

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

№ 2.

Февраль 1916 года.

СОДЕРЖАНІЕ:

Мысли Владиміра Сергѣевича Соловьева о воскресеніи. Г. К.	115—151
Строй древне-христіанскихъ общинъ по „Дѣху“ и „Канонамъ Ипполита“. (Окончаніе). Д. Яхонтова	152—162
Феофанъ, епископъ Тамбовскій, какъ проповѣдникъ. Г. Лобова.	163—199
Византійское храмоздательство и его вліяніе на русское храмоздательство. Свящ. Іоанна Филипповича.	200—213
Эсхатологія Оригена. А. С.	214—235
Преосвященные, посѣтавшіе г. Харьковъ и Высокопреосвященнѣйшаго Антонія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго, въ періодъ времени съ августа 1915 г. по 3 февраля 1916 года	236
Опытъ Нравственнаго православія Богословія въ апологетическомъ освѣщеніи. (Отдѣльное приложен.). Проф.-прот. Н. Стеллецкаго	17— 48



ХАРЬКОВЪ.

Впархіальная Типографія, Каплуновская улица, д. № 4.

1916.

ЖУРНАЛЪ

„ВѢРА и РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ДВУХЪ ЖУРНАЛОВЪ:

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

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

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

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

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

Разсрочка въ уплату не допускается.

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

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

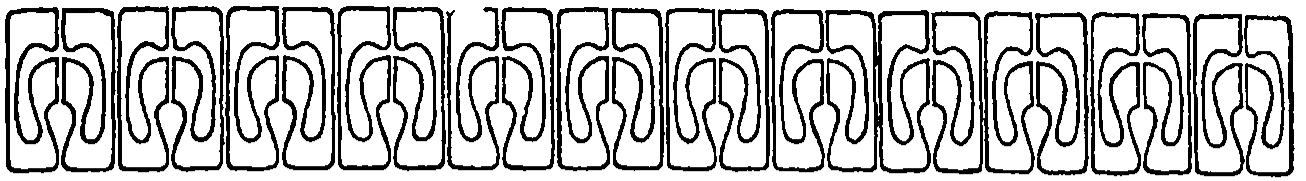
Пістаі вооб'єв.

Върою разумѣаемъ

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 25 Февраля 1916 года.

Цензоръ Протоіерей Петръ Голинъ.



Мысли Владиміра Сергѣевича Соловьева о воскресеніи.

Прошло уже болѣе 12 лѣтъ, какъ не стало Владиміра Сергѣевича Соловьева. Много воды утекло съ тѣхъ поръ въ море, много событій пережила наша страна за этотъ небольшой промежутокъ времени. Вмѣстѣ съ тѣмъ, множество всевозможныхъ и другъ другу противорѣчащихъ теченій мысли и взглядовъ широкой волной разлилось по всей территоріи обширной Россіи, съ одной стороны, вызывая вездѣ возбужденіе и броженіе умовъ, а съ другой стороны, приводя различные слои общества и народа въ недоумѣніе и поставляя многихъ втупикъ открытіемъ множества противорѣчій въ жизни. Получилась картина всеобщей растерянности и неопредѣленныхъ желаній. Творчество и „передовая мысль“ не столько помогаютъ растерявшимся, сколько продолжаютъ увеличивать тяжесть ихъ положенія, усиленно вторя тону общаго настроенія. „Что дѣлать?“—это вопросъ, думается, подавляющаго большинства въ обществѣ переживаемаго историческаго момента, вопросъ, задаваемый вполне искренно и серьезно. Много бумаги исписано и много исписывается ея и теперь для того только, чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ: что дѣлать? Множество книгъ, журналовъ и газетъ къ нашимъ услугамъ. Но какъ немногіе изъ нихъ могутъ дать настоящіе отвѣты на роковой вопросъ. Изъ всей груды книгъ, вышедшихъ въ послѣднее 15 лѣтіе и силующихся помочь вопрошающему человечеству, рѣзко выдѣляются, какъ кажется намъ, труды В. С. Соловьева. Судя по литературѣ и наблюденіямъ послѣднихъ лѣтъ, наше общество мало занималось, да и теперь пока мало занято

этимъ нашимъ отечественнымъ мыслителемъ. Но думается, что оно рано или поздно обратится къ нему и воспользуется его философией. Правда, личность Соловьева кажется загадочной, и философствованіе его—страннымъ и непонятнымъ, но это объясняется исключительностью и оригинальностью личности и философии Владимира Соловьева, а эта исключительность и оригинальность его и представляютъ вѣрный шансъ на то, что со-временемъ имя нашего отечественнаго философа соберетъ вокругъ себя и объединитъ людей всевозможныхъ классовъ, возрѣній, убѣжденій и общественныхъ положеній. Во всесторонней мысли Соловьева всё они могутъ найти точку соприкосновенія. Обширность познаній и разносторонность его творческой дѣятельности находятъ полное оправданіе въ присвоеніи ему имени „Русскаго Оригена“¹⁾. Въ самомъ дѣлѣ, кѣмъ только не былъ Соловьевъ? Онъ „богословъ и философъ, публицистъ и критикъ, историкъ и поэтъ“, „онъ вездѣ сказалъ свое слово, на все наложилъ свою печать“²⁾. Эта разносторонность и всеобъемлемость ума и творчества его и являются, вѣроятно, причиной того, что о немъ судятъ крайне разнорѣчиво: одинъ называетъ, напр., его скорѣе художникомъ или богословомъ, чѣмъ философомъ; другой называетъ его славянофиломъ, третій отрицаетъ его славянофильство и т. д. Дѣйствительно, всё, кто писалъ о Соловьевѣ, сознаются въ неспособности труда правильно охарактеризовать личность и творчество его³⁾. Надо сознаться, что полная и безпристрастная оцѣнка личности и трудовъ этого крупнаго таланта принадлежитъ только будущему. Но было бы неосновательнымъ утверждать, что намъ совершенно невозможно составить хоть сколько-нибудь вѣрную его характеристику. Несомнѣнно, что очертить характеристику, даже весьма близкую къ истинной, дѣло возможное и для настоящаго времени. Въ этомъ дѣлѣ могутъ помочь біографу и критику Соловьева сообщенія и отзывы о немъ многихъ компетентныхъ и знавшихъ его лицъ, которыя и посвятили немало

¹⁾ Такъ онъ названъ былъ въ одномъ изъ журналовъ.

²⁾ „Вѣстникъ Евр.“ за сентябрь 1900 г. (Томъ V).

³⁾ См., напр., „Сборникъ статей, посвящ. памяти В. С. Соловьева“, или 56 кв. „Вопр. фил. и псих.“, а также „Вѣст. Европы“ 1900 г., мѣс. сентябрь и ноябрь.

статей памяти покойнаго мыслителя, каковы, напр.: кн. С. Трубецкой, Л. Лопатинъ, А. Петровскій, В. Величко, А. Кони, В. Спасовичъ, Радловъ, Кузьминъ—Караваевъ, Рачинскій, свящ. Миртовъ и др. По общему признанію, Соловьевъ—первый оригинальный русскій философъ. „Соловьевъ создалъ“, пишетъ о немъ, напр., проф. Лопатинъ, „свою собственную независимую систему философіи. Это случилось въ Россіи въ первый разъ“¹⁾. Философскія сочиненія составляютъ славу Соловьева: имъ отводится значительное мѣсто въ общемъ объемѣ его твореній. Изъ нихъ извѣстны: „Кризисъ западной философіи“, „Критика отвлеченныхъ началъ“, „Теоретическая философія“, система нравственной философіи подъ названіемъ „Оправданіе добра“, „Духовныя основы жизни“ и „Чтенія о богочеловѣчествѣ“. Вся философія нашего мыслителя проникнута одной основной идеей—христіанско-религіозной. „Основная идея Соловьева“, писалъ о немъ покойный князь С. Трубецкой: „проникающая его метафизику, этику, эстетику и самую его публицистику, есть религіозная христіанская идея“²⁾. Правда, въ годы юности Владиміръ Сергѣевичъ увлекался матеріализмомъ, нигилизмомъ и другими отрицательными и крайними теченіями мысли и возрѣній³⁾, но это было только временно; все это исчезло, какъ утренній туманъ, когда взошло солнце зрѣлаго и самостоятельнаго мышленія: впечатлительная душа, тщательно воспитанная въ религіозной семьѣ знаменитаго историка, скоро стала обнаруживаться въ своемъ истинномъ образѣ, и молодой философъ, снова началъ поклоняться тому, что незадолго предъ этимъ служило предметомъ его негодованія и порицанія. „Жизнь его“, какъ замѣчаетъ А. Петровскій, „была практическимъ осуществленіемъ его вѣрованій, глубокихъ убѣжденій его души“⁴⁾. Она располагалась у него по евангельскому идеалу: чистота чувствъ, мягкость и доброта характера, участливое отношеніе къ бѣднымъ и нуждающимся, религіозно-философская вдохновенность и обаятельность личности, вмѣстѣ съ симпатич-

¹⁾ 56 кн. „Вопр. Фил. и Псих.“.

²⁾ „Основное начало ученія В. Соловьева“, напеч. въ 56 кн. „Вопр. Ф. и П.“.

³⁾ В. Л. Величко: „Владиміръ Соловьевъ. Жизнь и творенія“.

⁴⁾ См. 56 кн. „Вопр. Фил. и Психологія“.

ными чертами лица,—были отличительными принадлежностями Соловьева. Поэтъ А. Жемчужниковъ воспѣлъ его въ слѣдующихъ стихахъ: *

„Покорно несъ онъ жизни бремя,
Но не отъ міра былъ сего;
Тотъ высшій міръ манилъ его,
Гдѣ вѣчность заслонила время.
Мыслитель, вдумчивый пѣвецъ,
Благой искатель правды Божьей—
Онъ на землѣ былъ не жилецъ,
А въ даль стремившійся прохожій.
Святымъ восторгомъ окрыленъ,
Онъ шелъ безъ устали и скоро...
И вѣсть пришла, что скрылся онъ
За грань земного кругозора“¹⁾

Передъ нами немало и другихъ статей и стихотвореній, выражающихъ глубокую печаль по поводу преждевременной кончины столь дорогого Россіи человѣка и восхваляющихъ его гений: это такъ почтили его послѣ смерти. Но... при жизни нашъ философъ былъ одинокъ: одинокимъ провелъ онъ почти всю свою недолговѣчную жизнь,—у него не было преданныхъ учениковъ, за границей вліяніемъ и обширной извѣстностью онъ не пользовался, какъ пользуется ею другой нашъ великій писатель и мыслитель, гр. Л. Н. Толстой. Это объясняется, вѣроятно, тѣмъ, что Соловьевъ проповѣдывалъ то самое, чему общество менѣе всего симпатизировало; общество увлекалось позитивизмомъ, а онъ опровергалъ позитивизмъ; общество склонялось на сторону увлекающихъ теорій дарвинизма, матеріализма, социализма и нищезанства, а онъ проповѣдывалъ христіанскую идею богочеловѣчества, всеобъемлющую любовь и т. д. Проповѣдь его не могла быть совсѣмъ по нраву ни русскимъ богословамъ, потому что онъ сочувствовалъ идеѣ папства и осуждалъ „византизмъ“, ни славянофиламъ, потому что онъ горячо протестовалъ противъ ихъ узкаго націонализма и ратовалъ за равноправіе всѣхъ народностей въ государствѣ, ни западникамъ, потому что онъ оправдывалъ государственныя абсолютныя и рѣшалъ вопросъ о войнѣ въ положи-

¹⁾ Напеч. въ октябрьской кн. „Вѣстника Европы“ за 1900 г.

тельномъ смыслѣ, ни, наконецъ, послѣдователямъ Л. Н. Толстого, потому что онъ не соглашался съ ихъ ученіемъ объ абсолютномъ непротивленіи злему насиліемъ. Вслѣдствіе этого, всѣ его широкіе планы, касательно переустройства жизни народовъ, не встрѣчали сочувствія, а только вызывали ожесточенныя нападки на него со всѣхъ сторонъ и служили немаловажной причиной его одиночества. Но онъ твердо шелъ по своему пророческому пути и какъ бы съ усиливавшейся настойчивостью и убѣжденностью продолжалъ свою оригинальную проповѣдь. Слишкомъ скоро отстраненный отъ профессуры и только черезъ нѣсколько лѣтъ получивъ право читать публичныя лекціи и дѣлать доклады въ ученыхъ собраніяхъ, онъ, однако, всегда отзывался на всѣ современные вопросы: общественные, философскіе, литературные и богословскіе. Хотя онъ умеръ преждевременно и многого изъ задуманнаго не успѣлъ осуществить или довести до конца, сочиненія его составляютъ восемь большихъ томовъ съ девятымъ дополнительнымъ томомъ, при этомъ вся эта литературная пирамида создана почти всецѣло изъ драгоцѣнныхъ камней глубочайшаго мышленія и высочайшей морали. Правда, Соловьевъ, какъ философъ, придавалъ слишкомъ большое значеніе мистикѣ и часто дѣлаетъ выводы безъ достаточныхъ основаній, полагаясь на вѣру и внутреннее чувство, и, по выраженію одного изъ рецензентовъ его (г. Мокіевскаго), болѣе „живописуетъ, чѣмъ доказываетъ“¹⁾,—но зато этотъ самый элементъ мистицизма былъ его убѣжденіемъ и вдохновеніемъ. Только этой особенностью его философствованія и можно объяснить живость и увлекательность его слога и сравнительную легкость его произведеній для чтенія и изученія. Одна основная идея, идея христіанскаго богочеловѣчества, идея Царства Божія и обожествленія природы, проникая всѣ его сочиненія, придаетъ его мышленію органическое единство и стройность, не смотря на мелкія погрѣшности противъ логической ясности и обоснованности выводовъ.

Такова личность и таковъ общій характеръ творчества того, чьи мысли я беру для разсмотрѣнія въ дальнѣйшихъ строкахъ настоящаго сочиненія.

¹⁾ „Русское Богатство“ за 1898 г.

I.

Мы обратимъ здѣсь вниманіе только на тѣ мысли знаменитаго философа, которыя, опредѣляя цѣль міровой и человѣческой жизни, указываютъ на ея осуществленіе, на конецъ существующаго порядка вещей и, вмѣстѣ съ тѣмъ, на наши главнѣйшія обязанности,—это мысли его *о воскресеніи*. Мысли эти разбросаны по разнымъ его сочиненіямъ морально-философскаго характера: въ „Оправданіи добра“, въ „Духовныхъ основахъ жизни“, въ „Воскресныхъ письмахъ“, въ „Пасхальныхъ письмахъ“, въ „Трехъ разговорахъ“, въ „Повѣсти объ антихристѣ“, въ „Чтеніяхъ о богочеловѣчествѣ“ и въ письмѣ къ графу Л. Н. Толстому¹⁾.

Я покажу въ болѣе или менѣе связномъ видѣ, какъ Соловьевъ подходитъ къ идеѣ воскресенія и какъ развиваетъ онъ свои мысли объ этой проблемѣ. Два начала признаетъ онъ—матерію и духъ, изъ сочетанія которыхъ и могъ получиться чувственный міръ. Духовное начало, какъ высшее, должно подчинять себѣ матеріальное, проникать это послѣднее, одухотворять его и давать ему жизнь, имѣющую смыслъ. Смыслъ же всей міровой жизни, по воззрѣнію Владиміра Сергѣевича, не въ томъ, въ чемъ полагаетъ его Ницше,—не въ силѣ и красотѣ, не въ томъ, что сильно и красиво, потому что конецъ здѣшней силы есть безсиліе и конецъ всякой здѣшней красоты есть безобразіе²⁾,—нѣтъ, смыслъ жизни во *всеединствѣ*, во взаимномъ тяготѣніи и влеченіи одного элемента къ другому и въ гармоніи ихъ единенія³⁾. Высшее осуществленіе этого смысла въ видимой природѣ долженъ представлять человѣкъ, какъ существо, въ которомъ сочетались оба начала—духовное (или божественное) и матеріальное—въ такой совершенной формѣ, что образовали новое, третье начало, въ собственномъ смыслѣ человѣческое, объединяющее матерію съ Божествомъ⁴⁾. Благо человѣка въ единствѣ и тѣсномъ общеніи всѣхъ этихъ трехъ началъ, его цѣль въ постепенномъ приближе-

¹⁾ Напечатанномъ въ сокращ. видѣ въ 79 кн. „Вопр. Ф. и П.“ (1905 г.).

²⁾ „Оправданіе добра“ Стр. XV.

³⁾ „Духовныя основы жизни“, 3-е изд. стр. 27.

⁴⁾ „Дух. осн. жизни“ стр. 114.

ниі человѣческаго начала къ обожествленію и матеріальнаго къ одухотворенію. Въ человѣкѣ именно матеріальное бытіе должно было и должно находить свой смыслъ. Дѣйстви-тельно, пока существовала гармонія матеріальнаго и духовнаго въ человѣкѣ, была гармонія и во всей природѣ, былъ всеобщій ладъ, и было истинное благо въ жизни тварей и, въ особенности, самого человѣка. Но гармонія эта была нарушена человѣкомъ¹⁾. Грѣхъ, который можно рассматри-вать какъ свободный выходъ человѣческаго начала (разум-ной воли) изъ подчиненія волѣ божественной и склоненіе его болѣе къ началу матеріальному, чѣмъ божественному, нарушилъ нормальное отношеніе всѣхъ трехъ началъ чело-вѣческой природы, получилъ власть надъ человѣкомъ и по-ложилъ начало злу, которое есть разладъ, вражда или борьба между началами матеріальнымъ и духовнымъ и про-тивозаконное и неестественное преобладаніе перваго надъ послѣднимъ. Но міровое бытіе имѣетъ цѣль, потому что иначе бытіе вообще было бы бессмысленно; цѣль эта заклю-чается не только въ возстановленіи „прежняго“ (нарушен-наго) порядка въ мірѣ, нарушенной гармоніи и нарушеннаго единства, но, несомнѣнно, въ большемъ, чѣмъ только это, а именно—въ *полномъ* усовершеніи несовершеннаго, въ *полномъ* подчиненіи матеріальнаго божественному, въ оду-хотвореніи грубаго, физическаго, и въ открытіи *полнаго* Царства Божія, или иначе говоря, въ *полномъ* проявленіи смысла всего міра, Логоса. И къ этой цѣли міровая „жизнь“ дѣйствительно стремится и болѣе и болѣе, хотя и медленно, но все-таки приближается. Грѣхъ Адама и зло, появившееся вмѣстѣ съ грѣхомъ, только осложнили міровую задачу, чрезвычайно затруднили путь мірового усовершенствованія и на многіе вѣка отдалили моментъ полнаго открытія Цар-ства Божія. Если до грѣха Адамова міръ былъ уже Цар-ствомъ Божиимъ, и ему, въ лицѣ человѣка, нужно было только самому усвоить это Царство Божіе, въ себѣ самомъ проявить волю Божию; то съ появленіемъ зла—ему нужно побѣдить это зло, возстановить нарушенный порядокъ, и только послѣ этого ему возможно вполнѣ обезпечить себѣ свободу для полнаго осуществленія цѣли своего бытія. Міръ

¹⁾ Тамъ же.

же, безотносительно ко грѣху человѣка, *прогрессируетъ*, „прогрессивно видоизмѣняется, переходя отъ низшихъ формъ и степеней бытія къ высшимъ, или болѣе совершеннымъ“¹⁾. Но такъ какъ совершеннѣйшее бытіе можетъ быть только въ совершеннѣйшей цѣлости и единствѣ, то первоначало и источникъ всякаго бытія, Богъ, есть *абсолютная цѣлость всего сущаго*. „Эта цѣлость всего открывається и проявляется во всеединящемъ смыслѣ міра, такъ что этотъ смыслъ есть прямое выраженіе или Слово (λόγος) Божества, явный и дѣйствующій Богъ“²⁾. Поэтому, иначе говоря, міровой прогрессъ выражаетъ собою постепенное откровеніе и развитіе въ мірѣ познанія его смысла, или Логоса.

Весь процессъ мірового развитія отъ самаго начала міра и до достиженія послѣдней цѣли его бытія, распадается на двѣ ступени, или великихъ эпохи,—на ступень процесса физическаго развитія и ступень процесса историческаго. 1. На первой ступени, или въ первый періодъ мірового процесса, цѣлью міровой „жизни“ было рожденіе *совершеннаго физическаго организма* человѣка³⁾. Этотъ періодъ развитія характеризуется тѣмъ, что „божественное начало единства проявляется здѣсь сперва въ силѣ тяготѣнія, слѣпымъ влеченіемъ связывающей тѣла, потомъ въ силѣ свѣта, обнаруживающей ихъ взаимныя свойства, и наконецъ въ той силѣ органической жизни, въ которой образующее начало проникаетъ матерію“⁴⁾. Завершается этотъ процессъ міровой „жизни“—рожденіемъ совершеннаго организма человѣка, организма, представляющаго такое совершенное сочетаніе духа и матеріи, что онъ является носителемъ третьяго, человѣческаго начала—*разумной воли*⁵⁾.

2. Вторая и послѣдняя ступень развитія есть ступень процесса историческаго. Процессъ этотъ въ свою очередь распадается на два періода. а) Въ первый изъ этихъ періодовъ цѣлью мірового процесса было рожденіе духовнаго человѣка. Характеризуется этотъ періодъ тѣмъ, что „божественное начало сперва силою духовнаго тяготѣнія связы-

¹⁾ Изъ Письма къ Толстому.

²⁾ „Дух. осяз. жизни“, стр. 87.

³⁾ „Д. о. ж.“, стр. 97.

⁴⁾ Тамъ же.

⁵⁾ Тамъ же, стр. 113—114.

вають отдѣльныя челоѳческія существа въ родовое единство, затѣмъ просвѣщаетъ ихъ идеальнымъ свѣтомъ разума и, наконецъ, проникая внутрь самой души и органически, конкретно съ нею соединяясь, рождается какъ новый духовный челоѳкъ“¹⁾. Благодаря вызванному грѣхомъ злу, достиженіе этой цѣли, т. е. рожденія духовнаго челоѳка, могло совершиться только послѣ продолжительной борьбы челоѳка съ своей грѣховной природой, законъ которой есть законъ смерти. Смерть препятствуетъ достиженію высшей цѣли, хотя она и есть естественное слѣдствіе плотской жизни²⁾, такъ какъ преобладаніе физическаго, матеріальнаго, надъ духовнымъ, божественнымъ, ни къ чему не можетъ приводить, какъ только къ подчиненію челоѳка подъ законъ физическаго міра, въ которомъ господствуетъ смерть³⁾. Но если въ мірѣ физическомъ смерть дѣйствуетъ какъ безусловная необходимость (потому что здѣсь порывъ духовнаго начала возвыситься надъ матеріальнымъ, въ видѣ созданія болѣе или менѣе совершенныхъ организмовъ и въ видѣ проблесковъ сознанія у животныхъ, слишкомъ слабъ, и оно (духовное начало) не можетъ долго держать частицъ вещества въ желаемыхъ сочетаніяхъ), то для челоѳка, какъ существа, призваннаго быть объединителемъ матеріальнаго съ божественнымъ и усовершенителемъ матеріи путемъ его одухотворенія, для челоѳка, который изъ полуфизическаго и полудуховнаго существа, естественно, долженъ (по закону прогресса) обратиться въ существо челоѳкобожеское,—для него смерть никакъ не меньше, какъ бѣдствіе всѣхъ бѣдствій⁴⁾. Въ самомъ дѣлѣ, гдѣ жизнь, когда все въ мірѣ умираетъ? Растенія, животныя и самъ челоѳкъ ложатся въ землю и входятъ въ составъ ея коры. Даже „цѣлыя міры и собранія міровъ, образовавшіеся изъ безформеннаго и безвиднаго мірового вещества, снова разлагаются и разсѣваются въ пространства“⁵⁾. Такъ называемая „родовая жизнь“ тоже не что иное, какъ только порывъ къ жизни, потому что, хотя „ро-

1) „Дух. ос. ж.“ стр. 97.

2) Тамъ же, стр. 72.

3) Тамъ же, стр. 9.

4) Томъ VII („Оправд. добра“), стр. 445.

5) „Дух. осн. жизни“, 13.

довая потребность есть потребность вѣчной жизни, но вмѣсто вѣчной жизни природа даетъ вѣчную смерть: новыя особы нарождаются, но и ихъ постигаетъ та же участь, какая постигла ихъ предковъ. Самый родъ не вѣченъ: біологія и геологія показываютъ намъ, что не однѣ особи умираютъ, но что вымираютъ и цѣлые роды существъ¹⁾. Такимъ образомъ, „ничто не живетъ въ природѣ, а только стремится жить и вѣчно умираетъ“²⁾. „Стремясь жить, мы умираемъ и желая познать жизнь, познаемъ смерть“³⁾. Но вѣдь міръ имѣетъ свой смыслъ; смыслъ этотъ въ достиженіи высшей цѣли бытія. Послѣдняя (цѣль) не можетъ быть несовершенствомъ, а смерть есть несовершенство и не просто несовершенство, а величайшее бѣдствіе. Поэтому въ цѣли существованія предполагается цѣль вѣчнаго существованія или *безсмертія*⁴⁾. Если смерть есть бѣдствіе всѣхъ бѣдствій, то безсмертіе есть *благо всѣхъ благъ*⁵⁾. Только при обладаніи безсмертіемъ, при независимости отъ смерти возможна дѣйствительная жизнь и настоящее благо. Поэтому желаніе вѣчной жизни, или безсмертія, есть желаніе самое естественное, самое сильное и центральное между другими желаніями человѣка⁶⁾. Безсознательный инстинктъ животныхъ и низшихъ организмовъ тоже выражаетъ стремленіе къ вѣчной жизни, однако не только они, но и человѣкъ погибаетъ подъ ударами смерти. Стремленія каждого индивидуума къ безсмертію кончаются смертью. Но организмъ имѣетъ возможность размножаться. Онъ сознается въ своемъ личномъ безсиліи и хочетъ жить хотя бы въ родѣ и передаетъ желаніе безсмертія и стремленіе къ нему послѣдующему поколѣнію. Однако, и родовая жизнь—только вѣчная смерть. „Каждое поколѣніе и въ немъ каждая особь существуетъ лишь затѣмъ, чтобы породить свое потомство, но и это послѣднее существуетъ только для того, чтобы произвести слѣдующее за нимъ поколѣніе“⁷⁾. Получается

1) „Д. о. ж.“, 12—13.

2) „Д. о. ж.“, 12.

3) „Д. о. ж.“, 13.

4) Томъ III, 294.

5) Т. VI, 445.

6) „Дух. о. ж.“, 9.

7) „Дух. о. ж.“, 11.

то, что „каждое поколѣніе имѣетъ смыслъ своей жизни только въ слѣдующемъ, т. е. другими словами, жизнь *каждаго* поколѣнія безсмысленна“, а отсюда выходитъ, что „безсмысленна и жизнь всѣхъ“¹⁾. Такимъ образомъ, та жизнь, жизнь по закону природы, какою живетъ человѣкъ грѣховный, безсмысленна. Для неразумныхъ тварей она хоть естественна, потому что онѣ вполне подчинены закону природы и не могутъ не подчиняться ему. Притомъ онѣ не подходятъ поцѣ тотъ историческій процессъ, который составляетъ особый фазисъ развитія міровой жизни въ лицѣ человѣка. Но самъ глава міровыхъ существъ (человѣкъ) никакъ не можетъ и не долженъ мириться съ такимъ рабствомъ природѣ, плоды котораго смерть и тлѣніе. Онъ долженъ признать, что это не жизнь, что есть иная настоящая жизнь, свободная отъ смерти. Такъ какъ смерть происходитъ отъ природы и есть естественное слѣдствіе подчиненія духовнаго начала матеріальному, то, напротивъ, безсмертіе можно вернуть только побѣдой надъ плотскимъ, грѣховнымъ началомъ и подчиненіемъ его началу высшему, божественному. Человѣкъ и стремится къ осуществленію этой побѣды. Возможность побѣды духа надъ матеріей была для человѣка несомнѣнной, потому что „духовная сила по отношенію къ матеріальному существованію не есть величина постоянная, а возрастающая. Въ мірѣ животномъ она вообще находится лишь въ скрытомъ, потенциальномъ состояніи; въ человѣчествѣ она освобождается и становится явной... Это освобожденіе совершается сначала лишь идеально въ формѣ разумнаго сознанія“²⁾. Но это сознаніе можетъ и дѣйствительно переходить въ *дѣло*. „Какъ въ мірѣ животномъ мы находимъ нѣкоторые зачатки или проблески разумной жизни, такъ въ человѣчествѣ несомнѣнно существуютъ зачатки того высшаго совершеннаго состоянія, въ которомъ духъ дѣйствительно фактически овладѣваетъ матеріальною жизнью“³⁾. Если грѣхи покоряютъ человѣка закону смерти, то побѣды надъ смертью, или безсмертія, онъ можетъ достигнуть путемъ нравственнаго самоусовершенствованія, и отъ степени внутренняго духовнаго совершенства должна

¹⁾ „Дух. осн. жизни“, 11.

²⁾ Изъ письма къ Л. Н. Толстому.

³⁾ Оттуда же.

зависѣть большая или меньшая степень полноты побѣды. „Смерть, т. е. освобожденіе хаотической жизни матеріальныхъ частей съ разрушеніемъ ихъ разумной, цѣлесообразной связи“, есть „крайнее торжество враждебнаго матеріальнаго начала“. Она есть „явная побѣда безсмыслія надъ смысломъ, хаоса надъ космосомъ... Смерть человѣка есть уничтоженіе совершеннаго организма, т. е. цѣлесообразной формы и орудія высшей разумной жизни“. „Такая побѣда низшаго надъ высшимъ, такое обезоруженіе духовнаго начала показываетъ, очевидно, недостаточность его силы. Но вѣдь эта сила *возрастаетъ*¹⁾. Значить, возможна и побѣда, возможно и полное безсмертіе человѣка, т. е. не только безсмертіе души, но и тѣла. Достиженіе этой побѣды будетъ *воскресеніемъ*.

„Воскресеніе есть внутреннее примиреніе матеріи и духа, съ которымъ она здѣсь становится одно, какъ его реальное выраженіе, какъ *духовное тѣло*“²⁾. Первенцемъ изъ мертвыхъ, т. е. первымъ побѣдителемъ смерти и воскресшимъ изъ мертвыхъ, сдѣлался *Христосъ*³⁾. До Него была только борьба, приводившая только къ неполнымъ побѣдамъ, а Онъ одержалъ *полную побѣду*, потому что Онъ личнымъ подвигомъ, подчиненіемъ матеріальнаго духовному возстановилъ полную гармонію всѣхъ трехъ началъ Своей природы; поэтому законъ „матеріальной природы не могъ удержать Его человѣческое тѣло въ своей власти. Онъ воскресъ съ *измѣненнымъ тѣломъ*. То-есть Христосъ одержалъ побѣду не только надъ нравственнымъ зломъ, но и надъ зломъ физическимъ, надъ закономъ смерти и тлѣнія. Но такъ какъ человѣкъ, разъ подпавшій подъ власть смерти, самъ былъ не въ силахъ одержать полной побѣды надъ врагомъ, то дѣло это долженъ былъ совершить воплотившійся Богъ. Во Христѣ и соединились Богъ и человѣкъ, и въ Немъ „все человѣческое, оставаясь таковымъ, всячески соотвѣтствуетъ или вполне сообразно Его Божеству, такъ что въ Немъ вся полнота Божества обитаетъ *тѣлесно*“⁴⁾.

¹⁾ Изъ письма къ Толстому.

²⁾ „Дух. осн. жизни“ 116.

³⁾ Изъ письма къ Толстому.

⁴⁾ „Духовныя основы жизни“. 131.

Въ лицѣ Іисуса Христа родился совершенный духовный человѣкъ въ серединѣ историческаго процесса. Предыдущіе же вѣка подготовили почву для Его появленія. Не случайно, конечно, явился Онъ, этотъ историческій Сверхчеловѣкъ ¹⁾ именно въ этотъ моментъ исторіи и въ средѣ именно іудейскаго народа: все это сообразно съ божественными задачами и требованіями высочайшаго разума ²⁾.

б) Воплощеніемъ Логоса, Его рожденіемъ и побѣдой надъ смертью кончается первая „половина“ историческаго процесса міровой „жизни“ и начинается вторая, это, по другому, исторія христіанскихъ вѣковъ, имѣющая продолжиться до самаго конца міра и призванная осуществить міровую задачу—полное откровеніе Царствія Божія и обновленія всяческихъ. Какъ процессъ физическаго развитія стремился къ рожденію совершеннаго организма человѣка, и какъ первый (ветхозавѣтный) періодъ историческаго процесса имѣлъ ближайшею своею цѣлью рожденіе духовнаго человѣка, такъ послѣдній (новозавѣтный) періодъ того же процесса имѣетъ въ виду уже послѣднюю цѣль міроваго существованія—рожденіе *духовнаго человечества* и одухотвореніе природы, чтобы въ мірѣ вновь водворился всеобщій ладъ и всеединство и новое нарушеніе его стало невозможнымъ. „Для человѣка безсмертіе есть то же, что для животнаго разумъ; смыслъ животнаго царства есть животное разумное, т. е. человѣкъ.

Смыслъ человечества есть *безсмертный*, т. е. Христосъ. Какъ животный міръ тяготѣетъ къ разуму, такъ человечество тяготѣетъ къ безсмертію. Если борьба съ хаосомъ и смертью есть сущность міроваго процесса, причемъ свѣтлая, духовная сторона хоть медленно и постепенно, но все-таки *одолеваетъ*, то воскресеніе, т. е. дѣйствительная и окончательная побѣда живого существа надъ смертью есть необходимый моментъ этого процесса, который въ принципѣ этимъ и оканчивается“ ³⁾. Такимъ образомъ Христосъ явился, такъ сказать, завершителемъ міроваго процесса: „въ Его лицѣ всеединяющій смыслъ вселенной воплотился и реально осуществился любовью, въ любви и чрезъ любовь“ ⁴⁾. „Весь

¹⁾ См. „Пасхальныя письма“.

²⁾ „Духовн. осн. ж.“, 95—101.

³⁾ Изъ письма къ Толстому.

⁴⁾ „Оправд. добра“.

дальнѣйшій прогрессъ, строго говоря, имѣетъ лишь экстенсивный характеръ—состоитъ въ универсальномъ усвоеніи этой индивидуальной побѣды или въ распространеніи ея слѣдствій на все человѣчество и на весь міръ“¹⁾. Если примѣнить идею безсмертія къ цѣли человѣчества и всего міра христіанской исторіи, то цѣль эту можно выразить, какъ цѣль всеобщаго воскресенія.

Но возможно ли оно, всеобщее воскресеніе? Не только возможно, но и предполагается съ необходимостью. „Общее воскресеніе есть созданіе совершенной формы для всего существующаго, крайнее выраженіе и осуществленіе благого смысла вселенной и потому конецъ и цѣль исторіи“²⁾. „Если подъ чудомъ разумѣть фактъ, противорѣчащій общему ходу вещей и потому невозможный, то воскресеніе есть прямая противоположность чуду—это есть фактъ безусловно необходимый въ общемъ ходѣ вещей; если же подъ чудомъ разумѣть фактъ, впервые случившійся, небывалый, то воскресеніе „первенца изъ мертвыхъ“ есть, конечно, чудо—совершенно такое же, какъ появленіе первой органической клѣточки среди неорганическаго міра, или появленіе животнаго среди міра, или появленіе животнаго среди орангутанговъ“³⁾. „Въ этихъ чудесахъ не сомнѣвается естественная исторія“, почему же должно подвергаться сомнѣнію чудо воскресенія въ исторіи человѣчества, если послѣднее дѣйствительно прогрессируетъ? Ясно, что идея воскресенія вполне естественна. Если такъ, то не можетъ быть сомнѣнія и въ воскресеніи Іисуса Христа, о чемъ разсказывается въ Евангеліяхъ. Восресеніе Христа должно быть признано за фактъ, и увѣренность въ дѣйствительности этого событія можетъ быть подтверждаема слѣдующими основаніями⁴⁾:

1) „Побѣда надъ смертью есть необходимое натуральное слѣдствіе внутренняго духовнаго совершенства; то лицо, въ которомъ духовное начало забрало силу рѣшительно и окончательно надо всѣмъ низшимъ, не можетъ быть покорено смертью; духовная сила, достигнувъ полноты своего совершенства, неизбежно переливается, такъ сказать, черезъ

¹⁾ Изъ письма къ Толстому.

²⁾ „Оправданіе добра“.

³⁾ Изъ письма къ Толстому (см. также т. VIII, 107).

⁴⁾ Оттуда же.

край субъективно-психической жизни, захватывает и тѣлесную жизнь, преображаетъ ее, а затѣмъ окончательно одухотворяетъ, неразрывно связываетъ съ собою“. Но Христосъ и былъ личностью, проявившею полноту духовнаго совершенства. Слѣдовательно, Онъ необходимо долженъ былъ сдѣлаться „первенцемъ изъ мертвыхъ“.

2) Постепенно усиливаясь и открываясь въ мірѣ, духовное начало, наконецъ, проявилось въ идейной формѣ—съ одной стороны, въ философіи и художествѣ эллиновъ, а съ другой—въ этическо-религіозномъ идеалѣ пророковъ еврейскихъ (понятіе Царства Божія). Послѣ этого, „основываясь на общемъ смыслѣ мірового и историческаго процесса и на послѣдовательности его стадій, мы естественно должны придти къ утвержденію, что дальнѣйшій моментъ историческаго процесса долженъ былъ представить явленіе духовнаго начала *личное и реальное*, его воплощеніе въ живомъ лицѣ, которое не въ мысляхъ только и художественныхъ образцахъ, а на *дѣлѣ* должно было показать силу и побѣду духа надъ враждебнымъ, дурнымъ началомъ съ его крайнимъ выраженіемъ—смертью, т.-е. должно было дѣйствительно воскресить свое матеріальное тѣло въ духовное“. Если теперь у неграмотныхъ евреевъ, не имѣвшихъ никакого понятія о міровомъ процессѣ, вдругъ находимъ мы описаніе именно такого человѣка, лично и реально воплощающаго въ себѣ духовное начало, причемъ они съ изумленіемъ, какъ о событіи для нихъ неожиданнымъ и невѣроятнымъ, рассказываютъ, что этотъ человѣкъ воскресъ, т.-е. представляютъ чисто-эмпирически, какъ послѣдовательность фактовъ, то, что для насъ имѣетъ внутреннюю логическую связь,—то такое совпаденіе сознаваемой нашимъ разумомъ необходимости со свидѣтельствомъ Апостоловъ не можетъ не служить убѣдительнѣйшимъ доказательствомъ дѣйствительности воскресенія Христа.

3) Безъ факта воскресенія Учителя необычайный энтузіазмъ Апостольской общины не имѣлъ бы достаточнаго основанія, и вообще вся первоначальная исторія христіанства представляла бы рядъ невозможностей“ ¹⁾.

Вообще признавая, что исторія міра и человѣчества имѣетъ смыслъ, нельзя сомнѣваться въ воскресеніи Хри-

¹⁾ Изъ письма къ Толстому.

ста, и всѣ возраженія противъ этой истины своею слабостью только подтверждаютъ вѣру въ нее. Даже единственно оригинальное и серьезное возраженіе, принадлежащее гр. Л. Н. Толстому ¹⁾ и указывающее, что признаніе воскресенія, а отсюда сверхъестественнаго значенія Христа, можетъ заставить христіанъ болѣе полагаться для своего спасенія на таинственную силу этого сверхъестественнаго существа, нежели на собственную нравственную работу ²⁾,—не имѣетъ большого вѣса, потому что „Христось, хотя и воскресшій, ничего окончательнаго для насъ безъ насъ самихъ сдѣлать не можетъ“; вообще, при настоящихъ условіяхъ, когда Онъ не имѣетъ для насъ видимой дѣйствительности, „только лицемѣры, или негодяи могутъ ссылаться на благодать въ ущербъ нравственнымъ обязанностямъ. „Къ тому же Богочеловѣкъ не есть всепоглощающее абсолютное восточныхъ мистиковъ и соединеніе съ Нимъ не можетъ быть односторонне пассивнымъ. Онъ есть первенецъ изъ мертвыхъ, указатель пути, вождь и знамя для дѣятельной жизни, борьбы и совершенствованія, а не для погруженія въ Нирвану. Во всякомъ случаѣ, каковы бы ни были практическія послѣдствія воскресенія Христова, вопросъ объ истинѣ его рѣшается не ими“ ³⁾.

Какъ признаніе естественности и необходимости всеобщаго воскресенія утверждаетъ вѣру въ воскресеніе Христа, такъ, наоборотъ, истина воскресенія Христа утверждаетъ вѣру во всеобщее воскресеніе. Самое главное,—одухотвореніе матеріальной природы и побѣда надъ смертью—совершилось съ воскресеніемъ Иисуса, хотя пока только въ одномъ лицѣ. Дальнѣйшая задача—это распространеніе бессмертія на все человѣчество. Но какъ великъ фактъ воскресенія Христа въ смыслѣ осуществленія этой задачи! Это чрезвычайное облегченіе для ея осуществленія, это побѣда надъ смертью и возвышеніе человѣческой природы до обожествленія и полнаго одухотворенія. Въ Христѣ человѣчество принципиально обновилось и воскресло и нашло совершеннѣйшее осуществленіе своей цѣли, такъ какъ „вос-

¹⁾ Представленное Владиміру Сергѣевичу въ устной бесѣдѣ.

²⁾ См. письмо къ Толстому.

³⁾ Изъ письма къ Толстому.

креспій Христосъ больше, чѣмъ духъ“, и „все живое въ Немъ сохраняется, все смертное побѣждено безусловно и окончательно“ ¹⁾. Онъ есть наглядный образъ, въ которомъ можетъ и должна сосредоточиваться вся надежда человѣчества въ переживаемую имъ послѣднюю стадію усовершенствованія. Онъ говоритъ всѣмъ, что совершенство возможно, и высшая цѣль человѣчества всѣми можетъ быть достигнута. Теперь не должно быть мѣста пессимизму, потому что спасеніе стало такъ близко для каждого человѣка. Христосъ не только показалъ примѣръ идеально-духовной жизни, побѣждающей смерть, но положилъ также основаніе духовному Царству Божію—Церкви, и далъ средства, содѣйствующія человѣку осуществить его цѣль, каковы: евангельское ученіе, іерархическій строй и свящ. таинства. Но тѣмъ болѣе обязанъ человѣкъ стремиться къ послѣдней цѣли. А цѣль эта, какъ извѣстно, великая: человѣчество не только себя должно возродить, но и всю матерію должно подчинить духу, должно возродить духовную тѣлесность цѣлаго міра“. „Наша вѣра одна“, говоритъ одинъ изъ героевъ „Трехъ разговоровъ“ (г. З.)—„дѣйствительное воскресеніе. Мы знаемъ, что борьба добра со зломъ ведется не въ душѣ только и въ обществѣ, а глубже, въ мірѣ физическомъ. И здѣсь мы уже знаемъ одну побѣду добраго начала жизни—въ личномъ воскресеніи. Одного и ждемъ—будущихъ побѣдъ въ собирательномъ воскресеніи всѣхъ,—если смерть сильнѣе смертной жизни, то воскресеніе въ жизнь вѣчную сильнѣе и того и другого“ ²⁾. „Царство Божіе есть то же, что дѣйствительность нравственнаго порядка или, что то же—*всеобщее воскресеніе и возстановленіе всѣхъ*“ ³⁾. „Задача Богочеловѣка и Царства Божія состоитъ въ томъ, чтобы собирать вселенную въ *дѣйствительности*; задача человѣка состоитъ въ томъ, чтобы собирать вселенную въ *идеѣ*“ ⁴⁾.

Какъ же можетъ человѣчество осуществить великую міровую задачу? А вотъ какъ. Извѣстно, что смерть есть слѣдствіе подчиненія человѣческаго и божественнаго начала матеріальному, слѣдствіе властвованія грѣха и злобы надъ святостью и любовью и нарушенія внутренняго единства

¹⁾ Т. VIII, 106.

²⁾ Разговоръ третій (т. VІІІ).

³⁾ „Оправданіе добра“.

⁴⁾ „Оправданіе добра“ 241 стр.

человѣческой и внѣшней природы; если мы умираемъ потому, что наша духовная сила, внутри связанная грѣхами и страстями, оказывается недостаточною, чтобы захватить, обратить внутрь и превратить въ себя все наше внѣшнее, тѣлесное существо“¹⁾, то побѣда надъ смертію возможна при противоположныхъ условіяхъ—при уничтоженіи грѣха и злобы и подчиненіи матеріальнаго духовному. Но совершеніе этого—дѣло величайшихъ усилій: „условіе воскресенія есть подвигъ“²⁾. И подвигъ этотъ даже не по силамъ человѣку. Это достаточно доказывается исторіей человѣчества: потому, конечно, и потребовалась божественная помощь, воплощеніе Божественнаго Логоса. Какъ человѣчество смертно, потому что оно подчинено закону грѣха, такъ и Іисусъ не иначе сталъ бессмертнымъ, какъ отрекшись отъ закона грѣха и подчинившись абсолютной волѣ Божіей, „сдѣлавъ свое человѣческое начало проводникомъ божественнаго дѣйствія на матеріальную природу“³⁾. Онъ нарочно подвергался всѣмъ искушеніямъ грѣховной природы человѣческой, но вышелъ изъ нихъ побѣдителемъ. Наконецъ, вся Его жизнь была тяжелымъ подвигомъ, завершившимся величайшимъ подвигомъ крестной смерти, но Онъ ни на одну минуту не подчинился закону плоти и грѣха, и вышелъ полнымъ побѣдителемъ зла⁴⁾. „Когда такимъ образомъ былъ подорванъ корень мірового зла, то и плодъ его—смерть была упразднена воскресеніемъ, въ которомъ, слѣдовательно, вмѣстѣ съ Богомъ и матеріей торжествуетъ и человѣческое начало, ихъ соединившее“⁵⁾. Если такой совершеннѣйшій подвигъ человѣку не по силамъ при его природныхъ данныхъ, то главное условіе для достойнаго выполненія задачи жизни—это покорность волѣ Божіей, привлекающая помощь сверхъестественную. Эта покорность волѣ Божіей требуетъ прежде всего *вѣры* въ Бога. Какъ дѣйствуя *отъ себя*, мы неизбежно дѣйствуемъ отъ грѣха, и оказываемся рабами грѣха, такъ вѣруя въ Бога и черезъ вѣру имѣя возможность добровольно дѣйствовать отъ другого начала, мы оказываемся свободными⁶⁾. „Такое коренное освобожденіе силою вѣры доступно для всѣхъ людей,

¹⁾ Томъ VIII, 108.

²⁾ „Дух. осн. жизни“, 116.

³⁾ „Дух. осн. жизни“, 116.

⁴⁾ „Дух. осн. жизни“, 116.

⁵⁾ „Дух. осн. жизни“, 116.

⁶⁾ Т. III, „Дух. осн. жизни“, стр. 293.

независимо отъ вѣроисповѣданія. Ибо *нравственный* подвигъ вѣры возможенъ и при самомъ недостаточномъ *познаніи* объ истинномъ Богѣ¹⁾. Вѣра, какъ начало покорности волѣ Божіей, вводитъ насъ въ союзъ съ Божествомъ и дѣлаетъ насъ достойными сверхъестественнаго, божественнаго воздѣйствія—благодати. „Повѣривъ сердечно въ Бога и почувствовавъ въ себѣ дѣйствіе божественной благодати, мы имѣемъ начало новой духовной жизни“²⁾. Но вѣра безъ дѣла мертва; нужно, поэтому, чтобы преданность волѣ Божіей выражалась въ дѣйствіи, и „первое дѣйствіе вѣры, первое движеніе (или первый подвигъ) новой духовной жизни, въ которой Богъ дѣйствуетъ *вмѣстѣ* съ человѣкомъ—есть молитва“³⁾. Она есть первое дѣло и начало всякаго истиннаго дѣла. Главныя свойства у истинной молитвы—безкорыстность и дѣйственность. Совершеннѣйшей, вполнѣ обладающей этими качествами, молитвой является та, которой Христосъ научилъ Своихъ учениковъ („Отче нашъ“). Значеніе истинной молитвы таково, что въ ней человѣкъ соединяетъ съ Богомъ „не себя только, но и другихъ; онъ становится однимъ изъ связующихъ звеньевъ между Богомъ и твореніемъ, между божественнымъ и природнымъ міромъ; воля же человѣческая во время молитвы не поглощается волей Божіей, а *сочетается* съ нею и становится новою *богочеловѣческою* силою, способной творить дѣла Божіи въ мірѣ человѣческомъ⁴⁾. Кромѣ молитвы, покорность волѣ Божіей требуетъ отъ человѣка и дальнѣйшихъ дѣйствій, подтверждающихъ преданность божественной волѣ, каковыми являются истинная *жертва* и *милостыня*. Въ жертвѣ человѣкъ выражаетъ наиболее очевиднымъ образомъ свою преданность Богу, какъ Существу Всемогущему и стоящему неизмѣримо выше его самого. На низшей ступени развитія религіознаго чувства, которое выражается здѣсь въ *страхѣ*, и жертва состоитъ въ принесеніи Божеству собственной физической жизни, дѣтей; части своего тѣла, своихъ животныхъ и т. д. На слѣдующей ступени развитія религіознаго чувства, когда отношеніе къ Богу проявляется, глав. обр., въ *благоговѣніи*, и жертва

1) „Дух. осн. жизни“, 38—39.

2) „Дух. осн. жизни“, 49.

3) „Дух. осн. жизни“, 25.

4) „Дух. осн. жизни“, 55.

Богу выражается въ чистомъ созерцательномъ аскетизмѣ. На послѣдней же ступени жертва выражается въ любви къ Богу, т. е. здѣсь жертва уже не внѣшняя, а внутренняя, чисто духовная и вполне сочетающая волю человѣческую съ волей Божіей. Но „поднявшись на вершину чистой религіи, заключивъ нравственный союзъ съ Божествомъ, человѣкъ долженъ просвѣтленный и обновленный сойти къ міру, вступить въ новую религіозную связь съ людьми 1). Это отношеніе къ людямъ, основывающееся на любви, прежде всего выражается видимымъ образомъ въ благотвореніи или милостынѣ. Любовь къ людямъ тоже жертва Богу, такъ какъ она выражаетъ совершеннѣйшую преданность волѣ Бога, высочайшей Любви, и сообразованіе нашей жизни съ Его закономъ. Въ молитвѣ и милостынѣ выражается наше отношеніе къ Богу и людямъ. „Но наши отношенія не ограничиваются людьми. Мы въ долгу и у всей той твари, которая ради нашего грѣха стонаетъ и мучится донинѣ“ 2). „Вся тварь должна быть искуплена и введена въ свободу славы сыновъ Божіихъ. Въ совокупности своей это есть дѣло вселенское, всемірно-историческая задача. Но у каждаго есть при этомъ своя личная прямая обязанность: ибо каждый въ собственномъ тѣлѣ можетъ содѣйствовать искупленію всемірнаго тѣла“ 3). Но, какъ знаемъ, „не только душа человѣческая, но и тѣло вселенной находится въ извращенномъ положеніи, подѣ властію грѣха и смерти. Душа сопротивляется Богу, а тѣло сопротивляется душѣ. Наша воля стремится къ господству вмѣсто единенія, умъ нашъ вмѣсто разумнѣя всеединого сущаго предается произвольнымъ разсужденіямъ о бевконечно многихъ предметахъ; наконецъ, наша чувственная душа вмѣсто оживотворенія матеріи духовными силами стремится только къ безсмысленному наслажденію матеріей“ 4). Поэтому, наконецъ, наша обязанность по отношенію къ нашей природѣ должна состоять въ ограниченіи ея ложной безмѣрности, иначе говоря, въ воздержаніи или постѣ, который бываетъ трехъ родовъ: постъ духовный, постъ умственный и постъ чувственной души, или физическій.

„Молитва, милостыня и постъ суть три основныя дѣй-

1) „Дух. осн. жизни“, 59.

2) „Дух. осн. жизни“, 70.

3) „Дух. осн. жизни“, 70—71.

4) „Дух. осн. жизни“, 71.

ствія личной религіозной жизни; они же суть „три основныя обязанности религіознаго человѣка, и въ нихъ же „воплощаются и три религіозныя добродѣтели: *молись Богу съ вѣрой, дѣлай добро людямъ, съ любовью и побѣждай свою природу въ надеждѣ будущаго воскресенія*“¹⁾. Таковы главныя условія и обязательства для всякаго желающаго *безсмертія и правды*, условія для достиженія конечныхъ цѣлей.

Но такъ какъ со времени воплощенія Бога Слова, Христосъ сдѣлался смысломъ и главою человѣчества, указавшимъ и даровавшимъ чрезвычайныя условія и средства для обновленія нашей природы, то отъ новозавѣтнаго человѣка, вмѣстѣ съ вѣрой во Христа, Сына Божія, и полной преданности волѣ Божіей, требуется и принадлежность къ Церкви, ибо она есть живое тѣло Божественнаго Логоса, исполняющееся благодатью Божіей и само исполняющее ея каждаго истиннаго своего члена. Это тѣло Христово, „являющееся сперва какъ малый зачатокъ въ видѣ немногочисленной общины первыхъ христіанъ, мало-по-малу растетъ и развивается, чтобы въ концѣ времени обнять собою все человѣчество и всю природу въ одномъ вселенскомъ богочеловѣческомъ организмѣ“²⁾. Черезъ Церковь божественная благодать идетъ навстрѣчу всякому отказывающемуся отъ покорности закону грѣха и предающему себя въ волю Божію, подкрѣпляетъ и поддерживаетъ и духовно питаетъ его. „И какъ полнота естественнаго питанія ведетъ къ естественному размноженію, такъ полнота духовнаго питанія должна вести къ духовному размноженію, то-есть къ распространенію безсмертной жизни на всю омертвѣвшую и распавшуюся природу, которая должна быть воссоединена съ человѣчествомъ какъ его живое тѣло; а въ самомъ человѣчествѣ одухотвореніе его должно вести къ соединенію физически живущей его части (видимой церкви) съ частию физически умершею (церковью невидимой). Такое воссоединеніе трехъ нынѣ раздѣленныхъ частей міра—его духа, церкви невидимой, или духовнаго міра,—его души—живущаго человѣчества, или видимой церкви, и его тѣла—внѣшней матеріальной природы, будетъ возстановленіемъ всего

¹⁾ „Дух. осн. жизни“, 75.

²⁾ „Дух. осн. жизни“, 123.

въ безусловной цѣлости, или всемірнымъ *исцѣленіемъ*. Такой тріединый во всемъ своемъ составѣ воссоединенный или исцѣленный міръ будетъ истиннымъ и полнымъ образомъ и подобіемъ тріединого Бога, Его настоящимъ царствомъ, выраженіемъ Его силы и славы. Полное воссоединеніе исцѣленного міра съ Богомъ, или совершенное воплощеніе абсолютнаго смысла въ міръ, какъ въ живомъ организмѣ Божества, гдѣ Богъ будетъ все во всѣхъ, составляетъ конецъ того дѣла, начало которому положено воплощеніемъ того же Божественнаго смысла въ индивидуальномъ существѣ Іисуса, первенца изъ мертвыхъ и краеугольнаго камня въ созданіи живого всемірнаго храма¹⁾. Дѣло это можетъ совершиться, разумѣется, при условіи активнаго участія въ немъ самого человѣчества, которое должно *содѣйствовать* Богу въ этомъ дѣлѣ, а содѣйствіе это „должно состоять въ постепенномъ, свободномъ и сознательномъ превращеніи плотской жизни въ себѣ и внѣ себя въ жизнь духовную“²⁾. Мы должны помнить, что Церковь, какъ тѣло, необходимо растетъ и развивается, слѣдовательно, измѣняется и совершенствуется. „Будучи тѣломъ Христовымъ, Церковь доселѣ еще не есть Его прославленное, всецѣло обожествленное тѣло. Теперешнее земное существованіе Церкви соотвѣтствуетъ тѣлу Іисуса во время Его земной жизни (до воскресенія), тѣлу смертному, несвободному отъ всѣхъ немощей и страданій плоти. Но какъ во Христѣ все немощное и плотское поглощено въ воскресеніи духовнаго тѣла, такъ должно быть и въ Церкви, Его вселенскомъ тѣлѣ, когда она достигнетъ своей полноты“³⁾. Если Церковь не можетъ быть безъ людей и безъ Духа Божія, то точно такъ же не можетъ она быть и безъ той образующей формулы, посредствомъ которой Духъ Божій дѣйствуетъ въ людяхъ, какъ членахъ одного цѣлага, помимо ихъ личной ограниченности. Доктрина Л. Н. Толстого (или „моральный аморфизмъ“), отрицающая государство, церковь и всѣ формы человѣческой жизни, несостоятельна, потому что она „забываетъ объ одномъ учрежденіи—о смерти“ и о томъ, что безусловное отрицаніе жизненныхъ формъ—общественныхъ, политиче-

1) „Дух. осн. жизни“, 120—121.

2) „Дух. осн. жизни“, 121.

3) „Дух. осн. жизни“, 124.

скихъ, религиозныхъ, выработанныхъ исторіей человѣчества, должно привести къ отрицанію и формъ, выработанныхъ исторіей природы, что было бы нелѣпостью. Если реальны органическія формы отдѣльныхъ животныхъ и людей, то не менѣе реально и тѣло цѣлаго народа и человѣчества. Безъ формъ невозможно и совершенствованіе, потому что добро можетъ проявляться только въ формѣ, и самъ человѣкъ въ принципѣ и по назначенію своему есть безусловная внутренняя форма для добра, какъ безусловнаго содержанія ¹⁾).

Что касается до достоинства Церкви, то отдѣльные члены не могутъ нарушить своими недостатками вѣчнаго достоинства Церкви, какъ цѣлаго, потому что основныя части организма, глава и сердце—Христосъ и Богородица—находятся въ вѣчномъ божественномъ мірѣ и поражены быть не могутъ ²⁾). Видимая церковь имѣетъ цѣлью осуществить царство Божіе на землѣ, и для этого ею указываются каждому человѣку истинные пути.

Обобщая изложенное, можно сказать, что для осуществленія Царства Божія человѣку нужны: 1) истинная вѣра въ Бога; 2) праведное отношеніе ко всѣмъ людямъ и 3) цѣлесообразная власть надъ матеріальной природой. Истинная вѣра есть „самоотреченіе отдѣльнаго плотскаго ума и приобщеніе его уму Христову, т. е. сущей истинѣ“, которая заключается въ ученіи Церкви. Далѣе—праведное взаимоотношеніе между всѣми людьми возможно въ томъ случаѣ, когда въ общественной организаціи нѣтъ человѣческаго произвола, а это достигается опять-таки только въ Церкви, въ ея іерархическомъ строѣ. Наконецъ, для того, чтобы цѣлесообразно властвовать надъ матеріальной природой, преобразуя ее въ живую оболочку и среду высшихъ, духовныхъ и божественныхъ силъ—въ тѣло Божіе, нужно человѣку въ себѣ уже имѣть начатокъ этого тѣла Божія, сѣмя новой высшей природы и жизни (тѣло духовное), а это сѣмя чистоты и свѣтлости, безусловная форма преображенной матеріи, заключается только въ тѣлѣ Христовомъ, и только приобщаясь ему таинственно, можемъ мы принять

¹⁾ „Оправданіе добра“.

²⁾ „Дух. осн. жизни“, 126.

и въ себя этотъ зародышъ новой жизни“ (Значеніе таинства евхаристіи) ¹⁾. Итакъ, „присоединяясь къ единой Церкви Божіей, мы исцѣляемъ и восполняемъ свое раздробленное и ограниченное существованіе всецѣлостью и полнотою Божества, свой ограниченный умъ расширяемъ до ума Христа, свою извращенную волю исправляемъ праведной волей Христовой и свою чувственную природу, рабствующую грѣху, восстанавливаемъ въ духовное тѣло Христово (пріобщеніе св. таинствъ) ²⁾. Вотъ каковъ путь къ нашему будущему воскресенію! „Если пока Церковь не есть совершенное богочеловѣчество, а только совершающееся, если въ видимой Церкви не все божественно, то божественное въ ней есть уже ничто видимое. Эти видимые камни непоколебимы, неизмѣнны и безъ нихъ нѣтъ Церкви“ ³⁾. Но и менѣе совершенная (человѣческая) сторона Церкви развивается и совершенствуется, и къ концу времени Церковь должна обнять весь міръ и въ совершенствѣ осуществить Царство Божіе на землѣ. Когда Церковь дойдетъ полноты совершенства, тогда Самъ Христосъ видимо явится на землю, а совершенные „оживутъ и воцарятся со Христомъ на тысячу лѣтъ“ ⁴⁾. Затѣмъ же безсмертіе и воскресеніе распространятся и на все человѣчество и на весь физическій міръ: мертвые оживутъ, и весь физическій міръ сдѣлается прекраснымъ, такъ какъ добро и красота одержатъ тогда полную побѣду надъ зломъ и безобразіемъ, тогда будетъ новое небо и новая земля.

Въ этомъ заключительномъ актѣ міровой жизни и осуществится цѣль всеобщаго прогресса и развитія, и начнетъ жизнь высшаго порядка, въ собственномъ смыслѣ жизнь, — жизнь духовная, такъ какъ зло и смерть будутъ тогда упразднены окончательно.

II.

Въ изложенномъ мною видѣ можно представить себѣ ученіе В. С. Соловьева о воскресеніи. Правда, я не вездѣ держался буквальной передачи мыслей философа и въ нѣ-

¹⁾ „Дух. осн. жизни“, 129.

²⁾ „Дух. осн. жизни“, 129.

³⁾ „Дух. осн. жизни“, 133.

⁴⁾ Т. VIII, 582 („Повѣсть объ антихристѣ“).

которыхъ мѣстахъ дополнилъ ихъ отъ себя, но это было неизбежно, такъ какъ у Соловьева мысли о воскресеніи не передаются въ органически связномъ видѣ и не всегда высказываются одинаково ясно, полно и опредѣленно. Думаю, однако, что я не приписалъ почтенному философу того, что противорѣчило бы его собственнымъ разсужденіямъ и не было бы само собою подразумевающимся дополненіемъ къ высказаннымъ имъ въ разныхъ мѣстахъ своихъ сочиненій отрывочнымъ мыслямъ о воскресеніи.

Теперь возникаетъ вопросъ: насколько основательно ученіе Владимира Соловьева о воскресеніи и выдерживаетъ ли оно критику? Какъ увидѣли мы, проблему воскресенія нашъ мыслитель ставитъ въ связь съ вопросомъ о мировомъ прогрессѣ, который, по его мнѣнію, несомнѣненъ. Вопросъ о воскресеніи, такимъ образомъ, является вопросомъ не только богословскимъ и философскимъ, но и научнымъ въ тѣсномъ смыслѣ этого слова. Поэтому, чтобы показать значеніе и обоснованность изложенныхъ выше мыслей о воскресеніи, мы должны сопоставить ихъ: 1) съ ученіемъ Св. Писанія, 2) съ данными философской мысли и 3) съ данными положительной науки—и установить, насколько онѣ согласны съ божественнымъ и философскимъ ученіемъ и выводами положительно-научнаго значенія. Собственно говоря, разсмотрѣніе мыслей Соловьева о воскресеніи не слѣдовало бы разбивать на указанные три пункта, такъ какъ истина одна, и она не можетъ быть одною въ богословіи, другою въ философіи и иною—въ положительной наукѣ, но такъ какъ богословіе, философія и положительная наука, имѣя предметомъ своимъ въ сущности одно и то-же, т. е. истину, отличаются своими методами и, благодаря этому, неодинаково разсматриваютъ и освѣщаютъ истину, то такая раздѣльность разсмотрѣнія съ той или другой точки зрѣнія, думается, не только полезна, но и необходима.

1. Итакъ, обратимся къ сопоставленію воззрѣній Соловьева о воскресеніи съ ученіемъ Св. Писанія.

Что большинство мыслей нашего философа, связанныхъ съ ученіемъ о воскресеніи, въ общемъ носитъ въ себѣ вполне православно-христіанскій духъ, т. е. согласно съ ученіемъ Слова Божія,—съ этимъ согласится, пожалуй, всякій богословъ. Дѣйствительно, намъ трудно усмотрѣть чего

нибудь противнаго библейскому учению въ разсужденіяхъ В. С. Соловьева, напр., о причинѣ смертности человѣка, о причинахъ перехода смерти на весь родъ человѣческій, о причинѣ происхожденія зла, о причинахъ рожденія Богочеловѣка, о побѣдѣ Его надъ смертью и воскресеніи изъ мертвыхъ, о задачахъ основанной Имъ Церкви, о значеніи человѣка и его обязанностяхъ по отношенію къ неразумной твари, о „возстановленіи всяческихъ во всѣхъ“ и открытіи славнаго Царства Божія при новомъ небѣ и новой землѣ. Но что мысли Соловьева о воскресеніи не во всѣхъ деталяхъ оказываются вполне вѣрными учению Слова Божія и согласными съ толкованіями св. отцовъ, этого тоже едва-ли рѣшится кто-либо отрицать. Прежде всего, должно замѣтить, что, по воззрѣнію Соловьева, міръ *прогрессируетъ* по неизмѣнному закону, хотя и по волѣ Божіей, такъ что выходитъ, что появленіе перваго человѣка, потомъ Христа и, наконецъ, будущее воскресеніе какъ бы необходимыя и неизбежныя моменты общаго мірового процесса развитія. Получается такое впечатлѣніе отъ подобнаго воззрѣнія, что будто самъ Соловьевъ вполне согласенъ съ естественно-исторической теоріей эволюціонизма, или трансформаци, которую только развиваетъ дальше, доводя до самой послѣдней точки, тѣмъ именно, что изъ области прошлаго и настоящаго (что, собственно, и подлежитъ компетенціи теоріи трансформаци) онъ переноситъ ее еще въ область будущаго, изъ сферы эмпирической въ сферу метафизическую, и указываетъ на самый конецъ міровой эволюціи. Для поясненія возьмемъ, напр., вопросъ о появленіи человѣка на землѣ. Слово Божіе учитъ, что первая человѣческая чета сотворена Богомъ извѣстнымъ, творческимъ актомъ сразу въ возрастѣ взрослою мужчины и взрослою женщины. У Соловьева же „рожденіе“ совершеннаго организма человѣка „является завершеніемъ цѣлаго мірового процесса. Очевидно, предполагается, что Адамъ не вообще первый человѣкъ, а только первый „человѣкъ“ съ совершеннымъ организмомъ и съ разумной волей, т. е. первый человѣкъ въ собственномъ значеніи слова. Правда, Соловьевъ, въ свое оправданіе, могъ бы сослаться на опыты соглашенія богословами ученія Библии о твореніи міра въ шесть дней съ данными естественныхъ наукъ, въ доказательство того, что библейскіе „дни“

нельзя понимать въ буквальномъ смыслѣ, что прошли многія тысячи, а быть можетъ, и сотни тысячъ лѣтъ, въ которыя постепенно развивался міръ по даннымъ ему естественнымъ законамъ, прежде чѣмъ „родился“ Адамъ,—но вѣдь это только „опыты“, а на самомъ дѣлѣ въ богословіи до сихъ поръ нѣтъ общепринятой и твердо установившейся теоріи соглашенія Библии съ законами человѣческаго разума и положительнымъ знаніемъ. Признать Адама за существо, появившееся естественнымъ путемъ, богословъ не можетъ, потому что для этого нѣтъ достаточныхъ основаній не только въ Библии, но и въ данныхъ человѣческаго опыта и наблюденій (въ природѣ не наблюдается перерожденія цѣлыхъ видовъ организмовъ въ другіе, болѣе совершенные). Возьмемъ теперь ученіе о воплощеніи Логоса. Богословская наука, основываясь на Св. Писаніи, учитъ, что Сынъ Божій родился на землѣ по обѣтованію, побѣдилъ адову силу сошествіемъ во адъ и смерть Своимъ воскресеніемъ. У Владиміра же Соловьева и здѣсь какъ бы главную роль играютъ естественныя условія мірового прогресса, и Самъ Христосъ—есть скорѣе только вторая величайшая побѣда духовнаго начала надъ матеріальнымъ, чѣмъ „посланный отъ Отца“ Спаситель міра; есть воплощеніе идеала, къ которому стремилось человѣчество со временъ перваго Адама, Личность, въ которой воплотился смыслъ міра и которой завершилась первая „половина“ историческаго процесса, имѣвшая цѣлью именно рожденіе духовнаго человѣка. Вопросъ о промышленности о мірѣ и въ особенности о человѣчествѣ со стороны личнаго Бога, при такой постановкѣ дѣла, самъ собой можетъ отпасть. Дѣйствительно, въ разсужденіяхъ Соловьева объ отношеніи Бога къ міру и человѣчеству довольно ясно сквозитъ пантеизмъ, въ особенности въ томъ мѣстѣ, гдѣ онъ говоритъ объ откровеніи въ мірѣ Логоса и вселенскомъ богочеловѣчествѣ¹⁾. Если мы обратимъ вниманіе на разсужденія Соловьева о грѣхѣ и происхожденіи зла и смерти, то замѣтимъ дуалистическую тенденцію, хотя полнаго противоположенія матеріи духу онъ не дѣлаетъ. Нельзя не отмѣтить также и того, что вѣра въ несомнѣнность прогрессивнаго движенія міро-

¹⁾ „Духовныя осн. жизни“, стр. 87.

вой жизни, вѣра въ процессъ усовершенствованія и перерожденія человѣческой природы и всей матеріи, положенная Соловьевымъ въ основу своей философіи, не можетъ не умалять силы вопроса о дѣятельномъ участіи человѣка въ дѣлѣ общаго усовершенствованія и возрожденія. Правда, Соловьевъ могъ бы замѣтить намъ, что забота о распространеніи Царства Божія не общее только дѣло, но и личное для каждаго человѣка, однако, онъ едва-ли бы сталъ отрицать, что по его мыслямъ о воскресеніи вытекаетъ, что нравственное совершенство каждаго отдѣльнаго человѣка можетъ только ускорить процессъ всеобщаго воскресенія. Въ связи съ этимъ, не совсѣмъ понятнымъ остается значеніе таинствъ и другихъ церковныхъ установленій, хотя Соловьевъ и говоритъ о нихъ.

Самая сущность будущаго обновленія и возстановленія всего изображается Владиміромъ Соловьевымъ не совсѣмъ удовлетворительно съ богословской точки зрѣнія. Не будемъ говорить уже о неясности и неопредѣленности замѣчаній его о послѣднихъ моментахъ міровой жизни, но онъ прямо уклоняется въ сторону отъ общепринятаго въ богословской наукѣ ученія о будущихъ судьбахъ міра и въ частности о воскресеніи мертвыхъ. Личности антихриста нашъ мыслитель посвятилъ цѣлую повѣсть, для которой онъ придумалъ фиктивнаго автора—монаха Пансофія. Но такъ какъ въ „Предисловіи“ къ „Тремъ разговорамъ“ самъ Соловьевъ заявляетъ, что онъ самъ стоитъ на чисто-религіозной почвѣ въ воззрѣніи на будущую судьбу человечества, на той самой, представителемъ которой является о. Пансофій, то всѣ мнѣнія этого монаха мы можемъ разсматривать какъ мнѣнія самого Соловьева, вѣрованія Пансофія—какъ его собственныя вѣрованія. Какъ же мыслить онъ объ антихристѣ и пришествіи Христа? Онъ предполагаетъ, что рожденіе антихриста совершится въ 21-мъ вѣкѣ, что онъ будетъ реальною личностью; подробно описываетъ обстоятельства его появленія и дѣятельности. Нельзя не согласиться, что изображенія эти психологически вѣрны. Но въ богословскомъ отношеніи—они далеко не обоснованы. Во-первыхъ, опредѣлить точно время появленія антихриста нѣтъ никакой возможности по даннымъ св. книгъ. Во-вторыхъ, антихристъ Соловьева, сказать по правдѣ, не осо-

бенно страшень, гоненія отъ него слишкомъ непродолжительны и въ физическомъ отношеніи не жестоки; притомъ у Соловьева нѣтъ Эноха и Иліи, въ пришествіе которыхъ во времена антихриста Церковь вѣрится отъ временъ Апостоловъ, а вмѣсто нихъ у него фигурируютъ представители церквей—православной (старецъ Іоаннъ), католической (папа Петръ II) и протестантской (проф. Раулі). Въ третьихъ, Соловьевъ допустилъ въ своей теософіи хилиазмъ, давно опровергнутый св. отцами и учителями Церкви: въ „Повѣсти объ антихристѣ“ у него есть выраженіе объ умершихъ истинно-вѣрующихъ: „Они ожили и воцарились съ Христомъ на тысячу лѣтъ“. Очевидно, Соловьевъ вѣрилъ въ двукратное воскресеніе мертвыхъ: за тысячу лѣтъ до всеобщаго суда и кончины всего міра—однихъ праведниковъ, а затѣмъ воскресеніе всѣхъ для суда, каковое мнѣніе въ богословской мысли считается заблужденіемъ. Наконецъ, вспомнимъ еще, что въ ученіи о Церкви и церковныхъ догматахъ Соловьевъ явно держится католическаго взгляда: онъ защищаетъ идею папизма и принимаетъ теорію догматическаго развитія Церкви. Таковы въ общихъ чертахъ недостатки въ мысляхъ Соловьева, связанныхъ съ ученіемъ о воскресеніи, съ точки зрѣнія богословской науки.

2. Теперь обратимся еще къ критикѣ тѣхъ же мыслей съ точки зрѣнія философской. Философія даетъ широкій просторъ человѣческому мышленію и пытается рѣшать вѣчныя проблемы посредствомъ ограниченнаго разума, но и она требуетъ обоснованія и утвержденія всѣхъ мыслей на безспорныхъ и очевидныхъ истинахъ, какъ на вполне надежныхъ основаніяхъ. Въ то время, когда богословъ беретъ истину, какъ данную, и только разъясняетъ ее и приводитъ мысли въ систему, философъ самъ ищетъ истину, и вся сила его въ доказательствахъ. Если бы теперь ктонибудь задалъ вопросъ: кѣмъ выступаетъ Владиміръ Соловьевъ въ своихъ мысляхъ о воскресеніи: философомъ или богословомъ?—мы бы должны были отвѣтить, безъ сомнѣнія, въ томъ смыслѣ, что онъ и не философъ и не богословъ, въ исключительномъ смыслѣ, но вмѣстѣ и философъ и богословъ, иначе—*богословствующій философъ или теософъ*. Мысли его о воскресеніи не могутъ выдержать строгой философской критики, какъ не выдерживаютъ онѣ и богослов-

скую критику. Главнымъ недостаткомъ въ мысляхъ Соловьева является допущеніе элемента мистическаго и недостаточное вниманіе самого философа къ доказательствамъ. Прежде всего, самый вопросъ этотъ далеко небезспорный: прогрессируетъ ли вообще человѣчество и правильно ли идетъ этотъ прогрессъ?—Вѣдь это далеко не всѣмъ ясно! Почему ложно положеніе, что человѣчество физически и духовно вырождается, и весь міръ медленно приближается къ уничтоженію? Вѣдь утверждать послѣднее едва ли не столько же основательно, сколько утверждать противоположное (что міръ неизмѣнно прогрессируетъ), когда преданіе сохранило воспоминаніе о раѣ, о золотомъ вѣкѣ, о людяхъ—великанахъ, когда сама исторія говоритъ о постепенномъ затемненіи религіознаго сознанія и чистоты ученія о Богѣ и о паденіи культурнаго состоянія многихъ древнихъ народовъ и когда и сами небесныя тѣла охлаждаются и тухнутъ. Но пусть разсужденія Соловьева, касательно прогресса, правильны; тогда дальнѣйшія его разсужденія дѣйствительно пріобрѣтаютъ значительную важность и цѣнность въ философскомъ отношеніи. Но и въ этомъ случаѣ цѣнность эта умалывается излишне самоуувѣреннымъ, (въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, утвержденіемъ тѣхъ или другихъ положеній безъ ясныхъ доказательствъ, сводя рѣшеніе проблемъ, можно сказать, на описаніе человѣческо-міровой и церковной жизни. Разсужденія о дѣйствіяхъ благодати, о значеніи христіанскихъ таинствъ, обрядовъ, о таинственномъ общеніи со Христомъ, наконецъ, пророческое описаніе временъ антихриста и наступленія Царства Христа,—всѣ эти разсужденія уже выходятъ изъ сферы специально-философской и вступаютъ въ сферу религіозно-богословскую, поэтому для философа не могутъ быть особенно цѣнными, какъ основывающіяся не столько на законахъ разума, сколько на чувствѣ. Только общая идея богочеловѣчества и оживотворенія матеріи, проводимая до конца разсужденій, можетъ остаться философскою проблемой, но никакъ нельзя признать самое рѣшеніе ея вполнѣ философскимъ. Однако, никакъ нельзя отрицать громадной цѣнности въ философскомъ отношеніи разсужденій его о смыслѣ жизни и критики Ницшеанства, „моральнаго аморфизма“ и отрицательныхъ взглядовъ на матерію буддизма и платоновой философіи. Здѣсь Соловьевъ, дѣй-

ствительно, является вполне оригинальным философом—оптимистом и идеалистом.

3. Наконец, если мы вздумаем подвергнуть мысли Соловьева критикѣ съ точки зрѣнія положительной науки, то мы должны будемъ отмѣтить тотъ фактъ, что мысли эти находятъ въ положительной наукѣ довольно твердую почву. Естественныя науки, начиная въ особенности съ Дарвина, сдѣлали, безъ сомнѣнія, большіе шаги впередъ. Геологическія, ботаническія и зоологическія изслѣдованія дали много новыхъ открытій въ области знанія и окрылили человѣчскій умъ и его надежды. Прогрессъ, движеніе міровой жизни впередъ, по пути усовершенствованія, считается между учеными натуралистами фактомъ, не подлежащимъ сомнѣнію. Существуетъ, между прочимъ, такъ называемая *теорія трансформациі*, объясняющая происхожденіе человѣка и всѣхъ видовъ животнаго и растительнаго царствъ путемъ постепеннаго перерожденія низшихъ формъ въ высшія. Вѣра въ прогрессивное развитіе жизни дѣлаетъ естествовѣдовъ необыкновенными оптимистами. Они утверждаютъ, что весь міръ находится въ движеніи, культура бѣжитъ впередъ по извѣстному закону спиральнаго движенія (В. Бельше), и самый организмъ человѣка постепенно усовершенствуется (проф. Мечниковъ) и т. д. Такимъ образомъ, вѣра въ прогрессъ у Владиміра Соловьева совпадаетъ съ подобной же вѣрой естествоиспытателей, теоріи которыхъ дѣйствительно подтверждаютъ фактъ прогрессивнаго развитія міровой жизни. У крайнихъ оптимистовъ изъ естествоиспытателей существуетъ также надежда или, пожалуй, „вѣра“ въ возможность безсмертія человѣка. Поэтому, думается, что самая идея воскресенія едва-ли можетъ или должна встрѣтить возраженіе со стороны положительной науки. Затѣмъ, разсужденія Соловьева о міровомъ процессѣ въ основѣ сходны съ таковыми же разсужденіями ученыхъ—эволюционистовъ. Значитъ, положительная наука въ констатированіи факта дѣйствительности мірового прогресса согласна съ Соловьевымъ; а это уже важная подпора для мыслей его о воскресеніи. Правда, рѣшенія, въ конечныхъ выводахъ, вопроса о безсмертіи человѣка и всей матеріи у Соловьева и у естествовѣдовъ могутъ разойтись до противоположностей, но это еще не будетъ доказывать несогла-

сія мыслей Соловьева съ данными положительныхъ наукъ, потому что самая наука (положит.) содержитъ факты прошедшіе и настоящіе, о будущемъ она можетъ создавать только гипотезы или просто мнѣнія; притомъ, такой вопросъ, какъ вопросъ о воскресеніи или безсмертіи, самъ по себѣ вопросъ религіозно-философскій, а не научный. Сама по себѣ наука должна быть всегда тождественна самой себѣ (такова она и есть постольку, поскольку содержитъ безусловно - доказанныя опытомъ истины); но жрецы по своему міровоззрѣнію могутъ быть различными, и за это наука нисколько не отвѣчаетъ. Мы знаемъ естествоиспытателей глубоко-религіозныхъ, каковы: Ньютонъ, Кеплеръ, Линней,— знаемъ также естествоиспытателей невѣрующихъ, каковы: Дарвинъ, Геккель, Мечниковъ и др. Такимъ образомъ, мысли Вл. Соловьева о воскресеніи могутъ соприкасаться съ положительной наукой только въ томъ вопросѣ, на которомъ онѣ основываются и изъ котораго, какъ изъ точки отправленія, онѣ развиваются,—это именно въ вопросѣ о *прогрессѣ*. Такъ какъ, поэтому, сопоставленіе мыслей о воскресеніи съ мыслями представителей положительной науки, заключающимися въ ихъ міровоззрѣніяхъ, не входитъ въ нашу задачу, то я ограничусь тѣмъ, что сказано выше, замѣтивъ только еще разъ, что мысли Соловьева о воскресеніи въ своей основѣ не противорѣчатъ даннымъ науки, а согласуются съ ними.

Итакъ, разсмотрѣніе интересующихъ насъ мыслей Владиміра Сергѣевича въ богословскомъ, философскомъ и положительномъ-научномъ отношеніяхъ показало намъ, что онѣ не согласуются вполне съ ученіемъ православнаго богословія, не совсѣмъ удовлетворительны и въ философскомъ отношеніи, но не противорѣчатъ даннымъ положительныхъ наукъ.

Теперь, послѣ всѣхъ изложенныхъ выше разсужденій, вполне естественно возникнуть вопросу: какое же значеніе и какую цѣнность въ дѣйствительности могутъ имѣть и имѣютъ разсмотрѣнныя мысли нашего философа о воскресеніи? Вотъ на этотъ то естественно возникающій вопросъ я и намѣренъ отвѣтить теперь, въ заключительныхъ словахъ къ своему сочиненію.

Достаточно обратить вниманіе на общій характеръ философіи Соловьева, чтобы понять значеніе ея и связанныхъ съ нею мыслей о воскресеніи и возстановленіи всего. Нашъ философъ не столько философъ-теоретикъ; нѣтъ: онъ носилъ глубокія мысли не въ умѣ только, но и въ сердцѣ; онъ не могъ измѣрить мѣрками разума всего того, что носилъ въ себѣ, въ чемъ былъ убѣжденъ, какъ въ истинѣ,—и достойное разума у него дополнялось несомнѣннымъ вѣры. „Онъ говорилъ“, пишетъ о его первой лекціи въ Петербургскомъ университетѣ г. Н. Н.—въ ¹⁾ — „о Христіанскихъ идеалахъ, непобѣдимости любви, *переживающей смерть и время*, о презрѣннн къ міру, который „во злѣ лежитъ“, говорилъ о жизни, какъ подвигѣ, цѣль котораго въ возможной для смертнаго степени приблизиться къ той „полнотѣ совершенства“, которая явлена Христомъ, которая дѣлаетъ возможнымъ „обожествленіе человечества“ и обѣщаетъ царство „міровой любви“ и „вселенскаго братства“. Слова эти справедливы по отношенію не къ одной только лекціи, но и всей проповѣди Соловьева, всего его творчества и дѣятельности. Въ нихъ религіозныя истины нашли философское оправданіе, а философія счастливо сблизилась съ богословіемъ, во имя нравственнаго идеала. Вотъ въ этомъ-то характерѣ философіи Соловьева и заключается ея величайшее значеніе какъ для богословія, такъ и морали и даже науки. Въ нашъ вѣкъ широкаго распространенія нигилизма, пессимизма, матеріалистическихъ тенденцій, а вмѣстѣ съ тѣмъ, невѣрія и эпидемической критикоманіи по отношенію къ христіанскимъ догматамъ,—философія Соловьева является единственной въ своемъ родѣ, охватывая собою все и всѣхъ и служа колоссальной апологіей христіанства. Она справедливо можетъ быть названа однимъ изъ маяковъ, показывающихъ настоящій путь человечеству, по которому оно должно идти, путь истиннаго блага и совершенства. Недаромъ нѣкоторые компетентныя лица, изучившія труды Владиміра Сергѣевича, каковы: проф. Лопатинъ, Бердяевъ и докторъ Пясковскій,—ставятъ эту философію выше философіи Гегеля, Шеллинга, Шопенгауэра ²⁾, считая ее „свѣто-

¹⁾ Изъ воспомин. о В. С. Соловьевѣ, напечат. въ „Варшавскомъ Дневникѣ“ за 1900 г.

²⁾ Лопатинъ (56 кн. „Вопр. Фил. и Пе.“).

зарнымъ явленіемъ“, а самого философа называютъ „геніальнымъ и великимъ русскимъ философомъ“¹⁾, идеи его— „глубочайшими“, умъ его „всеобъемлющимъ, широко и глубоко охватывающимъ собою вселенную“, и мысли его— „алмазными“²⁾. Человѣкъ, знакомящійся съ твореніями Соловьева, невольно проникается сознаньемъ великаго назначенія самого себя, великой цѣли мірового существованія; его духъ окрыляется вѣрою въ міровой прогрессъ и въ окончательное торжество добра надъ зломъ въ концѣ вѣковъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ можетъ серьезнѣе взглянуть на христіанское ученіе, отыскать въ немъ новыя, до сихъ поръ оставшіяся для него темными стороны величайшей важности и проникнуться, по крайней мѣрѣ, хоть уваженіемъ къ ученію „Распятаго“ и Его учениковъ. А отсюда человѣку, вполне серьезному, дѣйствительно ищущему смысла жизни, недолго окончательно проникнуться смысломъ христіанскихъ истинъ и расположить свою жизнь по идеалу Христа. Это тѣмъ естественнѣе, что никакая теорія, враждебная христіанскому идеалу, не только не удовлетворяетъ запросамъ человѣческаго духа, но и оказывается безусловно вредной для человѣчества. Такъ, на вопросъ: для чего мы живемъ, какая цѣль нашей жизни?—материализмъ отвѣчаетъ, что жизнь имѣетъ цѣль сама въ себѣ, что мы живемъ для самой жизни. Но такой отвѣтъ, по справедливому замѣчанію Соловьева, „не имѣетъ смысла, ибо именно самой-то жизни мы и не находимъ нигдѣ (въ природѣ), а вездѣ только порывъ и переходъ къ чему-то другому, и только въ одной смерти постоянство и неизмѣнность“³⁾. Поэтому, когда „проклятые вопросы“: зачѣмъ? почему? для чего? начинаютъ неотступно осаждать сознаніе человѣка и волновать всю его природу, тогда онъ можетъ найти спасеніе только въ религіозно-идеалистической, „жизнерадостной“ философіи, какова и есть философія Владиміра Соловьева. Самая жизнь нашего философа служитъ реальнымъ изображеніемъ исторіи души, ищущей смысла существованія: какъ извѣстно, въ годы юности онъ увлекался материализмомъ, но удовлетвореніе могъ получить не

¹⁾ и ²⁾ Докт. медицины Пясковскій: „Какъ мыслить Владиміръ Соловьевъ о воскресеніи и знач. его философіи для гигиены духа“.

³⁾ „Дух. осн. жизни“, стр. 9—14.

въ немъ, а въ христіанствѣ. Кромѣ него, мы имѣемъ примѣры Достоевскаго, Льва Толстого, С. Трубецкого, Бердяева, Розанова, Д. Мережковскаго, которыхъ широкія размышленія надъ вопросами жизни привели не къ отрицанію смысла жизни, а къ его признанію, притомъ не въ чемъ-либо другомъ, а въ религіи, въ частности въ христіанствѣ. Даже Максимъ Горькій не могъ обойтись безъ мистики, а долженъ былъ, наконецъ, исповѣдать свою „вѣру“, хотя въ высшей степени своеобразно¹⁾. Таковъ, повидимому, законъ серьезныхъ размышленій надъ глубокими жизненными вопросами: только религія, въ частности христіанство, даетъ отвѣтъ о смыслѣ жизни, и только осмысленная жизнь по вѣчному идеалу религіи можетъ считаться истинною жизнью. Эта истина, вполне оправдывая и высоко вознося философію Соловьева вообще, придаетъ величайшую цѣнность, въ частности, его мыслямъ о воскресеніи. Вѣра и надежда на будущее воскресеніе своего тѣла и окружающей природы, въ безсмертіе и вѣчную блаженную жизнь, послѣ окончательной побѣды надъ зломъ, враждой и безобразіемъ, — только это можетъ вполне окрылить духъ человѣка, только это можетъ побуждать его къ нравственному усовершенствованію и только это „можетъ подѣйствовать оздоравливающимъ образомъ на шатающійся умъ и дряхлѣющій вообще духъ современнаго человѣка“²⁾. На этой увѣренности въ возможность полного нашего совершенства и полной побѣды надъ зломъ и несовершенствомъ и можетъ держаться человѣческая нравственность и прогрессъ человечества. Если бы не было надежды на воскресеніе наше, то, по замѣчанію Ап. Павла, была бы „суетна вѣра“ наша, и мы погибли бы въ грѣхахъ; не-зачѣмъ было бы тогда и дѣлать добро, а было бы разумнѣе держаться эпикурейскаго девиза: „будемъ ѣсть и пить, ибо завтра умремъ!“³⁾. Вотъ эту-то эпикурейскую мораль и разрушаетъ окончательно В. Соловьевъ въ разсмотрѣнныхъ нами мысляхъ о воскресеніи. И не только эпикурейская мораль, но и всякія отрицательныя ученія скептицизма, пессимизма, агностицизма и индивидуализма совершенно разбиваются подъ мощнымъ напо-

¹⁾ См. его „Исповѣдь“ (разсказъ).

²⁾ Пясковскій: „Какъ мыслить Вл. Соловьевъ о войнѣ“.

³⁾ 1 Кор., 15 гл.

ромъ Соловьевскаго мышленія и уступаютъ мѣсто христіанскому идеализму. Ницшеанство (какъ блестяще охарактеризовалъ его Соловьевъ), проповѣдуя культъ натуральной силы и красоты, забыло объ одномъ—о смерти, отъ которой оно не спасло человѣчество, не можетъ спасти и даже не можетъ указать въ исторіи примѣра воплощеннаго сверхчеловѣка, кромѣ Христа, такъ какъ древній ницшеанскій сверхчеловѣкъ (Александръ Македонскій) умеръ и истлѣлъ, какъ и послѣдній смертный, а самъ новѣйшій поклонникъ сверхчеловѣчества „заживо превратился въ умственный трупъ“¹⁾. Пессимизмъ (философія Шопенгауэра и Гартмана) ничего не даетъ человѣчеству, кромѣ вреда, такъ какъ онъ парализуетъ силы человѣка, отнимаетъ у него стремленіе жить и совершенствоваться, такъ какъ самую жизнь онъ трактуетъ какъ зло²⁾. Такова же и философія буддизма, видящая единственное благо въ погруженіи въ абсолютный покой—нирвану. Таковъ же въ сущности и современный скептицизмъ во главѣ съ философіей Спенсера, вооружившагося противъ всего „метафизическаго“ и объявившаго непознаваемость духовнаго міра. Таковъ же, наконецъ, и даже хуже, указываемый докторомъ Н. Пясковскимъ „современный агностицизмъ“, подъ которымъ этотъ почтенный медикъ разумѣетъ „полное равнодушіе современнаго средняго интеллигента къ вопросамъ высшаго порядка, ко всякой философской мысли, разъ только дѣло касается высшихъ духовныхъ интересовъ“³⁾. Если бы человѣчество послѣдовало Ницше, то судьба его (человѣчества) была бы предрѣшена заранее—это было бы вѣчнымъ рабствомъ смерти; если бы оно послушалось теорій пессимизма и скептицизма, тогда не было бы мѣста прогрессу, и человѣчество постепенно должно было бы впасть въ скотское состояніе и безусловно вымереть окончательно. Та-

¹⁾ Какъ извѣстно, этотъ писатель сошелъ съ ума (критика на него у Соловьева въ „Опроверженіи добра“, въ „Пасхальныхъ письмахъ“ и въ ст. „Идея сверхчеловѣка“).

²⁾ Недаромъ извѣстная глухая, слѣпая и нѣмая Елена Келлеръ называетъ, въ своемъ „Оптимизмѣ“, Шопенгауэра „врагомъ человѣчества“ (См. кн. Рагозиной: „Исторія одной жизни“).

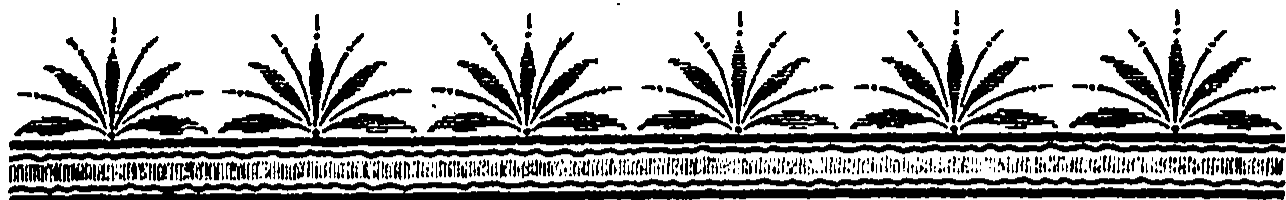
³⁾ Пясковскій: „Какъ мыслилъ Вл. Соловьевъ о воскресеніи и знач. его философіи для гігіены духа“.

кимъ образомъ, единственно состоятельнымъ и благодѣтельнымъ челоуѣчеству ученіемъ остается христіанско-оптимистическое, типа ученія Соловьева о прогрессивномъ движеніи жизни впередъ и окончательной побѣдѣ челоуѣка надъ смертію. Поэтому мы должны привѣтствовать эту философію и эти мысли всею душою. Мысли эти могутъ поддержать всѣхъ, кто еще вѣритъ въ идеалы духа, и еще многихъ новыхъ идеалистовъ могутъ подарить челоуѣчеству, идеалистовъ, которые будутъ устраивать свою и чужую жизнь по христіанскому идеалу, оправданному Соловьевымъ. А это будетъ служить залогомъ будущаго прогресса и счастья всего челоуѣчества. Истина всеобщаго воскресенія, становящаяся подъ перомъ Соловьева реальной истиной (а не идеей только), говоря намъ о великомъ назначеніи челоуѣка, обязываетъ насъ ко многому: если назначеніе нашего духа—его обожествленіе, то мы должны усовершенствовать свою душу стремленіемъ къ богоуподобленію; если назначеніе нашего тѣла—воскресеніе его въ одухотворенномъ видѣ, то мы не должны презирать его, ни разрушать его посредствомъ увлеченій пороками и страстями, а должны беречь, какъ носителя духа и божественнаго начала; если, наконецъ, назначеніе всей матеріальной природы есть одухотвореніе и преображеніе ея черезъ челоуѣка и превращеніе ея въ главное Царство Божіе, то къ ней мы должны относиться тоже „съ любовью“. Такимъ образомъ, мысль о воскресеніи даетъ смыслъ всей міровой жизни, охватываетъ все въ мірѣ и ко всему устанавливаетъ самыя идеальныя отношенія.

Трудно указать философіи болѣе свѣтлой и болѣе убѣдительною. Поястинѣ эта философія „жизнерадостная“, и намъ остается только пожелать, чтобы она нашла себѣ какъ можно болѣе поклонниковъ и послѣдователей.

Г. В.





Строй древне-христіанскихъ общинъ по „Διδαχῆ“ и „Канонамъ Ипполита“.

(Окончаніе *).

IV. Общій взглядъ на строй Церкви временъ каноновъ Ипполита.

„Въ главахъ съ 2 по 9-ю §§ 7—59 попадаются совмѣстные указанія по постановленію институтовъ: епископа, пресвитера, діакона, лектора, иподіакона, вдовъ и дѣвъ“¹⁾.

Эти слова церковнаго историка Ахелиса даютъ опредѣленную характеристику іерархическаго строя христіанской церкви временъ каноновъ Ипполита. Въ нихъ отмѣчается приближающаяся къ завершенію эволюція должностнаго служенія, явившагося на мѣсто постепенно спедшихъ со сцены харизматиковъ временъ Дидахэ. О пророкахъ и учителяхъ здѣсь уже нѣтъ рѣчи. На ихъ мѣстѣ во главѣ общины появляются епископы, пресвитеры и діаконы, т. е. является въ полномъ видѣ должностная іерархія, зачатки которой мы видимъ и въ Дидахэ.

Если тамъ мы встрѣчаемъ только епископовъ и діаконъ, если пресвитеры, не достигшіе еще положенія избирательнаго служенія, не извѣстны автору Дидахэ, то здѣсь они уже становятся на второе мѣсто послѣ епископа. Община Дидахэ, какъ автономная, юридическая единица, теряетъ въ значительной степени часть своего самоуправле-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 1 за 1916 г.

1) Achelis „Die canones Hippolyti“, 150 стр.

нія въ пользу епископа, фактически являющагося теперь главой ея. Въ концѣ этой эволюціи возвышается болѣе всего епископъ, возвысившійся на счетъ діаконата.

Ближайшее знакомство съ положеніемъ христіанской церковной іерархіи по канонамъ Ипполита лучше всего можетъ показать этотъ правовой прогрессъ однихъ и регрессъ другихъ ея членовъ.

V. Права членовъ должностной іерархіи.

1. *Епископъ*. „Если посвящается пресвитеръ, то надъ нимъ совершается все то, что и надъ епископомъ, но онъ только не садится на кафедру“.

Повидимому, такое тождество обрядовъ епископскаго и пресвитерскаго посвященія противорѣчитъ только что высказанному взгляду на обособленіе этихъ институтовъ въ христіанской церкви времени каноновъ Ипполита. Но это только повидимому. На самомъ же дѣлѣ ни это правило, ни тождество посвятительной молитвы для поставленія епископа и діакона не даютъ основаній сближать ихъ служебныя функціи, возвращать ихъ въ тѣ отношенія, какія спланивали ихъ въ первые дни христіанства, когда между ними не было никакого правового различія, и епископъ, т. е. хозяинъ общины и синагоги, былъ только первымъ среди равныхъ пресвитеровъ. Пережиткомъ этой то практики и является вышеприведенное правило „каноновъ Ипполита“, которое поэтому не можетъ быть характеристикой іерархическихъ отношеній современной имъ древне-христіанской церкви или домашнихъ церквей. Въ это время епископъ не былъ уже только первымъ среди равныхъ и занятіе имъ кафедры не есть почетное преимущество. Теперь онъ—глава христіанской общины и въ своихъ рукахъ соединяетъ всѣ права, ранѣе принадлежавшія общинѣ. Община—вотъ высшая инстанція христіанъ времени Дидахэ, съ ея лишь разрѣшенія принимаются новые члены; епископъ—вотъ кто единственно полагаетъ санкцію на представленное со стороны діакона ходатайство о принятіи въ церковное общество испытаннаго имъ прозелита ¹⁾. „Въ Воскресеніе передъ Крещеніемъ онъ закликаетъ крещаемыхъ, передъ самымъ

¹⁾ Гл. XII, 103—5.

актомъ крещенія онъ совершаетъ молитву о елеѣ и послѣ этого самаго приводитъ крещаемыхъ въ общеніе вѣрныхъ посредствомъ своей молитвы... и приобщаетъ его первой вечерѣ“¹⁾).

Община—вотъ кто, по Дидахѣ, бдительно смотритъ за нравственнымъ совершенствомъ своихъ членовъ, обличаетъ виновныхъ, отстраняетъ закоренѣлыхъ и принимаетъ послѣ покаянія.

„Однимъ только епископомъ снимается съ него (оглашаемаго) бремя грѣховъ“²⁾, говоритъ Ипполитъ, поставляя на мѣсто общины единоличнаго епископа. Точно также и во всѣхъ другихъ публичныхъ актахъ епископъ выступаетъ какъ глава общины. Онъ пользуется правомъ собственно-ручнаго приобщенія вѣрующихъ на воскресной торжественной вечерѣ, тогда какъ пресвитеръ имѣетъ это право только лишь въ дни недѣли, а діаконъ только съ его разрѣшенія; онъ же является первосвященникомъ, предсѣдателемъ собранія. Община же—вотъ то, куда идутъ, по Дидахѣ, доклады членовъ и откуда выходятъ декреты обратно. По новымъ канонамъ епископъ—высшій законодатель общины; по его личной инициативѣ назначаетъ особый постъ и не совершается агапа³⁾. Если въ Дидахѣ авторъ считаетъ необходимымъ выставить аргументы въ пользу новоучрежденнаго должностнаго служенія, если онъ проситъ общину принять новоназначеннаго, какъ замѣстителя харизматиковъ, то здѣсь нѣтъ уже мѣста—новому отношенію общины къ епископу. Уже въ самомъ актѣ посвященія епископа и сопровождающей его молитвѣ выражается новый взглядъ общины на епископа. Для нея онъ совершенство, первосвященникъ, высоко стоящій надъ общимъ уровнемъ, и она молится о дарованіи ему силы къ развязыванію всѣхъ оковъ, козней демоновъ и къ исцѣленію болѣзней. Это послѣднее невольно обращаетъ наше вниманіе и, выражая духъ тогдашняго времени, отражаетъ на себѣ вліяніе направленія умовъ того времени.

Всѣ религіи дѣлаго міра, сконцентрировавшіяся къ этому времени въ Римѣ, стремились выставить на показъ

¹⁾ 155 стр.

²⁾ Каноны. Гл. 32, 158; гл. XIX, 103.

³⁾ Агаспѣ 13, 8—4.

лучшія стороны своей сущности, соревновали, какъ выражается Ахелись, другъ съ другомъ въ практическомъ показаніи могущества своихъ боговъ. И вотъ исцѣленіе больныхъ, судя по усиленному стремленію къ нему во всѣхъ дѣятеляхъ различныхъ религій, считается, какъ лучшая возможность проявленія этой силы. Исканіе исцѣляющей силы Божества естественно для немощной природы человѣка. И въ христіанской епископской посвятительной молитвѣ община проситъ Бога дать епископу силу исцѣленія больныхъ¹⁾. При такомъ возрѣніи на епископа становится яснымъ значеніе епископа. Если ужъ сама община приписываетъ ему такое достоинство, то на какое же, какъ не на первое мѣсто приходится ставить епископа въ общинѣ 3-го вѣка? Главнымъ факторомъ такого развитія епископскаго вліянія, по мнѣнію Ахелиса, было первоначальное экономическое значеніе его служенія.

„Начальный пунктъ развитія епископской власти, говоритъ Ахелись, лежитъ еще въ экономическомъ управленіи“.

Это первоначальное управленіе въ это время еще удерживается. Но если внимательнѣе всмотрѣться въ положеніе первохристіанскаго епископа и сопоставить съ жизнью первоначальныхъ христіанскихъ собственно домашнихъ церквей, то будетъ вполне понятно, что ученіе слову Божію—вотъ главная сущность служенія; казначейскія же права лишь придатокъ его власти, какъ главы всей общины; а обязательное посѣщеніе имъ больныхъ вытекаетъ болѣе и даже главнымъ образомъ изъ его желанія утѣшать и даже исцѣлять больныхъ, чѣмъ изъ экономическихъ соображеній. Такимъ образомъ община Дидахе мѣняетъ свою фізіономію и совершенно въ иномъ видѣ является передъ нами въ 3-мъ вѣкѣ, какъ это можно заключить изъ канонѣвъ Ипполита. Самоуправленіе ослабѣваетъ, харизматики ступшевываются, и передъ нами выступаетъ должностная іерархія въ полномъ своемъ составѣ. Если во времена Дидахе не было разграниченія между клиромъ и мірянами, если эти послѣдніе пользовались большими правами, то по канонамъ о правѣхъ мірянъ, какъ говоритъ Ахелись, не много рѣчи, а чаще объ

¹⁾ Каноны. Гл. 2, 18.

обязанностяхъ. Они чаще упоминаются, какъ объекты, чѣмъ субъекты. Имъ даются предписанія о постахъ (XI, 154—156); (XXII, 195—8), молитвѣ; (XXV, 223—25), посѣщеніи церкви (XXI, 217), приношеніи начатковъ (XXXVI, 186—94); они призываются къ порядку и степенности на агалахъ, но о правахъ ихъ уже нѣтъ или очень мало рѣчи.

„Если посвящается пресвитеръ, то все то совершается надъ нимъ, что и надъ епископомъ, но только онъ не садится на кафедру“. (Canonos. Гл. 2, 30).

2. *Пресвитеръ*. Принимая во вниманіе подобное правило, невольно можно прийти къ мысли о возможности уясненія правъ епископа и пресвитера. И эта возможность тѣмъ скорѣе можетъ перейти въ дѣйствительность, что находитъ себѣ поддержку въ другихъ правилахъ Ипполита, касающихся этой части церковной іерархіи. И дѣйствительно, пресвитеръ можетъ совершать богослуженіе, онъ, повидимому, является главой агалъ, ему принадлежитъ главная роль въ крещеніи и, наконецъ, онъ есть заклинатель больныхъ. Таково первое впечатлѣніе отъ каноновъ Ипполита о правахъ пресвитера, но болѣе тщательный и внимательный анализъ ихъ приводитъ къ достовѣрности изложенныхъ правъ главенствующаго епископа. Мы здѣсь опять встрѣчаемся какъ съ вліяніемъ традицій, такъ и съ современными Ипполиту практическими правами пресвитерата. Съ одной стороны, усматриваемъ пережитки того положенія, которое занималъ пресвитеръ въ первые 2 вѣка существованія христіанства, а съ другой — видимъ уже результатъ той общей эволюціи должностной іерархіи, въ которой на долю пресвитера открылась возможность возвыситься до положенія помощниковъ епископа — теперь уже главы общины. Пресвитеры перваго вѣка были авторитетные маститые старцы и не имѣли первоначально никакого полномочія отъ общины и поэтому 102-е правило Каноновъ Ипполита даетъ возможность видѣть остатокъ такихъ пресвитеровъ и въ 3-емъ вѣкѣ. Подобное же вліяніе древняго положенія пресвитерата отражается и въ 30-мъ правилѣ Каноновъ. По этому правилу, онъ сохраняетъ еще нѣкоторыя одинаковыя права съ епископомъ, который, будучи первымъ среди равныхъ,

пользуется уже преимуществомъ возсѣдать на каѳедрѣ. Но другія, несогласныя на первый взглядъ правила, не только служатъ доказательствомъ возвышенія пресвитерата на степень ассистента епископа, но и констатируютъ практическое подчиненіе его послѣднему. Да и въ самомъ дѣлѣ, какое значеніе приходится имѣть ему при крещеніи, агапахъ, богослуженіи? Стоитъ только подробнѣе разсмотрѣть указанное правило, чтобы видѣть, если не приниженность, то во всякомъ случаѣ подчиненность пресвитерата епископамъ. Правда, пресвитеръ активно выступаетъ въ крещеніи новаго члена: „при крещеніи, говоритъ Ипполитъ, два пресвитера стоятъ по правую и по лѣвую сторону епископа, одинъ съ масломъ заклинанія, другой—евхаристіи; первый помазуетъ крещаемого по его (епископа) возгласенію, второй задаетъ вопросы крещенія, креститъ, помазуетъ евхаристической хрисмой и вводитъ его въ церковь“¹⁾. Не второе ли мѣсто принадлежитъ здѣсь пресвитерамъ послѣ епископа, который сначала молится надъ масломъ заклинанія и помазанія, а потомъ уже даетъ его пресвитеру для помазанія. Правда, пресвитеръ совершаетъ евхаристію, ведетъ агапы, но совершаетъ это только при отказѣ епископа, а во-вторыхъ, по словамъ Ахелиса, въ присутствіи епископа онъ не имѣетъ никакого служебнаго преимущества. Несомнѣнно, пресвитеры пользуются правомъ заклинанія больныхъ, но и это, опять добавляетъ Ахелись, скорѣе принадлежитъ епископамъ и, конечно, потому, что епископъ считался облагодатствованнымъ человекомъ общины, которому по молитвѣ общины ниспосылается отъ Бога даръ чудотворенія, чего не имѣлъ единоличный пресвитеръ. При всемъ этомъ надо обратить еще вниманіе на нѣкоторые факты изъ практики поставленія въ пресвитеры мучениковъ и исповѣдниковъ, нѣкоторая особенность которыхъ можетъ быть нѣсколько понята и выяснена лишь при констатированіи особаго взгляда на присутствіе Духа Св., какъ необходимаго условія при посвященіи въ высшія іерархическія степени. По смыслу 53-го правила, экзорцисты и заклинатели, т. е., говоря словами Ипполита, утверждающіе о себѣ: „я рожденъ съ духомъ врачеванія“, только

¹⁾ Canon. Гл. 19, 116—120.

послѣ испытанія и убѣжденія въ истинности ихъ словъ поставляются въ пресвитера. Это правило прямо подтверждаетъ ту мысль, что наличность благодатнаго дара является уже необходимымъ признакомъ для полученія высшей іерархической степени.

Каноны Ипполита представляютъ также нѣсколько классовъ лицъ, являющихся экстраординарными кандидатами въ пресвитератъ. Съ одной стороны, они указываютъ на свободныхъ мучениковъ и исповѣдниковъ, съ другой— на рабовъ-мучениковъ, какъ достойныхъ кандидатовъ пресвитерства, причемъ мученики за свое мужество минуя актъ посвященія въ пресвитера, исповѣдники же, какъ показавшіе твердость своей вѣры, являются только кандидатами въ пресвитератъ. Если мы примемъ во вниманіе то обстоятельство, что кровь мученика въ древности даже замѣняла крещеніе, то намъ будетъ понятно то, что вышедшему мужественно изъ горнила тяжкихъ страданій естественно усваивалась высшая благодать пресвитера. Установленію такого представленія, можетъ быть, какъ и предполагается Ахелисъ¹⁾, способствовало уподобленіе мучениковъ страдающему распятому Христу и ожиданіе особаго дѣйствія чрезъ нихъ Св. Духа.

Напротивъ, исповѣдники, не имѣвшіе возможности уподобиться Христу, а только показавшіе твердость своихъ убѣжденій, получали лишь безспорное констатированіе своей правоспособности быть посвященными въ пресвитеры и нуждались въ епископскомъ рукоположеніи. Нѣсколько неяснымъ и даже туманнымъ является правило Дидахэ о мученикахъ изъ рабскаго состоянія. Рабъ-мученикъ для полученія пресвитерскаго сана нуждался въ актѣ епископскаго посвященія. Но почему? Невольно приходится недоумѣвать, принимая во вниманіе привиллегію въ этомъ случаѣ свободнаго мученика, съ одной стороны, и христіанское безразличіе къ сословіямъ, съ другой. Профессоръ Лебедевъ высказываетъ по этому поводу только проблематичное рѣшеніе этого мѣста. „Разгадку этого явленія, говоритъ онъ, стараются искать въ томъ, что въ пресвитеры поставлялись тогда лишь люди свободнаго состоянія“²⁾, и рабъ, получая

¹⁾ Achelis, цитов. соч., 164 стр.

²⁾ Лебедевъ, „Духовенство древней вселенской церкви“, 76 стр.

Духа Св. въ страданіяхъ, нуждался подтвержденія этого въ актѣ посвященія. Признавая второстепенное значеніе пресвитера при возвышающемся епископатѣ, мы не можемъ не упомянуть еще объ одномъ, древлехристианскомъ обычаѣ по Дидахэ. „При рукоположеніи во епископы избирается одинъ изъ епископовъ или пресвитеровъ, который и полагаетъ руку на голову его (поставляемаго во епископа) и произноситъ молитву“¹⁾. Надобно думать, что это правило есть констатированіе исключительныхъ случаевъ изъ практики епископовъ, когда, напр., епископъ, будучи молодымъ, приглашалъ на посвященіе маститыхъ старцевъ, возрастъ которыхъ могъ свидѣтельствовать о несомнѣнномъ достоинствѣ посвященія.

3. *Діаконъ*. Тотъ же ходъ развитія іерархическаго, должностнаго служенія мы встрѣчаемъ и при разсмотрѣннн правъ и полномочій діакона, по канонамъ Ипполита; но только здѣсь, болѣе чѣмъ въ первыхъ двухъ инстанціяхъ, развитіе ограничивало права діаконівъ. Если епископъ, по измѣнившимся историческимъ обстоятельствамъ, пріобрѣталъ большія общинныя права, если пресвитеръ, несмотря на то, что занялъ второстепенное мѣсто послѣ епископа, все же могъ чувствовать ограниченія своихъ правъ, то діаконъ въ данномъ случаѣ могъ чувствовать это еще въ болышей степени. Разсматривая его исторію, мы до 3-го вѣка не замѣчаемъ ничего, кромѣ регресса или въ лучшемъ случаѣ застоя его правъ, выраженіемъ чего и могутъ служить каноны Ипполита. Община въ своей посвятительной молитвѣ за него, которая обща у него съ епископомъ, проситъ ему тѣхъ же высшихъ даровъ,—какъ и епископу; въ ея сознаніи звучитъ еще правило Дидахэ: „избирайте себѣ епископовъ и діаконівъ... ибо и они исполняютъ для васъ служеніе пророковъ и учителей“; и они поставляются, по словамъ Ипполита²⁾, не какъ служители церкви, а какъ служители Божія. Въ остальномъ же служеніе діакона прямо уступаетъ свое мѣсто пресвитеру, а самъ онъ сходитъ на степень служителя епископа“³⁾. Его

¹⁾ Canones 2 гл., 10.

²⁾ Canones. Гл. 5, 33;

³⁾ Лебедевъ. Приводя слово Ипполита: „когда епископъ намѣревается совершить таинство Евхаристіи, то къ нему собираются діаконны“, замѣчаетъ, что не потому ли приводятся діаконны, что они служили съ епископомъ, а не съ пресвитерами.

высшая функція—раздаяніе евхаристіи, для которой онъ былъ установленъ, какъ показываетъ Дидахэ ¹⁾, переходить къ пресвитеру, а онъ лишь изрѣдка, по порученію епископа и пресвитера ²⁾, можетъ совершать свою прежнюю обязанность.

„Если таинство совершаетъ епископъ, то діаконъ, говорятъ каноны Ипполита, пусть приноситъ приношенія, и тотъ, кто сдѣлался епископомъ, пусть полагаетъ руку поверхъ приношенія“ ³⁾. Если же мы обратимъ вниманіе на агалы, совершавшіяся въ присутствіи епископа, то увидимъ, что все служеніе діакона при этомъ ограничивается лишь возже-ніемъ свѣтильниковъ.

Такое же зависимое, второстепенное положеніе занимаетъ діаконъ и при исполненіи своей благотворительной обязанности. Являясь виднымъ дѣятелемъ благотворительности, какъ дѣла общинно-церковнаго, онъ и здѣсь всецѣло руководится опредѣленными приказаніями и инструкціями епископа. И при уходѣ за больными, говоритъ по этому поводу Ахелисъ, онъ принимаетъ участіе только какъ служитель епископа ⁴⁾.

Есть еще одна замѣчательная черта первоначальнаго служенія діакона, существованіе которой, безъ сомнѣнія, отражаетъ еще на себѣ вліяніе прошлой исторіи діаконата. Вотъ она. „Если дѣйствительно кто нибудь приходитъ къ истинной вѣрѣ, говоритъ 61 правило каноновъ, то онъ принимается съ радостью, испытывается въ добродѣтели, *научается діакономъ*, который и учитъ его въ церкви отрекаться отъ сатаны“. Это и подобныя правила ясно говорятъ еще о видной учительской дѣятельности діакона, которой не имѣлъ и не имѣетъ еще пресвитеръ и основаніе которой полагается въ посвятительной молитвѣ, гдѣ, по выраженію Ахелиса, „онъ чрезъ епископское рукоположеніе *получаетъ Св. Духа*, осѣняется крестомъ, чтобы онъ могъ осѣнять крестомъ другихъ съ дѣйственной силой и чтобы онъ получить *даръ ученія* для многихъ“ ⁵⁾.

¹⁾ Дидахѣ XIV—XV;

²⁾ Canones XXXI, 216.

³⁾ Achelis 169 стр.

⁴⁾ Achelis 170 стр.

⁵⁾ Ibid. 173.

Будучи живымъ остаткомъ старины, той глубокой въ исторіи діаконата старины, когда умолкали харизматическіе служители, когда діаконъ наравнѣ съ епископомъ исполнялъ служеніе умолкавшихъ пророковъ и учителей, это же правило даетъ намъ основаніе раздѣлить діаконовъ на два разряда: 1) doctores и 2) собственно служителей епископа, такъ и утверждать, что въ 3-мъ вѣкѣ пресвитеры еще не исполняли функцій учительства, или исполняли ихъ рѣдко.

4. *Лекторъ.* Заканчивая обзоръ правовыхъ отношеній членовъ первоначальнаго церковнаго общества, мы не можемъ не сказать нѣсколько словъ о тѣхъ первоначальныхъ церковныхъ институтахъ, которые упоминаются въ канонахъ Ипполита, но не могутъ быть причисленными къ составу клира. Изъ таковыхъ первѣе всего обращаемъ вниманіе на чтецовъ. Какъ названіе ихъ, такъ и смыслъ канонъ Ипполита даетъ несомнѣнное основаніе думать, что этотъ институтъ не принадлежалъ къ клиру. „При поставленіи чтеца, говоритъ Ахелисъ, не употреблено слово „ordo“—посвящать, но говорится о его причисленіи „Einsetzung“, т. е. поставленіи“.

Къ тому же результату приводитъ и самый текстъ правила о поставленіи чтеца: „кто поставляется чтецомъ, говорится здѣсь, пусть тотъ украшается добродѣтелью діакона и пусть испрашиваетъ съ евангеліемъ благословеніе у епископа“¹⁾.

Здѣсь нѣтъ и намѣка на общенародное избраніе этого члена церкви, которое всегда имѣло мѣсто при поставленіи разобранныхъ нами несомнѣнныхъ членовъ іерархіи. Здѣсь не находятъ себѣ также мѣста и торжественная молитва общины о ниспосланіи Духа Св. и силы для прохожденія своего служенія, что, по словахъ Ахелиса, характеристично для трехъ высшихъ клировыхъ ступеней. „Епископъ и пресвитерь, говоритъ онъ, заклинають при исцѣвленіи больныхъ; то же дѣлають діаконы при крещеніи и при обученіи оглашаемыхъ, а епископы и пресвитеры при крещеніи и при евхаристіи. Чтець же участвуетъ лишь въ приготовленіи къ богослуженію, пока народъ еще не вполне собрался. Но на таинство онъ не можетъ простирать свою руку и даже

¹⁾ Canones. Гл. 7; 48.

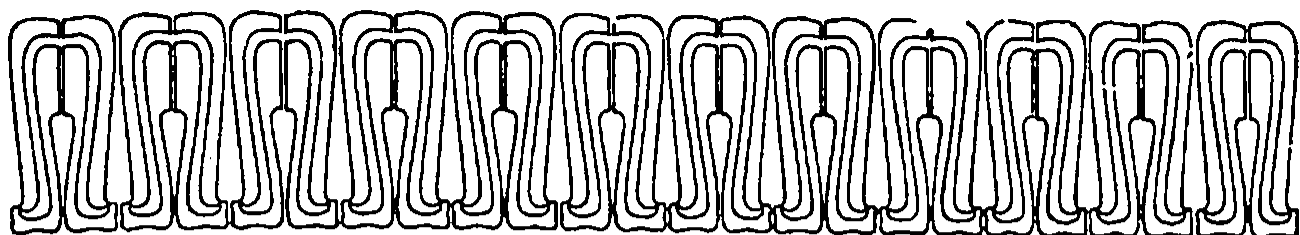
не можетъ предпринимать самыя незначительныя дѣйствія. Ибо онъ не принадлежитъ къ клиру, хотя онъ къ нему и близко стоитъ, какъ искатель истины“¹⁾. Что касается исторіи возникновенія института чтецовъ, то можно согласиться съ мнѣніемъ пр. Лебедева, который считаетъ институтъ этотъ результатомъ прекращенія харизматическаго служенія и перехода его полномочій къ должностному служенію, когда общество не всегда было грамотно и способно къ толкованію св. Писанія.

Большинство членовъ первоначальнаго клира, какъ извѣстно, было мало образовано и не исполняло, судя по различнымъ свидѣтельствамъ, функций учительства, поэтому естественно ощущалась насущная потребность въ членахъ, способныхъ къ прохожденію этого служенія. Этимъ то и объясняется то почетное мѣсто, которое чтець занималъ въ древности: „вы цвѣты въ народѣ, говоритъ о нихъ христіанскій писатель 3-го вѣка Коммодіанъ, вы свѣтильники Христовы, помните о своемъ достоинствѣ и не забывайте о своей власти!“.

Д. Яхонтовъ.



¹⁾ Achelis, *ibid.*, 176.



Θеофанъ, епископъ Тамбовскій, какъ проповѣдникъ.

ВВЕДЕНІЕ.

„Въ лицѣ Преосвященнаго Θеофана мы имѣемъ общаго христіанскаго учителя—при его безмолвіи; общественнаго дѣятеля—въ затворѣ; церковнаго проповѣдника, всюду слышимаго, хотя и не являвшагося въ послѣднее время на кафедрѣ; миссіонера-обличителя сектантскихъ заблужденій, хотя и не выступавшаго на поприще открытой миссіонерской дѣятельности; яркаго свѣтильника ученія Христова для народа православнаго, хотя видимо для всѣхъ и не стоявшаго въ послѣднее время на свѣщницѣ церковномъ, хотя и укрывавшагося отъ взоровъ народныхъ; никакого почти недостатка матеріальнаго не имѣвшаго, но всѣхъ богатившаго и богатыщаго доселѣ духовнымъ достояніемъ ученія своего; не искавшаго временной, земной славы, но прославляемаго теперь и людьми, и наукой, и цѣлыми учрежденіями, и самыми своими твореніями, въ которыхъ онъ поистинѣ воздвигъ себѣ „памятникъ нерукотворный“¹⁾.

Цѣль нашей работы освѣтить одну сторону многогранной жизни Святителя Θеофана, а именно, выяснитъ значеніе Преосвященнаго Θеофана, какъ церковнаго проповѣдника.

Для успѣшнаго достиженія поставленной цѣли намъ необходимо должно прежде всего коснуться личности са-

¹⁾ Рѣчь Преосв. Никанора, еп. Нарвскаго, произнесенная въ Обществѣ распростран. религіозно-нравственнаго просвѣщ. въ духѣ правосл. Церкви, въ память Преосвящ. Θеофана. Церкви. Вѣдомости. 1894 года, № 8, стр. 255.

мого Пресвященнаго Теофана, узнать тѣ условія, при которыхъ проходила его жизнь и слагались его взгляды на жизненные явленія.

Если всякое литературное произведеніе стоитъ въ тѣсной связи съ личностью своего творца и неизбѣжно носить на себѣ печать его индивидуальнаго характера, то въ особенности это нужно сказать о произведеніяхъ литературы проповѣднической. Въ проповѣдь переливается вся душа автора. Проповѣдническое слово, если оно хочетъ быть живымъ и дѣйственнымъ, должно исходить изъ глубины души, отъ чистаго сердца, должно выражать самую задушевную мысль и искреннее убѣжденіе автора; и таково оно бываетъ у всѣхъ хорошихъ проповѣдниковъ. Проповѣдь не есть произведеніе одной лишь работы ума,—она есть продуктъ совокупнаго и равномернаго дѣйствія всѣхъ силъ и способностей души автора, влагающаго въ нее, такъ сказать, все свое существо, всю свою духовную личность. Поэтому то никакое литературное произведеніе не стоитъ въ такой тѣсной связи съ личностью своего творца и не отражаетъ въ такой степени всѣхъ оттѣнковъ и особенностей его духовнаго склада, какъ проповѣдь. Поэтому же у каждаго проповѣдника въ его проповѣдяхъ есть особья, ему только свойственныя, типическія черты, объяснимыя лишь изъ его личнаго характера. Въ виду всего этого каждому изслѣдователю проповѣднической литературы надлежитъ разсматривать проповѣдь прежде всего въ связи съ личностью ея автора, — здѣсь искать ключъ къ уясненію ея свойствъ и особенностей; лишь тогда онъ должнымъ образомъ пойметъ ее, проникнетъ въ ея духъ и въ самое внутреннее ея существо и не смѣшаетъ ее съ проповѣдями другихъ проповѣдниковъ.

Въ виду всего этого и мы въ своемъ сочиненіи прежде всего постараемся въ біографическомъ очеркѣ Пресвященнаго Теофана дать характеристику личности Святителя, какъ проповѣдника, разсмотримъ тѣ условія, при которыхъ проходила его дѣятельность, тѣ жизненные обстоятельства, съ которыми приходилось сталкиваться Епископу Теофану и которыя такъ или иначе вліяли на его проповѣдничество.

Когда мы узнаемъ, при какихъ внѣшнихъ обстоятельствахъ проходила проповѣдническая дѣятельность Пресвя-

ценнаго Феофана, что способствовало и что препятствовало развитію его проповѣдническаго таланта, тогда ясно и понятно будетъ и внутреннее содержаніе проповѣдей Святителя Феофана, тогда мы поймемъ и уразумѣемъ ихъ внутренній смыслъ и значеніе и тогда лишь вполне можемъ представить, каковъ былъ Преосвященный Феофанъ, какъ проповѣдникъ.

Біографическія свѣдѣнія о Преосвященномъ Феофанѣ.

I.

Въ хранящейся въ архивѣ Орловской Духовной Консistorіи метрической книгѣ, по Владимірской церкви села Черновска, Елецкаго уѣзда, за 1815 годъ, въ первой части о родившихся подъ № 3, мужскаго пола состоитъ въ записи статья слѣдующаго содержанія: „10—11 числа мѣсяца января рожденъ и крещенъ у мѣстнаго священника Василія Тимофеева Говорова сынъ Георгій; воспріемниками были того же округа села Пониковца священникъ Иванъ Савичъ, сынъ Пониковскій, села Черновска Покровскаго священника Авраамія Попова дочь дѣвица Анна“¹⁾. Этому то сыну, Георгію, и суждено было стать впоследствии Епископомъ Феофаномъ.

Отецъ Преосвященнаго Феофана по тому времени былъ очень образованный и выдающійся священникъ. Отъ природы очень способный, онъ окончилъ курсъ родной (Сѣвской)²⁾ своей семинаріи студентомъ и былъ оставленъ при ней въ должности воспитателя воспитанниковъ, т. н. „сеніора“... Прослуживши два года въ этой должности, онъ поступаетъ на священническое мѣсто къ Владимірской церкви села Черновска. Какъ выдающійся среди духовенства дѣятель, отецъ Василій вскорѣ назначается на важную и отвѣтственную должность, благочиннаго, на каковой пробылъ цѣлыхъ 30 лѣтъ, пользуясь любовью прихожанъ и искреннимъ уваженіемъ окрестнаго духовенства. Отецъ Василій былъ человѣкомъ прямого и открытаго характера, отличался

¹⁾ „Церковн. Вѣстн.“ 1894. № 16, стр. 247. „Церк. Вѣдом.“ 1894. № 12, стр. 393, примѣчаніе.

²⁾ До 1827 года семинарія находилась въ Сѣвскѣ, Орловской губерніи, а съ того времени переведена въ Орелъ. Труды Кіевск. Дух. Акад. 1894 г., стр. 593.

любовію къ подчиненнымъ, мирилъ ссоры между членами причтовъ домашнимъ образомъ, былъ человекъ добросердечный и гостепріимный, такъ что домъ его посѣщался многими духовными и свѣтскими лицами. Мать Преосвящ. Теофана, Татьяна Ивановна, была женщина глубоко религіозная, въ высшей степени скромная и трудолюбивая; отличительною чертою ея характера была мягкость и доброта сердца, особенно ярко выражавшіяся въ ея сострадательности и всегдашней готовности придти на помощь всякаго рода нуждающимся¹⁾. Получивъ отъ отца въ наслѣдство сильный и глубокій умъ, Преосвящ. Теофанъ отъ матери унаслѣдовалъ весь свой нравственный складъ вмѣстѣ съ наружностью. Будучи отъ природы очень живой, впечатлительный и рѣзвый, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ еще съ ранняго дѣтства отличался нѣжнымъ, любящимъ сердцемъ и вообще имѣлъ много женственнаго въ своей природѣ. Родители Георгія съ ранняго дѣтства старались насадить въ немъ и укрѣпить въ его сердцѣ чувства истинной религіозности. Вліяніе на Георгія въ религіозно-нравственномъ отношеніи оказывалъ прежде всего его отецъ. Во всѣ воскресные и праздничные дни онъ бралъ дѣтей съ собою въ церковь и, когда они подросли, заставлялъ ихъ читать и пѣть на клиросѣ и прислуживать въ алтарѣ. Богослуженіе, вся церковная атмосфера, окружавшая съ малыхъ лѣтъ Георгія, имѣла на него большое вліяніе. Самъ Епископъ Теофанъ такъ объ этомъ говоритъ, имѣя въ виду конечно самого себя: „самое дѣйствительное средство къ воспитанію истиннаго вкуса въ сердцѣ есть церковность, въ которой неисходно должны быть содержимы дѣти. Сочувствіе всему священному, сладость пребыванія среди него... не могутъ лучше напечатлѣться въ сердцѣ. Церковь, духовное пѣніе, иконы—первыя изящнѣйшіе предметы по содержанію и по силѣ“²⁾. Материнскія наставленія и уроки, полные внутренней глубокой нѣжной любви, имѣли на нравственное воспитаніе Георгія неотразимое вліяніе. Кромѣ отца и матери на Георгія имѣла еще вліяніе тетка его Марья Никифоровна Говорова, вынянчившая Георгія. Съ семилѣтняго возраста Георгія родители постарались дать ему первоначальное домаш-

¹⁾ Душеносл. Чтен. 1897 г., ч. 1, стр. 45.

²⁾ Душеносл. Чтен. 1894 г., ч. I, стр. 519.

нее образованіе, научили его грамотѣ, письму, молитвамъ, священной исторіи и первымъ дѣйствіямъ ариѳметики ¹⁾).

Девяти лѣтъ отъ роду въ 1823 году Георгія опредѣлили въ Ливенское духовное училище ²⁾, курсъ котораго онъ прошелъ съ большимъ успѣхомъ, живя среди самыхъ благопріятныхъ нравственныхъ условій, въ семьѣ одного изъ учителей духовнаго училища Ивана Васильевича Петина, имѣвшаго хорошее вліяніе на Георгія. Впослѣдствіи Преосвящ. Θεοφάνη съ большою благодарностью вспоминалъ объ этомъ своемъ учителѣ и имѣлъ даже съ нимъ переписку ³⁾. Въ 1829 году Георгій Говоровъ, въ числѣ лучшихъ учениковъ, перешелъ въ Орловскую семинарію. Теперь мальчикъ сталъ юношей, и тутъ началась первая работа его сознательной мысли. Тогда же впервые сказались и ясно обнаружались нѣкоторыя основныя нравственныя склонности его души, которымъ онъ остался вѣренъ до конца жизни. Орловская семинарія того времени обладала хорошимъ подборомъ преподавателей. Во главѣ семинаріи стоялъ архимандритъ Исидоръ, впослѣдствіи митрополитъ С.-Петербургскій, поставившій семинарію на подобающую высоту. „Я при немъ (ректоръ Исидоръ), пишу въ одномъ письмѣ Преосвящ. Θεοφάνη, былъ въ низшемъ и среднемъ отдѣленіи семинаріи. Онъ часто назначалъ меня читать въ субботнія собранія мои философскія бумагомаранія“ ⁴⁾. Лучшимъ преподавателемъ въ семинаріи былъ Остромысленскій, увлекавшій семинаристовъ своими замѣчательными лекціями и имѣвшій большое вліяніе на умственное развитіе. Георгій Говоровъ съ особымъ интересомъ слушалъ уроки Остромысленскаго, часто бывалъ у него на дому и по нѣсколько часовъ бесѣдовалъ съ нимъ по вопросамъ философіи и психологіи. Насколько интересовали Говорова философія и психологія, видно изъ того обстоятельства, что, будучи всегда въ числѣ лучшихъ учениковъ, онъ по собственному желанію остался на повторительный курсъ въ философскомъ классѣ. На такой поступокъ Говорова повліяла безъ сомнѣнія обаятельная личность преподавателя философіи, тѣмъ

¹⁾ Душенол. Чтен. 1897 г. ч. I. стр. 48.

²⁾ Собраніе писемъ Святителя Θεοφάνη. Вып. I, стр. 239.

³⁾ Собраніе писемъ Святителя Θεοφάνη. Вып. 5, стр. 78—85.

⁴⁾ Собр. писемъ Свят. Θεοφάνη. Вып. 4, стр. 82.

болѣе, что послѣдній высоко цѣнилъ способности его. Читая сочиненія Преосвящ. Теофана, мы поражаемся глубиной психологическаго анализа духовныхъ явленій, и съ несомнѣнностью можно сказать, что основы этому положены были еще на семинарской скамьѣ... Въ семинаріи же еще Преосвящ. Теофанъ показалъ себя и выдающимся проповѣдникомъ. Однажды преподаватель словесности іеромонахъ Платонъ, будущій митрополитъ Кіевскій, задалъ воспитанникамъ написать поученіе. Проповѣдь Говорова оказалась очень хорошей и онъ заслужилъ за нее похвалу. Объ этомъ случаѣ Преосвящ. Теофанъ вспоминаетъ въ одномъ изъ своихъ писемъ. „Еще помню, пишетъ Еп. Теофанъ, въ словесномъ, первомъ классѣ семинаріи, почему то назначено было намъ дома, въ родительскомъ домѣ, на Рождественскомъ отпускѣ написать проповѣдь по своему выбору предмета. Я писалъ ее съ большимъ воодушевленіемъ. За то отецъ ректоръ повелѣлъ мнѣ представить ему списокъ. Тогда я долго не по землѣ ходилъ, а выше облаковъ“ 1).

Своими познаніями въ Слово Божіе Георгій Говоровъ обратилъ на себя вниманіе тогдашняго Орловскаго епископа Никодима, знатока библейскаго текста... Отличался Георгій Говоровъ и знаніемъ иностранныхъ языковъ, особенно греческаго, такъ что, за отсутствіемъ учителя, посылался лекторомъ въ лучшее отдѣленіе семинаріи. Не только науки, но и искусства интересовали любознательнаго юношу. Особенно любилъ онъ музыку и церковное пѣніе 2). Въ 1837 году Говоровъ окончилъ курсъ семинаріи и его, какъ лучшаго воспитанника, посылають въ Кіевскую Духовную Академію. (Посылка въ Академію Говорова состоялась по личному желанію Преосвящ. Никодима, ректоръ же семинаріи арх. Софонія, смѣнившій арх. Исидора, препятствовалъ послыжкѣ Говорова, не удовлетворявшаго его своими отвѣтами по Догматическому Богословію, не буквально заученными по учебнику) 3). Въ Академіи закончилось умственное образованіе и ясно опредѣлилось общее направленіе нравственной жизни Говорова. Кіевская духовная Академія въ сороковыхъ годахъ прошлаго столѣтія находилась въ самомъ

1) Сборн. писемъ Свят. Теофана. Вып. 4, стр. 32.

2) Прав. Собесѣдн. 1904 г., ч. 2, стр. 399.

3) Прав. Собесѣдн. 1904 г. ч. II, стр. 400.

цвѣтущемъ состояніи и могла удовлетворить и дѣйстви-тельно удовлетворила, по умственнымъ запросамъ, Георгія Говорова, такъ и его возвышенному настроенію и религиознымъ стремленіямъ. Кіевская Академія тогда переживала такъ называемый иннокентьевскій періодъ, богатый людьми таланта. Ректоромъ Академіи былъ Иннокентій, знаменитый витія церковный, впоследствии архіепископъ Херсонскій. Иннокентій обладалъ необычайною способностью неотрази-маго вліянія и воздѣйствія на всѣхъ окружающихъ его. Какъ образцовый профессоръ и краснорѣчивый проповѣд-никъ, своими вдохновенными импровизаціями онъ увлекалъ и восторгалъ слушателей. Каждая его лекція, каждая про-повѣдь вызывала у студентовъ восхищенныя похвалы, слу-жила цѣлымъ событіемъ въ академической жизни. Отъ при-роды живой и энергичный, онъ внимательно слѣдилъ за за-нятіями студентовъ и постоянно возбуждалъ ихъ. Заботясь прежде всего о возможно болѣе основательномъ, философ-ско-богословскомъ образованіи студентовъ, Иннокентій за-тѣмъ обращалъ особенное вниманіе на развитіе среди нихъ любви къ проповѣдничеству и искусства въ немъ, самъ пе-речитывая студенческія проповѣди, призывалъ къ себѣ ав-торовъ лучшихъ изъ нихъ и по цѣлымъ часамъ бесѣдовалъ о томъ, какъ нужно писать и произносить поученія, и эти бесѣды давали прекрасные результаты. О преподавательствѣ самого Иннокентія свидѣтельствовали, что преподаваемое имъ Богословіе имѣетъ много проповѣдническаго направле-нія; въ главнѣйшихъ догматахъ показывалось: цѣль, спо-собъ, нужда, взглядъ, какъ предлагать сіи догматы на-роду“¹⁾, то-есть преподаваніе положительное, фактическое, повидимому, шло рука объ руку съ гомилетическимъ, или съ методологіей христіанскаго учительства, съ обученіемъ дидактическимъ. Какъ рассказываютъ, отсюда на практикѣ возникали нѣкоторыя крайности: учащійся болѣе всего стре-мился написать проповѣдь, а наука отходила на второсте-пенное мѣсто. Иннокентій же ввелъ въ академіи изъясне-ніе св. Писанія по воскреснымъ и праздничнымъ днямъ, которое онъ самъ и дѣлалъ.²⁾ Замѣчательна для того вре-

1) Аскоченскій. Я. К. Амфитеатровъ, біографическій очеркъ. Кіевъ. 1857 г., стр. 131.

2) Кипарисовъ. Митрополитъ Моск. Маварій, какъ проповѣд-никъ. Сергіевъ посалъ 1893 г. стр. 52—53.

мени эта особенность въ возрѣніяхъ Иннокентія на образованіе, что онъ самъ человѣкъ всесторонне образованный желалъ, чтобы и студенты духовной академіи не замыкались въ узкій кругъ своего спеціальнаго знанія, неизбѣжно отчуждающій отъ живой дѣйствительности, но, не ограничиваясь курсомъ наукъ, преподаваемыхъ въ академіи, расширяли свое образованіе чрезъ знакомство съ лучшими сочиненіями по другимъ отраслямъ человѣческаго знанія, наприкладъ, астрономіи, естественной исторіи и др. ¹⁾ Профессура того времени вполне гармонировала своими талантами съ ректоромъ. Инспекторомъ академіи былъ архим. Димитрій (Муретовъ), читавшій догматическое богословіе. Его лекціи, глубоко содержательныя и проникнутыя христіанскою любовію, производили сильное впечатлѣніе на слушателей. Священное писаніе въ его время читалъ въ Кіевской академіи молодой и даровитый бакалавръ, архимандритъ Фотій (Ширевскій). Профессоромъ церковнаго краснорѣчія — былъ весьма извѣстный авторъ „Ученія о церковной словесности“ или „Гомилетика“ и „Бесѣдъ объ отношеніи Церкви къ христіанамъ“, получившій извѣстность и за границей, Я. К. Амфитеатровъ. Послѣдній былъ землякомъ Говорова, нерѣдко приглашалъ его къ себѣ на домъ и часто бесѣдовалъ съ нимъ какъ по вопросамъ церковнаго проповѣдничества, такъ и вообще религіозно-богословскимъ. Эти бесѣды впоследствии вспоминалъ Преосвященный Теофанъ въ своихъ письмахъ ²⁾. Своими бесѣдами Я. К. Амфитеатровъ внушилъ Говорову большую любовь къ проповѣдничеству Слова Божія и поучалъ его, какъ и другихъ студентовъ, говорить поученія экспромтомъ. Этому времени пребыванія Говорова въ Академіи сохранилась одна проповѣдь его — „Слово на Вознесеніе Господне“ ³⁾, произнесенная въ 1840 году, когда онъ былъ уже на старшемъ курсѣ. Въ этомъ словѣ, написанномъ на текстъ: „И ти (Апостолы) поклоняшася Ему и возвратишася въ Іерусалимъ съ радостію ве-

¹⁾ Смирновъ. Жизнь и ученіе Преосвящ. Теофана, Вышенск. Затворника, стр. 15.

²⁾ Письма о христіанской жизни, Вып. 2, стр. 116—118.

³⁾ Появившееся въ печати только въ 1859 году, когда уже Теофанъ былъ ректоромъ СПб. Дух. Академіи. См. „Слова СПб. Дух. Академіи ректора архим. Теофана“, стр. 137—151.

ликою“ (Лук. XXIV, 52) проповѣдникъ, объяснивши непонятное, повидимому, явленіе—радость Апостоловъ вмѣсто скорби при разлукѣ ихъ съ возлюбленнымъ Учителемъ и указавши, въ объясненіи того явленія, на то, что тогда апостолы разумѣли и рассуждали уже не по обычному человѣческому разумѣнію и рассужденію, какъ то было съ ними до воскресенія Іисуса Христа, раскрываетъ „высокое знаменованіе и силу Вознесенія“ Господня, какъ для Самого вознесшагося Спасителя, такъ и „для всего міра видимаго и невидимаго“, равно какъ и „для рода человѣческаго“ собственно. Въ проповѣди Говорова ясно обнаружился и богословствующій, глубокій, самородный умъ автора, и обширное, глубокое знакомство съ св. Писаніемъ и св. Преданіемъ (писаніями св. Отцовъ и учителей Церкви, кругомъ богослужебныхъ пѣснопѣній, и пр.) и умѣнье свести во едино разнообразіе мыслей и чувствованій, вызванныя воспоминаніями о празднуемомъ событіи, и назидательность и яркія высокія качества, которыми и впослѣдствіи отличались проповѣди Преосвящ. Теофана. Кромѣ проповѣдничества, любимымъ предметомъ Георгія Говорова было еще св. Писаніе. Въ спискахъ по этимъ предметамъ Георгій Говоровъ занимаетъ высокія мѣста и имѣетъ лучшія аттестаціи ¹⁾. Отличался Говоровъ и хорошими сочиненіями своими, въ писаніи которыхъ онъ выработалъ въ себѣ навыкъ писать прямо на предметъ, безъ всякихъ отступленій, писать логично, кратко, не употребляя неясныхъ и непонятныхъ выраженій. Этими качествами отличаются и всѣ его сочиненія. „Никто лучше его не писалъ, говоритъ впослѣдствіи о Преосвящ. Теофанѣ его товарищъ по академіи Макарій, митрополитъ Московскій, только по скромности своей онъ не могъ читать громко своего сочиненія“ ²⁾.

За все время своего пребыванія въ Академіи Георгій Говоровъ принадлежалъ къ числу лучшихъ студентовъ. Въ профессорскихъ вѣдомостяхъ онъ аттестуется, какъ студентъ, обладающій весьма хорошими способностями, отличающійся постояннымъ усердіемъ и оказывающій отличные и весьма хорошіе успѣхи ³⁾. При отличныхъ успѣхахъ въ

¹⁾ Рыбинскій. Памяти Преосвящ. Теофана. Труды К. Д. Акад. 1894, ч. I, стр. 422 примѣчаніе.

²⁾ „Церк. Вѣдомости“ 1894 г. № 8, стр. 251.

³⁾ Труды К. Д. Акад. 1894 г., ч. I, стр. 421—422.

наукахъ студентъ Говоровъ обращалъ на себя вниманіе и своимъ поведеніемъ. Въ инспекторскихъ вѣдомостяхъ онъ былъ отмѣчаемъ, какъ студентъ „весьма скромный“, „честнаго поведенія“, отличающійся „благонравіемъ, исправностью въ отношеніи своихъ обязанностей, любовью къ богослуженію“, „подающій примѣръ другимъ“¹⁾. Въ послѣдній годъ своего студенчества Георгій Говоровъ рѣшилъ принять монашество. Вѣроятно мысли объ этомъ зародились у него давно. Еще въ первые годы своего пребыванія въ Орловской семинаріи онъ былъ замѣченъ, какъ юноша отличающійся склонностью къ уединенію, кроткій и молчаливый²⁾. Немалое вліяніе на Говорова въ этомъ отношеніи сказалось и со стороны ректора Академіи архим. Іереміи (смѣнившаго въ концѣ 1839 г. Иннокентія), извѣстнаго своей религіозностью и строгимъ аскетизмомъ. Къ тому же семейныя обстоятельства (почти одновременная смерть родителей) способствовали окончательному рѣшенію Говорова принять монашество. Онъ самъ писалъ впоследствии о глубокомъ впечатлѣніи, произведенномъ на него смертью родителей. „Батюшка съ матушкой, пишетъ Преосвящ. Теофанъ въ 1877 году, умерли чрезъ двѣ недѣли другъ отъ друга... когда узналъ объ этомъ... какое налегло тяжелое и мрачное облако! Но въ этомъ же лишеніи пришли мысли немрачныя и всю тьму разсѣяли... Утѣшился и послушно я вѣрую, что то мнѣ внушилъ Ангель-Хранитель“³⁾. Къ иночеству располагали и самыя святыни Кіева съ таинственнымъ мракомъ изъ пещеръ: тѣхъ безмолвныхъ, но краснорѣчивыхъ свидѣтелей великихъ подвиговъ православнаго иночества. Несомнѣнно, что юный студентъ часто посѣщалъ Кіево-Печерскую Лавру, въ глубинѣ пещеръ которой и переживалъ возвышенныя религіозныя настроенія. Впечатлѣнія отъ подобныхъ посѣщеній были настолько глубоки и сильны, что Преосвящ. Теофанъ до конца своей жизни съ восторгомъ вспоминалъ о нихъ. „Кіевская Лавра—неземная обитель, пишетъ Преосвящ. Теофанъ, какъ пройдеши туда, бывало, такъ и чувствуешь, что зашелъ въ другой міръ. А тамъ что внутри—чего, чего нѣтъ, Господь мой, батюшка! Я переношусь туда мыслью.. такъ

1) Труды Б. Д. Акад. 1894 г., ч. I, стр. 422.

2) Тамъ же, стр. 422, примѣчаніе.

3) Собр. писемъ Свят. Теофана. Вып. 3, стр. 66—67.

бы и помиралъ тѣломъ“¹⁾. Все это вмѣстѣ взятое незамѣтно и постепенно подогрѣвало природную склонность и неотразимо влекло, пока не привело къ тому, что 1 октября 1840 года студентъ Говоровъ обратился къ академическому начальству съ просьбой о разрѣшеніи принять иноческій чинъ. „Имѣя постоянное усердіе, писалъ онъ, къ занятію богословскими предметами и къ уединенной жизни, я, чтобы соединить то и другое на подлежащемъ мнѣ служеніи Церкви, положилъ обѣтъ посвятить жизнь свою монашескому званію“²⁾. Въ февралѣ 1841 года студентъ Георгій Говоровъ былъ постриженъ въ монашество. Чинъ постриженія совершилъ ректоръ Академіи архим. Іеремія въ Свято-Духовской Церкви Братскаго монастыря. Новопостриженному иноку нарекли имя Теофана. Около того же времени пострижены были въ монашество еще три студента. Послѣ постриженія четыре инокъ отправились, по воспоминаніямъ самого Преосвящ. Теофана, въ Кіево-Печерскую Лавру получить благословеніе и совѣтъ у іеросхимонаха Парвенія, извѣстнаго своимъ строгимъ благочестіемъ и подвижничествомъ. Іеросхимонахъ Парвеній встрѣтилъ ихъ такими словами: „вотъ вы—ученые монахи; набравши себѣ правилъ, помните, что одно нужнѣе всего: молиться и молиться непрестанно умомъ въ сердцѣ Богу—вотъ чего добивайтесь“³⁾. Эти слова подвижника глубоко запали въ душу инокъ Теофана и послужили руководствомъ во всей его дальнѣйшей жизни и дѣятельности. 6 апрѣля 1841 года инокъ Теофанъ былъ рукоположенъ Іереміей, еписк. Чигиринскимъ (бывшимъ ректоромъ Академіи) въ санъ іеродіакона, а черезъ три мѣсяца (1 іюля) тѣмъ же Преосвящ. въ санъ іеромонаха, по окончаніи академическаго курса (въ іюль 1841 года) однимъ изъ первыхъ магистровъ⁴⁾. Въ сентябрѣ мѣсяцѣ того же года іеромонахъ Теофанъ назначенъ былъ исполн. должность рек-

1) Собр. писемъ Свят. Теофана. Вып. 3, стр. 33.

2) Труды К. Д. Акад. 1894 г., ч. I, стр. 422.

3) Душеп. Чтен. 1894 г., № 3, стр. 521—522.

4) О курсовомъ, между прочимъ, сочиненіи іером. Теофана на тему „Обозрѣніе подзаконной религіи“, по порученію Св. Синода читавшій это сочиненіе Филаретъ, митроп. Московскій, далъ такой отвѣтъ. „Сочиненіе сіе заключаетъ въ себѣ столько свѣдѣній и соображеній о законѣ Моисеевомъ, что они служатъ достаточнымъ свидѣтельствомъ познаній сочинителя, дающихъ ему право на степень

тора Кіево-Софійскихъ духовныхъ училищъ, при чемъ ему было поручено и преподаваніе латинскаго языка въ высшихъ отдѣленіяхъ этихъ училищъ ¹⁾. Но скоро молодому иноку пришлось покинуть Кіевъ и уже навсегда. Для него началась жизнь, полная, какъ говоритъ онъ впоследствии, „частыхъ и неожиданныхъ перемѣнъ, пріучившихъ его быть безмолвно покорнымъ всякому назначенію, подобясь шару, безъ треска катающемуся туда и сюда, по направленію сообщаемыхъ ему ударовъ“ ²⁾. Не прошло и двухъ лѣтъ, какъ іеромонахъ Теофанъ (въ декабрѣ 1842 г.) былъ перемѣщенъ на должность инспектора и преподавателя психологіи и логики въ Новгородскую духовную семинарію. Въ Новгородѣ іеромонахъ Теофанъ усердно отдался отвѣтственному дѣлу воспитанія будущихъ пастырей.

Уроки психологіи и логики онъ преподавалъ образцово, сообщая простымъ и удобопонятнымъ языкомъ довольно обширныя свѣдѣнія о душевныхъ явленіяхъ и силахъ, о психологическихъ и логическихъ законахъ. Въ основу своихъ психологическихъ изслѣдованій іеромонахъ Теофанъ ставилъ Слово Божіе, писанія св. Отцовъ, а также собственныя самонаблюденія и свѣдѣнія философовъ. Но главнымъ образомъ онъ старался на почвѣ самосознанія показать ученикамъ, что душа чловѣка—образъ Божій и что она предназначена къ исполненію воли Божіей и удаленію отъ грѣха ³⁾. Самымъ важнымъ въ дѣлѣ преподаванія іеромонахъ Теофанъ считалъ то (какъ онъ писалъ впоследствии), „чтобы всякая преподаваемая христіанину наука была пропитана началами христіанскими, и притомъ православными“ ⁴⁾. Это же онъ старался внушать и воспитанникамъ. „Надобно такъ расположить духъ учениковъ, чтобы у нихъ не погасло убѣжденіе, что главное у насъ дѣло есть Богоугожденіе, а научность

магистра“, и кромѣ того отмѣтилъ, съ одной стороны, „способность сочинителя“ писать хорошія сочиненія, а съ другой въ особенности, его „стремленіе къ идеальнымъ соображеніямъ“. (Собраніе мнѣній и отзывовъ митрополита Московскаго Филарета, томъ дополнит., стр. 102—103. СПб. 1887 г.).

1) Труды К. Д. Авад. 1894 г. ч. I, стр. 423.

2) Слова къ Тамбовской паствѣ, стр. 6, СПб. 1861 г.

3) Прав. Собесѣд. 1904, ч. II, стр. 638.

4) „Путь къ спасенію“, ч. I, стр. 49—50. СПб. 1858.

есть придаточное качество“¹⁾. Вся потому дѣятельность іером. Ѣофана, какъ инспектора, была направлена къ поднятію и возбужденію въ воспитанникахъ религіозности и духа церковности. Совершая въ семинарскомъ храмѣ богослуженія, часто сопровождалъ ихъ поученіями, въ которыхъ наставлялъ воспитанниковъ въ истинахъ вѣры и благочестія. Сохранились три проповѣди, сказанныя іеромонахомъ Ѣофаномъ за время пребыванія его въ Новгородѣ. Недолго пробылъ іеромонахъ Ѣофанъ въ Новгородѣ; 13 декабря 1844 года онъ былъ переведенъ въ С.-Петербургскую Духовную Академію, гдѣ сначала былъ бакалавромъ по кафедрѣ Нравственнаго и Пастырскаго Богословія, а потомъ исполнялъ и должность пом. инспектора²⁾.

Какъ преподаватель Нравственнаго Богословія іеромонахъ Ѣофанъ былъ выдающимся профессоромъ своего времени. Освободивъ эту науку отъ стараго схоластическаго метода и давъ новое жизненное направленіе, онъ тѣмъ самымъ поставилъ ее на видное мѣсто среди богословскихъ дисциплинъ, соотвѣтствующее ея важному значенію. Взамѣнъ прежняго сухого сборника правилъ христіанскаго поведенія Нравственное Богословіе въ изложеніи іеромонаха Ѣофана стало дѣйствительнымъ руководствомъ жизни. Яркимъ выраженіемъ блестящей профессорской дѣятельности его является „Начертаніе христіанскаго нравоученія“, представляющее сводъ академическихъ чтеній и вышедшее въ печати подъ названіемъ „Писемъ о христіанской жизни“. Написанная съ одной стороны на основаніи глубокаго знанія душевныхъ явленій и собственнаго внутренняго опыта автора, а съ другой стороны на основаніи не менѣе глубокаго изученія Слова Божія и святоотеческихъ писаній, книга создала цѣлую эпоху въ развитіи русской богословской мысли. Ѣофанъ первый изъ православныхъ богослововъ далъ нравственнымъ явленіямъ психологическое обоснованіе и законы нравственнаго порядка вывелъ изъ устройства человѣческой природы³⁾.

1) „Путь ко спасенію“,—ч. I, стр. 49.

2) Труды К. Д. Акад. 1894 г., ч. I, стр. 423.

3) Смирновъ. Жизнь и ученіе Преосвященнаго Ѣофана,—стр. 22.

Вскорѣ на іеромонаха Теофана возложены были новыя обязанности. 22 Марта 1845 г. ему поручается должность помощника инспектора академіи, а 3 Іюля того же года онъ назначенъ былъ членомъ комитета по разсмотрѣнію конспектовъ наукъ семинарскаго образованія. Многочисленныя обязанности эти сильно тяготили идеально настроеннаго инока, особенно при томъ формализмѣ, какой тогда господствовалъ въ СПБ. Духовной Академіи при ректорѣ епископѣ Аванасіи (Дроздовѣ), — большого формалиста, слѣпо исполнявшаго всѣ требованія, оберъ-прокурора Св. Синода Протасова. Іеромонахъ Теофанъ всею душою рвался уйти изъ несродной ему обстановки жизни. 3 Марта 1847 года онъ пишетъ Преосв. Іереміи: „ученою должностію начинаю тяготиться до нестерпимости. Пошелъ бы въ церковь, да тамъ и жилъ ¹⁾. Трудностію службы и недостаткомъ вслѣдствіе этого времени объясняется и малое число проповѣдей въ этотъ періодъ службы Теофана. Сохранилась только одна на день Благовѣщенія Пресвятой Богородицы, произнесенная въ 1845 году.

Наконецъ исполнилось желаніе іеромонаха Теофана — освободиться отъ тяготившихъ его обязанностей. Въ 1847 году 21 Августа, іеромонахъ Теофанъ, согласно прошенію, былъ уволенъ отъ занимаемыхъ имъ должностей и, съ разрѣшенія Св. Синода, отправился въ Іерусалимъ на поклоненіе святымъ мѣстамъ и исполненія возложенныхъ на него особыхъ порученій, какъ члена русской духовной миссіи ²⁾. Русская духовная миссія въ Іерусалимѣ была учреждена въ 1847 году русскимъ правительствомъ въ видѣ представительства при Іерусалимскомъ патріархѣ въ цѣляхъ противодѣйствія инославной пропагандѣ и покровительства и помощи русскимъ паломникамъ. Въ прямомъ смыслѣ для миссіи была составлена и особая инструкция. Во главѣ миссіи былъ поставленъ извѣстный путешественникъ по востоку архимандритъ Порфирій (Успенскій). Іеромонахъ Теофанъ съ увлеченіемъ отдался новымъ своимъ обязанностямъ, но въ то же время успѣлъ много сдѣлать и лично для себя. Его интересовали главнымъ образомъ древнія христіанскія обители иночества, и при обзорѣ ихъ главное вниманіе сосредоточивалъ на изученіи жизни подвижниковъ и памят-

¹⁾ Душен. Чтеніе, 1894 г. ч. III, стр. 31.

²⁾ Труды К. Д. Акад. 1894 г., ч. I, стр. 423.

никовъ древней аскетической письменности. За время своей службы въ Іерусалимѣ іеромонахъ Θεοφάνη собралъ массу матеріала для послѣдующихъ своихъ сочиненій по аскетикѣ. Въ Іерусалимѣ іеромонахъ Θεοφάνη впервые вошелъ въ близкія и непосредственныя сношенія съ представителями какъ греческаго православія, такъ и инославныхъ исповѣданій. По его наблюденіямъ тогдашняя греческая церковь въ Палестинѣ испытывала тяжелый нравственный гнетъ зависимости отъ фанатическаго мусульманскаго правительства и терпѣла большую матеріальную нужду. Познакомившись съ дѣйствительнымъ положеніемъ инославныхъ исповѣданій на востокѣ, Θεοφάνη былъ пораженъ тою необычайною энергіей и настойчивостью, съ какою велась пропаганда католичества и протестантства, особенно перваго. Защищая православіе, онъ тутъ практически испыталъ свои силы на попріищѣ апологета. Эти сношенія съ представителями инославія помогли ему основательно изучить французскій языкъ. Вращаясь же постоянно въ теченіе семи лѣтъ среди православныхъ грековъ, отчасти евреевъ и арабовъ, Θεοφάνη прекрасно изучилъ греческій языкъ и познакомился съ еврейскимъ и арабскимъ. 3 мая 1854 года, вслѣдствіе начавшейся Крымской войны, миссія была отозвана изъ Іерусалима. По случаю военныхъ дѣйствій членамъ миссіи пришлось ѣхать не прямымъ путемъ чрезъ Черное море, а чрезъ Западную Европу. По пути въ Россію іеромонахъ Θεοφάνη побывалъ во многихъ значительныхъ городахъ Европы, и вездѣ онъ осматривалъ храмы, бібліотеки, музеи и другія достопримѣчательности, побывалъ въ разныхъ ученыхъ и учебныхъ учрежденіяхъ съ цѣлью познакомиться съ положеніемъ Западной богословской науки. По возвращеніи изъ Іерусалима іеромонахъ Θεοφάνη за свои труды и заслуги на Востокѣ былъ возведенъ въ 1855 году въ санъ архимандрита, и 12 Апрѣля того же года опредѣленъ бакалавромъ въ С. П. Б. Дух. Академію по кафедрѣ каноническаго права ¹⁾. Лекцій архимандрита Θεοφάνη по каноническому праву не сохранилось, почему невозможно опредѣлить ихъ характеръ. Можно предполагать по общему характеру его сочиненій, что и въ преподаваніи каноническаго права

¹⁾ Труды К. Д. Акад. 1894 г., ч. I, стр. 424.

онъ проводилъ то основное положеніе, что спасеніе возможно только въ Церкви, подъ руководствомъ законнопоставленныхъ пастырей; власть издавать законы и правила для нравственно-религіозной жизни принадлежитъ Церкви; что самое церковное правило есть только нравоученіе, только въ практическомъ примѣненіи къ жизни и дѣятельности ¹⁾).

Изъ проповѣдей Архимандрита Теофана въ это время имѣется въ печати только одна въ день сошествія Св. Духа на Апостоловъ.

Менѣе полугодомъ пробылъ Архимандритъ Теофанъ въ должности профессора СПБ-ой Дух. Академіи; 12 Сентября 1855 года онъ былъ назначенъ ректоромъ Олонецкой духовной семинаріи ²⁾ Въ должности ректора Архимандриту Теофану предстояло много дѣлъ и хлопотъ. За отсутствіемъ епархіальнаго Пресвященнаго, Епископа Аркадія, вызваннаго въ то время для присутствія въ Свят. Синодѣ, на Архимандрита Теофана были возложены не только всѣ дѣла по семинаріи и духовному училищу, но и многія дѣла епархіальныя. Дѣла было очень много. Семинарія не имѣла собственнаго помѣщенія, надо было Архим. Теофану хлопотать о постройкѣ собственнаго зданія семинаріи. Многочисленность раскольниковъ въ Епархіи требовала борьбы съ ними, и Архим. Теофанъ много потрудился въ дѣлѣ борьбы съ расколомъ и руководилъ особой миссіею противораскольнической ³⁾, открылъ въ помощь этой миссіи бібліотеку въ Палеостровскомъ монастырѣ съ собраніемъ раскольническихъ и противораскольническихъ книгъ и рукописей ⁴⁾. Для того, чтобы подготовить пастырей, способныхъ къ борьбѣ съ расколомъ, Архимандритъ Теофанъ открываетъ въ Олонецкой духовной семинаріи миссіонерскій классъ для учениковъ высшаго отдѣленія ⁵⁾. Очень важно для ослабленія раскольнической пропаганды и для борьбы съ расколомъ умѣнье священниковъ должнымъ образомъ отправлять церковное богослуженіе. Архимандритъ Теофанъ задумалъ для этого открыть при семинаріи классы практическаго

¹⁾ Правосл. Собесѣдн. 1904 г., ч. 2, стр. 648.

²⁾ Труды К. Д. Алад. 1894 г., ч. 1, стр. 424.

³⁾ Хрисл. Чтеніе. Ч. II, стр. 76, 78. 1894 г.

⁴⁾ Ibid.—стр. 78.

⁵⁾ Ibid.—стр. 78.

богослуженія и церковнаго пѣнія¹⁾. Воспитательная дѣятельность Архим. Феофана въ Олонецкой семинаріи была такая же, какъ и въ Новгородской. Въ Олонецкой семинаріи онъ завелъ классъ рисованія и иконописанія и самъ руководилъ занятіями²⁾.

Поставленный въ необходимость, за отсутствіемъ Епископа Аркадія, руководить духовенствомъ Олонецкой Епархіи, Архимандритъ Феофанъ особенно старался о развитіи проповѣдничества, которое въ Олонецкой Епархіи было очень слабо. Для усиленія упѣха проповѣди слова Божія Архим. Феофанъ рекомендовалъ въ письмѣ къ Преосвященному Аркадію „распредѣлить между способными священниками составлять хорошія народныя поученія на предметы христіанскаго ученія по частямъ небольшимъ. Этимъ способомъ Олонецкая Епархія въ одинъ или два года могла бы имѣть полное собраніе катихизическихъ поученій собственно своихъ. Ихъ можно было бы отпечатать и разсылать по церквамъ. Можно бы также заготовлять собраніе поученій на каждый годъ изъ чередныхъ проповѣдей и поступить съ ними такъ же, когда бы они доставляемы были всѣ со всей Епархіи по причтамъ въ одно мѣсто, для пересмотра и выбора лучшихъ. Тутъ открылись бы и способные проповѣдники. Думаю, что и ревность къ составленію проповѣдей ожила бы, а то она очень слаба“³⁾.

Заботясь о развитіи проповѣдничества въ Олонецкой Епархіи, Архимандритъ Феофанъ личнымъ своимъ примѣромъ побуждалъ проповѣдовать. Сохранились въ печати проповѣди, произнесенныя имъ въ Петрозаводскѣ.

Сложность и многочисленность дѣла въ Олонецкой семинаріи давно тяготили Архим. Феофана и потому онъ сильно обрадовался, когда былъ назначенъ 21 Мая 1856 года на должность настоятеля русской посольской церкви въ Константинополь. „Глубоко поскорбѣлъ бы“, писалъ онъ 29 Мая 1856 года Преосвященному Аркадію, „если бы меня перемѣстили изъ Петрозаводска куда нибудь опять на ректуру, но то мѣсто, гдѣ, если угодно Богу, буду теперь, предпочитаю всему для себя“⁴⁾.

1) Ibid., стр. 102, 105.

2) Ibid., стр. 80.

3) Ibid., стр. 103.

4) Ibid., стр. 106.

Назначеніе Архимандрита Теофана настоятелемъ по- сольской церкви въ Константинополѣ обусловливается знаком- ствомъ его съ православнымъ Востокомъ. Архимандриту Теофану пришлось служить въ Константинополѣ, какъ разъ во время религіозной борьбы Болгаріи съ Константино- польскимъ патриаршимъ престоломъ. Болгарія требовала для себя самостоятельной церкви, съ богослуженіемъ на род- номъ языкѣ и клиромъ изъ своего народа. Константино- польская церковь отказывала ей въ этихъ законныхъ тре- бованіяхъ. Русское правительство и Свят. Синодъ, озабочен- ные скорѣйшимъ прекращеніемъ этой распри, поручили Архимандриту Теофану, какъ знатоку Востока, собрать свѣ- дѣнія, могущія освѣтить положеніе греко-болгарской распри. Архимандритъ Теофанъ составилъ записку по этому во- просу, въ которой высказался за справедливость и закон- ность требованій Болгарской церкви. Съ мнѣніемъ Архи- мандрита Теофана согласился и Свят. Синодъ, и въ этомъ духѣ былъ въ свое время данъ отвѣтъ со стороны Русской церкви церкви Константинопольской.

Только одинъ годъ продолжалась служба Архим. Тео- фана въ Константинополѣ. Въ Іюнь 1857 года онъ былъ на- значенъ ректоромъ С.-Петербургской Духовной Академіи. Состоя ректоромъ, Архим. Теофанъ былъ въ то же время предсѣдателемъ комитета по переводу св. Писанія на рус- ской языкъ и по изданію византійскихъ историковъ въ рус- скомъ переводѣ, наблюдалъ за преподаваніемъ закона Божія въ свѣтскихъ учебныхъ заведеніяхъ СПБ-а и его окрестностей. Въ трудное, безпокойное время пришлось Архимандриту Тео- фану стать во главѣ Академіи. Почти повсемѣстныя волне- нія учащейся молодежи, увлекшейся новыми рационалисти- ческими вѣяніями Запада, отрицаніемъ монархическаго государственнаго устройства, захватывали и студентовъ С.-П.-бургской Духовной Академіи. Ректору Академіи стоило большого труда сохранить спокойствіе въ Академіи, тѣмъ болѣе ввиду приближенія 50-лѣтняго юбилея. Частыя бесѣды со студентами, простота и доступность обращенія способ- ствовали тому, что студенты довѣряли своему ректору и свободно обращались къ нему со всеми своими нуждами и недоумѣніями. Особенно любилъ ректоръ бесѣдовать со сту- дентами по вопросамъ христіанской психологіи. Будучи

прекраснымъ психологомъ и наблюдателемъ религіозно-нравственной жизни, онъ ясно, подробно и увлекательно раскрывалъ предъ слушателями человѣческую душу съ ея высшими стремленіями и потребностями, побуждая ихъ къ высокой религіозно-нравственной жизни и указывая путь и средства къ ней. Эти бесѣды очень нравились студентамъ и производили на нихъ сильное благотворное вліяніе. Одинъ изъ студентовъ, слушавшихъ эти бесѣды ректора Беофана, Лебедевъ, впоследствии протоіерей въ С.-Петербургѣ,—вспоминалъ о нихъ, какъ о самыхъ дорогихъ минутахъ своей академической жизни¹⁾.

Во время своего ректорства, Архим. Беофанъ усиленно занимался учено-литературной дѣятельностью. Характеръ ея опредѣлялся антирелигіознымъ и антигосударственнымъ направлениемъ тогдашняго общества вообще и юношества въ частности. Свои сочиненія въ то время Архим. Беофанъ печаталъ главнымъ образомъ въ академическомъ журналѣ „Христіанское чтеніе“, который и выходилъ тогда подъ его главнымъ наблюдениемъ. Такъ, маленькій сборникъ: „Предостереженіе отъ увлеченія духомъ настоящаго времени“ составилъ изъ слѣдующихъ статей, напечатанныхъ въ „Христіанскомъ чтеніи“: 1) „Письмо духовнаго отца къ смущенному рѣчами вольнодумцевъ“, 2) „О прогрессѣ“, 3) „О возрожденіи“ и 4) „О св. храмѣ“. Последнія три статьи—собственно проповѣди, которыя были произнесены имъ въ разное время въ теченіе первой половины 1858 года. Всѣ эти статьи написаны живо, съ большимъ чувствомъ, съ горячею ревностью къ истинѣ и славѣ Божіей. Въ нихъ Архим. Беофанъ предохраняетъ всѣхъ чадъ Православной Церкви отъ вредныхъ мыслей невѣрія и раціонализма и основательно опровергаетъ эти современные заблужденія. Указанный сборникъ Архим. Беофана былъ хорошо принятъ обществомъ и заслужилъ одобреніе даже отъ Митрополита Московскаго Филарета, который писалъ отъ 23 Іюля 1858 года намѣстнику Троице-Сергіевой Лавры Архим. Антонію, пришедшему ему экземпляръ этой книжки: „Благодарю за книжку — „Предостереженіе“.—Ученіе въ ней хорошее“²⁾.

1) Душен. Чтеніе, 1898 г., ч. I, стр. 57.

2) Писѣма Митрополита Филарета къ Архим. Антонію. IV, стр. 108. Москва. 1884 г.

За это же время Архим. Теофаномъ было произнесено много и другихъ проповѣдей¹⁾, которыя вмѣстѣ съ другими изъ прежнихъ и нѣкоторыми позднѣйшими въ 1859 году изданы были Архим. Теофаномъ отдѣльной книгой, подъ заглавіемъ: „Слова С.-Петербургской духовной академіи ректора архим. Теофана“.

Всѣ эти проповѣди съ одной стороны глубоко затрoгиваютъ вопросъ религіозно-нравственной жизни, а съ другой,—представляютъ живое отношеніе къ вопросамъ современной мысли и жизни съ обличеніемъ ея недуговъ, съ предостереженіемъ отъ увлеченія духомъ времени, съ одушевленнымъ призывомъ къ борьбѣ, съ указаніемъ способовъ и путей этой борьбы.

9 Мая 1859 года по Высочайшему повелѣнію ректоръ С.-Петербургской Дух. Академіи Архим. Теофанъ назначается епископомъ на Тамбовскую кафедру. 29 Мая состоялось нареченіе Архим. Теофана во епископа, а 1 Іюня—хиротонія, которую совершилъ Митрополитъ Григорій съ другими епископами въ Александро-Невской Лаврѣ²⁾.

Въ началѣ слѣдующаго Іюля мѣсяца Епископъ Теофанъ прибылъ въ Тамбовъ и 5 Іюля вступилъ въ общеніе съ своей паствой посредствомъ слова съ церковной кафедры. Послѣ привѣтствія и пожеланія пасомымъ „всякаго блага душевнаго и тѣлеснаго“ Преосвящ. Теофанъ въ этомъ своемъ словѣ прежде всего указываетъ, каковы должны быть взаимныя отношенія между нимъ, какъ архипастыремъ, и ими, какъ его паствой.—„Мы уже не чужіе другъ другу“, говоритъ онъ. „Въ часъ нареченія, еще не вѣдая васъ, я уже вступилъ въ общеніе съ вами, давъ обѣтъ Богу и св. Церкви,—вамъ принадлежать заботою, трудами и даже своею жизнью“... Равнымъ образомъ и вы должны „опредѣлить

¹⁾ Таковы: слово въ день 50-лѣтняго юбил. празднества С.-Петербургской Дух. Академіи; двѣ проповѣди въ день восшествія на престолъ Государя Императора Александра Николаевича слово въ день рожденія Великаго Князя Константина Николаевича; слово въ день тезоименитства Великой Княгини Ольги Николаевны; слово въ день священнаго вѣнчанія и помазанія на царство Государя Императора; слово въ день перенесенія мощей св. благов. и вел. князя Александра Невскаго; два слова въ память Преподобнаго Варлаама Хутынскаго; слово въ XXVII недѣлю по Пятидесятницѣ и слово въ XXXI нед. по Пятидесятницѣ.

²⁾ Правосл. Собесѣдн. 1904 г., ч. 2, стр. 816.

себя на вниманіе и, въ нужномъ случаѣ, на послушаніе моему немощному слову и дѣлу по вѣрѣ въ любви... Съ сей минуты у насъ и добро и зло общи... Въ этомъ довольно, кажется, побужденія къ тому, чтобы ходить намъ другъ предъ другомъ, какъ предъ лицомъ Бога... и во взаимномъ другъ другу содѣйствіи со страхомъ и трепетомъ содѣвать свое спасеніе“. Предложивши далѣе свое исповѣданіе Православной вѣры во всѣхъ ея основныхъ чертахъ въ связи съ основными правилами христіанской нравственности, Преосвящ. Θεοφάνης убѣждаетъ слушателей держаться этой вѣры „какъ держались ея отцы наши“, и бѣгать „новинъ въ дѣлахъ вѣры и благочестія“, блюстись „отъ лживыхъ пророковъ, которые приходятъ въ одеждахъ овчихъ, внутрь же суть волцы хищницы“, которыхъ потомъ и перечисляетъ по видамъ ихъ лжеученія. Въ заключеніе онъ молитъ Бога дать пасомымъ „духа премудрости и откровенія къ познанію Его,—просвѣщенна очеса сердца, яко увѣдѣти, кое есть упованіе званія его“¹⁾. Въ этомъ своемъ вступительномъ словѣ Преосвященный Θεοφάνης изложилъ какъ бы программу своей пастырской дѣятельности.

Много трудовъ и заботъ предстояло Преосвящ. Θεοφάνη въ Тамбовской Епархіи..., тѣмъ болѣе, что время его епископствованія въ Тамбовѣ совпало съ самой горячей порою реформъ, изъ которыхъ главною была реформа крестьянская, естественно и послѣдовательно вызывавшая собою и другія реформы, касавшіяся не только гражданскаго, но и церковнаго быта, не только органовъ свѣтской, но и духовной власти. Такъ, ближе всего, освобожденіе крестьянъ отъ крѣпостной зависимости, улучшеніе ихъ быта въ различныхъ отношеніяхъ, возвышеніе уровня ихъ умственнаго развитія уже само собою привлекало и силы духовенства къ участію во всемъ этомъ, побуждало и духовенство заботиться о народномъ образованіи.

Преосвященный Θεοφάνης живо откликнулся на эти реформы и одной изъ первыхъ его заботъ было отрешеніе поднять уровень народнаго образованія. Для достиженія этой цѣли Преосвящ. Θεοφάνης особенно заботился объ увеличеніи церковно-приходскихъ школъ, которыхъ при немъ

1) Слова къ Тамб. паствѣ. Кн. I. стр. 8—14.

было открыто очень много. Рѣдкій номеръ Тамбовскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостей за 1861—1863 гг. не сообщаетъ о вновь открытыхъ церковно-приходскихъ школахъ. Убѣждая священниковъ заботиться объ открытіи школъ, Преосвящ. Теофанъ въ то же время устно и письменно давалъ имъ наставленія, какъ вести въ нихъ дѣло обученія и воспитанія крестьянскихъ дѣтей въ духѣ Православной Церкви¹⁾, издалъ особое распоряженіе по Епархіи съ „правилами для сельскихъ церковно-приходскихъ училищъ“²⁾. Въ помощь церковно-приходскимъ школамъ Преосвященный Теофанъ побуждалъ духовенство открывать въ селахъ частныя школы грамотности. Такихъ школъ при немъ въ Тамбовской Епархіи было открыто множество³⁾.

За церковнымъ проповѣданіемъ слова Божія въ дѣлѣ религиозно-нравственнаго просвѣщенія народа Епископъ Теофанъ признавалъ большое, если не главное, значеніе и на развитіе проповѣдничества въ Епархіи обратилъ особенно серьезное вниманіе. Цѣлыхъ два выпуска его словъ къ Тамбовской паствѣ⁴⁾, содержащихъ въ себѣ за исключеніемъ рѣчи, произнесенной въ С.-Петербургѣ при нареченіи во епископа Тамбовскаго и Шацкаго, 109 словъ, служатъ яснымъ доказательствомъ его ревности къ проповѣданію слова Божія. Почти всякое служеніе свое Преосвящ. Теофанъ сопровождалъ поученіемъ. И слово его, всегда отличавшееся простотою, шедшее отъ сердца и дышавшее глубокимъ убѣжденіемъ, привлекало массу слушателей,— въ особенности изъ среды простого народа. Слово Святителя Теофана настолько овладѣвало вниманіемъ слушателей, что въ храмѣ водворялась мертвая тишина, вслѣдствіе чего его слабый голосъ былъ слышенъ въ самыхъ отдаленныхъ углахъ храма⁵⁾. Сопровождая почти каждое свое богослуженіе проповѣдью, Преосвящ. Теофанъ и духовенство своей

1) См. письмо къ священ. села Кріуши, Темник. уѣзда. Тамб. Епарх. Вѣдомости. 1863, стр. 246—248.

2) Тамб. Епарх. Вѣдомости. 1862 г. стр. 52—55.

3) Тамб. Еп. Вѣдом. 1861 г., стр. 5, 19, 26, 30, 55, 75, 108; 1862 г., стр. 27, 35, 64, 141; 1863 г., 34, 60, 174.

4) Выпускъ 1-й, содержащій въ себѣ слова за 1859 и 1860 г., вышелъ въ свѣтъ въ 1861 г. въ СПб., а выпускъ 2-й, содержащій слова за 1861—3 гг. вышелъ изъ печати въ Москвѣ въ 1867 году.

5) Труды К. Д. Акад. 1894 г., т. I, стр. 424—425.

епархіи всячески побуждалъ и поощрялъ къ тому. Для руководства духовенства въ дѣлѣ проповѣди, Епископъ Теофанъ помѣщаетъ въ Тамбовскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ (основанныхъ Преосвящ. Теофаномъ 1 Іюля 1861 года) въ каждомъ почти номерѣ двѣ проповѣди: одна проповѣдь была святоотеческая, а другая произнесенная или имъ самимъ, или кѣмъ либо изъ опытныхъ въ проповѣдничествѣ тамбовскихъ пастырей. Въ качествѣ темъ для проповѣдниковъ, а также и для расположенія читателя къ вѣрѣ и благочестію, въ Епарх. Вѣдомостяхъ помѣщались изреченія старцевъ подвижниковъ и нравоучительные случаи изъ ихъ жизни. Для пробужденія духа пастырской и проповѣднической попечительности о народѣ, Преосвящ. Теофанъ печатаетъ въ Епарх. Вѣдом. описаніе жизни св. Тихона Задонскаго, по запискамъ его келейника Чеботарева.

Кромѣ всего этого Преосвящ. Теофанъ въ цѣляхъ наученія священниковъ составлять и произносить проповѣди, помѣщаетъ въ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ цѣлый гомилетическій трактатъ подъ заглавіемъ— „Какъ составить проповѣдь“¹⁾. Въ этомъ сочиненіи указываются отличительныя черты проповѣди отъ другихъ словесныхъ произведеній, ея характеръ, цѣль, свойства, рекомендуются средства къ достиженію этихъ свойствъ проповѣди, указывается и ея форма.

Преосвященный Теофанъ строго слѣдитъ за исполненіемъ его распоряженій, касающихся проповѣдничества. Нерадивыхъ проповѣдниковъ онъ подвергалъ наказанію. Такъ, на одномъ постановленіи Тамбовской духовной консисторіи Епископъ Теофанъ положилъ слѣдующую резолюцію: „священника Свѣтлова, безъ уважительныхъ причинъ не говорившаго ни одного поученія въ теченіи цѣлаго полугодія, оштрафовать на вдовъ и сиротъ 6-ю рѣблями серебромъ и пропечатать въ Вѣдомостяхъ къ свѣдѣнію по епархіи“²⁾. Ревностныхъ проповѣдниковъ Преосвящ. Теофанъ поощрялъ своею благодарностью, архиастырскимъ благословеніемъ и представленіемъ къ наградамъ³⁾. Но для того, чтобы духовенство могло съ честью, пользою и досто-

1) Тамб. Епарх. Вѣдомости. 1862 г., № 8.

2) Тамб. Епарх. Вѣдомости. 1861 г., № 25.

3) Тамб. Епарх. Вѣдомости. 1861 г., №№ 2, 10, 15, 22; 1862 г. №№ 47, 49; 1863 г. №№ 15, 17.

инствомъ исполнять свою обязанность учительства и проповѣданія Слова Божія, Преосвящ. Теофану нужно было озаботиться поднятіемъ уровня развитія и образованія самого духовенства. Въ виду этого Преосвящ. Теофанъ хлопочеть объ открытіи въ Тамбовѣ Епархіальнаго женскаго училища и даже самъ составляетъ для него уставъ; основываетъ Епархіальныя Вѣдомости въ цѣляхъ знакомства мѣстнаго духовенства съ важнѣйшими явленіями русской общественной религіозной жизни и въ частности жизни духовной, епархіальной и оживленія всей пастырской дѣятельности мѣстнаго духовенства; заботится о призрѣніи сиротъ духовенства Тамбовской епархіи, приглашая на это святое дѣло благочестивыхъ жертвователей¹⁾.

Не долго Тамбовской паствѣ пришлось быть подъ управленіемъ Преосвящ. Теофана. 22 Іюня 1863 года онъ перемѣщается на Владимірскую кафедру. Въ синодальномъ докладѣ о перемѣщеніи Преосвященный Теофанъ былъ представленъ, какъ чловѣкъ, „своимъ служеніемъ снискавшій опытность“ для управленія обширной Владимірской епархіей. Черезъ мѣсяцъ Преосвященный Теофанъ, оплакиваемый слезами искренно любившей его паствы и напутствуемый благожеланіями, отбылъ изъ Тамбова.

Непродолжительно было служеніе Епископа Теофана и во Владимірѣ, но и здѣсь онъ заявилъ себя ревностнымъ архипастыремъ и успѣлъ заслужить общее уваженіе и любовь. Въ его управленіе было открыто во Владимірѣ училище для дѣвицъ духовнаго званія, учреждено въ цѣляхъ противодѣйствія расколу Метерское братство съ духовнымъ училищемъ при немъ, основаны Епархіальныя Вѣдомости и сдѣлано многое другое²⁾.

Главное свое вниманіе, какъ и въ Тамбовѣ, Преосвящ. Теофанъ обращаетъ на развитіе проповѣдничества во Владимірской епархіи. (За время служенія его во Владимірѣ—меньше трехъ лѣтъ—имѣется въ печати 138 проповѣдей).

Въ первой же своей проповѣди къ Владимірской паствѣ Святитель Теофанъ молится о „непрерывномъ ученіи и руководствѣ“³⁾.

1) Тамб. Епарх. Вѣдомости. 1862 г., стр. 113.

2) Владим. Епарх. Вѣдомости. 1866 г. № 15.

3) Слова къ Владим. паствѣ. Стр. 6.

Въ одномъ изъ своихъ писемъ онъ пишетъ о своей проповѣди во Владимірѣ... „Народъ тутъ будто хорошъ... Дивится только... Съ самага пріѣзда доселѣ еще ни одной службы не было безъ проповѣди... и слушаютъ“...¹⁾ Ревность Преосвященнаго Θεοφана къ проповѣди слова Божія была отмѣчена во Владимірѣ съ первыхъ дней его пріѣзда. „Вскорѣ по пріѣздѣ, писалъ Владимірскій корреспондентъ, —Преосв. Θεοφанъ произвелъ впечатлѣніе на здѣшнее общество своими проповѣдями. Каждое служеніе свое онъ сопровождаетъ архипастырскою бесѣдою. Его слово обнимаетъ вниманіемъ слушателей до того, что даже при слабости его голоса слышно послѣднему нищему у церковнаго порога; рѣчь такъ общепонятна, что привлекаетъ множество слушателей изъ простаго народа“²⁾.

Проповѣдуя самъ усердно, Преосвященный Θεοφанъ и священниковъ призывалъ къ неустанной проповѣди Слова Божія. Чтобы упорядочить и усилить проповѣдническую дѣятельность приходскихъ священниковъ, Преосвященный Θεοφанъ 27 Ноября 1864 года издалъ „къ руководству и немедленному приведенію въ исполненіе“ „инструкцію для проповѣданія Слова Божія“, которая и была напечатана во „Владимірскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ“ за 1865 г. № 1. Инструкція эта различаетъ катихизическія поученія и обыкновенное проповѣданіе Слова Божія (§ 1). Катихизаторство учреждается во всѣхъ уѣздныхъ городахъ, посадахъ и значительныхъ селахъ (§ 2). Временемъ для произношенія катихизическихъ поученій назначается всеобщее между двумя отдѣленіями шестопсалмія, или послѣ первыхъ трехъ псалмовъ онаго, въ продолженіи всего года (§ 4). Предметомъ катихизическихъ поученій должны служить истины вѣры по указанію Пространнаго Христіанскаго Катихизиса (§ 6), толкованіе воскресныхъ Евангелій и Апостоловъ, бесѣды о богослуженіи и важнѣйшихъ событіяхъ изъ исторіи Церкви Вѣтхозавѣтной, Новозавѣтной и Русской (§ 7). Говоря о качествахъ поученій, инструкція особенно настаиваетъ на простотѣ, искренности и ясности слова (§ 8), языкъ катихизическихъ поученій не долженъ быть простонароднымъ, всячески надо избѣгать выражений и оборотовъ

1) Собр. пис. Свят. Θεοφана. Вып. 3, стр. 54.

2) Православное Обзорѣніе 1863 г., т. XII. „Замѣтки“, стр. 87.

рѣчи вульгарныхъ, неприличныхъ церковной каведрѣ (§ 9). Образцами для подражанія должны служить преимущественно творенія св. Іоанна Златоуста, Тихона Задонскаго и др. (§ 10). По формѣ катихизическія поученія могутъ быть самыя разнообразныя. Чѣмъ разнообразнѣе форма поученій, тѣмъ охотнѣе они выслушиваются (§ 11). Чтобы катихизаторство шло успѣшнѣе, инструкція полагаетъ назначать въ одномъ мѣстѣ по два, по три, а гдѣ можно и болѣе катихизаторовъ на каждый годъ (§ 12), такъ чтобы они раздѣляли между собою предметы поученій: одинъ бралъ догматическую часть, другой нравственную и т. дал. (§ 13).

Обычныя поученія Инструкціей предлагается произносить священникамъ неопустительно каждое воскресенье и каждый значительный церковный праздникъ, особенно въ Святую Четыредесятницу, такъ какъ это есть непремѣнный долгъ cadaго приходскаго священника (§ 17). Если проповѣдники не могутъ почему либо составлять своихъ поученій, то, по инструкціи, имъ дозволяется а) выбирать готовые печатныя проповѣди приспособительно ко времени и нравственнымъ нуждамъ прихожанъ, б) излагать исторію праздниковъ и житія святыхъ, по синаксарямъ, прологамъ, четьи минеямъ и т. под., в) изъяснять повседневныя молитвы домашнія; г) прочитывать прихожанамъ дневныя Евангелія на русскомъ языкѣ съ краткимъ указаніемъ содержанія и посильнымъ объясненіемъ (§ 18). Главное дѣло для приходскаго сельскаго священника—вникать въ духовныя нужды своихъ прихожанъ, искоренять мѣстные пороки и дурныя привычки, напримѣръ, пьянство, сквернословіе, грубое и жестокое обращеніе въ семействѣ и т. под. (§ 19). Приглашаются къ проповѣданію Слова Божія съ согласія приходскаго священника способные диаконы, а также окончившіе курсъ Семинаріи сельскіе учителя (§ 21). Ревностныя въ дѣлѣ проповѣди приходскіе священники, также диаконы и сельскіе учителя, будутъ всегда въ особомъ вниманіи у Епархіальнаго начальства; а небрежныя въ этомъ священномъ дѣлѣ будутъ подвергаться со стороны начальства законнымъ взысканіямъ и штрафамъ (§ 24). Престарѣлыя приходскіе священники, имѣющіе свыше 50-ти лѣтъ, могутъ быть свободны отъ составленія собственныхъ поученій, но не освобождаются отъ обязанности учить своихъ

прихожанъ чрезъ неопустительное прочитываніе печатныхъ поученій (§ 27). Мѣстнымъ благочиннымъ инструкція предписываетъ строго слѣдить за проповѣднической дѣятельностью подвѣдомаго имъ духовенства, составлять особую вѣдомость по этому предмету и представлять ее Епархіальному Начальству (§§ 22, 23, 25). Для наблюденія за успѣшнымъ ходомъ проповѣдничества и для руководства въ немъ учреждается особый цензурный комитетъ при Духовной Консистоіи (§ 29). Въ составъ этого цензурнаго комитета были назначены какъ и приходскіе священники гор. Владиміра, такъ и преподаватели семинаріи и духовнаго училища въ священномъ санѣ. На обязанности цензурнаго комитета лежало а) назначать для всѣхъ мѣсть катихизаторовъ; б) разсматривать представляемыя ими катихизическія поученія и проповѣди; в) постановлять свое мнѣніе о достоинствѣ и недостаткахъ ихъ, а также и о мѣрахъ къ отстраненію послѣднихъ и г) слѣдить за неопустительнымъ исполненіемъ катихизаторами и всѣми священниками проповѣднической ихъ обязанности (§ 30). Обо всемъ этомъ Цензурный Комитетъ долженъ былъ ежегодно составлять вѣдомость и представлять вниманію Епархіальнаго Начальства. На основаніи этихъ допесеній Преосвященный Θεοφάνη ревностныхъ проповѣдниковъ Слова Божія награждалъ, а небрежныхъ въ этомъ дѣлѣ наказывалъ и штрафовалъ¹⁾.

Эта инструкція глубоко затронула Владимірское духовенство. „Циркуляръ этотъ“, пишетъ одинъ священникъ Владимірской Епархіи, „признаваться, заставилъ многихъ изъ насъ усиленнѣе взяться за проповѣдничество“²⁾. Другой свидѣтельствуетъ о „душевномъ удовольствіи, съ которымъ онъ прочиталъ циркуляръ о вмѣняемости каждому приходскому священнику неопустительно во всѣ воскресные и праздничные дни говорить народу поученія или своего сочиненія, или по крайней мѣрѣ, печатныя“³⁾. Въ Епарх. Вѣдомостяхъ появляются статьи по вопросамъ проповѣданія Слова Божія. Такъ, явились статьи: „Нѣсколько словъ по поводу вмѣняемости въ непремѣнную обязанность каждому сельскому священнику во всѣ воскресные и празд-

1) Владим. Епарх. Вѣдомости. 1865 г. №№ 4, 13; 1866 г. № 7.

2) Владим. Епарх. Вѣд. 1865 г. № 14, стр. 786.

3) Владим. Епарх. Вѣд. 1865 г. № 7, стр. 408.

ничные дни проповѣдывать прихожанамъ Слово Божіе“,— священника М. Панфилова¹⁾. „При какихъ условіяхъ сельскіе священники болѣе правильно могутъ выполнить обязанность—во всѣ праздничные и воскресные дни проповѣдывать прихожанамъ Слово Божіе“—священника А. Цвѣтаева²⁾, „Добрая христіанская жизнь пастыря-проповѣдника, какъ одно изъ главнѣйшихъ условій успѣшности его проповѣди“—Г. М-ва.³⁾ и многія другія. Въ этихъ статьяхъ авторы ихъ развиваютъ основныя положенія инструкціи и дѣлятся съ читателями мыслями объ успѣшной постановкѣ проповѣди Слова Божія.

Въ качествѣ образцовъ для составленія проповѣдей Преосвященный Теофанъ, какъ и въ Тамбовѣ, распорядился печатать въ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ, какъ свои проповѣди⁴⁾, такъ и лучшія проповѣди священниковъ⁵⁾, а также поученія, извлекаемыя изъ твореній св. Отцовъ, особенно св. Златоустаго, св. Димитрія Ростовскаго, св. Тихона Задонскаго и др., которыя впоследствии могли составить цѣлый сборникъ святоотеческой проповѣди, весьма полезный для проповѣдниковъ⁶⁾.

Заботы Преосвящ. Теофана о возбужденіи пастырей къ проповѣдыванію имѣли успѣхъ—повсюду зазвучало проповѣдническое слово пастырей. „Постоянный проповѣдникъ изъ ученыхъ священниковъ“, пишетъ авторъ „писемъ изъ Владиміра“ въ Правосл. Обзорѣніи за 1863 г., а иногда и чередовые проповѣдники, по распоряженію Преосвященнаго, говорятъ свои поученія за всеющнымъ бдѣніемъ“⁷⁾.

Но обширная практическая дѣятельность по епархіальному управленію не была вообще сродна душѣ Святителя Теофана. Съ юныхъ лѣтъ стремился онъ къ уединенію и идеаль монашества видѣлъ въ совершенномъ отрѣшеніи отъ міра и всѣхъ житейскихъ заботъ. И вотъ теперь, послѣ двадцатипятилѣтняго служенія Церкви на различныхъ по-

¹⁾ Владим. Епарх. Вѣд. 1865 г. № 7, стр. 408—413.

²⁾ Ibid. № 14, стр. 784—790.

³⁾ Ibid. № 21, стр. 1214—1220.

⁴⁾ Ibid. стр. 81, 215, 221, 268, 295, 389, 454, 540, 661.

⁵⁾ Владим. Епарх. Вѣд. 1865 г. Стр. 39, 118, 273, 473, 602, 985, 994, 1094, 1137, 1309.

⁶⁾ Ibid. № 7, стр. 410.

⁷⁾ Правосл. Обзорѣніе. 1865 г. т. XII, „Замѣтки“, стр. 87.

прицахъ, Преосвященный Теофанъ нашелъ благовременнымъ осуществить свое всегдашнее стремленіе. Подобно другому Святителю Русской земли, св. Тихону Задонскому—котораго Преосвященный Теофанъ глубоко чтить—рѣшилъ конецъ своей жизни пребыть въ уединеніи и безмолвіи. Преосвященный Теофанъ свое рѣшеніе удалиться на покой отъ Епархіальныхъ дѣлъ объясняетъ въ письмѣ къ Митрополиту С.-Петербургскому Исидору, отнесшемуся первоначально неодобрительно къ его поступку и убѣждавшему не уходить на покой. „Желаніе мое въ прошеніи я“,—пишетъ Преосвященный Теофанъ,—„выразилъ словомъ: понужденіе. Такъ это и есть. Какъ ноша какая за плечами всегда чувствуется сіе понужденіе: брось, иди... брось, иди... Вотъ и разсудите: что это такое? Съ начала поста отяжелѣла ноша сія и все тяжелѣе и тяжелѣе становилась... Я обсуживалъ всѣ непріятности и трудности, могущія встрѣтить меня. На все изъясляю готовность,—все поднялъ. Въ дѣлахъ трудности не вижу, только душа къ нимъ не лежитъ. Въ свободное время сложа руки я не сижу—минуты даромъ не проходитъ. Но безпрестанные отрывы не даютъ дѣлать ничего изъ того, что хотѣлось бы сдѣлать. Исполненіе сего ожидается отъ обители, и все потребное къ тому заготовлено въ широкихъ размѣрахъ. Я ищу покоя, чтобы покойнѣе предаться занятіямъ желаемымъ, но не диллетанства ради, а съ тѣмъ непремѣннымъ намѣреніемъ, чтобы былъ и плодъ трудовъ,—не бесполезный и не ненужный для Церкви Божіей. Имѣю мысли служить Церкви Божіей, только инымъ образомъ служить“...¹⁾).

16 Іюня 1886 года Преосвященный Теофанъ былъ, согласно прошенію, уволенъ отъ управленія Владимірской епархіей. „Отхожу“, говорилъ онъ, прощаясь съ своей паствой, „не ради того, чтобы вынужденъ былъ оставить васъ. Ваша доброта не допустила бы перемѣнить васъ на другую паству. Но, какъ ведомый, ведусь на свободное отъ заботъ пребываніе... Одно скажу, что кромѣ внѣшняго теченія событій, опредѣляющихъ наши дѣла, есть внутреннее измѣненіе расположеній, доводящихъ до извѣстныхъ рѣшимостей. Есть кромѣ внѣшней необходимости внутренняя, которой внемлетъ совѣсть и не сильно противорѣчитъ сердце“²⁾).

1) Душеп. Чтеніе. 1899 г., ч. I, стр. 109—111.

2) Слова къ Владим. паствѣ. Стр. 683.

Мѣстомъ своего уединенія Преосвященный Теофанъ избралъ Вышенскую пустынь, Тамбовской епархіи, Шацкаго уѣзда, которую онъ очень любилъ и о которой говорилъ даже, что „нѣтъ ничего на свѣтѣ лучше ея“¹⁾.

На Вышѣ, въ уединеніи, а съ Пасхи 1872 года и въ полномъ затворѣ, въ непрестанной молитвѣ, высокихъ иноческихъ подвигахъ и другихъ трудахъ, Преосвященный Теофанъ провелъ всѣ остальные почти 28 лѣтъ своей жизни. И такъ какъ, не будучи теперь епархіальнымъ архіереемъ, онъ уже не могъ употреблять того могучаго орудія для спасенія другихъ, которое употреблялъ ранѣе, то есть проповѣданія Слова Божія съ церковной кафедры²⁾, то онъ сталъ служить и неумышленно служилъ спасенію ближнихъ до конца жизни своей инымъ способомъ:—молитвою о нихъ, наставленіемъ ихъ посредствомъ писемъ духовнаго содержания и особенно своею учено-литературною дѣятельностью, направленною на руководство къ духовной жизни³⁾.

6 Января 1894 года около четырехъ часовъ вечера Святитель Теофанъ мирно скончался..

Взглядъ Преосвященнаго Теофана на проповѣдь.

Преосвященный Теофанъ смотритъ на проповѣдь, какъ на „священнодѣйствіе слова“⁴⁾. „Слово“, говоритъ Преосвящ. Теофанъ, „есть могущественное средство помогать ближнему. Въ немъ душа выходитъ и, сочетаваясь съ другою, силы ему придаетъ“. „Проповѣдь единственный садовый ножъ въ рукахъ дѣлателей вертограда Божія“⁵⁾. „Проповѣдь слова—единственное орудіе, дающее внутреннюю силу надъ душами пасомыхъ, когда всякій пастырь можетъ сказать: овцы гласа моего слушаютъ, то есть свой умъ и волю покоряютъ его слову, свои понятія слагаютъ по его ученію, свою жизнь устрояютъ по его совѣтамъ, и свои со-

1) Труды К. Д. Акад. 1894 г., ч. 1, стр. 426.

2) Только однажды, а именно въ 1871 году Преосвящ. Теофанъ говорилъ проповѣдь при освященіи храма на Екатерининскомъ заводѣ. Проповѣдь напечатана въ Тамбовскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ за 1871 годъ, № 11.

3) Богоосл. Вѣстникъ. 1895 г., ч. I, стр. 103.

4) Слова къ Влад. паствѣ... стр. 397.

5) Мысли на каждый день года... стр. 414.

мнѣнія рѣшаютъ по его вразумленіямъ“¹⁾. Если проповѣдь даетъ такую силу надъ душами паствы, то сколь грѣшатъ противъ Самой Божественной Истины пастыри, призванные внѣдрять ее въ сердца людей. „Истину“, пишетъ Преосвящ. Теофанъ, „на землю принесъ Господь и Духъ Святой, исполнившій Апостоловъ въ день Пятидесятницы,—и ходитъ она по землѣ. Проводники ея—уста іереевъ Божіихъ. Кто изъ нихъ затворяетъ уста свои, тотъ преграждаетъ путь истинѣ, просящейся въ души вѣрующихъ. Отъ того и души вѣрующихъ томятся, не получая истины, и сами іереи должны ощущать томленіе отъ истины, которая, не получая исхода, тяготитъ ихъ. Облегчись же, іерей Божій,—призываетъ Преосвящ. Теофанъ, отъ сей тяготы, испусти потоки Божескихъ словесъ (Іоан. 7, 38), въ отраду себѣ и въ оживленіе вѣренныхъ тебѣ душъ. Когда же увидишь, что и у тебя самого нѣтъ истины, возьми ее: она въ святыхъ писаніяхъ; и, исполняясь ею, препровождай ее къ дѣтямъ твоимъ духовнымъ: только не молчи. Проповѣдуй, ибо на это ты призванъ“²⁾. Мы нарочно привели эту длинную выдержку изъ сочиненія Преосвящ. Теофана, чтобы показать, какъ глубоко вѣрно онъ изображаетъ внутреннюю психологическую необходимость для пастыря проповѣди Слова Божія, благовѣстія Истины Божественной. Сама Истина Божественная, Слово Божіе, содержащая общія указанія для всѣхъ, для каждаго въ отдѣльности должна быть изъяснена примѣнительно къ обстоятельствамъ жизни одного человѣка, или цѣлаго отдѣльнаго общества, а это можно сдѣлать только чрезъ проповѣдь пастырскую. „Слово Божіе“, говоритъ Преосвященный Теофанъ, „содержитъ общія указанія для всѣхъ, а что именно нужно мнѣ и въ моихъ обстоятельствахъ, то долженъ объяснить мнѣ другой—живой, опытный голосъ. Не будь сего, я долженъ блуждать по распутіямъ и быть въ постоянной опасности“³⁾.

1) Слова СПВ. Дух. Академіи Ректора Архим. Теофана... стр. 26—27. СПб. 1859.

2) Мысли на каждый день года по церковнымъ чтеніямъ изъ Слова Божія. Понедѣльникъ 18 нед. по Пятидесятницѣ. Стр. 318—319. Москва. 1890 г.

3) Слова къ Тамбовской паствѣ въ 1859—1860 г.г. стр. 71. СПб. 1861 г.

Но для того, чтобы пастырю имѣть въ своемъ словѣ проповѣдническомъ „внутреннюю силу надъ пасомыми“, необходимо самому пастырю „стать святымъ, перенести Евангеліе на скрижали своего сердца, загорѣться тѣмъ огнемъ, какой хотѣлъ вобрести на землю Христосъ“. „Назидать, или созидать другихъ можетъ только тотъ, кто самъ возсозданъ, чей умъ свѣтло созерцаетъ истины, чье сердце согрѣто теплою любовію къ симъ истинамъ“. „Истину можно сказать только по опыту, по вкушеніи только духовныхъ благъ самымъ дѣломъ“. „Проповѣднику нужно быть очевидцемъ Божественной истины, свидѣтелемъ ея“, „нужно постоянно слышать голосъ Божій въ своей душѣ“. Недостатокъ такого намѣренія не можетъ быть замѣненъ ничѣмъ. Проповѣдь умная, вооруженная всѣми способами риторики къ возбужденію страстей, къ пораженію воли, къ увлеченію сердца и всѣми граціями словесной эстетики останется проповѣдью холодной, безсильной, пустозвучащей. Это будетъ пустоцвѣтъ, немогущій дать плода“. „Слово, исходящее изъ духа благонамѣреннаго, и безъ внѣшнихъ средствъ риторики будетъ назидательно. Или лучше, въ немъ то и есть источникъ исключительно истиннаго краснорѣчія, а не во внѣшнихъ пріемахъ... „Естественнѣйшій способъ дѣйствования чрезъ слово“, пишетъ Преосвящ. Теофанъ,—„изображать истину, какъ она есть, не заграждая ее умственными соображеніями, и особенно предположеніями о вѣроятностяхъ. Истина сродна духу. Просто и искренно высказанная, она найдетъ его; обставленная же образами, офигуренная и разукрашенная, останется въ фантазіи—загроможденная соображеніями и доказательствами, задержится въ разсудкѣ или душѣ, не достигая духа и оставляя его празднымъ. Можно сказать, что вся неплодность проповѣданія зависитъ отъ разумности, которою набиваютъ ее. Но разъясни истину просто, раскрой, въ чемъ она,—и духъ будетъ побѣжденъ“¹⁾.

Сообразно такому взгляду на проповѣдь, какъ „слово, исходящее изъ духа благонамѣреннаго“, она не является продуктомъ сухой головной работы, а должна представлять собою живое и непосредственное изліяніе глубокаго чувственнаго сердца проповѣдника. Самая хорошая проповѣдь,

¹⁾ Путь ко спасенію. Вып. II, стр. 34—35. СПб. 1869 г.

по мнѣнію Преосвящ. Теофана, „та, которая сама склеивается и выливается“¹⁾. О характерѣ составленія своихъ проповѣдей Преосвященный Теофанъ пишетъ. „Особенность моихъ проповѣдей та, что онѣ не сочиняемы. Обычно бывало вечеромъ, послѣ всенощной, выпью стаканъ чая, прочитаю Евангеліе завтрашнее, потомъ Апостоль... и какая мысль впадетъ и займетъ вниманіе и сердце, ту и беру въ тему... и проповѣдь тамъ внутри уже сама собой строится. Часъ, полтора, много два... и проповѣдь готова... утромъ прочитаешь, немного подладишь. Иногда тему даютъ внѣшнія обстоятельства, какъ бывало при посѣщеніи монастырей...; но производство все то же. Это писанные экспромты, какъ они не изъ головы шли, то и представляютъ подслащенное нѣчто“²⁾.

Въ выборѣ темъ и предметовъ для проповѣди никогда не слѣдуетъ стѣсняться и задумываться, такъ какъ Слово Божіе и сама человѣческая жизнь даютъ обильный матеріалъ для этого. Учительное слово Преосвящ. Теофана понималъ очень широко и разумѣлъ подъ нимъ всякое жизненное явленіе, способное возбудить и расположить къ религіозному настроенію. Слово Божіе можетъ доходить и доходить до нашего сердца самыми разнообразными путями. Оно постоянно слышится въ храмѣ Божіемъ, за всякимъ богослуженіемъ, и внѣ храма, во всякомъ молитвословіи и пѣснопѣніи. Оно—въ пастырскихъ проповѣдяхъ, во всякой назидательной книгѣ и душеспасительной бесѣдѣ. Оно въ иконахъ, картинахъ и всякомъ видимомъ предметѣ, представляющемъ духовныя истины. Мы какъ будто бы объаты Словомъ Божіимъ, оглашаемся имъ со всѣхъ сторонъ. „Если вы сыграете на фортепьяно, или споете что-либо такое, пишетъ Преосвящ. Теофанъ одной своей корреспонденткѣ, что западетъ въ душу слушающихъ и заставитъ ихъ вздохнуть ко Господу, то вы то же сдѣлаете, что дѣлаетъ хорошій проповѣдникъ въ церкви“³⁾.

По мнѣнію Преосвящ. Теофана проповѣдей у насъ мало говорятъ оттого, что неправильно смотрятъ на приготовленіе ихъ. Думаютъ, что проповѣдь писать то же, что книгу составлять. Между тѣмъ это дѣло совсѣмъ иное. Тутъ никакъ нельзя ограничиться одною работою холоднаго ума,

1) Собр. писемъ Свят. Теофана. Вып. I, стр. 134.

2) Собр. писемъ Свят. Теофана. Вып. 4, стр. 50—51.

3) Собр. пис. Свят. Теофана. Вып. 4, стр. 135.

но необходимо призвать на помощь сердце и чувство. Что только когда либо вспадетъ изъ религіозныхъ предметовъ на мысль и сердце, все что слѣдуетъ немедленно же и занести на бумагу. Про свой личный опытъ Преосвященный Теофанъ рассказываетъ, что онъ, по вступленіи на Тамбовскую кафедру, въ началѣ сравнительно мало говорилъ поученія, потому что затруднялся въ составленіи ихъ, смотря на дѣло, какъ на научную работу. „Помните“, пишетъ онъ, „сначала я мало говорилъ... именно отъ того, что думалось проповѣдь писать... то же, что книгу сочинить... Такъ мы всѣ думаемъ. Преосвященный Серафимъ (Еп. Воронежскій) тогда и говоритъ мнѣ: да что долго думать?... сѣлъ да и написалъ за одинъ присѣсть... Я никакъ не вѣрилъ, чтобы можно было такъ. Потомъ какъ то самому стало досадно, что не говорю проповѣдей... Пришелъ отъ всеобщей и ну писать, что напишется... кажется это была проповѣдь о любви къ Богу. За обѣдней съ робостью началъ говорить.. Ничего... сошла съ рукъ. Потомъ и въ другой разъ, тоже и въ третій, и пошло такъ. И всѣ проповѣди, что „слова къ Тамбовской паствѣ“, исключая 3—4, такого происхожденія. Вечеромъ послѣ всеобщей писаны“...¹⁾.

Свой взглядъ на проповѣдь Преосвящ. Теофанъ выразилъ въ особомъ томилетическомъ трактатѣ, напечатанномъ имъ въ „Тамб. Епарх. Вѣдомостяхъ“ за 1862 годъ. Вотъ главное положеніе того трактата: „Существенный характеръ проповѣди составляетъ назидательность“... „Назидать“, обясняетъ авторъ,—„значить проповѣдовать такъ, да церковь или народъ созиданію приемлетъ (1 Кор. 14, 5), говорить слово благо къ созиданію вѣръ, да дастъ благодать слышащимъ (Ефес. 4, 29)“. Это выраженіе метафорическое. Оно предполагаетъ, что народъ, къ которому обращается слово, разстроенъ въ духъ и похожъ на развалины дома,—и что проповѣднику-пастырю предлежитъ трудъ силою слова своего возсоздать изъ сихъ развалинъ церковь Богу живую, снова настроить разстроенный духъ народа. Разстройство; происшедшее въ чловѣкѣ вслѣдствіе отпаденія отъ Бога, обнаруживается преимущественно въ упадкѣ и неправильныхъ дѣйствіяхъ трехъ главныхъ силъ духовной природы,—

¹⁾ Собр. пис. Свят. Теофана. Вып. 3, стр. 55.

то есть въ слѣпотѣ ума, окамененіи сердца, безпечности и
 безсилія воли. „Посему“, продолжаетъ Преосвящ. Теофанъ,
 „назиданіе и возсозданіе должно состоять въ приведеніи
 ихъ силъ въ чинъ и порядокъ, въ просвѣщеніи слѣпотоу
 ума, въ оживленіи омертвѣлаго чувства, въ укрѣпленіи сла-
 бой воли и направленіи ея къ дѣламъ Богоугоднымъ“. Силы
 нашего духа нераздѣльны. Какъ разстройство ихъ нераз-
 дѣльно, такъ и возсозданіе ихъ, то есть назидательное слово
 совместно должно просвѣщать, оживлять и укрѣплять.
 „Мало просвѣщать умъ слушателя“, говоритъ авторъ, „рас-
 крытіемъ и объясненіемъ ему истины. Истины рѣдкій не
 знаетъ, по крайней мѣрѣ, въ общихъ чертахъ. Чего недо-
 стаетъ въ духѣ?—Это большею частію сочувствія сей истинѣ
 въ сердцѣ и готовности слѣдовать ей въ волѣ. На это
 должна быть преимущественно направлена проповѣдь. Глав-
 ное ея дѣло при разъясненіи истины согрѣть сердце теп-
 лотою, вытекающею изъ сей истины, и расположить волю
 къ рѣшимости покориться ей. Доведи умъ до истины,“ про-
 веди сію истину до сердца и привлеки къ ней волю. Поу-
 чительность, теплая убѣдительность, влекущая и обязываю-
 щая сила, суть три нераздѣльные свойства слова назида-
 тельнаго“.

Въ виду такого характера проповѣди, не выдержива-
 ютъ своего истиннаго значенія тѣ проповѣди, которыя или
 только толкуютъ объ истинахъ, или только изливаются въ
 чувствахъ, или только строго обличительно повелѣваютъ.
 Первыя—холодны, безсильны и отзываются небрежностью.
 Вторыя легко скользятъ поверхъ сердца, — занимаютъ
 его на время и нѣсколько умягчаютъ, но слушатель остается
 въ нерѣшительности—куда и какъ идти, и, съ окончаніемъ
 слова возвращается къ прежнему охлажденію. Третьи—
 жестки и скорѣе могутъ развить упорство, нежели покор-
 ность истинѣ. Воля не устоитъ, когда убѣжденъ умъ и
 умягчено сердце, какъ наоборотъ безъ нихъ ничего не мо-
 жетъ дѣлать. Не близки къ цѣли тѣ проповѣди, въ которыхъ
 проповѣдникъ, послѣ разъясненія истины, начинаетъ толковать
 о томъ, что надобно сочувствовать имъ, что надобно имъ слѣдо-
 вать. „Кто не знаетъ, что надобно? но сердце холодно и воля не-
 подвижна. Согрѣй первое и возбуди вторую. Не говори: „или
 ты не чувствуешь, или сердце твое не воспламеняется и

проч...“, но представь истину такъ, чтобъ сердце само согрѣлось ею, приняло ее въ себя, исполнилось ею... „Настоящая проповѣдь“, дѣлаетъ Преосвящ. Теофанъ выводъ изъ всего сказаннаго, „есть та, которая свѣтла и просвѣщаетъ, тепла и согрѣваетъ, сильна и влечетъ,—обязываетъ, заставляетъ дѣлать. Не такъ въ ней распредѣлены ея достоинства, чтобъ составляли отдѣльныя части; но она вся во всемъ своемъ составѣ и въ каждой части исполнена свѣта, теплоты и силы и дѣйствуетъ ими нераздѣльно. Онѣ составляютъ внутренній духъ ея“.

Изъяснивши, какова должна быть проповѣдь по своему содержанию, авторъ выясняетъ даже, какими свойствами долженъ обладать проповѣдникъ для достиженія успѣха въ проповѣди Слова Божія. „Назидать или созидать другихъ“, говоритъ епископъ Теофанъ, „можетъ только тотъ, кто самъ возсозданъ, чье сердце согрѣто теплою любовію къ тѣмъ истинамъ, съ сладостію носить ихъ въ себѣ, проникнуть ими,—чья воля расположена по симъ истинамъ, ими живетъ, на нихъ утверждается... Нужно еще, чтобъ сердце проповѣдника исполнено было любовію къ слушателямъ, чтобъ онъ, чувствуя внутреннее блаженство отъ того; что проникнуть истиною, желалъ перевести его и въ другихъ, возвести и ихъ въ такое благое настроеніе, въ коемъ стоитъ самъ. Это желаніе, или ревность—облаженствовать другихъ, служить какъ бы каналомъ, по которому все, что есть въ душѣ его, переливается въ души слушателей. Оно учитъ его изобрѣтать всевозможные способы къ тому, чтобы уговорить, убѣдить, склонить“.

Такое настроеніе у проповѣдующаго создается при помощи свыше. „Духъ Божій оживляетъ и возсозидаетъ нашъ духъ и преисполняетъ его любовію и ревностью Апостольскою. Онъ учитъ достойнаго и тому, о чемъ говорить, и тому, какъ говорить,—когда и гдѣ быть простымъ, гдѣ кроткимъ, гдѣ умолять, гдѣ обличать. У апостола Іоанна это дѣйствіе Духа называется помазаніемъ (1 Іоан. 2, 20); отъ сего и слову назидательному, исполненному любви, усваивать титуло слова съ помазаніемъ. Это верхъ совершенства проповѣдническаго. Все, что есть прекраснаго и святаго въ церковной словесности, все лучшее, чего можно желать, и о чемъ непрестанно должно молиться, все то зависитъ отъ

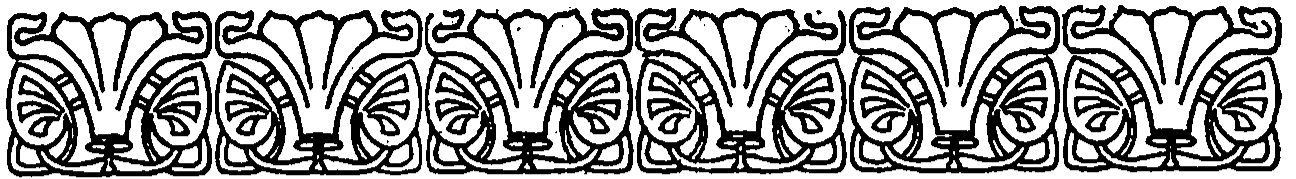
помазанія. Нисходя на духъ проповѣдника, оно сообщаетъ ему нѣкое всеобъемлющее ясновидѣніе истины, виѣдряетъ огонь въ сердцѣ, волю вооружаетъ непреоборимою силою утверждать въ добрѣ, проистекающей изъ любви. Отсюда слово съ помазаніемъ отличается разнообразными привлекательными свойствами,—которыя главнымъ образомъ состоятъ въ силѣ просвѣщать, согрѣвать и властно увлекать“. Въ концѣ своего трактата Преосвящ. Θεοφάνη разсуждаетъ о томъ, какая форма сочиненія болѣе прилична проповѣди? „Въ проповѣди“, говоритъ Епископъ Θεοφάνη, „должно быть стройное сочетаніе мыслей объ одномъ предметѣ“... Поэтому „самая пристойная проповѣди форма есть форма *собесѣдованія*, или рѣчи разговорной. Проповѣдникъ произноситъ слово одинъ, но рѣчь ведетъ не одинъ. Онъ вводитъ въ нее и слушателей, спрашиваетъ ихъ и рѣшаетъ,—имъ предлагаетъ на разсужденіе и за нихъ разсуждаетъ, обращаетъ ихъ вниманіе то на тотъ, то на другой предметъ, и все вообще дѣлаетъ съ ними, какъ въ дружескомъ разговорѣ. Такая форма поддерживаетъ вниманіе слушателей, безъ утомленія, во все продолженіе бесѣды; они заняты вмѣстѣ съ проповѣдникомъ, сами разсуждаютъ, сами себя убѣждаютъ, сами на себя произносятъ судъ. А при этомъ незамѣтно глубже входятъ въ предметъ, отстраняютъ всѣ недомѣнныя, мѣшающія убѣжденію, и всѣ предлоги, останавливающіе рѣшимость,—и пролагаютъ сами путь успѣху проповѣди... Такова форма рѣчи душевной! Ее и долженъ усвоить себѣ проповѣдникъ, имѣющій дѣло собственно съ душою слушателей... „Впрочемъ“, заканчиваетъ свой трактатъ Преосвящ. Θεοφάνη, „этимъ не воспрещается проповѣди допускать приемы краснорѣчія. Только они не признаются въ ней существенными... Проповѣдь и безъ всякихъ красокъ будетъ отличною проповѣдью, когда убѣждаетъ, согрѣваетъ, доводитъ до рѣшимости“¹⁾).

Г. Добоав.

(Продолженіе будетъ).



¹⁾ Тамб. Епарх. Вѣдомости 1862 г. № 8. „Прибавленія“. Стр. 305—314.



Византійское храмовоздательство и его вліяніе на русское храмовоздательство.

Въ настоящее время, когда русскую и иностранную прессу занимаетъ вопросъ о томъ, кому долженъ принадлежать Константинополь, и когда взоры всѣхъ православныхъ русскихъ людей обращены, главнымъ образомъ, на древній, первый величественный памятникъ христіанства—Царьградскій храмъ св. Софіи, невольно припоминаются знаменательныя слова нашего благостнаго Владыки Антонія, Архієпископа Харьковскаго и Ахтырскаго, изъ его рѣчи, произнесенной при встрѣчѣ Государя Императора въ Харьковскомъ Кафедральномъ соборѣ 23-го ноября 1914-го года: „Сквозь дымъ разрывающихся снарядовъ, сквозь пламя горящихъ городовъ и деревень намъ виднѣется тамъ, далеко-далеко святой крестъ на храмѣ Царьградской Софіи“...

Много лѣтъ сіялъ крестъ св. Софіи надъ Босфоромъ и Царьградомъ, который съ принятіемъ Русью христіанства дѣлается для русскихъ священнымъ городомъ, привлекающимъ массу паломниковъ, направляющихся черезъ него во св. землю и св. городъ Іерусалимъ, пока онъ не перешелъ въ руки невѣрныхъ опять таки на долгія времена. 29 мая 1453 года Магометъ II торжественно вступаетъ въ Царьградъ и храмъ св. Софіи, отдаетъ городъ на трехдневное разграбленіе войску, которое по варварски истребляетъ и разрушаетъ множество драгоценныхъ памятниковъ искусства и учиняетъ страшную рѣзню, щадя, впрочемъ, св. храмы, которые Магометъ рѣшилъ обратить въ мечети. Храмъ св. Софіи, а вмѣстѣ съ нимъ и нѣкоторые другіе, были тогда-же обращены въ мечети.

Всякій православный христiанинъ прекрасно знаетъ, что храмъ св. Софiи—это тотъ знаменитый храмъ, который своею величественностію и торжественностію богослуженiя произвелъ на пословъ св. князя Владимiра такое сильное впечатлѣніе, что они не знали, гдѣ были, „на небѣ или на землѣ“, и что изъ Византіи пришло къ намъ христiанство; но не всякій, быть можетъ, знаетъ, что оттуда, вмѣстѣ съ догматами и обрядами православной Церкви, перешло къ намъ и византiйское храмоздательство и что храмъ св. Софiи, какъ архитектурный памятникъ, представляетъ изъ себя первый величественнѣйшій образецъ, такъ называемой, центрально-купольной системы, нигдѣ такъ прочно и на долгое время не привившейся, какъ у насъ, на св. Руси, о чемъ собственно и будетъ наша рѣчь впереди.

Византiйское зодчество развивалось постепенно, позаимствовавъ свои формы отъ античной архитектуры, которая оно долго измѣняло, пока не выработало, преимущественно для храмоздательства, стиль, значительно отличающійся отъ типа древне-христiанскихъ базиликъ. Главную его особенность составляетъ примѣненіе купола для покрытія средней части храма (такъ называемая, центрально-купольная система). Правда, куполь былъ извѣстенъ еще въ языческомъ Римѣ, а также и на Востокѣ (напр., въ Сиріи), но основаніемъ для него большею частію служилъ кругъ; если-же основаніе представлялъ квадратъ или многогранникъ, то между нимъ и куполомъ не существовало надлежащей, органической связи. Византiйское искусство впервые нашло способъ выйти изъ указаннаго затрудненiя, для чего примѣнило, такъ наз., паруса или пандантивы. Прослѣдимъ эту систему. Если взять за основаніе параллелопипедъ и посадить на него куполь въ видѣ сферическаго сегмента, то послѣдній будетъ подпираться только четырьмя точками вертикальных стѣнъ, а внутри ихъ образуются впалые углы, благодаря чему получается впечатлѣніе тяжести и негармоничности сооруженiя. Для устраненiя этого дефекта византiйскіе зодчiе придали сторонамъ параллелопипеда дугообразную форму и на вершинахъ ихъ утвердили куполь, а углы между ними заполнили сферическими трехугольными поверхностями, похожими на опрокинутые надутые паруса, откуда и произошло названіе этого архитектурнаго элемента. Та-

кимъ образомъ, получился незамѣтный переходъ отъ четырехугольника къ правильному кругу, на которомъ и сталъ пока покоиться куполъ: Впослѣдствіи, дабы придать куполу характеръ еще большей легкости, зодчіе начали строить, вмѣсто прямыхъ отвѣсныхъ стѣнъ нижняго сооруженія, полукруглые въ планѣ ниши съ полусферическими поверхностями, арочныя вершины которыхъ вмѣстѣ съ парусами и составляли основаніе для купола. Паруса подпирались четырьмя массивными столбами. По этой системѣ и строились, главнымъ образомъ, храмы, имѣвшіе планъ, такъ наз., греческаго креста, состоявшаго изъ пяти равныхъ квадратовъ. Надъ среднимъ квадратомъ помѣщался куполъ. Боковые квадраты соединялись со среднимъ нишами, квадраты же, занимавшіе промежутки между оконечностями креста, составляли придаточныя части храма и строились большею частію ниже, чѣмъ самый крестъ. Съ восточной стороны креста пристраивалась еще абсида для алтаря, а съ западной—притворъ (наартексъ). Первоначальная, довольно плоская, форма византійскаго купола перешла впослѣдствіи въ болѣе возвышенную, но все-же покоилась на аркахъ и пандитивахъ, пока, наконецъ, между ними и куполомъ не явился цилиндрическій барабанъ (тамбуръ), и храмъ заканчивался вверху уже не сегментомъ сферы, а возвышенною главою. Иногда храмы, кромѣ главнаго купола, имѣли еще два, четыре и больше куполовъ надъ боковыми своими частями. Внутри храмовъ, подъ главнымъ куполомъ, вокругъ стѣнъ, за исключеніемъ алтарной стѣны, устраивалась галлерей (наши теперешніе хоры), предназначавшаяся для женщинъ и называвшаяся поэтому гинекеемъ. Эта галлерей поддерживалась снизу колоннами, антаблементъ которыхъ былъ не горизонтальный, какъ въ дорическомъ, іоническомъ и др. общепринятыхъ архитектурныхъ орденахъ, а состоялъ изъ полуциркульныхъ арокъ, перекинутыхъ съ колонны на колонну. Капители колоннъ значительно уже разнятся отъ капителей указанныхъ орденовъ, принимая форму усѣченной четырехгранной пирамиды, поставленной меньшимъ основаніемъ внизъ и украшенной акантовыми листьями и другими фантазированными формами флоры. Ступни арокъ опираются иногда не прямо на капитель, похожую на кубъ со скошенными внизу боковыми гранями, также украшен-

рованными. Снаружи храмы представляли видъ того матеріала, изъ котораго они сооружены, а внутри стѣны ихъ облицовывались обыкновенно внизу мраморомъ, вверху-же, а также и своды, почти сплошь украшались позолотою, мозаичными изображеніями на золотомъ фонѣ и фресками. Окна дѣлались продолговатыми, съ округленными верхушками и шли въ два яруса, группируясь попарно, по три... Части—каждой группы отдѣлялись одна отъ другой колонкой, а вся группа окаймлялась фальшивой аркой. Такія-же окна были въ куполѣ: у самаго его основанія, или въ тамбурѣ главы.

Само собой разумѣется, что византійское зодчество не сразу пришло къ указаннымъ системамъ и формамъ, а постепенно. Впервые византійскій стиль проявился въ церквяхъ Равенны: въ усыпальницѣ Галлы Платидія (нынѣ церковь св. Назарія и Кельсія) и въ церкви св. Виталія. Но эти памятники не представляютъ еще настоящихъ элементовъ центрально-купольной системы, зато церковь св. Сергія и Вакха въ Царьградѣ носитъ уже слѣды явнаго примѣненія этой системы и служить, можно сказать, переходомъ отъ типа указанныхъ церквей къ величественнѣйшему памятнику византійскаго зодчества—храму св. Софіи, сооруженному императоромъ Юстиніаномъ Великимъ въ 532—537 г.г., въ память объ усмиреніи мятежа, извѣстнаго въ исторіи подъ именемъ „ника“, угрожавшаго Юстиніану лишеніемъ престола. Главными строителями св. Софіи были Анеимій изъ Траллеса и Исидоръ изъ Милета, подъ руководствомъ которыхъ работало ежедневно до 10.000 человѣкъ. Юстиніанъ хотѣлъ, чтобы построенный имъ храмъ по величинѣ и роскоши превзошелъ всѣ существовавшіе когда либо храмы, а посему никакіе расходы по постройкѣ и украшенію храма не останавливали его: золото, серебро, слоновая кость, рѣдкія породы мрамора и драгоценные камни свозились въ Царьградъ со всѣхъ концовъ имперіи. Освященіе храма было величайшимъ торжествомъ. Черезъ 20 лѣтъ послѣ сего храмъ св. Софіи былъ поврежденъ землетрясеніемъ и въ особенности куполъ, въ виду чего стѣны пришлось подпереть контрфорсами, а куполъ разобрать—и сложить вновь. При вторичной кладкѣ куполъ сдѣлали еще выше. Въ такомъ видѣ храмъ св. Софіи просуществовалъ

до завоеванія Константинополя турками (1453 г.). Они обратили его въ главную мечеть, причемъ замазали штукатуркой стѣнныя мозаичныя изображенія, уничтожили св. престолъ и иконостасъ, а снаружи обезобразили храмъ разными пристройками. Не смотря на это, храмъ св. Софіи въ общемъ все таки производитъ сильное впечатлѣніе.

Планъ храма св. Софіи—продолговатый четырехугольникъ, образующій три корабля: средній—широкій, а боковые—болѣе узкіе. Средняя часть широкаго корабля представляетъ въ основаніи квадратъ, по угламъ котораго поставлены массивныя столбы, поддерживающіе громадныя арки; покрыта плоскимъ куполомъ. Ширина купола приблизительно—42 арш., а высота отъ пола до свода купола—около 72 арш. Съ восточной и западной стороны устроены двѣ громаднѣйшія ниши, изъ коихъ восточная покрыта полусферическимъ сводомъ, а западная обыкновеннымъ коробовымъ. Въ каждую изъ этихъ нишъ впадаютъ еще по три меньшія ниши, изъ коихъ средняя—восточная (болѣе глубокая) служила алтарной абсидой, а такая-же западная имѣетъ три двери, ведущія во внутренній и внѣшній притворы (esonartex и exonartex), а впереди нея былъ дворъ, обнесенный галлереей и колоннами (теперь его нѣтъ). Средній корабль сообщается съ боковыми посредствомъ арокъ, опирающихся на колонны, въ два яруса, поверхъ которыхъ идутъ задѣланныя прямой стѣной громаднѣйшія арки, поддерживающія куполь. Въ этой прямой стѣнѣ имѣется три ряда оконъ. Въ основаніи купола расположены 40 оконъ, а въ большихъ и малыхъ нишахъ—еще по 5 оконъ. Хотя это описаніе храма св. Софіи слишкомъ кратко, но все же оно даетъ достаточное представленіе о, такъ наз., центрально-купольной системѣ, перешедшей со временъ св. князя Владиміра и къ намъ, въ Россію. Построенный недавно въ Кронштадтѣ Морской Соборъ есть подражаніе св. Софіи въ Царьградѣ.

Кромѣ храма св. Софіи, въ Царьградѣ были сооружены и другіе храмы съ примѣненіемъ къ нимъ центрально-купольной системы. Къ таковымъ относится церковь св. Апостоловъ, построенная по плану греческаго креста, съ пятью куполами, самая большая послѣ св. Софіи, служившая мѣстопробываніемъ константинопольскаго патріарха и снесен-

ная въ 1455 г. подъ постройку Магометовой мечети. Другая церковь—св. Ирины, построенная Константиномъ Великимъ и возобновленная послѣ пожара Львомъ Исавряниномъ, по своему плану и внутреннему распорядку, сильно напоминаетъ св. Софію въ маломъ видѣ. Куполь ея не плоскій, а углубленный въ $1\frac{1}{3}$ своего радіуса. Кромѣ главнаго купола, на ней есть еще второй куполь, имѣющій рѣдкую въ византійскомъ зодчествѣ форму эллипса. Церковь св. Ирины передѣлана турками въ музей стариннаго оружія и вооруженія, такъ наз., янычарскій музей. Кромѣ указанныхъ церквей, памятниками византійскаго храмоздательства служатъ еще слѣдующія уцѣлѣвшія зданія: Малая св. Софія (по-турецки Кючюкъ-Ая-Софія), передѣланная изъ церкви свв. Сергія и Вакха; церковь монастыря Господа Вседержителя (Пантократоръ)—теперь мечеть Килиссе-Джами; церковь и монастырь Іоанна Студитскаго—теперь мечеть Эмиръ-Ахоръ-Джами (или Имрахоръ-Джами); церковь Спаса въ Хорѣ—теперь мечеть Кахріе-Джамиси, замѣчательная недавно открытой, прекрасно сохранившейся до сихъ поръ христіанской мозаикой, и др. Въ настоящее время въ Константинополѣ имѣется до 169 христіанскихъ церквей.

Какъ мы уже сказали, византійское храмоздательство перешло къ намъ, въ Россію, и утвердилось здѣсь на долгое время. Св. Равноапостольный князь Владиміръ, принявъ св. крещеніе отъ грековъ, вызываетъ изъ Царьграда зодчихъ, каменщиковъ, живописцевъ и мозаичистовъ и при помощи ихъ строить въ Кіевѣ и др. мѣстахъ церкви, украшенные иконами, мозаикой и фресками въ византійскомъ стилѣ. Впослѣдствіи появляются у насъ и свои мастера, обученные византійцами, которые придерживаются византійскаго стиля, примѣняющагося и до сего времени съ нѣкоторыми видоизмѣненіями и позаимствованіями изъ другихъ источниковъ. Первые каменные церкви въ Кіевѣ, построенныя св. Княземъ Владиміромъ по типу византійскихъ церквей X вѣка,—это Васильевская и Десятинная, обѣ одинаковой почти величины, представляющія въ планѣ продолговатый четырехугольникъ съ тремя выступающими съ восточной стороны абсидами. Васильевская церковь, сооруженная на томъ мѣстѣ, гдѣ раньше стоялъ идолъ Перунъ, названа въ честь князя, нареченнаго при св. крещеніи Васи-

ліемъ. До нашего времени дошли только остатки ея. Успенская Десятинная церковь была роскошно отдѣлана мраморомъ, яшмою, мозаикой, живописью... и служила усыпальницей св. князя Владиміра и его супруги, великой княгини Анны. Въ половинѣ XVII столѣтія она была разрушена Батыемъ. Теперь на ея мѣстѣ стоитъ новый большой храмъ, не имѣющій съ ней ничего общаго. Самымъ замѣчательнымъ храмомъ въ Кіевѣ, построеннымъ по типу византійскихъ церквей и притомъ византійскими мастерами, что явствуетъ изъ надписей на греческомъ языкѣ подъ мозаичными изображеніями, является Софійскій соборъ, заложенный въ 1037 году Ярославомъ Мудрымъ въ память побѣды его надъ печенѣгами. Этотъ храмъ, представляющій полное примѣненіе византійскаго стиля, мы рассмотримъ болѣе подробно. Хотя онъ неоднократно подвергался грабежамъ и опустошеніямъ и, вслѣдствіе разновременныхъ поправокъ и надстроекъ и надстроекъ, потерялъ свой первоначальный видъ, все таки внутренній его видъ мало измѣнился. Планъ его—почти квадратъ, расчлененный столбами на пять кораблей, изъ коихъ средній—самый широкій. Каждый корабль имѣетъ съ восточной стороны полукруглую абсиду, а всѣ корабли пересѣкаются трансептомъ, отдѣленнымъ отъ крайнихъ изъ нихъ парами колоннъ. Съ западной стороны храма устроены хоры. Надъ серединой храма сооруженъ большой куполь на барабанѣ, а вокругъ него двѣнадцать меньшихъ куполовъ. Къ сѣверо-западному углу храма пристроена башня съ внутренней лѣстницей, ведущей на хоры и предназначавшейся должно быть, для сообщенія съ великокняжескимъ дворцомъ, находившимся вблизи храма. Другая башня у юго-западнаго угла пристроена, какъ полагаютъ, въ XII вѣкѣ. На стѣнахъ храма уцѣлѣли нѣкоторыя мозаики и фрески. На сводѣ абсиды главнаго алтаря помѣщенъ на золотомъ фонѣ грамадный мозаичный образъ Богоматери съ воздѣтыми руками, во весь ростъ, стоящей на четырехугольномъ помостѣ, украшенномъ жемчугомъ и драгоценными камнями. Это изображеніе Божіей Матери, известное подъ именемъ „Нерушимой Стѣны“, украшено орнаментомъ поздне-византійскаго стиля съ надписью на греческомъ языкѣ. Ниже, въ видѣ фриза, помѣщено слѣдующее мозаичное изображеніе: по срединѣ—престоль, осѣ-

ненный киворіемъ; по бокамъ его—по одному ангелу съ рипидами, а около нихъ дважды изображенный Іисусъ Христосъ справа преподаетъ шестерымъ апостоламъ Пр. Кровь, а слѣва другимъ шестерымъ апостоламъ—Пр. Тѣло. Вверху этого фризѣ, на золотомъ фонѣ, начертаны евхаристическія слова. Ниже фризѣ размѣщены изображенія святыхъ во весь ростъ, сохранившіяся только отчасти. Главный куполь храма украшенъ мозаичнымъ изображеніемъ Господа Вседержителя (по поясъ) и четырьмя ангелами; барабанъ купола—ликами апостоловъ; такъ наз., триумфальная арка—изображеніями Іисуса Христа, Божіей Матери и Іоанна Крестителя (Деисусъ), въ медальонахъ; столбы этой арки—Благоговѣщіемъ и т. д. Нѣкоторыя изъ этихъ мозаикъ отъ времени осыпались, другія уцѣлѣли только отчасти и реставрированы; къ сожалѣнію, масляными красками. Та же самая участь постигла и многочисленныя фрески храма, замазанныя штукатуркой и только недавно очищенныя отъ нея. Изображаютъ онѣ событія изъ жизни Іисуса Христа и Божіей Матери, дѣянія св. апостоловъ и Великомученика Георгія, фигуры пророковъ и св. угодниковъ (во весь ростъ или по грудь). Стѣны и столбы лѣстницъ, ведущихъ на хоры, расписаны по византійскому обычаю эпизодами изъ охоты на звѣрей, представленій на гипподромѣ, праздничныхъ увеселеній восточныхъ императоровъ и пр. Кромѣ храма св. Софіи, въ Кіевѣ существуютъ и другія церкви XI и XII вв., но ни одна изъ нихъ не дошла до насъ въ первоначальномъ видѣ: отъ Успенской Печерской лавры (XI в.) остались голыя стѣны; отъ Михайловскаго храма Златоверхаго монастыря (XII в.) уцѣлѣли только стѣны до извѣстной высоты, три алтарныхъ абсиды и главный куполь да части мозаики средней алтарной ниши, представляющей таинство Евхаристіи, такой-же компоновки, какъ и въ Софійскомъ соборѣ, но издѣліе уже русскихъ мастеровъ; въ храмѣ бывшаго Кирилловскаго монастыря сохранились стѣны до сводовъ, основаніе барабана главнаго купола и фрески русскаго издѣлія. Указаннаго стиля придерживались строители каменныхъ храмовъ и въ сосѣднихъ съ Кіевомъ мѣстностяхъ, на что указываетъ, напримѣръ, Софійскій соборъ въ Полоцкѣ, Спасскій—въ Черниговѣ и др. Въ общемъ вездѣ наблюдается византійская центрально-купольная система.

Храмоздательство кievскаго района позже перешло на сѣверъ, въ Новгородъ и Псковъ, съ ихъ областями, придерживаясь въ общемъ византійской центрально-купольной системы и измѣнившись незначительно въ деталяхъ. Такъ, благодаря обилію дождей и снѣга на сѣверѣ, крыши изъ пологога положенія перешли въ болѣе покатое, куполь изъ полусферическаго—въ грушевидное или луковицевидное. Барабаны дѣлались болѣе высокими, съ узкими, рѣдкими окнами; опоясаны они вверху карнизомъ въ видѣ зигзаговъ или же маленькихъ арочекъ, иногда даже стрѣльчатыхъ, что указываетъ уже на романское вліяніе, проникшее въ Россію, благодаря связямъ съ Западомъ. Самая замѣчательная церковь въ Новгородѣ, построенная въ византійскомъ стилѣ—соборъ св. Софіи въ Кремлѣ, заложенный великимъ княземъ Владиміромъ Ярославичемъ въ 1045 и освященный въ 1052 г. Для постройки и росписи его были приглашены мастера изъ Греціи. Новгородскій Софійскій соборъ представлялъ собою подражаніе Кіевскому Софійскому,—хотя по размѣрамъ онъ значительно меньше послѣдняго. Первоначально онъ имѣлъ одну главу, а послѣ пожара въ 1403 году, вѣроятно, было пристроено еще 4 главы. Башня у юго-западнаго угла собора съ лѣтницей, ведущей на хоры, увѣнчанная особой главой, пристроена также впоследствии. Грушевидная форма кровлей надъ главами, безъ сомнѣнія, была вначалѣ полусферической. Вообще, благодаря позднѣйшимъ перестройкамъ и пристройкамъ, соборъ лишился своего первоначальнаго вида. Меньше всего видоизмѣнился придѣлъ во имя Рождества Богородицы. Въ немъ сохранился старинный иконостасъ. Внутри соборъ расписанъ живописью, въ общемъ похожей на распись Кіевской Софіи. Замѣчательно колоссальное изображеніе на сводѣ главнаго купола І. Христа въ поясѣ, о которомъ существуетъ преданіе такого содержанія: живописцы хотѣли изобразить правую руку Спасителя благословляющей, но всякій разъ послѣ этого они находили ее сжатой, пока, наконецъ, не раздался небесный гласъ, повелѣвающій оставить десницу Спасителя сжатой, ибо, когда она раскроется, наступитъ конецъ Новгороду. Въ настоящее время, послѣ неоднократныхъ поновленій, она изображена благословляющей. Храмъ Св. Софіи послужилъ прототипомъ для другихъ древнѣйшихъ цер-

квей Новгорода, которыя въ общемъ напоминаютъ южно-византійскія церкви, съ тою только разницею, что четыре стѣны храма заканчиваются вверху трехугольными фронтонами, а вся церковь имѣетъ общую крышу съ восемью крутыми скатами, а не полусферическими, что обусловливается, какъ мы сказали выше, мѣстными климатическими особенностями—обиліемъ дождя и снѣга. Абсиды ихъ снаружи многогранныя, а внутри полукруглыя; окна въ нихъ расположены обыкновенно въ два яруса, узенькія, окаймлены арочками на колонкахъ; грани абсидъ украшены тонкими длинными полуколонками или пилястрами. Каждая сторона самага корпуса церкви утратила византійское расчлененіе на три части и превратилась въ одинъ общій фасадъ, который раздѣленъ выступающими вертикальными столбами на три плоскости съ фальшивыми двухдужными или трехдужными арками вверху. Этотъ мотивъ позаимствованъ опять таки изъ византійскихъ двухлопастныхъ или трехлопастныхъ оконъ. На фасадахъ дѣлались иногда небольшіе кресты (рельефные), расположенные, однако, въ большинствѣ случаевъ безъ всякой симметріи. Окна и двери обрамлялись иногда наличниками, представляющими, такъ наз., дантикуль (зубъ)—одинъ изъ характерныхъ обломовъ іоническаго ордена. Такой типъ вообще представляютъ всѣ церкви сѣвернаго края, т. е. ладожскія, псковскія и пр.

Нѣсколько иной и притомъ болѣе изящный характеръ, чѣмъ на югѣ и сѣверѣ Россіи, принимаетъ храмозодательство во Владимірско-Суздальской области. Въ XII вѣкѣ, послѣ того, какъ великокняжескій престолъ былъ перенесенъ изъ Кіева на Клязьму, при Юріи Долгорукомъ и особенно при Андрѣе Боголюбскомъ и Всеволодѣ Большомъ Гнѣздѣ, стали строиться тамъ бѣлокаменные храмы изъ волжскаго известняка. Планъ остался кіевскій: прямоугольникъ съ тремя алтарными абсидами, но въ остальномъ уже сильно сказывается романское вліяніе. Образцомъ владимірско-суздальскаго зодчества можетъ служить хорошо сравнительно сохранившійся храмъ Покрова Богородицы на Нерли, близъ Боголюбова, построенный въ 1165 году. Главный и боковыя фасады его раздѣляются колоннами во всю высоту на три части, которыя заканчиваются вверху не однимъ общимъ фронтономъ, какъ въ новгородскихъ храмахъ,

а самостоятельными полукружіями. Весь фасадъ дѣлится горизонтально пополамъ карнизомъ, состоящимъ изъ маленькихъ арокъ на полуколонкахъ, стоящихъ на кронштейнахъ. Въ верхней половинѣ фасада имѣется три высокихъ узкихъ окна съ закругленными верхушками, а внизу по серединѣ—дверь чисто романскаго характера: она углублена въ толщу стѣны въ видѣ постепенно уменьшающейся арки и обрамлена рядомъ концентрическихъ валовъ и подпирающихъ ихъ полуколоннъ. Такой-же карнизъ, какъ и на фасадѣ, имѣется вверху абсидныхъ стѣнъ, но только здѣсь короткія полуколонки подъ арочками идутъ въ перемежку съ длинными, доходящими до самаго фундамента. Всѣ кровли идутъ криволинейно, согласно формамъ верхушекъ стѣнъ, а поверхъ нихъ помѣщается глава на высокомъ цилиндрическомъ барабанѣ, украшенномъ также арочками на полуколонкахъ и опоясанномъ вверху бордюромъ изъ мелкихъ арокъ и зигзаговъ. Окна здѣсь такія-же, какъ и въ фасадахъ. Въ каждой абсидѣ такія-же окна. На указанный храмъ походитъ другой—Дмитріевскій соборъ во Владимірѣ—одинъ изъ лучшихъ храмовъ въ той мѣстности какъ по красотѣ архитектуры, такъ и по изящной отдѣлкѣ. Построенъ онъ между 1193 и 1197 гг. Всеволодомъ Юрьевичемъ и посвященъ св. Дмитрію Солунскому, патрону его новорожденного сына. По преданію, этотъ храмъ строилъ опытный зодчій, присланный нѣмецкимъ императоромъ. Здѣсь заслуживаютъ особеннаго вниманія рельефныя изображенія Іисуса Христа и святыхъ на верхнихъ частяхъ фасадовъ, а также рельефныя фигуры и орнаменты между колонками фасадовъ и на подкупольномъ барабанѣ, хотя въ данномъ случаѣ чувствуется уже передѣлка устарѣлыхъ римскихъ образцовъ съ примѣсью византійскихъ элементовъ. Такіе-же рельефы имѣются на фасадахъ Покровской церкви на Нерли и стѣнахъ церкви св. великомуч. Георгія въ Юрьевѣ польскомъ, построенной въ 1152 г. и возобновленной въ 1234 г. Остальныя церкви владимірско-суздальской области уже утратили свой первоначальный видъ. Изъ такихъ церквей можно указать на Успенскій соборъ во Владимірѣ, который, вмѣстѣ съ Дмитріевскимъ,—послужилъ образцомъ для Московскаго Успенскаго собора. Владимірскій Успенскій соборъ построенъ Андреемъ Боголюбскимъ въ 1158—60 гг.

Въ 1185 г. онъ значительно пострадалъ отъ пожара и былъ перестроенъ Всеволодомъ Юрьевичемъ слѣдующимъ образомъ: онъ сдѣлалъ большія бреши въ наружныхъ стѣнахъ и обвелъ ихъ съ трехъ сторонъ новыми стѣнами, увеличивъ, такимъ образомъ, храмъ, а по угламъ соорудилъ четыре главы, и соборъ изъ одноглаваго превратился въ пятиглавый. При Императорѣ Александрѣ III онъ былъ реставрированъ, согласно археологическимъ изслѣдованіямъ.

Каменные храмы въ Кіевской, Новгородской, Псковской, Владимірско-Суздальской и др. областяхъ строились только въ резиденціяхъ князей, большихъ городахъ и болѣе значительныхъ монастыряхъ, въ другихъ-же мѣстахъ строились небольшіе деревянные, — изъ коихъ ни одинъ не сохранился до нашего времени. Объ ихъ архитектурѣ мы можемъ заключать только по древнимъ иконамъ и рисункамъ, а также по характеру архитектуры позднѣйшихъ храмовъ, построенныхъ въ древнемъ стилѣ. Такъ какъ деревянные храмы и по плану, и по наружному виду и по орнаментациі, вслѣдствіе свойства своего строительнаго матеріала, существенно отличаются отъ каменныхъ византійскаго стиля, то мы не будемъ ихъ и разсматривать.

Въ началѣ XIV столѣтія центръ храмозодательства переносится въ Москву, которая съ этого времени становится объединительницей всей Руси. Московскіе князья выписываютъ изъ Владиміра, Новгорода и Пскова мастеровъ, которымъ и ввѣряютъ храмозодательство. Ими были построены первоначальные кремлевскіе соборы: Успенскій, Архангельскій и Благовѣщенскій, Спасъ-на-Бору, соборъ Троицко-Сергіевой Лавры и др. Всѣ эти храмы были построены изъ бѣлаго камня, по типу владимірско-суздальскихъ церквей, но, къ сожалѣнію, такъ неумѣло, что нѣкоторые изъ нихъ обрушились еще до окончанія постройки, а другіе послѣ нея. Всѣ наружныя украшенія значительно упростились, но зато появились нѣкоторыя новыя архитектурныя формы, изъ коихъ важнѣйшая — глава въ видѣ луковницы, смѣнившая византійскую шаровидную XI в. (какъ въ кіевской св. Софіи) и шлемообразную (какъ во владимірскомъ Дмитріевскомъ соборѣ). Со вступленіемъ на великокняжескій престолъ Іоанна III наступаетъ расцвѣтъ русскаго искусства. Онъ обратилъ свое вниманіе прежде всего на кремлевскія свя-

тыни. Успенскій соборъ, построенный при Іоаниѣ Калитѣ, сталъ тѣснымъ и отъ ветхости грозилъ паденіемъ, а посему нужно было строить новый. Для этой цѣли были приглашены московскіе мастера Ив. Кривцовъ и Мышкинъ, но едва они возвели храмъ до сводовъ, какъ часть его обрушилась. Для исправленія ошибки были приглашены псковскіе мастера, но они отъ исправленія отказались. Тогда былъ приглашенъ изъ Італіи архитекторъ Фьоравенти (прозванный за свое искусство Аристотелемъ), который со своимъ сыномъ Андреемъ и ученикомъ Петромъ приступилъ въ 1475 г. къ постройкѣ новаго собора, вмѣсто совершенно снесеннаго стараго. За образецъ былъ взятъ владимірскій Успенскій соборъ. Оконченный черезъ три года, соборъ былъ освященъ и вышелъ „чуденъ вельми величествомъ, и высотой и свѣтлостью; такого-же прежь не бывало на Руси“. Фьоравенти въ общемъ придерживался типа владимірскихъ церквей, едѣлавъ въ частности слѣдующія отступленія отъ него: удлинилъ планъ на одну треть; вмѣсто трехъ абсидъ, едѣлалъ пять, незначительно выступающихъ снаружи; внутреннимъ четверемъ столбамъ, поддерживающимъ своды, придалъ не четырехугольный, а круглый видъ и поставилъ ихъ на высокіе пьедесталы; стѣны скрѣпилъ не деревянными (какъ дѣлалось на Руси раньше); а желѣзными связями и пр. Фасады собора и барабаны пяти главъ были раздѣлены такъ же, какъ и владимірскихъ храмовъ. Вслѣдствіе неоднократныхъ исправленій и передѣлокъ соборъ утратилъ свой первоначальный видъ.

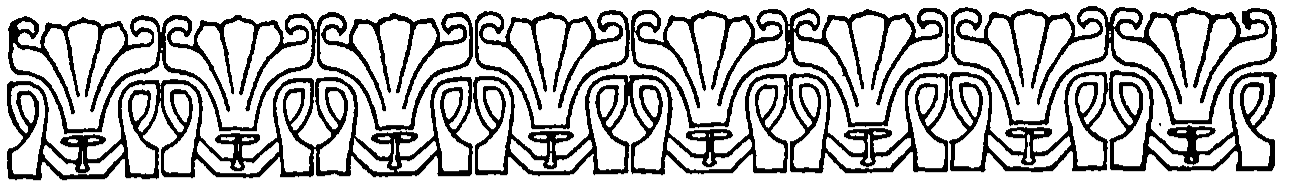
Второй кремлевскій соборъ, Архангельскій, былъ построенъ въ 1504—1509 гг. миланцемъ Алевизомъ, „стѣннымъ и полатнымъ мастеромъ“, на мѣстѣ разобраннаго собора того-же имени временъ Іоанна Калиты. Если отбросить всѣ позднѣйшія пристройки, то Архангельскій соборъ окажется очень похожимъ по плану на Успенскій, но вышность его представляетъ уже смѣсь итальянскихъ мотивовъ съ русскими. Особенно сказывается „итальянщина“ въ деталяхъ орнаментаціи: напр., въ скульптурныхъ раковинахъ, закрывающихъ полукруглыя верхушки коммартиментовъ на фасадахъ и родъ пальметовъ на полукружіяхъ, поверхъ кровли.

Третій кремлевскій соборъ, Благовѣщенскій, построенъ въ 1484—1489 гг. Сначала онъ имѣлъ обычный планъ владимірскихъ церквей — квадратъ съ тремя выступающими наружу абсидами и четырьмя столбами внутри, впоследствии же была пристроена къ нему съ трехъ сторонъ, сравнительно низкая, галлерей съ четырьмя башнями по угламъ, оканчивающимися вверху рядомъ кокошниковъ и такими-же главами, какъ и меньшія главы собора, благодаря чему изъ пятиглаваго онъ сталъ девятиглавымъ. Отъ первоначальнаго его вида остались открытыми только абсиды, верхнія части фасадовъ и пять старыхъ главъ, средняя изъ коихъ имѣетъ въ основаніи кокошники. Строили его псковскіе мастера. Почти современникъ указанныхъ кремлевскихъ соборовъ, Архангельскій соборъ въ Чудовомъ монастырѣ, даже послѣ неоднократныхъ позднѣйшихъ передѣлокъ сохранилъ черты, присущія одноглавымъ владимірскимъ храмамъ.

Храмы византійскаго типа, въ родъ кремлевскихъ соборовъ, строились еще въ XVI, XVII и даже XVIII столѣтіяхъ, но уже съ половины XVI вѣка въ русскомъ храмоздательствѣ начинаютъ появляться совершенно другія формы, и византійскій стиль, если и не утрачивается совершенно, не можетъ уже считаться доминирующимъ.

Святц. Іоаннъ Филипповичъ.





ЭСХАТОЛОГІЯ ОРИГЕНА.

(Общая или эзотерическая).

Всѣ, вѣрующіе во Христа, по Оригену, раздѣляются на двѣ части. Одни, названные въ Писаніи „безумными міра“ (μωρὰ τοῦ κόσμου)¹⁾, малодѣтельны „въ изысканіи божественнаго знанія“²⁾ и составляютъ какъ бы низшую касту послѣдователей Христа. Надъ ними стоятъ люди высшей касты, заслужившіе „вышіе дары Духа... и отъ самого Святаго Духа сподобившіеся получить благодать слова, премудрости и разума“³⁾. Ихъ, „ревностныхъ и любящихъ мудрость“, Оригенъ выдѣляетъ изъ общей массы христіанъ въ особый классъ—христіанъ гностиковъ, достойныхъ и способныхъ къ воспріятію *чистой истины*⁴⁾.

Сообразуясь съ этимъ подраздѣленіемъ вѣрующихъ, и „святые апостолы“, по мысли александрійскаго катехета, „проповѣдуя вѣру Христову о нѣкоторыхъ предметахъ, именно то, что они признали необходимымъ, весьма ясно раскрыли для всѣхъ... О другихъ же предметахъ апостолы только сказали, но—какъ или—почему—умолчали,—конечно, въ тѣхъ видахъ, чтобы могли имѣть упражненіе и показать плодъ ума своего наиболее ревностные и любящіе мудрость изъ числа ихъ преемниковъ“⁵⁾, т. е. христіане гностики.

¹⁾ Πρὸς τὸν ἐπιγεγραμμένον Κέλσου ἀληθῆ λόγον Ὀριγένους, В. V, Ксф. XVI (Dr. Paul Koetschau, t. II, col. 17).

²⁾ De principiis, libr. I, praefatio p. 3 (Рус. перев. изд. Каз. д. А., стр. 7).

³⁾ ibid.

⁴⁾ ibid.

⁵⁾ ibid., п. 3.

Однимъ изъ такихъ нераскрытыхъ пунктовъ христіанской проповѣди является, по мнѣнію Оригена, и ученіе о послѣднихъ судьбахъ міра¹⁾. Во всемъ своемъ объемѣ и въ настоящемъ, неприкровенномъ видѣ христіанская эсхатологія вырисовывается лишь предъ носителями высшаго христіанскаго вѣдѣнія, нравственно-мощными аристократами духа. Въ умахъ же болѣе слабыхъ духомъ Оригенъ, во избѣжаніе соблазна, предлагаетъ зафиксировать ученіе о послѣднихъ судьбахъ міра и человѣка въ томъ прикровенномъ видѣ, въ какомъ оно преподано Христомъ и Его апостолами. Это обстоятельство для насъ представляется особенно важнымъ. Дѣло въ томъ, что зачастую принявшіе на себя трудъ изложить эсхатологическія воззрѣнія великаго александрійца, обвиняютъ Оригена въ несогласіи съ самимъ собой. То онъ, говорятъ они, учитъ о всеобщемъ апокатастасисѣ, то, наоборотъ, весьма опредѣленно выражаетъ свою вѣру и въ вѣчность мученій и въ невозможность спасенія для діавола. По ихъ мнѣнію, Оригенъ путается въ массѣ противорѣчій, создавшихся благодаря смѣшенію въ его системѣ откровеннаго ученія съ философскими проблемами. На нашъ взглядъ дѣло обстоитъ нѣсколько иначе.—Непосредственное и посредственное ознакомленіе съ сочиненіями Оригена привело насъ къ тому выводу, что авторъ ихъ ни въ какія рѣзкія противорѣчія при разрѣшеніи эсхатологическаго вопроса самъ съ собой не впадалъ, а только, слѣдуя вышеуказанному принципу²⁾, построенному на мнѣніи о подраздѣленіи вѣрующихъ на двѣ категоріи, написалъ и двѣ эсхатологіи: одну изотерическую для избранныхъ, христіанъ духовныхъ, а другую—экзотерическую для христіанъ плотскихъ³⁾ 4).

¹⁾ *ibid.*, п. 7 (Р. п. стр. 9).

²⁾ См. стр. I.

³⁾ Названіе однихъ христіанъ плотскими, а другихъ духовными употреблено нами въ силу того, что самое евангеліе, въ зависимости отъ субъективнаго воспріятія того или иного читателя, становится или плотскимъ (*σαρκικός*), или духовнымъ—вѣчнымъ (*πνευματικός—αἰώνιος*) *Comm. in Ibron. tom. XII, 216*). Очевидно, что духовное евангеліе необходимо предполагаетъ и духовнаго христіанина, а плотское—плотскаго.

⁴⁾ Указаніе на такой параллелизмъ экзотерическаго и эзотерическаго ученій въ эсхатологіи Оригена мы находимъ у Малеванскаго въ сочиненіи „Догматическая система Оригена“, ч. 4 (Труды

Достоверность даннаго предположенія о преднамѣренной двойственности въ ученіи Оригена подтверждается уже изъ того факта, что, по свидѣтельству Евсевія Памфила, самыя произведенія александрійскаго катехета раздѣлялись на двѣ группы: нѣкоторыя предназначались авторомъ къ распространенію въ широкихъ кругахъ христіанскаго общества, нѣкоторыя же предполагалось огласить лишь въ тѣсномъ, интимномъ кругу близкихъ писателю лицъ. И вотъ мы замѣтили, что въ произведеніяхъ перваго рода ¹⁾, гдѣ Оригенъ придерживается, по большей части, буквального пониманія смысла священнаго текста, можно найти и угрозы вѣчными мученіями, и строгія предупрежденія грѣшникамъ о томъ, что тѣлесною омертвію человѣка заканчивается время покаянія и исправленія ²⁾. Совершенно по другому рѣшаются Ори-

Кіевской духовной Академіи за 1870 г. т. II, стр. 545), а также у Atzbergera въ сочиненіи *Geschichte der christlichen eschatologie innerhalb der forniconischen Zeit*, n. 425 col. 402. Но не берусь сказать, почему, сдѣлавъ это предположеніе, авторы указанныхъ трудовъ мало считаются съ нимъ. Такъ Малеванскій категорически заявляетъ, что эсхатологія Оригена „представляетъ такое смѣшеніе, такой разладъ различныхъ маловязнущихся другъ съ другомъ идей, что посторонній изслѣдователь становится совершенно въ тупикъ: какой изъ двухъ или трехъ (Sic!) мыслей, высказываемыхъ однимъ и тѣмъ же умомъ, дать преимущество предъ остальными, или какъ соединить ихъ всё воедино“. (Малеванскій—Догмат. сист. Оригена, ч. 4, Тр. Кіевск. Д. А. за 1870 г. томъ II, стр. 496). Мало того, по поводу этихъ противорѣчій, тотъ же глубокомысленный изслѣдователь догматической системы Оригена заставляеть знаменитаго христіанина философа пережить цѣлую душевную драму и довольно краснорѣчиво судить о причинахъ ея (*ibid.*, 496 и слѣд. стр.) Atzberger—точно также находятъ, что эсхатологическія возрѣнія Оригена „трудно вяжутся другъ съ другомъ. Они, пишетъ нѣмецкій ученый, иногда носятъ характеръ церковнаго преданія, иногда же собственной его (Оригена) теолого-философской системы“ (*Geschichte der christlichen Eschatologie* n. 424, col. 402).

¹⁾ Сюда можно относить гомиліи и нѣкоторыя изъ комментарій. (Основаній для этого много, приводить ихъ считаемъ лишнимъ). Вотъ намеки у Малеванскаго (См. Труды Кіевской Духовной Академіи за 1870 г., т. II, стр. 543).

²⁾ *Select. in Psalm. 88, 13; In jerem. homil. XVIII, 1, Atzberger-Gesch. der Chr. Eschat. n. 436, col. 413—414; Малеванскій—Догм. сист. Ориг. ч. 4 (Труд. Кіевск. Д. А. за 1870 г., т. II, стр. 544). Последній приводитъ помимо указанныхъ еще слѣдующія цитаты: In Exod. homil. VIII, n. 6; in Levith. hom. IX, n. 4 et 5; homil. XVI, n. 4; in Numer. hom. IX, n. 8; homil. IX, n. 4 et cetera.*

геномъ тѣ же эсхатологическіе вопросы въ произведеніяхъ иятимнаго характера. Въ нихъ широко развивается теорія всеобщаго спасенія, въ нихъ Оригенъ выступаетъ предъ читателемъ, какъ величайшій оптимистъ-философъ, по строго принципіальнымъ основаніямъ, не допускающій существованія даже и тѣни тѣхъ страшныхъ видѣній, которыми въ такомъ изобиліи украшены западныя стѣны нашихъ соборовъ и монастырей.

Въ первомъ случаѣ, какъ это не трудно замѣтить, Оригенъ лишь приспособляется къ извѣстному уровню религіозно-нравственнаго развитія людей и изъ подъ его пера выливается экзотерическая эсхатологія. Она не есть эсхатологія Оригена. Нѣтъ,—она есть эсхатологія только „буихъ міра“, поскольку эти послѣдніе „*μοῦς φόβφ τῆς αἰωνίου κολάσεως* предохраняются отъ грѣховной жизни“¹⁾ и поскольку, „никакое другое средство съ такимъ удобствомъ не можетъ побудить ихъ къ добродѣтельной жизни, кромѣ φόβου καὶ φαντασίας τῶν κολάσεων“²⁾. Угрожая въ произведеніяхъ, обращенныхъ прѳс τῷ ὄχλῳ, вѣчными мученіями, великій александрійскій учитель слѣдовалъ, такимъ образомъ, лишь тому педагогическому принципу, котораго, по его мнѣнію, держался при изложеніи ученія о будущихъ судьбахъ міра и челоѳка Самъ Божественный Основатель христіанства³⁾.

Истиннымъ же выраженіемъ взглядовъ Оригена, какъ христіанина-гностика, является эсхатологія эзотерическая, написанная для своего рода исполиновъ духа, носителей высшаго христіанскаго вѣдѣнія. Итакъ, мы пришли къ слѣдующему выводу: въ ученіи о послѣднихъ судьбахъ міра и челоѳка Оригенъ самъ себѣ не противорѣчитъ, противоположность эсхатологическихъ взглядовъ, высказываемыхъ имъ въ однихъ произведеніяхъ, проводимымъ въ другихъ,

¹⁾ Κατὰ Κέλσου, β. VI, κεφ. XXVI, 650 (Изд. Koetschau 7, II, col 96); См. Оксіюкъ—Эсхатологія св. Григорія Нисскаго, вступительная часть, стр. 153.

²⁾ *ibid.*, β. V, κεφ. XVI, 589 (Изд. Koetschau 7, II, col 17); см. Оксіюкъ—Эсх.: Григ. Нисск., вступ. часть, стр. 153.

³⁾ *ibid.*, β. III, κεφ. LXXIX (Русск. перев. Писарева, стр. 327); Указанія на ученіе о вѣчныхъ мученіяхъ, какъ на чисто педагогическаго характера мѣру, можно встрѣтить Κατὰ Κέλσου, β. I, κεφ. IX (Русск. перев. Писарева, стр. 29); *ibid.*, β. III, κεφ. LXXVIII (Русск. пер. Писарева, стр. 326); *ibid.*, β. IV, κεφ. X (Русск. пер. Писарева, стр. 344).

легко объясняется тѣмъ, что Оригенъ писалъ не одну, а двѣ эсхатологіи: эзотерическую и экзотерическую. Эзотерическая заключается въ книгахъ Оригена-философа, христіанина-гностика, экзотерическая же—въ сочиненіяхъ Оригена, популярнаго проповѣдника, Оригена—учителя широкихъ народныхъ массъ.

I.

Эзотерическая эсхатологія Оригена въ свою очередь подраздѣляется на двѣ: общую и частную. Поскольку предметъ эзотерической эсхатологіи Оригена является тотъ общій, къ которому все неизмѣнно направляется¹⁾, „блаженный конецъ, когда, по словамъ Писанія,—Богъ будетъ все и во всемъ“²⁾, то ее мы назовемъ еще общей эсхатологіей. Въ соотвѣтствіе чему экзотерическая, въ которой Оригенъ излагаетъ свои представленія о заключительныхъ аккордахъ къ исторіи настоящаго мірового порядка, какъ одного изъ періодовъ въ развитіи космической жизни³⁾, можетъ быть названа частной.

Въ виду того, что эсхатологіей Оригена въ строгомъ смыслѣ можетъ быть названа лишь общая или эзотерическая, то ее мы и будемъ излагать, оставляя въ сторонѣ частную, во-первыхъ, какъ менѣе интересную и во-вторыхъ, какъ уже достаточно многими изслѣдованную.

Сущность мірового процесса, по Оригену, заключается въ эволюціонномъ движеніи твари къ подобному началу концу, поэтому и ученіе о концѣ всего Александрійскій

¹⁾ De principis, libr. II, cap. III, n. 2.

²⁾ Ibid. Libr. I, cap. VI, n. 4 и мн. друг. мѣста.

Русск. пер., издан. Казанской Духовной Академіи.

³⁾ Нашъ міръ, по мнѣнію Оригена, не есть первый, не есть и послѣдній; какъ до него существовало много слѣдующихъ другъ за другомъ міровъ, такъ и послѣ него будутъ еще міры. Поскольку всѣ они служатъ одной и той же цѣли,—всѣ они имѣютъ и общую кончину въ достиженіи этой цѣли. Но, помимо этого, каждый міръ имѣетъ свой собственный конецъ, когда на смѣну ему появляется новый. Настоящій міръ также имѣетъ ему одному свойственный конецъ. Предметомъ эсхатологіи и является какъ общая кончина такъ и частная, нашего міра. Говоря о той и другой, Оригенъ строго различаетъ ихъ между собою. См. De princip. Libr. I, cap. VI (общій конецъ) и ibid., Libr. II, cap. X (конецъ настоящаго мірового періода) и т. д.

учитель выводитъ изъ представленія о началѣ. Последнее образовалось у него путемъ чисто спекулятивныхъ размышленій, при наличности двухъ вліяній откровеннаго ученія,— съ одной стороны, и философскихъ системъ,— съ другой.

Во главѣ бытія, учитъ Оригенъ, стоитъ монадическое и, такъ сказать, знадическое существо—Богъ, вѣчный, чистый, всесовершеннѣйшій Духъ. Будучи благимъ и всемогущимъ, Божество не могло когда нибудь не имѣть объективныхъ Себѣ реальностей для проявленія этихъ Своихъ качествъ во внѣ: „Нечестиво и вмѣстѣ съ тѣмъ нелѣпо, пишетъ Оригенъ, думать, что благодѣтельность нѣкогда не благоотворила, и всемогущество когда ни надъ чѣмъ не имѣло власти¹⁾... Какъ никто не можетъ быть отцемъ, если нѣтъ сына, и никто не можетъ быть господиномъ безъ владѣнія, безъ раба, такъ и Бога нельзя назвать всемогущимъ, если нѣтъ существъ, надъ которыми Онъ проявилъ бы власть... Если же кто нибудь подумаетъ, что были когда нибудь вѣка или протяженія времени или что нибудь другое въ томъ родѣ, когда сотворенное еще не было сотворено, то, безъ сомнѣнія, онъ покажетъ этимъ, что въ тѣ вѣка или протяженія времени Богъ не былъ всемогущимъ и сдѣлался всемогущимъ лишь впоследствии, когда явились существа, надъ которыми Онъ могъ бы владычествовать, а то, въ свою очередь, значило бы, что Богъ испыталъ нѣкоторое усовершенствованіе и отъ худшаго состоянія перешелъ въ лучшее, такъ какъ быть всемогущимъ для Него, безъ сомнѣнія, лучше, чѣмъ не быть таковымъ“²⁾. Разумѣется, что выводъ изъ подобнаго рода рассужденій могъ быть только одинъ: „Объектъ актуальнаго всемогущества долженъ реально (не только идеально) существовать отъ вѣчности; онъ,—если позволительно такъ выразиться, современенъ Богу и послѣ Него въ смыслѣ только причинномъ, но отнюдь не во временномъ“³⁾. И этотъ выводъ Оригенъ сдѣ-

¹⁾ De princip., Libr. III, cap. V, n. 3.

²⁾ Ibid., Libr. I, cap. II, n. 10.

Русск. перев., изд. Каз. Д. А., стр. 282 и 34—35.

³⁾ Проф. В. В. Болотовъ. Лекціи по исторіи древней церкви: т. II, стр. 341. (Посмертное изданіе подъ редакціей проф. А. И. Бриллиантова). Почти буквально это мѣсто приведено въ литографированномъ курсѣ лекцій проф. Н. И. Сагарды 1910/11 г., стр. 153.

лалъ—Богъ, по его мнѣнію, „ab aeterno“, чрезъ Слово, создалъ „rationabiles naturas“¹⁾).

Эти первоначальныя твари не были всецѣло—чистыми духами; съ самаго начала имъ присущи были нѣкотораго рода тѣла, правда эфирныя и тонкія. По природѣ и состоянію всѣ они были одинаковы. Допустить, что одни существа были созданы лучшими, а другіе худшими, Оригенъ не находилъ возможнымъ, такъ какъ это, по его мнѣнію, противорѣчило-бы понятію о Богѣ, какъ существѣ все-справедливѣйшемъ: „въ сотворенномъ не должно усматривать ничего несправедливаго... всѣхъ, кого Богъ сотворилъ, Онъ сотворилъ равными и подобными, потому что тогда для Него не существовало никакой причины разнообразія и различія“²⁾. Относительно нравственнаго состоянія первосозданныхъ разумныхъ природъ Оригенъ утверждалъ, что *по субстанціи своей они были безразличны въ отношеніи какъ къ добру, такъ и ко злу*³⁾. Однако, такими, какъ можно догадываться „rationabiles naturae“ были лишь *субстанціально*. Въ первомъ же обнаруженіи своей жизни, какъ самосознающихъ монады, всѣ они явились существами добрыми, благодаря превзошедшей въ нихъ добродѣтели⁴⁾. Подобное со-

¹⁾ De princîp., Libr. I, cap. II, p. 10 (Р. п. Изд. Каз. Д. А., стр. 35). „всегда должно было существовать то, чрезъ что Богъ есть Вседержитель“... и мн. другія мѣста въ сочиненіяхъ Оригена.

²⁾ Ibid., Libr. II, cap. IX, p. 6. (Р. п. Изд. Каз. Д. А., стр. 156—157) и мног. др. мѣста изъ сочиненій Оригена, аналогичныхъ по содержанию.

³⁾ Ibid., Libr. I, cap. V и мн. др. (Р. п. Изд. Каз. Д. А., стр. 57—59).

⁴⁾ Въ этому положенію мы пришли путемъ слѣдующихъ разсужденій: 1) Зло, по Оригену, не есть положительная величина въ мірѣ, а лишь большая или меньшая степень отпаденія отъ добра (De princîp., Libr. II, cap. IX, p. 2). (Р. п. Изд. Каз. Д. А., стр. 152). Отсюда, чтобы образовалось въ комъ либо зло, необходимо, чтобы онъ первоначально оказался носителемъ добра. Это во первыхъ. 2) Во вторыхъ.—Если предположимъ, что разумныя природы и сознали себя въ нравственномъ отношеніи безразличными,—то необходимо придемъ или къ дуализму или къ понятію о Богѣ, какъ синтезѣ добра и зла; его провозгласимъ виновникомъ зла въ мірѣ.

⁵⁾ Допустимъ, что первосозданныя природы безразличны въ нравственномъ отношеніи. Добро и зло принадлежитъ имъ только потенціально; они обладаютъ еще только одною способностію устремленія туда или сюда. Но, вѣдь, стремиться можно лишь къ чему ни-

стояніе твари не могло быть обязательно постояннымъ; ибо Творецъ предоставилъ созданнымъ Имъ умамъ произвольныя и свободныя движенія, чтобы добро было собственнымъ ихъ добромъ и чтобы они, такимъ образомъ, явились существами не только добрыми, но и нравственными въ томъ случаѣ „если добра будетъ сохраняться по собственной ихъ воле“¹⁾. Но наряду съ возможностью усовершенствоваться въ нравственномъ добрѣ свободная воля разумныхъ существъ заключала въ себѣ потенцію и уклоненіе отъ добра. Благодаря этому, жизнь тварей пошла двумя путями. Однѣ твари, свободно усовершаясь въ добрѣ, все ближе и ближе восходили къ источнику добра—Богу (ὁδὸς ζωῆς). Другія же совершали обратный путь—въ сторону отъ добра (ὁδὸς κατῶν). „Пренебрегая добромъ въ большей или меньшей степени, сообразно съ своими движеніями, каждый изъ такихъ умовъ мало-по-малу вовлекался въ противопо-

будь дѣйствительно существующему. Слѣдовательно, если часть разумныхъ природъ сдѣлалась доброю, то существуетъ и добро и источникъ его; если же нѣкоторыя изъ указанныхъ природъ оказались злыми, то, очевидно, что есть зло, начало противоположное добру, и есть источникъ зла.

Приходимъ, такимъ образомъ, къ выводу, положительно утверждающему существованіе двухъ совершенно самостоятельныхъ величинъ а и в—добра и зла.

в) Можно еще предположить, что самая безразличность въ отношеніи къ добру и злу и оказалась вѣдствіемъ зломъ. Приблизительно ходъ разсужденій здѣсь долженъ быть таковъ: въ то время, какъ часть тварныхъ восходила какъ безразличнаго состоянія къ добру, другая обнаружила недостатокъ усердія къ приобрѣтенію добродѣтели и какъ бы замерла въ первоначальномъ своемъ состояніи. Эти то нерадивыя и неподвижныя въ дѣланіи добра разумныя природы, повидимому, и можно считать за злыя. Но тогда—за зло, слѣдовательно, принимается то, что твари остались въ томъ состояніи, въ какомъ созданы были ихъ Творцомъ—Богомъ. Отсюда,—Богъ виновникъ и источникъ зла.

Ни того, ни другого, ни дуализма, ни взглядовъ на Бога, какъ на источникъ зла, Оригенъ едва ли придерживался. Потому, мы имѣемъ смѣлость думать, что наибольшимъ количествомъ шансовъ на вѣроятность обладаетъ именно нашъ взглядъ, по которому нравственная безразличность разумныхъ первосозданныхъ природъ была лишь субстанціальной. Въ реальномъ же обнаруженіи всѣ разумныя природы въ началѣ сознали себя и были въ самомъ дѣлѣ добрыми.

¹⁾ De principiis, Libr. II, cap. IX, n. 2.

ложное добро, что, безъ сомнѣнія, есть зло. Свобода воли каждаго, пишетъ далѣе Оригенъ, или привела къ совершенству черезъ подражаніе Богу или повлекла къ паденію чрезъ пренебреженіе ¹⁾).

Такимъ образомъ, первоначальное единство состоянія разумныхъ существъ рушилось; его смѣнило разнообразіе, а въ зависимости отъ этого произошли и различія въ положеніи ихъ. Каждое изъ существъ, какъ свободное, а, слѣдовательно, и отвѣтственное за свои поступки, получило, по суду Высочайшей справедливости, „должность служенія по достоинству заслугъ“ ²⁾).

Дѣйствія Божества по отношенію къ падшимъ существамъ въ дальнѣйшемъ слагаются преимущественно изъ двухъ актовъ: благости и правосудія. Съ одной стороны,— Богъ по благости своей всегда желаетъ видѣть отпадшихъ опять къ Нему возвращенными, съ другой же, Божественная справедливость не находитъ возможнымъ допустить къ блаженству недостойныхъ, а равно и оставить преступниковъ ненаказанными. И вотъ, падшіе духи сообразно со степенью паденія своего облакаются Богомъ въ болѣе или менѣе грубую матеріальную оболочку и вызывается къ бытію цѣлый рядъ другъ друга смѣняющихъ міровъ ³⁾. Начался долгій процессъ очищенія и наказанія согрѣшившихъ духовъ... Доминирующія роли въ этомъ процессѣ играютъ два фактора: Богъ и свободная воля разумныхъ существъ.

Какъ видимъ изъ вышензложеннаго, эсхатологическій вопросъ у Оригена сводится къ вопросу о судьбѣ тварныхъ духовъ. А этотъ, въ свою очередь, приравнивается къ вопросу о томъ, насколько педагогическія мѣры, предпринятія Божествомъ въ дѣлѣ возстановленія падшихъ разумныхъ существъ, достигнуть своей цѣли?

II.

Принципіальныя соображенія, на которыя опирается Оригенъ при разрѣшеніи эсхатологическаго вопроса, двойнаго рода: одни касаются свойствъ, входящихъ въ составъ

¹⁾ Ibid.

²⁾ Ibid.

³⁾ Ibid, Libr. II, cap. IX, p. 6.

понятія о Богѣ, другія природы тварныхъ разумныхъ существъ.

Богъ, размышляетъ александрійскій учитель, является Существомъ всесовершеннѣйшимъ; Онъ—полнота всѣхъ лучшихъ изъ воображаемыхъ нами свойствъ въ наиболѣе идеальной формѣ сочетанія ихъ. Въ Богѣ мы имѣемъ не простое механическое смѣшеніе различныхъ совершенствъ, а какъ бы химическое, въ нѣкоторомъ смыслѣ, ихъ соединеніе. Такъ что каждый отдѣльный актъ субъективной и объективной жизни Божества представляетъ изъ себя взаимодѣйствіе всѣхъ свойствъ Его Существа. А разъ это такъ, то уже никакъ нельзя думать, что въ отношеніи къ падшимъ разумнымъ тварямъ Богъ руководствуется исключительно однимъ лишь принципомъ правосудія. Путемъ подобнаго (насколько, конечно, можно догадываться) рода разсужденій Оригенъ уже изъ самаго понятія о Богѣ выводитъ свою теорію всеобщаго спасенія. Признаніе вѣчности мученій ведетъ, по его мнѣнію, къ величайшей безсмыслицѣ, къ фактическому утвержденію того, что Богъ въ справедливости Своей отрицаетъ Себя, какъ Благого ¹⁾. А потому Оригенъ категорически утверждаетъ: „Богъ справедливъ во благодати и благъ въ правосудіи“ ²⁾. Онъ какъ благотворитъ съ правдою, такъ и наказываетъ съ благодію ³⁾. Слѣдовательно,—если, съ одной стороны, невозможно допустить, чтобы Богъ не наказалъ грѣшниковъ и сдѣлалъ причастниками вѣчнаго блаженства недостойныхъ, то; равнымъ образомъ, нельзя предполагать и того, что Высшая Благодать примирилась съ безмѣрнымъ наказаніемъ. Очевидно, что наказанія, въ формѣ мученій, ниспосылаемыхъ Богомъ на падшихъ существъ, имѣютъ, помимо подразумеваемой самымъ терминомъ: „наказаніе“, какую то иную цѣль. Какую?—На это вполне опредѣленно отвѣчаетъ ученіе о Богѣ, какъ врачѣ и педагогѣ падшихъ душъ.

¹⁾ Ibid, Libr. II, cap., IX n. 7.

²⁾ De princ., Libr. II, cap. V, n. 3. (Русск. пер. Изд. Каз. Д. А. стр. 123).

³⁾ Comment. in jhan. t. 1, n. 40; Migne, t. XIV, col. 92. (Несмѣловъ—Догматическая система св. Григорія Нисскаго, стр. 580.)

⁴⁾ De princ., Libr. II, cap. V n. 3. (Рус. пер. Изд. Каз. Д. А. стр. 123).

„Богъ“, пишетъ Оригенъ, „поступаетъ съ падшими и предавшимися грѣхамъ точно такъ же, какъ врачи, дающіе больнымъ лѣкарства для того, чтобы лѣченіемъ вѣ восстано- вить ихъ здоровье“¹⁾. Къ числу именно такихъ лѣчебныхъ средствъ относятся и мученія грѣшниковъ. „Богъ — это врачъ нашъ, желая истребить болѣзни нашихъ душъ, по- лученныя ими вслѣдствіе различныхъ грѣховъ и преступле- ній, пользуется... карательными средствами и, сверхъ того, даже прибѣгаетъ къ наказанію огнемъ для тѣхъ, кто поте- рялъ здоровье души“²⁾. Другими словами, мученія грѣш- никовъ, по Оригену, есть не только наказанія, но и исправи- тельныя средства. Объ этомъ александрійскій учитель го- воритъ весьма ясно и опредѣленно во многихъ мѣстахъ сво- ихъ сочиненій. Такъ, напр., въ произведеніи *Κατὰ Κέλσου* онъ положительно утверждаетъ, что страданія и наказанія, которыя Богъ назначаетъ грѣшникамъ, служатъ врачомъ средствами³⁾, огонь гееннскій является огнемъ очищающимъ отъ грѣховъ, а самая геенна мѣстомъ очищенія; запятан- ныхъ различными пороками душъ⁴⁾:

Итакъ, помимо удовлетворенія Божественному право- судію, наказанія имѣютъ своею цѣлью очистить падшія души отъ грѣховъ и снова всѣхъ привести къ Богу. „Въ очистительномъ огнѣ“, — пишетъ Оригенъ, — „люди найдутъ свое наказаніе, но вслѣдствіе пребыванія въ немъ они ста- нутъ святыми“⁵⁾.

Изъ вышеприведеннаго не трудно замѣтить, что съ точки зрѣнія Оригена, существованіе мученій обусловлено исключительно существованіемъ зла. Отношеніе первыхъ ко второму есть отношеніе слѣдствій къ причинѣ, поскольку

¹⁾ Ibid., Libr. II, cap. X, n. 6. (Рус. пер. Изд. Каз. Дух. Ак., стр. 168).

²⁾ Ibid., Libr. II, cap. X, n. 6. (Рус. перев. Изд. Каз. Дух. Акад. стр. 167).

³⁾ Κατὰ Κέλσου, β. III, κεφ. LXXV, 497; русск. пер. часть I, стр. 323 (Оксійюкъ—Эсхат. Григор. Н., стр. 148).

⁴⁾ Ibid., β. VI, κεφ. XXV, 650; ibid., β. IV, κεφ. XII, 508; (русск. пер., ч. I, стр. 346); ibid., β. IV, κεφ. XXI, 515 (русск. пер., ч. I, стр. 360); ibid., β. IV, κεφ. XIII, 509 (русск. пер., ч. I, стр. 347—348); ibid., β. VI, κεφ. LXXII, 687; (см. Оксійюкъ—Эсхат. Григ. Н., стр. 148).

⁵⁾ Ibid., β. V, κεφ. XV—XVI, 588—589; (Оксійюкъ—Эсхатол. Григор. Нисса., стр. 148).

мученія есть ни что иное, какъ наказаніе за зло, съ одной стороны, и очистительныя отъ зла средства, съ другой. Отсюда,—если вѣчны мученія,—то вѣчно и зло. Если же наступитъ нѣкогда такой моментъ, когда зло совершенно прекратитъ свое существованіе, то должны будутъ прекратиться и наказанія за него. Дальнѣйшее существованіе простирающихся въ безконечность мученій станетъ тогда уже бессмыслицей и актомъ величайшей несправедливости. Ибо окажется, что наказанія, съ тѣхъ поръ, какъ исчезнетъ зло, будутъ претерпѣвать существа добрыя и святыя. А въ конечномъ торжествѣ добра надъ зломъ, при условіи абсолютнаго исчезновенія сего послѣдняго, Оригенъ ни мало не сомнѣвался. Въ этомъ его убѣждало уже простое сопоставленіе добра со зломъ. Въ то время, какъ добро есть величина положительная, существующая и объективно, т.-е. метафизически, и субъективно, въ формѣ нравственнаго добра, зло существуетъ только субъективно: оно есть ни что иное, какъ актъ, посредствомъ уклоненія, отрицающій добро, извратившейся свободной воли того или иного существа ¹⁾. Зло, слѣдовательно, не есть бытіе, а лишь бываніе ²⁾. Оно всецѣло зависитъ въ своемъ существованіи отъ направленія воли разумныхъ существъ. Эта послѣдняя, будучи присуща даже наиболѣе низкопавшимъ разумнымъ существамъ ³⁾, являясь источникомъ зла въ нихъ, въ то же время заключаетъ всегдашнюю потенцію движенія въ сторону добра тѣхъ, кому присуща ⁴⁾. И эта потенція тѣмъ болѣе вѣроятна и сильна, что разумныя существа находятся подъ постояннымъ педагогическимъ воздѣйствіемъ Божества. Тутъ Ори-

¹⁾ De princ., Libr. II, cap. IX, n. 2 (Русск. пер. Изд. Каз. Дух. Ак., стр. 151—152).

²⁾ In Ihan., t. II, 65; Κατὰ Κέλσου IV, 551; in Cantib., Libr. IV, 88; (Дмитріевскій—Александрийская школа, стр. 127). Этой страницей изысканія Дмитріевского, между прочимъ, очень широко пользуется и Оксіюкъ для своего обзорнія эсхатологическихъ воззрѣній Оригена (Срав. Оксіюкъ—Эсхатол. Григорія Нисскаго, стран. 185, съ 4-ой строки сверху по II-ю и Дмитріевскій—Алекс. школа, стр. 127; со строкъ 27 по 29; указанія на, почти буквальное, заимствованіе у Дмитріевского Оксіюкъ не дѣлаетъ).

³⁾ In Numer., homil. XIII, VII.

⁴⁾ De princ., Libr. I, cap. VIII, n. 3 (Русск. пер. Изд. Каз. Д. А., стр. 82—83) et ceter. 43, ibid., Libr. III, cap. VI, n. 5. (Русск. перев. Изд. Каз. Д. А., стр. 297).

генъ наталкивается на своего рода дилемму: или педагогическія мѣры, предпріятыя Божествомъ въ цѣляхъ исправленія извращенной воли падшихъ существъ, дѣйствительны и тогда зло когда нибудь должно необходимо исчезнуть, или же, наоборотъ, зло останется на вѣки, такъ какъ Богъ мало успѣваетъ въ дѣлѣ возвращенія существъ со злой волей на стезю добродѣтели. Колебаній относительно выбора между первой и второй частями представшей предъ нимъ дилеммы у Оригена, разумѣется, не могло и быть. Понятіе о Богѣ, какъ всесовершеннѣйшемъ врачѣ и педагогѣ падшихъ душъ, необходимо приводило его къ мысли о томъ, что зло вѣчно существовать не должно, такъ какъ свободная воля, хотя бы и до крайности извращенная, не можетъ, въ концѣ концовъ, не поддаться вліянію мѣръ Божественной педагогики ¹⁾. Обращаясь къ священному писанію, Оригенъ и тамъ усматривалъ очевидныя указанія на будущее окончательное исчезновеніе зла въ мірѣ, такъ напримѣръ, въ 1 Коринѣ., 15 гл. съ 24—28 ст. *et cetera* ¹⁾. А коль скоро зло нѣкогда прекратится, и падшіе духи снова придутъ въ то состояніе, изъ котораго вышли, то за симъ, по сказанному выше, съ точки зрѣнія Оригена, необходимо должно будетъ воспослѣдовать полное прекращеніе какихъ бы то ни было мученій ²⁾. Созданныя въ силу желанія Божества „имѣть тѣхъ, кому бы дѣлать благодѣянія и кто бы радовался, получивъ Его благодѣянія“ ³⁾, разумныя природы необходимо, хотя и вполнѣ свободно, придутъ въ концѣ концовъ въ свое нормальное положеніе, опредѣляемое цѣлью Творца при ихъ твореніи, т.-е. сдѣлаются всѣ, безъ исключенія, участниками вѣчнаго блаженства. Иначе идутъ на смарку всѣ свойства, мыслимыя нами въ понятіи о Божествѣ, какъ Существѣ всесовершеннѣйшемъ, начиная со всемогущества, премудрости *et cetera*.

¹⁾ *ibid.*, *Libr.* III, *cap.* VI, *n.* 8. (Русск. пер. Изд. Каз. Д. А., стр. 294); *ibid.*, *n.* V (Русск. перев., стр. 297, *et cetera*).

²⁾ *Series interpretationes commentar. in. Math.* 69, *col.* 1706 D—1707a; *Migne* XIII, 884 (Есть указ. у Океюка см. Эсхат. Григор. Нис., стр. 188).

³⁾ *De princip.*, *livr.* IV, *n.* 35 (Русск. пер. Изд. Каз. Д. А., стр. 380) *ibid.*, *libr.* II, *cap.* IX; *n.* 6 (Русск. перев. Изд. Каз. Д. А., стр. 156) *et cetera*.

Такимъ образомъ и понятіе о Божествѣ и понятіе о тварныхъ душахъ, какъ носителяхъ свободной воли, цѣль творенія этихъ послѣднихъ, убѣжденіе въ абсолютномъ прекращеніи современемъ зла,—однимъ словомъ, все говорило Оригену о томъ, что „весь падшій міръ духовъ долженъ быть спасенъ и снова приведенъ къ Богу¹⁾. Благость Божія“,—пишетъ александрійскій катехетъ,—„сообразно съ требованіями своего достоинства, все призываетъ и привлекаетъ къ тому блаженному концу, когда прекратится и отбѣжитъ всякое страданіе, печаль и стонъ“²⁾.

Послѣ ознакомленія съ этими, принципиальнаго свойства, соображеніями Оригена, его эсхатологія вырисовывается предъ нами вполне ясно и опредѣленно.

Въ непрерывной смѣнѣ слѣдуютъ міры за мірами. Постепенно осуществляются педагогическія цѣли Божества. За періодъ существованія каждаго міра достигается извѣстное усовершенствованіе падшихъ духовъ. Оно не является универсальнымъ, а только частичнымъ. Полное усовершенствованіе, въ смыслѣ „объявленія совершенными всѣхъ вещей“, по Оригену, будетъ достигнуто не сразу, въ теченіе какого либо эона, а въ продолженіи цѣлаго ряда другъ друга смѣняющихся міровъ. Отдѣльный міръ представляетъ собою только одинъ актъ неопредѣленно долгое время продолжающагося и въ общемъ—своемъ „видѣ“ эволюціоннаго процесса очищенія разумныхъ природъ.

Охраняя свой излюбленный принципъ, по которому возстановленіе свободныхъ существъ въ первоначальное состояніе будетъ совершено Богомъ не только безъ всякаго ущерба для свободной воли возстановляемыхъ³⁾, а, наобо-

¹⁾ *ibid.*,

²⁾ *ibid.*, *Libr. I, cap. VIII, n. 2.* (Русск. перев. Изд. Казанск. Духов. Акад., стр. 84); *ibid.*, *libr. I, cap. VI, n. I.* (Русск. перев. Изд. Казанск. Дух. Акад., стр. 65).

³⁾ Atzberger находитъ, что Оригенъ здѣсь впадаетъ въ такое противорѣчіе самъ съ собой, которое, въ сущности говоря, „уничтожаетъ всю его систему“. Если, пишетъ нѣмецкій ученый, „разумныя природы, по мнѣнію Оригена, въ концѣ концовъ, необходимо должны возвратиться къ добру, то ихъ свобода состоитъ только въ способности нѣкоторое время быть свободными. Съ точки зрѣнія вѣчности такая свобода не есть свобода. Разумныя природы, усовершеншавшись въ нравственномъ отношеніи, подчиняются строгой необ-

ротъ, при всей полнотѣ ея проявленій, Оригенъ допускаетъ, во-первыхъ, несоразмѣрность въ нравственныхъ движеніяхъ отдѣльныхъ свободныхъ индивидуумовъ, а также колебанія ихъ отъ отпаденія къ воссоединенію и наоборотъ. „Очищеніе и исправленіе“,—пишетъ Оригенъ,—„будетъ совершаться постепенно въ отдѣльности для каждаго существа; при этомъ однѣ будутъ идти впереди и будутъ стремиться къ высшимъ степенямъ скорѣе, другія будутъ слѣдовать за первыми и въ ближайшемъ разстояніи, иныя же далеко позади“...¹⁾ „а потому нѣкоторыя изъ существъ достигнутъ невидимаго и вѣчнаго состоянія на первыхъ же порахъ, другія только потомъ, а нѣкоторыя даже въ послѣднія времена²⁾. Помимо того, Оригену представляется весьма возможнымъ, что въ итогъ истекшаго мірового эона получится не только усовершенствованіе, но и новое паденіе части разумно-свободныхъ природъ, или же еще большее ухудшеніе нравственнаго облика ранѣе павшихъ. „Конечно, возможно“,—разсуждаетъ александрійскій учитель,—„что сдѣлавшійся теперь за какія нибудь прежнія добрыя дѣла сосудомъ почетнымъ, въ другомъ вѣкѣ станетъ сосудомъ низкимъ, если не будетъ совершать подобныхъ же дѣлъ, приличныхъ почетному сосуду; съ другой стороны, кто здѣсь по причинамъ, предшествующимъ этой жизни, сдѣлался сосудомъ низкимъ, тотъ, исправившись, въ новомъ твореніи можетъ быть сосудомъ почетнымъ, освященнымъ, благопотребнымъ Владыкѣ³⁾... Многія изъ разумныхъ существъ, стоящихъ нынѣ на высшихъ ступеняхъ лѣствицы духовнаго міра“,—говоритъ Оригенъ въ другомъ мѣстѣ,—„соблюдутъ свое начальство не только въ слѣдующемъ за этимъ, но и въ третьемъ и въ четвертомъ

ходимости развиваться, все дальше и дальше идти по пути добра. Потому ихъ свобода, только видимая, только внѣшняя, своеобразная форма, подъ которой скрыто ни что иное, какъ необходимость“ (Geschicht. der christl. Eschatologie II. 474). Какъ отнестись къ этому: положительно или отрицательно,—мы еще не знаемъ навѣрное и что либо сказать по поводу столь важнаго замѣчанія Atzberger'a затрудняемся.

¹⁾ De princ., libr III, cap. VI, n. 6 (Русск. п. Изд. Кав. Дух. Ак. стр. 298).

²⁾ *ibid.*, libr. I, cap. VI, n. 3 (Р. II, стр. 70)

³⁾ *ibid.*, libr. III, cap. I, n. 21 (Р. II, стр. 243—244).

мірѣ; другія же изъ нихъ потеряютъ только самую незамѣтную часть своего нынѣшняго совершенства и положенія; третьи, наконецъ, падутъ прямо въ бездонную глубину зла“¹⁾).

Каждый міръ заканчивается, по мнѣнію Оригена, всеобщимъ судомъ²⁾. На немъ „добрые отдѣляются отъ злыхъ и праведные отъ неправедныхъ“³⁾. На немъ же намѣчается порядокъ и устройство слѣдующаго за только что прошедшимъ новаго міра. Здѣсь „Создатель на основаніи предшествующихъ причинъ, по достоинству заслугъ опредѣляетъ каждому существу должность служенія“...⁴⁾ По заслугамъ предшествующей жизни одни существа возводятся на степень небесныхъ, другія творятся земными и преисподними“⁵⁾. Кто въ теченіе прошедшаго міра очиститъ себя, „тотъ будетъ приготовленъ ко всякому доброму дѣлу въ будущемъ, а кто не очиститъ себя, тотъ, смотря по степени своей нечистоты, будетъ сосудомъ для низкаго употребленія“⁶⁾.

За всеобщимъ судомъ слѣдуетъ кончина стараго міра и вызывается къ бытію худшій или лучшій прежняго новый⁷⁾ міръ⁸⁾ 9)... И такъ до тѣхъ поръ, пока мѣры Божественной педагогій не найдутъ себѣ универсальнаго оправданія во всецѣломъ осуществленіи тѣхъ цѣлей, которымъ предназначены служить Всесовершенною Благостію и пока Высочайшая Справедливость не получитъ полнаго

¹⁾ *ibid.*, *libr.* III, *cap.* VI, *p.* 3; *fragm. Ieronimi* (Р. II, стр. 295, прим. I). Сравни *fragment. Rufini*, *libr.* III, *cap.* VI, *p.* 3.

²⁾ *ibid.*, *libr.* II, *cap.* III, *p.* I (Р. II, стр. 96); *ibid.*, *libr.* II, *cap.* IX, *p.* 8 (Р. II, стр. 159) *et cetera.*

³⁾ *ibid.*

⁴⁾ *ibid.*, *libr.* II, *cap.* IX, *p.* 7 (Р. II, стр. 158—159).

⁵⁾ *ibid.*,

⁶⁾ *ibid.*, *libr.* II, *cap.* IX, *p.* 8 (Р. II, стр. 160).

⁷⁾ Смѣна одного міра другимъ, по Оригену, есть ни что иное, какъ только „нѣкоторое измѣненіе качества и преобразование формы“ (*De princ.*, *libr.* I, *cap.* VI, *p.* 4; Русск. п., стр. 72).

⁸⁾ *De princ.*, *libr.* II, *cap.* III, *p.* 4 (Русск. п., Изд. Кав. Дух. Ак., стр. 103).

⁹⁾ Здѣсь мы принуждены сдѣлать важные и большіе пропуски, въ силу того, что никакъ не могли составить себѣ яснаго представленія о взглядахъ Оригена по возникающимъ вопросамъ.

удовлетворенія въ томъ, что „каждый за грѣхи свои по заслугамъ получить должно наказаніе“¹⁾.

Съ наступленіемъ же великаго момента, „когда нравственное направленіе свободы духовъ будетъ, наконецъ, упрочено, грѣховныя пятна въ мірѣ конечномъ изгладятся“²⁾, наступитъ, по Оригену, и „конецъ или совершеніе, т.-е. объявленіе совершенныхъ вещей“³⁾. Теченіе одного за другимъ матеріальныхъ міровъ перейдетъ тогда въ вѣковѣчную стадію конца и въ исторіи міровой жизни начнется новый періодъ, періодъ осуществившихся абсолютныхъ цѣлей бытія, который и будетъ продолжаться вѣчно. Всѣ враги покорятся черезъ Христа Богу тою покорностію, „которою подчинены Ему апостолы и всѣ святые“, т.-е. всѣ, согласно дальнѣйшему разъясненію Оригена, „наслѣдуютъ спасеніе“⁴⁾. Снова все возвратится къ первобытному единству состоянія и положенія, поскольку снова не будетъ уже никакихъ причинъ для различія: „Богъ будетъ все и во всемъ, — въ каждомъ отдѣльномъ существѣ Богъ будетъ составлять все. Во всякомъ же отдѣльномъ существѣ Богъ будетъ составлять все; такимъ образомъ, все, что только можетъ чувствовать, или понимать, или думать разумный духъ, — все это будетъ составлять Богъ, и, кромѣ Бога, этотъ духъ уже ничего не будетъ видѣть, — кромѣ Бога, ничего другого не будетъ помнить, — Богъ будетъ предѣломъ и мѣрою всякаго его движенія; и, такимъ образомъ, Богъ будетъ составлять въ немъ все. Тогда уже не будетъ различія добра и зла, потому что зла не будетъ вовсе... Такимъ образомъ, конецъ, приведенный къ начальному состоянію, и исходъ вещей, уравнишенный съ началами ихъ, возстановятъ то состояніе, какое разумная природа имѣла тогда, когда еще не хотѣла ѣсть отъ дерева познанія добра и зла“⁵⁾.

¹⁾ De princip. libr. I, cap. VI, p. I (Русск. пер., Изд. Каз. Дух. Ак., стр. 66).

²⁾ Проф. В. В. Болотовъ — Лекціи по исторіи древней церкви, т. II, стр. 347.

³⁾ De princip. libr. I, cap. VI, p. I (Русск. пер., изд. Каз. Дух. Ак., стр. 64).

⁴⁾ *ibid.* libr. I, cap. VI, p. I (Русск. пер., Изд. Каз. Дух. Ак., стр. 66).

⁵⁾ *ibid.*, libr. III, cap. VI, p. 3 (Русск. пер., Изд. Каз. Дух. Ак., стр. 294).

Итакъ, эсхатологическія возрѣнія Оригена находятъ естественное себѣ завершеніе въ ученіи александрійскаго катехета о всеобщемъ апокатастасисѣ. Помимо того, что это ученіе непосредственно вытекаетъ изъ его принципиальныхъ соображеній, изложеніемъ которыхъ мы до сихъ поръ преимущественно были заняты, есть у Оригена по вопросу объ апокатастасисѣ и спеціальныя разсужденія. Такъ въ одной изъ книгъ своего сочиненія *De principiis* александрійскій учитель прямо говоритъ, что „къ одному концу подобному началу... призываются всѣ тѣ, которые преклоняютъ колѣна во имя Іисуса. Преклоняющіе же колѣно относятся къ небеснымъ, земнымъ и преисподнимъ; въ этихъ трехъ названіяхъ указывается вся вселенная, т.-е. всѣ тѣ существа, которыя, происходя отъ одного начала, по заслугамъ, были раздѣлены на разные чины“ ¹⁾. Точно также и въ VII-ой гомиліи на книгу Левитъ, трактуя о плодахъ искупленія насъ Христомъ, Оригенъ говоритъ, что слѣдствія искупительной жертвы Сына Божія должны распространиться на всѣхъ разумныхъ существъ. Дѣло, ради котораго Христосъ сошелъ на землю, можно будетъ считать оконченнымъ только тогда, когда произойдетъ всеобщее соединеніе членовъ съ членами и костей съ костями, причемъ, даже тѣхъ костей, которыя, по словамъ пророка, разсыпаны во адѣ (пс. 140, 7)“ ²⁾.

Такимъ образомъ, конечный выводъ, къ которому приходитъ Оригенъ, по вопросу о конечной судьбѣ своихъ разумныхъ прир. вполне ясенъ и опредѣленъ: всѣ, въ концѣ концовъ, спасутся, на всѣхъ одинаково распространится *ἀποκατάστασις*. Предполагать же, какъ это дѣлалъ Винценци и etc., что Оригенъ исключалъ изъ числа, подлежащихъ спасенію, діавола, нѣтъ рѣшительно никакихъ основаній. На многихъ страницахъ, вышедшихъ изъ подъ его пера произведеній, александрійскій катехетъ свое мнѣніе объ универсальномъ спасеніи зафиксировалъ столь прочно, что оно и до сихъ поръ, несмотря на различныя поправки, въ духѣ

¹⁾ *ibid.*, lib. I, cap. VI, n. 2 (Русск. пер. Изд. Каз. Дух. Ак., стр. 66).

²⁾ In Levit., homil. VII, 2, col. 479 A—D;—481 A—D (Migne. XII, 221—222)—См. Окейковъ—Эсхатология св. Григорія Нисскаго. стр. 189—191.

ортодоксальной церкви, сдѣланныя въ позднѣйшее время различными лицами, заявляетъ себя довольно таки недвусмысленно. Въ частности, по вопросу о спасеніи діавола, Оригенъ утверждалъ, что этотъ, будучи субстанціально тождествененъ всѣмъ другимъ разумнымъ существамъ, обладая наряду съ ними способностію свободнаго произволенія, „не не способенъ къ добру“¹⁾. Слѣдовательно и онъ „путемъ величайшихъ и тягчайшихъ и продолжительныхъ, такъ сказать, многовѣковыхъ, самыхъ суровыхъ исправленій... переходя изъ одного чина въ другой, постепенно можетъ перейти изъ своего чина во всѣ остальные²⁾... И демоны, если хотятъ стяжать добродѣтели, достигаютъ ангельскаго достоинства“³⁾.

Далѣе въ комментаріяхъ на посланіе къ Римлянамъ, приводя текстъ изъ 1 Коринѣ. XV гл., 26: „испразднится послѣдній врагъ смерть“, Оригенъ говоритъ, что подъ смертію здѣсь нужно разумѣть діавола⁴⁾, а въ сочиненіи: „De principiis“ разъясняетъ: „Истребленіе же послѣдняго врага нужно понимать, конечно, не въ томъ смыслѣ, что погибнетъ субстанція его, созданная Богомъ, но въ томъ смыслѣ, что погибнетъ расположеніе и враждебная воля, происшедшая не отъ Бога, но отъ него самого. Значитъ онъ истребитъ не въ томъ смыслѣ, что не будетъ врагомъ и смертію: ибо нѣтъ ничего неисцѣлимаго для Творца“⁵⁾. Igitur...— Выводъ ясенъ и дальнѣйшихъ разглагольствованій не требуетъ⁶⁾.

¹⁾ De principiis, libr. I, cap. VII, p. 3 (Русск. пер. Изд. Каз. Дух. Ак., стр. 83).

²⁾ ibid., libr. I, cap. VI, p. 3 (Русск. пер., Изд. Каз. Дух. Ак., стр. 70).

³⁾ ibid., fragment. Ieronimi, libr. I, cap. VI, p. 3 (Русск. пер. Изд. Каз. Духовн. Академіи, стр. 71).

⁴⁾ Comment. in epistol. ad Roman., libr. V, 7, col. 1036 C—1037 A; (Migne XIV, 560); см. Оксіюкъ—Эсхатология св. Григ. Нисскаго, стр. 192.

⁵⁾ De principiis. libr. III, cap. VI, p. 5 (Русск. пер., стр. 297).

⁶⁾ Что же касается такихъ заявленій Оригена, какъ находящееся in epistol. ad quosdam charos suos Alexandr., то ихъ, думается, нужно разсматривать не иначе, какъ одно изъ средствъ избавитъ отъ нападокъ со стороны тѣхъ недомыслящихъ, которые его мнѣнія, построенныя,—съ одной стороны, на изученіи Писанія, а съ другой,—созданныя путемъ правильныхъ умозаключеній, (De princip., prefatio p. 10) могли очестъ „еретическими и противными церковной вѣрѣ“ (De principiis, libr. I, cap. VI, p. I).

Останавливаясь на томъ переверотѣ въ состояніи организациі разумныхъ существъ, который произойдетъ вслѣдствіе востановленія ихъ, Оригенъ указываетъ, что они будутъ богоподобны. Огрубѣвшая, по причинѣ паденія, матеріальная сторона природы разумныхъ тварей „благодаря нѣкоторому усовершенствованію, достигнетъ духовнаго состоянія и качества“¹⁾ и будетъ обладать такою красотою, такимъ великолѣпіемъ и блескомъ, что въ настоящее время ни на землѣ, ни на небѣ нельзя найти ничего подобнаго по совершенству²⁾. Точно также и духовная сторона разумныхъ природъ—разумъ станетъ на высшую ступень развитія и будетъ обладать совершеннѣйшимъ, изъ возможныхъ для конечнаго существа, *γωσις*-омъ. Разумъ въ его совершенномъ состояніи, каковое послѣдуетъ за апокатастасисомъ, „всегда“,—пишетъ Оригенъ,—„будетъ созерцать причины вещей съ полною ясностію и, такъ сказать, лицомъ къ лицу. Тогда онъ будетъ обладать, во-первыхъ, тѣмъ совершенствомъ, благодаря которому онъ достигъ этого состоянія, и, во-вторыхъ, тѣмъ, въ которомъ пребываетъ, пищею же, которою онъ будетъ питаться, будетъ служить созерцанію и познанію вещей и уразумѣнію ихъ причинъ. И эта пища, разсуждаетъ Оригенъ далѣе, „нужно думать, есть не что иное, какъ созерцаніе и познаніе Бога“³⁾. Изъ столь совершеннаго познанія Бога вытекаетъ и возможность уподобленія Ему, тѣмъ болѣе, что матеріальная сторона природы разумныхъ существъ, будучи приведена въ „невидимое и вѣчное состояніе“⁴⁾, теперь уже будетъ служить духу въ осуществленіи его стремленій, а не препятствовать его богоуподобленію. Въ этомъ богоуподобленіи, въ этой гармоніи стремленій и дѣйствій двухъ сторонъ организациі разумныхъ существъ: духа и матеріи и заключается, по Оригену, предназначенное Богомъ всеобщее блаженство, долженствующее получиться въ конечномъ итогѣ очищенія и наказанія

¹⁾ De principiis, libr. III, cap. VI, n. 6 (Русск. пер., Изд. Каз. Дух. Ак. стр. 299).

²⁾ ibid., libr. III, cap. VI, n. 4 (Русск. пер., Изд. Каз. Дух. Ак., стр. 296).

³⁾ ibid., libr. II, cap. XI, n. 7 (Русск. пер., Изд. Каз. Дух. Ак., стр. 181).

⁴⁾ ibid., libr. III, cap. V, n. 4 (Русск. пер., Изд. Каз. Дух. Ак., стр. 284).

падшихъ духовъ, то „Summum bonum“, къ которому стремится всякая разумная природа и которое иначе называется цѣлью (*finis*) всего ¹⁾).

Въ заключеніе общей эсхатологіи Оригена намъ надлежитъ рѣшить вопросъ о томъ: возможно ли и послѣ всеобщаго апокатастасиса новое паденіе разумныхъ природъ или нѣтъ? Думается, что подобной возможности Оригенъ не допускалъ. „Должно думать“, пишетъ онъ, „что когда, послѣ продолжительныхъ подвиговъ намъ удастся приблизиться къ блаженной жизни, то мы должны быть твердыми уже настолько, чтобы нами никогда не овладѣвало пресыщеніе этою жизнію; напротивъ, при постепенномъ все большемъ и большемъ проникновеніи въ это блаженство, въ насъ все болѣе и болѣе должна возрастать и увеличиваться жажда къ нему... ²⁾ Сверхъ сего можно также указать въ пользу высказываемаго взгляда еще слѣдующее соображеніе.—Устанавливая понятіе о смерти, Оригенъ, полагалъ сущностью этого процесса фактъ удаленія души отъ Бога ³⁾. Отсюда, если александрійскій учитель много и столь рѣшительно утверждаетъ, что при всеобщемъ апокатастасисѣ „испразднится и самая смерть“, то уже становится вполне очевиднымъ, что дальнѣйшіе случаи отпаденія разумныхъ существъ отъ Бога въ его глазахъ совершенно исключены изъ ряда возможностей.

Такова, въ общихъ ея чертахъ, общая эсхатологія Оригена. Что же касается частной или экзотерической эсхатологіи Оригена, то она, за рѣдкими исключеніями, мало чѣмъ разнится отъ эсхатологіи, принятой нашими догматистами, и уже достаточно изслѣдована. Повторять, хотя бы и въ измѣненной формѣ, написанное ранѣе для насъ, разумѣется, смысла не имѣетъ, а потому, въ данномъ случаѣ, мы ограничимся лишь указаніемъ тѣхъ трудовъ, къ чтенію которыхъ могли бы обратиться желающіе ознакомиться съ

¹⁾ De princip., libr. III, cap. VI, p. I (Русск. пер., Изд. Каз. Дух. Ак., стр. 290).

²⁾ Ibid., libr. I, cap. III, p. 8 (Русск. п. стр. 52). Болѣе подробно объ этомъ, см. Малеванскій—Догматическая система Оригена, ч. IV (Труды Кіевской Духовной Академіи за 1870 г., т. II, стр. 551, 552, 553 et cetera).

³⁾ Comment. in epistol. ad Roman., libr. VI, 6, col. 1068 A; (Migne, XIV, 576).—См. Оксюокъ—Эсхатологія св. Григорія Нисскаго, стр. 122.

положеніями частной эсхатологіи Оригена. Для этихъ послѣднихъ мое изложеніе общей эсхатологіи христіанскаго мудреца, смѣемъ надѣяться, принесетъ нѣкоторую пользу въ томъ отношеніи, что послужитъ ключомъ къ должному пониманію ими эсхатологіи частной, такъ какъ только при свѣтѣ положеній первой могутъ получить въ глазахъ читателя подлинное освѣщеніе положенія второй. Заранѣе отвѣчать на вопросъ: „почему“—не буду;—чтощій уразумѣетъ.

Изъ числа появлявшихся въ печати трудовъ, по вопросу объ эсхатологіи Оригена мы находимъ возможнымъ обратить вниманіе интересующихся на слѣдующіе:

Harnac—Geschichte der dogmasch...

Atzberger—Geschichte christlichen Eschatologie innerhalb der fornicänischen Zeit. (pag. 366—456).

Tomasius—Origenis.

Redepening—Origenis.

Denis—De la philosophie d'Origène.

Малеванскій — Догматическая система Оригена, ч. 4 (Труды Кіевской Духовной Академіи, т. II).

Оксіюкъ—Эсхатологія св. Григорія Нисскаго (см. вступительная часть, стр. 121—196).

А. С.



Преосвященные, посѣтившіе городъ Харьковъ и Высоко-преосвященнѣйшаго Антонія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго, въ періодъ времени съ августа 1915 г. по 3 февраля 1916 года.

1. Аверкій, Епископъ Острожскій, Викарій Волынской епархіи. Совершилъ Богослуженіе 30 января въ Купянскомъ Духовномъ Училищѣ (на греческомъ языкѣ), 31 января въ Купянской Николаевской церкви, 2 февраля въ Купянскомъ соборѣ и 3 февраля читалъ акаѳистъ въ Харьковскомъ Покровскомъ монастырѣ предъ Чудотворною Озерянскою Иконою Божіей Матери.

2. Арсеній, Епископъ Старицкій, Викарій Тверской епархіи.

3. Гавріилъ, Епископъ Аккерманскій, Викарій Кишиневской епархіи. Совершилъ Богослуженіе 30-го сентября и 1-го октября въ Харьковскомъ Покровскомъ монастырѣ и въ Каѳедральномъ соборѣ.

4. Діонисій, Епископъ Кременецкій, Викарій Волынской епархіи. Совершилъ Богослуженіе 30 января въ Монастырской Трехсвятительской церкви, 31 января въ Каѳедральномъ соборѣ, 2 февраля въ Сумской Пророко-Ильинской церкви и въ тотъ же день молебствіе въ Сумскомъ соборѣ.

5. Евлогій, Архіепископъ Волынскій и Житомирскій.

6. Іоаннъ, Епископъ Забайкальскій и Нерчинскій. Совершалъ Богослуженіе 8 ноября въ Харьковскомъ Каѳедральномъ соборѣ, 14-го ноября въ Духовной Семинаріи и 15-го ноября въ Благовѣщенскомъ соборѣ.

7. Леонтій, Епископъ Эриванскій, Викарій Грузіи.

8. Мелетій, Епископъ Якутскій и Вилюйскій. Совершилъ Богослуженіе 6 августа въ Харьк. Каѳедральномъ соборѣ.

9. Пахомій, Епископъ Новгородъ-сѣверскій, Викарій Черниговской епархіи. Совершилъ Богослуженіе 2 февраля въ Харьковскомъ Каѳедральномъ соборѣ.

10. Теофанъ, Епископъ Полтавскій и Переяславскій.

11. Теофилактъ, Епископъ Слуцкій, Викарій Минской епархіи. Совершалъ Богослуженіе 27 сентября въ Харьковскомъ Каѳедральномъ соборѣ, 30-го сентября въ Озерянской церкви и 1-го октября въ Харьковскомъ Покровскомъ монастырѣ, а съ октября постоянно совершаетъ Богослуженіе въ гор. Ахтырѣ.

„ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО“.

Новый церковно-общественный и религиозно-апологетический еженедельный журналъ.

Открыта подписка на 1916 годъ.

Задача журнала—давать объективное, строго-академическое освѣщеніе выдвигаемыхъ временемъ церковно-общественныхъ вопросовъ и слѣдить за новѣйшими теченіями въ области духовно-идеальной жизни современнаго общества.

Программа: Передовыя статьи. Статьи по вопросамъ церковно-историческимъ, церковно-общественнымъ, религиозно-апологетическимъ и духовно-учебнымъ. Обзоръ печати. Хроника церковно-общественной жизни въ Россіи. Хроника церковно-общественной жизни за границей. Библиографія. Систематическій перечень книгъ, брошюръ и журнальныхъ статей текущей прессы. Отвѣты на вопросы подписчиковъ. Почтовый ящикъ. Объявленія.

Къ участию въ журналѣ приглашены профессора всѣхъ Духовныхъ Академій и представители богословской науки въ университетахъ и другихъ высшихъ учебныхъ заведеніяхъ.

Подписная цѣна: на годъ—7 руб., на 1/2 года—3 р. 50 к., на 3 мѣс.—2 р., на 1 м.—75 коп. За границу—10 руб.

Допускается разсрочка: при подпискѣ—3 руб.; 1 марта—2 руб. 1 июня—2 руб.

Подписка принимается въ помѣщеніи Редакціи и Конторы журнала: Вас. Остр., 6 л., д. № 5, кв. 17. Тел. 620-92.

Редакторъ-издат. доцентъ Императорской Петроградской Духовной Академіи **Н. Малаховъ.**

Пробный № журнала высылается бесплатно по первому требованію.

1916 годъ.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА

VIII г. изд.

На военно-народный журналъ

„ВѢРНОСТЬ“.

Журналъ рекомендованъ: Уч. Ком. М. Н. Пр. въ ученич. библ. низш. уч. зав., Уч. Совѣт. при Св. Синодѣ для церк.-прих. школъ, Гл. Штабомъ для нижн. чин., Мин. Финан. для помечит. трезв., Мин. Путей Сообщ. для ж.-д. шк., Мин. Вн. Дѣлъ для полиц. стражи и мя. др.

Въ 1916 г. журналъ будетъ выходить 2 раза въ мѣс. Каждый выпускъ журнала заключаетъ въ себѣ статьи религ.-нрав., военн., историч., попул.-науч., а также рассказы и стихотворенія. Изложеніе вполне общедоступное.

Къ каждому выпуску журнала прилагается:

- 1) Народная газета „Русская Земля“, съ подробн. обзорами войны и съ изложеніемъ событій политич., церковн. и обществ. жизни.
- 2) Народный листокъ о войнѣ съ описаніемъ разныхъ событій текущей войны.

Подписная цѣна (съ пересылкой): на годъ—4 руб.; на 1/2 года—2 руб.; на 3 мѣс.—1 руб.; за границу въ годъ—6 руб.

Требованія адресовать:

Въ Контору журнала „Вѣрность“, Петроградъ, Пушкинская ул., д. 19, кв. 17.

Открыта подписка на 1916 г. на еженедѣльный журналъ:

„Церковный Вѣстникъ“.

Годъ изданія XLII-й. Съ м. января 1916 г. „Церковный Вѣстникъ“ издававшійся при Петроград. Дух. Академіи, будетъ издаваться Миссіонерскимъ Совѣтомъ при Св. Синодѣ, по измѣненной и весьма широкой программѣ, съ иллюстраціями. Въ программу журнала войдутъ: 1) Церковныя и государственныя мѣропріятія, распоряженія, указы, опредѣленія, законы и т. п.—по религіознымъ и особенно по миссіонерскимъ дѣламъ. 2) Вопросы православныхъ миссій: противосектант., противораскольническ., противоинославной, противоеврейской, противомагометан., противоязыческ., противосоціалистическ., противоатеистической и миссій заграничныхъ. 3) Обсужденіе, съ правосл. т. зр., всѣхъ противоцерковныхъ явленій. 4) Разрѣшеніе всѣхъ вопросовъ Вѣры и Церкви, а равно и вопросовъ государственной, общественной, семейной и личной жизни и мысли, въ границахъ соприкосновенія ихъ съ ученіемъ Православной Вѣры и жизнью Правосл. Церкви. 5) Вопросы жизни епархіальной и церковно-приходской; вопросы пастырства и паствы. 6) Вопросы духовной и церковной школы. 7) Обзоръніе современной прессы. 8) Библиографія и критика. 9) Почтовый ящикъ: отвѣты на запросы читателей. 10) Объявленія.

Къ сотрудничеству въ журналѣ приглашены лучшія богословскія и миссіонерскія силы православнаго пастырства и паствы. Журналъ будетъ выходить еженедѣльно и только въ лѣтніе мѣсяцы нѣсколько рѣже, но зато въ увеличен. объемѣ. Годовая цѣна журнала пять руб., за 1/2 года 3 руб., съ доставк. и пересыл. Заграницу 7 руб. Адресъ Редакціи и Конторы журнала: „Петроградъ, Васильевскій Островъ 11 лин., д. 52. Тел. 487-67“. Подписка принимается и въ Конторѣ журнала—ежедневно съ 2—6 час. дня и во всѣхъ большихъ книжн. магазинахъ. Литературный матеріалъ для „Церк. Вѣст.“ направлять по адресу редакціи журнала; статьи д. б. написаны четко и на одной сторонѣ листа. Редакція имѣетъ право измѣнять и сокращать статьи, не нарушая ихъ смысла. Статьи, отпущенныя авторами: „платная“, оплачиваются по усмотрѣнію Редакціи, а безъ означен. пометки считаются бесплатными. Непригодныя къ печатанію статьи не возвращаются. Редакція открыта ежедневно съ 2—4 час. дня. Редакторъ „Церковнаго Вѣстника“ членъ Государственнаго Совѣта и Миссіонерскаго Совѣта при Св. Синодѣ профессоръ протоіерей Тимофей Ивановичъ Бужкевичъ.

Изданъ 2-й томъ

„Опытъ Нравственнаго Православнаго Богословія въ апологетическомъ освѣщеніи“.

Проф.-Прот. Н. Стеллецкаго.

(672+III стр.).

Цѣна 4 р. съ пересылкой. Имѣется въ небольшомъ количествѣ и 1-й т. ц. 8 р. съ пересылкой. Обращаться: Харьковъ. Царицынская 27.

долгой эволюціи, а является выраженіемъ божественнаго творческаго fiat ¹⁾).

Божественное происхождение брака указываетъ на его высокое нравственное *достоинство*. Богъ естественно не могъ дать въ бракѣ такое установленіе человѣку, какое назначалось бы на служеніе какимъ-нибудь другимъ цѣлямъ, кромѣ высшихъ—нравственныхъ, и которое само въ себѣ заключало бы что-либо не соответствующее истинному достоинству человѣка. Изъ рукъ Творца все вышло „добро зѣло“ ²⁾. Все въ мірѣ, взятое само по себѣ, надобно считать „хорошимъ и непредосудительнымъ“ (1 Тим. 4, 4).

Въ свящ. бытописаніи мы находимъ и нѣкоторыя частныя опредѣленныя черты, указывающія на первоначальное достоинство брака. Такъ, если первозданному человѣку не сразу дается жена, но по прошествіи нѣкотораго времени, то это, безъ сомнѣнія, потому, что онъ, прежде чѣмъ получить себѣ жену, долженъ былъ сознать и почувствовать потребность въ ней. Жена не навязывается мужу, со стороны послѣдняго сначала ожидается *свободное* желаніе имѣть ее; очевидно, въ этомъ выразилось признаніе въ основаніи брака *нравственнаго* начала—разумной свободной воли. Далѣе, по способу своего созданія жена является на свѣтъ не путемъ новаго образованія изъ земли, подобно мужу, но создана изъ ребра мужа, слѣд. изъ внутреннѣйшаго его существа. Изъ этого опять нельзя не видѣть, что брачное отношеніе половъ должно представлять собою самое тѣсное естественное единство; въ томъ обстоятельстве, что жена силою Божіею „взята отъ мужа“, „отъ костей и плоти его“, коренится тайна той задушевной любви, которою мужъ любитъ свою жену, какъ свое другое „я“ ³⁾. Въ отношеніе брака прародителей человѣчества, конечно, должна была входить и чувственная стихія, — первозданной четвѣ человѣческой

¹⁾ Шейлера Матьюса, „Соціальное ученіе І. Христа“. Перев. съ англійск. К. Н. Фаминскаго. Спб. 1911 г., стр. 49, 45.

²⁾ Библ. выраженіе: „вся добра зѣло“ въ 51 апост. правилѣ, а также у Климента Александрійскаго (Стром. III, гл. 12, въ перев. Корсунскаго, стр. 368) прямо относится и къ браку.

³⁾ Отсюда названіе жены—*ischa*, — тождественное съ названіемъ мужа—*isch*, — дающее представленіе о ней, какъ „взятой отъ мужа“, очевидно, болѣе достойное, чѣмъ греч. и латинск. названія—*γυνή*, *femina*, указывающія на рожденіе и плодородіе (*γείνω*, *γείνωμαι*, *fecundus*).

прямо дано было Богомъ благословеніе *размножаться*; но и въ этомъ случаѣ бракъ ничего не терялъ въ своемъ высокомъ нравственномъ достоинствѣ, такъ какъ съ самимъ размноженіемъ людей, по опредѣленію Божію, связана высокая цѣль,—господство человѣка надъ землею и всѣми неразумными тварями, т. е. торжество на землѣ разумно-нравственного начала (Быт. 1, 28). Да и фактъ „оставленія“ родителей при заключеніи брака, имѣющій отношеніе не только къ мужу, но и къ женѣ (и она, выходя замужъ, оставляетъ своихъ родителей) представляетъ брачный союзъ внутреннимъ духовнымъ общеніемъ сердець, которое въ тѣлесномъ соединеніи (*matrimonium consummatum*) находитъ лишь свое конкретное выраженіе и завершеніе¹⁾. Самъ же свящ. бытописатель, признавая бракъ „одною плотью“ не въ смыслѣ только нравственного общенія супруговъ между собою, въ силу котораго они въ отношеніи другъ къ другу не суть только мужчина и женщина, а именно мужъ и жена,—но и въ смыслѣ плотскаго соединенія двухъ лицъ различнаго пола, свидѣтельствуетъ о бракѣ прародителей, что онъ былъ чистымъ и святымъ союзомъ: „и были оба наги Адамъ и жена его и не стыдились“ (Быт. 2, 25). Тѣла первозданныхъ людей освящены были духомъ, одушевлявшимъ ихъ; прародители смотрѣли другъ на друга глазами святой невинности. Такъ, согласно библейскому сказанію, нужно представлять первоначальное достоинство брака, принадлежащее ему по самому происхожденію.

Грѣхопаденіе во многомъ измѣнило дѣло; вмѣстѣ съ упадкомъ первобытнаго достоинства человѣка, пало и первоначальное достоинство его брака. Такъ какъ общимъ слѣдствіемъ грѣхопаденія было то, что природа человѣческая подпала господству эгоизма, то совершенно естественно было, если взаимная любовь, лежавшая въ основѣ брачнаго союза прародителей, отнынѣ уже отошла въ сторону, уступивъ мѣсто грубому себялюбію. Иначе, Адамъ послѣ грѣхопаденія не сталъ бы слагать свою вину на жену, говоря: „жена, которую Ты мнѣ далъ, она дала мнѣ отъ древа, и я ѣлъ“ (Быт. 3, 12). Стараюсь оправдать себя, Адамъ, такимъ образомъ, забылъ о единившихъ его съ Евою узахъ любви.

¹⁾ Keil und Delitzsch, „Bibl. Commentar“, Bd. 1, S. 50.

Помощница эгоизма—чувственность падшаго человѣка вредила первоначальной нравственной чистотѣ брака все въ большей и большей степени: бракъ началъ представляться сознанию падшаго человѣчества въ грубо-чувственной формѣ. Его стали понимать только какъ плотское животное отношеніе между лицами различнаго пола. Въ историческомъ преданіи Ветхаго Завѣта не сохранилось ясныхъ указаній этого паденія достоинства брака, послѣдовавшаго вслѣдъ за общимъ паденіемъ человѣка. Они восполняются лексическими свидѣтельствами языка библейскихъ патріарховъ, быть можетъ перваго языка падшаго человѣка. Въ этомъ языкѣ, какъ и въ другихъ родственныхъ ему древнихъ семитскихъ нарѣчіяхъ, термины, касающіеся брака, указываютъ на чисто чувственное пониманіе его. Такого рода термины можно видѣть въ словахъ *checed*—срамъ, похоть, страсть (Быт. 49, 4; Лев. 20, 17), *zimtah*—распутство, беззаконіе (Лев. 18, 17; Іезек. 22, 11), *thebel*—мерзость, смѣшеніе (Быт. 49, 4; Лев. 18, 23; 20, 12) и др.¹⁾ На такое же пониманіе брачныхъ отношеній указываетъ и общесемитское названіе мужа *baal'omъ*. Это слово, вмѣстѣ съ тѣмъ, служило названіемъ моавитскаго, финикійскаго и кареагенскаго божества—*Ваала*, на безнравственный характеръ культа котораго указываетъ уже книга Числь (25, 3)²⁾. О половомъ значеніи этого божества свидѣтельствуетъ практиковавшееся у израильтянъ до позднѣйшаго времени блудодѣяніе, которое было непремѣнною принадлежностью культа въ честь Ваала (Ос. 4, 14). Такимъ образомъ, мужъ или мужчина явился *вааломъ*, т. е. жрецомъ одной лишь чувственности.

Но съ чувственностью неразлученъ деспотизмъ. Съ упадкомъ первоначальнаго достоинства брака естественно должны были испортиться и взаимныя отношенія между супругами, установленныя Богомъ при самомъ созданіи ихъ. Вина соблазна ко грѣху оказалась на сторонѣ жены. Соблазнивши мужа къ преступленію (Быт. 3, 6—7), она черезъ это переступила богоустановленныя границы своего отношенія къ мужу, какъ „помощницы“ его, нарушила свое ра-

¹⁾ *Saalschutz*, „Mosaisches Recht mit Berücksichtigung des späters Judischen“. Zw. Th. Berlin, 1853, S. 791—793.

²⁾ См. *А. Б.* „Объ идолопоклонствѣ евреевъ въ періодъ судей“. „Правосл. Собесѣдникъ“ 1871 г., ч. II, стр. 340.

венство съ нимъ или, вѣрнѣе сказать, вышла изъ первоначальной нѣкоторой нравственной зависимости отъ него (Ср. 1 Тим. 2, 13) для того, чтобы послушаться искушителя. Въ наказаніе за это, изначальное естественное отношеніе ея къ мужу, въ какое Самъ Богъ поставилъ ее къ нему, перешло въ полное подчиненіе ему: „къ мужу твоему влеченіе твое, и онъ“,—сказано было ей,—„будетъ господствовать надъ тобою“ (Быт. 3, 16),—хотя, какъ видно, и этому подчиненію здѣсь придается болѣе характеръ добровольнаго „влеченія,“ нежели рабской зависимости ¹⁾).

Упадокъ нравственнаго достоинства брака первоначальной четы, обусловленный указанною общою причиною, отразился и на брачныхъ отношеніяхъ происшедшаго отъ нея, въ силу божественной заповѣди (Быт. 1, 28), потомства во всю ветхозавѣтную эпоху. Подробности извѣстны всѣмъ, сколько-нибудь знакомымъ съ исторіей народовъ, не находившихся подъ особымъ водительствомъ Божиимъ, а равно съ исторіей и народа Божія. Разумѣется, въ до-христіанскомъ мірѣ первоначальный законъ брака, какъ законъ Самого Бога, вложенный въ самое устройство человѣческой природы, не могъ быть совсѣмъ забытъ и долженъ былъ болѣе или менѣе сохранять свою силу, особенно въ древнѣйшія, сравнительно лучшія времена человѣческой исторіи. Не говоря уже о евреяхъ ²⁾, даже у языческихъ народовъ, лишенныхъ въ своей жизни руководительства положительнаго откровенія, на первыхъ ступеняхъ ихъ историческаго развитія замѣчается уваженіе къ святости брака, такъ что, напр., у древнихъ римлянъ вдова, остававшаяся вѣрно своему первому мужу и не вступающая во второй бракъ, пользовалась всеобщимъ уваженіемъ, и самое названіе *univira* (*uni purta virgo*) было

¹⁾ Подъ словомъ „влеченіе“ слѣдуетъ разумѣть не только преобладающее половое стремленіе жены къ мужу, но и вообще сильное желаніе женской зависимости отъ супруга, естественное влеченіе страстной любви, заставляющее жену неотступно находиться при немъ и слушаться его. На этомъ основаніи Вульгата слова: „*sub potestate viri*“ („къ мужу твоему влеченіе твое“) относитъ къ послѣдующему: и онъ будетъ господствовать „надъ тобою“ (См. *Zschokke*, „*Die biblischen Frauen des Alten Testaments*“, Freiburg, 1882, s. 33).

²⁾ См. нашу диссертацию: „Бракъ у древнихъ евреевъ“, Кіевъ, 1892 г.

весьма почтеннымъ ¹⁾. Но впоследствии, особенно во времена имперіи, при упадкѣ строгихъ формъ брака ²⁾, эти отношенія уступили мѣсто совершенно инымъ, такъ что брачныя узы потеряли всякую святость, и женщины, по ироническому замѣчанію *Сенеки*, считали свои годы уже не по консуламъ, а по числу своихъ мужей ³⁾. Половая распущенность и униженіе женщинъ доходили въ Римѣ до ужасающихъ размѣровъ ⁴⁾. При такомъ положеніи дѣла многіе мужчины предпочитали браку свободу безбрачія, которая давала возможность безгранично предаваться всякаго рода разврату ⁵⁾. Въ такомъ состояніи ко времени земной жизни І. Христа находился бракъ въ императорскомъ Римѣ, владычествовавшемъ почти надъ всѣмъ извѣстнымъ тогда міромъ и съ своимъ владычествомъ повсюду заносившимъ и нравственную распущенность. Разложеніе брачной жизни коснулось

¹⁾ Annal. Taciti, lib. II, c. 86, p. 68. Corn. Tacit Parissis MDCCLXXIX, Propert, lib. V, eleg. II, v. 35. Ср. *Zhishman*. „Das Eherecht der orientalischen Kirche“. Wien. 1863, s. 401.

²⁾ У римлянъ издавна существовали двѣ главныхъ формы брака: строгая и свободная или шаткая (*Цицеронъ*, Topic. 2, 3: uxorum duae formae sunt: una matrum familiis, quae in manum convenerunt, altera, earum, quae tantummodo uxores habentur“. Первая ставила жену въ абсолютную зависимость отъ мужа — conventio in manum или cum manu mariti; а вторая была sine in manum conventionione, основывалась на простомъ согласіи мужа и жены и не требовала никакихъ формальностей; къ ней примѣнялось выраженіе: consensus facit nuptias. „Строгий“ бракъ совершался тремя путями — путемъ confarreatio — религиозной церемоніи (бракъ патрицевъ), путемъ coemptio (бракъ плебеевъ) и путемъ usus (годовое сожительство) (См. *J. E. Sandys*, „A companion to Latin Studies“, стр. 176. 1910, Cambridge). — Возвышенное воззрѣніе древнихъ римлянъ на бракъ можно видѣть въ слѣдующемъ его опредѣленіи, сдѣланномъ римскимъ юристомъ *Модестиномъ*: „nuptiae sunt conjunctio maris et faemine, consordium omnis vitae, juris diuini et humani communicatio“. Это опредѣленіе брака вошло въ „Номоканонъ“ патр. *Фотія* (tit. XII, c. 13) и въ нашу „Кормчую“ (гл. 49) Церковь, принявъ это опредѣленіе въ свои каноническіе сборники, сообщила ему высшій христіанскій смыслъ (См. проф. *А. С. Павлова*, „Курсъ церковнаго права“, стр. 317. Ср. проф. *И. М. Громогасова*, „Каноническія опредѣленія брака и ихъ значеніе при изслѣдованіи вопроса о формѣ христіанскаго бракозаключенія“. „Богосл. Вѣстн.“. 1907 г., январь, стр. 72 и слѣд.).

³⁾ De benef. III, 16.

⁴⁾ О низкомъ положеніи женщины въ древне-римскомъ бракѣ см. *Dollinger'a*, „Heidenthum und Judenthum“ 1857, s. 698 и дал.

⁵⁾ Такъ изображаетъ состояніе брака въ Римѣ ко времени пришествія Спасителя *Seidel* въ „Zur Zeit Jesu“. Leipzig, 1884.

и подвластнаго въ то время Риму избраннаго Богомъ народа, и въ *нѣкоторыхъ* случаяхъ бракъ и семья іудейскіе ничѣмъ не отличались отъ языческихъ: съ ревностію, достойною лучшаго дѣла, тогдашніе іудеи, руководимые книжниками и фарисеями, побивали камнями уличенныхъ въ прелюбодѣяніи женщинъ, давали женамъ разводныя письма, но забыли самый духъ первоначальнаго закона брака.

Такимъ образомъ, ко времени пришествія Спасителя бракъ и семейная жизнь, можно сказать, во всемъ древнемъ мірѣ находились въ состояніи разложенія, и челоѣчество начало погибать. Этотъ умирающій міръ былъ спасенъ христіанствомъ, и когда оно явилось, то первымъ его дѣломъ было возвести бракъ изъ роли орудія плоти на степень орудія духа и нравственной силы. Съ проповѣдью І. Христа эгоизмъ и чувственность отодвинуты прочь; снова, какъ въ раю до грѣхопаденія, на первое мѣсто во всѣхъ взаимоотношеніяхъ людей, въ частности и семейныхъ, выдвинута *любовь* (Гал. 5, 16; 1 Іоан. 11, 23; Іоан. 13, 34 и дал.), благотворныя послѣдствія которой не замедлили сказаться, какъ не замедлили сказаться и плоды вышеуказанной эгоистической чувственности падшаго челоѣка.

Явившись предметомъ искренней любви мужа, женщина получила въ христіанствѣ всѣ общечелоѣческія духовно-нравственныя права (Гал. 3, 26, 28; 4, 6—8), такъ что положеніе, которое дано женщинѣ христіанствомъ, безконечно возвышается надъ положеніемъ, усвоеннымъ ей философскою мыслию классическаго міра и религіей древняго еврейства. „Если христіанство“—по словамъ *Лютардта*,—„считаетъ среди женщинъ столь многочисленныхъ и вѣрнопреданныхъ себѣ друзей, то это совершенно естественно и понятно. Вѣдь ему именно женщины обязаны всѣмъ, что онѣ имѣютъ лучшаго, своимъ нравственнымъ возвышеніемъ и призваніемъ... Въ изреченіи пресвятой Маріи: „вотъ Я раба Господня“,—справедливо видятъ поворотъ въ исторіи женщинъ и противоположность прегрѣшенію праматери нашего рода“¹⁾.. „Можно сказать“,—пишетъ одинъ отечественный богословъ,—„что всѣ возрасты и состоянія женщины находятъ свой высочайшій образецъ и освященіе въ Богоматери.

¹⁾ „Апология христіанства“. Перев. А. П. Допухина. Спб. 1892 г., стр. 437—438.

Марія одновременно является и благородною царскою дочерью и простой женщиной, приобрѣтавшей себѣ пропитаніе рукъ своихъ; Она дѣва и мать, супруга и вдова, сама вѣрная ученица Евангелія и путеводительница ко спасенію¹⁾. И сколько чудныхъ святыхъ разсказовъ содержитъ въ себѣ Евангельская исторія, изображая отношенія І. Христа къ женщинамъ. Самъ Онъ родился отъ непорочной Дѣвы, которую, какъ Дитя, былъ вскормленъ и воспитанъ (Лук. 2, 52). Женщинѣ же первой Онъ открылъ и тайну Своего Божественнаго посланничества (Іоан. 4, 7 и дал.). Его первое чудо было совершено по вѣрѣ и просьбѣ Его пречистой Матери (Іоан. 2, 4 и дал.). Женщина, изъ чувства благоговѣнія ко Христу, возлившая на Него драгоценное миро, есть единственная личность въ Евангеліи, которой обѣщано безсмертіе въ исторіи (Мрк. 14, 9). Многія изъ женщинъ оставляли все для Христа, постоянно слѣдуя за Нимъ и служа Ему своими имѣніями (Лук. 8, 2—4). Евангеліе сохранило для насъ тѣ дышащія любовью и вниманіемъ слова Спасителя, которыми Онъ подъ тяжестью несомаго Имъ креста утѣшалъ Своихъ вѣрныхъ послѣдовательницъ и ревностныхъ ученицъ, „плакавшихъ и рыдавшихъ о Немъ“ и не оставлявшихъ Его даже на пути къ вольнымъ страданіямъ (Лук. 23, 27—31). Послѣднія Его слова со креста относились къ Матери Его Маріи, которую Онъ поручилъ попеченію Своего любимѣйшаго ученика (Іоан. 19, 26—27)²⁾. Женщина первая

¹⁾ Д. Надеждина, „Права и значеніе женщины въ христіанствѣ“. Спб. 1873 г., стр. 164.

²⁾ Отсюда видно, какъ несправедливъ и кощунственъ упрекъ Геккеля Спасителю, будто бы „отношенія Его къ Матери вовсе не были нѣжны и поэтичны“ („Міровыя Загадки“, стр. 187). При этомъ Геккель, очевидно, имѣлъ въ виду тѣ мѣста въ Евангеліи, на основаніи которыхъ нѣкоторые указываютъ на то, будто бы І. Христосъ иногда говорилъ очень рѣзко съ женщинами, даже съ Своею собственною Матерію (Іоан. 2, 4; Мр., 15, 21—28). Но это возраженіе происходитъ отъ излишней склонности видѣть рѣзкость выраженія тамъ, гдѣ ея вовсе нѣтъ. „Въ оригиналѣ“, — пишетъ *Весткоттъ*, — „нѣтъ ни малѣйшаго оттѣнка упрека или суровости въ выраженіи *ἡγάπα*. Обращеніе полно почтенія и даже нѣжности“. (B. F. Westcott. The Gospel according to St. John, т. I, стр. 82. London, 1908). „Хотя Онъ (Господь), повидимому, чуждался Ея (Матери своей)“ — говоритъ *Филаретъ, митроп. Московскій*, — „но чуждался отнюдь не въ предсужденіе духовному величію, которое сотворилъ Онъ Ей Своимъ отъ Нея рожденіемъ,

явилась къ Его гробу (Мѡ. 28, 1; Мрк. 16, 1; Іоан. 20, 1), первая удостоилась видѣть Его воскресшимъ (Мѡ. 28, 9; Іоан. 20, 11), первая, въ противоположность сомнѣвавшимся ученикамъ, повѣрила въ воскресеніе Христова, и первая принесла радостную вѣсть объ Его возстаніи изъ гроба (Іоан. 20, 18). Подобно Спасителю, апостолы и св. отцы не только сами не пренебрегали усердіемъ и услугами благочестивыхъ женъ, но и мужей учили любви, чести и уваженію къ ихъ женамъ (Ефес. 5, 25, 28; Колос. 3, 19; 1 Петр. 3, 7). А ап. Іоаннъ такъ проникся уваженіемъ къ одной благочестивой женщинѣ, что даже пишетъ посланіе ей и называетъ ее „избранной“ (по слав. „возлюбленной“) госпожей“ (2 Іоан. 1, 1). „Хочешь ли“,—наставляетъ мужа св. Іоаннъ Златоустъ,—„чтобы жена повиновалась тебѣ? Заботься о ней, какъ Христосъ о Церкви. Хотя бы нужно было пожертвовать за нее жизнию, хотя бы нужно было тысячекратно быть разсвѣченнымъ или потерпѣть что бы то ни было, не отказывайся“¹⁾. Въ древней Церкви важность женщинъ едва ли можетъ быть оспариваема; ихъ цѣнили какъ силу миссіонерскую, и охотно заботились объ ихъ нуждахъ²⁾. Итакъ, христіанство придало женщинамъ новое высокое достоинство, вывело ихъ изъ праха униженія и поставило рядомъ съ мужчинами, и, во всякомъ случаѣ, слишкомъ далеко отъ того, что хотять навязать ему Бебель, Геккель и др., будто бы оно учитъ презирать женщину, ставить ее

а только по уваженію другихъ высокихъ обязанностей Своего земного служенія“ („Слова и рѣчи“. М. 1877 г. стр. 112 и дал.). По изъясненію св. *Іоанна Златоуста*, Своею просьбою совершить первое чудо въ Канѣ Галилейской „Она хотѣла и гостямъ угодить и Себя прославить чрезъ Сына. Можетъ быть Она при этомъ имѣла въ мысляхъ что-либо человѣческое, подобно Его братьямъ, которые говорили: *ави себѣ миру* (Іоан. 7, 4), желая пріобрѣсть и себѣ славу Его чудесами. Поэтому-то и Христосъ такъ сильно отвѣчалъ ей: *что Мать и тебѣ, жена? Не упріде часъ мой* (Іоан. 2, 4)... и въ другомъ случаѣ также: *кто есть мати моя и кто суть братія моя* (Марк. 3, 33)... Его Мать, по той причинѣ, что родила Его, хотѣла приказывать Ему во всемъ, по обычаю всѣхъ матерей, тогда какъ должна была чтить Его, какъ Господа и поклоняться Ему. Поэтому-то Онъ такъ и отвѣчалъ ей тогда“ (Творенія т. VIII, кн. 1, Спб. 1902 г. стр. 139).

¹⁾ Творенія. Спб. 1905 г., т. XI, стр. 167—168.

²⁾ См. нашу брошюру: „Христіанское назначеніе женщины и женская эмансипація нашего времени“. Кіевъ, 1909 г., стр. 17—22.

въ одинъ разрядъ съ прислугой и домашними животными ¹⁾. Но если мы говоримъ о женщинахъ и ихъ нравственномъ значеніи, то говоримъ о бракѣ и его нравственномъ достоинствѣ; потому что исторія брака есть исторія женщины ²⁾.

LXIV.

Существо брака.

Высокое нравственное достоинство христіанскаго брака указываетъ и на истинное *существо* его. Внутреннюю основу брака или ту внутреннюю силу, которая влечетъ другъ къ другу двухъ лицъ различнаго пола, составляетъ то, что называется *половою* или *брачною любовью*. Половая любовь, какъ влеченіе одного пола къ другому, есть самое естественное проявленіе человѣческой природы,—это есть какъ бы начертанное въ самой природѣ свидѣтельство божественной воли, указывающее на общее призваніе человѣка къ брачной жизни. Рано или поздно въ той или другой степени это свидѣтельство божественной воли заявляетъ о себѣ почти у каждаго человѣка, за исключеніемъ тѣхъ, весьма немногихъ лицъ, о которыхъ Господь сказалъ: „кому дано“ (Мѣ. 18, 11), въ которыхъ любовь ко Христу какъ бы поглощаетъ любовь земную, хотя и чистую. Вообще же люди къ цѣломудренному безбрачію не способны. Самъ Господь говоритъ: „не всѣ вмѣщаютъ слово сіе“ („лучше не жениться“)... „Кто можетъ вмѣстить, да вмѣститъ“ (—ст. 10—12). Для всѣхъ лицъ обоего пола, не принадлежащихъ къ этимъ особымъ исключеніямъ, въ свое время наступаетъ пора *любви*. „Какъ цвѣты“,—пишетъ *Лютардтъ*,—„развиваются сами собою, когда согрѣваетъ ихъ солнце весны, и раскрываются для согрѣвающего свѣта и освѣжающей росы, такъ и въ душѣ становящагося возмужалымъ юноши и становящейся взрослою дѣвицы невольно пробуждается то тоскливое влеченіе,

¹⁾ *Бebelъ*, „Женщина и социализмъ“ стр. 63. Ср. *Геккель*. „Міровыя Загадки“, стр. 187.

²⁾ О христіанскомъ достоинствѣ женщины и брака см. проф. *В. Г. Щелова*, „Положеніе и права женщины въ семьѣ и обществѣ въ древности, въ средніе вѣка и новое время“. Ярославъ, 1898 г.; свящ. *Г. Амбова*, „Христіанство и женскій вопросъ“. „Миссіонер. Обзор.“ 1910 г., № 4; проф. *А. А. Бронзова*, „Просвѣтит. значеніе женщины въ прошломъ и въ настоящее время“. „Странникъ“ 1911 г., май; *C. Schmidt'a*, „Die bürgerliche Gesellschaft in der altröm. Welt u. s. w. übers“. 1857, s. 168 и дал.

которое мы называемъ любовью... Такое явленіе принадле-
житъ къ сущности здоровой духовно-тѣлесной естественной
жизни человѣка. И мы можемъ съ утѣшеніемъ сказать:
„это дѣло Самого Бога въ нашей природѣ“ ¹⁾. По истинѣ
любовь брачная заключаетъ въ себѣ нѣчто божественное,
есть какъ бы отраженіе или воплощеніе любви Божествен-
ной. И такой мы ее считаемъ потому, что она есть сила не
только творческая, но и одухотворяющая, совершенствующая
человѣка. Даже о половой любви натуральной одинъ изъ
психологовъ сказалъ, что „истинное развитіе человѣка свя-
зано съ переживаніемъ множества формъ любви и что любовь
къ явленіямъ природы и особенно любовь половая суть ве-
ликіе члены въ этой цѣпи..., которые отъ менѣе духовнаго
ведутъ къ болѣе духовному и къ блаженству“ ²⁾. О христіан-
ской же брачной любви справедливо сказать, что „она есть
отпечатокъ совершенной христіанской нравственности, если
она (любовь) основывается на любви Божіей, если она яв-
ляется живымъ отношеніемъ натуральной симпатіи къ
божественному первоисточнику ея и къ божественной ея
цѣли—освященію и одухотворенію натурального“ ³⁾. Вотъ
почему слово Божіе не только признаетъ брачную любовь—
(Мѡ. 10, 8; 1 Кор. 7, 3; Ефес. 5, 28—29; Тит. 2, 4), но и во-
обще высоко ставитъ ее, что видно изъ того, что по всему
Свящ. Писанію она служитъ образомъ высшей, священной
любви Бога къ людямъ (Ис. 54, 6—8, 62, 5; Ос. 2, 19—20;
Мѡ. 25, 1—13; Иоан. 3, 29; 2 Кор. 11, 2; Апок. 19, 7 и дал.).

Истинная, нормальная любовь, та любовь, какую въ
основу брака полагаетъ и христіанство, есть полная, без-
раздѣльная взаимная преданность другъ другу двухъ лицъ
различнаго пола. Насъ очаровываютъ въ другомъ человѣкѣ
не отдѣльныя стороны его внѣшняго или внутренняго су-
щества, но очаровываетъ весь человѣкъ, къ которому мы
чувствуемъ влеченіе всѣмъ своимъ существомъ. Любовь
между мужчиной и женщиной представляетъ собою нѣчто
другое, чѣмъ просто дружбу, отнюдь не предполагающую
между друзьями половой противоположности. Она напередъ

¹⁾ „Апология христіанства“. Перев. А. П. Лопушана. Спб. 1892 г.,
стр. 410.

²⁾ С. G. Oarus. „Vorlesungen über Psychologie“. Vorles XIX.

³⁾ Herzog's, „Real-encyklopädie“, Bd. 8, S. 392.

предполагаетъ собою, прежде всего, извѣстный чувственный элементъ, ибо ея цѣлью, хотя сначала и не сознаваемою, является бракъ, а бракъ не только духовное, но и тѣлесное общеніе. Что христіанство не исключаетъ въ брачной любви чувственнаго элемента, а, напротивъ, необходимо предполагаетъ его,—это видно изъ самого Евангелія. Такъ, Господь І. Христосъ, изъясняя богоустановленный законъ брака, не только не воспретилъ плотскаго общенія между мужемъ и женой, но и ясно показалъ, что бракъ есть полный и тѣснѣйшій союзъ супруговъ, обнимающій всю природу человѣка, слѣдовательно,—не духовную только, но и тѣлесную,—до сліянія ихъ какъ бы въ одинъ организмъ, живущій общемою жизнью: „и будутъ“,—сказалъ Онъ о мужѣ и женѣ,—„два одною плотію; такъ что они уже не двое, но одна плотъ“ (Мѡ. 19, 5—6). Эти слова Господа, по ученію ап. Павла, получаютъ свое естественное объясненіе ближайшимъ образомъ въ *corintha carnalis* (1 Кор. 6, 16) и затѣмъ по толкованію *бл. Теодорита*, въ плодахъ ея—рожденіи дѣтей¹⁾. Въ томъ же мѣстѣ Христосъ говоритъ потомъ, что безбрачіе могутъ „вмѣстить не всѣ, но кому дано“ (—ст. 11). Такъ какъ изъ контекста слѣдуетъ, что здѣсь разумѣются собственно плотскія отношенія въ бракѣ, то опять ясно, что Онъ не возбраняетъ тѣлеснаго общенія супруговъ. Въ другомъ мѣстѣ, говоря о жизни будущаго вѣка, по воскресеніи мертвыхъ, Спаситель указываетъ на то, что тогда люди не будутъ „ни жениться, ни выходить замужъ, но будутъ пребывать, какъ ангелы (безплотные) на небесахъ“ (Мѡ. 22, 30). Такъ какъ, судя по связи мыслей, такое безбрачное состояніе Онъ противопоставляетъ тѣлеснымъ отношеніямъ супруговъ въ земной жизни (—ст. 25—26), то изъ этого опять очевидно, что эти отношенія Имъ считаются свойственными и естественными для людей въ этой жизни. Совершенно тотъ же смыслъ имѣютъ слова І. Христа о жизни людей предъ вторымъ пришествіемъ Его: „какъ во дни передъ потопомъ“,—говоритъ Онъ,—„люди ѣли, пили, женились и выходили замужъ... и не думали, пока не пришелъ потопъ, и не истребилъ всѣхъ: такъ будетъ и пришествіе Сына человѣческаго“ (Мѡ. 24, 38—39). Примѣръ собственныхъ дѣйствій Спасителя

¹⁾ Quaest. in Gen. cap. 3, interr. 30.

въ отношеніи къ браку и къ плоду брака—дѣтямъ служить новымъ подтвержденіемъ законности тѣлеснаго сожитія супруговъ. Господь І. Христосъ благоволилъ присутствовать въ Канѣ Галилейской на брачномъ торжествѣ и совершилъ здѣсь первое изъ чудесъ Своихъ (Іоан. 1—11). Православная Церковь справедливо усматриваетъ здѣсь благословеніе І. Христомъ брачнаго союза ¹⁾. Въ самомъ дѣлѣ, еслибы чувственная сторона брачныхъ отношеній не была въ очахъ Спасителя дѣломъ законнымъ, развѣ Онъ могъ бы освятить бракосочетаніе Своимъ присутствіемъ и совершеніемъ чуда? ²⁾ „Если Господь“,—говоритъ *св. Іоаннъ Златоустъ*,—„почтилъ бракъ и не постыдился (очевидный намекъ на плотское обшеніе супруговъ), но украсилъ это дѣло и присутствіемъ Своимъ и даромъ—вѣдь Онъ принесъ и дары больше всѣхъ, претворивъ воду въ вино—то какъ сталъ бы стыдиться рабъ (т. е. ап. Павелъ), преподавая законъ о бракѣ“ (въ 1 Кор. 7, 1—2)? ³⁾ Замѣчательно, что І. Христосъ, вслѣдъ за рѣчью Своею о бракѣ, какъ учрежденіи Божіемъ, совершаетъ благословеніе дѣтей и говоритъ: „не препятствуйте имъ приходить ко Мнѣ, ибо таковыхъ есть царство небесное“ (Мѣ. 19, 13, 19). Въ Канѣ Галилейской Господь благословилъ самый бракъ, а здѣсь—дѣтей,—какъ плодъ брака. Будучи плодомъ благословеннаго Христомъ брачнаго сожительства ⁴⁾, дѣти объявляются чадами не земного голько, но и небеснаго царства ⁵⁾.

Нужно ли, послѣ этого, распространяться въ доказательствахъ того, что и апостолы не могли смотрѣть и дѣйствительно не смотрѣли на супружеское сожитіе иначе, чѣмъ І. Христосъ? Чувственная сторона брачныхъ отношеній, по *бл. Августину*,

¹⁾ Требникъ, стр. 95.

²⁾ По словамъ *Епифанія Кипрскаго*, бракъ „честенъ, ибо какъ не признать брака честнымъ, когда Самъ Спаситель былъ званъ на бракъ, чтобы благословить отъныи? („Панарій“. Ересь 67, гл. VI. Творенія *Епифанія Кипрскаго* въ русск. перев. ч. IV. Москва, 1880 г., стр. 87.

³⁾ Творенія, т. III. Спб. 1897 г., стр. 205.

⁴⁾ См. „Бесѣду высокопреосвящ. Никанора, архіеп. Херсонскаго, о христіанскомъ супружествѣ“. Одесса, 1890 г., стр. 39.

⁵⁾ По словамъ *св. Кирилла Александрійскаго*, Господь, посѣтивъ бракъ въ Канѣ Галилейской, тѣмъ самымъ „благословилъ не только рожденныхъ, но и имъющихся родиться“ (Migne, *Patrol. curs. compl.* ser. gr. t. LXXIII, col. 225).

находить свое оправданіе въ словахъ ап. Павла: „жена не властна надъ своимъ тѣломъ, но мужъ, равно и мужъ не властенъ надъ своимъ тѣломъ, но жена“ (1 Кор. 7, 4). Т. е. ни мужъ, ни жена, никто изъ нихъ не имѣеть исключительнаго права на свое собственное тѣло, но это право взаимнаго пользованія тѣломъ другого принадлежитъ обоимъ вмѣстѣ; супруги представляютъ въ силу этого какъ бы одну личность, требующую такой непосредственной духовной сплоченности, которая естественно отражается и на характерѣ ихъ тѣлеснаго общенія. Поэтому апостоль наставляетъ христіанскихъ супруговъ: „не уклоняйтесь другъ отъ друга, развѣ по согласію, на время, для упражненія въ постѣ и молитвѣ, а потомъ опять будьте вмѣстѣ, чтобы не искушалъ васъ сатана воздержаніемъ вашимъ“ (1 Кор. 7, 5). Не ясно ли, что здѣсь апостоль не только допускаетъ плотское общеніе между мужемъ и женой, но даже предупреждаетъ неправильное воздержаніе отъ такого общенія. Онъ же называетъ физическія отношенія половъ въ бракѣ „позволительными“ (—ст. 6), говоритъ, что женитьба или выдача дѣвицы замужъ „не составляетъ грѣха“ (—ст. 28), прямо объявляетъ бракъ, при христіанскомъ настроеніи супруговъ, „чистымъ“ (τίμος) и брачное ихъ ложе, — „непорочнымъ“ (ἀμίαντος), и убѣждаетъ всѣхъ брачующихся стремиться къ такому рода брачной жизни (Евр. 13, 4); еретиковъ же, враждебно относящихся къ браку, называетъ „лжесловесниками, сожженными въ совѣсти своей“, а ученіе ихъ—противнымъ истинѣ (1 Тим. 4, 1—8). Если же самъ апостоль избралъ для себя другой путь жизни—безбрачіе, и желалъ видѣть и другихъ безбрачными (1 Кор. 7, 7), или говорилъ: „выдающій замужъ свою дѣвицу поступаетъ хорошо, а не выдающій поступаетъ лучше“ (—ст. 38); то это во всякомъ случаѣ не указываетъ на то, что онъ считалъ брачное состояніе грѣховнымъ, такъ какъ иначе не сказалъ бы: „а вступающимъ въ бракъ, не я повелѣваю, а Господь: „женѣ не разводиться съ мужемъ“ (—ст. 10). „Если бы бракъ былъ бы дѣломъ нечистымъ“,—развиваетъ эту мысль *св. Іоаннъ Златоустъ*, — „то Павелъ не называлъ бы брачующихся женихомъ и невестою, не привелъ бы для увѣщанія словъ: „оставить человѣкъ отца и

¹⁾ De bono conjugali, c. 4. Migne Patrol. curs. compl. ser. latina, tit. VI, col. 376.

мать“, и не присовокупилъ бы, что это сказано „во Христа, и во Церковь“ (Еф. 5, 31—32) ¹⁾. Есть даже у апостола слова, говорящія, что „хорошо человѣку не касаться женщины“ (1 Кор. 7, 1); но едвали можно понимать ихъ въ смыслъ безусловнаго осужденія брака. Говоря, что человѣку хорошо не жениться, апостолъ имѣлъ въ виду, главнымъ образомъ, особенно тягостныя условія тогдашней жизни христіанъ. Ему, по чувству жалости, хотѣлось, чтобы люди не усиливали семейными заботами и безъ того тяжкаго своего положенія (1 Кор. 7, 26, 28—32).

Совершенно тотъ же взглядъ на плотское соединеніе въ бракѣ высказывается въ „Апостольскихъ Постановленіяхъ“, а также въ правилахъ апостольскихъ и соборныхъ. „Если различіе половъ состоялось по волѣ Божіей для рожденія потомковъ“,—замѣчается въ первомъ памятникѣ церковной письменности,—„то слѣдуетъ, что совокупленіе мужа съ женою согласно съ его мыслию“ ²⁾. 51-е апостольское правило гласитъ: „аще кто... удалется отъ брака... не ради подвига воздержанія, но по причинѣ гнушенія, забывъ, что... Богъ, создавая человѣка, мужа и жену сотворилъ ихъ..., да будетъ изверженъ изъ священнаго чина и отверженъ отъ Церкви. Такожде и мірянинъ“ ³⁾. Точно также въ 1, 9 и 14 правилахъ Гангрскаго помѣстнаго собора, признанныхъ впоследствии общеобязательными въ Церкви на вселенскихъ соборахъ, настойчиво осуждаются тѣ, кто хулятъ бракъ, утверждая, будто бы „для находящихся въ немъ нѣтъ надежды на спасеніе“ ⁴⁾.

Обращаясь къ отдѣльнымъ отцамъ Церкви, мы находимъ и у нихъ признаніе святости брака, высказанное то прямо, то косвенно. Пастырь *Ерма* строго осуждаетъ всякое половое общеніе внѣ брака, но отнюдь не бракъ: „злая похоть, по нему, состоитъ въ томъ, чтобы желать чужой жены или женѣ желать чужого мужа“ ⁵⁾. *Св. Игнатій Богоносецъ*

¹⁾ Творенія, т. XI. СПб. 1905 г., стр. 173.

²⁾ Книга „Постановленій Апостольскихъ“ въ русск. перев. I. Н. Казань, 1864 г., кн. VI, гл. 27, стр. 205. Ср. гл. 28, стр. 206—207.

³⁾ Правила св. апостоловъ съ толков. въ русск. перев. Москва, 1887 г., стр. 95—96.

⁴⁾ Правила св. помѣстныхъ соборовъ съ толков. Вып. I. М. 1880 г., стр. 108, 116 и 121.

⁵⁾ „Писанія мужей апостольскихъ“. Перев. о. Преображенскаго. М. 1862 г. „Пастырь“, кн. II, запов. IV, стр. 277.

совѣтуетъ женамъ христіанкамъ любить Господа и быть довольными своими сожителами по плоти и духу“, равнымъ образомъ и мужьямъ „любить сожительницъ своихъ, какъ Господь—Церковь“¹⁾. Какъ видимъ и здѣсь брачное сожителство нисколько не унижается. „Божественное провидѣніе“,—пишетъ *Климентъ Александрійскій*,—„устаи Господа не повелѣваетъ на будущее время, чтобы супругъ, вставая съ брачнаго ложа, исполнялъ обычное древнее постановленіе объ омовеніи (Лев. 15, 18). Господь не удерживаетъ вѣрующихъ отъ дѣторожденія. Чрезъ единое крещеніе Онъ очищаетъ плотскія отношенія супругъ Своихъ на все время жизни, сведши всю многочисленность древнихъ омовеній, заповѣданныхъ Моисеемъ, къ одному и единственному погруженію въ воды крещенія“²⁾. Въ высшей степени трезвый взглядъ на половые органы и ихъ функціи въ супружеской жизни высказываетъ *св. Аванасій Великій* въ своемъ каноническомъ посланіи къ монаху *Амуну*. „Если родъ есмь Божій“ (Дѣян. 17, 28)—говоритъ св. отецъ,—„то ничего не имѣемъ въ себѣ нечистаго; тогда же только оскверняемъ, когда совершаемъ злосмраднѣй грѣхъ. Но поелику должно предупредить—возраженія людей лукавыхъ, которые могутъ сказать: „слѣдовательно, истинное употребленіе не есть грѣхъ, какъ—скоро тѣлесныя орудія созданы Творцомъ“; то заставимъ ихъ молчать, сами предложивъ имъ такой вопросъ: какое разумѣть употребленіе, законное ли, какое дозволилъ Богъ, говоря: *раститесь, и множитесь, и наполняйте землю* (Быт. 1, 28), одобрилъ и Апостоль, сказавъ: *честна женитва и ложе нескверно* (Евр. 13, 4), или употребленіе, хотя и естественное, но совершаемое тайно и прелюбодѣйно? Такъ, одно и тоже въ извѣстномъ отношеніи и не во время непозволительно, а въ другомъ отношеніи и благовременно не воспрещается и дозволяется. Тотъ же законъ имѣетъ мѣсто и въ—разсужденіи плотскаго соединенія. Блаженъ, кто, въ юности вступивъ въ свободный союзъ, естественныя силы обращаетъ на чадородіе. А если дѣлаетъ это по сладострастию, то блудниковъ и прелюбодѣевъ ожидаетъ изображенное у Апостола наказаніе (1 Кор. 6, 9—10)“³⁾. Замѣчательны

¹⁾ Тамъ же посл. къ Поликарпу, стр. 427—428.

²⁾ Стром., кн. III, гл. 12, въ перев. Корсунскаго, стр. 366—367.

³⁾ Творенія, ч. III. Серг. Лавра, 1903 г., стр. 367—368.

слова св. Григорія Богослова въ защиту чистоты и святости брака: „если ты еще не сопрягся плотію, не страшись со-вершенія; ты чистъ и по вступленіи въ бракъ. Я на себя беру отвѣтственность“¹⁾. Что законное брачное соединеніе само по себѣ не есть мерзость, въ этомъ наставляетъ насъ и св. Іоаннъ Златоустъ. „Знаю“,—говоритъ онъ,—„что мно-гіе стыдятся того, о чемъ я говорю, причиною тому наша неумѣренность и невоздержность. Что за стыдъ—дѣло честное? Зачѣмъ краснѣть отъ того, что чисто?..“²⁾

Что христіанство не только не отвергаетъ плотскихъ отношеній законныхъ супруговъ, но и дозволяетъ и даже благословляетъ ихъ,—въ этомъ сказывается его глубоко *на-туральный* характеръ (при его сверхъестественности), въ силу котораго оно принимаетъ человѣка, какъ онъ есть, съ его природой, исправляя въ ней все худое и воспол-няя недостающее въ ея настоящемъ грѣховномъ состояніи. Въ самомъ дѣлѣ, въ самую природу человѣческую за-ложена, на ряду съ инстинктивнымъ стремленіемъ къ ду-ховному общенію съ опредѣленнымъ лицомъ другого пола, и такая же потребность физическаго сближенія съ нимъ,— потребность, которую невозможно заставить замолкнуть со-всѣмъ, а потому она должна находить свое удовлетвореніе, Душа и тѣло такъ тѣсно соединены между собою въ чело-вѣческой природѣ, что составляютъ изъ себя одну цѣльную и нераздѣльную личность, а потому половое влеченіе въ бракъ, въ силу своего специфическаго характера, находитъ свое удовлетвореніе не въ духовномъ только общеніи су-пруговъ, но и въ тѣлесномъ сближеніи ихъ. Въ полномъ со-отвѣтствіи съ половую потребностію человѣка находятся и фізіологическія особенности каждаго пола,—не случайныя, не искусственно развитыя какими-либо способами, но отно-

¹⁾ Творенія, ч. III, М. 1844 г., стр. 288.

²⁾ Творенія. Изд. Спб. дух. Академіи, т. XI, кн. 1, стр. 465—466. Не отрицаемъ, впрочемъ, что у нѣкоторыхъ отдѣльныхъ церковныхъ писателей, особенно же западныхъ, встрѣчаются и неблагопріятныя для брака взгляды. Таковы: *Тертуллианъ* въ монтаническій періодъ своей жизни, *Оригенъ*, б. *Августинъ*, б. *Іеронимъ*, *Евстафій Севастій-скій*. Но указанные писатели выражали въ такихъ своихъ воззрѣ-ніяхъ на бракъ и женщину чуждыя христіанству идеи. По случаю распространенія ученія послѣдняго изъ нихъ созванъ былъ даже особый соборъ въ Гантрѣ (см. „Курсъ церковнаго законовѣдѣнія“, Арх. Іоанна Смоленскаго, т. I, стр. 372—373).

сящіяся къ самой природѣ его. Все это съ очевидностію указываетъ на естественность извѣстныхъ отношеній между супругами. Поэтому христіанство не можетъ безусловно и для всѣхъ отрицать плотскую сторону брака, не идя противъ самой природы человѣка. И это тѣмъ болѣе, что тѣлесное общеніе между супругами есть необходимое условіе для размноженія человѣческаго рода. Если христіанство считаетъ благомъ самую жизнь, то тѣмъ самымъ оно не можетъ отрицать того, что является источникомъ ея возникновенія. Благословеніе Божіе на размноженіе, дарованное первою брачною четвѣ, вложило въ природу человѣка стремленіе къ продолженію рода. Христіанство, отнюдь не насильствующее человѣческую природу, не могло не утвердить и не благословить того, что вложено Самимъ Творцомъ въ природу человѣка, при его созданіи, и безъ чего не могло осуществиться дарованное ему Богомъ благословеніе размножаться. Съ точки зрѣнія этого безспорнаго факта представляется неправильнымъ взглядъ *Мартенсена* на естественное отношеніе половъ въ бракѣ, какъ на „неизбѣжный моментъ грѣховности“ ¹⁾. Въ самомъ дѣлѣ, если благословено размноженіе, то благословенъ Имъ и этотъ „неизбѣжный моментъ“ въ исполненіи заповѣди Божіей: „раститесь и множитесь“. *Климентъ Александрійскій*, осуждая еретиковъ, гнушавшихся брака, какъ состоянія грѣховнаго, пишетъ: „Бракъ, установленный закономъ, вы называете грѣхомъ. Я послѣ этого не знаю, какъ это вы можете еще хвастаться знаніемъ Бога, когда называете такъ божественное установленіе. Если законъ святъ, то и бракъ святъ“ ²⁾.

Признавая совершенно законною естественную (физическую) основу брачныхъ отношеній, христіанство тѣмъ оамымъ ясно отвергаетъ тотъ ложный дуалистическій аскетизмъ и односторонній спиритуализмъ, которые смотрятъ на эту сторону брака, какъ на нѣчто несогласное съ нравственнымъ достоинствомъ человѣка. Такое отрицательное отношеніе къ браку, какъ концентраціи матеріальной чувственной жизни, началось еще во времена апостольскія (1 Кор. 7, 3—5, 28; 1 Тим. 2, 15; 4, 1—4; 5, 14 и др.; Евр. 13, 4) въ лицѣ *гностиковъ* (*энкратитовъ*, получившихъ начало

¹⁾ „Христ. ученіе о нравственности“, т. II, стр. 446.

²⁾ Строматы, кн. III, гл. 12, въ перев. Корсунскаго, стр. 368.

отъ Татіана, и *маркіонитовъ*) и *манихеевъ*, гнушавшихся бракомъ, какъ дѣломъ нечистымъ, и считавшихъ его произведеніемъ иного Бога, диміурга ¹⁾. Это тѣ еретики—сектанты, противъ которыхъ ап. Павелъ писалъ: „лучше жениться нежели разжигаться“ (1 Кор. 7, 9). Затѣмъ отрицательный взглядъ на бракъ утвердился въ обществѣ *синезактовъ* и *синезактисъ* (*virgines subintroductae*), мечтавшихъ о достиженіи высшихъ степеней нравственнаго совершенства при совмѣстной цѣломудренной жизни мужчинъ и женщинъ ²⁾. Позднѣе держались того же взгляда *богомилы* ³⁾ и нынѣ держатся *шекеры*, *тунжеры* (въ Сѣверной Америкѣ) и наши *хлысты* съ ихъ эстатическимъ религіознымъ развратомъ. Къ лжеучителямъ, проповѣдующимъ стародавнія гностическія воззрѣнія на бракъ, какъ на мерзость, какъ на состояніе, по самому существу своему, унижительное для человѣка и потому будто-бы осуждаемое христіанствомъ, нужно отнести и автора „Крейцеровой Сонаты“ и „Послѣсловія къ ней“ ⁴⁾. Разсмотримъ вкратцѣ тѣ или другія данныя, на которыя ссылается Л. Толстой въ подтвержденіе своего противохристіанскаго взгляда на бракъ.

Въ высшей степени странно представляется ссылка Толстого на то, что ни І. Христосъ, ни Его апостолы не были женаты. Относительно безбрачія Христа надобно замѣтить, что оно занимаетъ совершенно особое положеніе, и его нельзя объяснить тѣмъ, что Онъ былъ одною изъ тѣхъ рѣдкихъ человѣческихъ личностей, о которыхъ Самъ же сказалъ: „кому дано“ (Мѣ. 19, 11). Какъ единородный Сынъ Божій, воплотившійся ради нашего спасенія, Онъ безусловно былъ несоизмѣримъ ни для какихъ низшихъ земныхъ отношеній. О какомъ же бракѣ здѣсь можетъ быть рѣчь?

¹⁾ См. о нихъ: *Ириней Лионскаго*, „Пять книгъ противъ ересей“, кн. I, гл. 27, 28; *Епифанія Кипрскаго*, на 80 ересей „Панарій“, XXIII, 2; XLVI, 2 и др.; *Климента Александрійскаго*, „Строматы“, кн. III, гл. 3, стр. 314, 316. Перев. Н. Корсунскаго; *Августина*, „Противъ манихеевъ“, II, 16, 33. Ср. LXX и др.

²⁾ См. у Н. Achelis'a, „*Virgines subintroductae*“. Leipzig, 1902.

³⁾ См. нашу статью: „Болгарская ересь богомиловъ и вліяніе ея на возникновеніе религіозныхъ сектъ“. „Миссіонер. Обзорѣніе“ 1911 г., апрѣль и октябрь.

⁴⁾ Берлинъ, 1890 г., Ср. Собр. сочиненій гр. Л. Н. Толстого, ч. XIII, изд. 3, стр. 274—275, 297, 304, 380, 384 и др.

Какъ Спаситель міра, Онъ есть *духовный* родоначальникъ новаго и высшаго человѣчества, и если изреченіе пр. Исаи: „вотъ Я и дѣти, которыхъ далъ Мнѣ Господь“ (Ис. 8, 18) прилагалось къ Нему (Евр. 2, 13), то тутъ разумѣются тѣ дѣти, которымъ Онъ далъ силу сдѣлаться чадами Божиими, рожденными не отъ похоти и крови, но отъ Самого Бога. Говорить о возможности брачной жизни для І. Христа значить въ сущности высказывать святотатственное намѣреніе низвести Его въ рядъ обыкновенныхъ людей. И ссылаться въ этомъ случаѣ на Христа значить отрицать Его божественную природу и искупительное служеніе роду человѣческому.

Что же касается ссылки Толстого на безбрачіе апостоловъ, то она говоритъ лишь о недостаточномъ знакомствѣ его съ предметомъ, о которомъ онъ трактуетъ. Въ самомъ дѣлѣ, можно-ли утверждать, что *все* апостолы были не женаты, когда достоверно извѣстно, что Господь І. Христосъ исцѣлилъ тещу ап. Петра, лежавшую въ горячкѣ (Мѣ. 8, 14—15), что жена ап. Петра сопровождала своего мужа даже на пути къ мученичеству за Христа и раньше его удостоилась мученическаго вѣнца? ¹⁾ По древнимъ свидѣтельствамъ, записаннымъ *Евсевіемъ*, кромѣ ап. Петра, были женаты апостолы—Филиппъ и Павелъ ²⁾, на что впоследствии указывали св. *Амвросій* ³⁾ и бл. *Иеронимъ* ⁴⁾.

Изъ области евангельскаго ученія Толстой усматриваетъ доказательство того, будто-бы І. Христосъ отвергалъ бракъ, какъ паденіе и грѣхъ уже самъ по себѣ, между прочимъ, въ слѣдующихъ Его словахъ: „всякій, кто смотритъ на женщину съ вожделѣніемъ, уже прелюбодѣйствовалъ съ нею въ сердцѣ своемъ“ (Мѣ. 5, 28). Очевидно Толстой понимаетъ эти слова Спасителя такъ, будто Онъ воспрещаетъ плотское общеніе не только *вне* брака, но и въ бракѣ ⁵⁾. Но, вдумываясь въ контекстъ рѣчи, нельзя не ви-

¹⁾ „Церковная исторія“ Евсевія, кн. II, гл. 14.

²⁾ Eccl. hist. lib. III, c. 30.

³⁾ Opp. Ambros., pars. T. II, p. 225, edit. 1516.

⁴⁾ Advers. Jovin. lib. 1. Opp. T. 4, p. 2, p. 167. ed. Paris 1706.

⁵⁾ И старообрядческій еп. *Михаилъ Семеновъ* (лишенный Синодомъ сана за отпаденіе въ старообрядчество), по всей вѣроятности, имѣлъ въ виду слова І. Христа о взглядѣ на женщину „ко еже вожделѣ-

дѣтъ, что такое пониманіе ихъ совершенно произвольно: они вовсе не касаются собственно брачныхъ отношеній, а относятся къ половымъ грѣхамъ внѣ брака, т. е. къ супружеской невѣрности. Своимъ изреченіемъ Христосъ сообщаетъ только болѣе глубокой смыслъ ветхозавѣтной заповѣди: „не прелюбодѣйствуй“ (Мѡ. 5, 27. Ср. Исх. 20, 14), вмѣняя въ грѣхи внутренняго прелюбодѣянія не только дѣйствительную связь съ женою, уже сочетавшеюся другому (Мѡ. 19, 9), но даже самый взглядъ, брошенный на постороннюю женщину съ внутреннимъ „вождедѣніемъ“. „Если хочешь смотрѣть и услаждаться взоромъ“,—говоритъ *св. Іоаннъ Златоустъ* въ объясненіе рассматриваемыхъ словъ Спасителя,—„то смотри постоянно на свою жену и люби ее: этого не воспрещаетъ никакой законъ. Если же ты будешь назирать чужую красоту, то оскорбишь и жену свою, отвращая отъ нея глаза свои, и ту, на которую смотришь, такъ какъ касаешься ея вопреки закону“¹⁾. И *бл. Августинъ* пишетъ: „если мужъ найдетъ другую болѣе подходящую къ своимъ свойствамъ и достоинствамъ женщину, которую онъ будетъ считать равною себѣ, то онъ *духовно* является *прелюбодѣемъ*, хотя не будетъ совокупляться съ нею и по прежнему будетъ совокупляться съ своею женою, съ которою онъ не имѣетъ уже супружескаго единенія“²⁾.

Что приведенное изреченіе Спасителя дѣйствительно вовсе не касается физическаго общенія между супругами—это, кромѣ контекста, подтверждается и филологіей. Греческое слово: „женщину“, по гречески—*γυναίκα*, (отъ *γυνή*) содержащееся въ этомъ изреченіи, указываетъ на женщину безъ различія званія или состоянія, какъ на существо, отличающееся отъ мужчины собственно своею способностію рожденія, между тѣмъ какъ супруга, законная жена, по гречески:—*γαρῆτι* (отъ *γαρέω*, сочетаваться бракомъ³⁾.

ти ея“, воспрещая мужу любострастный взоръ даже на собственную жену (См. „Новый Путь“ 1903 г., № 6, стр. 252—253. Ср. „Миссіонер. Обзорѣніе“ 1902 г., ноябрь: „Этюды іером. Михаила о бракѣ“).

¹⁾ Творенія, т. VI, Спб. 1901 г., стр. 193.

²⁾ „De bono conjugali“, с. 5. Migne, Patrol. curs. compl., ser. latina, tit. VI, col. 577.

³⁾ Преп. А. Ф. Гусевъ. „Бракъ и безбрачіе въ Крейцеровой Солатѣ и Послѣловія къ ней графа Л. Толстого“. Изд. 3. Казань, 1901 г., стр. 88.

Но если христіанство допускаетъ и даже благословляетъ въ бракѣ плотское соединеніе двухъ лицъ различнаго пола, то это еще не значить, что супругамъ дается въ этомъ случаѣ полный просторъ и ничѣмъ не стѣсняемая свобода. Для христіанина жить въ бракѣ значить не только раздѣлять съ лицомъ другого пола брачное ложе, но и главнымъ образомъ, вмѣстѣ думать, вмѣстѣ переносить скорби и радости, вмѣстѣ трудиться и молиться, вмѣстѣ воспитывать дѣтей и т. п. Тѣлесныя отношенія половъ составляютъ въ христіанскомъ бракѣ *только лишь одну сторону* его и притомъ, никакъ не главную, а только низшую и подчиненную: Плотское соединеніе должно быть лишь завершительнымъ, такъ сказать, моментомъ самаго тѣснаго интимнаго общенія между двумя взаимнолюбящими другъ друга лицами. По *Гегелю*, плотское соединеніе половъ въ бракѣ есть „прямо только слѣдствіе нравственно установившагося между ними союза“ ¹⁾.

Хотя въ супружеской любви всегда есть стихія чувственная, однакожъ корень ея не въ чувственной природѣ человѣка. Душу ея составляетъ глубокое сердечное влеченіе къ тому, кто и что ею любитъся. Предметъ ея есть нѣчто идеальное и до тѣхъ поръ она и можетъ служить источникомъ одушевленія для человѣка, пока остается чувствомъ духовнымъ, а не однимъ плотскимъ влеченіемъ. Для охраненія такого чувства отъ оскорбленія, притупленія и извращенія супруги должны поддерживать въ себѣ чувство *стыда*, которое есть какъ бы совѣсть тѣла, заставляющая ихъ заботливо избѣгать всякой небрежности и нескромности въ домашнихъ отношеніяхъ. Когда это чувство сознательно овладѣваетъ нашей волей и нашимъ поведеніемъ, оно образуетъ особую добродѣтель подъ именемъ *супружескаго цѣломудрія*, т. е. *цѣлности*, правоты и чистоты духа, при которой становится преступленіемъ и нечистая мысль и „воззрѣніе съ вожделѣніемъ“ (Мѡ. 5, 28): Только при цѣломудренной стыдливости въ обращеніи другъ съ другомъ и разумной умѣренности въ позволенномъ супруги никогда не перестанутъ быть одинъ для другого тѣмъ, чѣмъ они были въ первую пору своего супружества. Конечно, съ годами и

¹⁾ Encycl. § 519. См. у *Pothe* „Teolog. Ethik., § 318. Aufl. 2.

подъ неизбѣжнымъ бременемъ житейскихъ заботъ и неприятностей, первые идеалы семейнаго счастья не могутъ не утратить своей живости и свѣжести, но сердечная связь отъ этого не ослабѣваетъ и сохраняется до конца жизни, если только она оберегается, какъ вѣрнымъ стражемъ внутри насъ, супружескимъ цѣломудріемъ ¹⁾).

Въ древнемъ языческомъ мірѣ, которому чуждо было понятіе о высокомъ нравственномъ достоинствѣ человѣческой жизни, эта добродѣтель такъ мало цѣнилась, что, по свидѣтельству ап. Петра, современные ему язычники даже дивились, что христіане не участвуютъ въ ихъ распутствѣ (1 Петр. 3, 4). Въ греческомъ мірѣ даже такіе высокіе умы, какъ *Аристотель*, поставляли половое общеніе на одинаковую линію съ ѣдой и питьемъ, считая его, такимъ образомъ, дѣломъ нравственно безразличнымъ. „Но мы знаемъ“,—говоритъ *Лютардтъ*,—„что паденію древняго міра ничто еще такъ не содѣйствовало, какъ именно господство грѣховъ плоти“ ²⁾. Потому-то христіанство подчиняетъ всю область половой жизни требованію добродѣтели цѣломудрія. Ап. Павелъ говоритъ, что жена „спасается чрезъ чадородіе, если пребудетъ въ вѣрѣ и любви, и въ святости съ цѣломудріемъ“ (1 Тим. 2, 15). Очевидно, допуская тѣлесное сближеніе супруговъ, апостоль считаетъ его совмѣстимымъ съ супружескимъ цѣломудріемъ, и даже допускаетъ его лишь при соблюденіи этого самаго цѣломудрія. Отличительнымъ признакомъ супружескаго цѣломудрія служитъ возможно строгое воздержаніе супруговъ отъ плотскихъ отношеній: это не отрицаніе физической стороны брака, а отведеніе ей скромнаго мѣста. Внушая супругамъ „не уклоняться другъ отъ друга“ и „быть вмѣстѣ, чтобы не искушали ихъ сатана невовдержаніемъ“, апостоль очень опредѣленно тѣмъ самымъ заповѣдуетъ имъ воздержаніе на известное время,—„для упражненія въ постѣ и молитвѣ“ (1 Кор. VII, 5). „Самою причиною дозволенія брака“,—замѣчаетъ св. *Іоаннь Златоустъ*,—„апостоль побуждаетъ брачныхъ къ воздержанію“ ³⁾.

¹⁾ Проф.-прот. Н. Гагарова. „О христіанской нравственности“. Кіевъ, 1879 г., стр. 80—81.

²⁾ „Апология христіанства“. Перев. А. П. Лопухина. Спб. 1892 г., стр. 443.

³⁾ Творенія, т. X, кн. 1, стр. 328. Спб. 1904 г.

По словамъ бл. *Августина*, „воздержаніе супружеское обыкновенно смягчаетъ плотскую похоть, въ уздѣ воздержанія заключается такое умѣряющее начало, что даже въ самомъ супружествѣ уже болѣе не распространяется неумѣренная вольность, но сохраняется извѣстная мѣра“ ¹⁾. По нему, плотское услажденіе, обращенное умѣряющимъ и сдерживающимъ *воздержаніемъ* на естественное пользование, не можетъ быть даже и „*похотью*“, т. е. грѣховнымъ плотскимъ вожделѣніемъ“ ²⁾. Что христіанскій бракъ долженъ быть не потворствомъ чувственности, а именно школой воздержанія и умѣренности въ удовлетвореніи полового влеченія, что, однимъ словомъ, въ немъ, должна воспѣваться добродѣтель супружескаго цѣломудрія,—это ясно видно изъ относящихся сюда церковныхъ правилъ, воспреещающихъ беспорядочное плотское общеніе супруговъ въ извѣстные дни недѣли, въ постъ и т. д. ³⁾.

Отсюда открывается вся ложь крайняго реально-натуралистическаго, грубо-чувственнаго воззрѣнія на бракъ, какъ на состояніе „святое“ во всѣхъ своихъ фізіологическихъ отправленіяхъ. Это, такъ называемое, антиномистическое, какъ и противоположное ему—крайне—спиритуалистическое, или ложно—аскетическое, воззрѣніе на бракъ заявило себя уже въ апостольское время въ лицѣ *Симона Волхва* ⁴⁾, *Николаитовъ* ⁵⁾ и нѣкоторыхъ *гностиковъ* (*василлидіанъ* и *карпократіанъ*) ⁶⁾. Затѣмъ оно обнаружилось у *пелагіанъ*, принимавшихъ плотское вожделѣніе—(*concupiscentia*) за корен-

¹⁾ „De continentia“ 1, 12 § 27. Migne, Patr. curs. compl., s. l., t. IV. col. 368.

²⁾ „De bono conjug.“, с. 16, § 18. Migne, t. VI, col. 385.

³⁾ 4, 34 и 81 пр. кареагенскаго собора („Правила св. помѣстныхъ соборовъ съ толкованіями“, ч. II. Изд. 2. Москва, 1903 г., стр. 378, 460 и 601—602); 12 и 13 пр. VI вселенск. собора („Правила св. вселенскихъ соборовъ съ толкованіями“. Москва, 1900 г., стр. 62—64, 67—70).

⁴⁾ *Епифаній*. Панарій, кн. 1, отд. 2, XX Iер., гл. 2, Ср. *Августина*, De haeres, с. 1.

⁵⁾ *Ириней*. „Пять книгъ противъ ересей“, кн. 1, гл. 27.

⁶⁾ *Климентъ Александрійскій*. „Строматы“, кн. III, гл. 4, стр. 325—327; гл. 5, стр. 334. Перев. *Н. Корсунскаго*,—Въ системѣ гностиковъ—*Карпократа* и *Епифана* мы находимъ даже проповѣдь о коммунизмѣ женъ. „Эта гнусная распутная коммуна, по замѣчанію Климента Александрійскаго, носила у нихъ оргическій характеръ свальнаго грѣха“ („Строматы“, кн. III, гл. 6, стр. 345).

ную основу брака и объявившихъ его „нормально святымъ, естественнымъ благомъ природы (*bonum naturale*)¹⁾, а въ средніе вѣка—въ лицѣ *адамитовъ*, какъ въ наше время въ лицѣ *оргіастовъ*, низводящихъ супружескій союзъ до уровня простого „полосочетанія“²⁾, и *соціалистовъ—коммунистовъ*, старающихся опровергать идею христіанскаго брака съ своей политико-экономической точки зрѣнія³⁾. Это—тѣ неправомыслящіе христіане, которые, по выраженію ап. Павла, „начавъ духомъ, оканчиваютъ плотію“ (Гал. 3, 3).

Что брачное отношеніе существеннымъ образомъ есть духовное общеніе, а тѣлесное сближеніе въ бракѣ, какъ только естественная основа для духовнаго единенія, должно занимать въ немъ лишь низшее и подчиненное мѣсто,—это различнымъ образомъ и съ ясностію доказывается словомъ Божиимъ. Въ безнравственномъ „культѣ плоти“ или „свободной любви“, проповѣдуемомъ антиномистами древняго и новаго времени, нельзя полагать сущность брачной жизни. Одна плотская страсть не образуетъ брака. Тамъ, гдѣ господствуютъ однѣ страсти, нѣтъ брака, а есть одно лишь паденіе. Ибо всякая страсть, ослѣпляя разумъ человѣка и

¹⁾ *Бл. Августинъ*, „De nupt. et concupist.“ II, 5, § 14. Migne, t. X col. 44.

²⁾ Таковы: *Мержковскій* (см. рядъ его статей въ декадентскомъ журналѣ „Міръ искусства“ за 1901 г.; ср. нашу книгу: „Современное декадентство и христіанство“. Кіевъ 1909 г., стр. 116 и дал.), *В. Розановъ* (см. его статью: „О непорочной семьѣ и ея главномъ условіи“ въ № 2481 „Новаго Времени“ и книгу: „Въ мірѣ неяснаго и нерѣшеннаго“. Спб. 1901 г. Отзывъ объ этой книгѣ помѣщенъ проф. *Н. А. Заозерскимъ* въ статьѣ: „Странный ревнитель домашняго очага“. „Богослов. Вѣстникъ“ 1901 г., ноябрь, и еще ранѣе—*О. К. Нотовичъ* (см. его этюды: „Немножко философіи“ (1888 г.), „Еще немножко философіи“ (1887 г.), „Любовь“ и „Красота“ (1896 г.) и др.

³⁾ Напр., *А. Бебель* (см. его „Женщина и соціализмъ“. Изд. „Буревѣстника“. Одесса. Перев. подъ ред. Поссе, стр. 63—65), известная соціалистка *Ода Ольбергъ* (см. о ней у *Катрвейла* „Соціализмъ“. Перев. свящ. *Н. Дипскаго*. Харьковъ, 1908 г., стр. 340—341), ранѣе *Геллфри Нойеза* (род. 1811 г.), основатель сѣверо-американской секты „библейскихъ коммунистовъ“ (см. о немъ: „Религіозная жизнь въ Сѣверной Америкѣ“. „Русс. Вѣстникъ“ 1883 г., февраль. Ср. *Н. Н. Страхова*, „Христіанское ученіе о бракѣ и противники этого ученія“. Харьковъ, 1895 г., стр. 202—209. — Подробнѣе о превратномъ взглядѣ соціалистовъ на бракъ см. нашу книгу: „Новѣйшій соціализмъ и христіанство“. Харьковъ, 1912 г., стр. 40—65 и др.).

порабощая его волю, дѣлаетъ свободнаго сына Божія „рабомъ грѣха“ (Іоан. 3, 34). А плотская половая страсть, служащая источникомъ самаго интенсивнѣйшаго изъ всѣхъ чувственныхъ наслажденій, создаетъ надъ личностью чело-вѣка почти непреоборимую власть стихійнаго начала. По заповѣди ап. Павла, браки должны быть заключаемы „только въ Господѣ“ (1 Кор. 7, 39), а не по плоти“ (*καὶ μὴ κατ' ἐπιθυμίαν*);—присовокупляетъ св. *Игнатій Богоносецъ*¹⁾. Выраженіе: „не по плоти“ указываетъ на то, что христіанскій бракъ долженъ заключаться по мотивамъ такой чистой, возвышен-ной любви, которая имѣетъ мало общаго съ плотскими вождѣльнiями. Бракъ, по мысли апостола, раздѣляемой св. от-цемъ, есть, слѣдовательно, духовно-нравственный союзъ, имѣющій основу не въ чувственномъ половомъ влеченіи, а, во внутренней, психической природѣ чело-вѣка, въ зарож-дающемся здѣсь чувствѣ любви и искренняго сердечнаго расположенія. Въ другомъ мѣстѣ ап. Павелъ внушаетъ, чтобы „каждый вѣрующій (слѣдовательно, и каждый су-пругъ) „умѣлъ соблюдать свой сосудъ въ святости и чести, а не въ страсти похотѣнія, какъ язычники, не знающіе Бога“ (1 Тим. 4, 4—5). Духовная сторона въ бракѣ, какъ главнѣйшая, имѣетъ такое важное значеніе, что, по сло-вамъ апостола, невѣрующій мужъ освящается (*ἡγιασται*—соб-ственно посвященъ, т. е. предназначенъ къ спасенію) же-ною вѣрующею, а жена невѣрующая освящается мужемъ вѣрующимъ“ (1 Кор. 7, 14). И далѣе, убѣждая вѣрующихъ не расторгать безъ крайней нужды браковъ съ невѣрую-щими, апостоль прибавляетъ: „почему ты знаешь, жена, не спасешь ли мужа? Или ты, мужъ, почему знаешь, не спа-сешь ли жены?“—(ст. 16). Что существенную сторону брака составляетъ именно духовное общеніе супруговъ, это са-мымъ опредѣленнымъ образомъ открывается изъ того, что, по изображенію апостола, брачное отношеніе должно пред-ставлять собою образъ таинственнаго соединенія Христа съ Церковію (Еф. 5, 31—33). Болѣе внутреннимъ образомъ нельзя понимать отношенія между супругами, чѣмъ какъ

¹⁾ Epist. ad Polyc. c. V, p. 180. Opera patrum apostolic., ed. Franc. vol. II, Tubingae; въ русс. перев. о. *Првображенскаго*, см. „Памятники древней христіанской письменности“, т. I. Москва, 1860 г. Посл. къ Поликарпу, стр. 427—428.

понимаетъ его ап. Павелъ, употребляя такое сравненіе. Христіанскій бракъ не внѣшній союзъ одного подлѣ другого, но самый внутреннѣйшій союзъ—одного въ другомъ; въ немъ, по словамъ преосвящ. *Феофана*, „мужъ имѣетъ жену въ чувствѣ своемъ частію себя самого; и жена въ чувствѣ своемъ имѣетъ себя привитою къ мужу, такъ что самымъ дѣломъ выходитъ, что они оба—плоть едина, т. е. одно существо, одно лицо“¹⁾. Оттого одинъ супругъ, любя другого супруга, любить собственно *не другого*, но самого себя (Ефес. 5, 28). Совершенно также учать о первостепенной важности духовной стороны брака и другіе апостолы. Ап. Петръ положительное средство для добраго нравственнаго вліянія христіанской жены даже на грубое сердце и мало чувствительную совѣсть невѣрующаго мужа усматриваетъ въ „чистомъ, богобоязненномъ житіи“ ея (1 Петр. 3, 1—2). Вліяніе это тихо, медленно, едва замѣтно, но рано или поздно оно непремѣнно произведетъ спасительный переворотъ въ душѣ того, на кого простирается. Ап. Іоаннъ, изображая въ своемъ откровеніи красоту и радость праведника въ новомъ небесномъ Іерусалимѣ, сходящемъ на землю, говорить, что онъ „приготовленъ, какъ невѣста, украшенная для мужа своего“ (Апок. 21, 2). Какъ скоро апостоль нравственное состояніе небожителей усовершенствуетъ взаимной любви новобрачныхъ, то, очевидно, эту любовь онъ понимаетъ не въ смыслѣ плотскихъ удовольствій, а въ смыслѣ взаимнаго наслажденія супруговъ ихъ духовными совершенствами.

Высказанное, хотя и не совсѣмъ опредѣленно, однимъ изъ первыхъ представителей святоотеческой письменности, *св. Игнатіемъ Богоносцемъ*, высокое возрѣніе на существо брака, какъ духовно-нравственнаго союза, замѣтною нитью проходитъ и чрезъ творенія дальнѣйшихъ св. отцевъ и церковныхъ учителей. И въ ихъ твореніяхъ мы находимъ весьма много самыхъ возвышенныхъ отзвовъ о духовной сторонѣ брака, но ни слова о господствѣ въ немъ чувственности. „Да будутъ въ благой надеждѣ брачныя“,—пишетъ *св. Кирилль Іерусалимскій*,—„кои вступаютъ въ бракъ по закону, а не по любострастію, слѣдуя необузданной волѣ; кои знаютъ время воздержанія, дабы свободно заняться молит-

¹⁾ См. его Толков. на послъ къ Ефес. 1882 г., стр. 383.

вою; кои въ церковныхъ собраніяхъ съ чистыми одеждами имѣютъ чистыя тѣла“¹⁾. *Св. Климентъ Александрійскій*, признавая естественнымъ присущее человѣческой природѣ влеченіе одного пола къ другому, далекъ, однакожь, отъ мысли, чтобы имъ однимъ ограничить существо христіанскаго брака. „Пусть для другихъ“,—говоритъ онъ,—„и гармонія брачнаго союза состоитъ лишь въ сладострастіи. Не то бываетъ у почитателей мудрости; бракъ приводитъ ихъ къ согласію, основанному на разумѣ и Логосѣ“. Онъ внушаетъ брачующимся: „не ставьте цѣлью брака лишь чувственныя удовольствія“; вступайте въ бракъ, „чтобы строже вамъ наблюдать воздержность... Посмотрите на землепашцевъ. Они хлѣбныя сѣмена бросаютъ въ землю въ умѣренномъ количествѣ. Значитъ, и бракъ слѣдуетъ хранить чистымъ отъ всѣхъ оскорбленій“²⁾. Святоотеческое возрѣніе на высоконравственное существо брака прекрасно выражено въ слѣдующей замѣчательной молитвѣ, которая читается при возложеніи вѣнцовъ на брачующихся, какъ „побѣдителей страстей“: „Ты Господи, ниспосли руку Твою отъ святаго жилища Твоего и сочитай рабу Твою и раба Твоего и соприязни я въ единомудріи, вѣнчай я въ плоть едину, яже благоволилъ еси сочетаватися другъ другу, честный ихъ бракъ покажи, нескверное ихъ ложе соблюди, непорочное ихъ сожителство пребывати благоволи“.

Не инныя мысли о нравственномъ существѣ брака заключаютъ въ себѣ и церковныя каноны. Такъ, напр., въ *Номоканонѣ пр. Фотія* мы читаемъ: „Бракъ состоитъ не въ совокупленіи тѣлесномъ, но въ священнодѣйствіи молитвъ“³⁾. И по нашей *Кормчей*, „бракъ состоитъ не въ томъ, чтобы мужъ и жена раздѣляли ложе между собою, но въ супружескомъ ихъ согласіи“⁴⁾.

LXV.

Цѣли брака.

Съ духовно-нравственнымъ существомъ брака соотвѣтственны и *цѣли* его, указываемыя христіанствомъ. Такъ

¹⁾ Творенія. Москва, 1844 г., стр. 74—75.

²⁾ „Строматы“ въ перев. *Н. Корсунскаго*. Ярославль, 1892 г., кн. II гл. 23, стр. 301.

³⁾ Photius, patriarch. Constantinopolitanus, Nomocanonus sasileae 1561, tit. 13.

⁴⁾ *Кормчая*. Москва, 1834 г., гл. 48, зак. градск. гр. 4, 17.

какъ психическая сторона въ христіанскомъ бракѣ имѣеть господствующее значеніе, подчиняя себѣ низшую, физическую сторону, то первую и главною его цѣлью является не рожденіе дѣтей, какъ было въ языческомъ бракѣ ¹⁾, но внутреннее, духовное соединеніе и восполненіе супруговъ, восполненіе естественной односторонности одного изъ нихъ тѣмъ, что есть въ другомъ, взаимное содѣйствіе другъ другу, на основѣ взаимной любви, въ цѣляхъ гармоническаго теченія совмѣстной ихъ земной жизни и нравственнаго совершенствованія ²⁾. Остановливаясь на тайнѣ брачнаго единенія двухъ лицъ различнаго пола, *св. Іоаннъ Златоустъ* замѣчаетъ: „большую силу имѣеть это единство: Творческая премудрость Божія съ самаго начала раздѣлила одного на два... И кто еще не соединился узами брака, тотъ не составляетъ и цѣлаго, а половину... Видишь ли тайну брака? Изъ одного Богъ сдѣлалъ двоихъ, а потомъ изъ двоихъ сдѣлалъ и до сихъ поръ дѣлаетъ одного, потому что жена и мужъ—не два человѣка, а одинъ человѣкъ“ ³⁾. Очевидно, тайна соединенія въ бракѣ двухъ лицъ различнаго пола въ одно заключается въ томъ, что хотя въ индивидуумахъ обоихъ

¹⁾ Дальше этого воззрѣнія на цѣль брака не пошли и греческіе философы. Даже идеальный *Платонъ* причислялъ бракъ къ внѣшнимъ благамъ лишь потому, что чрезъ „непрерывность браковъ продолжается *цѣпь поколѣній*, изъ рукъ въ руки передающихъ другъ другу жизнь, подобно тому, какъ при бѣганьи взапуски однимъ другому передается взаимно факель“ („*Stromat.*“ *Clem. Alexandr.*: lib. II, с. 23, col. 1087. *Patrolog. curs. compl.* Migne, t. VIII. Paris, 1857. — „Политика Платона даже „какъ бы узаконяетъ, что должны быть у всѣхъ общія жены на томъ основаніи, что чрезъ это увеличивается будто бы *чадородіе*“ (См. *Феофила Антиохійскаго*, „Три книги къ Автолику о вѣрѣ христіанской“, кн. III, гл. 66). Если и можно находить у Платона указаніе на свойство брачной любви, заставляющей супруговъ стремиться другъ къ другу, въ другихъ, болѣе возвышенныхъ, цѣляхъ, то разумѣется, лишь въ извращенномъ видѣ (См. соч. Платона въ перев. проф. *Карпова*. Изд. 2, ч. IV. Спб. 1863 г. „Пиръ“, стр. 175—178).

²⁾ Хотя бракъ есть лишь земное временное отношеніе (Лук. 20, 35—36; Мат. 25—28, 30; 1 Кор. 7, 39), но, какъ такой, онъ еще здѣсь — на землѣ — долженъ быть образомъ высшей любви, подготовленіемъ къ будущему и вѣчному царству Божію. Здѣсь, въ маломъ, должны проявляться . . . всѣ тѣ чистыя *обродители*, изъ которыхъ нѣкогда составится совершенная гармонія Царства Божія“ (Изъ *Турша*, о христіан. бракѣ. „Правосл. Обзорніе“ 1861 г., февр., стр. 317).

³⁾ Бес. на посл. къ Колос. Перев. Спб. дух. Академіи 1858 г., 12 бес., стр. 207.

половь выступаеть одна и та же челоувѣческая природа, но въ каждомъ своеобразно существу каждаго пола, свойственны свои индивидуальныя особенности, которыя не только не исключаютъ одни другія, но и восполняютъ другъ друга. Такъ именно и смотрятъ на это взаимно-гармоническое восполненіе и единеніе въ бракѣ двухъ лицъ различнаго пола ученые богословы и психологи. „Бракъ,“—говоритъ *Кейль*, —„выходитъ изъ различія и раздѣленія челоувѣческой природы на два полюса и изъ прирожденной потребности соединенія ихъ для взаимнаго восполненія и совершенства, и по своему существу состоитъ въ половой любви, которая въ своемъ самомъ чистомъ стремленіи всегда ищетъ уравненія и уничтоженія раздѣленій, чтобы чрезъ взаимное восполненіе мужа и жены *усовершенить* челоувѣческую личность въ *тѣлесномъ* и *душевномъ* отношеніи. Эта любовь находитъ совершенное удовлетвореніе только во взаимномъ общеніи всей, не только чувственной и тѣлесной, но также нравственной и психически-духовной особенности пола. Силою ея супруги сходятся въ личномъ жизненномъ единеніи, какъ бы въ единствѣ лица“¹⁾. А вотъ что пишетъ по этому поводу извѣстный профессоръ *В. Владиславлевъ*: „Половая любовь опирается на внутреннюю потребность существа—быть въ гармоническомъ единеніи съ другимъ. Соединяясь вмѣстѣ и живя въ брачномъ союзѣ, оба существа пополняютъ пробѣлы, недостатки своей природы, и какъ звуки, соединяясь вмѣстѣ, образуютъ цѣнныя консонансы, такъ существа въ единеніи составляютъ гармонию“²⁾.

Научное представленіе о такой цѣли брака вполне согласно и съ библейскимъ. Такъ, извѣстно, что созданію нашей прародительницы предшествовалъ торжественный совѣтъ Бога съ Самимъ Обою; подобно какъ и созданію нашего прародителя,—показывающій достоинство жены равное или почти равное съ достоинствомъ мужа: „сотворимъ ему помощника, соотвѣтственнаго ему“ (Быт. 2, 18). Слѣдовательно, первый челоувѣкъ самъ по себѣ, въ своемъ одиночномъ существованіи, съ одними своими силами и способностями, представлялъ изъ себя нѣчто *неполное*, *нецѣльное*;

¹⁾ См. его „Руководство къ библейской археологіи“, ч. II. Кіевъ 1874 г., стр. 74.

²⁾ „Психологія“ Владиславлева, т. II, стр. 134.

ему нужна была для достиженія полной жизненной гармоніи, другая его половина, „помощникъ, соотвѣтственный ему“, очевидно, для того, чтобы, при содѣйствіи его, то, что было въ немъ, могло стать болѣе цѣльнымъ и полнымъ. И въ намѣреніи Творца было именно создать другое такое человѣческое существо, которое представляло бы въ себѣ не одно и то же съ первымъ, но различное и въ то же время *соотвѣтственное ему*, т. е. взаимовосполняющее и взаимовспомогающее. Итакъ, взаимопомощь въ дѣлѣ всесторонняго *совершенствованія* двухъ различнаго пола лицъ — вотъ въ чемъ основная цѣль брака и по ученію Библии. На это же указываютъ и еврейскія названія: *isch*—мужъ и *ischa*—жена. То и другое слово относится къ понятію: *человѣкъ*, какъ виды его; первое изъ нихъ указываетъ на человѣка въ мужскомъ родѣ, а второе въ женскомъ ¹⁾. И библейская филологія даетъ основаніе сказать, что мужъ и жена призваны образовать единого идеальнаго человѣка, поскольку они, конечно, путемъ самодѣятельной духовной работы объединяются при своей совмѣстной жизни. Тотъ же смыслъ заключается и въ слѣдующихъ словахъ Самого Бога: „и будутъ (два) одна плоть“ (Быт. 2, 24) ²⁾, т. е. мужъ и жена составятъ одного человѣка, одну личность. Въ Новомъ Завѣтѣ та же самая мысль выражается въ томъ, что отношенія мужа и жены уподобляются тѣснѣйшимъ отношеніямъ, какія существуютъ между І. Христомъ и Его Церковію (Ефес. 5, 23 и др.).

Но половая противоположность существуетъ не только для полнѣйшаго и интимнѣйшаго соединенія въ бракѣ двухъ лицъ различнаго пола, но и для продолженія и размноженія рода человѣческаго. При посредствѣ брака, по мысли *св. Иоанна Златоуста*, постоянно восполняется убыль людей, причиняемая грѣхомъ и смертію ³⁾. Брачное половое общеніе служить орудіемъ какъ-бы вѣрстаннаго продолженія творческаго дѣла Божія. И если бы Творецъ не заботился

¹⁾ Еврейскія названія мужчины и женщины *загаг* и *пекеба* (самецъ и самка) имѣютъ болѣе общее значеніе, относящееся и къ животнымъ.

²⁾ LXX, въ интересахъ моногаміи, прибавили въ значеніи субъекта: *of ѿбо* (Ср. Мат. 19, 5; Мар. 10, 7—8; 1 Кор. 6, 16; Еф. 5, 31).

³⁾ Творенія, т. I. Спб. 1895, стр. 307. Ср. т. VII. Спб. 1901 г., стр. 191.

такимъ образомъ о потомствѣ, то родъ человѣческой исчезъ бы скоро и земля сдѣлалась бы безлюдною пустынею, обиталищемъ безъ обитателей ¹⁾. Въ до—христианскомъ мірѣ цѣль брака, какъ мы знаемъ, полагали, главнымъ образомъ, въ рожденіи дѣтей. Но дѣти составляютъ не столько цѣль, сколько слѣдствіе или плодъ брака. Сотворивъ мужа и жену ради извѣстной вышеуказанной нами цѣли, Господь присокупилъ благословеніе чадородія, какъ естественное слѣдствіе ихъ супружества (Быт. 1, 28. Ср. 1 Тим. 5, 14). Если же мы и захотѣли бы назвать дѣторожденіе цѣлью супружескаго полообщенія, то во всякомъ случаѣ не единственною и даже не самою главною, какъ настаиваютъ на этомъ нѣкоторые ²⁾. Если бы чадородіе было такою цѣлью брака, то во всякой семьѣ безплодіе было бы однимъ изъ постоянныхъ, непреложныхъ основаній для развода, такъ какъ въ данномъ случаѣ не достигалась бы цѣль брачнаго союза. И бездѣтный бракъ имѣетъ всѣ основанія для своего существованія. Въ отношеніи къ самимъ супругамъ тѣлесное сожитіе ихъ имѣетъ высокую—нравственную цѣль, заключающуюся въ упорядоченіи и обузданіи естественнаго влеченія одного пола къ другому (1 Кор. 7, 2—9), въ подчиненіи чувственной природы человѣка высшимъ цѣлямъ его духовной жизни. Эта мысль прекрасно и обстоятельно раскрыта у св. *Іоанна Златоуста*. „Бракъ“,—говоритъ онъ,—„установленъ не для того, чтобы мы распутствовались, не для того, чтобы предавались блудодѣянью, но чтобы были цѣломудренными. Послушай Павла, который говоритъ: *но блудодѣяннїя ради кїйждо свою жену да имать и каяждо (жена) своего мужа да имать* (1 Кор. 7, 2). Такъ двѣ цѣли, для которыхъ установленъ бракъ: чтобы мы жили цѣломудренно и чтобы дѣлались отцами; но главнѣйшая изъ этихъ цѣлей — цѣломудріе... А рожденіе дѣтей, конечно, происходитъ не отъ брака, но отъ словъ, сказанныхъ Богомъ: *раститесь и множитесь и на-*

¹⁾ Cathrein. „Die katholische Weltanschauung“, S. 412—413.

²⁾ Напр. *Орсонъ Прайтъ*, одинъ изъ *мормонскихъ* пророковъ, по мнѣнію котораго, осуществленію высшей и преимущественной цѣли брака — размноженію человѣческаго рода полигамія будто бы способствуетъ всегда въ большей степени, чѣмъ моногамія. Изъ философовъ новаго времени на размноженіе, какъ на единственную цѣль брака, смотритъ *Шопенгауэръ* („Die Welt, als Wille und Vorstellung“, 1. Aufl. 1859, Bd. I, S. 449; Bd. II, 637).

полняйте землю (Быт. 1, 28); это доказываютъ тѣ, которые, вступивъ въ бракъ, не дѣлались отцами. Такимъ образомъ, главная цѣль брака—цѣломудріе, особенно теперь, когда вся вселенная наполнилась нашимъ родомъ“¹⁾. Въ другомъ мѣстѣ св. отецъ пишетъ: „бракъ данъ для дѣторожденія, а еще болѣе для погашенія естественнаго пламени... *Собираться вкупѣ* (1 Кор. 7, 5) повелѣваетъ Павелъ не для того, чтобы сдѣлаться родителями многихъ дѣтей, а для чего? *Да не искушаетъ*, говоритъ, *васъ сатана*. И, продолжая рѣчь, не сказалъ: если желаешь имѣть дѣтей, а что? *Аще ли не удержатся, да посягаютъ* (ст. 9). Въ началѣ бракъ имѣлъ, какъ я сказалъ, двѣ вышеупомянутыя цѣли, но въ послѣдствіи, когда наполнились и земля, и море, и вся вселенная, осталось одно только его назначеніе—искореніе невоздержанія и распутства“²⁾.

Какъ бы то ни было, дѣторожденіе отнюдь не исключительная цѣль плотскаго сожитія супруговъ: на ряду и нераздѣльно съ первымъ имѣетъ значеніе и послѣднее для тѣхъ, кому „не дано вмѣстить“ безбрачія (Мѡ. 19, 11—12), являясь удовлетвореніемъ ихъ дѣйствительной самой по себѣ физической потребности. Изреченіе ап. Павла: „если и женишься, не согрѣшишь; и если дѣвица выйдетъ замужъ, не согрѣшитъ“ (1 Кор. 7, 28) бл. Августинъ относитъ именно къ тому брачному общенію, когда супруги сближаются между собою не ради только рожденія дѣтей, но и для удовлетворенія своей половой потребности. „И конечно“,—замѣчаетъ онъ,—„апостоль здѣсь по снисхожденію позволяетъ... то полообщеніе, которое бываетъ по невоздержанію не только ради рожденія, но иногда и безъ всякаго видимаго побужденія къ рожденію“³⁾. Бл. Августинъ высказываетъ очень опредѣленное сужденіе и по вопросу о томъ, какъ относиться къ такому брачному полообщенію, гдѣ плотская страсть какъ бы заслоняетъ собою чистый актъ чадородія и даже полагаетъ ему предѣлы⁴⁾. По его мнѣнію,

¹⁾ Творенія, т. III. Спб. 1897 г., стр. 208—209.

²⁾ Творенія, т. I. Спб. 1905 г., стр. 307.

³⁾ „De bono conjugali“, с. 4, § 5. Migne, Patr. curs. compl., t. VI, col. 483.

⁴⁾ Это, такъ называемое, *неомальтузіанство*, которое, видя въ чрезвычайномъ увеличеніи народонаселенія главный источникъ современнаго соціальнаго зла, старается рекомендовать при полообше-

Журналъ „ВѢРА и РАЗУМЪ“ издается съ 1884 года; за первые двадцать 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 сектантствѣ въ нашемъ образованномъ обществѣ“, кромѣ того, пастырскія воззванія и увѣщанія православнымъ христіанамъ Харьковской епархіи, слова и рѣчи на разные случаи и проч. Произведенія Высокопреосвященнаго Арсенія, Архіепископа Харьковскаго, какъ-то: бесѣды, слова и рѣчи на разные случаи и проч. Произведенія другихъ писателей, какъ-то: „Петербургскій періодъ проповѣднической дѣятельности Филарета, митроп. Московскаго“, „Московскій періодъ проповѣднической дѣятельности его же“. Проф. И. Корсунскаго.— „Религіозно-нравственное развитіе Императора Александра I-го и идея священнаго союза“. Проф. В. Надлера.— „Архіепископъ Иннокентій Борисовъ“ Біографическій очеркъ Свящ. Т. Буткевича.— „Протестантская мысль о свободномъ и независимомъ пониманіи Слова Божія“. Т. Стоянова (К. Истомина).— Многія статьи о Владиміра Гетте въ переводѣ съ французскаго языка на русскій, въ числѣ коихъ помѣщено „Изложеніе ученія католической 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 (К. Истомина).— „Западная средневѣковая мистика и отношеніе ея къ католичеству“. Историческое изслѣдованіе А. Вертеловскаго.— „Имѣютъ-ли каноническія или общеправовыя основанія притязанія мірянъ на управленіе церковными имуществами“?—В. Ковалевскаго.— „Основные задачи нашей народной школы“. К. Истомина.— „Принципы государственнаго и церковнаго права“. Проф. М. Остроумова.— „Современная апологія талмуда и талмудистовъ“. Т. Стоянова (К. Истомина).— „Теософическое общество и современная теософія“. Н. Глубоковскаго.— „Очеркъ православнаго церковнаго права“. Проф. М. Остроумова.— „Художественный натурализмъ въ области библейскихъ повѣствованій“. Т. Стоянова (К. Истомина).— „Нагорная проповѣдь“. Свящ. Т. Буткевича.— „О славянскомъ Богослуженіи на Западѣ“. К. Истомина.— „О православной и протестантской проповѣднической импровизаціи“. К. Истомина.— „Ультрамонтантское движеніе въ XIX столѣтіи до Ватиканскаго собора (1869—70 г.г.) включительно“. Свящ. І. Арсеньева.— „Историческій очеркъ единовѣрія“. П. Смирнова.— „Зло, его сущность и происхожденіе“ Проф.—прот. Т. И. Буткевича.— „Обращеніе Савла и „Евангеліе“ св. Апостола Павла. Проф. Н. Глубоковскаго.— „Основное или Апологетическое Богословіе“. Проф.—прот. Т. И. Буткевича.— Статьи объ антихриствѣ. Проф. А. Д. Вѣляева.— „Книга Руевъ“, Преосвященнаго Иннокентія, (бывшаго Экзарха Грузіи).— „Религія, ея сущность и происхожденіе“, Проф.—прот. Т. И. Буткевича.— „Естественное Богопознаніе“, Проф. О. С. Глаголева.— „Философія монизма“. Проф.—прот. Т. Буткевича.— „Матерія, духъ и энергія, какъ начала объективнаго бытія“. Проф. Г. Струва.— „Краткій очеркъ основныхъ началъ философіи“. Проф. П. И. Линицкаго.— „Законъ причинности“. Проф. А. И. Введенскаго.— „Ученіе о Святой Троицѣ въ новѣйшей идеалистической философіи“.— Проф. П. П. Соколова.— „Очеркъ современной французской философіи“. Проф. А. И. Введенскаго.— „Очеркъ исторіи философіи“ Н. Н. Страхова.— „Этика и религія въ средѣ нашей интеллигенціи и учащейся молодежи“. Проф. А. Шилтова.— „Психологическіе очерки“. Проф. В. А. Снагирева.— Чтеніе по космологіи. Проф. В. Д. Кудрявцева.— „Законъ жизни“ Проф. Мечникова. Д-ра М. Глубоковскаго.

А также въ журналѣ помѣщаются были переводы философскихъ произведеній Сенеки, Лейбница, Канта, Каро, Жане, Фулье и многихъ другихъ философовъ.

ОТЪ РЕДАКЦІИ

СВѢДѢНІЯ ДЛЯ Г.Г. СОТРУДНИКОВЪ И ПОДПИСЧИНОВЪ.

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. Редакція проситъ доставлять ей свои статьи переписанными на ремингтоновой машинѣ и, по возможности, четко и на одной сторонѣ полулиста.

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

О перемѣнѣ адреса редакція извѣщается своевременно, при чемъ слѣдуетъ обозначать, напечатанный въ прежнемъ адресѣ, номеръ; за перемѣну адреса уплачивается 30 коп.

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

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

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

Редакторы:
I. Богословско-
философскаго
журнала
II. Журнала
Пастырь и
Царства.

Ректоръ Семинаріи, Протоіерей Алексій Юшковъ.
Дѣйств. Статск. Совѣт. Константинъ Истомино.

Архимандритъ Шитрофанъ.