а газеты и духовные журналы пусть разносятъ ваши слова по всѣмъ русскимъ закоулкамъ. Ваше слово затрогиваетъ именно интеллигенцію нашу, т. е., самую-то влающуюся разными ученіями часть русскаго народа. Очертивъ сію тему въ общемъ, я считаю лишнимъ размазывать, что было бы даже оскорбительнымъ нарушеніемъ *Sapienti sat*. Вотъ сущность моей мысли. Изъ Москвы и въ старину разносилось по всей Россіи слово, когда опасность грозила всей странѣ, и слово Москвы собирало разрозненныя силы. Теперь—Москва, каедрa Успенскаго собора, архіерейскій престижъ, т. е., Богомъ данная сугубая благодать, а главное этотъ мечъ духовный, все это непременно подѣйствуетъ на русскихъ людей, только бы мечъ постоянно былъ въ дѣлѣ“.

8-го ноябра преосвященный Амвросій совершалъ литургію въ церкви московской духовной семинаріи, праздновавшей годовщину своего открытія и на литургіи произнесъ небольшую рѣчь къ воспитанникамъ о важности пастырскаго служенія духовнымъ нуждамъ и возрожденію народа. Рѣчь эта пропзвела весьма сильное впечатлѣніе не только въ Москвѣ, но и далеко за ея предѣлами. Въ этомъ отношеніи большой интересъ представляетъ находящееся въ нашемъ распоряженіи письмо преосвященнаго Никанора, епископа Уфимскаго (впослѣдствіи архіепископа Одесскаго, также знаменитаго проповѣдника нашей Православной русской церкви), писанное преосвященному Амвросію изъ Уфы 24-го ноябра того же 1878 года. Приводимъ его здѣсь полностію. „Ваше преосвященство, милостивѣйшій архипастырь, возлюбленный о Господѣ братъ! Почтительно кланяюсь вашему преосвященству и прошу вашихъ святыхъ молитвъ. Простите за откровенность (эти стальныя

перья—одна изъ современныхъ язвъ) ¹⁾. Я замѣтилъ васъ, какъ мыслителя и оратора, еще въ концѣ 50-хъ и началѣ 60-хъ годовъ, вообще во время моей саратовской жизни, кончившейся въ 64 году. Вѣдь мы читаемъ кучу проповѣдей, не оставляющихъ ни малѣйшаго впечатлѣнія даже на насъ, не говоря о свѣтской публикѣ. Вдругъ, появились въ печати, помнится, ваши письма, которыя произвели отрадное и глубокое впечатлѣніе даже на насъ. Время указало видѣть въ васъ перваго церковнаго оратора нашихъ дней, сряду ли послѣ крѣпкаго же дарованія Іоанна Смоленскаго, или на ряду съ нимъ. Всякая проповѣдь ваша есть событіе, или высоко-художественная ораторская отмѣтка самаго крупнаго событія въ злобѣ текущихъ дней. Позволяю себѣ занять собою вниманіе вашего преосвященства, по прочтеніи, по видимому, крошечной вашей рѣчи къ воспитанникамъ Московской Духовной Семинаріи: Моск. Вѣд. № 294. На что тусклые дюжинные умы тратятъ кипы бумаги и все не попадутъ въ сущность дѣла, сбивая съ толку массы еще болѣе тусклыхъ умовъ, то умъ первостатейный освѣщаетъ двумя—тремя строками. Я чуть не спрыгнулъ съ дивана, на которомъ сидѣлъ (за вечернимъ чаемъ), когда читалъ газету и вашу рѣчь, прочитавъ сіи немногія слова: „Правда, быть—нашего духовенства... Улучшеніе быта ему не удастся; но почему не удастся? Не потому ли именно, что за это улучшеніе мы не съ того конца беремъ? Мы именно хотимъ отъ народа *взять*, не заботясь прежде ему *дать*... и т. д. Вотъ первый челоѣкъ, который называетъ предметъ по имени, это—вы! Грѣшный челоѣкъ, я до утомленія часто, до опасности раздражать другихъ около себя, постоянно твердилъ и твержу то же, буквально—то же, что мы съ народа только беремъ, но взаимно ничего ему не даемъ, что мы забыли намъ, именно—намъ сказанное Христомъ Господомъ и Его Апостоломъ слово Его: *блаженныя есть нече даяти, нежели пріймати*, что мы напрасно ждемъ улучшенія быта духовенства отъ правительства (это только раздражающее толченіе воды въ ступѣ), что мы должны улуч-

¹⁾ При первности своей, преосвященный Ипканоръ всегда рвалъ бумагу *стѣльными перьями*, что случалось и теперь.

шить его сами, начавъ трудиться для развитія народнаго сознанія, что мы трудились слишкомъ мало въ этомъ направленіи,—что народъ нашъ не знаетъ, чего онъ не знаетъ, то я знаю,—и перечислять было бы долго. Вотъ на дняхъ у насъ будетъ обще-епархіальный съѣздъ. Я прочитаю ему эти ваши слова. Простите и благословите. Причтите меня къ числу глубокихъ вашихъ почитателей. Въ вашихъ проповѣдяхъ есть особенность, которой, кажется, никто изъ русскихъ проповѣдниковъ не имѣлъ. Не говорю, что есть мысль, мысль современная, строгая, естественно текущая и глубоко проникающая логика, но есть какое-то, повидимому, простодушное ораторское движеніе, есть жизненная мягкость, какой не уловить даже у Иннокентія, не говоря о Филаретѣ или Іоаннѣ. Была она, только въ другомъ свято-отеческомъ родѣ, только у Святителя Тихона. Есть отчасти и у преосв. Димитрія, Архіепископа Волынскаго, только опять же въ другомъ, совершенно церковномъ стилѣ. Скажу, что струнъ моей души, а ея настроенность можетъ служить не послѣднимъ типомъ современной настроенности вообще,—ни чье слово такъ мѣтко не задѣваетъ, какъ ваше. Съ глубочайшимъ почтеніемъ имѣю честь быть вашего преосвященства всепокорнѣйшимъ слугою Никаноръ, епископъ уфимскій. Молю Бога о вашемъ долгоденствіи. Радъ, что вы украсили собою епископскій сонмъ, а архіерейскій санъ украсилъ ваши рѣдкія достоинства. Почтительно кланяюсь“.

3 апрѣля въ Москвѣ происходило торжественное открытіе антропологической выставки. По приглашенію лицъ, завѣдывавшихъ этою выставкою, преосвященный Амвросій совершилъ молебствіе и произнесъ рѣчь, въ которой показалъ, какъ „ученые путемъ точныхъ изслѣдованій подходятъ къ вѣрѣ“, и затѣмъ закончилъ слѣдующими словами: „душа, развитая наукой и обогащенная разнообразными познаніями всегда была и будетъ дорогимъ сокровищемъ для вѣры и Церкви—по широтѣ ея взгляда, по глубинѣ и силѣ убѣжденія, по богатству средствъ для проповѣди вѣры и защиты Церкви. Да благословитъ Господь труды русскихъ ученыхъ—вѣру оправдывающіе и въ вѣрѣ утверждающіе“!

Какое настроеніе духа въ своемъ новомъ положеніи испытывалъ въ это время преосвященный Амвросій, можно судить по его письму къ Н. И. Ильминскому отъ 29 ноября 1878 года: „Мои новыя обязанности, пишетъ онъ, какъ то отшибли меня отъ прежнихъ занятій и отношеній, какъ будто я все куда-то далеко ѣду, и знакомая сторона скрывается изъ глазъ моихъ. Теперь немного попривыкъ, и начинаю смотрѣть на все яснѣе и естественнѣе; туманъ разсѣвается; прежнія симпатіи восстанавливаются“.

Въ Богоявленскомъ монастырѣ, въ которомъ преосвященный Амвросій проживалъ и настоятельствовалъ, онъ неопустительно въ каждый воскресный и праздничный день совершалъ Божественную литургію и неопустительно проповѣдывалъ слово Божіе. Правда, это были проповѣди не писанныя, не сочиненныя напередъ, „неученыя“, какъ называлъ ихъ самъ преосвященный; это были импровизаціи въ собственномъ смыслѣ этого слова; но такія то именно проповѣди его, какъ мы видѣли, и любилъ слушать простой народъ, ради нихъ то онъ иногда издалека приходилъ въ ту церковь, гдѣ совершалъ литургію преосвященный Амвросій. Бывали случаи, когда владыка, усталый или недомогающій, не думалъ совсѣмъ прозпосить проповѣдь; но народъ самымъ присутствіемъ своимъ и привычкою вынуждалъ его препобѣждать немощи и говорить... Объ этихъ проповѣдяхъ его вспоминаетъ въ „Московскихъ Вѣдомостяхъ“ (1901 г. № 245) лично и постоянно слушавшій ихъ москвичъ И. Ромашковъ. „Хорошо извѣстенъ преосвященный Амвросій, говоритъ онъ,—своими проповѣдями, которыя неустанно говорилъ во время каждаго воскреснаго и праздничнаго богослуженія. И не въ одномъ только храмѣ проповѣдывалъ онъ: и въ частныхъ домахъ, и въ общественныхъ собраніяхъ, и на стогнахъ града первопрестольнаго раздавались его поученія по случаю тѣхъ или другихъ радостныхъ или горестныхъ событій. Казалось, не было ни одного сколько-нибудь выдающагося событія въ жизни Москвы, на которое онъ не откликнулся бы поученіемъ. Проповѣди эти, будучи напечатаны, извѣстны не Москвѣ только, но и далеко за ея предѣлами, и стяжали проповѣднику славу лучшаго цер-

ковнаго оратора. Въ духовной литературѣ онѣ, по справедливости, занимаютъ видное и почетное мѣсто. Не о нихъ однако наша рѣчь, говоритъ Ромашковъ. Мы хотимъ здѣсь указать на тѣ его слова и поученія, которыя нигдѣ, быть можетъ, не печатались, но за то глубоко запечатлѣвались въ сердцахъ его слушателей. Разумѣемъ его воскресныя и праздничныя бесѣды во храмѣ Богоявленскаго монастыря. Бесѣды эти привлекали сюда со всѣхъ концовъ Москвы огромныя толпы народа, и надо было видѣть то впечатлѣніе, которое производили эти поученія на массу разнородныхъ слушателей. Намъ припоминается такой случай. Въ одинъ изъ воскресныхъ дней архіерейское богослуженіе въ Богоявленскомъ монастырѣ, по случаю поминовенія, началось не въ обычное время, около десяти часовъ, а въ половинѣ одиннадцатаго, и поэтому затянулось довольно долго. Впереди предстояла еще панихида. Преосвященный былъ видимо очень утомленъ. Находившаяся въ церкви полиція уже позаботилась объ освобожденіи отъ народа середины храма для предстоявшей панихиды. Между тѣмъ народъ, собравшійся во множествѣ, жаждаль поученія и все болѣе и болѣе приближался къ амвону, зная, что преосвященный, по обычаю, неопустительно каждое служеніе сопровождаетъ проповѣдью. И владыка, видя такое страстное желаніе народа услышать поученіе, и на этотъ разъ не отказаль ему. Выйдя на амвонъ, онъ мановеніемъ руки приблизиль къ себѣ слушателей и свое обычное поученіе началъ словами: „Мнѣ жаль отпустить васъ безъ назидательнаго слова“. Эти слова какъ нельзя лучше проливаютъ свѣтъ какъ на взаимныя отношенія архипастыря къ своимъ слушателямъ, такъ и на дѣло его проповѣди. Въ самомъ дѣлѣ, проповѣдь онъ считаль не какимъ нибудь случайнымъ дѣломъ, она была для него какъ бы неотъемлемою частью богослуженія, въ это дѣло онъ влагалъ всю свою душу, и потому ему дѣйствительно было жаль отпустить своихъ слушателей безъ обычнаго поученія. Здѣсь же лежитъ причина, почему всѣ его бесѣды отличались необыкновенною сердечностью, теплотой, искренностью и задушевностью. По характеру своему, это—бесѣды отца, искренно любящаго своихъ дѣтей и предостерегающаго ихъ отъ различ-

ныхъ соблазновъ. Съ своей стороны и слушатели умѣли цѣнить своего проповѣдника: ни продолжительность служенія, ни отдаленность разстоянія или неблагопріятствующая погода не могли удержать ихъ отъ путешествія въ Богоявленскій храмъ, чтобы въ сладость послушать владыку. Во время самой проповѣди, не смотря на многолюдство, въ обширномъ храмѣ царила полная тишина, и каждый внимательно и чутко прислушивался къ словамъ владыки. По времянамъ на глазахъ многихъ изъ слушателей можно было замѣтить слезы“.

Пользуясь довѣріемъ митрополита Иннокентія и будучи его „правою рукою“, преосвященный Амвросій, какъ первый викарій московской епархіи, замѣнявшій часто самого митрополита, имѣлъ, безъ сомнѣнія, сильное вліяніе на характеръ и направленіе тогдашняго епархіальнаго управленія въ Москвѣ. „До самой кончины митрополита Иннокентія,—говорятъ „Московскія Вѣдомости“ (1901 г. № 243),—преосвященный Амвросій былъ первымъ и лучшимъ сотрудникомъ его по епархіальному управленію. Вліяніе его на дѣла въ то время было велико и благотворно“.

Вскорѣ, по возвращеніи изъ Петербурга въ санъ епископа, преосвященный Амвросій получилъ запросъ отъ попечителя московскаго учебнаго округа князя Николая Петровича Мещерскаго,—нѣтъ ли пренятствія съ церковной точки зрѣнія на разрѣшеніе публичныхъ лекцій *о сожиганіи труповъ, какъ средствъ предохраненія отъ заразы*. Отвѣтъ преосвященнаго Амвросія чрезвычайно интересенъ; поэтому мы приводимъ его здѣсь полностію: „Ваше сіятельство, князь Николай Петровичъ! На вопросъ, предложенный мнѣ вашимъ сіятельствомъ (14 марта, № 16): могутъ ли быть съ церковной точки зрѣнія одобрены публичныя чтенія о сожиганіи труповъ, какъ средствъ предохраненія отъ заразы, честь имѣю сообщить слѣдующее. Полагаю, что публичныя чтенія такого рода не могутъ быть одобрены съ церковной точки зрѣнія. Тѣло христіанина, запечатлѣнное и освященное святыми таинствами, составляющее вмѣстѣ съ душою храмъ Духа Святаго, предназначенное къ воскресенію и воссоединенію съ обитавшимъ въ немъ духомъ для блаженной жизни въ вѣчности, и по смерти че-

ствуется въ Православной Церкви (да и не въ ней одной) внесеніемъ въ храмъ и молитвами надъ нимъ о упокоеніи души съ нимъ разлучившейся. Тѣло наше умираетъ естественною смертію во исполненіе суда Божія, изреченнаго падшимъ прародителямъ: *смертію умрети*; и чрезъ погребеніе въ землѣ оно предается естественному разложенію въ точное исполненіе той же воли Божіей; *земля еси, и въ землю отыдеши*. Посему если умерщвленіе живого тѣла есть преступленіе, то и сожженіе усопшаго тѣла христіанина есть по меньшей мѣрѣ своеволие противное волѣ Божіей, которая иногда являетъ себя въ нетлѣннѣи тѣлесъ святыхъ и чудодѣйствіяхъ чрезъ ихъ останки. Сколькихъ сокровищъ вѣры и сосудовъ благодати лишилась бы Православная Церковь и наша русская земля, еслибы изъ христіанской древности могъ быть введенъ обычай сожигать тѣла усопшихъ! И какъ нельзя между людьми живыми въ настоящее время различить, кто изъ нихъ праведникъ, такъ нельзя узнать и между усопшими тѣлами, чье тѣло мы назначаемъ къ сожженію. Поэтому сожиганіе христіанскихъ тѣлъ должно быть признано дѣломъ кощунственнымъ. Обычай сожигать умершія тѣла идетъ изъ древности языческой, когда еще не имѣли и понятія о санитарныхъ условіяхъ, и стоялъ въ близкомъ отношеніи къ культу огнепоклонническому. Возстановлять этотъ обычай во времена христіанскія можетъ только наука, потерявшая идею о разумномъ и духовномъ значеніи предметовъ вещественныхъ. Храня духъ и воззрѣнія христіанскія, и нашъ русскій народъ останки предковъ почитаетъ священными, и погребеніе ихъ въ родной землѣ дѣлаетъ для него эту землю еще болѣе драгоцѣнною. Живущее поколѣніе русскихъ людей всегда дорожитъ возможностью по смерти лечь рядомъ со сродниками и друзьями, смѣшавъ свой прахъ съ ихъ прахомъ. Поэтому, какъ мнѣ хорошо извѣстно, одна мысль о введеніи у насъ обычая сожигать тѣла усопшихъ не однихъ простыхъ людей, но и христіанъ просвѣщенныхъ приводитъ въ ужасъ и негодованіе. И въ благомыслящей части западной Европы мысль объ этомъ не прививается по той простой причинѣ, что въ глубинѣ нѣдръ зем-

ныхъ много мѣста для погребенія тѣлъ и въ самыхъ густо населенныхъ странахъ. Чтенія о сожиганіи труповъ безъ практическаго приложенія мало имѣютъ научнаго интереса; а о практическомъ приложеніи у насъ,—на томъ безграничномъ просторѣ, на которомъ мы живемъ,—можно думать только изъ страсти къ новизнѣ, или по безотчетному подражанію во что бы то ни стало западнымъ ученіямъ. По всему этому можно думать, что публичныя чтенія о сожиганіи труповъ пользы не принесутъ, а дадутъ только полуученымъ говорунамъ матеріалъ для споровъ и глумленія надъ добрыми православными христіанами въ смущеніе и обиду симъ послѣднимъ*.

Протоіерей Т. Бунжевичъ.

(Продолженіе будетъ).

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

(Продолженіе *).

Время княженія Іоанна Васильевича III-го справедливо называютъ эпохой, составляющей переломъ въ русской исторіи. „Эта эпоха—замѣчаетъ Костомаровъ—завершаетъ собою все, что выработали условія предшествующихъ столѣтій, и открываетъ путь тому, что должно было выработаться въ послѣдующія столѣтія. Съ этой эпохи начинается бытіе самостоятельнаго монархическаго русскаго государства“¹⁾ Предшествующее время, можно сказать, подготовило для этого твердую почву, посѣяло на этой почвѣ здоровое сѣмя новаго строя государственно-политической жизни, путемъ ревностныхъ заботъ и усилій дало возможность этому сѣмени превратиться въ значительное, глубоко пустившее свои корни, дерево—и теперь нужно было довести это дерево до полного роста, помочь его пышному расцвѣту, для чего требовалось вырвать послѣдніе остатки виднѣвшихся тамъ и сямъ около него старыхъ, ли-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1902 г. № 10.

1) „Русс. исторія въ жизнеопис. ея главнѣйш. дѣателей“ Вып. II, СПб. 1874 г., стр. 241. „Московское княжество—говорятъ Ключевскій,—удѣльное по происхожденію, въ XIV в. ставшее великимъ по своимъ успѣхамъ, сдѣлалось національнымъ великорусскимъ государствомъ по своимъ территоріальнымъ границамъ при Иванѣ III и его ближайшихъ преемникахъ: таковъ коренной фактъ, оправдывающій привычку нашей исторіографіи власть грань новаго историческаго періода въ началѣ княженія Ивана III“. „Боярская дума древ. Русс“. М. 1882 г., стр. 267; см. также „Русс. исторію“ Бестужева-Рюмина т. II, СПб. 1885 г., стр. 143.

шенныхъ жизненныхъ соковъ, растений. Сдѣлать это послѣднее и выпало на долю названнаго сына и преемника Василя Темнаго. Его „политика, говоритъ объ Іоаннѣ III Пловайскій, строго слѣдовала по пути, намѣченному предъидущею исторіею; онъ неуклонно двигалъ далѣе или приводилъ къ концу важнѣйшія начинанія своихъ предшественниковъ... Иванъ III представляется намъ основателемъ того истинно-государственнаго строя, которому отнынѣ подчинилась вся русская земля и которому она обязана своимъ послѣдующимъ величіемъ“ ¹⁾. „Онъ первый—характеризуетъ того же государя историкъ Соловьевъ—получилъ названіе Грознаго, потому что первый явился для двора и народа монархомъ, требующимъ безпрекословнаго повиновенія, и строго карающимъ за ослушаніе, первый возвысился до царственной, недостигаемой высоты, предъ которою бояринъ, князь, потомокъ Рюрика и Гедимина должны были благоговѣнно преклониться наравнѣ съ послѣднимъ изъ подданныхъ“ ²⁾. „Мы,—говорилъ однажды о себѣ Іоаннъ Васильевичъ кавалеру Поппелю, послу австрійскаго императора (Фридриха III-го) и его сына Римскаго короля Максимилиана, предлагавшему ему просить царскаго титула у цезаря Римскаго,—мы Божіею милостію государь на своей землѣ изначала, отъ первыхъ своихъ прародителей, и поставленіе имѣемъ отъ Бога, какъ наши прародители, такъ и мы, и просимъ Бога, чтобы и впередъ, далъ Богъ и намъ и нашимъ дѣтямъ до вѣка такъ быть какъ мы теперь есть государи въ своей землѣ, а поставленія ни отъ кого не хотѣли, и теперь не хотимъ“ ³⁾. Такъ высоко было его царственное самосознаніе! И справедливость требуетъ сказать, что въ самой дѣйствительности этотъ государь находилъ всѣ основанія для того, чтобы сознавать себя самостоятельнымъ властителемъ, объединившагося подъ его единою властію и независимаго ни отъ чего сторонняго, государства русскаго. Ревностный поборникъ единодержавія, съ усердіемъ продолжавшій

¹⁾ „Исторія Россіи“ т. II, М. 1884 г., стр. 486, 528.

²⁾ „Исторія отнош. между русскими князьями Рюрикова дома“ М. 1847 г., 529—531.

³⁾ См. „Ист. Россія съ древнѣйш. временъ“ Соловьева, т. V, стр. 1490.

старую систему медленнаго уничтоженія самостоятельности вѣчевыхъ общинъ и удѣльныхъ князей, Іоаннъ Васильевичъ III съ полнымъ успѣхомъ выполнилъ выпавшія на его долю задачи по отношенію къ дѣлу, начатому когда-то братьями Даниловичами. Онъ въ этомъ направленіи сдѣлалъ шагъ, который по всей справедливости доставилъ ему одно изъ самыхъ видныхъ мѣстъ въ историческомъ ряду Московскихъ князей — поборниковъ внѣшняго объединенія русскихъ областей подъ ихъ единодержавною и самодержавною властію. Ему именно изъ великихъ князей Московскихъ принадлежитъ роль, такъ сказать, устранителя послѣднихъ значительныхъ остатковъ стариннаго политическаго быта русской земли, издавна представлявшихъ сильный тормазъ на пути къ достиженію цѣлей, поставленныхъ себѣ Московскими властителями. Мы имѣемъ въ виду въ данномъ случаѣ уничтоженіе свободы и политической независимости тѣхъ вольныхъ русскихъ земель и городовъ, которые всегда были предметомъ вниманія стремившейся къ возвышенію и главенству Москвы, — тѣхъ земель и городовъ, гдѣ царило самоуправное вѣче и куда постоянно обращенъ былъ недовѣрчивый и строгій взглядъ Московскаго правительста. Изъ нихъ особенное противодѣйствіе политическимъ планомъ носителей Московской великокняжеской власти всегда оказывалъ свободолюбивый Господинъ Великій Новгородъ, горячо отстаивавшій свои старинныя права на независимый отъ сторонняго вмѣшательства образъ общественно-политической жизни во всѣхъ ея формахъ и отправленіяхъ. За Новгородомъ въ томъ же направленіи слѣдовалъ Псковъ, который долго входилъ въ составъ волости перваго, какъ его „пригородъ“, и, ставъ вольнымъ городомъ въ XIV в., устроился по образцу своего старшаго брата. Тѣмъ же духомъ политической свободы и независимости проникнуты были Пермь, Вятская область. Расположенные по границамъ русскаго государства, всѣ эти города и области позже другихъ могли подчиниться власти Москвы: съ другой стороны, издавна привыкши жить по всей своей волѣ, они долго не соглашались признать надъ собою власти Московскаго Государя. Ослабѣвая отъ междоусобныхъ войнъ и не имѣя силъ

противиться возраставшей и становившейся все болѣе и болѣе могущественной власти государей Москвы, нѣкоторые изъ этихъ городовъ (какъ это нерѣдко дѣлалъ Новгородъ) вступали въ союзъ съ сосѣдними иностранными государствами и такимъ образомъ, нарушая единство русской земли, съ тѣмъ вмѣстѣ нарушали и ея спокойствіе. Правда, Москва не разъ давала имъ чувствовать тяжесть своей властительской руки ¹⁾, но тѣмъ не менѣе до времени Іоанна III она не успѣла совершить полного и окончательнаго подчиненія себѣ этихъ противниковъ единодержавныхъ и самодержавныхъ стремленій ея великихъ князей. Въ 1472 г. Іоаннъ Васильевичъ расширилъ предѣлы своей волости присоединеніемъ къ ней отнятой имъ у Новгорода Пермь. А черезъ шесть лѣтъ послѣ этого совершилось окончательное паденіе и самого Новгорода великаго. Въ 1478 г. названный государь сдѣлалъ рѣшительный шагъ къ достиженію того, чего такъ долго домогалась Москва по отношенію къ этому городу. Цѣлыхъ полтора вѣка подтачивала она его политическую самостоятельность—и вотъ теперь окончательно выполнила свое желаніе. По требованію своего покорителя, Новгородцы должны были отказаться отъ всѣхъ своихъ старинныхъ вольностей; прежняго Великаго Новгорода не стало: въ его стѣнахъ поселились другіе люди съ другими нравами и понятіями, а его прежніе свободные сыны поселены въ другой землѣ съ призывомъ—забывать дорогое для ихъ сердца прошлое. Въ 1489 г. была окончательно подчинена Московской власти Вятка, при чемъ съ ея жителями Московскій государь поступилъ такъ же, какъ и съ Новгородцами: онъ вывелъ изъ Вятской области землевладѣльцевъ, а на ихъ мѣсто послалъ помѣщиковъ Московской земли. Только Исковъ пощадилъ до поры до времени Іоаннъ Васильевичъ, и это потому лишь, что онъ „держалъ слово великаго князя и жаловалье грозно и честно надъ собою“. Да и что собственно зна-

¹⁾ Новгородской самобитности сильный ударъ нанесенъ былъ Василиемъ Темнымъ въ 1456 г.; по заключенному на этотъ разъ вел. княземъ Яжебницеому договору съ Новгородомъ, между прочимъ, вѣчевыя судныя грамоты въ Новгородѣ отменялись; вѣче не могло перерѣшать суда княжескаго; поэтому въ судныхъ дѣлахъ Новгородская печать замѣнялась великокняжеской. См. Карамз. „Истор. Госуд. Россійск.“ изд. 2-е СПб. 1819 г. т. V, прим. 361.

чило то, что здѣсь продолжало еще существовать вѣче и продолжалъ звонить вѣчевой колоколь? Это была одна лишь пустая форма старины, на дѣлѣ совершенно безвредная для власти Іоанна надъ покорнымъ ему городомъ: Псковъ сохранялъ только тѣнь своей самостоятельности.

Приблизивъ, такимъ образомъ, къ полному окончанію дѣла собиранія Руси во единое Московское государство подъ единою властію великаго Московскаго князя, Москва за время Іоанна III успѣла уничтожить и послѣднюю тѣнь зависимости русской земли отъ того такъ долго тяготѣвшаго надъ нею ненавистнаго ига, какое удалось наложить на нее, среди царившихъ въ ней беспорядковъ удѣльно-вѣчевой системы политической жизни, татарскимъ ханамъ. Да и пора уже была показать этимъ, называвшимся на Руси ея царями, азіатскимъ поведителямъ вѣкогда сильной, а теперь пришедшей къ полному ослабленію орды ¹⁾, пора была показать имъ, что русскія земли, собравшіяся теперь во единое подъ верховною властію ихъ данника—великаго князя Московскаго, представляютъ собою цѣлостное государство, настолько богатое внѣшними и внутренними силами ²⁾, что какая бы то ни было завп-

1) Когда вступилъ на великобизяжскій престолъ Іоаннъ Васильевичъ, орда татарская не представляла уже изъ себя единого нераздѣльнаго царства. Въ это время она окончательно распалась на три главныя орды: Золотую, Казанскую и Крымскую. Кроме того, „по мѣрѣ ослабленія главной орды, появились на сцену одна за другой болѣе мелкія орды и, наконецъ, разрозненныя въ нѣсколько сотъ и даже десятковъ человекъ шайки татаръ, бродившія по степямъ и выматривавшія себѣ добычу“. См. „Исторія борьбы Москов. государ. съ Польско-Литов.“ Карпова. Чтен. въ общ. ист. и древн. Россійск. 1866 г., кн. III, стр. 99.

2) Замѣтимъ, что самое татарское нашествіе было однимъ изъ сильныхъ мотивовъ, заставлявшихъ думать о сосредоточеніи силъ, о внутреннемъ единствѣ противъ иноплеменинаго господства. „Сколько можно видѣть изъ лѣтописей—говоритъ Пыпинъ.—о татарахъ послѣ трагическаго Калкаскаго побоища не думали и сами князья; не было мысли о томъ, что страшный народъ можетъ вернуться и что надо было бы приготовиться къ новой случайности; не видно, чтобы въ самомъ населеніи, гдѣ была еще вѣчевая жизнь, возникала подобная забота. Послѣ первого нашествія опять продолжается прежняя удѣльная неурядица.. Какъ будто не было никакой мысли о цѣломъ отечествѣ въ той средѣ, которая правила его судьбами; если на первый разъ князья (хотя не всѣ) соединились для общаго отпора, то второе нашествіе захватило ихъ врасплохъ и одно княженіе погибало за другимъ. Этотъ складъ раздѣленнаго быта и составилъ первое отрицательное освоеніе для послѣдующаго сосредоточенія русской земли“. „Ист. русс. ли-

симость этого государства отъ чуждаго повелителя являлась бы несоотвѣтствующею его создавшемуся положенію, а вмѣстѣ съ тѣмъ и положенію его собственнаго государя—властителя, который вполнѣ могъ теперь замѣнить по отношенію къ Руси власть хана своею собственною властію. Словомъ, пора была показать ордынскимъ повелителямъ, что Русь не можетъ уже выносить и тѣни ихъ незаконнаго надъ нею владычества. И это важное въ нашей исторіи событіе, событіе окончательнаго сверженія Моңгольскаго ига, совершилось въ 1480 г. и при томъ совершилось тихо и мирно, безъ особенной напряженной борьбы и безъ всякаго кровопролитія.

Итакъ, вотъ какія важныя политическія перемены совершились на Руси въ княженіе великаго князя Московскаго Іоанна Васильевича III. Русь, можно сказать, окончательно объединилась въ одно государственное цѣлое подъ единою верховною властію государя Московскаго, окончательно освободилась отъ чуждаго владычества татарскихъ царей и, такимъ образомъ, явилась въ образѣ государства, сильнаго въ самомъ себѣ, и независимаго отъ внѣ. А представитель и глава этой объединившейся и независимой русской земли—великій князь Московскій—могъ теперь съ полнымъ правомъ назвать себя ея полновластнымъ государемъ, единая и могучая власть котораго чувствовалась повсюду среди всецѣло подчинившихся ему различныхъ русскихъ земель и городовъ. Изъ борьбы съ послѣдними крупными препятствіями, стоявшими на пути его стремленій къ окончательному утвержденію въ своемъ лицѣ новаго политическаго порядка, онъ вышелъ полнымъ побѣдителемъ.

Но и въ этой послѣдней значительной борьбѣ съ издавна существовавшими препятствіями для полнаго осуществленія политическихъ плановъ великокняжеской Московской власти, стремленія и усилія носителя этой послѣдней не стояли, такъ

тер.“ т. I, Спб. 1898 г., стр. 204—205. Исходившіе изъ среды церковныхъ учителей призывы къ защитѣ христіанской вѣры противъ поганыхъ агаринъ (иреп. Сергій Радонежскій, арх. Ростов. Вассіанъ и др.) съ своей стороны сильно возбуждали и утверждали въ князьяхъ и народѣ мысль о необходимости сосредоточенія народныхъ силъ для внѣшняго обезпеченія національной жизни.

сказать, одиноко, не лишены были нѣкоторыхъ значительныхъ опоръ, выдвигавшихся изъ самой окружавшей его общественной среды. И одна изъ такихъ опоръ не являлась новой: она была хорошо знакома для великокняжеской Московской власти и, въ частности, для Іоанна Васильевича по долгому предшествовавшему историческому опыту, и въ особенности по опыту не такъ давно минувшихъ временъ княженія Василя Васильевича Темнаго. Опора эта русское духовенство, великая могущественная сила тогдашней Руси. Уже и прежде такъ осязательно заявившее себя и проповѣдію и дѣломъ въ пользу интересовъ великихъ князей Москвы среди многочисленныхъ опасностей, угрожавшихъ утверждавшейся въ ихъ лицѣ новой формѣ государственнаго правленія, оно и теперь, при Іоаннѣ III, за время усилій великокняжеской Московской власти къ устроенію послѣднихъ значительныхъ препятствій, мѣшавшихъ полному осуществленію ея политическихъ стремленій,—оно и теперь въ лицѣ главныхъ своихъ представителей—митрополитовъ всероссійскихъ по прежнему выступило горячимъ сторонникомъ государя Московскаго и его единовластительскихъ цѣлей. Увѣщательныя грамоты по вольнымъ русскимъ областямъ, ратовавшимъ противъ притязаній великаго князя Московскаго и не хотѣвшимъ признать надъ собою его власти,—грамоты, убѣждающія признавать и чтить власть этого великаго князя, не измѣнять ему и относиться къ нему, какъ законному Государю всея Руси и Помазаннику Божію,—вотъ чѣмъ главнымъ образомъ старались помочь указанные выше представители нашего духовенства великокняжеской Московской власти въ ея стремленіяхъ къ уничтоженію на Руси послѣднихъ крупныхъ остатковъ удѣльно-вѣчевого порядка политической жизни. Неизвѣстно точно, насколько эти увѣщательныя грамоты или посланія имѣли успѣхъ. Но все же можно думать, что онѣ производили немалое впечатлѣніе на умы и сознаніе жителей тѣхъ городовъ и областей, куда посылались, уже въ силу того высокаго нравственнаго авторитета, какимъ облечены были служители церкви въ представленіяхъ религіознаго русскаго народа; все же возможно и законно съ нашей стороны предположеніе, что, какъ внушенія высшей церковной

власти, къ которой народъ нашъ всегда относился съ благоговѣнiемъ, эти грамоты въ нѣкоторой мѣрѣ облегчали Москвѣ дѣло подчиненiя ея власти вольныхъ городовъ. Если онѣ и не достигали въ каждомъ данномъ случаѣ, такъ сказать, частнаго фактическаго успѣха, то, безъ всякаго сомнѣнiя, вообще то служили однимъ изъ сильныхъ проводниковъ въ общественное сознание мысли о верховномъ господственномъ положенiи великаго князя Московскаго.

И не одни только высшiе представители духовенства—митрополиты заявили себя горячими сторонниками интересовъ Москвы и ея великокняжеской власти въ данное время и въ данномъ направленiи. Вслѣдъ за ними и другiе высшiе и низшiе представители той же великой тогда общественной силы сознавали необходимость проявить свое содѣйствiе выполнению политическихъ стремленiй Московскаго Государя, старались такимъ или инымъ путемъ помочь успѣшному развитiю и прочному укоренению въ общественномъ сознании государственно-политическихъ идей Москвы, которая не могла еще похвалиться отсутствиемъ у нея противниковъ.

Въ чемъ же, частице, выразилось со стороны различныхъ представителей русскаго духовенства ихъ содѣйствующее участiе въ развитiи Московскаго единодержавiя и самодержавiя за указанное время, какъ именно время настойчивыхъ усилiй Московскаго правительства къ уничтоженiю послѣднихъ вишнихъ препятствiй для полнаго утвержденiя въ лицѣ великаго князя Москвы новыхъ началъ государственно-политической жизни?

Когда со стороны Москвы собиралась надъ Великимъ Новгородомъ грозная туча, ясно показавшая, что скоро ударить послѣднiй часъ Новгородской вольности, что великiй князь Московскiй готовится къ послѣдней рѣшительной борьбѣ съ этимъ давнишнимъ врагомъ своихъ единодержавныхъ и самодержавныхъ стремленiй, что онъ рѣшился прибѣгнуть къ послѣднимъ средствамъ, чтобы окончательно разбить вольный политическiй строй названнаго города и со всею силою наложить на него свою единовластительскую руку, а Новгородскiе патриоты, во главѣ которыхъ стояли Борецкiе, дѣти умершаго посадника, вдохновляемые матерью своею Марфою, раздумывали

надъ средствами, какъ бы дать отпоръ властительскимъ притязаніямъ Москвы, какъ бы отстоять предъ этими притязаніями свои старозавѣтныя излюбленныя права, и съ этою цѣлю—употребляя выраженіе писателя житія Новгород. архіеп. Евенмія—„хотяху отложитися отъ державы святопомазанныхъ самодержателей россійскихъ и мысляху предатися въ повиновеніе Латынскому кралю“¹⁾,—за это тревожное и страшное для Новгородцевъ время приходятъ къ нимъ два замѣчательныхъ посланія митрополита Московскаго Филиппа съ убѣжденіемъ покориться великому князю Московскому, не отлагаться отъ него, не вступать въ союзъ съ иновѣрнымъ королемъ и не измѣнять православной вѣрѣ.

Архипастырь представлялъ сынамъ вольнаго города, что съ самыхъ первыхъ временъ существованія земли русскія, начиная отъ славнаго равноапостольнаго „Володимера, познавшаго православную истинную христіанскую вѣру и крестившаго всю Русскую землю святымъ крещеніемъ“ и донинѣ, Великій Новгородъ составлялъ и составляетъ „отчину господарей православныхъ—великихъ князей русскихъ“. „Отъ тѣхъ мѣстъ и до сѣхъ мѣстъ—внушаетъ онъ Новгородскимъ гражданамъ—они есть господа христіаньстїи русїи и ваши господа, отчичи и дѣдичи, а вы ихъ отчина изъ старины, мужи волны; а жалуютъ, держатъ васъ, свою отчину, въ dokonчанїи и въ крестномъ цѣлованїи въ старинѣ, а вамъ ихъ, господъ своихъ, держати имя ихъ честно и грозно безъ обиды“²⁾. Указавъ на частыя измѣны со стороны Новгородцевъ не разъ даваемому ими крестному цѣлованію—держати имя великихъ князей честно и грозно, описавъ въ частности „многая несправленїя“, учиненныя ими по отношенію къ Іоанну Васильевичу, жаловавшему свою отчину по примѣру своихъ прадѣдовъ и дѣдовъ³⁾, архипастырь, между прочимъ, обращается къ сынамъ неблагодарнаго города съ такими словами, по поводу

1) См. это житіе въ Рус. Сборн. Кіев. Дух. Акад. Аа 118, л. 35. Къ королю Казимиру было послано изъ Новгорода посольства, результатомъ котораго былъ договоръ о подданствѣ ему Новгорода. Акты Археогр. Экспед. т. I, № 87, стр. 62—64.

2) Акты Истор. Т. I, № 280, стр. 512; см. № 281, стр. 515.

3) Ibid., № 280, стр. 512—513; см. № 281, стр. 515.

прослышаннаго имъ ихъ намѣренія отплатить Московскому государю за все его жалованіе самой черной измѣной. „Ныпѣча же—пишетъ онъ,—сынове, слышанье мое таково, и дивлюся о томъ велии, что приходятъ въ ваша сердца неподобны мысли, а то все господина и сына моего Великаго князя жалованье... оставляете, а отъ нашего деи господина и сына, отъ своего господина, отчича и дѣдича, отъ христiянскаго Господаря Рускаго, отступаєте, а старину свою и обычан забывши, да пристунаете деи къ чужему къ Латыньскому Господарю къ Королю“ ¹⁾. Святитель горячо осуждаетъ ихъ за союзъ съ латинянами, съ которыми преподобныи и святыи отцы наши не велѣли имѣть никакого общенiя ²⁾, напоминаетъ имъ, „како въ преждебывшая времена, коликия царства великихъ земель и многы грады, преступленiя ради закона и преслушанiя ради, святыхъ пророкъ и Апостолъ и святыхъ Отець ученiя не послушавше, въ пагубу многу внадоша и въ запустѣнiе быша; а непокорившаяся земли и грады богоподручнымъ си Господаремъ, како согрошась и разорепи быша“ ³⁾, убѣждаетъ вразумить и остановить бунтовавшую молодежь, особенно падкую на новости и заправлявшую возмущенiями ⁴⁾, и заключаетъ оба свои посланiя сильнымъ увѣщанiемъ не измѣнять Государю православному—великому князю Московскому, и заявить ему свою покорность. „Ино о томъ велии болѣзную,—пишетъ онъ въ концѣ одного своего посланiя,—по своему святительскому долгу берегучи вашихъ безсмертныхъ душъ. и благословляю васъ, чтобы есте отъ той отъ своей неподобныи мысли възратилися, а отъ своего бы есте Господина отъ Великаго князя, отчича и дѣдича, не отступали, а къ Латыньскому бы есте Господарю не пристунали; а въ церквѣхъ бы Божьихъ неподобна новина у васъ не была, а въ поминаньѣ бы иныя вѣры Государя ямени въ октеньяхъ не было, а держали бы ся есте своя старыны“ ⁵⁾. „И вы, сынове,—обращается онъ къ Новгородцамъ въ заключенiи другого своего посланiя—и вы, сынове, смпритесь подъ крѣпкую руку благо-

¹⁾ Ibid., № 280, стр. 513

²⁾ Ibid., № 280, стр. 514.

³⁾ Ibid., № 281, стр. 517.

⁴⁾ Ibid., № 281, стр. 516.

⁵⁾ Ibid., № 280. стр. 514.

вѣрнаго и благочестиваго Государя русскихъ земель, подъ своего Господина подъ Великого князя Ивана Васильевича всея Руси, по великой старинѣ вашего отчича и дѣдича, по реченному Павломъ Христовымъ Апостоломъ, вселенскимъ учителемъ: „всякъ повинуйся власти Божію повелѣнію повинуется, а противляйся власти Божію повелѣнію противится“ 1).

Такъ старался путемъ пастырскаго увѣщанія утишить въ Новгородцахъ, отстаивавшихъ свою политическую свободу и независимость въ ущербъ государственному единству, ихъ враждебное настроеніе противъ великокняжеской Московской власти, и склонить ихъ къ покорности предъ этой послѣдней первопрестольникъ русской церкви, митрополитъ Филиппъ. Со всею ясностію представляя непокорнымъ сынамъ вольнаго города вѣками освященный верховный суверенитетъ властителей Москвы, онъ старался предотвратить измѣнническіе замыслы ревнителей Новгородской вольности доводами религіознаго характера. Онъ указывалъ имъ на примѣръ Византіи, которая прочно стояла до тѣхъ поръ, пока сохраняла истинное благочестіе, а какъ заключила унію съ латинствомъ такъ и впала въ руки поганныхъ турокъ 2), и такимъ образомъ представлялъ имъ, что отдача издавна составлявшаго вотчину православныхъ Государей Московскихъ Новгорода подъ власть Государя Латиньской вѣры есть измѣна не только политическая, но вмѣстѣ и измѣна православію,—есть такого рода измѣна, которая грозитъ разрушеніемъ и церкви и государства 3). И это

1) Ibid., № 281, стр. 517.

2) Ibid., № 281, стр. 517.

3) Подобныя же мысли относительно задуманной Новгородцами измѣны Государю Московскому раскрываетъ неизвестный, но, какъ видно, вполне сочувствовавшій политическимъ идеямъ Москвы, авторъ повѣсти о походѣ вел. князя Иоанна Васильевича въ Новгородъ (въ 1471 г.), имѣющей такое заглавіе: „словеса избравша отъ спитихъ Писаній, о правдѣ и смиренномудрїи, еже сотвори благочестїа дѣлатель, благовѣрный великій князь Иванъ Васильевичъ всея Русї, ему же и похвала о благочестїи вѣры; даже и о гордости величавыхъ мужей Новгородскихъ, ихже смири Господь Богъ и покори ему подъ руку его, онъ же благочестивый смилоса о нихъ, Господа ради, и утиши землю ихъ“. Повѣсть въ Полн. Собр. Лѣт. т. VI, стр. 1—15. По воззрѣнію автора, вольные сыны Новгорода, задумавшіе по внушенію „прелестника діавола“ отложиться отъ государя Московскаго и отдаться подъ власть короля Польскаго, совершали чрезъ это двойное преступленіе: съ одной стороны, они въ этомъ случаѣ нарушали неоспоримыя, вѣками утвержденныя, права вел. князя Московскаго на свою вотчину—Новгородъ

увѣщаніе, искусно затрогивавшее чувствительную струну въ русскомъ народѣ, зашевелило было религіозное чувство многихъ Новгородцевъ¹⁾; но ненависть къ Москвѣ на время взяла верхъ. „И не разумѣша окаянніи—разсуждаетъ въ назиданіе потомкамъ по адресу Новгородцевъ лѣтописецъ— во тмѣ ходящи, отступиша отъ свѣта и пріяша тму своего неразумія, не восхотѣша подѣ православнымъ царемъ быти хрестыянскимъ государемъ великимъ княземъ Иваномъ Васильевичемъ въ державѣ быти, и у истиннаго пастыря и учителя Фялппа митрополита всея Руси себѣ учителя пріимати, и не воспомянуша окаянніи написанія: кое бо пріобщеніе свѣту ко тмѣ, или кое соединеніе веліару, рекше діаволу, съ Христомъ? Такоже и поганому латынству съ нашимъ православнымъ хрестыянствомъ: они же все то забывше и отринуша... и не восхотѣша благословенія, и уда-

и всю землю Новгородскую и так. обр. являлись измѣнниками политическими, а съ другой, переходя подѣ власть короля латинскаго, чрезъ это „отступали отъ свѣта благочестія, прилѣплялись ко тмѣ прелести Латынскія“ и, слѣдовательно, оказывались измѣнниками правосл. вѣрѣ и церкви“, хотѣвшими „лха всему православыю“. Отсюда и предпринятый вел. княземъ противъ Новгорода походъ авторъ представляетъ не только, такъ сказать, воплѣ законнымъ съ его стороны дѣломъ политическимъ въ защиту своихъ вѣковыхъ правъ, нарушенныхъ этимъ городомъ, но и религіознымъ подвигомъ за православную вѣру и благочестіе. Въ уста Іоанна Васильевича, окончателно рѣшившагося наказать Новгородцевъ— этихъ политическихъ и религіозныхъ преступниковъ, авторъ влагаетъ слѣдующія, обращенныя къ Богу, молитвенныя слова: „вѣси, Господи... яко не своимъ хотѣніемъ, ниже своею волею на се дерзаю, еже бы прольтеися многыя крови хрестыянскыя на земли; но стою о божественномъ ти богоустановленомъ законѣ святыхъ апостоловъ и св. отецъ, даже и о истинномъ православнѣ рускія земли, а о ихъ своемъ отчпни отступленнѣ къ латынству, чтоже они, людѣ наши, истинныя вѣры благочестія отступаютъ, а къ латинскомъ ся отдавають“. „Поэтому-то авторъ называетъ вел. князя Московскаго „благочестыя дѣлательемъ“, „пресвѣтлымъ свѣтильникомъ благочестію“, „истиннѣ носильникомъ и божественному закону хранителемъ, крѣпкимъ поборникомъ по православію“, „благовѣрнымъ и благочестивымъ великимъ княземъ всея Руси, его же избра и възлюби Господь Богъ и поручи ему держати и управлять отчпну свою русьскихъ земель великое княженъе“... По поводу успѣховъ вел. князя въ этомъ походѣ на Новгородцевъ авторъ замѣчаетъ: „такъ Господни благодать и милость Бю свыше приде, помогаша правдѣ Государа нашего благовѣрнаго и благочестиваго князя Ивана Васильевича всея Руси ради его великаго благочестыя“.

1) „Мнози—замѣчаетъ позднѣйшій Лѣтописецъ—слышавше митрополіе благословеніе и поученіе, возрадовашася радостію великою, и по прежнему правити хотяху къ Великому князю“. Степенн. вн. ч. II, стр. 106—107.

лишася отъ него, и облекошася въ клятву яко въ ризу, смутишася и подвизашася яко пьяны, и вся мудрость ихъ поглощена бысть; еще же и крестное цѣлованіе преступиша, и воздасть имъ Господь по дѣломъ ихъ“¹⁾... Свободолюбивому державному Новгороду пришлось тяжело поплатиться за свое противленіе власти Московскаго государя, пришлось почувствовать всю тяжесть государева гнѣва и навсегда отказаться отъ своихъ излюбленныхъ правъ. Іоаннъ III окончательно сломилъ Новгородскую гордыню, нанесъ рѣшительный и послѣдній ударъ самобытности Новгорода, и положилъ предѣлъ его измѣнамъ и союзамъ съ врагами Москвы.

Съ подчиненіемъ Новгорода Москвѣ, съ уничтоженіемъ правъ и привилегій, соединявшихся съ прежнимъ вѣчевымъ строемъ общественно-политической жизни вольныхъ сыновъ его, должна была пасть и церковная самобытность этого города, принужденнаго теперь ходить „на всей волѣ“ государя Московскаго. Рядъ туземныхъ излюбленныхъ владыкъ долженъ былъ здѣсь съ этого времени прерваться. На Новгородскую архіепископскую кафедру, которую доселѣ занимали лица, избравшіяся самими Новгородцами и не разъ заявлявшія себя горячей патріотической любовью къ своему вѣчевому городу²⁾, теперь восходятъ лица, назначенныя отъ Московскаго правительства. Какъ присланные изъ Москвы, они, естественно, должны были содѣйствовать забвенію въ Новгородѣ его старыхъ порядковъ и, наоборотъ, способствовать оживленію здѣсь памяти о всемъ томъ, что запечатлѣно было сочувствіемъ къ Москвѣ и ея политическимъ стремленіямъ во время еще свободы Новгородской,—естественно должны были служить опорой

¹⁾ Полп. Собр. Лѣтоп. Т. VI, стр. 191.

²⁾ Напр. архіеп. Іона, ходатайствовавшій предъ Василіемъ Темнымъ о сохраненіи свободы Новгорода, о чемъ упомянуто намъ выше. А современный самому паденію Новгорода владыка Теофілъ былъ пойманъ вел. княземъ и посаженъ въ Москвѣ за то, что „умышляше быти Новуграду не за великимъ княземъ, но за королемъ, пелюбіе держа на Великого князи, понеже преже спхъ взялъ государь половяну властей п селъ у владыки и у всѣхъ монастырей“. Степ. вл. ч. II, стр. 131. Вообще владыки новгородскіе, преданные самобытности великого Новгорода, являлись ревностными патріотами въ случаяхъ политической невзгоды, и неоднократно ѣздили во главѣ посольствъ къ вел. князьямъ Московскимъ, чтобы утишать ихъ ссоры съ Новгородцами.

властямъ для водворенія Московскаго самодержавія и помогать постепенному внутреннему объединенію Новгородской земли съ Московскою. Говоря вообще, они „ходили—по выраженію лѣтописца ¹⁾—не по мысли Новгородцевъ“, а по мысли Москвы. Въ чемъ, частнѣе, состояло служеніе политическимъ идеямъ Москвы этихъ Новгородскихъ архіепископовъ—Москвичей въ это, непосредственно слѣдовавшее за паденіемъ Новгорода, время, со всею точностію сказать нельзя. Но тѣмъ не менѣе можно сдѣлать на этотъ разъ нѣсколько замѣчаній, по крайней мѣрѣ, относительно одного изъ такихъ Новгородскихъ владыкъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и вообще относительно сочувствовавшей Москвѣ Новгородской партіи, въ рядахъ которой лица изъ среды духовенства и монашества играли незначительную роль. Объ архіепископѣ Геннадіѣ, получившемъ Новгородскую кафедру въ 1485 г. ²⁾, извѣстно, что онъ сильно заботился о составленіи жизнеописанія преподобныхъ Савватія и Зосимы Соловецкихъ. По побужденію именно Геннадія инокъ Досифей, по собственному свидѣтельству этого послѣдняго, занялся составленіемъ „памятей“ о названныхъ преподобныхъ, которыя нашли для себя при жизни же Геннадія искусственную обработку въ рукахъ бывшаго митрополита Спиридона ³⁾. Думаемъ, что въ ряду мотивовъ къ этому для архіепископа—Москвича находилась и забота о воскрешеніи въ Новгородѣ воспоминаній о проявленіяхъ здѣсь сочувственнаго отношенія къ Москвѣ еще за время вольной вѣчевой жизни этого города, каковымъ отношеніемъ заявилъ себя именно одинъ изъ указанныхъ Соловецкихъ подвижниковъ. Въ грозномъ пророчествѣ преподобнаго Зосимы ⁴⁾ о судьбѣ дома Новгородской посадницы Марѣи Борецкой—этой, какъ называетъ ее лѣтописецъ, „древней львицы Іезавели и беззаконной Иродіады, жены Филиппа царя“ ⁵⁾, а также въ его грозномъ видѣніи, имѣвшемъ мѣсто

¹⁾ Пол. Собр. Лѣт. Т. VI, стр. 236.

²⁾ См. Пол. Собр. Лѣт. Т. VI, стр. 236.

³⁾ См. Житіе Зосимы. Рук. Собр. Кіев. Дух. Акад. Аа 106, л. 29 об., л. 30 и 31.

⁴⁾ Вотъ это пророчество: „се двіе градуть въ дому сего жители не наследятъ стопами своими двора сего, и затворятся двери дому сего и ктому не отверзутся, и будетъ дворъ ихъ пусты“. Житіе Зосимы. Указ. рук. сборн. л. 19 об.

⁵⁾ Степенн. кн. ч. II, стр. 107; Полн. Собр. Лѣт. т. VI, стр. 5.

на пиру у той же знатной боярыни ¹⁾),—во всемъ этомъ представлялось средство къ оправданію грозныхъ проявленій воли Московскаго Государя, или, какъ его называетъ писатель житія сейчасъ названнаго подвижника, „благовѣрнаго и великаго князя, всея Русіи Самодержца“ ²⁾), надъ непокорнымъ ему городомъ. По отношенію къ тому же Геннадію нельзя, далѣе, не отмѣтить высказываемой нѣкоторыми изслѣдователями ³⁾ небезъосновательной догадки о появленіи при этомъ Новгородскомъ архіепископѣ—Москвичѣ и по его же инициативѣ одной изъ распространенныхъ редакцій жизнеописанія преподобнаго Михаила Клопскаго, о сочувственномъ отношеніи котораго къ политическимъ идеямъ Москвы при вел. князѣ Василии Васильевичѣ Темномъ мы имѣли уже случай замѣтить. Съ точки зрѣнія политической обстановки, взгляда на характеръ общественно-государственной жизни, эта редакція (авторъ которой, какъ можно догадываться изъ собственныхъ небольшихъ оговорокъ его, принадлежалъ къ Клопскому монастырю ⁴⁾) могла опять таки служить хорошимъ литературнымъ проводникомъ Московскихъ политическихъ идей. Подробности, какими обставляется здѣсь пророчество Михаила о паденіи Новгорода при Іоаннѣ III (и которыя отсутствуютъ въ первичной редакціи, написанной, по предположенію Некрасова, во время архіепископа-патріота Іоны) ⁵⁾ явно скрываютъ за собой намѣреніе—найти въ лицѣ Новгородскаго святого религиозное оправданіе для совершившейся надъ Новгородомъ катастрофы. Въ содержаніе пророчества вносятся не

¹⁾ Преподобный, нѣсколько разъ взглянувъ на сидѣвшихъ за столомъ шестерыхъ бояръ, ужасался, плакалъ и не вкушалъ пищи, ибо „видѣлъ этихъ мужей преднихъ (передовыхъ, знатныхъ) главъ немущихъ на рамѣхъ своихъ“, какъ онъ объяснялъ потомъ одному изъ учениковъ своихъ, а также одному „отъ славныхъ града того и бывшему на иршествѣ томъ“. Житіе Зосимы. Указ. рук. сборн. л. 20 об., 21 об. в 22 об. Видѣніе оправдалось во время неудачной для Новгородцевъ Шелонской битвы ихъ съ Москвитянами въ 1471 г.

²⁾ Житіе Зосимы. Указ. Рук. Сборн. л. 22.

³⁾ См. изслѣд. Некрасова „Зарожденіе національной литературы въ сѣверной Русі“, стр. 109—112.

⁴⁾ См. названн. изслѣд. Некрасова. Приложение II: „вторая редакція жизнеописанія Михаила Клопскаго“, стр. 11.

⁵⁾ Назв. изслѣдованіе, стр. 99—104.

только обстоятельства Шелонской битвы съ ея печальными для защитниковъ Новгородской свободы послѣдствіями, не только „взятіе великимъ княземъ Московскимъ (котораго редакція называетъ „благовѣрнымъ и христолюбивымъ самодержцемъ рускіа земли“) города и учиненіе имъ здѣсь всей своей воли, но и то, что князь великій „и бгомолца“ (архіепископа Новгородскаго) отселе возмет за (ихъ, Новгородцевъ) неправедное съгрѣшеніе и бесчисла расплевить и разведет по многимъ градомъ разошлетъ и со всѣми сѣміями мала и велика“¹⁾; при этомъ предсказаніе соединяется съ полнымъ обвиненіемъ Новгородцевъ за внутреннія междоусобія, за желаніе пристать къ князю Литовскому („и предъ великимъ княземъ по мнозѣхъ дѣлехъ повинныхъ и о вашемъ братоненавидѣніи и о паглости другъ на друга все восколѣбашася“²⁾; самъ преподобный не безъ цѣли связывается по своему происхожденію съ Московскимъ княжескимъ домомъ (въ уста князя Константина Дмитріевича, неожиданно узнавшаго Михаила, вкладываются слѣдующія слова относительно этого послѣдняго: „се Михаилъ Максимовъ сынъ рода княжьска“³⁾). То же стремленіе,—замѣтимъ, наконецъ,—со стороны сочувствовавшей Москвѣ Новгородской партіи—найти въ Новгородскихъ святыхъ оправданіе для осуществлявшихся Московскихъ политическихъ идей—можно ясно подмѣтить и въ другихъ памятникахъ агіобіографической письменности, явившихся въ ту же печальную для Новгорода эпоху, когда окончательно рѣшилась судьба этого вольнаго города. Такъ, писатель житія архіепископа Новгородскаго Іоны, несомнѣнно Новгородецъ и, по всей вѣроятности, одинъ изъ иноковъ Оленской пустыни⁴⁾, рассказывая объ извѣстной уже намъ бесѣдѣ Іоны съ великимъ княземъ Василиемъ Васильевичемъ Темнымъ (въ 1460 г.), во

1) См. вторую редакцію жизнеоп. препод. Михаила въ прилож. къ названн. сочпн. Некрасова, стр. 38—39.

2) Ibid., стр. 39.

3) Ibid., стр. 19.

4) См. сочпн. Іючевскаго „Дреснерускіа житія святыхъ, какъ историч. источникъ“ М. 1871 г., стр. 184—188. Писатель часто останавливается на, очевидно, хорошо знакомой ему Оленской пустыни, въ которой Іона былъ постриженъ, гдѣ онъ былъ игуменомъ и гдѣ былъ погребенъ. См. житіе Іоны въ Руск. Сборн. Кіев. Дух. Акад. Аа 118, л. 47, об., 49 об. п. л. 58.

время которой владыка Новгородскій общалъ этому князю, за сохраненіе свободы Новгорода, молиться объ освобожденіи сына его отъ ордынскихъ царей и вмѣстѣ съ тѣмъ заплакалъ о судьбѣ, какую готовятъ себѣ Новгородцы своими смутами и усобицами, замѣчаетъ: „проувидѣ бо (Іона) духомъ, яко людемъ его (т. е. Новгорода) невозможно до конца содержать въ свободѣ града своего прoderговающияся ради неправды въ нихъ и насилія“¹⁾. А писатель житія Новгородскаго владыки Іоанна²⁾ призываетъ молитвы этого Новгородскаго святителя „о великодръжавномъ, иже въ Русіи земли скипетръ царства дръжащу, и о благородномъ сѣмени его, и дръжавѣ его“, а въ уста умирающаго архіепископа опъ вкладываетъ, между прочимъ, такія поучительныя для Новгородцевъ слова: „бойтесь князя еже о благочестіи православнаго, яко Бога, не туне бо мечъ носить Божій, во отщепеніе злодѣемъ, въ похвалу же добродѣемъ; за иновѣрнаго же и нечестиваго князя не предавайтесь“³⁾.

Такъ проявляли свое участіе въ развитіи и утвержденіи государственно-политическихъ идей Москвы сочувствовавшіе интересамъ ихъ носителей—государей Московскихъ представители нашего духовенства и книжники изъ среды его въ эпоху уничтоженія Новгородской вольности и, такъ сказать, по поводу этого уничтоженія. Искѣ всего, какъ мы видѣли, обнаружено это участіе со стороны первопрестольника русской церкви—митрополита Московскаго Филиппа, такъ ревностно старавшагося оказать свое содѣйствіе Москвѣ въ моментъ самой сильной и самой напряженной борьбы съ нею Новгорода.

Другой святитель Московскій, Геронтій, преемникъ сейчасъ упомянутаго Филиппа, не менѣ послѣдняго ревностный сто-

1) Житіе Іоны въ указ. рук. сборн. л. 53 об., л. 54 и об.; оно же въ Памятн. Стар. Русс. Литер. ч. IV, стр. 32—33.

2) Житіе написано въ концѣ 70 или 80 годовъ XV в., когда подпленіе Новгорода Москвѣ было рѣшено и когда въ немъ стали обнаруживаться иконоборческія мнѣнія приверженцевъ ереси иждовствующихъ. См. вышеуказанн. послѣд. Блючевскаго, стр. 164; см. также самое житіе въ рук. сборн. Кіев. Дух. Академіи Аа 118, л. 22 об.

3) Житіе Іоанна въ указани. рук. сборн. л. 26 об., л. 22 об., оно же въ Чельн—Минскхъ Младаріахъ, изд. Археолог. комисс. мѣсяць Сентибрь, столб. 345. 340.

ропникъ новаго Московскаго порядка политической жизни, утверждавшагося въ лицѣ великаго князя Москвы, отправляетъ два замѣчательныхъ посланія (написаны между 1486—1489 г.г.) въ другую пограничную область русскаго государства, такъ же, какъ и Новгородъ, привыкшую издавна жить на всей своей волѣ, такъ же долго, какъ и онъ, не соглашавшуюся признать надъ собою власти Московскаго Государя, и такъ же постоянно стремившуюся отдѣлиться отъ Московской державы,—именно въ область Вятскую¹⁾. Одно изъ этихъ своихъ посланій онъ адресуетъ Вятскому духовенству или, какъ онъ самъ выражается, „всему нарицающемуся тамошнему священству“, а другое—по его же собственному выраженію—„всему Вятскому людству Вятскимъ хрестьяномъ“. Въ первомъ изъ нихъ, послѣ сильнаго укора Вятскому духовенству за допущенное имъ послабленіе мірянамъ, архипастырь изрекаетъ слѣдующую страшную угрозу всѣмъ его духовнымъ дѣтямъ—Вятчанамъ, если они не отстанутъ отъ своихъ злыхъ дѣлъ и въ томъ числѣ не заявятъ полной покорности предъ властію великаго князя Московскаго. „А тѣ ваши духовніи дѣти—ишетъ онъ—зовущесе хрестіане, а поганая дѣла дѣлающе, такоужъ аще ся не покають, а отъ тѣхъ своихъ злыхъ прежнихъ дѣлъ не престанутъ, ни Государю своему Великому князю челомъ не добьютъ... и наше смѣреніе, и со всѣмъ нашимъ священствомъ, имѣемъ ихъ неблагословенныхъ и отъ Божьи церкви и отъ православнаго хрестіанства отлученныхъ, временно и будуще, дондеже къ Богу чисто покаются и исправятся во всемъ безъ лукавства“²⁾. Ту же самую угрозу вмѣстѣ съ убѣжденіемъ покориться Государю Московскому и не приставать къ его недругамъ, а также прекратить разбои и грабежи и возвратитъ полоня, высказываетъ архипастырь и

1) Вятчане, отличавшіеся особенною загрублостію своихъ нравовъ и не признававшие надъ собою ничьей власти, жили преимущественно набѣгами и борьбою съ окружающими инородцами, а иногда и русскими землями. Два московскихъ похода противъ Вятчанъ при Василии Темномъ смырили Вятку, но смырили только вѣсколько и не надолго. Буйная вятская вольница продолжала время отъ времени дѣлать грабительскіе набѣги не только на татарскія земли, но и на соседнія Московскія владѣнія, особенно на волость Устюжскую. Окончательно покорена была Вятка при Іоаннѣ III, въ 1489 г. Краткую ист. Вятки см. у Бестужева-Рюмина „Русская Исторія“ Т. I, Сиб. 1872 г. стр. 385—386.

2) Акты Истор. Т. I, № 97, стр. 141.

въ другомъ своемъ посланіи, адресованномъ, какъ мы замѣтили, „всему Вятскому людству“, только въ болѣе сильныхъ и яркихъ чертахъ. „И послушаете насъ—обращается онъ къ Вятчанамъ въ концѣ посланія—ино еще на васъ будетъ милость Божія, а нашего смѣренія благословеніе, а Господаря Великого князя жалованіе, по вашему къ нему исправленію; а не послушаете насъ, а своему Государю Великому князю челомъ не добѣете, а къ нему не исправитесь во всемъ безхитростно, ино не будетъ на васъ милости Божіея и Пречистыя Его Богоматери и всѣхъ святыхъ, и нашего благословенія, и нынѣ и во вся безконечная вѣки; а та кровь христіанская вамъ отольется, то вамъ все отъ себя придетъ“¹⁾. Стараясь усилить свою святительскую угрозу указаніемъ на ея частныя проявленія, которыя не замедлятъ обнаружиться надъ непокорными жителями, если они и послѣ этихъ его увѣщаній не перестанутъ быть таковыми, авторъ—митрополитъ прибавляетъ: „мы и къ вашимъ игуменомъ, и къ попомъ, и ко всему священству, къ вашимъ духовнымъ отцемъ, тожъ есмь писали и рѣчи приказали, чтобы васъ и они не благословляли и имѣли бы проклятыхъ, по вашимъ злымъ и окаяннымъ дѣломъ, и церкви бы Божьи затворили и отъ васъ бы пошли изъ земли вси вонъ“, а если они не сдѣлаютъ этого, то—заключаетъ свою грозную рѣчь архипастырь—„наше смѣреніе... со всѣмъ нашимъ священствомъ, имѣемъ и ихъ самихъ, и съ вами ровно, неблагословенныхъ и проклятыхъ, въ сій вѣкъ и въ будущій“²⁾. Но, какъ видно, увѣщанія и угрозы митрополита не произвели должнаго дѣйствія на Вятскихъ измѣнниковъ и крамольниковъ, такъ что пришлось къ духовной силѣ присоединить противъ нихъ силу виѣшнюю: посланная въ Вятку шестидесятчетырехтысячная армія заставила окончательно смириться эту древнюю Новгородскую колонію, заставила ее окончательно признать надъ собою единую власть Московскаго государя, при чемъ участь ея гражданъ была одинакова съ участію усмирённыхъ сыновъ Великаго Новгорода: политика перевода туземцевъ изъ родной земли въ землю Московскую и обратно примѣнена была и къ Вяткѣ³⁾.

1) Ibid., № 98, стр. 142.

2) Ibid., № 98, стр. 143.

3) „Ист. Россіи съ древнѣйш. временъ“ Соловьева, т. V; стр. 1380.

Среди такихъ успѣховъ по уничтоженію послѣднихъ крупныхъ остатковъ прежняго строя политической жизни, въ чемъ заявляли свое сильное участіе и лица изъ среды нашего духовенства, поддерживавшія доступными имъ средствами интересы государя—великаго князя Московскаго въ его стремленіяхъ къ окончательному утвержденію на Руси новаго политическаго порядка, среди такихъ успѣховъ совершилось, какъ замѣчено нами выше, окончательное освобожденіе русской земли отъ власти царственныхъ повелителей Золотой орды, совершилось осуществленіе старой завѣтной мысли Московскихъ князей, къ исполненію которой издавна стремились все ихъ желанія и для исполненія которой они исподволь готовляли средства. Къ политическимъ событіямъ, происходившимъ въ княженіе Іоанна III-го внутри русской земли и имѣвшимъ своимъ результатомъ окончательное присоединеніе различныхъ русскихъ областей къ единому Московскому государству, прибавилось событіе, слѣдствіемъ котораго было приобрѣтеніе объединившеюся подъ верховною властію государя Московскаго Русью полной независимости извнѣ. Важное для Руси вообще, событіе это важно было, въ частности, и для интересовъ собственно великокняжеской Московской власти: ея носитель являлся теперь въ образѣ не только единого, но и вмѣстѣ съ тѣмъ чуждаго всякой сторонней зависимости, въ собственномъ смыслѣ самостоятельнаго, полновластнаго государя всей русской земли. Въ его внѣшній властительскій обликъ счастливый исходъ даннаго событія приносилъ нѣкоторую новую черту величія: освободитель Руси отъ нѣкогда страшнаго Монгольскаго ига, онъ выступалъ теперь замѣстителемъ царственныхъ хановъ по власти надъ русскою землею. Страшный титулъ царя, долго означавшій на Руси почти неключительное преимущество татарскихъ хановъ, предъ которыми преклонялись и унижались наши князья, долженъ былъ теперь перейти отъ приниженныхъ незаконныхъ властителей русской земли къ ея законному могущественному владыкѣ—государю Московскому. Самое стремленіе этого государя къ окончательному освобожденію Руси отъ ненавистнаго владычества бусурманъ должно было представляться въ гла-

захъ русскихъ людей не только важнымъ подвигомъ политическимъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и въ особенности подвигомъ за православную русскую вѣру, за святая Божіи церкви, подвигомъ религіозно-священнымъ, какой былъ вполнѣ естествененъ и даже необходимъ въ положеніи великаго государя всея Руси, являвагося не просто только ея политическимъ главою, но и верховнымъ представителемъ и защитникомъ процвѣтавшаго въ ней истиннаго православія.

И такое, безъ сомнѣнія, важное для интересовъ государя Московскаго событіе, какъ сверженіе вѣками тяготѣвшаго надъ Русью позорнаго татарскаго ига,—событіе, которымъ устранялось одно изъ крупныхъ обстоятельствъ, отнимавшихъ у Московскаго носителя окончательно утверждавшаго въ его лицѣ единодержавнаго и самодержавнаго строя государственно-политической жизни значительную долю его величія, не обошлось безъ содѣйствующаго участія представителей тогдашняго русскаго духовенства ¹⁾. Сознавая всю важность предпринимаемаго Московскимъ Государемъ подвига, успешное совершеніе котораго обѣщало окружить его славою и честью и еще болѣе расширить величіе его власти, они всячески старались побудить этого государя къ полному достиженію еще предками его намѣченной, а теперь самими условіями времени твердо поставленной цѣли—упничтожить всякую тѣнь зависимости русской земли отъ ордынскихъ повелителей. По ихъ представленіямъ, какъ бы ни была слаба эта зависимость, но она не мирилась съ создавшимся теперь положеніемъ великаго князя Московскаго: какъ единый законный властитель Руси, верховный блюститель и хранитель ея православія, онъ долженъ со всею ревностію подвигнуться на священную брань за свободу русской земли, а съ тѣмъ вмѣстѣ и за свою собственную независимость.

Самъ по природѣ трусливый, окруженный къ тому же трусливыми совѣтниками, осторожный и нерѣшительный Іоаннъ III, въ самую рѣшительную минуту, когда Московскіе полки,

¹⁾ „Никто говорить Карамзинъ—ревностие духовенства не ходатайствовало тогда за свободу отечества и за необходимость утвердить оную мечемъ“. „Ист. Госуд. Россійск.“ Т. VI, пзд. 2-е, СПб. 1819 г. стр. 150 и слѣд...

въ ожиданіи битвы, стояли на берегу рѣки Угры, въ виду татаръ, хотѣлъ во всемъ отдаться на волю и милость татарскаго повелителя. Великій князь Московскій, недавно такъ настойчиво и съ такимъ торжествомъ заявлявшій и обнаруживавшій свои властительскія права по отношенію къ своей непокорной отчизнѣ—Новгороду Великому, теперь готовъ былъ подвергнуться самому крайнему униженію, готовъ былъ разстаться съ своимъ величіемъ, снисканнымъ трудами восемнадцати лѣтъ, готовъ былъ снова отдать себя и свое государство, различныя части котораго съ такимъ усердіемъ скрѣплялъ подъ своею одною властію, въ полное подданство ордынскимъ властителямъ въ прежнемъ страшномъ смыслѣ этого слова. Въ этотъ то рѣшительный моментъ и приходитъ на Угру „чуждое и учительное“¹⁾ посланіе Ростовскаго архіепископа Вассіана, „славная память котораго осталась на вѣки неразлучною съ памятью нашей свободы“²⁾. Незадолго предъ тѣмъ оказавшій услугу государю Московскому, когда, по порученію послѣдняго, принималъ на себя двукратное посольство къ его братьямъ (князьямъ—Борису Волоцкому и Андрею Углицкому), заявлявшимъ рѣзкое недовольство противъ старшаго—великаго князя и рѣшившимся вооруженною силою защищать свои права отъ его притязаній,—принималъ посольство съ цѣлію уговорить ихъ оставить свои замыслы и не начинать усобицы, и ве безъ успѣха, по крайней мѣрѣ, иѣ котораго (въ первое посольство) выполнившій эту свою миссію³⁾, названный Ростовскій владыка, пзвѣстный своею начитанностію, краснорѣчіемъ и энергіей, выступилъ теперь, подобно преподобному Сергію Радонежскому, въ роли твердаго увѣщателя къ послѣдней столь важной битвѣ съ полчищами татаръ. Его знаменитое посланіе на Угру, имѣющее цѣлію побудить Государя Москов-

1) Степени. кн. ч. II, стр. 139.

2) Карамзинъ: „Пет. Госуд. Россійск.“ т. VI, изд. 2, стр. 162.

3) См. Полн. Собр. Лѣт. т. VI, стр. 222—223; Соловьева „Исторія Россіи ет древнѣйш. время“, т. V, стр. 1396—1397. Лѣтописецъ, описывая указанныя событія, поступокъ братьевъ наз. „отступленіемъ отъ вел. князя“, „високомыслиемъ“; о государѣ же Московскомъ замѣчаетъ, что онъ „оприважен предъ нами и положи уваніе на Бога и на Пречистую Его Богоматерь“. См. П. Собр. Лѣт. т. VI, стр. 19—20; см. Нпк. Лѣт. ч. VI, стр. 110.

скаго не щадить усилій и трудовъ, чтобы съ успѣхомъ выдержать предстоящую борьбу, важно для насъ въ томъ именно отношеніи, что наглядно показываетъ, какъ высоко ставили въ данное время представители нашего духовенства суверенитетъ великаго Государя всея Руси и какимъ величіемъ окружали его личность.

Возьмемъ въ своемъ посланіи „воспомнати отъ божественнаго Писанія, елико Богъ вразумитъ его на крѣпость и утвержденіе державѣ благовѣрнаго и христолюбиваго, благороднаго, и Богомъ вѣнчаннаго, и Богомъ утвержденнаго, и во благочестіи всея вселенныя въ конци возсіявшаго, наче же во царѣхъ пресвѣтлѣйшаго, преславнаго Государя великаго князя Ивана Васильевича всея Руси“, горячій патриотъ архіепископъ со всей силой духовнаго краснорѣчія убѣждаетъ Московскаго государя помнить высоту своего государственнаго положенія и вытекающую отсюда его обязанность—„крѣпко стояти за православное хрестыянство и за свое отечество противу безбожному бесерменству“, „избавити врученное ему словесное стадо Христовыхъ овецъ отъ грядущаго волка“¹⁾... Поддаться коварнымъ совѣтамъ трусовъ для Государя Московскаго значитъ отказаться отъ своего величія и своей прямой обязанности и покрыть себя вѣчнымъ срамомъ. „Внимай себѣ и всему стаду, въ немъ же ты Духъ Святой постави, о боголюбивый и вседержавный царю!—пишетъ великому князю владыка Ростовскій—и молюся твоей державѣ, не послушай таковаго совѣта ихъ (проситъ милости у хана)... Помысли убо, о велемудрый Государю! отъ каковыя славы въ каково безчестіе сводятъ они твое величество, толикимъ тмамъ народа погибшимъ и церквамъ Божіимъ разоренымъ и оскверненнымъ... Не послушай, государю, таковыхъ, хотящихъ твою честь въ безчестіе и твою славу въ безславіе преложити“²⁾. Очевидно, нѣкоторые представляли великому князю такой доводъ, что татарскіе цари—законные владыки Руси,

¹⁾ Посланіе на Угру. Полн. Собр. Лѣт. Т. VI, стр. 225; см. рѣчь митр. Геронтія, обращенную къ вел. князю предъ началомъ похода. См. Карамз. „Ист. Госуд. Россійск.“ Т. VI, изд. 2-е СПб. 1819 г., стр. 150—151.

²⁾ Посланіе на Угру. Полн. Собр. Лѣт. Т. VI, стр. 226—227.

и что русскіе князья, прародители Ивана Васильевича, завѣщали своимъ потомкамъ не поднимать рукъ противъ этихъ царственныхъ повелителей. Разбивая этотъ неосновательный и легко устранимый доводъ, горячій публицистъ—архипастыръ выражаетъ сильное недоумѣніе относительно самого факта подчиненія татарскому хану. Вотъ что на этотъ разъ онъ пишетъ законному властителю русской земли: „аще ли еще любоприши и глаголеши, яко подъ клятвою есмь отъ прародителей, еже не поднимати рукъ противъ царя стати: послушай убо, боголюбивый царю! Аще клятва по нуждѣ бываетъ, прощати отъ таковыхъ и разрѣшати намъ повелѣно есть, пже прощаемъ и разрѣшаемъ и благословляемъ... не яко на царя, но яко на разбойника, хищника и богоборца... И се убо который пророкъ пророчествова, или апостоль который и святи-тель научи сему богостудному и скверненому самому называющуся царю повиноватися тебѣ, великому русскыхъ странъ хрестьянскому царю“? ¹⁾ Если русская земля оказалась пора-боженною „окаяннымъ“ Батыемъ, то это бѣдствіе, по объясне-нію автора посланія, было пощепіемъ Божиимъ „ради на-шего съгрѣшенія и несправленія къ Богу, наче же отчаянія и еже не уповати на Бога“. А что касается самого, именую-щагося царемъ, хана, то въ глазахъ автора онъ является не болѣе, какъ самозванцемъ и узурпаторомъ, который „разбой-нически поплѣни землю нашу, и воцарися надъ нею, не царь сый, ни отъ рода царьска“ ²⁾. Между тѣмъ, напротивъ, законнаго властителя всея Руси, великаго князя Московскаго, владыка—публицистъ представляетъ богоутвержденнымъ ца-ремъ, который, подобно „древнему Моусею и Иисусу и инымъ освободившимъ Израиля“, долженъ явиться „освободителемъ новаго Израиля, христоименитыхъ людей, отъ окаяннаго хва-лящагося на ны новаго Фараона, поганаго Ахмата“ ³⁾. Чтобы, такъ сказать, еще сильнѣе выставить величіе личности еди-наго законнаго государя всей русской земли, въ противоположность „поганому Ахмату“, авторъ прилагаетъ къ нему заимствованныя изъ книги Псалмовъ и у пророка Исаиіи боже-

¹⁾ Ibid., стр. 228.

²⁾ Ibid., стр. 228.

³⁾ Ibid., стр. 229.

ственные слова, въ которыхъ ясно указывается значеніе царя по ученію церкви ¹⁾, и въ заключеніе высказываетъ ему отъ себя такое положеніе: „се твердое и честное и крѣпкое царство да дастъ ти Господь Богъ въ руцѣ твои, Богомъ утвержденный владыка, и сыномъ синовъ твоихъ, въ родъ и родъ въ вѣки“ ²⁾.

Такими возвышенными чертами надѣлялъ образъ носителя Московской великокняжеской власти одинъ изъ представителей нашей церкви, своимъ знаменитымъ посланіемъ на Угру, имѣвшій въ виду ободрить и укрѣпить Московскаго государя и его воинство въ подвигѣ священной борьбы съ давнишними поработителями Руси—татарами. Насколько высоко поставлялъ архіепископъ—публицистъ положеніе политической главы русскаго государства, это видно уже изъ самыхъ титуловъ, какіе онъ прилагаетъ къ великому князю Московскому въ своемъ посланіи. „Пресвѣтлѣйшій во царѣхъ, преславный государь всея Руси, благовѣрный, христоробивый, Богомъ вѣнчанный, Богомъ утвержденный, во благочестіи всея вселенныя въ конци возсіявшій..., великій русьскыхъ странъ христьянскій царь“ и

1) Изъ псалма 44: „напрязи, и свѣѣ, и цастнуи истинны ради и кротости и правды, и наставитъ тя чудитѣ десница твоа“... (ст. 5)... „престоля твой правдою и кротостію, и судъ истиннымъ свершенъ есть“ (ст. 7); изъ псалма 109: „и жезлъ силы послеть ти Господь отъ Сиона, и одолѣши посреди врагъ твоихъ“; изъ 45 гл. прор. Исаи: „Азъ възвюгохъ ти царя правды, призвахъ ти правдою, и прияхъ ти за руку десную, и укрѣпихъ ти, да послушаютъ тебя языци, и крѣпость царемъ разрушу“ и пр. (ст. 1—2). См. Посланіе. Ibid., стр. 229. Царь библейскій, свѣдѣнія о которомъ почерпалась изъ священной исторіи, былъ именно первой основной плесей царя въ сознаніи русскихъ княжичковъ; другимъ живымъ представителемъ царскаго достоинства являлся для нихъ славный благочестивый царь Византіи, котораго величіе дополнялось церковнымъ освященіемъ, и для обозначенія котораго, кажется, и образовалось впервые наименованіе царя (цезаря; послѣ паденія Византіи онъ уступилъ свое значеніе и роль царю Московскому). Несомнѣнно также, что имя царя признавалось на Руси и за татарскимъ ханомъ: по крайней мѣрѣ, въ періодъ татарскаго могущества, когда оно наводило паническій ужасъ (авторъ посланія на Угру, называющій хана „богостуднымъ“, „сквернымъ“, „самозваннымъ“ царемъ, который „ип царь, ни отъ царскаго рода“, писалъ уже въ то время, когда орда распалась, и прежняго страха естественно не было), ханъ могъ казаться царемъ,—и царь Московскій, въ развитіи власти котораго авторитетъ татарскаго хана игралъ, конечно, не малую роль, публичнымъ образомъ наследовалъ ему въ верховной власти надъ русскими князьями и землями.

2) Ibid., стр. 229—230.

т. п.,—все это такія названія, которыя окружаютъ личность великаго Московскаго князя блесками чисто царственнаго величія. Не просто лишь царь и государь всея Руси, но царь и государь именно православный, сіяющій благочестіемъ по всей вселенной—вотъ, такъ сказать, полный образъ политической главы „русьскихъ странъ“, какъ онъ представляется въ возрѣніяхъ названнаго архіепископа—патріота. Это—образъ православнаго царя—самодержца въ истинномъ смѣслѣ этихъ словъ,—царя—самодержца, на которомъ, между прочимъ, лежитъ обязанность „крѣпко стоять“ за вѣру православную. Поэтому-то и послѣдняя окончательная борьба съ незаконнымъ и самозваннымъ властителемъ Руси—царемъ ордынскимъ являлась, по представленію автора посланія, важною для государя Московскаго не въ томъ только отношеніи, что въ случаѣ своего благопріятнаго исхода, она освобождала его отъ чуждой внѣшней зависимости и тѣмъ еще болѣе расширяла его политическое величіе, но и въ томъ, что представляла для него поводъ и средство фактически оправдать возложенную, послѣ паденія Византіи (какъ увидимъ ниже), на личность Московскаго государя великую задачу—быть верховнымъ охранителемъ и защитникомъ православнаго христіанства (въ данномъ случаѣ отъ внѣшнихъ враговъ), быть „истиннымъ верховнымъ пастыремъ врученнаго ему словеснаго стада Христовыхъ овецъ“. Говоря иначе, въ этой необходимой и священной борьбѣ съ „окаяннымъ царемъ Ахматомъ единый законный государь всея Руси, великій князь Московскій, долженъ былъ получить одно изъ фактическихъ подтвержденій, что онъ дѣйствительно есть „великій русьскихъ странъ хрестыанскій царь“.

Краснорѣчивое посланіе ревностнаго къ славію отечества Ростовскаго владыки, какъ пастырское убѣжденіе въ минуты рѣшавшей судьбу Россіи борьбы съ монголами, безъ сомнѣнія, не осталось бездѣйственнымъ. По свидѣтельству летописи, оно послужило „на укрѣпленіе и на пользу многимъ, якоже самому благочестивому самодержцу, тако и всему его воинству“¹⁾. Послѣдняя рѣшительная борьба съ царственными ханами Зо-

¹⁾ Степени. кн., ч. II, стр. 149; Карамз. „Исторія Госуд. Россійск.“, т. VI, изд. С.П.Б. 1819 г., стр. 157 и прим. 232.

лотой Орды имѣла вполнѣ счастливый для Руси исходъ. Позорное иго, цѣлыхъ 200 лѣтъ тяготѣвшее надъ русскою землею, было, наконецъ, окончательно свергнуто. Если покореніе Великаго Новгорода, незадолго предъ тѣмъ совершившееся, было важнымъ событіемъ времени княженія Іоанна III Васильевича, то теперь совершилось событіе еще болѣе важное, совершилось торжественное возстановленіе нашей государственной независимости, соединенное съ конечнымъ паденіемъ Золотой Орды. Свободная Русь съ полнымъ правомъ, съ отрадою и гордостію могла заговорить теперь о русской силѣ и могуществѣ, а ея верховный представитель—государь Московскій съ полнымъ правомъ могъ теперь сознавать себя могущественнымъ, ни отъ кого независимымъ, русскимъ властителемъ и принять на себя подказанный духовенствомъ титулъ царя—самодержца. Правда, самый способъ окончательнаго сверженія ханскаго ига являлся не вполнѣ-то соответствующимъ достоинству „пресвѣтлѣйшаго царя“, какъ называетъ Іоанна Васильевича авторъ посланія на Угру, но тѣмъ не менѣе совершившееся радостное событіе вносило не малую долю величія въ общій властительскій обликъ великаго князя Московскаго; оно не увѣнчало этого послѣдняго лаврами, подобно славному герою Куликовской битвы, но утвердило вѣнецъ на главѣ его и, въ связи съ уничтоженіемъ политической самостоятельности различныхъ русскихъ областей и подчиненіемъ ихъ Московскому владѣтельству, сдѣлало его единымъ независимымъ государемъ всея Руси въ собственномъ смыслѣ этихъ словъ.!

Указавъ значеніе для Руси и ея государя одного изъ славнѣйшихъ дѣлъ времени княженія Іоанна III, мы въ заключеніе отдѣла еще разъ позволимъ себѣ въ общихъ чертахъ отмѣтить, что одновременно съ внѣшнимъ ходомъ политическихъ событій (сокрушеніе Новгородской вольности и вообще утверженіе состава Россіи чрезъ соединеніе ея частей въ одно государственное цѣлое, возстановленіе свободы и независимости объединившейся русской земли отъ чужеземнаго владѣтельства) какъ нельзя болѣе соответствовавшимъ личнымъ единовластительскимъ стремленіямъ Іоанна Васильевича, въ

пользу интересовъ носителя Московской великокняжеской власти дѣйствовала вліятельная сила, исходившая изъ самой русской общественной среды, и стремившаяся предъ сознаніемъ самого русскаго общества оправдать и раскрыть создавшееся положеніе государя Московскаго, предъ которымъ должны преклониться всѣ его враги и противники. Эта вліятельная сила—представители тогдашняго русскаго духовенства, вполнѣ сочувствовавшіе государственно-политическимъ идеямъ Москвы, олицетворявшимися въ лицѣ ея великаго князя, и сознававшіе необходимость оказать послѣднему свое содѣйствіе въ дѣлѣ успѣшнаго осуществленія этихъ идей. Происходившія въ данное время столкновенія новаго порядка политической жизни съ послѣдними крупными остатками удѣльно-вѣчевой старины дали поводъ, какъ мы видѣли, двоимъ первопрестольникамъ русской церкви—митрополитамъ Московскимъ (Филиппу и Геронтію) выступить съ авторитетнымъ пастырскимъ словомъ въ защиту единовластительскихъ правъ „благовѣрнаго и благочестиваго государя русскихъ земель“—великаго князя Московскаго, признать которыя (права) отказывались вольные русскіе города и земли, свыкшіеся съ духомъ политической свободы и независимости. Сокрушеніе вольности Господина Великаго Новгорода не могло, конечно, вдругъ и совершенно погасить излюбленныхъ политическихъ традицій въ этой, по выраженію Карамзина, „народной державѣ“¹⁾, которая жила ими столько вѣковъ и для которой тяжело было Московское владычество; не было здѣсь болѣе общаго мятежа, но проявлялось скрытое неудовольствіе, слышались тайныя жалобы, обнаруживалась природная Новгородская строитивость, открывались и злые умыслы. И вотъ, въ видахъ окончательнаго искорененія этого несогласнаго съ стремленіями и желаніями Москвы Новгородскаго духа и для прочнаго утвержденія здѣсь Московскихъ политическихъ идей, наряду съ внѣшними мѣрами со стороны Московскаго правительства, на самой, такъ сказать, Новгородской почвѣ предпринимались, какъ можно думать на основаніи нѣкоторыхъ, указанныхъ нами, данныхъ,

1) „Истор. Госуд. Россійск.“ изд. СПБ. 1819 г., Т. VI, стр. 107.

мѣры внутреннія, направленные къ тому, чтобы литературнымъ путемъ оправдать предъ общественнымъ сознаниемъ наступившій новый политическій порядокъ вещей и примирить его съ этимъ послѣднимъ. Мѣры эти принадлежали мѣстнымъ представителямъ духовенства и книжникамъ изъ среды его, сочувствовавшимъ интересамъ носителя великокняжеской Московской власти. Наконецъ, стремленіе Московскаго государя утвердить свободу и величіе объединившейся подъ его единою властію русской земли чрезъ окончательное сверженіе позорнаго иноплеменнаго ига дало поводъ одному изъ высшихъ представителей нашей церкви, Ростовскому владыкѣ Вассіану, выступить въ роли твердаго увѣщателя къ столь важной для Руси и ея государя битвѣ съ полками Ахмата, при чемъ въ своемъ знаменитомъ посланіи на Угру этотъ архипастырь—публицистъ, въ качествѣ побужденія не щадитъ усилій для успѣшнаго совершенія предпринятаго подвига, выставляетъ предъ великимъ княземъ Московскимъ создавшуюся высоту его положенія, которое онъ обрисовалъ въ самыхъ возвышенныхъ, чисто царственныхъ, чертахъ, рельефно отмѣтивъ при этомъ и главную, лежащую на „великомъ русьскихъ странъ хрестыянскомъ царѣ“, обязанность—„крѣпко стояти за православное хрестыянство“, быть верховнымъ защитникомъ „благочестивой православной вѣры, святыхъ церквей и врученнаго ему отъ Бога стада Христовыхъ овецъ“, какъ подобаетъ „истинному доброму пастырю“¹⁾.

Но заявить себя, между прочимъ, въ положеніи такого верховнаго защитника и охранителя русскаго православія приходилось теперь Московскому Государю въ виду внѣшнихъ враговъ этого православія, именно противъ „безбожнаго бесерменства“. За то вскорѣ ему пришлось во всей полнотѣ принять на себя эту роль въ виду угрожавшей православной русской вѣрѣ и церкви опасности со стороны враговъ внутреннихъ. Разумѣемъ появленіе и распространеніе на Руси въ концѣ XV-го вѣка ереси жидовствующихъ. На почвѣ борьбы съ этой ересью со всею силою должно было обнаружиться

¹⁾ См. Послан. на Угру. Полн. Собр. Мѣт., т. VI, стр. 226, 227.

значеніе власти Московскихъ Государей, какъ достойныхъ замѣстителей православныхъ царей сошедшей въ половинѣ сейчасъ указаннаго вѣка (съ паденіемъ Константинополя въ 1453 г.) съ исторической сцены православной Византійской имперіи. Верховные представители богохранимой русской державы, содѣлавшейся, послѣ паденія Византіи, въ сознаниіи русскихъ людей единственнымъ сосредоточіемъ и хранилищемъ чистаго, истиннаго православія, должны были теперь на самомъ дѣлѣ доказать, что они достойные наследники тѣхъ правъ и обязанностей, носителями которыхъ прежде были византійскіе императоры. Для государей всея Руси явился серьезный фактической поводъ на почвѣ самой дѣйствительности примѣнить эти права и обязанности, а напомнить имъ объ этихъ правахъ и обязанностяхъ и раскрыть ихъ основу и содержаніе взялись представители нашего духовенства, выступавшіе борцами противъ еретическаго лжеученія. Какъ, въ частности, выполняли они дѣло такого напомнанія и раскрытія, это будетъ видно изъ слѣдующаго отдѣла нашего изслѣдованія.

В. С—кнй.

(Продолженіе будетъ).

Церковно-библейское ученіе о евхаристіи, какъ жертвѣ.

(Продолженіе *).

Ученіе о томъ, что Христосъ совершитель и первопричина свхаристической жертвы весьма опредѣленно было раскрыто св. Иринеємъ Ліонскимъ. Объясняя пророчество Малахіи ¹⁾: „отъ востока солнца до запада имя Мое прославляется между народами, и во всякомъ мѣстѣ еиміамъ и чистая жертва приносится имени Моему“, и примѣняя эти слова къ евхаристической жертвѣ, Ириной говорятъ: Какое же другое имя прославляется между народами, кромѣ имени Господа нашего, черезъ котораго прославляется Отецъ и прославляется человекъ... Имя Іисуса Христа, по всему міру славимое въ Церкви, Отецъ называетъ Своимъ и потому, что Самъ написалъ его и далъ для спасенія человекѣвъ. Такъ поелику имя Сына свойственно Отцу и во всемогущемъ Богѣ Церковь черезъ Іисуса Христа дѣлаетъ приношеніе, то Опъ хорошо въ обоихъ отношеніяхъ говоритъ: и во всякомъ мѣстѣ будетъ приноситься имени Моему еиміамъ и жертва чистая“ ²⁾.

Что, дѣйствительно, въ данномъ мѣстѣ Ириной учить о евхаристіи, какъ жертвѣ, не трудно видѣть изъ контекста. Въ четвертой книгѣ сочиненія „Противъ ересей“, гдѣ находится приведенное мѣсто, Ириной между прочимъ пишетъ противъ Маркіона ³⁾, который утверждалъ, что Богъ новаго

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1902 г. № 10.

¹⁾ Творенія Иринея Ліонскаго въ русск. переводѣ Преображенскаго. „Противъ ересей“, кн. 4, гл. 17, цифра 5. Москва, 1868 г., стр. 463.

²⁾ Ibidem, цифра 6-я, стр. 463—464.

³⁾ „Противъ ересей“, кн. 4, гл. 6. Переводъ Преображенскаго, стр. 419.

завѣта есть Богъ враждебный Богу ветхаго завѣта. и это выразилось въ отмѣвѣ жертвеннаго монсеева культа черезъ Христа ¹⁾). Ириней опровергаетъ это, доказывая, что ветхій и новый завѣты имѣютъ одну и ту же цѣль воспитывать въ людяхъ любовь къ Богу. Въ жертвахъ Богъ не нуждается ²⁾ но установилъ ихъ, такъ какъ іудеи были склонны къ идолопоклонству ³⁾). Истинная жертва для Него есть жертва сердца. Но видимой жертвы Богъ не отвергъ; напротивъ, и въ новомъ завѣтѣ Онъ желаетъ жертвы, именно такой, въ которой Ему приносился бы даръ изъ творенія ⁴⁾). Ближе эта жертва характеризуется въ словахъ, непосредственно примыкающихъ къ разсматриваемому мѣсту: „давая наставленіе Своимъ ученикамъ приносить Богу начатки сотвореннаго Имъ... Онъ взялъ изъ сотвореннаго хлѣбъ и благодарилъ и сказалъ: это есть тѣло Мое. Подобно и чашу изъ окружающаго насъ творенія Онъ исповѣдалъ Своею кровію и научилъ новому приношенію новаго завѣта“ ⁵⁾). Итакъ, новый завѣтъ имѣетъ свою жертву и потому не стоитъ ни въ какомъ противорѣчій съ ветхимъ завѣтомъ. Эту жертву учредилъ виновникъ новаго завѣта, и именно—на тайной вечерѣ. Здѣсь указать и предметъ жертвы—это земной хлѣбъ, пресуществленный въ плоть Христа, и земное вино, пресуществленное въ кровь Христа ⁶⁾). Гарнакъ извращаетъ смыслъ приведенныхъ словъ Ириней, находя въ нихъ лишь символическое представленіе преданности Богу сердца ⁷⁾, тогда какъ Ириней прямо утверждаетъ, что хлѣбъ евхаристіи есть тѣло Христа, а вино—кровь Христа.

Теперь перейдемъ къ занимающему насъ вопросу. Посредствомъ жертвы, приносимой Церковію черезъ Христа, прославляется Отецъ и человекъ, потому что, вслѣдствіе соединенія въ лицѣ Іисуса Христа божескаго и человѣческаго естества, въ Немъ, съ одной стороны, обнаружилось міру сіяніе славы

¹⁾ Ibidem, см. въ особенности кн. 4, гл. 9, стр. 429—433.

²⁾ Ibidem, кн. 4, гл. 17, ц. 1, стр. 457.

³⁾ Ibidem, кн. 4, гл. 14, ц. 3, стр. 449; сравн. кн. 4, гл. 11, ц. 4, стр. 438.

⁴⁾ Ibidem, кн. 4, гл. 18, ц. 1—2, стр. 464—465.

⁵⁾ Ibidem, кн. 4, гл. 17, ц. 5, стр. 463.

⁶⁾ Moehler Patrologie, B. I., S. 335—336.

⁷⁾ Th. Harnack. Der christliche Gemeinde—gottesdienst. S. 257.

Бога Отца; съ другой стороны, человѣчество возвысилось и обожилось черезъ принятіе въ единство Упостаси Бога Слова. Поэтому, если Иринеи говорить, что черезъ жертву чистую (евхаристическую) прославляется Отецъ и человѣкъ, то подъ „человѣкомъ“ можно разумѣть Церковь, которая черезъ Иисуса Христа живетъ въ Божествѣ и черезъ это дѣлается славной. Итакъ, въ евхаристическомъ приношеніи виновникомъ чистой жертвы, прославляющей Отца и человѣка, является Самъ Христосъ.

О Христѣ, какъ первосвященникѣ евхаристической жертвы, учитъ и Климентъ Александрійскій. Онъ учитъ о Христѣ, какъ Мелхиседекѣ, приносящемъ жертву хлѣба и вина: „Нашъ Господь, дѣйствительно, носить титулъ царя мира (Матѳ. 21, 5). Моисей именно на него намекаетъ, когда говоритъ о Мелхиседекѣ, царѣ Салимскомъ, священникѣ Бога всевышняго, въ знакъ благодарности поднесшемъ Аврааму освященные хлѣбъ и вино (Быт. 14, 18—20; Евр. 7, 1) въ образъ евхаристіи“¹⁾. Называя Христа Мелхиседекомъ, Царемъ мира, и утверждая, что Мелхиседекъ принесть освященные хлѣбъ и вино въ образъ евхаристіи, Климентъ, очевидно, усвоиваетъ Христу въ евхаристіи священство Мелхиседека, состоявшее въ освященіи хлѣба и вина, которые были прообразами евхаристіи.

Ту же самую мысль, что Христосъ въ евхаристической жертвѣ есть первосвященникъ, Климентъ развиваетъ далѣе въ связи съ рассмотрѣннымъ уже мѣстомъ. Онъ говоритъ: „итакъ, по истинѣ Самъ Спаситель посвящаетъ насъ въ Свой таинства соотвѣтственно тому, что говоритъ и трагическій поэтъ: вѣдая знающихъ Его, Самъ даруетъ намъ эти праздники... Если же по любопытству кто сталъ бы допытываться, что это за празднества, то снова услышалъ бы; не слѣдуетъ васъ допускать до слушанія тайнъ сихъ; нечестивецъ не допускается на праздники сего Бога“²⁾. Замѣчательно, что Логосъ, какъ

¹⁾ Климентъ Александрійскій. Скроматы. Переводъ Н. Корсунскаго, Ярославль, 1892, кн. 4, гл. 25, стр. 501. Сранн. Migne, ser. gr. t. VIII, p. 1369, lit. 13. Климентъ, безспорно, училъ о евхаристіи, какъ жертвѣ. Доказательства этого приведены ниже.

²⁾ Переводъ Корсунскаго. Тамъ же, стр. 501 и 502.

первосвященникъ евхаристіи, ставится въ аналогію съ Богомъ вина, который открывається посвященнымъ въ елевзинскихъ мистеріяхъ. Исходя изъ этой аналогіи, Климентъ Александрійскій развиваетъ ту мысль, что Самъ Логосъ приводитъ крещенныхъ къ участию въ высшей мистеріи христіанства. Онъ есть глава Церкви, въ ней дѣйствующій. „Онъ единственный первосвященникъ и одинъ владѣетъ пониманіемъ божественнаго культа. Будучи царемъ міра Мелхиседекомъ (Евр. 7, 2), только Онъ одинъ достоинъ стоять во главѣ человѣческаго рода“¹⁾. Изображая Христа, какъ первосвященника, который есть виновникъ, учредитель евхаристіи, и по своему божескому достоинству одинъ можетъ быть замѣстителемъ людей предъ Богомъ и устроителемъ ихъ спасенія,—Климентъ Александрійскій почти повторяетъ ученіе св. Иринея.

Согласно съ приведеннымъ ученіемъ отцовъ Церкви учили св. Іоаннъ Златоустъ²⁾, св. Григорій Нисскій³⁾ и блаженный Августинъ⁴⁾.

До сихъ поръ мы излагали ученіе о евхаристіи, какъ жертвѣ, тождественной по существу съ голгоѣской жертвой. Но евхаристическая жертва имѣетъ п особенноти въ сравненіи съ голгоѣской жертвой, характеризующія ее собственно, какъ трапезу. Какъ таинственная трапеза, основаніемъ для которой служитъ прославленное состояніе челоуѣчества Христа Спасителя, евхаристія есть жертва безстрастная въ отличіе отъ голгоѣской жертвы—кровоавой, такъ какъ Христосъ „возста отъ мертвыхъ, ктому уже не умираетъ, и смерть имъ ктому не обладаетъ“ (Римл. 6, 9). Какъ трапеза, евхаристическая жертва есть усвоеніе плодовъ голгоѣской жертвы черезъ вкушеніе ея тѣми людьми, которые способны ее принять. При этомъ, такъ какъ евхаристія есть не простая трапеза, но трапеза, имѣющая значеніе жертвы, то она есть умилоствленіе

¹⁾ Ibidem., кн. 2, гл. 5, стр. 194.

²⁾ Іоаннъ Златоустъ. Бесѣды на посланіе къ Евр. Русск. перев., С. Петербургъ. 1859. Бес. 17, ц. 3, стр. 287.

³⁾ Творенія Григорія Нисскаго въ русск. переводѣ, часть 6, Москва, 1864. Противъ Евномія, кн. 6, ц. 2, стр. 43 и 44.

⁴⁾ Opp. Augustini Nipp. Ed. ordiniss. Benedicti, Parisiis, 1658, t. 2. Ep. 93 ad Bonifacium, n. 9, p. 267.

Бога за грѣхи тѣхъ людей, за которыхъ она приносится,— между тѣмъ какъ голгоескою жертвой совершенно искупленіе всего человѣчества и удовлетворена правда Божія за грѣхи всего міра. Конечно, эти особенности евхаристической жертвы не составляютъ существеннаго отличія ея отъ голгоеской жертвы и являются лишь отличіемъ „по образу и обстоятельствамъ жертвоприношенія“, какъ выражается преосвященный Макарій ¹⁾. Эти особенности евхаристической жертвы тѣмъ болѣе не дѣлаютъ ее отличной отъ голгоеской жертвы, что онѣ вытекаютъ изъ самаго существа голгоеской жертвы, именно, ея свѣтлой стороны, въ которой Христосъ является побѣдителемъ грѣха и его слѣдствій въ человѣческой природѣ, открывається, какъ раздаятель спасительныхъ плодовъ голгоеской жертвы. Мало того, имѣя такой характеръ, эти особенности евхаристической жертвы представляютъ ее, какъ существенную часть голгоеской жертвы, какъ одно неразрывное цѣлое съ нею.

Первое изъ отмѣченныхъ нами свойствъ евхаристіи, характеризующихъ ее собственно, какъ трапезу голгоеской жертвы, состоитъ въ томъ, что она есть жертва безболѣзненная, безстрастная. Въ святоотеческой письменности можно находить болѣе или менѣе ясныя указанія на это свойство евхаристической жертвы. Но здѣсь весьма важно раскрыть ученіе объ этомъ Іустина Философа, Климента Александрійскаго и Кипріана Карфагенскаго.

Разсматривая ветхозавѣтные прообразы новозавѣтной жертвы голгоеской и ея трапезы—евхаристической жертвы, Іустинъ между прочимъ говоритъ слѣдующее: „агнецъ (пасхальный), котораго велѣно было изжарить всего, былъ символомъ страданія крестнаго, которымъ имѣлъ пострадать Христосъ ²⁾. И приношеніе пшеничной муки... которую велѣно было приносить за очищающихся отъ проказы, было прообразомъ хлѣба евхаристіи, который заповѣдалъ приносить Господь нашъ

¹⁾ Преосвященный Макарій. Православно-догматическое богословіе, т. 4, стр. 234.

²⁾ Іустинъ Философъ. Перев. Преображенскаго, Москва, 1864. Разговоръ съ Трифономъ іудеемъ, ц. 40, стр. 208.

Исусъ Христосъ въ воспоминаніе страданія, подъятаго Имъ за людей, очищающихъ свои души отъ всякаго грѣха¹⁾). Изъ этихъ словъ видно, что Іустинъ разсматриваетъ „страданіе крестное“, какъ единственно истинную жертву, прообразомъ которой была кровавая жертва ветхаго завѣта. Что касается евхаристіи, то онъ разсматриваетъ ее не какъ самое страданіе, но какъ „воспоминаніе страданія“, хотя и воспоминаніе существа страдающей жертвы²⁾). Мысль Іустина разъясняется черезъ его сравненіе евхаристіи съ ея прообразомъ, жертвой мучного приношенія, жертвой безкровной, безболѣзненной. Эта жертва мучного приношенія прообразовала жертву прославленнаго Христа, евхаристическую жертву, чуждую страданія, тогда какъ кровавыя жертвы ветхаго завѣта прообразовали жертву страждущаго Христа, крестную жертву.

Согласно съ Іустиномъ Философомъ учить и Климентъ Александрійскій. Правда, онъ говоритъ, что кровь Христа проливается въ евхаристіи, но только въ томъ смыслѣ, что Христосъ въ ней предлагаетъ Себя, какъ напитокъ. Объ этомъ Климентъ такъ говоритъ: и Онъ (Господь) благословилъ вино, говоря: пріимите, пейте, это Моя кровь, кровь виноградской лозы. Онъ обозначаетъ Логоса, проливающегося (*ἐκχεόμενον*)

¹⁾ Ibidem., п. 41, стр. 209.

²⁾ Іустинъ учить о хлѣбѣ и винѣ евхаристіи, какъ дѣйствительной плоти и дѣйствительной крови Христа, въ которыхъ и заключается сущность страдающей жертвы. Онъ ясно говоритъ: пища эта, надъ которой (*ἐν ᾧ*—*τροφῆς*) совершено благодареніе черезъ молитву слова Его и отъ которой черезъ угодленіе (*κατὰ μεταβολήν*) получаетъ питаніе наша кровь и плоть, есть—какъ мы научены—плоть и кровь Того воплотившагося Исуса“ (Іустинъ Философъ, переводъ Преображенскаго, апологія 1, п. 66, стр. 107. Сравни. Migne, ser. gr. t. VI, p. 428—429). Нѣтъ нужды, да и неправильно переводить *κατὰ μεταβολήν*—во пресуществленіи, а тѣмъ болѣе ставить его въ связь съ выраженіемъ *ἐν ᾧ*. Въ словахъ Іустина слѣдуетъ обратить вниманіе собственно на то, что наша плоть и кровь питается плотію и кровью Христа. Пища, предлагаемая въ евхаристіи не есть, какъ выражается Іустинъ, „обыкновенный хлѣбъ“ и вино, которые по вкушеніи ассимилируются человѣческой плоти и крови, но есть пища, питается которой человѣческая плоть и кровь ассимилируется плоти и крови Христа. Обыкновенная пища есть пассивное питаніе, а пища евхаристическая есть въ высшей степени активное питаніе. Несправедливо поэтому Ривкертъ (*Das Abendmahl*, SS. 398—399, 401) и Канпсъ (*Die Lehre vom Abendmahl*; S. 184) не находить въ этомъ мѣстѣ, да и вообще въ произведеніяхъ Іустина, ученія о пресуществленіи въ евхаристіи хлѣба и вина въ плоть и кровь Господа.

за многихъ въ оставленіе грѣховъ, подѣ образомъ святаго источника радости“¹⁾). Выраженія: „виноградная лоза“ или „лоза, текущая винограднымъ сокомъ“ ясно указываютъ, какимъ образомъ Христосъ открывается въ евхаристической трапезѣ. Согласно контексту рѣчи Климентъ въ данномъ случаѣ вовсе не имѣетъ въ виду метафоры, представляющей Логоса, который предлагаетъ вино ученія и благодати и укрѣпляетъ ими человѣка въ новой благодатной жизни. Климентъ, очевидно, говоритъ о Логосѣ, который проливаетъ кровь за грѣхи многихъ. Поэтому, причастіе настоящаго времени *ἐκχυσόμενος* указываетъ собственно только на то, что кровь Христа проливается въ евхаристіи, какъ источникъ радости, который есть евхаристическое вино. Иначе мысль Климента можно передать такъ: кровь Христа проливается въ евхаристіи, какъ животворящій напитокъ, который, имѣя видъ вина, доступенъ для вкушенія. Но въ такомъ смыслѣ евхаристическую жертву даже можно назвать безкровной, такъ какъ кровь Христа здѣсь вкушается подѣ видомъ вина. Итакъ, пролитіе крови Христа въ евхаристіи есть безстрастное, безболѣзненное

Не должно также смущаться словами Кипріяна Карфагенскаго: „при всякой жертвѣ мы воспоминаемъ страданіе Господа (ибо жертва, приносимая нами, есть Его страданіе“)²⁾). Если Кипріянь называетъ евхаристическую жертву страданіемъ, то этимъ онъ не отрицаетъ, что евхаристія есть жертва безстрастная. Онъ хочетъ этимъ сказать только то, что евхаристія есть не простое воспоминаніе жертвы крестной, но есть воспоминаніе ея существа, такъ какъ въ евхаристіи приносятся въ жертву плоть и кровь Христа—сущность страдающей жертвы. Однако евхаристія все же не есть страдающая жертва, а только воспоминаніе страданія Христа.

Въ чинѣ литургіи разсматриваемое ученіе весьма настойчиво утверждается. Тѣло и кровь Христа здѣсь называются

¹⁾ Здѣсь переводъ сдѣланъ по Миню въ виду неточности существующаго русскаго перевода. *Paedagogus*, Iib, 2, cap. 2. Migne, ser gr., t. VIII, pag. 428, lit. C.

²⁾ Кипріянь Карфагенскій. Русск. переводъ, Кіевъ 1879, часть 1, письмо 63, стр. 348.

„безсмертными тайнами“¹⁾, „источникомъ безсмертнымъ“²⁾. Поэтому и при раздробленіи святыхъ тайнъ священнослужитель говоритъ: „раздробляется и раздѣляется Агнецъ Божій, раздробляемый и нераздѣляемый, всегда ядамый и никогда изживаемый“³⁾. Неумѣстно поэтому нѣкоторые католическіе богословы въ своемъ пристрастіи находятъ параллели въ безкровной жертвѣ съ кровавыми жертвами утверждаютъ, что раздѣльность евхаристическихъ видовъ хлѣба и вина указываетъ на „принесеніе Отцу небесному божественнаго Агнца въ состояніи смерти“⁴⁾.

Будучи жертвой прославленнаго человѣчества Христа, евхаристія, какъ трапеза голгоѣской жертвы, есть жертва, черезъ которую Спаситель, прославленный по человѣчеству, усвоитъ людямъ плоды Своего искупительнаго дѣла. Черезъ вкушеніе отъ евхаристической трапезы вѣрующіе во Христа вступаютъ въ единеніе съ Его жертвой, фактически становятся причастными къ жертвенному акту, а вмѣстѣ съ тѣмъ удостоиваются милости Божіей.

Въ этомъ случаѣ евхаристія имѣетъ, по апостолу Павлу, то же значеніе, что и жертвенная трапеза у іудеевъ и язычниковъ. Евхаристическая трапеза есть общеніе самаго тѣла и крови Христа, принесенныхъ Имъ въ жертву подобно тому, какъ іудеи черезъ вкушеніе жертвы становились участниками жертвенника, а язычники посредствомъ вкушенія жертвенной трапезы вступали въ общеніе съ бѣсами. „Братія моя возлюбленная, бѣгайте отъ идолослуженія. Яко мудрымъ глаголю: судите вы, еже глаголю. Чаша благословенія, юже благословляемъ, не общеніе ли (κοινωνία) крове Христовы есть? Хлѣбъ, его же ломимъ, не общеніе ли (κοινωνία) тѣла Христова есть?

1) См. молитву по причащеніи священнослужителей: Благодаримъ, Ты, Владыко... (Служебникъ, изд. Киево-Печерской Лавры, 1872, л. 75 на об.),—молитву: „Да исполнятся уста наша (л. 76 на об.),—прошеніе ектеніи: „прости приѣзжие божественныхъ... безсмертныхъ тайнъ“.

2) Молитва, которую поютъ во время причащенія міряне: „тѣло Христово приимте, источника безсмертнаго вкусите“.

3) Служебникъ, л. 72.

4) К. Deütschman. „Das Opfer des neuen Bundes“, Aachen, 1839, S. 394—395. Срави. Luft. Liturgik, Mainz, 1847, S. 456.

Яко единъ хлѣбъ, едино тѣло есмы мнози: вси бо отъ единого хлѣба причащаемся (I Кор. 10, 14—17). Значеніе, какое приписывается здѣсь евхаристіи по аналогіи съ іудейскими и языческими жертвами, понимаемыми въ смыслѣ священно-дѣйствій, предполагаетъ, что и евхаристія есть священнодѣйствственная жертва. Понимать слова Апостола иначе значило бы лишить ихъ силы доказательности, которой апостоль хотѣлъ достигнуть черезъ упомянутое сравненіе. Поэтому, если евхаристія называется общеніемъ тѣла и крови Христа, то въ смыслѣ жертвеннаго общенія. Слово *κοινωνία* (общеніе), употребленное въ разсматриваемомъ текстѣ Апостола, въ новозавѣтномъ Писаніи обозначаетъ внутреннѣйшее и тѣснѣйшее общеніе наше съ Богомъ Отцомъ (I Иоан. 1, 36; I Кор. 1, 9), съ Духомъ Святымъ (2 Кор. 13, 13), съ Іисусомъ Христомъ (Іоан. 1, 3; I Кор. 1, 9)¹⁾. Такое же значеніе это слово должно имѣть и въ данномъ случаѣ. Признакъ евхаристіи, указываемый словомъ *κοινωνία*, имѣетъ такое существенное значеніе, что въ святоотеческой письменности сталъ однимъ изъ названій евхаристіи. Такъ, Исидоръ Пелусіотъ говоритъ: приобщеніемъ (*κοινωνία*²⁾) называется причастіе Божественныхъ таинъ, потому что оно даруетъ намъ единеніе со Христомъ и содѣлываетъ насъ участниками царства Его³⁾. Іоаннъ Златоустъ весьма ясно употребляетъ это слово въ смыслѣ особаго названія евхаристіи, выражающаго одно изъ существенныхъ ея свойствъ. Въ толкованіи на слова ап. Павла: хлѣбъ, его же ломимъ, не общеніе ли тѣла Христова есть? онъ говоритъ: „почему не сказалъ: причастіе? Потому, что хотѣлъ выразить нѣчто большее, показать совершенное единеніе. Ибо, причащаясь, мы не только дѣлаемся участниками и сообщниками, но и соединяемся со Христомъ⁴⁾. Къ

1) М. Ф. Ястребовъ. Происхожденіе литургіи по свидѣтельствамъ кн. Дѣяній и посланій ап. Павла. Стр. 2.

2) Въ видахъ точности богословской терминологіи лучше слѣдовало бы перевести: „общеніемъ называется“. Ер. 228. Migne, ser. gr. t. 78, lib. I, pag. 325.

3) Творенія Исидора Пелусіота въ русскомъ переводѣ. Москва, 1859, часть I, письмо 228, стр. 142.

4) Іоаннъ Златоустъ, 24 бесѣда на I Кор., ц. 2. Русск. переводъ, С.-Петербургъ, 1858, часть 2, стр. 29. Спани. Opp. Ioannis Chrysostomi. Ed. Fronto Ducaeus Burdegulensis, tom. V, Parisiis, 1636, pag. 256, lit. B.

Іоанну Златоусту весьма близокъ и Іоаннъ Дамаскинъ въ пониманіи этого термина ¹⁾).

Тѣснѣйшее общеніе съ жертвой Христа, открывающееся въ евхаристіи, такъ сказать, наглядно обнаруживаетъ жертвенный характеръ евхаристической трапезы. Одинъ изъ признаковъ этого общенія состоитъ въ томъ, что кто вступаетъ въ такое общеніе съ жертвой Христа, тотъ, конечно, въ силу ея умножительнаго значенія, получаетъ прощеніе своихъ грѣховъ. Объ этомъ Самъ Христосъ говоритъ: „пійте отъ нея вси: сія бо есть кровь Моя новаго завѣта, яже за многія изливаема во оставленіе грѣховъ“ (Матѳ., 26, 27—28). То же самое повторяется и въ литургіяхъ: „причащается рабъ Божій... честнаго и святаго тѣла и крове Господа Бога и Спаса нашего Іисуса Христа, во оставленіе грѣховъ и въ жизнь вѣчную“ ²⁾).

Конечно, жертвенное общеніе и прощеніе грѣховъ доступны только для того, кто съ покаяніемъ во грѣхахъ приступаетъ къ евхаристической трапезѣ. Необходимость покаянія для спасительности евхаристической жертвы съ особенной настойчивостью утверждается въ послѣдованіи ко святому причащенію и въ благодарственныхъ молитвахъ по причащеніи.

Ученіе о евхаристіи, какъ *χοινωνία*, черезъ которую подается прощеніе грѣховъ, особенно важно, если имѣть въ виду католическое *opus operatum*, примѣняемое католиками вообще къ таинствамъ и въ частности къ евхаристической жертвѣ ³⁾. Отдавая имущество объективной стороны таинства, или дѣйствительности его, какъ церковнаго священнодѣйствія для преподанія извѣстнаго дара благодати, католики слишкомъ умаляютъ значеніе субъективной стороны таинства, въ которой

¹⁾ Іоаннъ Дамаскинъ, „Точное изложеніе православной вѣры“, кн. 4, гл. 13. Перев. Бронзова, С.-Петербургъ, 1894, стр. 222. Сравн. Opp. Iohannis Damasceni. Ed. Lequien, Parissis., 1712, t. I, p. 273, lit. B.

²⁾ Литургія Іоанна Златоуста. Служебникъ изд. Кіево-Печерской Лавры, 1872, л. 70, л. 74, 75. См. послѣдованіе по святому причащенію и молитвы благодарственныя по святомъ причащеніи.—Собор. Трул. правило 28. Амвросій Медиоланскій. Editio ordinis s. Benedicti. Ventiis, 1781, tom. V. De sacramentis, lib. 4, cap. 6, и 28, p. 233; lib. 5, c. 3, n. 17, p. 237.

³⁾ Albert Stöckl. Das Opfer nach seinem Wesen und nach seiner Geschichte. Mainz, 1861, §§ 123—128. Ss. 537—569.

вѣрующій усволяетъ преподаемый ему даръ благодати. Эта точка зрѣнія, примѣненная къ евхаристической жертвѣ, выразилась тѣмъ, что католики считаютъ сущностью ея только освященіе даровъ, а причащеніе, хотя и считаютъ нераздѣльной частію евхаристической жертвы, во не существенной. Но и такое значеніе причащенія они ограничиваютъ только причащеніемъ священнослужителей, отрицая жертвенное значеніе за причащеніемъ мірянъ ¹⁾). Между тѣмъ, какъ мы видѣли, *κοινωνία*, по свѣдѣнію, есть послѣдняя цѣль евхаристической жертвы, цѣль, имѣющая въ евхаристіи существенное значеніе. Только тогда, когда вѣрующій достойно приобщается ей, когда онъ можетъ усвоить плоды евхаристической жертвы и, дѣйствительно, усвоетъ ихъ,—тогда именно осуществляется таинственное *κοινωνία*.

Другая характерная черта жертвеннаго общенія въ евхаристіи состоитъ въ познаніи Божественнаго существа. Такъ, по Клименту Александрійскому, высшая цѣль стремленій человека есть познаніе Божества, и это познаніе дѣлается возможнымъ черезъ вкушеніе плоти и крови Логоса. „Если ²⁾ молоко, по выраженію Апостола, составляетъ питаніе младенцевъ, а твердая пища (*ζωῆμα*)—питаніе взрослыхъ (совершенныхъ), то подъ молокомъ разумѣется оглашеніе (*κατήχησις*), какъ первая пища души, а подъ твердой пищей—созерцательное познаніе (*ἡ ἐποπτικὴ θεωρία*), то есть, плоть и кровь Логоса, или уразумѣніе всемогущества и существа Божія. Вкусите и видите, что Христосъ есть Господь, какъ написано. Такимъ образомъ, Онъ сообщаетъ Себя тѣмъ, которые духовно воспринимаютъ эту пищу, такъ какъ душа, дѣйствительно, сама себя питаетъ, по выраженію любящаго истину Платона; ибо пища и питіе божественнаго Логоса есть познаніе божественнаго существа. Поэтому и Плагонъ говоритъ во второй книгѣ своего сочиненія „О государствѣ“, что должно приносить

¹⁾ Albert Stöckl. Ibidem., § 116, S. 501—506. Сравни. Concilii Tridentini sessio 22, cap. 6. Venetiis, 1780, p. 99; ibid., sessio 22, canon. 8, p. 101; cap. 2, p. 100; sessio 23, cap. 1, p. 111.

²⁾ Здѣсь переводъ сдѣланъ по Mign'ю въ виду того, что переводъ Корсунскаго („Строматы“, стр. 575—576) далекъ отъ подлинника.

нѣкую великую и малодоступную жертву, не поросенка (и только) такъ изслѣдовать о Божествѣ ¹⁾).

Изъ приведенныхъ словъ Климента Александрійскаго можно видѣть, что познаніе божественнаго существа становится доступнымъ черезъ вкушеніе отъ жертвы Логоса, именно черезъ вкушеніе плоти и крови Его подобно тому, какъ въ философской школѣ Платона познаніе о Божествѣ сообщалось только избраннымъ: тѣмъ, кто приносилъ жертву, не для всякаго доступную, а это именно и давало возможность вступать въ изслѣдованія о Божествѣ.

Но познаніе Божества есть высшая ступень христіанской жизни. Къ этой ступени приводитъ довольно сложный процессъ развитія и, благодаря ему, пріобрѣтается пища, созерцательное познаніе. Этотъ первоначальный процессъ развитія, какъ можно видѣть изъ другихъ мѣстъ „Строматъ“, долженъ состоять въ принесеніи особой жертвы, аналогичной философскимъ жертвамъ, именно въ освобожденіи отъ страстей, которыя пренятствуютъ гносису, и въ полномъ умерщвленіи ихъ. „Мы прославляемъ Того, Кто Самого Себя принесъ въ жертву за насъ, а ограничивая свои пожеланія и потребности, черезъ то, по подобію Его, тоже себя самихъ приносимъ въ жертву тому Существу, которое ни въ чемъ не нуждается; и отъ страстей отрекаясь, мы тѣмъ ту же жертву приносимъ Существу безстрастному“ ²⁾).

Согласно съ Климентомъ Александрійскимъ, какъ мы видѣли выше, говоритъ и св. Ипполитъ о евхаристической жертвѣ, какъ источникѣ познанія Божества: „и приготовила (Премудрость, δ Λόγος) Свою трапезу, возвѣщенное познаніе Святой Троицы и Свое пречистое и непорочное тѣло и Свою (пречистую и непорочную) кровь, которая ежедневно приносятся въ жертву на таинственной и божественной трапезѣ въ воспоминаніе той всегда достопамятной и первой трапезы, таинственнаго божественнаго пира“ ³⁾. Если евхаристическая трапеза есть

¹⁾ Migne, ser. gr., t. 9; Opp. Klementis Alexandrini, t. II, Stromata, lib. 5, c. 10, p. 101, lit. D; p. 102, lit. A.

²⁾ Климентъ Александрійскій. Строматы, переводъ Корсунскаго, кн. 7, гл. 3, стр. 795.

³⁾ Op. cit. Migne, Ser. gr., t. 10, p. 623, tit. B.

воспоминаніе существа первой трапезы, какъ это было раскрыто выше, а первую трапезу составляли возвѣщенное познаніе Святой Троицы и уготовление тѣла и крови воплотившагося Логоса, то и евхаристическую трапезу должно составлять возвѣщенное познаніе Святой Троицы, какъ ея неотъемлемая часть.

Такимъ образомъ, если вкушеніе отъ евхаристической жертвы имѣетъ своимъ назначеніемъ осуществленіе высшихъ стремленийъ человѣческой души, именно познанія Божества, то въ этомъ дано новое основаніе противъ католическаго богословія, не признающаго за вкушеніемъ отъ евхаристіи (*κοινωνία*) существеннаго жертвеннаго значенія. Если освященіе даровъ имѣетъ существенное жертвенное значеніе, то такое же значеніе имѣетъ и евхаристическое общеніе, такъ какъ только черезъ него жертва становится дѣломъ cadaго причащающагося ея ¹⁾.

Приведенный взглядъ на евхаристію, какъ на источникъ познанія о Божествѣ, находитъ свое объясненіе въ слѣдующихъ соображеніяхъ. Евхаристія вноситъ въ природу причащающихся ея зачатокъ новой во Христѣ жизни, а въ Св. Писаніи источникомъ добродѣтели считается познаніе Божества, такъ что отсутствіе добродѣтели свидѣтельствуетъ объ отсутствіи познанія Божества. „И о семъ разумѣемъ, яко познахомъ Его, аще заповѣди Его соблюдаемъ. Глаголяй, яко познахъ Его, и заповѣди Его не соблюдаетъ, ложь есть, и въ семъ истинны нѣсть (I Іоан. 2, 3—4). Поэтому, если евхаристія является источникомъ познанія Божества, то въ томъ смыслѣ, что познаніе Божества есть субъективное начало для благодатной жизни во Христѣ ²⁾.

А что новая благодатная жизнь наступаетъ, благодаря причащенію, въ чемъ, согласно сказанному, заключается очевидное обнаруженіе познанія Божества, объ этомъ Церковь

¹⁾ Пресвященный Сильвестръ также разсматриваетъ причащеніе, какъ существенный моментъ евхаристической жертвы. „Опытъ Православнаго Догматическаго Богословія“, томъ 4, Кіевъ, 1889, § 141, ц. 4, стр. 477—478.

²⁾ Что евхаристіа черезъ причащеніе вноситъ въ природу чловѣка начало новой во Христѣ жизни, это отмѣтилъ и пресвященный Сильвестръ, при чемъ онъ разсмотрѣлъ это начало лишь постольку, поскольку оно объективно выражается въ новомъ направленіи жизни причастника. *Ibidem.*, стр. 477.

учить слѣдующимъ образомъ. По Григорію Нисскому, тѣло Христово, которому причащаются въ евхаристіи, составляетъ противоядіе противъ вошедшей съ грѣхомъ въ природу человѣка силы разрушенія и смерти, вслѣдствіе чего тѣла достойно причащающихся евхаристіи уже болѣе не суть тлѣнны, но становятся причастными безсмертію. „Оное богопріемное тѣло, говоритъ Григорій Нисскій, пріяло въ Себя сію благодать (то есть, благодать безсмертія)... Нашему тѣлу невозможно иначе достигнуть безсмертія, какъ въ общеніи съ безсмертнымъ, ставъ причастнымъ нетлѣнію“¹⁾... Также, по ученію Василія Великаго²⁾, Амвросія Медиоланскаго³⁾ черезъ евхаристію мы становимся причастниками вѣчной жизни. Эта же мысль утверждается и въ литургіяхъ⁴⁾. Нанротивъ, „не ядуцій плоти Господа и не пьюцій крови Его, по Іоанну Златоусту, „лишается вѣчной жизни“⁵⁾.

Все изложенное о жертвенномъ значеніи евхаристическаго общенія (*κοινωνία*) не то значитъ, что только въ моментъ причащенія евхаристія получаетъ значеніе жертвы. Въ патристической литературѣ есть весьма ясныя свидѣтельства о томъ, что евхаристія имѣетъ значеніе жертвы еще предъ причащеніемъ.

Такъ, Кипріанъ, рассказывая о дѣвочкѣ—малюткѣ, которую, по приказанію правителей, накормил хлѣбомъ, смѣшаннымъ съ виномъ, оставшимся отъ идоложертвенныхъ приношеній, и которая, спустя нѣкоторое время, была принесена на собраніе христіанъ для совершенія евхаристіи, говоритъ: Когда же, по окончаніи божественной службы (*solemnibus adimpletis*, что буквально значитъ: по совершеніи торжества), діаконъ сталъ

1) Творенія Григорія Нисскаго, ч. 4, Москва, 1862, Великое огласительное слово, гл. 37, стр. 97. Сравни. Прилеп Лионскаго „Противъ ересей“, кн. 4, гл. 18, ц. 5.

2) Письмо 93 къ Кессарію. Творенія Василія Великаго, ч. 6, Москва, 1859, стр. 219.

3) Амвросій Медиоланскій. *Expositio Evangelii secundum Lucam*, lib. 10, п. 49. Opp. t. 4. Venetiis, p. 240.

4) Собраніе древнихъ литургій въ русскомъ переводѣ. С.-Петербургъ, 1874.—Литургія Апостольскихъ Постаповленій, стр. 135. Литургія св. апостола Іакова, стр. 155. Сравни. „Послѣдованіе ко святому причащенію“ в молитвы по причащеніи.

5) Слово о священствѣ, ц. 5. Творенія Іоанна Златоуста въ русск. переводѣ, т. 1, кн. 2, С.-Петербургъ, 1895, стр. 418.

подносить чашу присутствующимъ и, по принятіи прочими, дошла до нея очередь, малютка, по вдохновенію свыше, отворотила свое лица... отказывалась отъ чаши“¹⁾... Изъ этихъ словъ Кипріяна видно, что еucharистическое торжество совершается еще предъ причащеніемъ. Это еucharистическое торжество онъ далѣе прямо называетъ жертвой: „Также нѣкто, который по совершеніи священникомъ жертвы (*sacrificio a sacerdote celebrato*), дерзнулъ тайно принять часть (таинства) вмѣстѣ съ прочими, не могъ ни вкусить святыни Господней, ни коснуться къ ней, такъ какъ былъ оскверненъ: открывши руки, онъ увидѣлъ, что несетъ пепель“²⁾.

Сказанное Кипріяномъ подтверждаетъ и Кириллъ Іерусалимскій, весьма ясно обозначая и самый моментъ, въ который совершается жертва. „Освятивъ³⁾ себя сами духовными пѣснями, умоляемъ человеколюбца Бога ниспослать Святаго Духа на подлежащіе дары, да сотворитъ Онъ хлѣбъ тѣломъ Христовымъ, а вино кровію Христовою. Ибо, безъ сомнѣнія, чего коснется Святой Духъ, то освящается и прелагается. Потомъ⁴⁾, по совершеніи духовной жертвы, безкровнаго служенія, подъ умиловительною сею жертвой умоляетъ Бога объ общемъ мирѣ церковей“...

То же, что говоритъ Кириллъ Іерусалимскій о времени совершенія еucharистической жертвы, можно находить у всѣхъ отцевъ церкви, которые учатъ о томъ, что еucharистическіе дары освящаются дѣйствіемъ Святаго Духа.

Раскрытое положеніе весьма важно въ догматическомъ отношеніи. Въ силу того, что еucharистія имѣетъ значеніе жертвы независимо отъ причащенія, она есть не только жертва, въ которой черезъ причащеніе усвояются вѣрующими плоды голгоетской жертвы, но и жертва умиловительная (помимо

1) Книга о падшихъ. Творенія Кипріяна Карфагенскаго въ русскомъ переводѣ, ч. 2, Кіевъ 1879, стр. 160—161. Сравни. Migne, ser. lat., t. 4. Lib. de lapsis, cap. 25, p. 485, lit. A, B.

2) Здѣсь переводъ сдѣланъ по Mign'ю. Migne. Ibidem, cap. 26, p. 486, lit. B.

3) Кириллъ Іерусалимскій. 5 тайноводственное слово, цп. 7 и 8. Русскій переводъ, Москва, 1855, стр. 374.

4) Mystag. V, De sacra Liturgia, п. 8 Opp. Kyrilli Hierosol., ed. Toultée Ventiis, 1763, pag. 327.

причащенія) за живыхъ и умершихъ и вообще жертва просительная.

Евхаристія есть жертва умопостигательная уже потому, что она по существу своему совершенно тождественна и нераздѣльна съ голгоетской жертвой.

И дѣйствительно, во всѣхъ литургіяхъ, въ молитвахъ, послѣ освященія даровъ силою и нантиемъ Святаго Духа, проводится та мысль, что евхаристическая жертва приносится за многихъ, которые не вкушаютъ отъ жертвы и даже не могутъ вкушать. Такъ, согласно евхаристической молитвѣ литургіи Апостольскихъ Постановленій, евхаристическая жертва приносится за церковь воинствующую¹⁾, потомъ за церковь торжествующую²⁾ и за всѣхъ вообще умершихъ³⁾. Частице, что касается церкви воинствующей, евхаристическая жертва всегда приносилась за народъ⁴⁾, то есть, вѣрующихъ, за власти⁵⁾, за оглашен-

1) Собрание древнихъ литургій, вып. 1, стр. 127. Лит. ап. Іакова, стр. 179—180; *ibid.*, вып. 2; лит. Василия Великаго, стр. 72—75; литургія Іоанна Златоуста, стр. 128—129.

2) „Еще приносамъ Тебѣ и за всѣхъ отъ вѣка благоудившихъ святыхъ... (евхаристическая молитва). Литургія Апостольскихъ Постановленій, стр. 127—128; сравн. лит. ап. Іакова, стр. 181—182; Лит. Василия Великаго, *op. cit.*, стр. 71—72, лит. Іоанна Златоуста, стр. 127—128.

3) Молитва за умершихъ при совершеніи евхаристической жертвы особенно подробно приводится въ литургіи ап. Іакова. *Op. cit.*, стр. 182—183; сравн. лит. Василия Великаго, *op. cit.*, стр. 72; литургію Іоанна Златоуста, стр. 128.—У древнихъ іудеевъ существовалъ обычай совершать преломленіе хлѣба и пить изъ чаши въ память объ умершихъ. Вотъ что говоритъ по этому поводу пророкъ Іеремія объ іудеяхъ, погибшихъ во время завоеванія Іудеи вавилонянами: „И не будутъ преломлять для нихъ хлѣбъ въ печаль, въ утѣшеніе объ умершихъ, и не подадутъ имъ чаши утѣшенія, чтобы пить по отцѣ ихъ и матерн ихъ“ (Іерем. 16, 7). Несомнѣнно, первые христіане, которые были по преимуществу изъ евреевъ, усвоили евхаристіи значеніе упомянутаго обычая евреевъ, къ чему они были побуждаемы въ особенности и умопостигательно—искушительнымъ значеніемъ евхаристіи. И дѣйствительно, св. Іоаннъ Златоустъ называетъ апостольскимъ узаконеніемъ обычай помянуть усопшихъ при безкровномъ приношеніи *In Philipp. hom. 3. Opp. Ioannis Chrysostomi, ed. Tronto Ducaeus Burdegalensis, tom. 6, Parisiis, 1636, pag. 32, lit. E.*

4) „Приносамъ Тебѣ за народъ сей, чтобы Ты явилъ его во славу Христа Твоего, царственнымъ священствомъ“ (евхаристическая молитва). Лит. Апостольскихъ Постановленій. *Op. cit.*, стр. 129.

5) Лит. Апостольскихъ Постановленій, *op. cit.*, стр. 127; лит. Василия Великаго, *op. cit.*, стр. 73; лит. Іоанна Златоуста, стр. 128.

ныхъ, чтобы они усовершенствовались въ вѣрѣ, за кающихся, чтобы ихъ покаяніе было принято Богомъ ¹⁾, даже за гонителей христіанъ и за отпадшихъ ²⁾.

Приношеніе безкровной жертвы за Церковь торжествующую, нужно отличать отъ приношенія вообще за умершихъ. Церковь совершаетъ его не съ тою цѣлію, чтобы умилоствлять Бога за усопшихъ святыхъ, а съ тою, чтобы ихъ молитвами и предстательствомъ усилить свои моленія о живыхъ и умершихъ. Приношеніе въ память объ усопшихъ святыхъ и вообще объ умершихъ весьма ясно отличаются другъ отъ друга у Кирилла Іерусалимскаго: „Потомъ воспоминаемъ и прежде усопшихъ (*μνημονεύομεν καὶ τῶν προεχοῦντων*), сперва патріарховъ, пророковъ, апостоловъ, мучениковъ, чтобы Богъ, по молитвамъ и предстательству ихъ, пріялъ наше прошеніе, а потомъ воспоминаемъ о прежде усопшихъ (*ὕπερ τῶν προεχοῦντων*) святыхъ отцахъ и епископахъ, однимъ словомъ, о всѣхъ у насъ прежде усопшихъ, вѣруя, что великая польза будетъ душамъ, о которыхъ приносится моленіе, когда предлагается святая и страшная жертва ³⁾. Изъ этихъ словъ можно видѣть, что приношеніе за святыхъ совершается въ смыслѣ простого воспоминанія (*μνημονεύομεν τῶν..*), чтобы черезъ нихъ приношеніе было довлѣющей жертвой Богу. Напротивъ, приношеніе за мертвыхъ вообще предполагаетъ умилоствленіе о нихъ ⁴⁾. Это умилоствленіе имѣетъ значеніе простого ходатайства объ умершихъ, но не дѣйствительнаго общенія ихъ съ жертвой, которое доступно только достойно причащающимся ея. Приношеніе евхаристіи за умершихъ служитъ лишь къ

¹⁾ Литургіи Апостольскихъ Постановленій, *op. cit.*, стр. 129.

²⁾ Въ евхаристической молитвѣ литургіи Апостольскихъ Постановленій говорится: „еще молимся Тебѣ и о ненавидящихъ насъ и гонящихъ насъ за имя Твое, за вѣншихъ и заблудшихъ, чтобы Ты обратилъ ихъ ко благу и укротилъ ярость ихъ“ *Op. cit.*, стр. 129.

³⁾ Кириллъ Іерусалимскій. 5 тайноводственное слово, ц. 9. Русскій переводъ, стр. 374. Сравни. *opp. Kurilli Hierosol.*, ed. Toutté, p. 328.

⁴⁾ Такое пониманіе словъ Кирилла Іерусалимскаго весьма принято въ наукѣ. Оно проведено въ примѣчаніяхъ къ тексту твореній Кирилла Іерусалимскаго въ извѣстномъ изданіи Тутте. *Opp. Kurilli Hierosol.*, ed. Toutté, pag. 328, *notitia a.* Сравни. I. Marquardt, „S. Cyrillus Hierosolimitanus baptismi, chrismatis, eucharistiae mysteriorum interpres. Lipsiae, 1882, p. 110.

утѣшенію ихъ и къ облегченію ихъ участи. Объ этомъ Кириллъ Іерусалимскій говоритъ: „великая польза будетъ душамъ, о которыхъ приносится моленіе, когда предлагается святая и страшная жертва. И памѣреваюсь убѣдить васъ примѣромъ, ибо знаю, что многіе разсуждаютъ: какая польза душѣ, отходящей изъ сего міра съ грѣхами или не съ грѣхами, если творится о ней поминовеніе въ молитвѣ? Если какой царь пошлетъ въ изгнаніе оскорбившихъ его, а потомъ принимающіе въ нихъ участіе соплетутъ вѣнецъ и поднесутъ оный царю за подвергшихся наказанію; то ужели не облегчить онъ наказаній осужденнымъ? Такимъ же образомъ и мы, приносимъ Богу моленія за усопшихъ, хотя они и грѣшники, не вѣнецъ соплетаемъ, но приносимъ закланнаго за грѣхи наши Христа, за нихъ и за себя умилоствляя челолюбца Бога“¹⁾. Такъ же представляетъ значеніе безкровной жертвы за умершихъ и св. Іоаннъ Златоустъ: „не напрасно мы совершаемъ при божественныхъ таинствахъ поминовеніе объ умершихъ и ходатайствуемъ за нихъ, умолая лежащаго Агнца, взявшаго грѣхи міра, но для того, чтобы имъ было отъ того вѣкоторое утѣшеніе; не напрасно предстоящій предъ жертвенникомъ, при совершеніи страшныхъ таинствъ, взываетъ: о всѣхъ во Христѣ усопшихъ и память о нихъ творящихъ. Если бы о нихъ не совершалось поминовенія, то и не произносились бы эти слова. Наши дѣйствія не зрѣлищныя представленія; да не будетъ: они совершаются по устроенію Духа“²⁾.

Если евхаристія есть умилоствительная жертва, имѣющая силу преклонять къ намъ милость Божію, то, естественно, черезъ нее мы можемъ испрашивать у Бога и разныхъ благъ. По этой особености евхаристию можно назвать просительной жертвой. Поэтому, св. Церковь, при совершеніи безкровной жертвы, всегда испрашиваетъ разныхъ благъ духовныхъ и тѣлесныхъ. Ясное свидѣтельство объ этомъ находимъ у Кирилла Іерусалимскаго: „по совершеніи духовной жертвы, безкровнаго

¹⁾ Кириллъ Іерусалимскій, 5 тайноводственное слово, ил. 9—10. Русск. переводъ стр. 374—375.

²⁾ Іоаннъ Златоустъ. Бесѣда 41 на I Кор., и. 4 Русск. переводъ, С-Петербургъ, 1858, стр. 397—398.

служенія, надъ умиловительною сею жертвою умоляемъ Бога объ общемъ мирѣ церковей, о благосостояніи міра, о царяхъ, о войнахъ, о споборникахъ, о сущихъ въ немощи, о труждающихся, и однимъ словомъ, о всѣхъ требующихъ помощи молимъ всѣ мы и приносимъ жертву сію ¹⁾). Просительный характеръ безкровной жертвы особенно подробно раскрытъ въ евхаристическихъ жертвахъ литургій св. ап. Іакова и св. Василя Великаго. Въ первой литургіи читаемъ слѣдующее: „умири множество народа Твоего; разсѣй соблазны; прекрати войны; истреби возставія ересей... Подай, Господи, благораствореніе воздуховъ, дожди тихіе, росы благотворныя, изобиліе плодовъ и увѣичаніе года благодати Твоей“ ²⁾). Въ литургіи Василя Великаго еще читаемъ: помяни, Господи, предстоящія люди... Сокровища ихъ исполни всякаго блага: супружества ихъ въ мирѣ и единомысліи соблюди; младенцы воспитаи, юность настави, старость поддержи, малодушныя утѣши, расточенныя собери, прельщенныя обрати, и совокупи святѣй Твоей соборнѣй и апостольской церкви“ ³⁾).

М. И. Воскресенскій.

(Окончаніе будетъ).

¹⁾ Кириллъ Іерусалимскій, 5 тайноводственное слово, ц. 8. Русскій переводъ, стр. 374.

²⁾ Собраній лит., вып. I, Литургія св. ап. Іакова, стр. 180.

³⁾ Служебникъ пзд. Кіево-Печерской Лавры, листъ 103.

Русскій Оригенъ XIX вѣка Вл. С. Соловьевъ.

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

(Продолженіе *).

Первый періодъ дѣятельности Соловьева (семьдесятые годы). Формированіе отрицательныхъ взглядовъ Соловьева на западно-европейскую философію. Сочиненія, выражающія эти его отрицательные взгляды: „Кризисъ западной философіи“ и „Критика отвлеченныхъ началъ“. Мелкія статьи этого періода.

„Кризисъ западной Философіи“ явился въ 1874 году. Этотъ годъ вообще можетъ считаться началомъ реакціи позитивизму. Въ этомъ году, кромѣ Соловьева, позитивизмъ вызываетъ строгій разборъ съ кафедръ двухъ старѣйшихъ, высшихъ московскихъ школъ: университета и академіи. 12 января 1874 года, въ актовомъ рѣчи въ Московскомъ Императорскомъ университетѣ, профессоръ естественныхъ наукъ—Цингеръ рѣшительно высказывается противъ позитивизма съ точки зрѣнія естествознанія; а 1-го октября того же 1874 года, тоже въ актовомъ рѣчи Московской духовной академіи,—извѣстный профессоръ Викторъ Дмитриевичъ Кудрявцевъ,—даетъ еще болѣе строгій разборъ позитивизма уже съ точки зрѣнія религіи и философіи. Такимъ образомъ, сочиненіе Соловьева является въ одномъ и томъ же (т. е. въ 1874) году третьимъ философскимъ произведеніемъ, направленнымъ противъ позитивной философіи. Внешнимъ мотивомъ появленія въ свѣтъ „Кризиса запад-

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ», за 1892 г. № 10.

ной философіи“ было выступленіе на философское поприще Гартмана съ его „философіей безсознательнаго“. Въ фактѣ явленія этой философіи Соловьевъ видитъ вѣрный и надежный признакъ жизненности философіи. Соловьевъ такъ поясняетъ свою мысль: основываясь на историческомъ опытѣ, можно было думать, что послѣ долгаго ряда философскихъ ученій, изъ которыхъ каждое утверждало себя, какъ абсолютную истину, и опровергалось послѣдующимъ, какъ заблужденіе, умъ человеческій успокоился наконецъ на отрицательномъ результатѣ позитивизма, признавшаго рѣшеніе высшихъ вопросовъ жизни безусловно невозможнымъ и самую ихъ постановку нелѣпою. И вотъ вдругъ, когда это позитивное возрѣвіе достигло такого господства, что слово „метафизика“ стало употребляться лишь въ смыслѣ безусловнаго порицанія, какъ равносильное безсмыслицѣ,—совсѣмъ неожиданно появляется новая метафизическая система, въ которой высшіе вопросы, отвергнутые позитивизмомъ, не только опять ставятся, но и разрѣшаются съ необычайною смѣлостью, доходящей до фантастическаго; и эта новая метафизика, вмѣсто того, чтобы быть осмѣянной, какъ это можно бы было ожидать, пріобрѣтаетъ повсюду огромный, небывалый успѣхъ, за нее хватаются съ жадностью, являются не только ея послѣдователи; но и восторженные поклонники. Молодой мыслитель и задается вопросомъ: чѣмъ же можетъ быть объяснено это явленіе? Оно можетъ быть объяснено, отвѣчаетъ онъ, только крайнею, принудительною для ума, силою высшихъ, метафизическихъ вопросовъ. Дѣло не такъ просто, какъ думаютъ позитивисты: недостаточно отстранить существенныя задачи мысли, а нужно, во что бы то ни стало, разрѣшить ихъ. Въ виду этого, важное значеніе получаетъ и эта новая послѣдняя попытка ихъ разрѣшенія „Философія Безсознательнаго“ Гартмана. Но такъ какъ самъ Гартманъ ставитъ свое ученіе въ связь съ предшествовавшими философскими системами, признаетъ себя ихъ завершителемъ, то это даетъ Соловьеву поводъ припомнить общій ходъ западной (собственно германской) философіи, начиная отъ Канта. Критическій разборъ Соловьевымъ хода германской философіи первой половины XIX в. представляетъ собою глубоко

вдумчивый анализъ главныхъ направленій нѣмецкой философіи указаннаго періода, и вмѣстѣ съ тѣмъ, блестящій генезисъ ихъ одного изъ другого; и потому мы, въ виду такой особой важности указаннаго обзора нѣмецкой философіи, остановимся на немъ особенно подробно.

Основной вопросъ, который ставитъ себѣ Кантова философія, есть, какъ извѣстно, вопросъ о познаніи. Что такое познаніе? Возможно ли и какъ возможно познавать дѣйствительно сущее? Метафизика до-Кантовская не занималась этимъ вопросомъ: она принимала свое познаваемое (сущность вещей и др.), какъ объектъ, данный независимо отъ познающаго, и не изслѣдовала возможности метафизическаго познанія, она отличалась догматическимъ характеромъ. Этотъ догматическій характеръ особенно ясно выразился въ нѣмецкой философіи, именно въ господствовавшей непосредственно предъ Кантомъ, системѣ Вольфа. Къ школѣ Вольфа примыкалъ въ первое время своей дѣятельности Кантъ. Толчкомъ же, разбудившимъ его, былъ скептицизмъ Юма, отнимавшій всякое объективное значеніе у основного разсудочнаго закона—причинности. выводившій этотъ законъ изъ случайности, привычки и, такимъ образомъ, дѣлавшій невозможнымъ всякое достовѣрное познаніе, всякую науку. Желая спасти возможность научнаго познанія, Кантъ предпринялъ изслѣдованіе не только закона причинности, но и всѣхъ другихъ общихъ формъ нашего познанія. Результатъ этого изслѣдованія былъ двойкій: во первыхъ, спровергался скептицизмъ Юма, ибо доказывалось, что формы нашего познанія, будучи апріорны, т. е., первѣе всякаго опыта, имѣютъ, какъ такія, аподиктическую достовѣрность и всеобщее значеніе; во вторыхъ, разрушалась и догматическая метафизика, такъ какъ признавалось, что всѣ эти формы познанія суть, именно вслѣдствіе своей апріорности, лишь общія и необходимыя условія нашего опыта, а никакъ не принадлежатъ къ подлинной природѣ, имѣя насъ и независимо отъ насъ существующаго міра. Но, продолжаетъ свой анализъ Соловьевъ, система трансцендентальнаго идеализма въ томъ видѣ, какъ она оставлена Кантомъ, представляется незаконченной, недоговоренной; въ ней пахотятся два неразъ-

ясненныхъ пункта, съ которыхъ должно было начаться новое развитіе. Прежде всего, никакъ не могло быть удержано понятіе вещи по себѣ, или въ себѣ. Кантъ приписываетъ „вещи въ себѣ“ категорію существованія и относительную категорію причиннаго дѣйствія; между тѣмъ, по Канту же, всѣ категоріи суть лишь субъективныя формы нашего познанія, имѣющія законное примѣненіе лишь для міра явленій, міра нашего опыта; къ „вещи же въ себѣ“, какъ внѣ опытной, онѣ примѣняются никакъ не могутъ; слѣдовательно, никакъ нельзя ей приписывать ни дѣйствія на насъ, ни даже вообще существованія, т. е., должно признать ее просто несуществующею.

Поэтому преемникъ Канта въ философскомъ развитіи Фихте имѣлъ полное основаніе совершенно отвергнуть предположеніе о вещи въ себѣ и, по принципамъ самого же Канта, не признавать никакой самобытной сущности внѣ познающаго субъекта. Признавъ трансцендентальный актъ самосознанія, выражаемый въ положеніи: „я есмь я“—единымъ безусловнымъ началомъ всякаго познанія, Фихте а ргіогі діалектически вывелъ изъ него всѣ частныя принципы познанія: этимъ онъ создалъ систему чистаго „субъективнаго идеализма“. Такъ какъ Фихте отвергалъ дѣйствительность вещи въ себѣ, объекта внѣ нашего сознанія, то для него все существующее совпало съ сознаніемъ субъекта, и, такимъ образомъ, трансцендентальное единство самосознанія признано имъ, какъ абсолютное начало всякаго бытія, какъ первичный творческій актъ. Въ актѣ самоположенія „я“ необходимо заключается и положеніе „не—я“, чѣмъ дается начало міру объективному, который и есть только „не я“, т. е., не имѣетъ никакой самобытности, а существуетъ лишь относительно „я“ для „я“, какъ его необходимое отрицаніе, или предѣлъ, имъ самимъ полагаемый. Но очевидно, что „я“ Фихте не можетъ быть тождественно съ индивидуальнымъ самосознаніемъ человѣческимъ, ибо это послѣднее находитъ объективный міръ уже, какъ данный, а не имъ создаваемый, и себя самого, какъ опредѣленное; и если, тѣмъ не менѣе, міръ субъекта, какъ такого, не можетъ имѣть никакой самобытности, а долженъ, по понятію своему, полагаться другимъ, т. е., субъектомъ, то этотъ субъектъ не есть человѣческій, и

безусловный актъ его предшествуетъ нашему сознанию, въ которомъ онъ находитъ лишь свое послѣднее выраженіе. Такое выраженіе получилъ принципъ Фихте у преемника его философіи—Шеллинга.

У Шеллинга возстановляется первоначальное тождество субъекта и объекта; но уже не какъ пустое безразличіе, а какъ положенное, признанное, какъ прошедшее чрезъ различіе и въ этомъ различіи сохранившееся и возвратившееся изъ него къ самому себѣ. Что же такое это безусловное начало Шеллинга? Названія „абсолютнаго субъекта“ и „субъектъ—объекта“ не относятся собственно къ нему самому, а суть лишь опредѣленія, ибо субъектъ—объектомъ, или, что то же, абсолютнымъ субъектомъ подлежащее является лишь въ концѣ мірового процесса, какъ его послѣдній результатъ, предполагающій уже совершенную объектъ—субъективацию. Что подлежащее само по себѣ не можетъ быть дѣйствительнымъ объектомъ, это, говоритъ Соловьевъ, само собою разумѣется. Но если оно не есть дѣйствительный объектъ, то не можетъ быть и дѣйствительнымъ субъектомъ, ибо одно съ другимъ соотносится и въ отдѣльности существовать не можетъ. Итакъ, абсолютное начало само по себѣ не есть ни дѣйствительный субъектъ, ни дѣйствительный объектъ, а потому не можетъ быть и дѣйствительнымъ единствомъ обоихъ. Между тѣмъ, вполнѣ очевидно, что все дѣйствительно, т. е., непосредственно существующее необходимо должно быть субъектомъ или объектомъ, а по соотношенію—и тѣмъ и другимъ вмѣстѣ. Поэтому абсолютное начало вообще не есть что либо дѣйствительно существующее, слѣдовательно оно есть только въ понятіи, въ возможности.—Все имѣетъ свое бытіе лишь въ понятіи, или все есть бытіе понятія. Таковъ принципъ Гегеля. Сущность Гегелева принципа въ томъ, что философъ этотъ заведомо заключаетъ свое отрицаніе внутри себя самого, и потому въ этой системѣ, отвергнувшей законъ противорѣчія, невозможно никакое внутреннее противорѣчіе. Гегелева философія, говоритъ Соловьевъ, эта абсолютно—совершенная, въ себѣ замкнутая система, и, зная ее, мы только и можемъ понять общій смыслъ всего того умственного развитія, которое въ ней нашло свое

завершеніе и самоопредѣленіе. Ибо характеръ философскаго раціонализма, вполнѣ раскрывшійся у Гегеля, заключался уже въ самомъ началѣ западной философіи ¹⁾, и, постепенно развиваясь, привелъ наконецъ къ абсолютному „панлогизму“ Гегеля. Но здѣсь у нашего мыслителя естественно является вопросъ: каково же должно было быть дальнѣйшее развитіе философіи послѣ Гегеля? Философія Гегеля, какъ система въ своей сферѣ абсолютная не можетъ быть отринута отчасти, выйти изъ нея можно только лишь чрезъ признаніе односторонности или ограниченности всей ея сферы, всего ея принципа, т. е., принципа отрѣшеннаго понятія, сферы чистой логики. И дѣйствительно, говоритъ Соловьевъ, какъ только ученіе Гегеля было вполнѣ рысказано и понято, оно сейчасъ же было и отвергнуто въ своей абсолютности простымъ аксіоматическимъ утвержденіемъ: понятіе не есть все, иначе: понятіе, какъ такое, не есть еще сама дѣйствительность.

Выяснивши генезисъ философскихъ направленій идеализма, Соловьевъ далѣе выясняетъ генезисъ противоположнаго эмпирическаго направленія. Съ отрицаніемъ Гегеля кончается, по Соловьеву, вѣкъ чисто-логической или апріорной философіи, и кладется начало философіи положительной, отворяется дверь для эмпиріи. И понятно, говоритъ Соловьевъ, что прежде всего получаетъ преобладающее значеніе родъ эмпиріи наиболѣе близкой и доступной, эмпиріи внѣшняго чувственнаго міра—область, такъ называемыхъ, естественныхъ наукъ. Когда предметъ этихъ наукъ—вещественное бытіе полагается абсолютнымъ началомъ, т. е., приписывается ему значеніе единой самобытной дѣйствительности, то является система матеріализма. Но такъ какъ задача матеріализма состоитъ именно въ томъ, чтобы на основаніи внѣшней эмпиріи возвести всеобщую систему, то и матеріалистамъ поневолѣ пришлось философствовать, а тутъ логическая необходимость взяла свое, и матеріализмъ скоро долженъ былъ придти къ самоотрицанію, именно въ позитивизмѣ, гдѣ самосущее вещественное бытіе матеріализма матерія признано только явленіемъ. Между тѣмъ,

¹⁾ Ср. первыхъ нашихъ славянофиловъ, особенно Кирѣевскаго и Хомякова.

явленіе вообще, какъ бытіе несамостоятельное, а обусловленное другимъ, необходимо предполагаетъ это другое, т. е., нѣчто безусловное или самобытное, и позитивизмъ, совершенно отрицая познаваемость этого безусловнаго, утверждаетъ, тѣмъ не менѣе его дѣйствительность, т. е., становится въ противорѣчій съ самимъ собою. Выясняя это противорѣчіе и указывая главную ошибку позитивизма, нашъ философъ говоритъ, что позитивизмъ неправильно предполагаетъ, будто въ явленіяхъ нисколько не выражается являющееся, а также позитивизмъ не правъ и въ томъ, что отдѣляетъ являющееся, т. е., истинную природу вещей отъ явленія, какъ зерно отъ скорлупы. Но это можно сказать лишь о внѣшнемъ опытѣ, въ которомъ мы не соприкасаемся непосредственно съ дѣйствительностью и не узнаемъ истину сущаго, такъ какъ это сущее обуславливается здѣсь и эмпирическими свойствами нашихъ внѣшнихъ чувствъ и апріорными формами нашего разсудка, которыя, какъ бы завѣсою, закрываютъ отъ насъ истинную дѣйствительность, такъ что все то, что мы непосредственно имѣемъ во внѣшнемъ опытѣ, есть только наше же собственное представленіе. Но, замѣчаетъ нашъ мыслитель, этотъ обманчивый покровъ реальности раскрывается въ опытѣ внутреннемъ. Сознывая себя самого, свои внутреннія состоянія, свое мышленіе и хотѣніе, я, очевидно, не отношусь здѣсь къ какому нибудь внѣшнему и потому не познаваемому въ своей сущности предмету. Во внутреннемъ опытѣ, такимъ образомъ, мы имѣемъ уже не представляемое, или предметы, а непосредственнѣйшее явленіе дѣйствительно сущаго, саму дѣйствительность. Несомнѣнно, говорятъ въ другомъ мѣстѣ Соловьевъ, что мы въ своемъ сознаніи, въ своемъ внутреннемъ опытѣ имѣемъ нѣкоторую дѣйствительность, нѣкоторое непосредственное проявленіе истинно-сущаго и, слѣдовательно, познаемъ истинно-сущее. Но во внутренней дѣятельности различаются два основныхъ элемента, или двѣ стороны: практическая и теоретическая. Мы сознаемъ себя, какъ дѣйствующихъ и какъ познающихъ. Общее начало всякаго дѣйствія есть хотѣніе или воля; общее начало всякаго познанія есть представленіе. Спрашивается: какой изъ этихъ двухъ элементовъ есть первичный? Такъ какъ предста-

вление есть отношеніе къ другому, и потому предполагаетъ другое, воля же, хотя и имѣетъ отношеніе къ другому, какъ своему предмету, но сама не есть отношеніе, а есть дѣйствіе отъ себя и самоутвержденіе, то необходимо признать волю первоначаломъ. Итакъ, заключаетъ Соловьевъ, въ нашей волѣ мы находимъ непосредственнѣйшее доступное намъ проявленіе сущаго—въ себѣ, самобытной дѣйствительности.—Это же положеніе составляетъ принципъ философіи Шопенгауэра, уясненію міровоззрѣнія котораго нашъ философъ удѣляетъ особенное вниманіе ¹⁾).

Но на философіи Шопенгауэра развитіе западной мысли не могло остановиться, хотя воля, утверждаемая Шопенгауэромъ, какъ основное начало, и обозначаетъ собою совершенный поворотъ въ ходѣ всей западной философіи; но у Шопенгауэра воля, какъ метафизическая сущность, не имѣетъ никакого дѣйствительнаго смысла. Ибо воля, безъ всякаго предмета хотѣнія, безъ цѣли, такая воля, очевидно, есть пустое слово, не имѣющее никакого преимущества предъ „вещью въ себѣ“ Канта или „силами природы“ естествознанія.—Дать волѣ ея дѣйствительное значеніе и преобразовать этимъ ученіе Шопенгауэра, снявши съ него его односторонность, составляетъ задачу Гартмана въ его „Философіи Безсознательнаго“, къ которой Соловьевъ теперь и обращается. Воля и представленіе непосредственно даны намъ только въ сознаніи отдѣльныхъ существъ, и здѣсь, будучи совершенно обусловлены, онѣ очевидно принадлежатъ уже къ міру явленій; воля же и представленіе, какъ всеобщее первоначало, лежатъ за предѣлами индивидуальнаго сознанія, а такъ какъ о другомъ, не индивидуальномъ сознаніи мы не имѣемъ никакого понятія, то отсюда Гартманъ и опредѣляетъ свое метафизическое начало, какъ „безсознательное“. Метафизическое начало, лежащее за предѣлами эмпирическаго сознанія, по Гартману, не будучи непосредственно дано въ сознаніи, познается въ своихъ проявленіяхъ, необходимо его предполагающихъ. И Гартманъ въ различныхъ сферахъ опыта, какъ внѣшняго, такъ и внутрен-

¹⁾ См. „Кризисъ Западной философіи противъ позитивистовъ“ (въ „Православномъ Обзорѣннѣ“ 1874 г. I ст. 60—66 стр. и II ст. 277.—294 стр.).

няго, указываетъ такія дѣйствія метафизическаго духовнаго начала; и, такимъ образомъ, на основаніи несомнѣнныхъ фактическихъ данныхъ, путемъ индуктивнаго, естественно-научнаго метода, доказываетъ дѣйствительность этого метафизическаго начала.

Результаты своего эмпирическаго изслѣдованія Гартманъ выражаетъ въ слѣдующихъ положеніяхъ: во 1-хъ: Безсознательное образуетъ и сохраняетъ организмъ, восстанавливаетъ внутреннія и внѣшнія его движенія и обуславливаетъ его употребленіе для сознательной воли. 2) Безсознательное даетъ въ инстинктѣ каждому существу то, въ чемъ оно нуждается для своего сохраненія и для чего недостаточно его сознательнаго мышленія, напр. человѣку—инстинкты для пониманія чувственнаго воспріятія, для образованія языка, общества и проч. 3) Безсознательное сохраняетъ роды посредствомъ полового влеченія и материнской любви, облагораживаетъ ихъ посредствомъ выбора въ половой любви и ведетъ родъ человѣческій въ исторіи неуклонно къ цѣли его возможнаго совершенства. 4) Безсознательное часто управляетъ человѣческими дѣйствіями посредствомъ чувствъ и предчувствій тамъ, гдѣ имъ не могло бы помочь сознательное мышленіе. 5) Безсознательное своими внушеніями въ маломъ, какъ и въ великомъ, способствуетъ сознательному процессу мышленія и ведетъ человѣка въ мистикѣ къ предощущенію высшихъ сверхчувственныхъ единствъ. 6) Оно же наконецъ одаряетъ людей чувствомъ красоты и художественнымъ творчествомъ.

Соловьевъ не разбираетъ частныхъ теорій Гартмана: нелѣпость ихъ онъ считаетъ слишкомъ очевидною. Гораздо полезнѣе считаетъ онъ объяснить происхожденіе, генезисъ этихъ противорѣчій, этихъ алогизмовъ, указать тѣ характерныя черты мысли, которыя дѣлаютъ ихъ возможными и которыя принадлежатъ не одному Гартману, а въ большей или меньшей степени вытекаютъ изъ односторонняго характера всей западной философіи. Въ указаніи этихъ противорѣчій Соловьевъ сходится съ первыми нашими славянофилами, именно, коренную и общую причину всѣхъ алогизмовъ, всѣхъ логическихъ противорѣчій, какъ философіи Гартмана, такъ и всей западной

философіи, онъ видитъ въ особенности разсудочнаго мышленія вообще. Нашъ мыслитель выясняетъ это свое положеніе такъ: отвлеченное или разсудочное понятіе состоитъ въ разложеніи непосредственнаго, конкретнаго воззрѣнія на его чувственные и логическіе элементы. Эти элементы не существуютъ сами по себѣ въ отдѣльности, а только въ своемъ сочетаніи, образуя дѣйствительный міръ. Это дѣлается наиболѣе ясно въ низшихъ первичныхъ сферахъ бытія и познанія, въ области внѣшняго чувственнаго воспріятія. Сущность познанія здѣсь и заключается именно въ анализѣ, разложеніи конкретнаго, т. е., въ томъ, что категоріи, или образующія начала сущаго, выдѣляются, полагаются о себѣ; и *если исключительность разсудочнаго познанія не снимается высшимъ родомъ мышленія*, то, естественно, эти категоріи, будучи взяты въ своей отдѣльности, представляются по себѣ сущими, какъ такія, т. е., гипостазированы; имъ приписывается дѣйствительное бытіе, котораго онѣ въ своей особности не имѣютъ. Это гипостазированіе отвлеченій, такимъ образомъ, вытекаетъ необходимо изъ разсудочнаго познанія въ его исключительности.

Несомнѣнно, говоритъ нашъ мыслитель, что разсудочное мышленіе, отвлеченный анализъ преобладаетъ въ западной философіи, и всѣ другія направленія мысли являются только какъ реакціи или протесты противъ господствующаго, и поэтому сами являются такою же односторонней ограниченностью, носятъ ясныя слѣды той почвы, отъ которой отдѣлились. Такъ, по Соловьеву, въ самомъ началѣ западной философіи, въ схоластикѣ, разсудочное мышленіе является во всей своей силѣ. Для господствующей школы средневѣковой философіи міръ представлялся, какъ мертвая совокупность многоразличныхъ, внѣ другъ друга пребывающихъ субстанцій,—субстанціональныхъ формъ, соединенныхъ безъ всякой внутренней связи. Несмотря на удары, нанесенные схоластикѣ Спинозою и Лейбницемъ, Бэкономъ и Локкомъ, она возродилась въ XVIII вѣкѣ въ новой, поверхностной и популярной формѣ, именно, въ догматической метафизикѣ Вольфа. Завершителемъ же этой разсудочности западно-европейской философіи, по Соловьеву, былъ Гегель, признавшій дѣйствительное бытіе

только за понятіемъ самимъ въ себѣ. По Гегелю, дѣйстви-тельно только спекулятивное понятіе, и—не какъ мысль въ нашей головѣ, а равно и не какъ объективная форма сущаго, а само по себѣ,—какъ понятіе. Но, очевидно, въ положеніи: „понятіе есть само по себѣ“,—или не заключается совсѣмъ ничего, кромѣ словъ, или же заключается гипостазированіе понятія. Снявъ всѣ разсудочныя гипостаси старой метафизики въ своей абсолютной идеѣ, Гегель гипостазировалъ самую эту идею; и потому-то, говоритъ нашъ мыслитель, какъ повиди-мому не далекъ отъ схоластики Гегель, этотъ великій разру-шитель всѣхъ схоластическихъ опредѣленностей, однако, его собственный принципъ—понятіе само по себѣ,—есть не что иное, какъ схоластическая *entitas*, субстанціальная форма, *universale ut reale*.

Крайняя односторонность Гегеля вызвала реакцію и тоже очень одностороннюю. Признавши абсолютную форму логиче-ской философіи за пустую отвлеченность, западно-европейскіе мыслители стали искать чисто непосредственнаго, эмпирически даннаго содержанія, не понимая, что содержаніе отдѣльно отъ своей формы есть такая же пустая отвлеченность, и призна-ніе ея за дѣйствительно-сущее есть такое же гипостазирова-ніе абстракта. И вотъ, говоритъ Соловьевъ, продолжая далѣе анализъ разсудочности западно-европейской мысли, вмѣсто гипостазированныхъ понятій, философская мысль запада пред-ставляетъ намъ сначала гипостазированные элементы веще-ства—матеріальныя точки, атомы, какъ начала эмпирической дѣйствительности. Но такъ какъ очевидно, что вещественный атомъ весь сходится къ формальнымъ, относительнымъ опре-дѣленіямъ, и потому искомое начало непосредственной, само-бытной дѣйствительности заключается не въ атомѣ, какъ ве-щественномъ, а въ неразрывно связанной съ нимъ силѣ, и такъ какъ, съ другой стороны, очевидно, что то самое, что во внѣшнемъ дѣйствіи или для другого есть сила, то въ себѣ самомъ есть воля, то у Шопенгауэра является воля, какъ са-мобытное первоначало, единственно дѣйствительно сущее, *Ding an sich*. Между тѣмъ ясно, что воля вообще, воля сама по себѣ, есть совершенно пустая отвлеченность. Но Шо-

пенгауэръ тоже олицетворяетъ свою метафизическую „волю“ и говоритъ о ней, какъ о субъектѣ дѣйствующемъ и страдающемъ, причемъ все положительное содержаніе своей „воли“ беретъ отъ ограниченной индивидуальной воли. Хотя, повторяетъ Соловьевъ, Шопенгауэръ постоянно говоритъ о метафизической волѣ, но на самомъ дѣлѣ, все, что онъ говоритъ о ней, имѣетъ мѣсто единственно въ примѣненіи къ индивидуальной волѣ отдѣльныхъ субъектовъ, и именно, поскольку они ограничены, поскольку ихъ воля не можетъ имѣть метафизическаго значенія. Къ этому основному недоразумѣнію могутъ быть, по Соловьеву, сведены всѣ противорѣчія и алогизмы въ философіи Шопенгауэра.

Эти противорѣчія и односторонности Шопенгауэровой философіи старается снять Гартманъ, но только тѣмъ, что рядомъ съ исключительнымъ началомъ Шопенгауэра, ставитъ другой, не достаемый у него принципъ—идею или представленіе. Но, справедливо замѣчаетъ Соловьевъ, отъ того, что къ одному гипостазированному абстракту присоединяется другой, мысль еще немного выигрываетъ. Въ самомъ дѣлѣ, у Гартмана воля сама по себѣ не имѣетъ никакого предмета, а идея сама по себѣ не имѣетъ никакого содержанія. Какъ такія, оба начала суть лишь возможность воли и представленія, и эту то пустую возможность Гартманъ утверждаетъ, какъ существующую саму по себѣ, предшествующую дѣйствительному бытію міра. На самомъ же дѣлѣ, замѣчаетъ Соловьевъ, Гартманова первоначальная потенція не есть мысль, ибо нѣтъ еще мыслящаго, но она не есть и нѣчто объективно дѣйствительное, ибо всякая дѣйствительность еще имѣетъ произойти изъ нея; слѣдовательно, эта потенція есть чистое безусловное небытіе, и это чистое отрицаніе Гартманъ гипостазируетъ, какъ абсолютное начало.

Итакъ, заключаетъ Соловьевъ, ученія Шопенгауэра и Гартмана раздѣляютъ общую ограниченность западной философіи—одностороннее преобладаніе разсудочнаго анализа, утверждающаго отвлеченныя понятія въ ихъ отдѣльности, и вслѣдствіе этого необходимо ихъ гипостазирующаго.

Но, указавши эту отрицательную сторону философіи воли и

представленія, нашъ мыслитель считаетъ необходимымъ уяснить положительное ея значеніе въ историческомъ развитіи сознанія, въ томъ многовѣковомъ умственномъ развитіи Запада, окончательный кризисъ котораго выразился въ этой послѣдней философіи. Положительные результаты „Философіи Безсознательнаго“ нашъ мыслитель рассматриваетъ сначала по отношенію къ діалектикѣ, или ученію о познаніи, затѣмъ по отношенію къ метафизикѣ и, наконецъ, по отношенію къ этикѣ. Ходъ мыслей Соловьева въ уясненіи гносеологическаго значенія философіи Гартмана такой: первый поверхностный анализъ всей области познаваемаго открываетъ намъ три коренные источника познанія: опытъ внутренній, въ которомъ мы познаемъ свое субъективное бытіе въ его дѣйствительности, затѣмъ опытъ внѣшній, въ которомъ мы познаемъ внѣшнее бытіе въ его реальности, и наконецъ разсужденіе (ratiopatio), или чисто-логическое познаніе, въ которомъ мы не познаемъ никакой реальности и никакой дѣйствительности, а утверждаемъ только пзвѣстныя необходимыя условія или законы бытія. Познаніе чисто логическое и чисто внѣшній опытъ не существуютъ въ отдѣльности другъ отъ друга. Такъ, несомнѣнно, что чистый эмпирическій матеріаль, состоящій изъ ощущеній внѣшнихъ чувствъ, становится опытнымъ познаніемъ только тогда, когда эти ощущенія объективируются и комбинируются по извѣстнымъ общимъ и необходимымъ законамъ, такъ что даже непосредственное внѣшнее возрѣніе есть уже дѣло умозрѣнія, хотя и безсознательнаго, что же касается до внѣшняго опыта, научнаго, до такъ пазываемой эмпирической науки, то въ немъ умозрѣніе играетъ весьма важную роль, ибо ни одна научная истина не дается въ непосредственномъ опытѣ. Итакъ, заключаетъ Соловьевъ, нѣтъ чистой эмпириі, но нѣтъ и чистаго умозрѣнія; познаніе эмпирическое и познаніе логическое, или апріорное, не составляютъ двухъ радикально отдѣльныхъ и самобытныхъ областей знанія; они необходимы другъ для друга: познаніе эмпирическое возможно только при логическихъ условіяхъ, а познаніе логическое дѣйствительно только при эмпирическомъ содержаніи. *Этотъ выводъ*, утверждаетъ Соловьевъ, *безспорная истина.*

Но чтобы истина могла быть признана, необходимо было, чтобы оба основные элемента познания были исчерпаны въ ихъ *особенной исключительности*, вслѣдствіе чего ихъ односторонняя ограниченность стала бы очевидною.—Дѣйствительно, въ исторіи такъ и было на самомъ дѣлѣ. Въ исторіи западной философіи мы видимъ два главныхъ направленія: рационалистическое, выводящее все изъ общихъ понятій,—и эмпирическое, все выводящее изъ опыта. Противоположность эта выражалась, какъ извѣстно, еще въ средне вѣковой схоластикѣ, которая раздѣлялась въ этомъ отношеніи на *реализмъ*, признававшій общія понятія (*universalia*) за выраженіе дѣйствительнаго міра и потому выводившій изъ нихъ дѣйствительное познание,—и *номинализмъ*, видѣвшій въ этихъ общихъ понятіяхъ исключительно результаты нашего отвлеченія, условные знаки или просто имена (*nomina*), а дѣйствительное знаніе признававшій только въ непосредственномъ воспріятіи. Въ новой философіи каждое изъ этихъ двухъ направленій проходитъ въ своемъ развитіи три соотвѣтственныхъ момента. Въ направленіи рационалистическомъ эти три момента выражаются: 1) догматическою метафизикой Декарта, Лейбница и Вольфа; 2) субъективнымъ идеализмомъ Канта и 3) абсолютнымъ рационализмомъ Гегеля. Взаимное отношеніе этихъ трехъ фазисовъ Соловьевъ выразитъ такимъ силлогизмомъ: 1) *большая посылка* догматизма: истинно-сущее познается въ апріорномъ познаніи, 2) *меньшая посылка* Канта: но въ апріорномъ познаніи познаются только формы нашего мышленія; 3) *заключеніе* Гегеля: формы нашего мышленія суть истинно сущее.

Аналогичный ходъ развитія представляетъ, по Соловьеву, и направленіе эмпирическое. Оно также имѣло три фазиса: 1) въ Бэконѣ; 2) Локкѣ и Беркли и 3) Юмѣ и Дж. Ст. Миллѣ. Взаимное отношеніе ступеней въ развитіи эмпиризма Соловьевъ выражаетъ также въ формѣ такого силлогизма: 1) *большая посылка* Бэкона: подлинно-сущее познается въ нашемъ дѣйствительномъ опытѣ; 2) *меньшая посылка* Локка и Беркли: но въ нашемъ дѣйствительномъ опытѣ познаются только различныя эмпирическія состоянія сознанія; 3) *заключеніе* Милля: различныя эмпирическія состоянія сознанія суть подлинно—сущее.

Сопоставляя оба силлогизма, Соловьевъ считаетъ себя въ правѣ сдѣлать такой выводъ, что крайности обохъ противоположныхъ направленій—раціоналистическаго и эмпирическаго сошлись въ одномъ существенномъ пунктѣ, именно въ томъ, что оба одинаково отрицаютъ собственное бытіе, какъ познаваемаго, такъ и познающаго, перенося всю истину на самый актъ познанія; такъ что и исключительный раціонализмъ и исключительный эмпиризмъ входятъ, какъ два вида, въ одно родовое понятіе формализма (ибо, если нѣтъ ни познающаго, ни познаваемаго, то остается одна только форма познанія). Итакъ, еще разъ повторяетъ нашъ мыслитель свой выводъ, логическій и эмпирический элементы одинаково необходимы для истиннаго познанія, и слѣдовательно исключительное обособленіе того или другого изъ этихъ элементовъ есть въ обихъ случаяхъ одностороннее отвлеченіе (Пр. Об. 1874 ст. III, 433 стр.).

Надлежащій синтезъ элементовъ логическаго и эмпирическаго Соловьевъ и находитъ впервые въ „Философiи Безсознательнаго“ Гартмана: у него логика и эмпирия равноправны. Девизъ Гартмана: „умозрительные результаты по индуктивному естественно-научному методу“,—и въ этомъ-то методѣ Соловьевъ и видитъ положительный результатъ и великую заслугу Гартмановой философиі. Итакъ, Соловьевъ находитъ у Гартмана примѣненіе истиннаго философскаго метода, т. е., соединеніе обихъ методовъ умозрительнаго и индуктивнаго; но принципъ этого метода, его общія теоретическія основанія, т. е., именно то, что составляетъ гносеологію,—по замѣчанію нашего мыслителя, выяснены Гартманомъ очень недостаточно. Этотъ же недостатокъ отражается и на гартмановской метафизикѣ.

Такъ какъ истинно-сущее,—предметъ метафизики, имѣетъ бытіе для насъ, очевидно, только черезъ наше познаніе, то ясно, что отношеніе извѣстнаго философскаго направленія къ метафизикѣ всецѣло опредѣляется его ученіемъ о познаніи—логикой или гносеологіей этого направленія. Поэтому Соловьевъ считаетъ себя въ правѣ уже а priori сказать, что тѣ два одностороннія направленія западной философиі, которыя

въ отношеніи гносеологическомъ опредѣляются, какъ рационализмъ и эмпиризмъ, къ метафизикѣ относятся чисто отрицательно, именно, въ своей послѣдовательности оба направленія одинаково отрицаютъ самую возможность метафизики. Такъ, рационализмъ, на своей послѣдней ступени, приходитъ къ безусловному отождествленію бытія съ познаніемъ, къ тому утвержденію, что сущее получаетъ свое истинное бытіе только въ нашемъ познаніи о немъ. Очевидно, этимъ совершенно упраздняется метафизика, какъ ученіе о сущемъ въ себѣ, въ различіе отъ логики, какъ ученія о нашемъ познаніи. Историческое подтвержденіе этому выводу нашъ мыслитель и усматриваетъ въ гегельянствѣ. Аналогично рационализму и эмпиризму, признавая единственнымъ источникомъ всякаго познанія данный намъ опытъ, въ которомъ мы находимъ только состоянія нашего собственнаго сознанія, тѣмъ самымъ отрицаетъ возможность метафизики, какъ познанія о сущемъ въ немъ самомъ. На первыхъ, бессознательныхъ ступеняхъ своего развитія оба эти направленія все таки порождаютъ соотвѣтствующія метафизическія системы, но потомъ, входя въ большее уразумѣніе своихъ основныхъ началъ, они отвергаютъ всякую метафизику, вмѣстѣ съ ея предметомъ.

Но, замѣчаетъ Соловьевъ, фактъ невозможности метафизики на почвѣ рационализма и эмпиризма не говоритъ о невозможности вообще метафизики, какъ познанія истинно сущаго въ отличіе отъ нашего субъективнаго познанія, такъ какъ отрицаніе метафизики, присущее обоимъ направленіямъ западной философіи, происходитъ изъ односторонности этихъ направленій, то такія философскія ученія, которыя пытаются снять эту ограниченность, необходимо возстановляютъ метафизику въ истинномъ смыслѣ этого слова. Подтвержденіе этому Соловьевъ и видитъ въ системахъ Шопенгауэра и особенно Гартмана, создавшихъ новую метафизику. Разница новой метафизики отъ старой, по Соловьеву, та, что въ первой не принимается уже, что истинно—сущее пребываетъ само по себѣ, какъ отдѣльное существо внѣ познающаго, а предполагается, напротивъ, существенное тождество метафизической сущности съ познающимъ, т. е. нашимъ духомъ. Эта

сущность у Гартмана и опредѣляется, какъ всеединый духъ, котораго нашъ духъ есть частное проявленіе или образъ, такъ что чрезъ нашъ внутренній опытъ мы можемъ получать дѣйствительное познаніе о метафизическомъ существѣ. Но, говорить нашъ мыслитель, если въ этомъ предположеніи тождества метафизической сущности съ всеединымъ духомъ выражается условіе возможности метафизики, то очевидно, что для того, чтобы метафизика стала дѣйствительнымъ познаніемъ, необходимо доказать дѣйствительность предполагаемаго тождества метафизическаго существа съ познающимъ, доказать, что это существо дѣйствительно имѣетъ духовную природу. Соловьевъ и находитъ, что это доказательство дано Гартманомъ. Извѣстно, что Гартманъ, во всѣхъ сферахъ нашего опыта, какъ въ природѣ внѣшней, такъ и въ мірѣ человѣческомъ, указываетъ тотъ глубокій фактъ, что, помимо сознательной дѣятельности тѣхъ или другихъ особей, явленія опредѣляются цѣлесообразнымъ дѣйствіемъ духовнаго начала, независимаго ни отъ какаго частнаго сознанія, и по своей внутренней силѣ безконечно превышающаго всякую частную сознательность, и потому называемаго имъ бессознательнымъ. Такимъ образомъ, духовное начало, по Гартману, обуславливаетъ весь вещественный міръ, со всѣми его формами, и, слѣдовательно, само по себѣ оно должно быть свободнымъ отъ этихъ формъ. Оно свободно отъ пространства и времени; оно,—представляющее изъ себя нераздѣльное соединеніе воли и идеи, есть безусловно-единичное и вмѣстѣ всеобщее существо, всеединый духъ, абсолютное. Но Соловьевъ находитъ, что у Гартмана эти опредѣленія абсолютнаго отличаются крайнею отвлеченностью, вслѣдствіе чего мы находимъ у него, вмѣсто абсолютно-конкретнаго и потому дѣйствительнаго первоначала, какую-то безобразную, неопредѣленную, отвлеченную двойню абстрактныхъ гипостасей—воли и идеи.—Итакъ, дѣлаетъ резюме нашъ мыслитель, хотя и Шопенгауэръ и Гартманъ одинако сознаютъ односторонность обонхъ главныхъ направленій западной философіи и примѣняютъ въ большей или меньшей степени истинный философскій методъ въ своихъ метафизическихъ изслѣдованіяхъ, но, не имѣя яснаго сознанія самой сущности этого

метода, они не дѣлаютъ всецѣлаго и внутренняго синтеза противоположныхъ началъ; и потому метафизика ихъ впадаетъ въ частныя противорѣчія и совершенныя нелѣпости.

Недостатокъ въ метафизикѣ повлекъ у нихъ недостатокъ и въ этикѣ. Но есть у нихъ въ этикѣ и прямыя, положительныя достоинства; такъ, что касается положительныхъ сторонъ этики Гартмана, то онѣ заключаются, по возрѣнію Соловьева, въ слѣдующемъ: во 1-хъ, въ признаніи того, что высшее благо—последняя цѣль жизни—не содержится въ предѣлахъ данной дѣйствительности, въ мірѣ конечной реальности, а, напротивъ, достигается только чрезъ уничтоженіе этого міра. Во 2-хъ, въ признаніи того, что эта последняя цѣль достижима не для отдѣльнаго лица въ его отдѣльности, а только для всего міра существъ, такъ что это достиженіе необходимо обусловлено ходомъ всеобщаго мірового развитія. Истинность обоихъ этихъ положеній, по мнѣнію нашего мыслителя, прямо вытекаетъ изъ доказанной истинности основного метафизическаго принципа, по которому истинно сущимъ, абсолютнымъ первоначаломъ и концемъ всего существующаго утверждается всеединый духъ. Ошибку же Гартмановой этики Соловьевъ видитъ въ томъ, что она предполагаетъ только отрицательный характеръ мірового процесса и его послѣдняго результата въ томъ, что послѣднею цѣлью всего мірового развитія она признаетъ уничтоженіе всего, переходъ бытія въ чистое небытіе. Соловьевъ находитъ, что такое утвержденіе не только нелѣпо само по себѣ, но и прямо противорѣчитъ основному метафизическому принципу самого Гартмана. Въ доказательство этого Соловьевъ приводитъ такіа разсужденія: во 1-хъ, конецъ мірового процесса не можетъ быть безусловнымъ уничтоженіемъ всего сущаго, потому что вѣдь абсолютный всеединый духъ, совершенно не подлежащій времени, не можетъ самъ въ себѣ опредѣлиться временнымъ міровымъ процессомъ; слѣдовательно, онъ остается въ своемъ абсолютномъ бытіи неизмѣнно, какъ до міроваго процесса, такъ и во время его, и послѣ его; и потому процессъ этотъ и его конечный результатъ—имѣютъ значеніе только для феноменальнаго бытія, для міра реальныхъ явленій. Во 2-хъ, и для этого (фено-

менальнаго) міра конецъ процесса не есть уничтоженіе въ безусловномъ смыслѣ; потому что абсолютнымъ началомъ признана вѣдь не абстрактная сущность, не пустое единство, а конкретный всеединый, всеобъемлющій Духъ, который не относится отрицательно къ другому, къ частному бытію, а напротивъ, самъ его полагаетъ. Поэтому-то, говоритъ Соловьевъ, снятіе въ концѣ мірового процесса наличной дѣйствительности есть уничтоженіе не самого частнаго бытія, а только его исключительнаго самоутвержденія, его внѣшней особенности и отдѣльности. Это есть уничтоженіе не міра явленій вообще, а только явленій вещественныхъ, механическихъ; послѣднимъ концемъ всего будетъ, по убѣжденію нашего мыслителя, не Нирвана, а напротивъ *αποκατάστασις τῶν πάντων*: царство духовъ, какъ полное проявленіе Всеединаго.

Указавъ этотъ послѣдній недостатокъ Гартмановой этики, Соловьевъ резюмируетъ положительные результаты его философіи, которые являются вмѣстѣ съ тѣмъ результатами и всего западнаго философскаго развитія, ибо, какъ мы уже указывали, по Соловьеву, философія Гартмана есть законное и необходимое произведеніе этого развитія. Результаты эти таковы: во 1-хъ, по логикѣ или ученію о познаніи: признаніе односторонности и потому неистинности какъ чисто рѣационалистическаго направленія западной философіи, дающаго только возможное познаніе, такъ и чисто-эмпирическаго, не дающаго никакого познанія, и тѣмъ самымъ—утвержденіе истиннаго философскаго метода; 2) по метафизикѣ: признаніе, въ качествѣ абсолютнаго всеначала, вмѣсто прежнихъ абстрактныхъ сущностей и гипостасей, конкретнаго всеединаго духа; 3) по этикѣ: признаніе, что послѣдняя цѣль и высшее благо достигаются только совокупностью существъ посредствомъ необходимаго и цѣлесообразнаго хода мірового процесса, конецъ котораго есть уничтоженіе исключительнаго самоутвержденія частныхъ существъ въ ихъ вещественной розни и возстановленіе ихъ, какъ царства духовъ, обнимаемыхъ всеобщностью Духа абсолютнаго. И здѣсь, говоритъ Соловьевъ ¹⁾, оказывается, что

¹⁾ Православное Обоз. 1874, 3 т. 451—2 стр.

эти необходимые результаты западнаго философскаго развитія утверждаютъ въ формѣ рациональнаго познанія тѣ самыя истины, которыя, въ формѣ вѣры, духовнаго созерцанія, утверждались великими теологическими ученіями Востока. Такимъ образомъ, по общему заключенію Соловьева, Гартманова философія съ логическимъ совершенствомъ западной формы стремится соединить полноту содержанія духовныхъ созерцаній Востока: опираясь на данныя положительныхъ наукъ, съ одной стороны, она, съ другой стороны, протягиваетъ руку религіи. Осуществленіе же этого универсальнаго синтеза науки, философіи и религіи должно быть, по Соловьеву, высшею цѣлью и послѣднимъ результатомъ философскаго развитія человѣчества. Указаніемъ этой проблемы будущей универсальной философіи Соловьевъ и заканчиваетъ свой „Кризисъ западной философіи“.

Александръ Никольскій.

(Продолженіе будетъ).

Чѣмъ должна быть критика и чѣмъ иногда является она въ наше время.

(Замѣтка по поводу критическихъ отзывовъ нѣкоторыхъ критиковъ въ
ж. „Народное Образование“).

(Окончаніе *).

III.

Отсутствіе у критиковъ какихъ либо твердыхъ и здравыхъ положительныхъ принциповъ, ясно сознаваемыхъ и устойчивыхъ критеріевъ есть, безспорно, большой недостатокъ, но еще не составляетъ самаго важнаго недостатка въ дѣлѣ критики. Увлекаться шаткими, узкими, односторонними взглядами могутъ и самые почтенные дѣятели въ области всякаго человѣческаго дѣла. Болѣе важное значеніе въ дѣлѣ критики имѣеть и потому наиболѣе обязательнымъ для критиковъ должно быть: это—объективное, безпристрастное отношеніе къ критикуемымъ произведеніямъ и авторамъ, правдивость и добросовѣстность въ сужденіяхъ и приговорахъ. Безъ этого момента критика теряетъ всякое достоинство и превращается прямо въ дѣло неблаговидное. Соотвѣтственно тѣмъ взглядамъ, какіе раздѣляетъ самъ критикъ, онъ, конечно, имѣеть полное право въ отношеніи къ однимъ произведеніямъ выражать свое согласіе и сочувствіе, въ отношеніи къ другимъ—несогласіе и несочувствіе,—однихъ авторовъ причислять къ своему лагерю, другихъ—къ лагерю противниковъ. Но святая правда должна всегда стоять на первомъ планѣ и во имя ея критикъ обязанъ въ отношеніи и къ своимъ и не своимъ одинаково не

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» за 1902 г. № 9.

впадать въ своихъ приговорахъ ни въ какія либо преувеличенія, ни въ какія либо преуменьшенія, одинаково не допускать ни передержекъ, ни замалчиваній, и въ отношеніи къ своимъ не закрывать глаза предъ ихъ недостатками, и въ отношеніи къ противникамъ не игнорировать ихъ достоинствъ. Удовлетворяютъ ли этому требованію критики въ „Нар. Образ.“? Отвѣтъ на это для насъ получится, если мы на примѣрахъ рассмотримъ, каковыми являются эти критики въ своихъ приговорахъ, во 1-хъ, по отношенію къ такимъ произведеніямъ, которыя оказываются согласными съ ихъ взглядами, и во 2-хъ, по отношенію къ такимъ произведеніямъ, которыя не подходятъ подъ ихъ взгляды,—рассмотримъ, что и какъ критики эти одобряютъ и похваляютъ, и что и какъ они осуждаютъ и порицаютъ. Отсюда для насъ получится рѣшеніе имѣющаго большое практическое значеніе вопроса: заслуживаютъ ли эти критики довѣрія или нѣтъ?

Признаемся, что мы сами только одинъ разъ съ полнымъ довѣріемъ отнеслись къ словамъ одного критика въ „Нар. Образ.“, но и въ томъ горько раскаиваемся. Въ 1900 г. прочитали мы въ „Нар. Образ.“ очень одобрительный отзывъ, принадлежавшій г. Н. В., о новой появившейся книгѣ: „Записки по частной дидактикѣ“ г. Сосновскаго. И такъ какъ до этихъ поръ для прохожденія частной дидактики въ духовной семинаріи и епархіальномъ женскомъ училищѣ не было хорошаго учебника, то, недолго задумываясь, единственно только по довѣрію къ словамъ критики, мы рѣшились ввести книгу г. Сосновскаго учебнымъ руководствомъ и въ мѣстную духовную семинарію и въ мѣстное епархіальное женское училище (въ которыхъ мы состоимъ преподавателемъ дидактики). Обратились мы, къ кому слѣдуетъ, съ ходатайствомъ о пріобрѣтеніи этой книги, ходатайство было уважено, деньги были затрачены, книга была пріобрѣтена. Но книга, отъ которой, судя по отзыву объ ней, мы ожидали такъ много хорошаго, принесла намъ одно прискорбнѣйшее разочарованіе; оказалось, что дѣйствительныя достоинства книги совсѣмъ не соотвѣтствуютъ той высокой оцѣнкѣ, какой удостоилась она со стороны ея критика. Чтобы убѣдиться въ этомъ и, вмѣстѣ съ тѣмъ, что-

бы предостеречь другихъ отъ той ошибки, въ какую мы сами впали, мы сопоставимъ то, что о книгѣ г. Сосновскаго говорить ея критикъ, съ тѣмъ, что эта книга въ дѣйствительности представляетъ въ себѣ.

1. Первымъ, наиболѣе выдающимся достоинствомъ книги г. Сосновскаго критикъ ея, г. Н. В., признаетъ то, что она составлена „въ строгомъ согласіи съ требованіями объяснительныхъ записокъ къ программамъ церковно-приходскихъ школъ“... „Важное достоинство книги г. Сосновскаго, говоритъ г. Н. В., заключается въ полной приспособленности содержанія книги къ условіямъ преподаванія именно въ церковно-приходской школѣ, т. е. преподаванія въ объемѣ, опредѣляемомъ программами этихъ школъ, и въ духѣ, указываемомъ объяснительными записками къ программамъ“ (Нар. Образ. за 1900 г., кн. III, стр. 95).

Дѣйствительно, ничто такъ ярко не проглядываетъ во всей книгѣ г. Сосновскаго, какъ трогательное стараніе ея составителя обо всемъ говорить въ такомъ духѣ и все представить въ такомъ видѣ, чтобы въ концѣ концовъ во всемъ оказаться въ строгомъ согласіи „съ условіями преподаванія въ церковно-приходскихъ школахъ“. Но только при крайней недалковидности это можно признать за какое либо дѣйствительное достоинство книги. Если въ отношеніи къ ней не смотрѣть, такъ сказать, только на одну скорлупу, а обратить вниманіе на скрывающееся подъ ней самое зерно, если выикнуть въ самую сущность дѣла, то окажется, что та приспособленность содержанія книги г. Сосновскаго, которая такъ плѣняетъ г. Н. В., есть только призрачная, поддѣльная, она достигается путемъ разныхъ натяжекъ, иногда цѣною прямыхъ противорѣчій и отчаянныхъ усилій соединить несоединимое. Все это въ особенности замѣтно у г. Сосновскаго въ установкѣ методовъ обученія. Такъ, посмотримъ, напр., какъ у него устанавливается методъ преподаванія Закона Божія.

Прежде всего нужно замѣтить, что въ отношеніи къ Закону Божію методъ преподаванія г. Сосновскій понимаетъ очень узко, разумѣя подъ нимъ только внѣшній ходъ обученія, только способъ распредѣленія отдѣльныхъ предметовъ Закона Божія

по годамъ обученія. Подвергая критическому разсмотрѣнiю три существующихъ способа распредѣленія предметовъ Закона Божія: совмѣстный, концентрической и поступательный, г. Сосновскій за первыми двумя способами признаетъ всѣ неудобства и недостатки, за послѣднимъ всѣ достоинства и преимущества. Мы не будемъ здѣсь подвергать оцѣнкѣ основательность и состоятельность того, что относительно этихъ способовъ говоритъ г. Сосновскій; обращаемъ вниманіе только на то, что въ результатѣ критическаго разсмотрѣнія ихъ у г. Сосновскаго вполне ясно и опредѣленно получается то, что способы совмѣстный и концентрической отвергаются и принимается, какъ единственно пригодный, способъ поступательный. Но, немного далѣе, дѣлая общія дидактическія указанія относительно преподаванія Закона Божія, г. Сосновскій съ изумительною неожиданностію высказываетъ такое требованіе, что „преподаваніе Закона Божія должно быть въ основѣ своей (что подъ этой основой нужно разумѣть?!) поступательнымъ, но въ *подробностяхъ совмѣстнымъ*. Законоучитель долженъ преподавать части (т. е. отдѣльные предметы) Закона Божія въ *тѣсной взаимной связи* (курсивъ самого автора) и соблюдать единство уроковъ по св. исторіи, молитвамъ, катихизису и богослуженію“ (Методика г. Сосновскаго, 2 изд. стр. 11). Такимъ образомъ совмѣстный способъ, который раньше г. Сосновскій забраковалъ и отвергъ, теперь онъ принимаетъ; то самое, противъ чего г. Сосновскій на 7 стр. своей книги возстаетъ: чтобы отдѣльные предметы Закона Божія преподавались совмѣстно, въ тѣсной связи,—это самое на 11-й стр. имъ прямо требуется. И что всего удивительнѣе: и для того, чтобы въ одномъ случаѣ отвергнуть совмѣстное преподаваніе, и для того, чтобы въ другомъ случаѣ принять его, г. Сосновскому помогаетъ *одна и та же* „психологія ума“, на которую онъ ссылается. На стр. 7-й, отвергая совмѣстное преподаваніе, г. Сосновскій говоритъ, что оно „грѣшитъ противъ психологіи ума..., учащіеся (при этомъ преподаваніи) не могутъ образовывать и закрѣпить въ своей памяти прочной ассоціаціи однородныхъ представленій,... вслѣдствіе чего и религіозныя понятія ихъ будутъ неясны, неотчетливы и ненадежны“. На

стр. 12-й, защищая, что преподаваніе Закона Божія должно быть въ подробностяхъ *совмѣстнымъ*, г. Сосновскій говоритъ, что „связное преподаваніе частей Закона Божія, способствуя памяти учащихъся, ведетъ къ тому, что весь учебный матеріалъ укладывается въ дѣтскомъ умѣ въ систематическомъ порядкѣ и получаетъ видъ законченнаго, цѣльнаго познанія“.

Не лучше обстоитъ дѣло у г. Сосновскаго и съ установкой метода обученія грамотѣ. Признавъ непригодность всѣхъ старыхъ методовъ обученія грамотѣ, г. Сосновскій останавливается на методѣ синкритическомъ и различаетъ два вида его: 1) способъ совмѣснаго обученія письму—чтенію и 2) способъ раздѣльнаго обученія чтенію и письму (Методика, стр. 54). Между этими двумя методами г. Сосновскому нужно было сдѣлать выборъ и потому онъ подвергаетъ ихъ критической оцѣнкѣ. Но что касается метода совмѣснаго обученія письму—чтенію, то г. Сосновскій не постарался даже хорошо уяснить себѣ самую сущность его и потому въ изложеніе и въ критику этого метода вноситъ много неточнаго, невѣрнаго, необдуманнаго. Такъ г. Сосновскій говоритъ: а) требуемая этимъ методомъ „продолжительныя звуковыя упражненія излишни“ (стр. 56). Въ этомъ замѣчаніи г. Сосновскаго допущена передержка: сущностию метода совмѣснаго обученія письму—чтенію вовсе не требуется непременно *продолжительныя* звуковыя упражненія, и самъ г. Сосновскій (на стр. 55) говоритъ, что при обученіи по этому методу продолжительность звуковыхъ упражненій бываетъ не одинакова, одни учителя тратятъ на нихъ мѣсяць, а другіе не больше недѣли. б) При совмѣстномъ обученіи письму—чтенію, говоритъ далѣе г. Сосновскій, „дѣтей заставляютъ изучать звуки исключительно по слуху (а то какъ же еще можно изучать звуки?)... Но мы обыкновенно (?) не только произносимъ звуки, но одновременно представляемъ ихъ въ формѣ тѣхъ знаковъ, которыми принято обозначать ихъ въ печати и письмѣ“ (стр. 56). Понять это мѣсто изъ книги г. Сосновскаго мы рѣшительно отказываемся. в) „При совмѣстномъ обученіи письму—чтенію, продолжаетъ г. Сосновскій, одинъ изъ этихъ предметовъ подчиняется другому: звуки располагаются или по степени лег-

кости ихъ произношенія или по степени легкости начертанія буквъ. Въ первомъ случаѣ приходится начинать письмо съ трудныхъ буквъ..., во второмъ—приходится на первыхъ порахъ выдѣлять изъ словъ трудныя для произношенія звуки. Разрѣшить это затрудненіе съ одинаковой пользой для письма и чтенія нельзя“ (ibid.).—Это заявленіе г. Сосновскаго нужно признать невѣрнымъ; то затрудненіе, на которое онъ указываетъ, при совмѣстномъ обученіи письму—чтенію разрѣшается легко и просто. При обученіи по этому методу, какъ указываетъ и самъ г. Сосновскій, сначала идутъ особыя звуковыя упражненія, на этихъ упражненіяхъ соблюдается *своя* постепенность, которая состоитъ въ томъ, что звуки располагаются по степени сравнительной легкости ихъ для произношенія и для выдѣленія изъ словъ; потомъ идетъ изученіе буквъ, здѣсь соблюдается *своя* постепенность, которая состоитъ въ томъ, что буквы располагаются по степени сравнительной ихъ легкости для написанія. г) „Еще недостатокъ метода письма—чтенія, говоритъ г. Сосновскій, тотъ, что дѣти хотя пишутъ каждое читаемое слово (не вѣришь ли сказать: читаютъ каждое написанное слово?), но не умѣютъ правильно и красиво изображать ни одной буквы“ (стр. 56—57).—На это замѣтимъ, что при первомъ ознакомленіи съ буквами дѣти, конечно, еще не могутъ научиться писать ихъ какъ слѣдуетъ, изображать правильно и красиво, но развѣ при какомъ либо другомъ методѣ обученія дѣти могутъ сразу научиться писать буквы правильно и красиво? д) Наконецъ, относительно метода совмѣстнаго обученія письму—чтенію г. Сосновскій полагаетъ, что имъ будто бы не допускаются особые уроки по чистописанію, и тѣ учителя, которые вводятъ такіе уроки, будто бы тѣмъ самымъ дѣлаютъ отступленіе отъ этого метода.—Это мнѣніе г. Сосновскаго совершенно невѣрно: и методомъ совмѣстнаго обученія письму—чтенію требуются особыя, отдѣльныя отъ упражненій въ чтеніи, упражненія въ чистописаніи.

Хотя, какъ это видно изъ сказаннаго, и совсѣмъ неосновательно, но г. Сосновскій окончательно забраковываетъ методъ письма—чтенія и принимаетъ „какъ послѣдній, наиболѣе усовершенствованный звуковой методъ,—методъ раздѣльнаго обу-

ченія чтенію и письму“. Что это за методъ? Этотъ методъ, который названъ г. Сосновскимъ „последнимъ, наиболѣе усовершенствованнымъ“, по его же собственному заявленію, не представляетъ чего либо новаго, оригинальнаго. *Онъ... ближе всего подходитъ къ методу письма—чтенія*“ (Sic, стр. 57). Иначе сказать, подъ именемъ метода раздѣльнаго обученія чтенію и письму въ книгѣ г. Сосновскаго появляется, только чрезъ другую дверь и немного переряженный, тотъ же самый методъ письма—чтенія, который, какъ „негодный“, только что былъ выпроваженъ въ одну дверь. Методъ раздѣльнаго обученія чтенію и письму и методъ совмѣстнаго обученія, которые, какъ *виды* одного синкретическаго метода, по законамъ логики, должны находиться другъ къ другу въ отношеніи противоположности и взаимно другъ друга исключать, у г. Сосновскаго легко переходятъ одинъ въ другой. Что это такъ, мы убѣдимся сейчасъ же.

„Общій ходъ *раздѣльнаго* обученія чтенію и письму, по изложенію г. Сосновскаго, представляется въ слѣдующемъ видѣ.

а) По приѣмѣ въ школу дѣтей дѣлаются вступительные уроки.—Эти уроки требуются и методомъ письма—чтенія.

б) Обученіе собственно грамотѣ начинается съ аналитическихъ упражненій—въ разложеніи рѣчи на слова, словъ на звуки и въ выдѣленіи звуковъ изъ словъ (стр. 58, 64, 66).—Съ этихъ упражненій должно начинаться обученіе грамотѣ и по методу письма—чтенія.

в) Послѣ выдѣленія звуковъ изъ словъ, учащіеся знакомятся съ печатнымъ изображеніемъ звуковъ, а послѣ ознакомленія съ какой нибудь печатной буквой сейчасъ же знакомятся съ письменнымъ начертаніемъ той же буквы (стр. 58, 67—68).—Тутъ г. Сосновскій нѣсколько отступаетъ отъ того расположенія занятій, какое большею частью принимается при совмѣстномъ обученіи письму—чтенію: при совмѣстномъ обученіи начинаютъ съ письменныхъ буквъ, а потомъ переходятъ къ печатнымъ. Но то, что составляетъ главную особенность метода письма чтенія,—что *первое* ознакомленіе съ письменными буквами дается не на особыхъ и отдѣльныхъ урокахъ чистописанія, а связывается съ выдѣленіемъ звуковъ изъ

словъ и входить въ самые уроки по обученію чтенію,—это удерживается и г. Сосновскимъ.

И вотъ этотъ-то методъ г. Сосновскій противопоставляетъ методу письма—чтенія, признаетъ послѣднимъ и наиболѣе усовершенствованнымъ методомъ и усвоетъ ему важныя достоинства и преимущества. Но, очевидно, эти достоинства и преимущества могутъ быть только мнимыми. Такъ г. Сосновскій признаетъ за своимъ методомъ то преимущество, что при немъ, „во избѣжаніе плохой каллиграфіи, на урокахъ чистописанія учитель обращаетъ должное вниманіе на это качество“ (стр. 60). Но, какъ было сказано, и методомъ письма—чтенія ни мало не устраняются особыя упражненія въ чистописаніи, на которыхъ учитель вполне можетъ обратить вниманіе на каллиграфію. Другимъ преимуществомъ своего метода г. Сосновскій признаетъ то, что при немъ устраняется затрудненіе въ распредѣленіи звуковъ и буквъ въ порядкѣ постепенности: „звуки идутъ въ своемъ порядкѣ, а буквы въ своемъ (ibid). Но такъ выходитъ у г. Сосновскаго только на словахъ, а въ дѣйствительности по его методу должно быть не совсѣмъ такъ. Первое ознакомленіе съ буквами г. Сосновскій соединяетъ съ выдѣленіемъ звуковъ; „выдѣливши звукъ, напр. с, учитель показываетъ печатное изображеніе этого звука, потомъ дѣти знакомятся съ письменнымъ начертаніемъ того же звука“ (стр. 58): какъ же въ такомъ случаѣ „звуки могутъ идти въ своемъ порядкѣ, а буквы въ своемъ“?

Трудно согласимымъ и примиримымъ является у г. Сосновскаго и то, что онъ говоритъ о методѣ преподаванія грамматики. Онъ различаетъ два способа преподаванія этого предмета—поступательный и совмѣстный. „Послѣднему способу, говоритъ г. Сосновскій на 103-й стран., должно дать преимущество, когда рѣчь идетъ о начальной школѣ“. „Впрочемъ, говоритъ онъ на 104-й стр., для школы двухклассной (которая, вѣдь, тоже есть начальная школа!) удобнѣе будетъ поступательный способъ“.

Думаемъ, что приведенныхъ примѣровъ вполне достаточно для того, чтобы видѣть, чего стоитъ г. Сосновскому и къ чему его приводитъ, такъ высоко цѣнимое критикомъ въ

„Нар. Обр.“—г. Н. В., стараніе стать въ своей книгѣ въ полное согласіе „съ условіями преподаванія въ церковно-приходской школѣ“. Изъ представленныхъ примѣровъ мы можемъ убѣдиться, что если это согласіе и достигается г. Сосновскимъ, то только путемъ совершенно неудачныхъ разныхъ методологическихъ фокусовъ, представляющихъ собою нѣчто очень похожее на попытки сѣсть между двумя стульями. И когда такіе фокусы, наполняющіе книгу г. Сосновскаго, критика признаетъ за „полную приспособленность ея къ условіямъ преподаванія *именно въ церковно-приходской школѣ*“, то намъ становится прямо обидно за эту школу, обидно и за учителей ея и за учащихся въ ней.

2) Къ достоинствамъ книги г. Сосновскаго критикъ ея, г. Н. В., относитъ далѣе то, что учащіе въ церковно-приходскихъ школахъ въ этой книгѣ „найдутъ прямые отвѣты на всѣ главнѣйшіе вопросы, касающіеся способовъ и приемовъ преподаванія въ церковно-приходской школѣ“. Можно ли съ этимъ заявленіемъ г. Н. В. согласиться?

Уже представленные примѣры могутъ достаточно показывать; насколько *прямо* г. Сосновскій трактуетъ въ своей книгѣ о вопросахъ школьнаго обученія. При болѣе же подробномъ разсмотрѣніи книги г. Сосновскаго нельзя не убѣдиться, что на вопросы, касающіеся способовъ и приемовъ преподаванія, въ ней даются отвѣты большею частью самые непрямые и неясные. Въ подтвержденіе этого считаемъ достаточнымъ привести примѣры изъ одного перваго отдѣла книги: „о преподаваніи Закона Божія“. Такъ, беремъ отсюда вопросъ: въ чемъ состоитъ поступательный способъ преподаванія Закона Божія? Г. Сосновскій отвѣчаетъ такъ: „этотъ способъ состоитъ въ томъ, что законоучитель проходитъ съ дѣтьми *послѣдовательно одинъ за другимъ* отдѣлы Закона Божія: молитвы, св. исторію Ветхаго и Новаго Завѣта, катихизисъ и, наконецъ, богослуженіе. При трехлѣтнемъ курсѣ обученія въ 1-мъ году проходятся молитвы и св. исторія Ветхаго Завѣта, причемъ начальныя молитвы изучаются до св. исторіи, прочія молитвы—*одновременно съ нею*“. Чрезъ нѣсколько строкъ далѣе г. Сосновскій говоритъ: „Сначала проходится исторія, болѣе легкой предметъ... Правда, ученики на первыхъ порахъ учатъ не св.

исторію, а начальныя молитвы, которыя труднѣе св. исторіи,... но заучиваніе этихъ молитвъ не представляетъ для дѣтей большого труда.—Всю эту путаницу мы находимъ въ книгѣ г. Сосновскаго на одной 10-й стр.

Возьмемъ еще вопросъ: въ чемъ должна состоять цѣль изученія молитвъ? „Молитвы, говоритъ г. Сосновскій, въ начальной школѣ должны изучаться *единственно* (?) для того, чтобы научить учениковъ молиться тѣми самыми словами, какими молится вся Христова церковь, и воспитать въ нихъ добрый навыкъ молиться“... „При изученіи молитвы *прежде всего и больше всего* должно заботиться о добромъ религіозномъ впечатлѣніи на сердце учащихся“ (стр. 18). „Ближайшая цѣль изученія молитвы есть воспитательная—возбудить въ ученикахъ молитвенный духъ, радость тому, что *уразумѣли* молитву“ (стр. 21). Будетъ ли это прямое и ясное рѣшеніе вопроса?

Беремъ и еще вопросъ: въ какомъ объемѣ преподавать библейскіе рассказы? Этотъ вопросъ въ книгѣ г. Сосновскаго рѣшается такъ: „Законоучитель—практикъ считаетъ своею обязанностію, при рассказѣ библейскихъ событій, не выходить за предѣлы учебника. Правъ ли законоучитель—практикъ? Нѣтъ, не правъ“ (стр. 24)... Относительно того, что вносить въ библейскіе рассказы, „лучше всего руководиться учебникомъ по Закону Божію, принятымъ въ церковныхъ школахъ... Въ немъ имѣются только главнѣйшія событія священно-историческихъ повѣствованій, причемъ они переданы кратко, сжато. Законоучитель долженъ передать эти факты не по учебнику, а подробно—по библіи“ (стр. 26).—Можно ли признать это рѣшеніе вопроса прямымъ и яснымъ?

3. Къ достоинствамъ книги г. Сосновскаго г. Н. В. относитъ еще то, что учащіе въ церковно-приходскихъ школахъ не найдутъ въ ней „ничего лишняго“. И съ этимъ заявленіемъ г. Н. В. мы не можемъ согласиться. Совсѣмъ напротивъ, намъ кажется, что въ книгѣ г. Сосновскаго есть много пустого, безсодержательнаго, ничего не значущаго и потому совсѣмъ лишняго. Напр., безсодержательными нужно признать разсужденія г. Сосновскаго о значеніи Закона Божія, какъ оно открывается изъ содержанія его (на 2 стр.), также—разсужденія о

характеръ преподаванія Закона Божія (на стр. 3—5), объ объемъ преподаванія этого предмета (стр. 5—6), объ объемъ священо-историческихъ разсказовъ (стр. 24), объ объемъ катихизиса и характеръ преподаванія его (стр. 34), объ объемъ преподаванія русскаго языка (стр. 47), о книгѣ для чтенія (стр. 75—78), объ обучающей диктовкѣ на правила (94—95 стр.) и мн. др. Безполезными и излишними нужно признать и всѣ помѣщенные въ книгѣ г. Сосновскаго конспекты уроковъ по разнымъ предметамъ начальнаго обученія (стр. 31—33, 90—93). Въ особенности же ничѣмъ нельзя оправдать внесеніе г. Сосновскимъ въ свою книгу (во 2-мъ изд.) ученическихъ конспектовъ, составленныхъ воспитанниками Донской духовной семинаріи. Г. Сосновскій неосновательно думаетъ и говоритъ, будто конспекты уроковъ, помѣщаемые имъ въ своей книгѣ, полезны въ томъ отношеніи, что показываютъ, какъ *должно* вести вполне хорошее преподаваніе, и дадутъ *основаніе для оцѣнки* уроковъ своихъ и чужихъ“ (стр. 33). Конспекты уроковъ, какъ и всякіе вносимые въ методическія руководства примѣрные уроки, никогда не могутъ имѣть того значенія, чтобы служить узаконеніемъ, *какъ должно* вести преподаваніе. Конспектъ урока, какъ бы хорошо онъ ни былъ обдуманъ, даже для самаго составителя его не можетъ имѣть обязательнаго значенія, и по требованію обстоятельствъ и можетъ и долженъ подвергаться измѣненіямъ; тѣмъ меньше какому нибудь конспекту, составленному даже самымъ опытнымъ и самымъ искуснымъ преподавателемъ, можно придавать общеобязательное значеніе. Мысль подчинить дѣло преподаванія какого либо предмета формѣ одного разъ навсегда составленнаго конспекта не была ли бы похожа на затѣю приготовить для всѣхъ одинаковое платье—по одному фасону и по одной мѣркѣ—и всѣхъ заставить носить это платье; не оказалось ли бы при этомъ, что для однихъ платье было бы слишкомъ узко и коротко, для другихъ—слишкомъ широко и длинно? Вообще, польза помѣщенія конспектовъ въ методическія руководства болѣе чѣмъ сомнительна; но вредъ отъ нихъ можетъ пріостекать немалый, и онъ можетъ состоять въ томъ, что иные учителя дѣйствительно могутъ повѣрить, что „хорошее преподава-

ніе только и можно вести въ формѣ предлагаемыхъ конспектовъ и будутъ во что бы ни стало усиливаться щеголять въ томъ платьѣ, какое для нихъ будетъ скроено. Но не должно ли отъ этого пострадать живое дѣло преподаванія?

4. О книгѣ г. Сосновскаго критикъ ея, г. Н. В., высказываетъ еще, что „вообще, какъ со стороны выбора и расположенія матеріала, такъ и со стороны его обработки, она составлена *обдуманно и умѣло*“. Относительно этого замѣтимъ: что касается выбора и расположенія матеріала, то никакой обдуманности и умѣлости со стороны г. Сосновскаго въ составленіи его книги и не требовалось, потому что книга, какъ заявляетъ и самъ авторъ, составлялась „по программѣ частной дидактики для духовныхъ семинарій“. Обдуманность и умѣлость требовались со стороны автора только въ отношеніи къ разработкѣ матеріала. Но, къ сожалѣнію, какъ это ясно видно уже изъ приведенныхъ выдержекъ изъ книги г. Сосновскаго, обработку въ ней матеріала ни въ какомъ случаѣ нельзя признать ни обдуманной, ни умѣлой. Въ подтвержденіе этого къ приведеннымъ уже выдержкамъ мы присоединимъ еще нѣкоторыя другія, ограничившись пространствомъ лишь первыхъ 50-ти страницъ.

Стр. 5: „Программа Закона Божія для одноклассной школы“ опускаетъ все то, что превышаетъ пониманіе дѣтей 8—12 л.“ —Какъ будто эта программа оставляетъ только лишь то, что доступно пониманію дѣтей этого возраста!?

Стр. 6: „Ученики въ возрастѣ отъ 13 и болѣе лѣтъ почти всегда (?) отличаются особымъ (?) интересомъ ко всему (?), что касается вѣры и церкви. Ихъ любознательность прежде всего (?) обращается на подробности (?) богослуженія, а затѣмъ переходитъ и на вопросы догматическіе“.

Стр. 17: „Непедагогично продолжать изученіе молитвъ годъ и даже болѣе“. Почему бы такъ? По смыслу объяснительной записки къ программѣ Закона Божія для церковно-приходскихъ школъ наученіе молитвѣ должно проходить чрезъ весь курсъ школьнаго обученія.

Ibid: По церковному порядку „молитвы слѣдуютъ одна за другою, постепенно увеличиваясь въ своемъ объемѣ“. Такъ ли это?

Стр. 23: „Первое и главное основаніе для выбора разсказовъ изъ новозавѣтной исторіи есть мысль о великомъ воспитательномъ значеніи жизни Іисуса Христа“ (?)

Стр. 25: „Для памяти краткое изложеніе св. исторіи даетъ работу непосильную“ (?)

Стр. 26: „Свободная передача библейскихъ разсказовъ не подь силу всякому заурядному законоучителю, для такой передачи надо владѣть сильнымъ умомъ и развитымъ воображеніемъ, иначе разсказчикъ исказитъ смыслъ событій“ (??)

Стр. 33: „Лучше не дѣлать (нравственнаго урока) при неопытности или нерасположеніи духа“ (!)

Стр. 34: „Основы катихизическихъ истинъ заключаются въ молитвахъ (?) и св. исторіи“.

Стр. 36: „Въ первомъ членѣ символа вѣры содержится ученіе о Богѣ Троичномъ въ Лицахъ“.

Стр. 39: „Заблужденіе раскольниковъ состоитъ въ неправильномъ взглядѣ на церковь и отверженіи ими св. таинствъ“.

Стр. 42: „Богослуженіе посвящено воспоминаніямъ тѣхъ или другихъ важнѣйшихъ фактовъ новозавѣтной исторіи (одной ли новозавѣтной исторіи?)

Стр. 47: Чтобы преподавать родной языкъ, учитель главное вниманіе долженъ обратить на изученіе его самого“.

5. Наконецъ, относительно книги г. Сосновскаго г. Н. В. въ заключеніе касается изложенія ея и называетъ его „вполнѣ литературнымъ“. Съ этимъ рѣшительно нельзя согласиться. Напротивъ, нельзя не признать, что книга г. Сосновскаго вся изложена языкомъ мало выработаннымъ, неточнымъ, невыразительнымъ и наполнена такими выраженіями и оборотами, которыя совсѣмъ не соотвѣтствуютъ требованіямъ литературности изложенія. Приведемъ хотя нѣкоторые образцы той литературности изложенія, какою отличается эта книга, ограничившись только опять первыми 50 страницами въ ней. „Церковь должна воспитать въ крещенномъ христ. вѣрованія и правила жизни“ (стр. 2). „Законъ Божій остается въ памяти учащихъ, но не въ сердцѣ и волѣ“ (стр. 3). Совмѣстный способъ преподаванія, „смѣшивая всѣ части Закона Божія, тѣмъ самымъ обезличиваетъ ихъ въ сознаніи дѣтей“ (стр. 7). „Дѣтскому уму предостав-

ляется нарушить естественную связь однородныхъ знаній“ (стр. 9—10). „Часто законоучитель передаетъ свои объясненія въ такихъ выраженіяхъ, что объясненіе непонятнѣе молитвы“ (стр. 20). „Нигдѣ такъ теорія обученія не расходится съ практикой, какъ въ объемѣ библейскихъ разсказовъ“ (стр. 24). „Вопреки установившейся практикѣ краткаго разсказа библейскихъ повѣствованій слѣдуетъ по психологическимъ соображеніямъ признать“... (ibid). „Пусть же будетъ начало этого дѣла серьезное и трудовое“! (стр. 33). „Въ недавнее время обученіе грамотѣ шло тяжело“ (47). „Самодѣятельность обученія грамотѣ указываетъ“... (стр. 49). „Буквенный методъ въ рукахъ обыкновеннаго учителя отличается пассивностію“ (стр. 50)...

Мы сопоставили по всѣмъ пунктамъ то, что говоритъ о книгѣ г. Сосновскаго критикъ ея, г. Н. В., съ тѣмъ, что эта книга на самомъ дѣлѣ представляетъ въ себѣ, и надѣемся, что читатель вполне согласится съ высказаннымъ нами выше заявленіемъ, что дѣйствительныя достоинства этой книги совершенно не соотвѣтствуютъ данному въ „Нар. Образ.“ критическому отзыву о ней. И намъ остается только пожалѣть, если этотъ отзывъ возымѣлъ свое дѣйствіе, пожалѣть главнымъ образомъ учителей церковно-приходской школы, которыхъ именно и имѣетъ въ виду этотъ отзывъ,—пожалѣть о томъ, что этихъ учителей берутся руководить такіе люди, которые сами нуждались бы въ руководствѣ.

Другимъ—совершенно аналогичнымъ примѣромъ, показывающимъ, насколько правдивыми являются критики въ „Нар. Обр. въ своихъ отзывахъ о такихъ произведеніяхъ, которыя соотвѣтствуютъ ихъ вкусамъ, можетъ служить отзывъ (помѣщ. въ Нар. Образ. за 1901 г., дек. кн., библ. отд. стр. 37—38) г. Ал. Т. о книжкѣ г. Смирнова: „Методика учебныхъ предметовъ начальной школы“. Но, не желая утруждать вниманіе читателей, мы не останавливаемся на разсмотрѣніи этого отзыва, считая, что для нашей цѣли достаточно и одного разсмотрѣннаго примѣра.

IV.

Разсмотримъ теперь на примѣрѣ, каковыми заявляютъ себя критики въ „Нар. Образ.“ въ своихъ неодобренныхъ отзы-

вахъ, въ своихъ приговорахъ о такихъ произведеніяхъ, которыя почему либо не подходятъ подъ ихъ вкусы. Въ данномъ случаѣ за примѣромъ намъ не придется ходить далеко: не такъ давно мы сами подверглись критическому нападенію со стороны одного изъ этихъ критиковъ, и собственнымъ опытомъ теперь мы и воспользуемся. Именно, въ ж. „Нар. Образ.“ за 1901 г., дек. кн. (библ. отд. стр. 27—30) помѣщена рецензія г. Ал. Т. о нашей книжкѣ „Методика Закона Божія“, 6-е изд. Относительно этой рецензіи прямо и рѣшительно заявляемъ, что вся она полна разныхъ недоразумѣній, причемъ большею частію совершенно извращаетъ смыслъ того, что говорится въ нашей книжкѣ, и потому неосновательно и несправедливо бросаетъ на нее нѣкоторую невыгодную тѣнь. Кромѣ того,—и это всего главнѣе,—въ своей рецензіи г. Ал. Т. высказываетъ по вопросамъ такой первостепенной важности, какъ вопросы религіознаго воспитанія и обученія, нѣкоторыя такія сужденія, которыя способны внести немалую и, конечно, совсѣмъ нежелательную путаницу въ пониманіе этихъ вопросовъ. Все это и подлежитъ теперь нашему разъясненію. Къ сожалѣнію, въ своемъ разъясненіи мы не можемъ быть очень краткими, какъ то желалось бы; и это, съ одной стороны, потому, что во всей рецензіи г. Ал. Т., отъ начала до конца, нельзя найти ничего такого, съ чѣмъ бы можно было согласиться и что поэтому можно было бы обойти молчаніемъ,—и, съ другой стороны, потому, что въ своей рецензіи г. Ал. Т. затрагиваетъ нѣкоторые очень важные и сложные вопросы, которые, въ силу самой ихъ важности и сложности, нельзя обсуждать какъ нибудь слегка и голословно.

Прежде всего въ рецензіи г. Ал. Т. вызываетъ немалое удивленіе то, что рецензентъ, обративъ вниманіе на оглавленіе перваго отдѣла нашей „методики“: „общія основы и средства религіознаго воспитанія“, повидимому, тщетно пытается найти въ этомъ отдѣлѣ рѣчь о какихъ-то *основахъ* воспитанія и сознается, что „здѣсь никакихъ дѣйствительныхъ основъ онъ не находитъ“. Но скоро, чрезъ нѣсколько строкъ, совсѣмъ неожиданно для читателя и въ полномъ противорѣчій съ самимъ собою, рецензентъ самъ начинаетъ говорить объ этихъ осно-

вахъ, приводя слѣдующія выдержки изъ нашей методики: „Такъ какъ дитя въ первое время живетъ главнымъ образомъ чувствомъ и воображеніемъ, то въ дѣятельности этихъ силъ души и должна заключаться *первая основа* религіознаго развитія. Но скоро въ религіозной жизни дитяти начинается пробуждаться умственный интересъ, и дѣти начинаютъ обращаться къ старшимъ съ постоянными вопросами: какъ? что? почему? Въ этой раскрывающейся дѣятельности мышленія лежитъ *другая важнѣйшая основа* для религіознаго воспитанія. Позже всего къ другимъ основамъ религіознаго воспитанія должна присоединиться и *нравственно-практическая основа*“. Итакъ, только по однѣмъ этимъ краткимъ выдержкамъ изъ нашей методики, сдѣланнымъ самимъ рецензентомъ, ясно видно, что въ ней вполнѣ опредѣленно говорится объ основахъ религіознаго воспитанія. Какъ же рецензентъ могъ говорить, что въ нашей методикѣ викакихъ основъ онъ не находитъ?

Указавъ въ приведенныхъ выдержкахъ есѣ перечисляемыя нами основы рел. воспитанія, рецензентъ первый ударъ своей критики и направляетъ противъ того, что мы говоримъ объ этихъ основахъ. Онъ говоритъ: „Нужно сознаться, что разсужденія автора (т. е. наши) объ основахъ рел. воспитанія поражаютъ (?) своею *неточностію*, своимъ *общимъ* и *шаблоннымъ* (?) характеромъ. Вся его (т. е. наша) рѣчь сводится къ одному положенію: умственные, сердечные и нравственные интересы въ ихъ послѣдовательномъ развитіи составляютъ основы рел. воспитанія. Это конечно только общее мѣсто, ничего (?) собственно не выражающее. Самая мысль о томъ, что метода рел. воспитанія опредѣляется сама собою естественнымъ ходомъ развитія духовной жизни дитяти, есть положеніе выдуманное и поражающее по своей „придуманности“ (?). Дѣйствительнаго значенія эта мысль не имѣетъ; той послѣдовательности въ развитіи души ребенка, какую указываетъ авторъ (т. е. мы) и къ которой будто бы должно приспособляться рел. воспитаніе, на самомъ дѣлѣ нѣтъ (?); напр., вопросы: какъ? что? почему? которыми (вопросами?) авторъ характеризуетъ второй періодъ (?) жизни ребенка, на самомъ дѣлѣ по наблюденіямъ психологовъ (Прейера, Селли, Болдвина

и пр.) начинаются уже въ началѣ третьяго года жизни и особенно дѣлаются частыми и даже назойливыми (?) на четвертомъ, пятомъ и шестомъ году“.

Не знаемъ, какъ на другихъ, но на насъ вся эта трескучая тирада нашего рецензента производитъ такое же впечатлѣніе, какое производитъ, напр., шумный грохотъ пустой бочки, когда ее быстро катятъ по мостовой: шума и грохота производитъ эта бочка много, но въ самомъ этомъ шумѣ и грохотѣ наиболѣе ясно ощущается одно, что бочка пуста, что въ ней нѣтъ содержимаго. Въ самомъ дѣлѣ, что хотѣлъ сказать нашъ рецензентъ во всей той тирадѣ, какую мы привели и которую онъ такъ щедро уснащаетъ всякими рѣзкими словами и выраженіями? Какъ это ни трудно, попытаемся разобраться.

Согласимся пока съ рецензентомъ, что „вся наша рѣчь объ основахъ рел. воспитанія сводится къ одному положенію: умственные, сердечные и нравственные интересы въ ихъ послѣдовательномъ развитіи составляютъ основы рел. воспитанія“. „Это конечно только общее мѣсто“, говоритъ рецензентъ; согласимся и съ этимъ, хотя никакъ не можемъ согласиться съ тѣмъ, чтобы это мѣсто „ничего собственно не выражало“, какъ прибавляетъ рецензентъ; и общее мѣсто непременно что нибудь выражаетъ, и приведенное положеніе, къ которому рецензентъ сводитъ нашу рѣчь объ основахъ рел. воспитанія, выражаетъ вполне ясную и очень содержательную мысль. Итакъ, согласимся только съ тѣмъ, что это положеніе представляетъ собою общес мѣсто. Называя это положеніе общимъ мѣстомъ, рецензентъ, очевидно, тѣмъ самымъ хотѣлъ сдѣлать намъ какой то укоръ, изобличить какой-то недостатокъ нашей „методики“. Но, вѣдь, это положеніе принадлежитъ не намъ, а самому рецензенту; вѣдь, къ этому положенію только самъ рецензентъ сводитъ всю нашу рѣчь объ основахъ рел. воспитанія. Подлинная же наша рѣчь объ этомъ далеко не представляетъ собою какое либо только одно общее мѣсто, что будетъ ясно видно, даже если мы приведемъ только нѣкоторыя выдержки изъ этой рѣчи. Мы говоримъ именно: „Различныя силы и потребности души, на развитіи которыхъ должно основываться и созидаться все дѣло рел.

воспитанія, начинаютъ раскрываться не сразу и не всё одновременно, но однѣ раньше, другія позже. Какъ только въ постепенномъ ходѣ развитія дѣтской души извѣстная сила ея начнетъ раскрываться, на нее и нужно опираться въ дѣлѣ рел. воспитанія... Изъ всѣхъ силъ души раньше всего пробуждается жизнь сердца, чувства, и въ связи съ дѣятельностію сердца изъ интеллектуальныхъ способностей проявляется дѣятельность воображенія... Очевидно, на дѣятельность этихъ силъ воспитатель прежде всего и долженъ опираться въ дѣлѣ рел. воспитанія. Это значитъ, что все то, что можетъ воздѣйствовать на дѣтское чувство и воображеніе, направляя эти силы души къ предметамъ религіи, все это въ первое время дѣтской жизни и можетъ и должно употребляться, какъ средство рел. воспитанія... Но скоро въ духовной жизни дитяти начинаетъ пробуждаться умственный интересъ; отъ игры воображенія дитя переходитъ къ размышляющей и познавательной дѣятельности... Размышленіе въ своемъ стремленіи найти понятное объясненіе всему существующему, при правильномъ ходѣ духовнаго развитія человѣка, неминуемо приводитъ его къ вѣрованію въ Бога и безсмертную жизнь. Слѣд., какъ скоро въ духовной жизни дитяти замѣчено будетъ пробужденіе дѣятельности мышленія, задача рел. воспитанія, очевидно, должна состоять въ томъ, чтобы направить дѣтское мышленіе къ предметамъ религіи... Позже всѣхъ въ духовной жизни дитяти получаютъ силу нравственно-практическіе интересы.. Съ этихъ поръ къ другимъ основамъ религіознаго воспитанія дитяти естественно должна присоединиться и нравственно-практическая основа“ („Мет. З. Б.“ стр 6—9).—Думаемъ, что и приведенныхъ выдержекъ изъ нашей „методики“ вполне достаточно, чтобы видѣть, что наши разсужденія объ основахъ религіознаго воспитанія едва ли могутъ „поражать своею неточностію, своимъ общимъ и шаблоннымъ характеромъ“. Въ самомъ дѣлѣ, что въ нашей рѣчи есть неточнаго и шаблоннаго? Напротивъ, кажется, въ ней очень ясно и вполне опредѣленно указывается весь тотъ планъ, по которому должно вестись дѣло рел. воспитанія дѣтей. Сообразно съ этимъ планомъ, дальше въ своей „методикѣ“ мы опредѣляемъ и самыя приемы и частныя средства этого воспитанія.

Вопросъ теперь можетъ заключаться въ томъ, насколько состоятельнымъ можно признать этотъ указываемый нами планъ рел. воспитанія?

Нашъ рецензентъ, какъ мы видѣли, заявляетъ, что „самая мысль о томъ, что метода рел. воспитанія опредѣляется сама собою естественнымъ ходомъ развитія духовной жизни дитяти, *есть положеніе выдуманное и поражающее по своей придуманности*“.—Въ этихъ словахъ нашего рецензента сразу разобраться нелегко. Конечно, *самая та мысль*, на которую указываетъ рецензентъ, какъ и всякая другая мысль, иною и не можетъ быть, какъ выдуманною или придуманною; мысль нельзя поднять гдѣ нибудь на улицѣ или выростить въ огородѣ, мысль непременно должна быть придумана. И, очевидно, не это самое, а что-то иное хотѣлъ сказать нашъ рецензентъ въ приведенныхъ словахъ. Если обратить вниманіе на то, что указанную мысль нашъ рецензентъ называетъ не только выдуманной, но и *поражающей по своей придуманности*, то, надо полагать, онъ хотѣлъ выразить вотъ именно что: наше утвержденіе, что метода рел. воспитанія опредѣляется сама собою изъ разсмотрѣнія естественнаго хода развитія духовной жизни дитяти, есть пустая выдумка, есть утвержденіе несостоятельное, ложное. Если эта наша разгадка невѣрна, то въ этомъ не наша вина: вѣдь и шарады должны предлагаться съ толкомъ и умѣньемъ. Во всякомъ случаѣ мы можемъ отвѣчать на слова нашего рецензента только такъ, какъ мы ихъ понимаемъ.

Да, мы утверждаемъ въ нашей „методикѣ“, что метода рел. воспитанія опредѣляется само собою изъ разсмотрѣнія естественнаго хода развитія человѣческой души, и мы будемъ твердо отстаивать это положеніе, сколько бы оно ни казалось нашему рецензенту пустымъ вымысломъ. Полагаемъ, что никто не станетъ возражать противъ того, что рел. воспитаніе, для того, чтобы оно было не слѣпымъ и случайнымъ дѣломъ, а дѣломъ сознательнымъ, преднамѣреннымъ, разумнымъ, непременно должно слѣдовать какой нибудь методѣ. Полагаемъ также, что никто не станетъ возражать и противъ того, что, подъ методой какъ рел. воспитанія, такъ и всего цѣлаго человѣческаго воспитанія, вообще нужно разумѣть извѣстный *опредѣленный* поря-

докз, *опредѣленную послѣдовательность* въ употребленіи разныхъ пригодныхъ приѣмовъ и средствъ для достиженія той цѣли, какая будетъ предположена. Теперь спросимъ: чѣмъ должны въ дѣлѣ воспитанія опредѣляться этотъ порядокъ и эта послѣдовательность? Разумѣется, не случаемъ и произволомъ; всякіе случайно и произвольно выбраные руководящіе принципы воспитанія могутъ вести только къ тому или иному одностороннему, противоестественному и извращенному направленію воспитанія. Такъ какъ сущность воспитанія состоитъ въ томъ, что оно стремится, при помощи подходящихъ приѣмовъ и мѣръ, посредствомъ разумнаго руководства и контроля, правильно развить *естественныя способности* дитяти, то въ основаніи воспитанія непременно должны лежать извѣстныя твердо установленныя истины относительно свойствъ самыхъ этихъ способностей и законовъ ихъ развитія. „Какъ основаніе воспитанія, говоритъ Селли ¹⁾, необходима система прочно установленныхъ истинъ, касающихся основныхъ свойствъ человѣческой природы; изъ этихъ истинъ будутъ слѣдовать, какъ выводы, правильные, здоровые методы воспитанія юношества“. „Исторія показала, что прежніе методы воспитанія юношества были ошибочны и приносили во многихъ отношеніяхъ коренной вредъ именно потому, что привимались безъ глубокаго научнаго изученія дѣтской природы“. Итакъ воспитаніе должно опираться на извѣстныя твердыя научныя истины. Въ отношеніи къ духовному воспитанію вообще и въ частности къ рел. воспитанію эти истины почерпаются главнымъ образомъ изъ психологіи. Самыми основными и наиболѣе твердо установленными истинами психологіи, выражающими законы душевной жизни, нужно признать, безспорно, такія истины,—что душевная жизнь не сразу раскрывается вся вполнѣ и всесторонне,—что какъ всей душевной жизни, такъ и отдѣльнымъ способностямъ души и соотвѣствующимъ имъ различнымъ видамъ душевной дѣятельности принадлежитъ свой ростъ, свое развитіе,—что вслѣдствіе этого роста или развитія душевныхъ способностей душевные процессы сильно

¹⁾ Особенно охотно ссылаемся именно на этого психолога потому, что на него ссылается и нашъ рецензентъ. См. Селли „Осн. Нач. Псих.“, рус. перев., изд. 1887 г., стр. 10.

мѣняются въ разные періоды жизни,—что въ общемъ развитіи всѣхъ способностей существуетъ извѣстный порядокъ послѣдовательности, такъ что однѣ начинаютъ раскрываться прежде, другія послѣ, однѣ развиваются раньше, другія позже. По отношенію къ рел. воспитанію изъ сказаннаго получается такой выводъ: это воспитаніе, конечно, должно состоять въ развитіи какихъ-то душевныхъ способностей, и если оно должно слѣдовать какой нибудь методѣ, т. е., представлять извѣстный опредѣленный порядокъ, опредѣленную послѣдовательность въ примѣненіи разныхъ воспитательныхъ пріемовъ и средствъ, то этотъ порядокъ и эта послѣдовательность должны опредѣляться не чѣмъ инымъ, какъ тѣмъ естественнымъ порядкомъ, тою естественною послѣдовательностію, какіе можно усмотрѣть въ общемъ развитіи душевныхъ способностей. А это и будетъ значить то именно, что мы утверждаемъ въ нашей „методикѣ“, что метода рел. воспитанія должна опредѣляться изъ разсмотрѣнія естественнаго хода развитія человѣческой души. Можно ли назвать это утвержденіе пустымъ вымысломъ?

Теперь вопросъ долженъ состоять въ томъ, можно ли признать правильною, т. е. соотвѣтствующею дѣйствительности, самую ту схему душевнаго развитія, какую мы указываемъ въ нашей „методикѣ“ и съ которою мы предлагаемъ сообразоваться въ дѣлѣ рел. воспитанія? Для ясности дѣла, воспроизведемъ кратко, какъ мы представляемъ эту схему. „Изъ всѣхъ силъ души, говоримъ мы, раньше всего пробуждается жизнь сердца, чувства, и въ связи съ дѣятельностію сердца изъ интеллектуальныхъ способностей проявляется воображеніе. Словомъ, дитя въ первое время живетъ главнымъ образомъ чувствомъ и воображеніемъ. Но скоро въ душевной жизни дитяти пробуждается умственный интересъ; отъ игры воображенія дитя переходитъ къ размышляющей и познательной дѣятельности. Пробужденіе этой дѣятельности мы усматриваемъ въ столь знакомой всѣмъ дѣтской любознательности, когда дѣти начинаютъ обращаться къ старшимъ съ постоянными вопросами: какъ? что? почему? Позже всѣхъ въ духовной жизни дитяти получаютъ силу нравственно-практическіе интересы.

Относительно этой, указываемой нами, схемы душевнаго раз-

витія нашъ рецензентъ рѣшительно заявляетъ, что „той послѣдовательности въ развитіи души ребенка, какую указываемъ мы и къ которой будто бы должно приспособляться рел. воспитаніе, на самомъ дѣлѣ нѣтъ; напр., вопросы: какъ? что? почему? которыми (?) мы характеризуемъ второй періодъ (?) жизни ребенка, на самомъ дѣлѣ по наблюденіямъ психологовъ (Прейера, Селли, Болдвина и пр.) начинаются уже въ началѣ третьяго года жизни и особенно дѣлаются частыми и даже назойливыми (?) на четвертомъ, пятомъ и шестомъ году“.

Въ этомъ заявленіи нашего рецензента любопытнѣе всего тотъ *примѣръ*, которымъ онъ, ссылаясь (безъ всякой надобности) на цѣлый рядъ именъ психологовъ, повидимому, думалъ окончательно разрушить всю указанную нами схему душевнаго развитія. Что показываетъ этотъ примѣръ? Говоритъ ли онъ хоть сколько нибудь противъ нашей схемы? Изъ того, что говоримъ мы о ходѣ душевнаго развитія, ясно видно, что пробужденіе у дѣтей дѣятельности размышленія мы относимъ не къ самому началу раскрытія ихъ душевной жизни, но не относимъ это и къ слишкомъ позднему періоду дѣтской жизни, а говоримъ, что оно начинается „скоро“. Рецензентъ нашъ утверждаетъ, что дѣтскіе вопросы: какъ? что? почему? (въ которыхъ нужно усматривать первое пробужденіе размышляющей дѣятельности) начинаются съ третьяго года и особенно дѣлаются частыми и даже назойливыми на 4, 5 и 6 году. Не говоритъ ли въ этомъ случаѣ рецензентъ въ сущности то же самое, что говоримъ и мы? Только необходимо замѣтить здѣсь одно, что если и принять, что первое пробужденіе способности размышленія у дѣтей начинается съ третьяго года, то подъ этимъ должно разумѣть, что съ этого времени проявляются только, такъ сказать, самыя грубыя зачатки процессовъ размышленія; самой ранней стадіей развитія въ дѣтяхъ обдуманыхъ процессовъ разсужденія Селли ¹⁾ считаетъ время приблизительно съ четвертаго года жизни ребенка.

Итакъ согласимся, что развитіе у дѣтей процессовъ разсужденія начинается приблизительно съ четвертаго года, допустимъ даже, что оно начинается и съ 3-го года. Можно ли

¹⁾ Цит. соч. стр. 243.

сказать, что эта ступень душевнаго развитія, когда у дѣтей начинается проявляться дѣятельность размышленія, есть самая первая ступень? Безъ сомнѣнія, и до 3-го года ребенокъ уже живетъ духовною жизнію. Въ чемъ же она тогда проявляется? У всѣхъ психологовъ, у какихъ нашъ рецензентъ ни пожелалъ бы справиться, онъ можетъ найти подтвержденіе того, что мы утверждаемъ: что „изъ всѣхъ силъ души раньше всего пробуждается жизнь сердца, чувства, и въ связи съ этимъ изъ интеллектуальныхъ способностей проявляется дѣятельность воображенія“. Въ самую раннюю пору жизни у дѣтей можно наблюдать ясныя проявленія чувствъ удивленія и изумленія, эстетическихъ чувствъ, любви, симпатіи и др. По свидѣтельству Прейера, чувство удивленія случалось наблюдать у ребенка недѣлю спустя послѣ рожденія, и съ этихъ поръ ребенокъ постоянно выражалъ удивленіе при видѣ картинъ на стѣнѣ, солнечныхъ лучей, двигающихся по полу, и т. д. Изумленіе наблюдается у дѣтей позднѣе, но уже на 22-й недѣлѣ жизни ребенка Прейеръ замѣчалъ ясныя признаки этого чувства. Эггеръ (Egger) обращаетъ особенное вниманіе на тотъ фактъ, что чувство удивленія тѣсно связано съ чувствомъ благоговѣнія, и говоритъ, что ребенокъ уже самой природой подготовленъ къ религіозному чувству. Проявленіе у дѣтей эстетическихъ чувствъ наблюдается также очень рано; Дарвинъ въ своемъ ребенкѣ наблюдалъ любовь къ музыкѣ уже на четвертомъ мѣсяцѣ; Тидеманъ сообщаетъ, что одинъ ребенокъ пяти мѣсяцевъ высказывалъ удовольствіе, когда слушалъ пѣніе, и даже какъ-будто нѣкоторымъ образомъ отмѣчалъ своимъ тѣломъ тактъ, но былъ индифферентенъ къ свисту; вообще же всѣмъ извѣстно, что маленькимъ дѣтямъ нравятся всякіе красивые предметы: красивая бабочка, красивый цвѣтокъ, красивый нарядъ и пр. То, что у дѣтей очень рано проявляются чувства любви и симпатіи, это, полагаемъ, не нуждается въ какихъ либо подтвержденіяхъ. Итакъ не подлежитъ никакому сомнѣнію, что изъ всѣхъ силъ души раньше всего пробуждается жизнь сердца, чувства. Въ связи съ проявленіемъ чувствъ и подъ вліяніемъ чувствъ у дѣтей очень рано проявляется и дѣятельность воображенія—не только пассивнаго, но и активнаго, не только

воспроизводительнаго, но и производительнаго, творческаго. И насколько творчество дѣтскаго воображенія проявляется подъ вліяніемъ чувствъ, служить къ удовлетворенію какой нибудь эмоціи, оно является какъ творчество эстетическое ¹⁾. Зародышъ этого творчества, по свидѣтельству Сѣлли, дѣти обнаруживаютъ уже на первомъ году жизни ²⁾. Вообще же, по выраженію Ньюэля, ребенокъ дышитъ вольнымъ воздухомъ своей творческой фантазіи. Итакъ, что говоримъ мы—съ одной стороны—о жизни сердца и о дѣятельности воображенія,—что это въ развитіи душевной жизни проявляется раньше всего, и что говоримъ—съ другой стороны—о размышляющей дѣятельности,—что она проявляется позже,—это нужно признать не подлежащимъ никакому сомнѣнію.

„Позже всѣхъ, говоримъ мы, въ духовной жизни дитяти получаютъ силу нравственно-практическіе интересы“. Относительно этого г. Ал. Т. заявляетъ: „странно утвержденіе наше, будто нравственно-практическая основа должна присоединяться позже всѣхъ прочихъ. Къ подобному утвержденію наводитъ насъ мысль о томъ, что въ ребенкѣ поздно развивается убѣжденіе въ бренности всего человѣческаго и земнаго, чувство безсилія и зависимости. Но, вѣдь, нравственно-практическая основа религіи не состоитъ только въ чувствѣ зависимости. Если для дѣтей ранняго возраста непонятно это чувство, то для нихъ понятно чувство сладости бытія, чувство счастья, а отсюда и религія можетъ быть представлена для нихъ, какъ источникъ радости, доброты и благодати; и это будетъ достаточнымъ нравственно-практическимъ обоснованіемъ религіи въ душѣ ребенка.“

На это скажемъ: само собою разумѣется, что если подъ нравственно-практическими интересами и потребностями разумѣть то, что разумѣетъ нашъ рецензентъ, то мы не въ правѣ были сказать, что эти интересы и потребности получаютъ силу позже всѣхъ. Но на самомъ дѣлѣ то, что указываетъ рецензентъ: „чувство сладости бытія“, чувства радости, доброты—нельзя отнести къ нравственно-практическимъ потребностямъ,

¹⁾ Цит. соч. Сѣлли, стр. 159, 162.

²⁾ Ibid. стр. 302.

а нужно назвать *чисто эмоциональными* состояніями. Нравственно-практическія потребности суть такія, которыя непременно относятся къ области *воли*, и подъ ними нужно разумѣть непременно нѣкоторыя активныя побужденія и рѣшенія, нѣкоторыя сознательныя стремленія, нѣкоторыя усилія сдѣлать что-то, достигнуть чего-то. Будучи таковыми по самому своему существу, нравственно-практическія потребности для своего проявленія непременно предполагаютъ уже достаточное развитіе воли и, кромѣ того, въ своихъ проявленіяхъ зависятъ и отъ достаточнаго развитія интеллекта, и отъ неменьшаго развитія чувствованій. Значитъ, въ душевной жизни дитяти нравственно-практическія потребности могутъ получать силу непременно позже всѣхъ другихъ—и эстетическихъ, и умственныхъ.

Въ частности, относительно того, что мы говоримъ объ эстетической основѣ религіознаго воспитанія, рецензентъ вашъ замѣчаетъ: „говоря, что въ жизни ребенка на первыхъ порахъ преобладаетъ чувство и воображеніе, мы довольно неожиданно (?) называемъ это чувство чувствомъ прекраснаго и говоримъ, что все дѣтское міросозерцаніе первоначально слагается подъ вліяніемъ этой эстетической потребности души. Правда, что въ дѣтствѣ, особенно раннемъ, ребенокъ руководится чаще всего воображеніемъ, способностію лицетворенія, но *ни одинъ* психологъ (изъ настоящихъ психологовъ) не увидитъ въ этомъ фактѣ проявленія художественнаго инстинкта, стремленія къ прекрасному или эстетической способности человѣка, какъ утверждаемъ мы“. На это мы съ своей стороны скажемъ, во 1) что та неожиданность, на которую указываетъ рецензентъ, вышла только *отъ его передачи* того, что мы говоримъ: въ подлинной же нашей рѣчи такой неожиданности нѣтъ. Мы говоримъ именно: „дитя въ первое время живетъ главнымъ образомъ чувствомъ (сердцемъ) и воображеніемъ... Человѣческому сердцу по самой природѣ присуще чувство прекраснаго; возбуждаемое этимъ чувствомъ воображеніе стремится все идеализировать... Все дѣтское міросозерцаніе первоначально слагается подъ вліяніемъ этой эстетической и поэтической потребности души“. Гдѣ тутъ есть та неожиданность, на которую указываетъ рецензентъ? Во 2) что касается того, можно ли признать у

дѣтей присутствіе эстетической потребности и проявленіе эстетической способности, то не будемъ распространяться объ этомъ много, а ограничимся ссылкой на Сѣлли. На этого психолога въ другомъ случаѣ ссылается самъ рецензентъ и потому надо полагать, что онъ относитъ его къ *настоящимъ* психологамъ. По Сѣлли, воображеніе, насколько оно служитъ къ удовлетворенію эмоцій, можетъ быть названо эстетическимъ или поэтическимъ воображеніемъ (Цит. соч. стр. 159). Дѣятельность эстетическаго воображенія обуславливается присутствіемъ какого нибудь чувства, напр., любви къ прекрасному—чувства, которое и составляетъ его стимулъ и направляющую силу. Примѣромъ этого могутъ служить сумасбродныя мечты ребенка (стр. 162). Уже на первомъ году жизни дѣти обнаруживаютъ зародышъ художественнаго творчества (стр. 302).

Отъ вопроса объ основахъ рел. воспитанія г. Ал. Т. прямо переходитъ къ тому, что мы говоримъ во 2-мъ отдѣлѣ „методики“ о методѣ преподаванія Закона Божія, и заявляетъ слѣдующее: послѣ ознакомленія съ той установкой метода, какая дается нами, „читатель нашей методики въ правѣ ожидать, что мы далѣе и укажемъ, какъ предметы Закона Божія: молитвы, исторія, богослуженіе, катихизисъ должны быть представлены ученикамъ, чтобы жизненно повліять на умъ и на волю, и на чувство ихъ. *Ни одного намека въ этомъ отношеніи мы не даемъ*“ (курсивъ нашъ), мы и ограничиваемся только самой общей характеристикой метода. Это заявленіе рецензента можетъ служить однимъ изъ самыхъ яркихъ примѣровъ того, что бумага *все* можетъ терпѣть, покорно воспринимая на свои страницы даже такія небылицы, которыя способны приводить прямо въ изумленіе. Такъ ли, въ дѣйствительности, относительно метода преподаванія Закона Божія обстоитъ дѣло въ нашей методикѣ, какъ это передастъ г. Ал. Т.? Уже въ томъ самомъ параграфѣ методики (4-мъ), который мы посвящаемъ разсмотрѣнію *общаго* метода преподаванія Закона Божія и въ которомъ, не выходя изъ предѣловъ его прямой задачи, мы, конечно, не могли вдаваться въ частныя и подробныя указанія относительно преподаванія *всѣхъ отдѣльныхъ* предметовъ Закона Божія,—уже и въ этомъ параграфѣ мы не ограничиваемся толь-

ко самой общей характеристикой метода; уже и здѣсь мы дѣлаемъ не только намеки, но ясныя и опредѣленныя указанія, какъ предметы Закона Божія должны быть представлены ученикамъ, чтобы жизненно повліять на умъ и на волю, и на чувство ихъ. Этими указаніямъ мы посвящаемъ полныя пять страницъ методики (съ 32 по 36). На этихъ страницахъ, между прочимъ, мы говоримъ: „Дѣлу рел. образованія менѣе всего долженъ быть свойственъ характеръ чистаго обученія, ... преподаваніе Закона Божія на каждой своей ступени должно обращаться не къ одному только уму учащихъ, но совмѣстно и ихъ сердцу и волѣ. Поэтому первою и самою существенною особенностію метода преподаванія Закона Божія нужно признать то, что онъ необходимо долженъ представлять въ себѣ три неразрывно связанные между собою момента: одинъ моментъ назовемъ *наученіемъ*,—подъ нимъ нужно разумѣть дѣйствіе преподаванія на умъ учащихъ, т. е. сообщеніе имъ, возможное приближеніе къ ихъ пониманію и укрѣпленіе въ ихъ памяти необходимыхъ знаній изъ хр. религіи; другой моментъ назовемъ *назиданіемъ*,—подъ нимъ нужно разумѣть дѣйствіе преподаванія на сердце учащихъ, возбужденіе въ нихъ и подъемъ соотвѣтствующихъ спасительному ученію христіанства рел. чувствованій и воспитаніе истинно христіанскаго настроенія; третій моментъ назовемъ *примѣненіемъ* къ жизни,—подъ нимъ нужно разумѣть дѣйствіе преподаванія на волю учащихъ, возбужденіе въ нихъ добрыхъ стремленій и намѣреній, направленіе воли ихъ на путь хр. жизни и укрѣпленіе ихъ въ добродѣтели... При этомъ, нельзя произвольно ускорять рел. образованія,—оно не можетъ идти впереди общаго естественнаго раскрытія силъ учащагося, которое совершается прежде всего подъ воздѣйствіемъ тѣхъ предметовъ, явленій и отношеній, какіе могутъ наблюдаться въ области непосредственно окружающаго міра. Поэтому, имѣя намѣреніе, въ извѣстное давнее время обученія, сообщить учащемуся тѣ или другіе элементы вѣры, законоучитель прежде всего всегда долженъ обратить вниманіе на то, есть ли въ общемъ психическомъ развитіи его достаточная основа для усвоенія этихъ элементовъ,—онъ долженъ обратиться къ тому, что учащійся пережилъ, видѣлъ, почувствовалъ, и—по возмож-

ности—свое преподаваніе поставить со всѣмъ этимъ въ тѣсную связь,... нужно при обученіи постоянно принимать въ расчетъ свойства и особенности возраста учащагося, состояніе его духовнаго развитія, его точки зрѣнія. Образецъ этого приспособленія въ дѣлѣ ученія къ состоянію духовнаго развитія учениковъ представляетъ намъ Самъ Божественный Учитель“... и т. д.—Изъ представленныхъ выдержекъ можно видѣть, что уже въ томъ параграфѣ методики, который трактуетъ только объ общемъ методѣ преподаванія Закона Божія, мы далеко не ограничиваемся однимъ только какимъ нибудь общимъ мѣстомъ. Но, кромѣ этого параграфа, въ нашей методикѣ есть *особые* параграфы, въ которыхъ мы дѣлаемъ уже частныя и спеціальныя указанія, какъ общія требованія метода преподаванія Закона Божія могутъ быть осуществляемы въ отношеніи къ *отдѣльнымъ* предметамъ Закона Божія: въ § 8 мы даемъ методическія указанія о преподаваніи св. исторіи, въ § 9—объ изученіи молитвъ, въ § 10—объ изученіи катихизиса, въ § 11—объ объясненіи богослуженія.

Отъ вопроса о методѣ преподаванія Закона Божія далѣе рецензентъ нашъ переходитъ къ вопросу о системахъ расположенія предметовъ Закона Божія. По этому вопросу рецензентъ прежде всего допускаетъ ту неточность, что приписываетъ намъ, будто мы прямо и безусловно защищаемъ концентрическую систему. Относительно способа расположенія Закона Божія въ дѣлѣ обученія мы приходимъ къ тому выводу, что „лучше всего было бы принять такой способъ, который наиболѣе соотвѣтствовалъ бы идеѣ концентрической системы“ (Метод. стр. 49), и сами принимаемъ способъ, который нѣсколько отстываетъ отъ обычнаго пониманія концентрической системы.—Наиболѣе же неточнымъ и въ то же время и рѣзкимъ является рецензентъ въ своихъ сужденіяхъ относительно нашей критики поступательной системы. Эту критику онъ называетъ „крайне придирчивой и совершенно необъидительной“. Онъ приписываетъ намъ такую рѣчь: „само по себѣ особой важности не имѣетъ то, цѣльно или нецѣльно будутъ изучаться предметы Закона Божія, лишь бы только достигалась цѣль обученія Закону Божию, которая не состоитъ въ изученіи этихъ предметовъ са-

момъ по себѣ“; и, приписавъ намъ эту рѣчь, рецензентъ прибавляетъ, что „въ подобной критикѣ мы предлагаемъ вмѣсто сути дѣла какое-то словесное хитросплетеніе“.—Вполнѣ согласны съ рецензентомъ, что *подобная* критика, какую представляетъ приведенная рѣчь, дѣйствительно, есть только одно словесное сплетеніе, которое даже нельзя назвать и сколько-нибудь хитрымъ. Но кому привадлежитъ это словесное сплетеніе? Для удостовѣренія въ томъ, что оно принадлежитъ не намъ, мы приведемъ подлинныя выдержки изъ того, что въ нашей методикѣ говорится о поступательной системѣ. Мы говоримъ: „Защитники поступательной системы придаютъ особенную цѣну и важность *цѣльности* изученія каждаго въ отдѣльности предмета Закона Божія. Нетрудно видѣть, что въ этомъ случаѣ средства принимаются за цѣль. Отдѣльные предметы Закона Божія въ дѣлѣ обученія должны служить только средствами,—цѣль обученія Закону Божію не въ изученіи этихъ предметовъ самомъ по себѣ, а въ томъ, чтобы посредствомъ изученія ихъ довести учащихъся, насколько возможно, до наиболѣе жизненнаго и полнаго усвоенія религіи. И тогда только можно было бы признать необходимымъ изученіе предметовъ Закона Божія въ ихъ неприкосновенной отдѣльности и цѣльности, когда можно было бы согласиться, что только при такомъ изученіи ихъ лучше можетъ достигаться указанная цѣль обученія Закона Божія. Но съ этимъ согласиться нельзя. Отдѣльные предметы Закона Божія, несомнѣнно, находятся въ самомъ тѣсномъ отношеніи между собою, настолько тѣсномъ, что всѣ они, такъ сказать, взаимно помогаютъ другъ другу, другъ друга дополняютъ и поясняютъ. Существеннѣйшій недостатокъ поступательной системы заключается въ томъ, что она, требуя изученія предметовъ Закона Божія одного за другимъ въ ихъ отдѣльности и цѣльности, тѣмъ самымъ должна разрывать это существующее между ними тѣсное отношеніе и лишать каждый изъ нихъ необходимой помощи и необходимаго содѣйствія со стороны другихъ, отчего необходимо должны страдать и каждый предметъ въ отдѣльности, и все дѣло рел. обученія“ (Метод. стр. 43, 45, 46). Можно ли сказать, чтобы въ этой нашей рѣчи вмѣсто сути дѣла предлагалось какое-то словесное хитросплетеніе?

Относительно нашей критики поступательной системы рецензентъ далѣе прибавляетъ, что „вся критика основана на недоразумѣніи: мы почему то предположили, что поступательная система будто бы непременно требуетъ, чтобы изучались сначала молитвы, потомъ исторія, катихизисъ и богослуженіе. Ничего (?) подобнаго (?) не требуетъ поступательная система, она не запрещаетъ, напр., при изученіи молитвъ приводить примѣры изъ исторіи; и критиковать ея (ее?) съ подобной, произвольно выдуманной точки зрѣнія напрасно“. Относительно этого мѣста рецензіи г. Ал. Т. замѣтимъ: 1) Въ своей критикѣ поступательной системы мы не допускаемъ ничего произвольно выдуманнаго, а понимаемъ эту систему такъ именно, какъ ее опредѣляютъ и стараются отстаивать защитники ея (См. приведенные въ нашей методикѣ, стр. 43, цитаты: „Учебн. дид.“ г. Миропольскаго, ч. 2, стр. 5; „Метод. рук. для преподаванія Закона Божія“ прот. Иванова, 3-е изд., стр. 6—7). 2) Иное же пониманіе поступательной системы, напр. то, какое выражаетъ вашъ рецензентъ, будто бы эта система „ничего не требуетъ“ и ничего не запрещаетъ, будетъ уже отреченіемъ отъ нея. И что это будетъ за система, которая ничего не требуетъ и все дозволяетъ?

Въ концѣ своей рецензіи г. Ал. Т. касается стиля нашей методики и замѣчаетъ, что „книжка изложена слогомъ тяжелымъ, темнымъ и неопредѣленнымъ“. Въ подтвержденіе этого рецензентъ приводитъ одно мѣсто изъ нашей книжки, которое, *какъ примѣръ*, онъ, конечно, старался выбрать съ особеннымъ тщаніемъ. Это мѣсто, которое приводитъ рецензентъ, выражено, правда, нѣсколько отвлеченно, но темнымъ и неопредѣленнымъ оно можетъ показаться только для читателя, привыкшаго къ одному „легкому“ чтенію и не привыкшаго къ чтенію серьезныхъ книгъ. Наша книжка предназначалась для законоучителей—людей образованныхъ, относительно которыхъ мы имѣли и имѣемъ гораздо лучшее мнѣніе, чѣмъ какое имѣетъ рецензентъ. Поэтому-то, между прочимъ, мы не старались избѣгать въ своей книжкѣ и научной терминологіи, что рецензентъ также ставитъ намъ въ упрекъ. Рецензентъ отмѣчаетъ еще въ нашей книжкѣ и нѣкоторые „неудачные, нелитературные

обороты рѣчи": 1) „дѣтя легко всему вѣрить, потому что свободно бываетъ отъ недоуверія“; 2) „это мнѣніе неосновательно и несостоятельно“; 3) „ученіе Христа даетъ равномѣрное значеніе всѣмъ потребностямъ души“; 4) „эти неправильности должны быть исправлены“. Изъ этихъ четырехъ оборотовъ рѣчи только относительно одного—третьяго мы догадываемся, что въ немъ могло показаться рецензенту неудачнымъ,—это, вѣроятно, употребленіе слова *дастъ* (вмѣсто признаетъ); но скажемъ, что для выраженія той мысли, какую мы хотѣли передать, слово *дастъ* будетъ болѣе умѣстнымъ, чѣмъ напр. слово признаетъ: христіанство не признавало только значеніе чего-либо, но давало... Относительно остальныхъ трехъ приведенныхъ оборотовъ мы рѣшительно недоумѣваемъ, почему бы ихъ можно было признать „неудачными и нелитературными“?

Собравъ со всѣмъ стараніемъ (достойнымъ лучшей цѣли) все, что можно было *выдать* за недостатки нашей методикъ, г. Ал. Т. не только не сказалъ о ней *ни одного добраго слова*, но не познакомилъ читателей „Народнаго Образованія“ даже и съ составомъ книжки; такимъ образомъ на читателей, незнакомыхъ съ нашей книжкой, рецензія Ал. Т. должна производить то впечатлѣніе, что вся книжка только и состоитъ изъ однихъ недостатковъ, какіе указываются рецензентомъ. Можно ли назвать такой способъ роцензирования книгъ благовиднымъ и добросовѣстнымъ? Ясно, что рецензія Ал. Т., кромѣ того, что полна всяческихъ недоразумѣній, носитъ прямо тенденціозный характеръ; чѣмъ вызвана эта тенденціозность, мы не беремся рѣшать. Наша методика выдержала уже шесть изданій. Уже одно это показываетъ, что *не можетъ же быть*, чтобы она не имѣла *никакихъ* достоинствъ. Въ особенности же не можемъ не обратить вниманія на то, что въ самомъ „Народномъ Образованіи“ за 1898 г., въ кн. V, стр. 171, о той же самой нашей методикѣ сообщалось такъ: „г. Страховъ въ 1882 г. напечаталъ въ (Харьк.) Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ „Краткое изложеніе методикъ Закона Божія“ и тогда же обратилъ вниманіе интересующихся дѣломъ обученія въ начальныхъ школахъ на свои методическія работы. Выпущенная затѣмъ отдѣльною книжкою, его методика Закона Божія была одобрена.

Учебнымъ Комитетомъ при Св. Синодѣ (прибавимъ, что методика одобрена и Ученымъ Комитетомъ М. Н. П.)... Г. Страховъ вообще отличается ясностію, раздѣльностію и отчетливостію мысли, и, кромѣ того, возможною краткостію и сжато-стію ея выраженія“.

Мы воздержимся вывести то заключеніе, къ какому привести все представленное въ нашей замѣткѣ,—предоставляемъ сдѣлать это самому читателю.

Н. Страховъ.

ЛИСТОКЪ

ДЛЯ

ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ

15 ЮНЯ № 11. 1902 года.

Содержаніе. Высочайшее повелѣніе.—Отъ Училищнаго Совѣта при Святѣйшемъ Синодѣ.—Отъ Хозяйственнаго управленія при Святѣйшемъ Синодѣ.—Отъ Совѣта Харьковскаго Епархіальнаго женскаго училища.—Отъ Министерства Финансовъ.—Списокъ лицъ, служащихъ въ Сумскомъ духовномъ училищѣ за 1901—1902 учебный годъ.—Епархіальный извѣщеніи.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

Высочайшее повелѣніе.

Государь Императоръ, въ 5-й день вѣтекшаго мая, Высочайше соизволяя на увольненіе присутствующихъ въ Святѣйшемъ Синодѣ преосвященныхъ: митрополитовъ Кіевскаго—*Теофоста* и Московскаго—*Владимира*, архіепископовъ Иркутскаго—*Тихона* и Казанскаго—*Арсенія* и епископа Полоцкаго *Тихона* во вѣренныя имъ епархіи и на вызовъ въ С.-Петербургъ, для присутствованія въ Святѣйшемъ Синодѣ, преосвященныхъ: архіепископовъ Харьковскаго—*Флавіана* и Финляндскаго—*Николая* и епископовъ Томскаго—*Макарія* и Рязскаго—*Агаангела*.

Отъ Училищнаго Совѣта при Святѣйшемъ Синодѣ.

На основаніи опредѣленія Святѣйшаго Синода, отъ 21—30 іюня 1900 года за № 2,607, в согласіи представленіямъ епархіальныхъ преосвященныхъ и епархіальныхъ училищныхъ совѣтовъ, Училищный Совѣтъ при Святѣйшемъ Синодѣ, по опредѣленію отъ 30-го апрѣля сего года за № 449, постановилъ: удостоить награжденія, къ 11 мая сего года—дню памяти святыхъ Меодія и Кирилла, первоучителей славянскихъ, книгою „БИБЛІЯ“, отъ Святѣйшаго Синода выдаваемою, за особые труды, усердіе и ревность по благоустройству мѣстныхъ церковныхъ школъ слѣдующихъ лицъ по Харьковской епархіи: членовъ Волчанскаго уѣзднаго отдѣленія епархіальнаго училищнаго совѣта: коллежскаго совѣтника Митрофана *Попова*, земскаго начальника, отставнаго штабс-ротмистра Сергія *Задонскаго* и инспектора народныхъ училищъ, статскаго совѣтника Владиміра *Тулмина*; завѣдывающаго Ново-Водолажскою, Валковскаго уѣзда, двухклассною цер-

ковно приходскою школою, протоіерея Петра *Леонтовича*, члена—казначея Зміевского уѣзднаго отдѣленія, законоучителя Зміевской, соборнаго прихода, церковно-приходской школы священника Петра *Мухина*, завѣдывающихъ и законоучителей церковно-приходскихъ школъ: Коломтаевской, Успенскаго прихода, Богодуховскаго уѣзда, протоіерея Михайла *Сильванскаго* и священниковъ: Коломакской, Успенскаго прихода, Валковскаго уѣзда, Василя *Василевскаго*, Березкой, Вознесенскаго прихода, Зміевскаго уѣзда, Александра *Мощенко*, Охоченской, того же уѣзда, Василя *Стенурскаго*, Семеновской, Изюмскаго уѣзда, Феодора *Суллму*, Марковской, Лебединскаго уѣзда, Стефана *Попова*, Вировской, Сумскаго уѣзда, Виктора *Флоринскаго*, Циркуновской, Харьковскаго уѣзда, Александра *Червонецкаго*, Старс-Салтовской, Волчанскаго уѣзда, Петра *Корнильева*, Ольховатской, того же уѣзда, Сергія *Дмитріева* и Артемьевской, того же уѣзда, Николая *Ястремскаго*; учителя Голодоловской, Изюмскаго уѣзда, церковно-приходской школы, послушника Святогорской Успенской пустыни Іоанна *Зиновьева*, учительницу Штеневской, Лебединскаго уѣзда, церковно-приходской школы Александру *Сапухину* и благотворителя школъ, полицейскаго урядника Изюмскаго уѣзда Василя *Недѣлькина*.

Отъ Хозяйственнаго управленія при Святѣйшемъ Синодѣ.

Хозяйственное управленіе при Святѣйшемъ Синодѣ объявляетъ, что поступающія въ управленіе, въ значительномъ числѣ, пожертвованія въ пользу такихъ аеонскихъ келлій, представителя которыхъ признаны неблагонадежными, не отсылаются по назначенію и возвращаются обратно по требованіямъ жертвователей. Такими завѣдомо-неблагонадежными келліотами признаны нынѣ: 1) Варлаамъ Чернышевъ, старецъ келліи Трехъ Святителей, 2) Моисей Буреницъ, старецъ келліи Рождества Богородицы (нынѣ Игнатія Богоносца), 3) іеромонахъ Иннокентій, старецъ келліи святаго Іоанна Предтечи, 4) іеромонахъ Іоанникій Лптвиненко, старецъ келліи положенія пояса Божіей Матери, 5) Семенъ Чеботаревъ, старецъ келліи Иверской Божіей Матери, 6) Герасимъ Зиновьевъ, старецъ келліи Казанской Божіей Матери и 7) Матвѣй Воронковъ, старецъ келліи Введенія во храмъ Пресвятыя Богородицы. Также не посылаются присылаемыя въ хозяйственное управленіе денежныя письма на Аѳонъ и въ Іерусалимъ, адресуемыя на имя поклонниковъ и поклонницъ.

Отъ Совѣта Харьковскаго Епархіального женскаго Училища.

Съ настоящаго года Совѣтомъ Училища предпринято изданіе „Полнаго Собранія проповѣдей Высокопреосвященнаго Архіепископа Амвросія, бывшаго Харьковскаго, съ приложеніями“. Въ это изданіе войдутъ не только всѣ Слова, Рѣчи и Поученія, но (въ Приложеніяхъ) и всѣ статьи въ Возѣ почивающаго архимонастыря, начиная съ его магистерскаго изслѣдованія о Св. Тихонѣ Задонскомъ Чудотворцѣ. Все изданіе выйдетъ въ пяти томахъ убористой печати и сверхъ того одна книга отдѣльныхъ „Приложеній къ 1-му тому“, всего не менѣе 140 печатныхъ листовъ. Цѣна за всѣ пять томовъ и одну книгу „Приложеній къ 1-му тому“ съ пересылкою *восемь рублей*. Библіотекамъ всѣхъ учебныхъ заведеній, церквамъ, благотворительнымъ учрежденіямъ, духовенству и книгопродавцамъ дѣлается уступка въ количествѣ 30%. Отдѣльно томы не продаются. Первый томъ уже вышелъ изъ печати. Выписывающимъ вышеуказанное изданіе и уплатившимъ его стоимость выходящія изъ печати томы будутъ разсылаемы немедленно.

Отъ Министерства Финансовъ.

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

до 1 января 1903 года.

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

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

Билеты въ 5, 10 и 25 рублей.

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

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

Оборотная сторона билета содержитъ поперечный рисунокъ съ

Государственнымъ гербомъ посредничѣ, крупною цифрою влѣво и извлеченіемъ изъ Манифеста—вправо и отпечатана:

5 руб. бвл.	—	синею краскою.
10 „ „	—	красною „
25 „ „	—	зеленою „

Сторублевый билетъ—радужный, съ портретомъ Императрицы Екатерины II.

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

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

Списокъ лицъ, служащихъ въ Сумскомъ духовномъ училищѣ за 1901—1902 учебный годъ.

Смотритель училища-протоіерей Аркадій Ѳеодоровичъ *Грузовъ*, кандидатъ богословія, имѣетъ орденъ св. Станислава 3 ст. наперсный крестъ, камлавку, серебр. медаль въ память царствованія Императора Александра III и знакъ Краснаго Креста. По окончаніи курса наукъ въ Московской духовной Академіи, въ 1876 г., со степенью кандидата богословія и правомъ искать степени магистра, не подвергаясь устному испытанію, состоялъ преподавателемъ исторіи въ Московскомъ Комиссаровскомъ Техническомъ училищѣ (съ 1876—1886 г.) исторіи, географіи и педагогике въ Александро-Маріинскомъ и Маріинскомъ женскихъ училищахъ въ Москвѣ, Вѣдомства Императрицы Маріи (съ 1875—1890 г.) въ 1890 году рукоположенъ во священника настоятеля Вознесенской сл. Песокъ церкви при г. Изюмѣ, съ 24 іюня 1892 года назначенъ смотрителемъ училища.

Помощникъ смотрителя священникъ Іаковъ Прокофьевичъ *Матусевичъ*, кандидатъ богословія, имѣетъ орденъ св. Станислава 3 ст. и серебр. медаль въ память царств. Императора Александра III, окончилъ курсъ въ Московской духовной академіи въ 1892 г., 21 октября 1893 г. назначенъ учителемъ церковно-приходской школы с. Витонпжа, Луцкаго уѣзда, Волынской губерніи, 12 марта 1894 г. опредѣленъ на должность надзирателя въ Мѣлецкое духовное училище, 1 августа 1894 г. перемѣщенъ на должность помощника инспектора Харьковской дух. семинаріи, съ 3 сентября 1899 г. проходилъ должность законоучителя въ Харьковскомъ

земледѣльческомъ училищѣ, 31 января 1900 г. назначенъ на настоящую должность.

Преподаватели:

1. Русскаго и церковно-славянскаго языка въ старшихъ классахъ надворный совѣтникъ Николай Михайловичъ *Галковский*, по окончаніи курса въ Московской духовной академіи въ 1895 г. со степенью кандидата богословія, назначенъ учителемъ Сумскаго духовнаго училища 11 января 1896 г. Со 2 марта того же года состоитъ членомъ Правленія.

2. Арифметики и географіи надворный совѣтникъ Василій Николаевичъ *Яновскій*. Въ 1896 г. по окончаніи курса ученія въ Московской духовной академіи со степенью кандидата богословія и правомъ искать степени магистра, не подвергаясь устному испытанію назначенъ 17 мая 1896 г. надзирателемъ Лубенскаго дух. училища, въ томъ же году 17 окт. назначенъ учителемъ Сумскаго дух. училища.

3. Греческаго языка—кандидатъ богословія Алексѣй Михайловичъ *Литкевичъ*, окончилъ курсъ ученія въ Московской дух. академіи въ 1897 г. съ 15 августа 1898 г. состоялъ въ должности надзирателя-репетитора Харьковской дух. семинаріи, 12 сентября 1899 г. назначенъ учителемъ Сумскаго дух. училища.

4. Латинскаго языка—кандидатъ богословія Александръ Григорьевичъ *Дьяковъ*, окончилъ курсъ въ С. Петербургской духовной академіи въ 1897 г. съ 14 сент. 1899 г. состоялъ на должности надзирателя—репетитора Харьковскаго дух. училища 1 сент. 1901 года назначенъ учителемъ Сумскаго духовнаго училища.

5. Старшій учитель—учитель русскаго языка съ церковно-славянскимъ въ I классѣ, надв. сов. Владиміръ Васильевичъ *Сукачевъ*, имѣеть орденъ св. Станислава 3 ст. и серебр. медаль въ память царств. Императора Александра III. Въ 1880 г. окончилъ курсъ ученія въ Харьковской дух. семинаріи и удостоенъ званія студента, съ 9 ноября 1880 г. учитель латинскаго яз. въ Ахтырскомъ, нынѣ Сумскомъ, дух. училищѣ, 19 августа 1885 г. преподаватель русскаго и церковно-славянскаго языка.

6. Приготовительнаго класса надв. сов. Василій Васильевичъ *Покровскій*, имѣеть орденъ св. Станислава 3 ст. и серебр. медаль въ память царств. Императора Александра III, въ 1886 г. окончилъ курсъ ученія въ Харьковской дух. семинаріи и удостоенъ званія студента, съ 10 февраля 1886 г. надзиратель—репетиторъ

Ахтырскаго, нынѣ Сумскаго дух. училища, 5 августа 1886 г. опредѣленъ учителемъ приготовительнаго класса.

Надзиратели—репетиторы училища:

4 класса—студентъ семинаріи коллежскій ассесоръ Сергѣй Яковлевичъ *Сушковъ*, окончилъ курсъ ученія въ Харьковской дух. семинаріи въ 1893 году, въ должности надзирателя состоитъ съ 10 марта 1894 года.

3 класса—коллежскій ассесоръ Иванъ Трифоновичъ *Бузуикій*, въ 1887 г. окончилъ курсъ ученія въ Харьковской дух. семинаріи со степенью студента, въ должности надзирателя—репетитора состоитъ съ 11 января 1888 года.

2 класса—окончивъ курсъ ученія семинаріи по 2 разряду Андрей Петровичъ *Дубянский*, окончилъ курсъ ученія въ Харьковской дух. семинаріи и въ 1893 г. съ 22 окт. 1893 г. состоялъ учителемъ народнаго училища въ с. Люботинѣ, Валковскаго уѣзда, Харьковск. губ., съ 15 августа 1895 г. состоялъ учителемъ въ Харьковской Александро-Невской двухклассной церковно-приходской школѣ, съ 1 августа 1895 года состоялъ законоучителемъ въ 6 городскомъ приходскомъ училищѣ, въ г. Харьковѣ, съ 22 января 1897 г. состоялъ помощ. смотрителя Харьковскаго Александровскаго пріюта, 20 іюля 1900 г. опредѣленъ надзирателемъ въ Сумское дух. училище.

1 класса—окончивъ курсъ семинаріи по 2 разряду титулярный совѣтникъ Василій Моисеевичъ *Посельскій* (онъ же учитель церковнаго пѣнія) окончилъ курсъ въ Харьковской дух. семинаріи въ 1893 году, въ должности надзирателя состоитъ съ 15 августа того же года.

Приготовительнаго класса—студентъ семинаріи Василій Ананьевичъ Пахненко окончилъ курсъ ученія въ Харьковской дух. семинаріи въ 1900 г. въ должности надзирателя—репетитора состоитъ съ 1 октября того же года.

Епархіальныя извѣщенія.

Настоятель Изюмскаго Преображенскаго собора, протоіерей Теофілъ *Макушинъ* уволенъ, по прошенію, за штатъ.

— Священникъ того же собора Стефанъ *Кохановъ* утвержденъ настоятелемъ собора.

— На второе священническое мѣсто при томъ же соборѣ опредѣленъ студентъ Харьковской Духовной Семинаріи Александръ *Рубинскій*.

— Священникъ слоб. Глазуновки, Зміевскаго уѣзда, Леонидъ *Краснокутскій* перемѣщенъ къ Архангело-Михайловской церкви, с. Приволья, Изюмскаго уѣзда.

— Священникъ Космо-Даміановской церкви, села Лозовеньки, Зміевского уѣзда, Евимій *Пономаревъ* уволенъ, согласно прошенію за штатъ, а на его мѣсто перемѣщенъ, согласно прошенію священникъ церкви села Приволья, Изюмского уѣзда, Веніаминъ *Богдановъ*.

— Священникъ Георгіевской церкви села Филенкова, Богодуховскаго уѣзда, Поликарпъ *Булуцкий* перемѣщенъ, согласно прошенію, къ Преображенской церкви, сл. Колонтаева, Богодуховскаго уѣзда, а на его мѣсто перемѣщенъ священникъ церкви с. Бурля, Зміевского уѣзда, Іоаннъ *Куниренко*, на мѣсто же сего послѣдняго опредѣленъ окончившій курсъ Харьковской Духовной Семинаріи Евлампій *Черняевъ*.

— Священникъ Трехсвятительской церкви сл. Ольшаны, Харьковскаго уѣзда, Павелъ *Леонтовичъ* перемѣщенъ къ Покровской церкви, сл. Большой-Писаревки, Богодуховскаго уѣзда.

— На праздное священническое мѣсто при Покровской церкви, с. Глазуновки, Зміевского уѣзда, опредѣленъ окончившій курсъ въ Харьковской Духовной Семинаріи Сергій *Свиридовъ*.

— Священники: Воскресенской церкви с. Ясеповаго Петръ *Подлукій* и Николаевской церкви с. Боровеньки, Лебединскаго уѣзда, Николай *Антоновъ*, перемѣщены, согласно прошенію, одинъ на мѣсто другого.

— На праздное діаконское мѣсто при Петро-Павловской церкви, сл. Дружелюбовки, Купянскаго уѣзда, опредѣленъ, согласно прошенію, псаломщикъ Вознесенской церкви, сл. Торской, того же уѣзда, Михаилъ *Бородавскій*.

— Діаконъ Архангело-Михаиловской церкви с. Павловокъ, Сумскаго уѣзда, Іоаннъ *Крушедольскій*, поремѣщенъ, для пользы службы, къ Троицкой церкви с. Должика, Лебединскаго уѣзда.

— На праздное псаломщическое мѣсто при Преображенской церкви с. Борокъ, Зміевского уѣзда, с. г. перемѣщенъ псаломщикъ Вознесенской церкви г. Золочева, Харьковскаго уѣзда, Макарій *Власовъ*.

— Псаломщикъ Покровской церкви г. Лебедина, Максимъ *Браиловскій*, посвященъ въ стихарь.

— Псаломщикъ Николаевской церкви с. Деркачевки, Лебединскаго уѣзда, Евменій *Флоринскій*, посвященъ въ стихарь.

— Псаломщикъ Покровской церкви сл. Терновъ, Лебединскаго уѣзда, Николай *Поповъ*, посвященъ въ стихарь.

— Утверждены въ должности церковнаго старосты: Николаевской церкви с. Мартиновки, Лебединскаго уѣзда, крест. Макарій *Горпинченко*; Рождество-Богородичной церкви с. Каменки, Ахтырскаго уѣзда, крест. Харитонъ *Шевченко*.

— Уволенъ отъ должности церковнаго старосты Ахтырской Архангело-Михаиловской церкви купецъ Теодоръ *Милославскій*, согласно прошенію.

— Діаконъ Покровской церкви сл. Шпилевки, Сумскаго уѣзда, Андрей *Никольскій*, волею Божіею, скончался.

— Псаломщикъ Покровской церкви, с. Бѣленькаго, Изюмскаго уѣзда, Григорій *Васильковскій*, отрѣшенъ отъ должности, за нетрезвость и неблаговидное поведеніе.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе. Окончаніе учебныхъ занятій въ Духовной Семинаріи и доброе слово воспитанникамъ ея.—Извлеченіе изъ годовичныхъ отчетовъ о состояніи Духовныхъ семинарій и училищъ.—Памяти св. Дмитрія Ростовскаго.—Противосектанскіе миссіонерскіе курсы въ Воронежѣ.—Объ отношеніяхъ сельскаго учителя къ законоучителю.

11 іюня окончилась экзамены въ старшихъ классахъ Харьковской Духовной Семинаріи. Иппѣ окончило курсъ 35 воспитанниковъ семинаріи (13 въ первомъ разрядѣ со званіемъ студента и 22 во второмъ разрядѣ). Большинство изъ нихъ, какъ намъ извѣстно, имѣетъ желаніе поступить и поступить на епархіальную службу, во нѣкоторые не желаютъ послужить обществу на церковномъ и даже педагогическомъ поприщѣ, отговариваясь отсутствіемъ призванія къ этому, и намѣреваются поступить на гражданскую службу чрезъ двери свѣтскихъ высшихъ учебныхъ заведеній. Благожелательно разставаясь какъ съ тѣми, такъ и другими, мы, учащіе, не можемъ не напомнить послѣднимъ замѣчательныхъ словъ одного уже умершаго, глубоко просвѣщеннаго архипастыря, обращенныхъ имъ къ воспитанникамъ духовной школы.

„Вы, говорилъ онъ, достойніе церкви. Ни одного атома въ вашемъ организмѣ нѣтъ, который не былъ бы церковнымъ и не принадлежалъ бы церкви, какъ собственность, купленная ея цѣною. Сообразите. Цѣлыя поколѣнія вашихъ отцовъ ѣли хлѣбъ церковный. Въ домахъ родителей вы выросли на хлѣбѣ церковномъ. Затѣмъ воспитаны въ учебныхъ заведеніяхъ. Сообразите, на чей это счетъ цѣлую четверть человѣческаго вѣка вы жили и получили ваше блистательное образованіе. Въ счетъ пота и крови, черноты и бѣдности, нравственной скудости и невѣжества чернаго русскаго человѣка, стародавняго крестьянина, всегдашняго неизмѣннаго христіана. Отъ скуднаго прибываема чернаго труда своего онъ, сего дня и завтра и послѣ-завтра, несетъ на свѣчку въ жертву Богу свой грошъ. Изъ этихъ жертвенныхъ грошей ежегодно составляются сотни тысячъ жертвъ, посвященныхъ Богу и принадлежащихъ церкви. И вотъ въ счетъ этихъ то жертвъ съ минуты зарожденія вашего вы выросли и стали носителями умственнаго свѣта, маяками, зажженными во мракѣ ночи.. Можно ли послѣ этого кому либо изъ васъ отрпцать то, что—вы народная жертва Богу, что вы—собственность церкви до мозга вашихъ костей, что вы—куплены потомъ и кровію темнаго русскаго православнаго люда для извѣстной жертвенной цѣли, что вы—свѣчка, которую русскій человѣкъ зажегъ святымъ свѣтомъ и молится на нее, и кланяется, и во время священнослуженія глядитъ на нее, и глядя радуется, и въ плачетъ и умоляется? Какъ соотрете вы

съ себя эту печать? Она на вашемъ челѣ, какъ клеймо у древнихъ рабовъ, особенно же у бѣглыхъ. Бѣглець можетъ только желать, чтобы люди это забыли или не видѣли. Но народное сознание, народное чутье постоянно будетъ видѣть и чутъ въ немъ перебѣжчика.—Скажетъ кто либо: я не чувствую призванія. Къ чему призванія?—Къ своему званію: чувствую больше склонности изучать свѣтскія науки, приносить пользу обществу не на церковномъ и даже не на педагогическомъ поприщѣ. Никто не мѣшаетъ вамъ устроить судьбу свою по вашему желанію такъ или иначе, право выхода вамъ предоставлено. Но разсудите, не поздно ли теперь почувствовать въ себѣ отсутствіе призванія? Измѣнять своему призванію теперь значить вступать на путь, избираемый самодумно, а не Промысломъ, не прошлою логикою всей вашей жизни указываемый“.

Да распространяется же все болѣе и болѣе вліяніе церкви на питомцевъ духовной школы. Пусть свѣтъ Христовъ будетъ ея свѣтомъ навсегда, а и ихъ жизнь—жизнію во Христѣ.

— Въ послѣднемъ (№ 21) циркулярѣ по духовно-учебному вѣдомству помѣщено извлеченіе изъ годичныхъ отчетовъ о состояніи духовныхъ семинарій и училищъ въ учебно-воспитательномъ отношеніи за 1899 учебный годъ.

Изъ этого извлеченія видно, что всѣхъ духовныхъ семинарій въ 1899 году было 58 съ количествомъ учащихся 19,511, изъ коихъ правословныхъ 4,321; окончило курсъ 2,332 человекъ. Духовныхъ училищъ числилось 185, учащихся въ нихъ было 31,685, изъ нихъ правословныхъ 7,562. Количество правословныхъ учениковъ не во всѣхъ отчетахъ показано съ точностью, не смотря на требованіе утвержденной Святѣйшимъ Синодомъ программы для отчетовъ. Наиболѣе многолюдными оказались семинаріи центральныхъ епархій: Московская (668 ч.), Тверская (625), Тамбовская (562), Владимірская (547), Орловская (537), Кіевская (536), Ярославская (516), Вологодская (507). Наименьшее количество учащихся было въ семинаріяхъ Сибирскихъ: Благовѣщенской (44 ч.), Якутской (49) и окраинныхъ епархій—Архангельской (109), Астраханской (147), Холмской (166), Кутаисской (180), Рижской (147).

Сверхъ положенной программы, въ духовныхъ семинаріяхъ и училищахъ преподавались еще нѣкоторые особые предметы, болѣею частью во внѣклассное время. Въ семинаріяхъ епархій съ инородческимъ населеніемъ преподавались мѣстные инородческіе языки. Все болѣе расширяется въ семинаріяхъ преподаваніе народной медицины и гигиены. По отчетнымъ свѣдѣніямъ значителенъ, что эти предметы преподавались въ четырнадцать семинаріяхъ.

Преподаваніе велось большею частію по программѣ профессора Флоринскаго.

Значительнаго развитія достигло также преподаваніе предметовъ, служащихъ къ эстетическому развитію учащихся—рисованія, черченія и иконописанія. Предметы эти преподавались въ 24-хъ семинаріяхъ. Число обучавшихся иконописанію доходило до значительной цифры. Въ С.-Петербургской, напр., семинаріи иконописанію обучались 45 воспитанниковъ, раздѣленные на двѣ группы, въ Московской семинаріи посѣщали иконописный классъ 40 воспитанниковъ, въ Литовской—35, въ Холмской и Иркутской по 30-ти, въ Рижской—27 и пр. Въ нѣкоторыхъ семинаріяхъ (Холмской) воспитанники сами писали иконы для украшенія церкви и классовъ.

Въ д. семинаріяхъ и училищахъ постепенно вводятся обученіе ремесламъ и мастерствамъ столярному, токарному, переплетному, также практическія занятія садоводствомъ и огородничествомъ. Въ С.-Петербургской семинаріи обученіе столярному и токарному мастерству было поставлено весьма удовлетворительно, такъ что къ экзамену оказалось возможнымъ представить для осмотра экзаменаціонной комиссіей собственныя издѣлія воспитанниковъ (шка туляк, скамейки, вѣшалки, подсвѣчники, чашки и др.). Въ Донской семинаріи, Черниговской, Вологодской преподавалось переплетное мастерство, при этомъ число обучавшихся этому мастерству учениковъ въ Донской, напр., семинаріи доходило до 36 человекъ. Въ Ардонской Александровской семинаріи имѣются свои мастерскія—столярная съ точильнымъ станкомъ и переплетная. Въ Черниговскомъ и Симферопольскомъ д. училищахъ происходили занятія садоводствомъ и огородничествомъ. Въ Черниговскомъ училищѣ садоводствомъ и огородничествомъ занимались 23 воспитанника 2, 3 и 4 классовъ. Въ Симферопольскомъ училищѣ ученики, занимаясь въ училищномъ садикѣ, гдѣ имѣется пасѣка, усвоили также практическія свѣдѣнія по пчеловодству.

Въ отчетахъ сообщаются свѣдѣнія объ устройствѣ собесѣдованій съ раскольниками и чтеній о расколѣ и сектантствѣ въ нѣкоторыхъ д. семинаріяхъ, также о широкомъ развитіи внѣбогослужебныхъ бесѣдъ и религіозно-нравственныхъ чтеній, устраиваемыхъ въ домовыхъ церквахъ или актовыхъ залахъ для воспитанниковъ д. семинарій и училищъ, съ допущеніемъ на нихъ и постороннихъ слушателей. Наилучшую постановку имѣли собесѣдованія со старообрядцами въ Пермской семинаріи, происходившія при торжественной обстановкѣ, въ присутствіи Пермскаго Преосвященнаго и съ участіемъ мѣстныхъ и нарочито пріѣзжавшихъ на бесѣды старообрядческихъ начетчиковъ. Въ Донской д. семинаріи

воспитанниками VI-го класса велись, подъ руководствомъ наставника, чтенія о расколѣ и религіозно-нравственныя бесѣды, на которыя допускалась и посторонняя публика. Въ Таврической семинаріи въ посты Рождественскій и Великій устраивались всѣбогослужебныя чтенія съ дѣятельнымъ участіемъ въ нихъ воспитанниковъ старшихъ классовъ. Во всѣхъ духовныхъ училищахъ Подольской епархіи введены были, по распоряженію мѣстнаго Преосвященнаго, въ воскресные дни, послѣ литургій, общія собранія всѣхъ учениковъ, въ присутствіи училищныхъ преподавателей, для чтенія учениками, предварительно къ тому подготовленными, образцовыхъ литературныхъ произведеній. Чтенія съ волшебнымъ фонаремъ велись въ Виленскомъ д. училищѣ, наканунѣ воскресныхъ и праздничныхъ дней, послѣ всенощной, въ Одесскомъ училищѣ въ рождественскіе праздники для остающихся въ училищѣ воспитанниковъ и въ другихъ училищахъ. Въ Таврической семинаріи, въ видахъ привлеченія воспитанниковъ къ болѣе близкому участию въ приходской жизни, разрѣшалось имъ, послѣ надлежащаго приготовленія, произносить поученія не только въ семинарской церкви, но и въ другихъ приходскихъ и домовыхъ церквахъ г. Симферополя, рекомендовалось также упражняться въ проповѣданіи слова Божія и во время отпуска въ дома родителей.

При 27-ми семинаріяхъ и 33-хъ д. училищахъ существуютъ благотворительныя общества для помощи нуждающимся воспитанникамъ. Называются они то „обществами вспоможенія недостаточнымъ воспитанникамъ“, то „попечительствами“, то „братствами“. Какъ видно изъ представленныхъ свѣдѣній, учрежденія эти—недавнія. Старѣйшее изъ нихъ—„попечительство о благоустроеніи храма и недостаточныхъ воспитанникахъ“ при Рязанской семинаріи, открытое въ 1876 году. Общества эти имѣютъ задачей удовлетвореніе, въ возможной для нихъ степени, насущныхъ нуждъ бѣднѣйшихъ учениковъ семинарій и училищъ. Дѣятельность ихъ въ этомъ отношеніи выражается разнообразно: изъ средствъ ихъ производится уплата за квартиру бѣднѣйшихъ учениковъ, выдаются пособія на проѣздъ къ роднымъ въ каникулярное время и—что особенно заслуживаетъ вниманія—оказывается помощь воспитанникамъ, хорошо окончившимъ курсъ, при поступленіи ихъ въ духовную академію, пріобрѣтается также одежда, обувь и другіе предметы первой необходимости. Нѣкоторыя попечительства изъ числа наиболѣе располагающихъ средствами снимаютъ квартиры, такъ и называемыя „попечительскими“, и помѣщаютъ въ нихъ недостаточныхъ учениковъ за невысокую плату, а иногда и безплатно. Иныя устраиваютъ склады учебниковъ и учебныхъ пособій,

также канцелярскихъ принадлежностей, съ уступкой при продажѣ ученикамъ значительнаго процента. Къ сожалѣнію благотворительныя общества при семинаріяхъ и училищахъ не располагаютъ сколько-нибудь значительными средствами и благотворительная дѣятельность ихъ не всегда можетъ проявляться въ желательныхъ, требуемыхъ нуждою, размѣрахъ. Самое богатое изъ нихъ—попечительство о бѣдныхъ воспитанникахъ при Вологодской семинаріи, имѣющее неприкосновеннаго капитала 36.000 руб.

— 25 мая въ древнемъ Ростовѣ происходило великое торжество: городъ и епархія вспоминали 200-лѣтіе со дня вступленія Св. Дмитрія на Ростовскую митрополичью кафедру. Это двухсотлѣтіе совпало также со 150-лѣтіемъ обрѣтенія нетлѣнныхъ мощей Святителя (1752 г. 22 сентября), коихъ переложеніе въ раку совершилось въ день 25 мая.

Нынѣшнее Ростовское торжество имѣетъ значеніе Всероссійскаго юбилейнаго дня того Святителя и Чудотворца, память котораго неизгладимо вошла какъ въ исторію Русской Церкви, такъ, можно сказать, и въ исторію истинно-православной культуры Русскаго народа. Съ этой стороны, помимо своего значенія, какъ чудотворнаго молитвенника земли Русской, Св. Дмитрій Ростовскій неизгладимъ и въ скрижаляхъ Русскаго Государства.

Намъ вѣтъ нужды напоминать то, что само говорить о себѣ всѣмъ вѣрующимъ, и говорить не словами, а дѣлами: мы разумѣемъ святую жизнь Ростовскаго архипастыря, при жизни своей уже сподобившагося чудесныхъ откровеній, въ духовномъ общеніи со Св. Варварой, Св. Орестомъ и другими задолго до него почившими святыми. Намъ вѣтъ надобности упоминать о чудотворныхъ испѣленіяхъ при св. мощахъ Ростовскаго Святителя. Все это твердо живетъ въ памяти вѣрующихъ и само себя постоянно напоминаетъ. Мы нынѣ хотимъ напомнить читателямъ въ этотъ день церковнаго торжества, какъ велико значеніе Св. Дмитрія Ростовскаго въ дѣлѣ созрѣванія великой, единой и нераздѣльной Россіи, духовно объединяемой единою вѣрой и Церковью.

Нынѣ коренной центръ Великороссіи празднуетъ двухсотлѣтіе своего святаго архипастыря. Но Святой Дмитрій Ростовскій не былъ уроженцемъ Великороссіи. По племени онъ принадлежитъ къ Малороссіянамъ. Его отецъ, Савва Туптало, былъ сотникомъ Малороссійскаго казачьяго войска. Св. Дмитрій (въ мѣрѣ Давидъ) большую часть своей жизни пробылъ въ „Гетманщинѣ“. На Украинѣ и въ Литвѣ, гдѣ онъ въ некоторое время дѣйствовалъ въ Вильнѣ, онъ получилъ свое обширное образованіе, на Украинѣ же, своей родинѣ, онъ принялъ монашество, и въ Кіевѣ началъ онъ свое

великое твореніе *Четы-Минеи*. Къ Западной Россіи относится большая часть его поученій.

Время Св. Дмитрія Ростовскаго было критическимъ временемъ Россіи. Все еще раздробленная, она болѣла и внутренними недугами всевозможнаго неурядства, отъ котораго уже назрѣвала необходимость крутой Петровской реформы, въ нетерпѣливомъ созиданіи наносившей не мало ударовъ и самымъ основамъ существованія Русской націи. Въ это время, столь тяжелое для нея, Православная Церковь, терзаемая и внутренними раздорами, потрясаемая множествомъ злоупотребленій, которыя давали поводъ къ недопустимой церковной ломкѣ,—въ это критическое время Православная Русская Церковь была украшена отъ Господа великими святыми, которые выражали въ себѣ духъ множества другихъ безвѣстныхъ подвижниковъ, спасающихъ дѣло Божіе, и въ смутной Россіи Петровской реформы, залагавшихъ еще болѣе твердыя основы древней „Святой Руси“.

Такимъ Божіимъ избранникомъ былъ Св. Митрофанъ Воронежскій, такимъ былъ и Св. Дмитрій Ростовскій.

Среди узкихъ племенныхъ предрасудковъ, въ то время глубоко раздѣлявшихъ сознание единого Русскаго народа, значеніе Кіевской митрополіи обнаружилось особенно благодѣтельно. Она была могучимъ очагомъ церковнаго просвѣщенія Россіи, слишкомъ заглохшаго въ Россіи Московской.

Узкій обрядовый духъ слишкомъ господствовалъ въ Московской Россіи надъ самымъ духомъ Православія, и дѣятели, поставленные на общерусское церковное и гражданское дѣло изъ Кіева, совершали въ этомъ отношеніи тѣмъ болѣе трудный подвигъ, что имѣли противъ себя жестокую узко-московскую оппозицію. Къ сожалѣнію, между этими дѣятелями, вообще высоко образованными и энергичными, глубоко проникнутыми духомъ русскаго единства, далеко не всѣ были проникнуты истиннымъ Духомъ Божіимъ, и среди нихъ былъ даже такой человѣкъ, какъ Теофанъ Прокоповичъ, связавшій съ именемъ Петра свой „Духовный регламентъ“... Эти люди, принося пользу гражданской реформѣ, рыли бездну между гражданскими и церковными основами бытія Русскаго народа. Но были не они одни. На ряду съ ними были и такіе, въ которыхъ Московская Россія узнавала *своихъ* духовно, и среди такихъ дѣятелей яркою звѣздой свѣтитъ Св. Дмитрій Ростовскій.

Малороссіянинъ родомъ, онъ одинаково ревностно трудился въ Кіевѣ, Батуринѣ, Вильнѣ, Москвѣ и Ростовѣ. Онъ едва не попалъ и въ митрополиты Тобольскіе, и если отпросился отъ этого, то лишь по слабому здоровью своему и по необходимости окончить

свои житія святыхъ. На Ростовской кафедрѣ онъ скорбѣлъ всѣми скорбями своей паствы, онъ умѣлъ сблизить ее съ собой своею любовью. Онъ вездѣ оставался *Русскимъ человекомъ*, святителемъ *Русской Церкви* и дѣятелемъ *Русскаго Государства*. Безчисленны его заслуги Русскому духовному просвѣщенію. Обладая огромными знаніями, свободно владѣя славянскимъ, польскимъ, греческимъ, латинскимъ и еврейскимъ языками, онъ въ теченіе 20 лѣтъ создалъ такой агіографическій монументъ, какъ *Четви Минеи*, въ которыхъ объединилъ все до него созданное по этой части древнимъ Византійскимъ православіемъ, православіемъ Московскимъ и Кіевскимъ. Этотъ глубоко ученый трудъ проникнуть въ то же время всею чистотой православнаго догмата и всею идеальностью нравственнаго богословія. Можно сказать, что этотъ великій трудъ былъ истинною твердыней православнаго сознанія въ то тяжкое XVIII столѣтіе, изъ котораго мы благополучно вышли только съ появленіемъ Платона и Филарета.

Св. Дмитрій Ростовскій, кромѣ этого вѣчнаго памятника, оставилъ множество сочиненій, поученій, молитвъ, точно также хранившихъ и согрѣвавшихъ православіе Кіевской и Московской Россіи. Но нельзя особенно не вспомнить, что онъ же явился однимъ изъ самыхъ дѣятельныхъ борцовъ противъ старообрядческаго раскола, заблужденія котораго обличалъ въ своемъ извѣстномъ *Розыскѣ*.

Его святая личность, одинаково возбуждавшая благоговѣніе Русскаго народа всѣхъ племенъ, и русскаго Царя, страстно и нетерпѣливо ломавшаго старину, уже сама въ себѣ, какъ подобаетъ у православнаго дѣятеля, несла уврачеваніе всѣхъ раздоровъ въ единствѣ духа и жизни. Ослабленное трудами, учеными и аскетическими, тѣло святителя нерѣдко изнемогало, но никогда не изнемогала его святая душа, и весь вѣкъ послуживши Всероссійскому церковному и національному единенію, онъ и по блаженной кончинѣ остался маякомъ этого единенія, на благо народу и Государству, до тѣхъ поръ, пока они помнятъ поученія жизни и слова святителя Ростовскаго.

Да будетъ же вѣчною его спасающая память въ сердцахъ православнаго народа Русскаго, и да хранитъ насъ отъ всякаго разединенія съ Богомъ, Церковью, между самими собой, и въ нѣдрахъ нашего Государства.

— 30-го мая въ Воронежѣ закончились пртивосектантскіе миссіонерскіе курсы, продолжавшіеся три недѣли. Слушателями на этихъ курсахъ были крестьяне тѣхъ приходоу Воронежской губерніи, гдѣ есть сектанты.

Въ мѣстностяхъ, гдѣ появляются сектанты, всегда между крестьянами начинается броженіе. Поднимаются споры, горячія разсужденія по религіознымъ вопросамъ.

Епархіальный миссіонеръ, наѣзжающій только по временамъ, не имѣетъ возможности вполне удовлетворить своихъ совопросниковъ, и его дѣятельность имѣетъ болѣе или менѣе случайный характеръ. Другое дѣло приготовить миссіонеровъ изъ самихъ же крестьянъ, которые находятся въ постоянныхъ сношеніяхъ съ сектантами, какъ односельчанами. Прозелиты сектантства обыкновенно держатъ себя въ деревняхъ гордо и заносчиво, свысока относясь къ своимъ прежнимъ собратьямъ, и это много способствуетъ ихъ авторитету, особенно при полной неподготовленности оппонентовъ изъ православныхъ крестьянъ. Поэтому мысль объ учрежденіи миссіонерскихъ курсовъ нельзя не назвать весьма удачной, а ея осуществленіе показало, что она я очень жизненна.

На приглашеніе епархіального миссіонера Т. С. Рождественскаго, который былъ и главнымъ дѣятелемъ и руководителемъ курсовъ, сейчасъ же откликнулась масса крестьянъ, желавшихъ явиться на курсы. По многочисленности желавшихъ пришлось количество ихъ сократить на половину. Всего на курсахъ присутствовало 54 человекъ, изъ нихъ два священника, вѣсколько учителей, но большинство—крестьяне.

Средства для курсовъ дали: архіепископъ Воронежскій Анастасій, Митрофановъ монастырь, свѣчной заводъ, епархіальный съѣздъ и др. Курсы пользовались готовымъ проѣздомъ, помѣщеніемъ и столомъ. Занятія происходили въ залѣ народныхъ чтеній братства свв. Тихона и Митрофана, два раза въ день утромъ и вечеромъ.

Слушатели были ознакомлены съ краткою исторіею возникновенія различныхъ сектъ, имѣющихъ своихъ приверженцевъ въ Воронежской губерніи, молоканства, штурдизма, хлыстовства, скопчества, толстовства и жидовства и съ основными пунктами ихъ ученія; ознакомлены съ положительнымъ ученіемъ Церкви о св. преданіи, о Церкви, о Таинствахъ, о почитаніи святыхъ и вконѣ и пр.; затѣмъ епархіальнымъ миссіонеромъ въ живой бесѣдѣ были дѣлаемы практическія указанія относительно полемики съ сектантами по тому или другому пункту православнаго ученія. Между слушателями были лица, принадлежавшія прежде къ различнымъ сектамъ; они сообщали иногда очень интересныя свѣдѣнія внутренней жизни сектъ. Послѣ вечернихъ занятій для желающихъ устраивались религіозно-нравственныя чтенія съ туманными картинками, очень охотно восѣщавшіяся.

Слушателямъ курсовъ роздана масса брошюръ съ изложеніемъ

православнаго ученія, выписками изъ св. писанія по различнымъ догматическимъ положеніямъ Церкви, бесѣдами миссіонеровъ съ сектантами и т. п. Особенно цѣнный подарокъ для крестьянъ представляютъ розданные въ большомъ количествѣ экземпляры библіи. Многіе, получая библію, говорили, что это будетъ первая библія во всей деревнѣ. Передъ бесѣдами и послѣ ихъ курсистами очень стройно и съ воодушевленіемъ пѣлись церковныя пѣсни.

Курсы очень часто посѣщалъ архіепископъ Анастасій.

Кромѣ епархіальнаго миссіонера Т. С. Рождественскаго, лекторами на курсахъ выступили преподаватель исторіи раскола въ духовной семинаріи В. С. Преображенскій и преподаватель семинаріи іеромонахъ Михаилъ.

— Съ 27-го по 31-е декабря прошлаго года въ г. Александровѣ, Владимирской губерніи, происходилъ учительскій съѣздъ. Въ только что вышедшемъ № 5 «Вѣстника Владимирскаго Губернскаго Земства» находимъ подробный отчетъ объ этомъ съѣздѣ.

Въ программѣ съѣзда первымъ стоялъ такой вопросъ: Необходимость совмѣстныхъ и согласныхъ трудовъ законоучителя и учителя въ дѣлѣ воспитательнаго вліянія на учащихся дѣтей.

По этому вопросу прочитавъ былъ докладъ учительницей А. В. Сѣкавиной, и въ обсужденіи его участвовали почти всѣ члены съѣзда. Выяснилось, что едва ли есть другая тема, болѣе жгучая, острая и тяжело вліяющая на школьную жизнь. Гдѣ портятся отношенія между батюшкой и учителемъ, тамъ и народъ, смотря на распрю, теряетъ уваженіе къ училищу. Въ борьбу нерѣдко вовлекаются и лица постороннія, отцы и матери и прихожане, а иногда доходитъ до того, что сами дѣти, которымъ слѣдовало бы быть подальше отъ этихъ, глубоко прискорбныхъ, происшествій, становятся активными участниками, подмѣчаютъ, рассказываютъ дома, пересуживаютъ и, подъ вліяніемъ одного преподавателя, устраиваютъ непріятности другому. Какой худой примѣръ крестьянамъ и какъ прискорбно отзывается это на дѣтяхъ! Единодушно всѣ присутствовавшіе указывали на полную необходимость единенія и въ воспитательномъ и въ собственно-учебномъ отношеніи.

Гдѣ же причины столкновеній и какъ ихъ устранить? На нѣкоторыя съѣздъ могъ указать вполне опредѣленно.

Первая и главная причина—борьба авторитетовъ: кто старшій въ школѣ? Кто долженъ быть распорядителемъ и кто кому обязанъ подчиняться? Кого считать хозяиномъ? Съѣздъ призналъ, что для пользы школы, всѣ эти вопросы надо считать излишними и праздными. Для цѣлей школы не нужно ни хозяевъ, ни господъ, равно какъ нежелательны рабы и слуги. Желательны товарищи, одуше-

вленные одной благою цѣлью—какъ можно болѣе, при помощи ученя, воздѣйствовать на направленіе и умъ дѣтей и воспитать въ нихъ добрыхъ людей. Никкимъ образомъ не должно состояться въ школѣ о власти, о покорности и подчиненіи. Педагогически священникъ и учитель равноправны. Они другъ другу помогаютъ, другъ съ другомъ совѣтуются, за свою часть отвѣчаютъ и въ чужую не вступаются.

Но какъ же быть, когда, къ прискорбію, нарушаются нормальныя, желательныя отношенія и мѣсто ихъ займетъ натянутость и, наконецъ, враждебность? На этотъ случай съѣздъ рекомендуетъ: не доводить вопросовъ до границы, послѣ которой невозможенъ поворотъ, не доводить до остроты и прѣвѣгать, насколько только можно, къ посредничеству. Чтобы не раздулась распря, полезно обращаться къ третейскому суду товарищей. Помочь тутъ могутъ и другія лица, авторитетъ которыхъ достаточенъ для спорящихъ: члены училищнаго совѣта. Но только просьбамъ спорящихъ отнюдь не долженъ придаваться характеръ жалобъ, обвиненій, довозовъ и т. д. Пусть ищутъ просто разъясненія: какъ поступить въ пзвѣстномъ случаѣ? Какъ подѣлить? Какъ привести къ согласію? Подобныя ходатайства, чтобы не являться жалобами, снабжались бы не только подписью истца, но и того, на комъ отыскиваютъ. Съ этимъ условіемъ училищный совѣтъ могъ бы помочь во многихъ затрудненіяхъ и разъясненіемъ предотвратить не мало ссоръ. Обыкновенно, въ училищный совѣтъ идутъ тогда, когда уже перессорились и ищутъ наказанія виновнаго. Зачѣмъ совѣтъ считать мѣстомъ суда и кары? И для него пріятнѣе, предупредивши во время разладъ, внести единство въ школу и этимъ дать ей средство къ дружному труду.

Затѣмъ учитель Добрачаевъ предложилъ рекомендовать учащимъ, чтобы на будущее время не подавалось жалобъ и не писалось обвиненій, безъ вѣдома того, кого желаютъ обвинить. Пусть жалоба идетъ открыто безъ утайки, не облакается въ форму доноса, а идетъ честно, откровенно. Въ знакъ этого, желательно на обвиненіи имѣть и отзывъ (подпись) обвиняемаго. И только въ случаѣ, когда лицо, противъ котораго направлена бумага, по предъявленіи откажется дополнить свою подписью и отзывомъ, она препровождается безъ подписи, съ помѣткой объ отказѣ. Такимъ путемъ, можно надѣяться, избѣгнемъ мы возможности доносовъ и установимъ доброе согласіе, такъ какъ, по большей части, противники скорѣе помирятся, чѣмъ согласятся подписать. Рѣчь г. Добрачаева нашла сочувствіе, и г.г. учащіе рѣшили рекомен-

довать воспользоваться указаннымъ путемъ. При этомъ указали еще разъ, что весьма желателенъ третейскій товарищескій судъ.

Второй причиной несогласія учителя съ законоучителемъ является обмѣнъ уроковъ. По указанію программы, священнику предоставляется на выборъ тотъ день и часть, который онъ желаетъ взять для своего урока. На дѣлѣ это сводится въ иныхъ мѣстахъ къ тому, что для Закона Божія вѣтъ никакого расписанія. Когда придетъ священникъ, то и урокъ. Иной разъ, только что учитель начнетъ занятія, задастъ работу, расскажетъ, какъ къ ней приступить, вдругъ батюшка—опять тетради собирай, урокъ въ срединѣ прерывается. Учитель недоволенъ, что время потерялось даромъ, и батюшкѣ нельзя иначе: то служба, то приходъ не позволяютъ поспѣть во время и заставляютъ, противъ воли, не пользоваться расписаніемъ.

Какъ поступать въ подобныхъ случаяхъ? Какъ оградить права того и другого?

Въ виду того, что изученіе Закона Божія въ нѣкоторыхъ школахъ стоитъ не высоко, что пропуски уроковъ случаются нерѣдко и потому присутствіе священника въ училищѣ весьма желательно,—въ виду всего подобнаго никакъ нельзя препятствовать священнику брать для уроковъ время, назначенное расписаніемъ учителю. Но чтобы оградить учителя отъ перерыва въ его занятіяхъ, рекомендуется: пусть священникъ, перерывая урокъ учителя, одновременно дѣлаетъ въ журналѣ отмѣтку о причинахъ, которые принудили его прервать урокъ.

Что дѣлать, когда по расписанію назначенъ урокъ Закона Божія, а священникъ не придетъ? Предоставляется учителю занять урокъ своимъ предметомъ. При обоюдномъ соглашеніи возможно, вмѣсто Закона Божія, устроить чтеніе изъ тѣхъ отдѣловъ, какіе надо бы пройти законоучителю. Этимъ учитель окажетъ помощь Закону Божію. Священникъ, въ свою очередь, не долженъ пропускать, заранее увѣдомлять, что онъ не можетъ быть въ училищѣ, чтобы заранее достигнуть соглашенія относительно замѣны.

Наоборотъ, когда учитель боленъ или не можетъ вести занятія, о. законоучитель всячески старается, чтобы занятія въ училищѣ не прерывались.

Самое лучшее, если онъ замѣнитъ уроки учителя своимъ или же чтеніемъ евангелія. Нелишнее, по соглашенію съ учителемъ, заняться и его предметами.

Еще причина разногласія учителя съ законоучителемъ—хозяйственная часть. Хозяйство, собственно, должно принадлежать учителю; онъ ближе къ школѣ, постоянно въ ней, и всѣ заботы о ме-

лочныхъ хозяйственныхъ подробностяхъ касаются его живѣе. Но и священникъ долженъ быть освѣдомленъ о всѣхъ распоряженіяхъ, какія присылаются въ училище, о всѣхъ проектахъ измѣненій, которыя предполагаются въ хозяйствѣ. Во-первыхъ, онъ не менѣе учителя можетъ интересоваться школьной жизнью и ему желатель-но вникать въ ея теченіе, вмѣстѣ и наравнѣ съ другими преподавателями, а не быть въ сторонѣ отъ школы. Во-вторыхъ, священникъ близко стоитъ къ приходу и можетъ помочь школѣ своимъ вліяніемъ на прихожанъ. Такимъ путемъ, учитель и священникъ должны быть въ равной мѣрѣ освѣдомлены о хозяйствѣ школы. Выполненіе же подробностей хозяйства болѣе принадлежитъ учителю, какъ всегда живущему при школѣ; въ важныхъ случаяхъ, напр., въ постройкахъ и ремонтахъ, организуются школьныя комиссіи, въ которыхъ членами являются среди другихъ, учитель и священникъ.

Въ связи съ этимъ съѣздъ коснулся и другого не менѣе важнаго вопроса—о посѣщеніи учениками церкви. Учитель П. И. Сокольскій высказалъ, что привлекать дѣтей къ посѣщенію храма необходимо убѣжденіемъ дѣтей и родителей ихъ. Убѣждать и разъяснять долженъ и учитель и священникъ. Но привужденія, переходящія въ обремененіе и наказаніе, не должны имѣть мѣста въ этомъ случаѣ. Иначе въ дѣтяхъ разовьется взглядъ на церковь, какъ мѣсто исполненія тягостныхъ обязанностей. О. А. И. Рождественскій высказывался за пользу приученія, хотя безъ наказанія. Онъ выставлялъ значеніе привычки, которую и слѣдуетъ развить, воспитывая въ добромъ направленіи. Послѣ обмѣна мнѣній, пришли къ такому выводу: привлекать дѣтей къ посѣщенію церкви слѣдуетъ, но безъ наказаній; словомъ убѣжденія и собственнымъ примѣромъ священникъ и учитель обязаны воздѣйствовать и на дѣтей, и на родителей.

Должны ли дѣти ходить къ Богослуженію съ учителемъ или съ родителями?

О. А. И. Рождественскій высказалъ, что учитель долженъ быть вездѣ во всемъ примѣромъ для дѣтей. Отсюда слѣдуетъ, что и за службой учитель долженъ быть вмѣстѣ съ дѣтьми и надзирать за ними.

Учитель Г. В. Добрачаевъ отвѣчалъ на это, что обязанность надзора въ церкви—крайне тяжела. Одно изъ двухъ: или молиться, или смотрѣть за школой. Учитель, занятый надзоромъ, самъ не имѣетъ времени молиться. Гораздо лучше, если поручить дѣтей надзору матери или старухи-бабушки. Онѣ усерднѣе и съ большей легкостью усмотрятъ; онѣ возьмутъ, съ собою въ церковь и приведутъ домой обратно. И дѣти будутъ себя держать покойнѣе, такъ какъ стоять придется имъ не вмѣстѣ, а порознь, при родителяхъ.

Остальные участники съѣзда раздѣлялись. Большая часть примкнула къ мнѣнію 1-му, меньшая—къ 2-му. Небольшая часть, вмѣстѣ съ предсѣдателемъ, выразилась такъ: пусть надежные родители присмотрятъ сами за дѣтьми, возьмутъ ихъ въ церковь, поставятъ рядомъ и послѣдятъ; для тѣхъ же, у кого родные сами несправны, пусть учитель будетъ вмѣсто родителей.

Предсѣдательствовалъ на съѣздѣ инспекторъ народныхъ училищъ. На засѣданіяхъ присутствовалъ также уѣздный предводитель дворянства. Учащіе собрались почти всѣ. И это не смотря на то, что многіе на праздники хотѣли съѣздить погостить къ роднымъ, вине, люди семейные, ждали къ себѣ дѣтей. Являются или нѣтъ,—вполнѣ предоставлялось каждому. Училищный совѣтъ лишь приглашалъ, но не обязывалъ. И все-таки уѣздъ явился почти въ полномъ составѣ, кромѣ тѣхъ, кому пріѣхать не представлялось никакой возможности.

ОБЪЯВЛЕНІЯ

Новыя книги проф. А. И. Введенскаго:

РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНІЕ ЯЗЫЧЕСТВА.

Опытъ философской исторіи естественныхъ религій.

ТОМЪ ПЕРВЫЙ.

Стр. XII+752. М. 1902. Цѣна 3 р.

Законъ причинности и реальность внѣшняго міра.

(Первый выпускъ *Умозрительныхъ элементовъ теистическаго міропониманія*).

Стр. 312. Харьковъ. Цѣна 1 руб. 50 коп.

Книги продаются: въ Петербургѣ—у Тузова и Стасюлевича; въ Москвѣ—у Карбасникова, Суворина, Вольфа, Думнова, въ магазинахъ Университетской типографіи (Страстной бульваръ) и подъ фирмою Трудъ; въ другихъ большихъ городахъ—у Суворина и Карбасникова.

Выписывать книги, безъ доплаты за пересылку, можно изъ редакцій Богословнаго Вѣстника (Сергіевскій пассажъ, Моск. губ.) и Душеполезнаго Чтенія (Москва). Студенты и сельскіе священники изъ редакціи Душ. Чт. (только!) могутъ получать первую книгу за два рубля, а вторую—за одинъ (съ пересылкою).

ИКОНОСТАСНАЯ ФАБРИКА

Ивана Ефимовича Гетмана съ С-ми

въ Тамаровкѣ, Курской губерніи, Бѣлгородскаго уѣзда.

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

ПРИНИМАЕТЪ ЗАКАЗЫ НА УСТРОЙСТВО ИКОНОСТАСОВЪ и КІОТОВЪ

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

Заказы исполняются прочно, аннуратно и по умѣреннымъ цѣнамъ, гдѣ нужно—съ

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

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

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

ОТЪ РЕДАКЦІИ

СВѢДѢНІЯ ДЛЯ ГГ. СОТРУДНИКОВЪ И ПОДПИСЧИКОВЪ.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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