Санкт-Петербургская
православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

В.Г. Рождественский

О значении философско-литературной деятельности В.С. Соловьева для христианского богословия:

речь, читанная в пуб. собрании СПб. философского общества 26 ноября 1900 г

Опубликовано:
Христианское чтение. 1901. № 2. С. 237-265.

© Сканирование и создание электронного варианта: Санкт-Петербургская православная духовная академия (www.spbda.ru), 2009. Материал распространяется на основе некоммерческой лицензии Creative Commons 3.0 с указанием авторства без возможности изменений.

СПбПДА
Санкт-Петербург
2009

О значеніи философско-литературной дѣятельности В. С. Соловьева для христіанскаго богословія.

(Рѣчь, читанная въ публичномъ собраніи С.-Петербургскаго Философскаго Общества 26-го Ноября 1900 года).

ДЕКАБРЯ 2-го прошлаго 1899 года, въ этомъ самомъ залѣ, Владиміръ Сергѣевичъ Соловьевъ читалъ свою рѣчь, посвященную памяти трехъ покойныхъ профессоровъ московскаго университета: М. М. Троицкаго, П. Д. Юркевича и Н. Я. Грота, изъ которыхъ первые два были его профессорами, а послѣдній—Н. Я. Гротъ, однимъ изъ близкихъ друзей его. Кто изъ присутствовавшихъ на этомъ чтеніи, въ которомъ Владиміръ Сергѣевичъ со свойственною ему художественностію, въ живыхъ и яркихъ краскахъ, обрисовалъ отличительныя черты каждаго изъ названныхъ профессоровъ,—кто, говоримъ, могъ думать, что это была послѣдняя уже рѣчь его въ стѣнахъ нашего университета. Но вотъ прошло уже почти четыре мѣсяца, какъ не стало въ живыхъ Владиміра Сергѣевича и онъ самъ сталъ предметомъ исторіи. Во многихъ періодическихъ изданіяхъ появилась уже и критическая оцѣнка его дѣятельности, какъ философа и публициста. И нѣкоторые изъ опытовъ этой оцѣнки съ достаточною ясностію показали, что пройдетъ по всей вѣроятности не мало еще времени, когда почившій философъ, краса и гордость русской философіи, найдетъ себѣ и своимъ трудамъ справедливую, безпристрастную оцѣнку, будетъ, наконецъ, понять,—если не всѣми, то большинствомъ,—и въ тѣхъ пунктахъ своихъ религіозно-философскихъ возрѣ-

ній, въ которыхъ покойный съ первыхъ же шаговъ своей философской дѣятельности сталъ въ рѣзкую противоположность съ господствующими ученіями нашего времени,—чѣмъ вызвалъ оживленную и подъ-часъ рѣзкую полемику противъ себя, особенно со стороны послѣдователей позитивизма. Мы разумѣемъ изложенный имъ еще въ магистерской его диссертаціи («Кризисъ Западной философіи», противъ позитистовъ. Москва, 1874 г.) взглядъ на судьбы западной философіи и результаты ея развитія. По мнѣнію Владиміра Сергѣевича, западная философія въ обоихъ своихъ направленіяхъ,—и раціоналистическомъ и эмпирическомъ,—одинаково оказалась несостоятельною для рѣшенія многихъ, подлежавшихъ ея разсмотрѣнію, вопросовъ знанія и практической дѣятельности, завѣщавъ полное, универсальное разрѣшеніе ихъ ближайшему будущему. Насколько покойный философъ правъ въ этомъ своемъ приговорѣ, насколько въ особенности вѣрна оцѣнка имъ философскихъ системъ Шопенгауера и Гартмана, утверждающихъ будто бы въ формѣ раціональнаго познанія тѣ самыя истины, которыя въ формѣ вѣры и духовнаго созерцанія утверждались великими теологическими ученіями Востока (отчасти древняго, а въ особенности христіанскаго),—судить объ этомъ предоставляемъ спеціалистамъ по части философіи. Мы же съ своей стороны, посвящая настоящее чтеніе наше памяти досточтимаго Владиміра Сергѣевича, какъ дань искренняго уваженія къ высокимъ христіанскимъ качествамъ его души, имѣемъ въ виду показать значеніе его философско-литературной дѣятельности собственно *для христіанскаго богословія*. Вслѣдствіе, однако, того важнаго значенія, какое нѣкоторыя изъ его философскихъ работъ имѣютъ и для христіанскаго богословія, мы необходимо должны будемъ коснутся и ихъ. Но и ограничивая такимъ образомъ свою задачу, считаемъ нужнымъ напередъ оговориться, что и при указанномъ ея ограниченіи мы отнюдь не намѣрены дать какую-либо всестороннюю научную оцѣнку всего, что въ трудахъ его имѣетъ болѣе или менѣе близкое отношеніе къ христіанскому богословію. Задача или желаніе наше—представить просто лишь общую характеристику наиболѣе выдающихся, наиболѣе интересныхъ пунктовъ его религіозно-философскаго міросозерцанія.

Отъ этихъ предварительныхъ замѣчаній обращаемся къ дѣлу.

Говоря о личности Владиміра Сергѣевича, нельзя не за-

мѣтить прежде всего, что даже и между людьми высокообразованными не часто можно встрѣтить такое счастливое сочетаніе высокихъ и разносторонніхъ умственныхъ дарованій съ широкимъ, можно сказать—энциклопедическимъ научнымъ образованіемъ, какъ это было у покойнаго философа. Для пониманія же и харектеристики его, какъ именно замѣчательнаго философа и вмѣстѣ—прекраснаго богослова, еще важнѣе, безъ сомнѣнія, отмѣтить другую, рѣзко выступавшую также въ житейскомъ обликѣ его черту: и по складу своего ума, и по всему характеру своей поэтической натуры, это былъ самый идеальный идеалистъ, если можно такъ выразится,—человѣкъ, для котораго интересъ жизни, ея истинная цѣнность заключались почти всецѣло въ служеніи высшимъ цѣлямъ нашего земнаго бытія, какъ эти цѣли ставятся предъ сознаніемъ каждаго изъ насъ религіей, наукой, потребностями блага общественнаго; иной жизни—основанной на одномъ лишь эгоизмѣ, на угожденіи одной лишь плоти и ея страстямъ, покойный, можно сказать, не понималъ совершенно или считалъ подобную жизнь не жизнію, а лишь постепеннымъ духовнымъ умираніемъ, котораго и конецъ—смерть тѣлесная есть совершенно естественное, неизбѣжное слѣдствіе. Вотъ, такимъ образомъ, та духовная почва, богато воздѣланная—что также не лишне замѣтить,—съ юныхъ лѣтъ заботливымъ воспитаніемъ и засѣянная самыми добрыми сѣменами,—вотъ, говоримъ, та почва, на которой получила свое начало, развилась и выразилась въ цѣломъ рядѣ блестящихъ, капитальныхъ трудовъ философско-богословская дѣятельность Владиміра Сергѣевича. Мы нарочито обращаемъ вниманіе на эту духовную почву, потому что изъ нея прекрасно объясняется какъ общій характеръ его философіи, такъ и тѣ частныя, выдающіяся стороны его религіозно-философскаго міросозерцанія, которыя одинаково даютъ ему право на почетное мѣсто и въ области богословія не менѣе, чѣмъ въ области философіи.

Въ исторіи русской философіи за Владиміромъ Сергѣевичемъ должна быть признана, безъ сомнѣнія, честь, какъ за первымъ русскимъ философомъ, который, не ограничиваясь спеціальными работами по разнаго рода частнымъ философскимъ вопросамъ, взялъ на себя не легкую задачу—выяснить предъ сознаніемъ русскаго образованнаго общества основы цѣльнаго философскаго знанія или — что тоже—указать и разъяснить высшія руководственныя начала знанія и практиче-

ской дѣятельности. Задача, безспорно, въ высшей степени интересная и важная не въ философскомъ только, но и богословскомъ отношеніи! И справедливость требуетъ сказать, что именно онъ, и по широтѣ, основательности своего философскаго образованія, и по глубинѣ, силѣ своей критической мысли, болѣе чѣмъ кто-либо другой былъ способенъ, подготовленъ къ исполненію этой задачи. Едва ли нужно говорить о томъ, что, принимая на себя названную задачу, Владиміръ Сергѣевичъ шелъ на встрѣчу одной изъ вопіющихъ жизненныхъ потребностей нашего образованнаго общества. Въ самомъ дѣлѣ, «человѣческій умъ,—скажемъ словами Владиміра Сергѣевича,—сдѣлалъ много великихъ открытій, творчество человѣческое создало много прекрасныхъ произведеній, и много высокихъ подвиговъ совершила человѣческая воля»...; но «пока общіе принципы, которыми опредѣляется достоинство и значеніе нашихъ мыслей, дѣлъ и произведеній, остаются сомнительными или неизвѣстными, до тѣхъ поръ человѣчество со всѣми своими пріобрѣтеніями похоже на богача, обладающаго совершенно реальными сокровищами, но только по спорнымъ или и совсѣмъ незаконнымъ документамъ, вслѣдствіе чего онъ не можетъ распоряжаться, какъ слѣдуетъ, своимъ имуществомъ, и оно имѣетъ для него лишь ничтожную цѣну. Кромѣ того,—чтобы продолжить это сравненіе,—нашему богачу остались отъ предковъ и такіе тайные клады, о которыхъ онъ ничего не знаетъ и не хочетъ знать, считая ихъ дѣтскою сказкой, а людей, которые ему говорятъ о нихъ, признаетъ за суевѣровъ или шарлатановъ» [1]). Вотъ какую важность придаетъ самъ В. С. Соловьевъ удовлетворительному опредѣленію верховныхъ началъ человѣческаго знанія и жизни или практической дѣятельности!

Какіе же именно, какого рода принципы знанія и дѣятельности считаетъ онъ верховными, основными?

Отвѣтомъ на этотъ вопросъ у Владиміра Сергѣевича служатъ два капитальныхъ труда его: докторская диссертація—«Критика отвлеченныхъ началъ» (Москва, 1880 г.) и обширное сочиненіе подъ заглавіемъ: «Оправданіе добра». Нравственная философія (Москва, 1899 г., изд. 2-е). Само собою разумѣется, что въ предѣлахъ настоящаго чтенія нашего мы отнюдь не можемъ войдти въ сколько-нибудь подробный ана-

[1]) Критика отвлеч. началъ, стр. 6—7.

лизъ и оцѣнку обоихъ поименованныхъ трудовъ его и должны ограничиться указаніемъ лишь конечныхъ результатовъ по названному вопросу.

Въ «Критикѣ отвлечныхъ началъ» Владиміръ Сергѣевичъ, представляя тщательный критическій обзоръ всѣхъ наиболѣе типическихъ опредѣленій верховныхъ началъ, какія въ разное время выставлялись западной философіей обоихъ направленій (и эмпирическимъ и раціоналистическимъ) въ качествѣ именно верховныхъ, не отрицаетъ, что каждое изъ этихъ опредѣленій содержитъ, безъ сомнѣнія, большую или меньшую долю истины. «Было бы крайне печально,—говоритъ онъ,—если бы все, въ чемъ доселѣ люди убѣждались, было только ложью и вздоромъ». Ложь, заблужденіе состоятъ въ данномъ случаѣ въ томъ, что начала или принципы, сами по себѣ, по своему существу, совершенно односторонніе, отвлеченные, стремятся утвердить за собою исключительное право на верховное руководство и умственною и нравственною жизнію людей. Таковъ именно и есть общій недостатокъ всѣхъ наиболѣе извѣстныхъ опредѣленій верховныхъ началъ со стороны эмпиризма и раціонализма въ западной философіи; и тотъ и другой, и эмпиризмъ и раціонализмъ, оказываются одинаково безсильными установить какъ высшій критерій истины въ области знанія, такъ и высшую норму практической дѣятельности въ области этики.

И прежде всего, что касается познанія, то ни реальный опытъ, на которомъ исключительно обосновываетъ истинное знаніе и его логическіе принципы *эмпиризмъ*, ни нашъ разумъ, въ которомъ,—апріорныхъ именно формахъ мышленія,—думалъ видѣть единственный принципъ знанія отвлеченный *раціонализмъ*, не могутъ,—говоритъ Владиміръ Сергѣевичъ,—дать намъ основанія и мѣрила истины. Понятіемъ истины необходимо требуется безусловная реальность и вмѣстѣ—безусловная разумность познаваемаго; ни того, ни другаго, между тѣмъ, ни опытъ, ни мышленіе не могутъ дать намъ. Въ самомъ дѣлѣ, относительная реальность предмета *для меня*, въ моихъ ощущеніяхъ, нисколько не ручается за его безусловную реальность въ немъ самомъ; и относительная разумность (общность и необходимость) предмета *въ моемъ мышленіи* или для моего разума не ручается за его безусловную разумность въ немъ самомъ, за его объективную всеобщность и необходимость (всеединство); предполагать противное значило бы

утверждать, что если я смотрю на бѣлую стѣну въ синія очки, то она сама становится синею; пытаться же (какъ это дѣлаетъ абсолютный раціонализмъ) самое бытіе предмета вывести изъ формы нашего разума значило бы объяснять изъ синихъ очковъ, чрезъ которыя я смотрю, ту стѣну, на которую я смотрю» [1]).

Что касается, впрочемъ, отвлеченнаго раціонализма, то несостоятельность его попытки вывести, объяснить все содержаніе познанія путемъ одного лишь отвлеченнаго умозрѣнія, изъ одного чистаго понятія (какъ это видимъ особенно у Гегеля) давно уже стала очевидною для всѣхъ; такъ называемая *умозрительная философія* потеряла въ наше время всякій кредитъ,—и потеряла именно вслѣдствіе своихъ крайностей, своей односторонности. Нельзя того же сказать объ эмпирическомъ реализмѣ: этотъ послѣдній сохраняетъ еще и въ наше время значительное вліяніе на многіе умы; что реальный опытъ есть единственный плодотворный принципъ истиннаго знанія,—положеніе это составляетъ своего рода догматъ для большинства особенно современныхъ натуралистовъ. Вотъ почему на критическомъ разборѣ этого принципа и В. С. Соловьевъ останавливается съ большимъ вниманіемъ и подробностію, чѣмъ на оцѣнкѣ отвлеченнаго раціонализма,—при чемъ, не отрицая несомнѣннаго значенія его въ извѣстныхъ предѣлахъ, въ области особенно наукъ положительныхъ, въ тоже время показываетъ, что далѣе познанія міра явленій,—и при томъ въ его именно внѣшней, видимой сторонѣ,—приложеніе этого эмпирическаго принципа знанія не ведетъ насъ. Но кто же, спрашивается, изъ людей, серьезно ищущихъ въ наукѣ истины, т. е. знанія не внѣшняго только, видимаго порядка вещей, но главнымъ образомъ ихъ внутренняго смысла и цѣлей,—кто же, говоримъ, можетъ удовольствоваться такого рода полузнаніемъ, полуистиной?

Такъ обстоитъ дѣло съ эмпиризмомъ и раціонализмомъ въ области познанія, по вопросу о высшемъ критеріѣ истины. Не большимъ успѣхомъ, какъ разъясняетъ Владиміръ Сергѣевичъ, могутъ похвалиться они и въ области этики, въ установкѣ верховнаго начала практической дѣятельности. Здѣсь, въ области этики, эмпиризму и раціонализму предстояло рѣшить, какъ основной вопросъ, слѣдующій: что́ есть благо или чѣмъ должна опредѣляться нравственная (нормальная) воля и дѣятельность человѣка? И что же, каковы были отвѣты на

[1]) Критика отвлеч. началъ, стр. 305.

этотъ вопросъ со стороны эмпиризма и раціонализма? Ни одного изъ нихъ признать удовлетворительнымъ невозможно. Считать, въ самомъ дѣлѣ, практическою нормою дѣятельности *наслажденіе* или *счастіе* (взглядъ эвдемонистическій) или *служеніе общему благу*, *пользѣ человѣчества* (утилитаризмъ)— значитъ полагать въ основу нравственности нѣчто матеріальное, условное, случайное,—нѣчто, однимъ словомъ, такое, что или прямо отнимаетъ у нашей дѣятельности всякое нравственное значеніе, нравственную цѣнность, или во всякомъ случаѣ болѣе или менѣе вносить въ нее противонравственный, эгоистическій элементъ, какъ это видимъ въ утилитаризмѣ. Наибольшею, впрочемъ, популярностію въ наше время пользуется такъ называемый *альтруизмъ*—ученіе, въ основу свою полагающее такъ называемое *симпатическое чувство*, состраданіе, жалость не къ себѣ подобнымъ только, но и ко всѣмъ вообще живымъ существамъ. Изъ новѣйшихъ философовъ защитникомъ такого ученія выступилъ, какъ извѣстно, Шопенгауеръ, въ состраданіи полагавшій единственную основу всей нравственности. И безъ сомнѣнія, нужно согласиться, ученіе это по своему существу стоитъ несравненно выше не только эвдемонизма, но и утилитаризма. «Общее сознаніе въ человѣчествѣ,— говоритъ, В. С.—рѣшительно признаетъ, что *жалость есть добро*; человѣкъ, проявляющій это чувство, называется *добрымъ;* и чѣмъ глубже онъ его испытываетъ и чѣмъ шире примѣняетъ, тѣмъ онъ признается добрѣе; человѣкъ безжалостный, напротивъ, называется *злымъ* по преимуществу. Изъ этого, однако, не слѣдуетъ,—замѣчаетъ нашъ философъ,—чтобы къ состраданію или къ «симпатическимъ чувствамъ» можно было сводить *всю* нравственность, или сущность *всякаго* добра, какъ это теперь весьма часто дѣлаютъ». Альтруизмъ и нравственность— понятія, далеко не покрывающія другъ друга; первый составляетъ только одну изъ основъ нравственности, а отнюдь не единственную ея основу. «Кромѣ отношенія къ другимъ себѣ подобнымъ существамъ, у человѣка есть еще отношеніе къ его собственной матеріальной природѣ, а также къ высшимъ началамъ всякаго бытія,—и эти отношенія также требуютъ нравственнаго опредѣленія, для различенія въ нихъ добра и зла» [1]). Никакого, между тѣмъ, принципа для опредѣленія этихъ отношеній этика Шопенгауера намъ не даетъ. И Владиміръ

[1]) Оправданіе добра, стр. 104 и д.

Сергѣевичъ, въ своемъ «Оправданіи добра», старается вообще тѣмъ яснѣе и полнѣе выставить на видъ ея односторонность въ этомъ, какъ и другихъ отношеніяхъ, что онъ самъ нѣкогда (когда именно писалъ свою диссертацію «Критика отвлеченныхъ началъ») подпалъ—было вліянію моднаго нѣмецкаго философа [1]). Впрочемъ, уже и въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ» имъ вполнѣ основательно было замѣчено, что лежащая въ основѣ Шопенгауеровой этики метафическая идея *монизма* (субстанціальнаго тождества всѣхъ существъ и вещей) по существу своему такова, что, утверждаясь на ней, не возможно доказать объективнаго преимущества нравственной дѣятельности, основанной на универсализмѣ и симпатіи, предъ безнравственною, основанной на индивидуализмѣ и эгоизмѣ [2]).

Болѣе близкимъ къ истинѣ представляется съ перваго взгляда формулированный Кантомъ, какъ высшій, безусловный законъ нравственной дѣятельности, его извѣстный категорическій императивъ: *дѣйствуй лишь по тому правилу, въ силу котораго ты можешь вмѣстѣ съ тѣмъ хотѣть, чтобы оно стало всеобщимъ закономъ.* Здѣсь, въ этомъ императивѣ, существуетъ, повидимому, налицо, все, чтобы придать нравственной дѣятельности характеръ всеобщности и необходимости или—что тоже—характеръ безусловнаго закона. При ближайшемъ разсмотрѣніи дѣла, легко усмотрѣть, однако, что здѣсь на мѣсто одной крайности—*матеріальнаго эмпирическаго начала нравственности*—ставится другая: ставится началомъ нравственности начало чисто *формальное* или «отвлеченный моралізмъ», какъ называетъ Кантовское воззрѣніе В. С. Соловьевъ. Правда, въ формальномъ принципѣ нравственности, выставленномъ Кантомъ, Владиміръ Сергѣевичъ охотно признаетъ великій шагъ впередъ въ построеніи этики. «Въ Кантѣ,—говоритъ онъ,—безъ сомнѣнія слѣдуетъ признать Лавуазье нравственной философіи. Его разложеніе нравственности на автономный и гетерономный элементы и формула нравственнаго закона представляютъ одинъ изъ величайшихъ успѣховъ человѣческаго ума» [3]); но онъ отнюдь не закрываетъ глазъ и на многіе также и притомъ—весьма важные недочеты «моральной химіи» великаго германскаго философа.

---

[1]) Тамъ же, стр. 104, примѣч.

[2]) Критика отвлеч. началъ, стр. 44 и д.

[3]) Оправданіе добра, стр. 206.

А въ ряду этихъ недочетовъ самый главный тотъ, что, утверждая самозаконность нравственности, Кантъ,—намѣренно или не намѣренно,—опускаетъ изъ виду то обстоятельство, что нравственность самозаконна именно потому, что ея сущность не есть отвлеченная формула, висящая въ воздухѣ, *а имѣетъ въ себѣ самой всѣ условія своей дѣйствительности*, что необходимо предполагаемыя существомъ нравственной жизни истины—Богъ и безсмертная душа не есть что-то лишь придаточное привходящее къ нравственности, а есть ея собственная внутренняя основа. Другими словами: Богъ и душа суть не постуляты нравственнаго закона, а прямыя образующія силы нравственной дѣйствительности, нравственнаго міропорядка. Такъ, замѣтимъ, у нашего философа утверждается тѣсная, органическая связь между религіей и нравственностію! *Добро отъ Бога*—вотъ основный принципъ, проходящій чрезъ все его сочиненіе «Оправданіе добра».

Изъ всего вышесказаннаго съ достаточной ясностью, полагаемъ, обрисовывается собственный взглядъ Владиміра Сергѣевича на вопросъ о верховномъ началѣ человѣческаго знанія и дѣятельности. Такого рода началомъ онъ признаетъ единственно *религіозное или божественное начало въ человѣкѣ и человѣчествѣ*. Только это начало, по его глубокому и совершенно справедливому убѣжденію, по самому существу своему, какъ начало абсолютное, съ одной стороны объединяетъ въ себѣ всѣ отдѣльныя, частныя начала или элементы бытія, давая каждому изъ нихъ надлежащее мѣсто и значеніе, а съ другой стороны,—что еще важнѣе,—какъ начало самосущее, т. е. въ себѣ самомъ имѣющее источникъ бытія, утверждаетъ и за каждымъ изъ частныхъ началъ ихъ истину и реальность. Переводя эти философскія положенія на богословскій языкъ, мы должны сказать: только вѣра въ Бога, какъ Творца и Вседержителя всего сущаго, а нераздѣльно съ этимъ—вѣра въ Его внутреннюю, духовную связь или союзъ съ человѣкомъ и человѣчествомъ—только она какъ въ дѣлѣ познанія даетъ намъ постигнуть, уразумѣть подлинную, объективную истину окружающаго насъ міра явленій, вводя нашъ разумъ въ пониманіе не дѣйствующихъ только причинъ этихъ явленій, но и конечныхъ цѣлей ихъ, или ихъ смысла, разума, такъ равно и въ нашей практической дѣятельности не только раскрываемъ предъ нашимъ сознаніемъ во всемъ совершенствѣ норму истинно-нравственной дѣятельности, но указываетъ и

то Существо (Бога), на всемогущей и всеблагой волѣ котораго держится весь и матеріальный (механическій) и нравственный міропорядокъ, и которое блюдетъ за осуществленіемъ этого міропорядка. Итакъ, вотъ то высшее божественное начало, на основѣ котораго Владиміръ Сергѣевичъ и строитъ свою «всеединую систему» цѣльнаго философскаго знанія,—при чемъ онъ отнюдь не отрицаетъ необходимости и важности знанія какъ опытнаго, такъ и раціональнаго; напротивъ, одно религіозное или,—какъ выражается нерѣдко самъ Владиміръ Сергѣевичъ,—*мистическое знаніе* не полно, нуждается для своей полной дѣйствительности въ знаніи естественномъ, такъ что полная истина, по его мнѣнію, для насъ открывается только въ правильномъ синтезѣ знанія религіознаго, раціональнаго и опытнаго.

Два дополнительныхъ замѣчанія считаемъ нужнымъ прибавить ко всему вышесказанному. И во-первыхъ, возставая какъ противъ отвлеченно-раціональнаго принципа философіи, такъ и противъ отвлеченно-эмпирическаго принципа положительной науки, какъ принциповъ въ своемъ послѣдовательномъ развитіи одинаково приводящихъ къ невозможности какого бы то ни было объективнаго познанія или ведущихъ прямо въ пропасть скептицизма, Владиміръ Сергѣевичъ не менѣе рѣшительно возстаетъ также и противъ *отвлеченнаго догматизма* традиціонной теологіи, опредѣляющей истину, какъ только догматъ вѣры,—догматъ, относящійся отрицательно и къ разуму и къ наукѣ. Въ этомъ-то отвлеченно-догматическомъ характерѣ теологіи онъ видитъ причину того печальнаго факта, отъ чего умъ человѣческій не могъ и не можетъ остановиться на томъ высокомъ и величественномъ міровоззрѣніи, какое представляютъ намъ богословскія системы восточныхъ и западныхъ отцевъ церкви, по совершенству своей логической формы представляющихъ, повидимому, такой духовный памятникъ, которымъ онъ долженъ былъ бы только гордиться? Отъ чего онъ неудержимо стремится идти своими путями, на которыхъ хотя и дѣлаетъ мимоходомъ богатыя пріобрѣтенія, но которые въ концѣ концовъ неизбѣжно приводятъ его къ сомнѣнію въ себѣ и и дѣлахъ своихъ, къ пустотѣ и ничтожеству безплоднаго скептицизма? По мнѣнію В. С. Соловьева, традиціонная теологія, при всѣхъ своихъ достоинствахъ, «лишена двухъ признаковъ, необходимо входящихъ въ полное понятіе истины: во-первыхъ, она исключаетъ свободное отношеніе разума къ

религіозному содержанію, свободное усвоеніе и развитіе разумомъ этого содержанія; во-вторыхъ, она не осуществляетъ своего содержанія въ эмпирическомъ матеріалѣ знанія. Въ этой величественной системѣ религіозныхъ истинъ недостаетъ свободнаго развитія человѣческаго разума и богатаго знанія матеріальной природы, а между тѣмъ то и другое необходимо» [1]). Нѣкоторой доли справедливости въ этихъ замѣчаніяхъ нашего философа отрицать нельзя. Что успѣхи новѣйшей философіи и въ особенности—наукъ положительныхъ выдвинули предъ религіознымъ сознаніемъ нашего времени множество новыхъ вопросовъ, новыхъ историческихъ и естественно-научныхъ данныхъ, требующихъ отъ современнаго богословія отвѣта, разъясненія, примиренія съ данными божественнаго откровенія—фактъ неоспоримый, хорошо извѣстный всѣмъ; а потому совершенно естественно и законно желать, чтобы богословская наука стояла въ наше время на высотѣ своего положенія, шла въ уровень съ успѣхами современнаго знанія, чтобы такимъ образомъ абсолютная божественная истина являлась дѣйствительно божественной, абсолютной истиной, т. е. всеединой, полной истиной, осуществляющей, реализующей свое содержаніе не въ области только вѣры, но и въ эмпирическомъ матеріалѣ знанія, въ данныхъ философіи и опытной науки. При всемъ томъ, правда ли, что причиною отдѣленія отъ религіозной истины очень многихъ изъ новѣйшихъ ученыхъ служитъ отвлеченный догматизмъ традиціонной теологіи или то обстоятельство, что она будто бы «исключаетъ свободное отношеніе разума къ религіозному содержанію, свободное усвоеніе и развитіе разумомъ этого содержанія»? Напротивъ, причины этого прискорбнаго обстоятельства не заключаются ли главнымъ образомъ въ господствѣ у новѣйшихъ ученыхъ умовъ того же односторонняго, отвлеченнаго реализма и раціонализма въ дѣлѣ познанія истины, неудовлетворительность которыхъ въ качествѣ исключительныхъ началъ знанія самъ же Владиміръ Сергѣевичъ такъ обстоятельно расъяснилъ въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ»? Исключительное утвержденіе реальнаго опыта или разумнаго мышленія, приводя къ отрицательнымъ лишь результатамъ въ области философскаго и естественно-научнаго знанія, еще менѣе, разумѣется, можетъ привести къ чему-либо

[1]) Критика отвлеч. началъ стр. 370.

положительному въ сферѣ религіозной истины. Совершенно несправедливо утверждать также, что будто бы христіанская теологія *исключаетъ свободное усвоеніе и развитіе разумомъ* содержанія религіозной истины. Искаженіе религіозной истины чрезъ привнесеніе въ ея содержаніе совершенно чуждыхъ ей началъ или элементовъ знанія,—вотъ что дѣйствительно она всегда, издревле, исключала и исключаетъ, а отнюдь не свободное усвоеніе и развитіе ея разумомъ. Здѣсь, въ области религіозной истины, напротивъ, такого рода свободное усвоеніе и развитіе особенно желательно, такъ какъ богооткровенная истина дана намъ *для нашего же духовнаго просвѣщенія и наставленія*. Но при этомъ не нужно забывать, однако, что для полнаго и правильнаго уразумѣнія ея требуются также, какъ и для уразумѣнія истинъ человѣческихъ, извѣстная умственная подготовка, опредѣленный методъ, правильные логическіе пріемы изслѣдованія. То ли видимъ мы на самомъ дѣлѣ у большинства такъ называемыхъ «свободныхъ» изслѣдователей истины религіознаго знанія? Подъ видомъ свободы изслѣдованія не практикуется ли у нихъ нерѣдко совершенный произволъ, выражающійся или въ произвольномъ пониманіи, перетолкованіи самаго содержанія религіозной истины, или въ приложеніи къ объясненію ея существа такихъ теорій и гипотезъ, которыя и въ области науки не составляютъ чего-либо достовѣрно познаннаго, или наконецъ, просто въ упорномъ отрицаніи, игнорированіи ея, ради тѣхъ или другихъ предвзятыхъ, излюбленныхъ началъ міровоззрѣнія. Само собою разумѣется, что въ результатѣ такого рода мнимо-свободныхъ изслѣдованій получалась одна лишь ложь и заблужденіе.

Второе дополнительное замѣчаніе наше касается одного изъ весьма важныхъ пунктовъ въ гносеологіи В. С. Соловьева,—именно такъ называемаго у него *мистическаго знанія*. По вопросу объ истинѣ и истинномъ знаніи Владиміръ Сергѣевичъ въ своей критикѣ отвлеченнаго эмпиризма и раціонализма пришелъ, какъ мы видѣли, къ тому заключительному выводу, что только вѣра въ Бога, какъ абслютное всеединое сущее, а также вѣра въ Его внутреннюю присносущную связь съ человѣкомъ и человѣчествомъ, вводитъ и утверждаетъ насъ въ подлинной объективной истинѣ, помогая намъ уразумѣть смыслъ окружающихъ насъ вещей и явленій. Таковъ, по гносеологіи нашего философа, высшій критерій или высшій принципъ знанія, совмѣщающій въ себѣ два необходимые признака

истины: безусловную реальность и безусловную разумность познаваемаго. Къ сожалѣнію, представить столь же подробное, обстоятельное обоснованіе, со стороны какъ психологической, такъ и метафизической, этого высшаго гносеологическаго принципа, какъ это сдѣлано въ «Оправданіи добра» относительно высшаго, безусловнаго начала нравственности, Владиміру Сергѣевичу не удалось; смерть прервала начатую имъ работу по этому предмету въ самомъ же началѣ ея [1])... Составить себѣ, впрочемъ, хотя нѣкоторое понятіе объ основахъ его мистическаго знанія мы можемъ на основаніи отчасти и того, что говоритъ онъ объ этого рода познаніи въ «Критикѣ отвлеч. началъ», а также, между прочимъ, въ своей нравственной философіи, въ «Оправданіи добра» [2]). Сущность его разсужденій въ обоихъ названныхъ произведеніяхъ сводится къ слѣдующимъ основнымъ положеніямъ: никакое дѣйствительное познаніе не исчерпывается ни данными нашего чувственнаго опыта, ощущеніями, ни формами нашего мыслящаго разума (понятіями). Во всякомъ дѣйствительномъ познаніи о какомъ-либо предметѣ имѣетъ мѣсто нѣчто большее того, что дано въ нашихъ ощущеніяхъ и понятіяхъ относительно этого предмета. Это нѣчто большее есть, прежде всего, наша *увѣренность въ собственномъ существованіи предмета*, обусловливающаго наши ощущенія и мысли, но необусловленнаго ими въ своемъ собственномъ существованіи, отъ насъ независящемъ. Эта-то увѣренность въ безусловномъ существованіи познаваемаго предмета,—увѣренность, отнюдь не вытекающая ни изъ нашихъ ощущеній, ни изъ понятій самихъ по себѣ,—и составляетъ первый фазисъ того третьяго познавательнаго элемента въ актѣ познанія,—именно элемента *мистическаго*, въ которомъ познающій субъектъ соединяется съ познаваемымъ предметомъ въ его собственномъ внутреннемъ существѣ, такъ что какъ онъ—познающій субъектъ есть въ предметѣ, такъ и предметъ есть въ немъ (его безусловное бытіе-безусловному бытію предмета). Не будь этого мистическаго соединенія или этой внутренней связи нашего субъекта съ познаваемымъ

---

[1]) Онъ успѣлъ напечатать въ „Вопросахъ психологіи и философіи“ лишь три статьи: „Первое начало теоретической философіи“ (1897 г. кн. 40); „Достовѣрность разума“ (1898 г. кн. 43) и „Форма разумности и разумъ истины“ (1899 г. кн. 50).

[2]) „Критика отвлечен. началъ“, стр. 343 и д., ср. „Оправданіе добра“ стр. 265 и д.

предметомъ,—связи, которая въ нашемъ сознаніи отражается, какъ безусловная и непоколебимая увѣренность въ бытіи его, намъ совершенно не на чемъ было бы обосновать и нашу увѣренность въ объективномъ характерѣ нашего знанія, потому что тогда намъ не къ чему было бы относить своихъ ощущеній и мыслей; они являлись бы только субъективными состояніями нашего сознанія, ни о чемъ насъ не извѣщающими; все для насъ разрѣшалось бы въ рядъ безразличныхъ состояній этого сознанія, изъ которыхъ ни одно не могло бы быть болѣе дѣйствительнымъ или болѣе истиннымъ, чѣмъ другое, такъ что самая задача знанія и самый вопросъ объ истинѣ лишились бы всякаго смысла.

Съ такимъ именно характеромъ, т. е. какъ истина безусловно-достовѣрная, самоочевидная, искони являлась и является въ жизни человѣчества первая и основная истина всякаго знанія — *истина бытія Божія*. Она есть также именно плодъ мистическаго воспріятія или соединенія духа человѣческаго съ духомъ божественнымъ. «Дѣйствительность Божества, — говоритъ Владиміръ Сергѣевичъ, — не есть *выводъ* изъ религіознаго ощущенія, а *содержаніе* этого ощущенія, — *то самое, что ощущается*. Отнимите эту ощущаемую дѣйствительность высшаго начала, — и въ религіозномъ ощущеніи ничего не останется. Его самого не будетъ больше. Но оно *есть;* и значитъ, есть то, что̀ въ немъ дано, — то, что въ немъ ощущается. *Есть Богъ въ насъ, — значитъ Онъ есть* [1]). Такъ просто и прибавимъ — совершенно основательно устраняется нашимъ философомъ *дуализмъ* Кантовскаго міросозерцанія, раздѣлявшаго міръ духовный отъ міра чувственнаго непроходимою бездною, выставлявшаго вѣру и знаніе, религію и науку какъ нѣчто противоположное другъ другу; метафизика востановляется въ своихъ законныхъ правахъ, а съ нею вмѣстѣ — востановляется и авторитетъ раціональной теологіи. Въ самомъ дѣлѣ, *Богъ не познается безъ Бога*, какъ глубоко вѣрно замѣтилъ еще одинъ изъ древнихъ отцовъ церкви (св. Ириней Ліонскій); потому то всѣ попытки, и въ древнее и въ новое время, объяснить происхожденіе вѣры въ Бога и ея всегдашнее, непрерывное существованіе въ человѣкѣ и человѣчествѣ *безъ* Бога, помимо непосредственнаго, таинственнаго воздѣйствія Его на чело-

[1]) Оправданіе добра, стр. 218.

вѣческій духъ, всегда были и будутъ безуспѣшны. Не всѣми, конечно, въ одинаковой мѣрѣ силы и ясности внутренно, духовно ощущается это мистическое воздѣйствіе Божества на душу; но что способность къ воспріятію этого воздѣйствія есть у всѣхъ людей, — это фактъ, неподлежащій ни малѣйшему сомнѣнію. О самыхъ загрубѣлыхъ духовно людяхъ, проводящихъ жизнь свою среди самыхъ неблагопріятныхъ для религіозно-нравственнаго развитія условій, можно сказать тоже, что говоритъ апостолъ Іаковъ (II, 19) о бѣсахъ, — именно, что и они, подобно бѣсамъ, *вѣруютъ и трепещутъ*, т. е. что душою и такого рода людей бытіе Бога ощущается, — ощущается если не какъ радость и блаженство, то по крайней мѣрѣ какъ всемогущая *сила*, внушающая къ себѣ страхъ.

Кромѣ вѣры въ безусловное бытіе познаваемаго предмета въ процессъ мистическаго знанія входятъ, какъ два дальнѣйшіе фазиса его, *идеальное созерцаніе* или *воображеніе предмета въ* его собственной внутренней сущности, идеѣ, и *психическое творчество* или воплощеніе, реализація созерцаемой идеальной сущности въ данныхъ нашего природнаго, чувственнаго сознанія. Входить въ анализъ того и другого изъ этихъ моментовъ не считаемъ нужнымъ; и сказаннаго, полагаемъ, достаточно, чтобы видѣть, насколько интересны и важны, — важны особенно для христіанскаго богословія, — вопросы, затрогиваемые мистицизмомъ Владиміра Сергѣевича, и какъ мало еще они разработаны въ нашей философской наукѣ. Въ высшей степени желательно, поэтому, чтобы намѣченныя въ этомъ отношеніи покойнымъ философомъ задачи обратили на себя должное вниманіе спеціалистовъ философіи. Это будетъ лучшею данью уваженія къ его славной памяти.

Отъ характеристики общихъ, основныхъ религіозно-философскихъ воззрѣній Владиміра Сергѣевича намъ слѣдовало бы, въ видѣ перехода къ богословскимъ собственно его воззрѣніямъ, обратиться, въ частности, къ оцѣнкѣ его метафизическихъ умозрѣній о Божествѣ и мірѣ духовномъ вообще, къ его особенно интересной попыткѣ — объяснить раціональнымъ путемъ троичность Лицъ Божественныхъ при единствѣ ихъ существа и къ нѣкоторымъ другимъ предметамъ его «свободной теософіи», но мы не рѣшаемся вступать въ эту область частію потому, что разборъ входящихъ сюда вопросовъ очень

удлинилъ бы,—и при томъ безъ особенной нужды,—наше чтеніе, главнымъ же образомъ по той причинѣ, что это заставило бы насъ просить достопочтенныхъ слушателей подняться на такія метафизическія высоты, гдѣ не легко слѣдить за діалектическимъ развитіемъ мыслей нашего философа, и еще труднѣе передать ихъ въ краткой, популярной, для всѣхъ доступной формѣ. И къ тому же философскія умозрѣнія Владиміра Сергѣевича по вышеуказаннымъ вопросамъ, прототипомъ для которыхъ служили ему Платонъ и неоплатоническая философія, для христіанскаго собственно богословія не представляютъ особенной цѣнности, такъ какъ христіанское богословіе въ своемъ ученіи о Богѣ и мірѣ духовномъ вообще опирается на данныя положительнаго божественнаго откровенія, а не на тѣ или другія философскія ученія.

Итакъ, минуя свободную теософію Владиміра Сергѣевича, переходимъ прямо къ характеристикѣ его собственно христіанскихъ или богословскихъ воззрѣній: его именно взглядовъ на сущность христіанства вообще, на лицо Божественнаго Основателя его—Іисуса Христа и Его всемірно-историческое дѣло, на сущность Церкви Христовой и ея священную миссію въ исторической жизни человѣчества. Само собою разумѣется, что и въ данномъ случаѣ мы можемъ коснуться только наиболѣе характерныхъ, наиболѣе выдающихся чертъ въ воззрѣніяхъ нашего философа и богослова.

И какъ на главную, выдающуюся черту, проходящую чрезъ все христіанское міросозерцаніе Владиміра Сергѣевича, мы должны указать, прежде всего, на *идею Богочеловѣчества*. Что это за идея? Что ею выражается? Если оставить въ сторонѣ и здѣсь метафизическія основанія этой идеи, какъ они излагаются у Владиміра Сергѣевича, и обратиться прямо къ христіанскому ея содержанію, то смыслъ ея очень простъ и ясенъ: *Слово плоть бысть* (Еванг. Іоан. I, 14), *Богъ явися во плоти* (1 Тим. III, 16): вотъ, какъ извѣстно, основной, изначальный догматъ христіанской церкви, со всею ясностію возвѣщавшійся въ ней съ первыхъ же дней ея существованія. И нужно отдать справедливость Владиміру Сергѣевичу, что онъ не только прекрасно понялъ центральное значеніе этого догмата, рѣзко выдѣляющаго христіанскую религію изъ ряда всѣхъ другихъ религій, но и на примѣрѣ нѣкоторыхъ своихъ собственныхъ работъ ясно показалъ, что

только при свѣтѣ этого догмата могутъ быть правильно поняты и опредѣлены какъ сущность христіанства вообще, такъ и весь отличительный характеръ христіанскаго вѣроученія и нравоученія, христіанскихъ таинствъ, даже внѣшняго церковнаго благоустройства.

Разъясненію вопроса о сущности христіанства у Владиміра Сергѣевича посвящена одна изъ прекраснѣйшихъ лекцій его, читанныхъ въ нашемъ университетѣ, — именно послѣдняя лекція его, читанная въ 1882-мъ году, 15-го февраля. Въ небольшомъ, говоря относительно, чтеніи Владиміръ Сергѣевичъ рѣшаетъ названный вопросъ съ замѣчательно глубокимъ и вѣрнымъ пониманіемъ подлежавшей его разсмотрѣнію задачи. Не входя въ подробности, отмѣтимъ осповныя его положенія.

«На христіанство, — говоритъ Владиміръ Сергѣевичъ, — можно смотрѣть трояко: какъ на *историческій фактъ*, какъ на *идею* и какъ на *задачу* человѣчества. Если мы признаемъ и поймемъ христіанскую идею, то фактъ христіанства явится, какъ естественная необходимость, а задача христіанства — какъ нравственная обязанность. Такимъ образомъ, *вѣрное* представленіе христіанской идеи заключаетъ уже въ себѣ двѣ другія точки зрѣнія на христіанство. Идея же христіанская не есть какое-нибудь отвлеченное умозрѣніе, а содержитъ въ себѣ цѣльный смыслъ человѣческой и всемірной жизни. Излагая этотъ смыслъ, открывшійся въ христіанствѣ, я имѣю въ виду христіанство во всей его совокупности, не ограничиваясь никакимъ частнымъ и временнымъ моментомъ его исторіи; ибо оно не только было одушевляющимъ началомъ прошлаго, но въ немъ же таится и духъ будущаго».

Что же именно даетъ христіанству такое глубокое всемірно-историческое значеніе?

Міръ весь во злѣ лежитъ (1 Іоан. V, 19) — отвѣчаетъ на этотъ вопросъ Владиміръ Сергѣевичъ словами апостола Іоанна. Зло есть всемірный законъ, законъ природы. Ибо всякая жизнь въ природѣ начинается съ борьбы и злобы, продолжается въ страданіи и рабствѣ, кончается смертію и тлѣніемъ... Но въ этомъ же самомъ отчужденіи и разладѣ всѣхъ существъ, въ ихъ взаимномъ противорѣчіи и несовмѣстности, состоитъ и *безсмысленное* (ирраціональное) бытіе міра. Злое и безсмысленное въ сущности одно и то же. И если злобный разладъ всѣхъ составляетъ безсмыслицу въ

мірѣ, то *смыслъ* міра будетъ противоположное, т. е. всеобщее примиреніе и ладъ или — что тоже — смыслъ міра есть *всеединство*. Востановить это-то нарушенное грѣхомъ человѣка всеединство, внести миръ и ладъ не только въ жизнь человѣчества, но и въ жизнь природную, потому что и всѣ другія творенія, стеная и мучась (Римл. VIII, 19 и д.), съ надеждою ожидаютъ, по слову апостола, откровенія славы дѣтей Божіихъ — такова была задача явившагося въ Лицѣ Іисуса Христа въ міръ божественнаго Логоса или Слова. Злой духъ разлада и вражды, вѣчно безсильный противъ Бога и въ началѣ временъ осилившій человѣка, долженъ въ серединѣ времени быть осиленъ Сыномъ Божіимъ и Сыномъ Человѣческимъ, какъ первороженнымъ всея твари, для того, чтобы въ концѣ временъ быть изгнаннымъ изъ всего творенія. Вотъ, — говоритъ Владиміръ Сергѣевичъ, — существенный смыслъ воплощенія! И далѣе, раскрывая частнѣе дѣло или земной подвигъ Христа Спасителя, для котораго и совершилось воплощеніе, онъ не опускаетъ изъ вниманія ни одной черты, чтобы возможно полнѣе и ярче обрисовать это дѣло.

Достойны вниманія особенно мысли Владиміра Сергѣевича о значеніи въ дѣлѣ нашего спасенія воскресенія І. Христа. «Окончательная и отличительная истина христіанства, — говоритъ онъ, — состоитъ въ одухотвореніи и обожествленіи плоти. Ничто такъ не противно этой истинѣ, какъ односторонній спиритуализмъ. Воплощеніе и воскресеніе божественнаго Логоса въ Іисусѣ Христѣ есть тройное торжество; здѣсь три начала бытія — божественное, матеріальное и человѣческое обнаруживаютъ свое безусловное значеніе. Богъ прославляется въ мірѣ, потому что обнаруживается, какъ дѣйствительно вседержительное и безконечное существо, которое не только ограничиваетъ чуждую силу матеріи и не только различаетъ отъ себя ея неистинность, но и проникаетъ въ ея глубочайшую сущность, какъ свою, внутренно подчиняя и уподобляя ее себѣ и въ ней реализуясь. Это же самое есть исполненіе и торжество матеріальной природы. Ибо до явленія духовнаго человѣка природная сила въ каждомъ существѣ, его особенная жизненная воля, стремясь къ безконечному бытію, подавляется родовымъ закономъ, подъ игомъ котораго гибнетъ всякая особь; и хотя природный человѣкъ уже можетъ проникнуть въ область вѣчнаго бытія,

но только въ созерцаніи; личная же его жизнь остается подверженной тому же закону вещественнаго бытія, работѣ смерти и тлѣнія, какъ и жизнь прочей твари. Только въ воплощеніи и воскресеніи Богочеловѣка природное существо, въ формѣ человѣческаго организма, впервые удовлетворяетъ своему божественному притязанію, добывая себѣ полноту и цѣльность божественной жизни. Не гибель природной особи есть разрѣшеніе мірового противорѣчія между частнымъ и общимъ, а ея воскресеніе и вѣчная жизнь. И въ третьихъ, это разрѣшеніе добывается чрезъ разумное и свободное дѣйствіе человѣческой воли. Условіе воскресенія есть *подвигъ*, — тотъ актъ богочеловѣческой Личности, которымъ Христосъ отрекся отъ закона грѣха и подчинился абсолютной волѣ Божіей, сдѣлавъ свое человѣческое начало проводникомъ божественнаго дѣйствія на матеріальную природу. Когда, такимъ образомъ, былъ подорванъ корень мірового зла, то и плодъ его — смерть была упразднена воскресеніемъ, въ которомъ, слѣд., вмѣстѣ съ Богомъ и матеріей торжествуетъ и человѣческое начало, ихъ соединившее» [1]).

Таковъ жизненный смыслъ христіанства! «Его осуществленіемъ, говоритъ Владиміръ Сергѣевичъ, — побѣждается міровое зло въ трехъ своихъ видахъ. Свободною и сознательною дѣятельностію возрожденнаго во Христѣ человѣчества смертоносное древо ветхой природы, котораго корень есть грѣхъ, ростъ—болѣзнь и плодъ—смерть, должно быть превращено въ безсмертное древо новой жизни, которое коренится въ любви и братствѣ, растетъ крестомъ духовной борьбы и приноситъ плодъ всеобщаго воскресенія» [2]).

Среди этихъ прекрасныхъ размышленій о сущности или смыслѣ христіанства, въ которыхъ нашъ философъ всюду остается вѣрнымъ не духу только, но и буквѣ церковнаго ученія, нѣкоторымъ *диссонансомъ* является лишь его мысль о такъ называемомъ *апокатастасисѣ* (о востановленіи всей разумной твари въ ея первобытное состояніе, или о всемірномъ исцѣленіи). Мысль—не новая, высказанная еще однимъ изъ древнихъ церковныхъ писателей—Оригеномъ; и она у нашего мыслителя также, какъ и у знаменитаго учителя Александрійскаго, одинаково основывается на однихъ лишь произвольныхъ умствованіяхъ о Богѣ, Его премудрости

---

[1]) Духовныя основы жизни (изд. 3-е) Спб. 1897 г., стр. 116—117.

[2]) Тамъ же, стр. 122.

и промыслительной благости относительно своихъ разумныхъ созданій [1]).

Нѣсколько иное впечатлѣніе, сравнительно съ чтеніемъ о смыслѣ христіанства, получается при ознакомленіи съ другими богословскими,—именно разнаго рода церковно-историческими трудами Владиміра Сергѣевича. Мы имѣемъ при этомъ въ виду частію помѣщенныя въ той же прекрасной книжкѣ—сборникѣ («Духовныя основы жизни») статьи: «О христіанствѣ», «О церкви», «О христіанскомъ государствѣ и обществѣ», также «Національный вопросъ въ Россіи», особенно выпускъ первый (изд. 3-е, 1891 г.), частію нѣкоторыя изъ сочиненій его, напечатанныхъ за границей,—каковы: «Исторія и будущность теократіи» (изслѣдованіе всемірно-историческаго пути къ истинной жизни), Т. I, Загребъ, 1887 г.; «La Russie et l'Egeise universelle, Paris, 1889; и нѣкр. др. Не отрицаемъ, что и въ церковно-историческихъ трудахъ своихъ Владиміръ Сергѣевичъ оказывается также большимъ знатокомъ по всѣмъ затрогиваемымъ имъ вопросамъ. Особенно достойно вниманія основательное знакомство его съ Библіей, Ветхимъ и Новымъ Завѣтомъ, съ первымъ при томъ—по еврейскому тексту. Но воздавая достойному достойную честь и хвалу, не можемъ не указать также на нѣкоторыя церковно-историческія мнѣнія и сужденія Владиміра Сергѣевича, въ которыхъ онъ, слѣдуя примѣру западныхъ богослововъ, довольно далеко уклоняется иногда отъ истины.

И прежде всего, не можемъ не сдѣлать нѣкоторыхъ замѣчаній по поводу разсужденій его о *церкви*. Характерною чертою его разсужденій по этому предмету является настойчиво проводимая имъ мысль *о развитіи* церкви. «Церковь,—говоритъ Владиміръ Сергѣевичъ,—не только по матеріальному своему составу и внѣшнему распространенію, но и по явленію своихъ образующихъ формъ растетъ, развивается и совершенствуется. Ибо хотя божественная стихія Церкви сама по себѣ неизмѣнна; но такъ какъ способъ и степень ея обнаруженія зависитъ и отъ способа и степени усвоенія этой божественной стихіи человѣческимъ элементомъ, измѣнчивымъ по природѣ своей, то слѣд. и явленіе божественнаго въ Церкви въ этомъ отношеніи измѣняется, опредѣляясь боль-

[1]) Относительно Оригена см. «Опытъ правосл. догматическаго богословія», *Еписк. Сильвестра*, (Кіевъ, 1891 г.) т. V, стр. 465 и д.

шимъ или меньшимъ соотвѣтствіемъ между божественною и человѣческою ея сторонами [1]). Съ этими разсужденіями нельзя, конечно, не согласиться. Идея развитія, сама по себѣ въ извѣстныхъ границахъ, не только не представляетъ чего-либо несогласнаго съ существомъ христіанской церкви, но составляетъ, напротивъ, существенную черту или стихію ея жизни. Самъ Христосъ Спаситель сравниваетъ царство Божіе съ *зерномъ горчичнымъ*, которое хотя меньше всѣхъ сѣмянъ, но когда выростаетъ, бываетъ больше всѣхъ злаковъ (Мѳ. XIII, 31—32). Эти притчу имѣлъ въ виду и В. С. Соловьевъ, говоря о развитіи Церкви. Главнѣйшее, впрочемъ, основаніе для идеи развитія Церкви онъ находитъ у ап. Павла, который въ своихъ посланіяхъ не разъ называетъ Церковь *тѣломъ Христовымъ* (Рим. XII, 4—5; 1 Кор. VI, 15; Еф. I, 23; IV, 12; Колос. I, 18 и др.).—при чемъ слова апостола онъ понимаетъ не какъ только *метафору*, обозначающую тѣсный духовный или нравственный союзъ всѣхъ вѣрующихъ со Христомъ, но въ смыслѣ *метафизической формулы*, выражающей реально-метафизическое существо Церкви, какъ богочеловѣческаго организма или живаго тѣла Божественнаго Логоса. «Это тѣло Христово,—говоритъ онъ, являющееся сперва какъ малый зачатокъ, въ видѣ немногочисленной общины первыхъ христіанъ, мало-по-малу растетъ и развивается, чтобы въ концѣ временъ обнять собою все человѣчество и всю природу въ одномъ вселенскомъ богочеловѣческомъ организмѣ» [2]). Не отрицаемъ правильности пониманія апостольскаго наименованія церкви *тѣломъ Христовымъ* и въ такомъ метафизическомъ смыслѣ, какъ выражающимъ именно *реальный, существенный союзъ* вѣрующихъ со Христомъ—своимъ главою; но при этомъ должны сказать, что именно это-то названіе (названіе тѣломъ Христовымъ) заставляетъ насъ строже отнестись самой идеѣ развитія церкви и представлять себѣ это развитіе нѣсколько иначе, чѣмъ какъ представляетъ его философъ нашъ, примѣняющій къ Церкви Христовой туже теорію развитія (эволюціи), какая обычно примѣняется особенно въ наукахъ естественныхъ къ объясненію жизни организмовъ. Апостолъ, замѣтимъ, называетъ Церковь не сѣменемъ или зерномъ Христовымъ, но именно *тѣломъ* (τὸ σῶμα) Христовымъ и

---

[1]) Духовныя основы жизни, стр. 141.

[2]) Тамъ же, стр. 123.

такого рода названіемъ даетъ понять, что онъ понимаетъ при этомъ состояніе ея, какъ вполнѣ уже развившееся, организовавшееся, съ присутствіемъ въ ней, всѣхъ силъ необходимыхъ для жизни и развитія [1]). Мы отнюдь ни хотимъ этимъ сказать, что будто бы, по представленію апостола, Церковь съ первыхъ же дней своего существованія обладала уже всею полнотою совершенствъ, достигла полной мѣры возраста Христова. Мы хотимъ только апостольную мысль о начальномъ состояніи Церкви, какъ мысль эта ясно обрисовывается въ самомъ названіи ея тѣломъ Христовымъ, противопоставить совершенно ошибочному представленію этого состоянія В. С. Соловьевымъ. По его представленію, жизнь христіанской Церкви, въ началѣ ея существованія, была подобна *сѣмени* т. е. представляла собою будто бы нѣчто, *существующее только въ возможности или потенціи* (въ скрытомъ, нечленораздѣльномъ состояніи), что ея божественная сущность, искони въ ней пребывающая, *не всегда ясно сознавалась и точно опредѣлялась* со стороны христіанскаго человѣчества, *а лишь постепенно изъ своего скрытаго и безотчетнаго состоянія* переходила въ ясное сознаніе видимой Церкви, опредѣлялась и осуществлялась въ ней [2]). Такого рода сокровеннаго, такъ сказать—зародышеваго момента въ жизни церкви, полусознательнаго, безотчетнаго, исторія не знаетъ. Книга дѣяній апостольскихъ рисуетъ предъ нами достаточно полную и ясную картину того, съ чего и какъ началась жизнь церкви со дня Пятидесятницы. Началась она съ того же, съ тѣхъ же трехъ, скажемъ словами же Владиміра Сергѣевича, «образующихъ связей» которыми и доселѣ жизнь церковная держится на своемъ божественномъ основаніи. Связи эти суть, во-первыхъ, *преемство іерархическое*, отъ Христа идущее; это есть *путь* Церкви, которымъ благодать Христова распространяется по всему тѣлу Его, т. е. церкви; во-вторыхъ, *вѣра въ Богочеловѣческій догматъ*, т. е. вѣра въ І. Христа, какъ совершеннаго Бога и совершеннаго человѣка, какъ свидѣтельство *истины* Христовой; наконецъ, *святыя таинства*, какъ основанія *жизни* Христовой въ насъ [3]). И что важность, нерушимо-

[1]) Что апостолъ не смѣшиваетъ вообще понятій: *сѣмя* или *зерно* съ *тѣломъ*,—ясно можно видѣть изъ его словъ въ первомъ посл. къ Коринѳ. XV, 37—38.

[2]) Духовныя основы жизни, стр. 137.

[3]) Тамъ же, стр. 134.

мость этихъ связей вполнѣ ясно и отчетливо сознавалась *первыми же* строителями таинъ Божіихъ (1 Кор. IV, 1), созидателями *тѣла Христова.* (Еф. IV, 12), т. е. апостолами,— это доказываетъ вся исторія Церкви апостольскаго вѣка; такъ что все послѣдующее, послѣ временъ апостольскихъ, развитіе церкви состояло только лишь въ осложненіи, большемъ и большемъ упорядоченіи *формъ* церковной жизни, сообразно съ открывавшимися съ теченіемъ времени духовными потребностями, духовнымъ ростомъ вѣрующихъ, а отнюдь не въ какомъ-либо *измѣненіи, улучшеніи, совершенствованіи* Самимъ Христомъ и Его св. апостолами положенныхъ *основъ* ея. Вообще нужно сказать, что примѣненіе къ существу Церкви Христовой цѣликомъ, такъ сказать, теоріи развитія, не привнося почти ничего къ лучшему пониманію ея исторіи, легко можетъ приводить лишь къ смѣшенію божественной стороны. Церкви съ человѣческой, а чрезъ это—и къ разнаго рода къ другимъ ошибкамъ, заблужденіямъ относительно ея исторіи.

Такъ это и видимъ мы у самаго же В. С. Соловьева. Въ тѣсной связи съ идеей развитія христіанской Церкви стоитъ у него *теорія развитія христіанскихъ догматовъ.* Не считаетъ возможнымъ и въ данномъ случаѣ входить въ подробный обзоръ аргументаціи, развиваемой нашимъ философомъ въ защиту этой теоріи; къ тому же нѣтъ и особенной надобности въ этомъ. Всѣ ошибочныя сужденія Владиміра Сергѣевича по этому церковно-историческому вопросу давно уже нашли себѣ вполнѣ основательное научное опроверженіе частію на страницахъ извѣстнаго духовнаго журнала «Вѣра и Разумъ» [1]), частію въ книгѣ покойнаго профессора казанской дух. академіи, *Н. Бѣляева*: «О католицизмѣ» [2]). Мы можемъ, поэтому, съ своей стороны ограничаться лишь немногими общими замѣчаніями.

И прежде всего, нелишнимъ считаемъ привести одну историческую справку. Хотя теорія догматическаго развитія примѣнялась римско-католическими богословами на практикѣ издавна, еще въ средніе вѣка, но ясное и точное выраженіе, формулировку своихъ началъ она получила лишь въ недавнее

[1]) «Вѣра и Разумъ», 1886 г., часть 1—2 (статьи Т. Стоянова); тамъ же двѣ особ. достойныя вниманія статьи А. П: «Къ вопросу о догматическомъ развитіи Церкви».

[2]) «О католицизмѣ», Н. Бѣляевъ, Казань, 1889 г., стр. 15 и д.

время. Dr. *Ньюменъ* (принадлежавшій сначала къ англиканской церкви, а потомъ перешедшій въ римско-католическую), издавшій въ 1845-мъ г. свое сочиненіе: «Опытъ о развитіи христіанскаго ученія», едва ли не первый указалъ на принципъ развитія, какъ основное движущее начало католицизма. И достойно вниманія то впечатлѣніе, какое сочиненіе Ньюмена произвело, по словамъ проф. Овербека, на благочестивыхъ и ученыхъ римско-католиковъ. «На первый разъ, говоритъ Овербекъ, — книга Dr. Ньюмена поразила ихъ, какъ внезапный блескъ молніи. «Талантливо!» — восклицали они; «Прекрасно»! но ново, неслыханно въ церкви! «Timeo Danaos et dona ferentes». Не привела бы насъ эта теорія къ протестантству?! Не даетъ ли она санкціи раціоналистической тенденціи *усовершаемости* догматовъ? Не порываетъ ли она съ апостольскимъ преданіемъ, на которомъ до сихъ поръ мы основывали нашу Церковь? Папа, подмѣняя исторію коварною фикціей *дремлющаго* преданія, не остается ли единственнымъ безконтрольнымъ оракуломъ церкви [1]). Отношеніе, впрочемъ, Римской Церкви къ теоріи догматическаго развитія Церкви какъ ранѣе было, такъ и доселѣ остается неопредѣленнымъ, можно сказать даже — двусмысленнымъ. Оффиціальной санкціи она не рѣшается дать этой теоріи; и согласно съ православною Церковію продолжаетъ также утверждать, что вводить какіе либо новые догматы, сверхъ или кромѣ содержащихся въ апостольскомъ «залогѣ вѣры», невозможно; на упреки же, что она на самомъ дѣлѣ ввела уже не мало новыхъ, неизвѣстныхъ древней Церкви, догматовъ, отвѣчаетъ обыкновенно, что эти догматы не новые, а представляютъ лишь *развитіе* апостольской истины, и что будто бы Церковь имѣетъ право развивать догматы. Но разсуждать такимъ образомъ значитъ не устранять, а лишь прикрывать ложь разсматриваемой теоріи явными софизмами. Необходимости и важности раскрытія догматовъ не отрицаетъ и православная церковь, но она всегда учила и учитъ

---

[1]) См. въ «Христіан. Чтеніи», 1883 г., январь—февраль, ст. «Безпорныя преимущества правосл. Каѳолич. церкви предъ всѣми другими христ. исповѣданіями», стр. 101—102.—По поводу самаго слова «развитіе» Овербекъ между прочимъ вѣрно замѣчаетъ: «Слово «развитіе»— любимецъ всякаго современнаго богословія и опора римско-католицизма, унитаріанизма, броодъ-чёрчизма (партіи широкой церкви) и раціонализма».

только именно *о раскрытіи*, а *не о развитіи* догматовъ,—что́, если держаться строго-точнаго словоупотребленія, не одно и тоже [1]). Раскрывать что-либо значитъ,—и въ буквальномъ и переносномъ смыслѣ этого слова,—дѣлать что-либо уже существующее само по себѣ *видимымъ*, *открытымъ*, *явнымъ* для наблюденія, сравненія, или поученія, если рѣчь идетъ о предметахъ духовнаго порядка,—при чемъ съ раскрываемымъ предметомъ не происходитъ никакого измѣненія; напротивъ, *развивать* что-либо,—будетъ ли это развитіе касаться также предметовъ матеріальнаго или духовнаго міра,—значитъ непремѣнно *измѣнять* что-либо въ томъ или другомъ желаемомъ направленіи, вносить *что-либо новое* если не въ самое существо того или другаго предмета, то въ его форму, въ свойства или качества его бытія. Отсюда не трудно понять, почему теорія догматическаго развитія церкви, нашедшая было себѣ и у насъ ученаго защитника въ лицѣ В. С. Соловьева [2]), вызвала тотчасъ же противъ себя горячую, одушевленную полемику со стороны православныхъ богослововъ. Теорія эта, обольстительная на первый взглядъ, идетъ на самомъ дѣлѣ совершенно въ разрѣзъ съ основнымъ, исконнымъ принципомъ жизни православной восточной церкви—*принципомъ преданія*. Исходя изъ этого-то принципа, отцы и учители церкви въ томъ искони и поставляли свою главную обязанность, чтобы изъ вѣка въ вѣкъ, отъ поколѣнія къ поколѣнію, переходило то самое ученіе вѣры, которое завѣщено церкви Господомъ Іисусомъ и Его св. апостолами. Тотъ-же *охранительный* характеръ имѣли и догматическія вѣроопредѣленія вселенскихъ соборовъ. Не новое что-либо вносили въ содержаніе вѣры соборы, когда они составляли свои догматическія формулы, направленныя противъ того или другого объявлявшагося лжеученія. Въ своемъ содержаніи догматы оставались тѣмъ же, чѣмъ они были и до опредѣленія ихъ соборами; составлявшіяся же соборами формулы ихъ представляли лишь новую словесную и логическую *оболочку*, помогавшую вѣрующимъ каждый разъ яснѣе и полнѣе напечатлѣть въ своемъ религіозномъ сознаніи содержаніе той или другой догматической истины, а вмѣстѣ съ

[1]) См. „Православно-догматическое Богословіе“, *Митр. Макарія* (Спб. 1856 г.), стр. 6 и д.

[2]) Статья его: „Догматическое развитіе Церкви въ связи съ вопросомъ о соединеніи церквей“ была напечатана въ декабрьской книжкѣ „Православ. Обозрѣнія“ за 1885 г.

тѣмъ она же—эта оболочка—служила какъ бы оградою для церковнаго ученія противъ разнаго рода произвольныхъ вымысловъ, ложныхъ толкованій его.

Такова была практика древней вселенской церкви относительно охраненія и раскрытія христіанскихъ догматовъ; этой же практики и доселѣ строго держится св. православная восточная церковь; и ей-то она обязана тѣмъ, что вселенская истина Христова, не смотря на всѣ пережитыя ею бури невѣрія и лжевѣрія, сохранилась и хранится въ ней во всей своей первоначальной цѣлости, чистотѣ, неповрежденности. Куда, напротивъ, ведетъ Римскую церковь пресловутая теорія догматическаго развитія церкви,—это съ достаточной ясностію сказалось уже въ ея практикѣ. Подъ предлогомъ развитія догматовъ она ввела, на самомъ дѣлѣ, въ свое вѣроученіе не мало уже *новыхъ*, неизвѣстныхъ древней церкви, и никто не можетъ поручиться за то, что не появятся въ ней еще и еще новые догматы, которые все далѣе и далѣе будутъ отдалять ее отъ вселенской истины Христовой.

Еще бо̀льшее недоумѣніе, чѣмъ теорія догматическаго развитія, возбуждаетъ другое обстоятельство въ богословскихъ воззрѣніяхъ Владиміра Сергѣевича: разумѣемъ взятую имъ на себя защиту римско-католической церкви, оправданіе ея церковно-монархическаго абсолютизма. Съ удивленіемъ было встрѣчено въ свое время очень многими друзьями и почитателями его напечатанное за границей, названное уже нами, сочиненіе его на французскомъ языкѣ: «La Russie et l'Eglise universellé, Paris, 1889. Читая это сочиненіе, не хотѣлось вѣрить, что оно принадлежитъ тому самому В. С. Соловьеву, который въ другихъ своихъ сочиненіяхъ (какъ напр. въ докторской диссертаціи) характеризуетъ, не обинуясь, римско-католическую церковь, какъ «ложную теократію», совершенно подавляющую начало человѣческое или раціональное, начало разума и внутренней свободы, свободы совѣсти [1]). Какъ, спрашивается, примирить это явное противорѣчіе себѣ у нашего философа? Обстоятельство это, нужно сознаться, остается и доселѣ темнымъ, невыясненнымъ вполнѣ; о немъ можно дѣлать только догадки. Можетъ быть въ самомъ дѣлѣ, въ религіозныхъ взглядахъ, убѣжденіяхъ Владиміра Сергѣевича происходили какія-либо временныя колебанія; онъ переживалъ духовный кризисъ. Но

[1]) Критика отвлечен. началъ, стр. 173 и 9.

намъ думается, что мы будемъ ближе къ истинѣ, если скажемъ, что въ дѣйствительности католичество, въ его современномъ statu quo, съ его папскимъ абсолютизмомъ и другими, тѣсно связанными съ послѣднимъ, явленіями въ церковной жизни, никогда не находило сочувствія себѣ въ душѣ Соловьева [1]), что и въ католичествѣ, какъ одинаково и въ протестантствѣ, ему нравились, привлекали его вниманіе, только тѣ лишь стороны ихъ церковно-религіозной жизни, (въ католичествѣ—авторитетъ церковной власти, въ которыхъ онъ видѣлъ нѣкоторые какъ бы зачатки осуществленія той «свободной теократіи», какую начертывалъ онъ себѣ въ своихъ идеальныхъ созерцаніяхъ общественнаго и государственнаго положенія церкви христіанской. Послѣднія литературныя произведенія Владиміра Сергѣевича («Оправданіе добра» и «Три разговора») не оставляютъ, по нашему мнѣнію, нималѣйшаго сомнѣнія въ справедливости такого объясненія вышеуказаннаго противорѣчія. Какъ, въ самомъ дѣлѣ, начертываетъ себѣ нашъ философъ-мистикъ въ «Оправданіи добра» *нормальную* духовную организацію человѣчества въ видахъ успѣшнѣйшаго нравственнаго перерожденія его? Первосвятитель церкви, какъ носитель безусловнаго духовнаго авторитета, Государь христіанскій, какъ носитель безусловной власти, какъ вершина милости и правды, и наконецъ — пророкъ, какъ носитель безусловной свободы и вмѣстѣ—какъ вершина стыда и совѣсти,—вотъ, по изображенію Владиміра Сергѣевича, тѣ руководительные или «представительные» лица, при совмѣстномъ, согласномъ дѣйствіи которыхъ только и возможенъ правильный ходъ общаго нравственнаго прогресса [2]). Такимъ образомъ, безусловный авторитетъ духовной власти или церкви, какъ носительницы божественнаго начала,—вотъ какого рода краеугольный камень полагается въ основу нормальной нравственной организаціи человѣчества. Но, можетъ быть, Первосвятителемъ церкви Владиміръ Сергѣевичъ считалъ *только* папу, какъ видимаго главу церкви? Предположеніе, конечно, возможное, но невѣроятное. Такъ думаемъ мы, между прочимъ, на основаніи его же собственной повѣсти «объ Антихристѣ» [3]). Здѣсь, въ этой повѣсти, приводится, какъ извѣстно, въ видѣ эпилога, слѣдующая рѣчь старца Іоанна, обращенная имъ къ своимъ

[1]) См. „Три письма В. С. Соловьева“ („Церков. Вѣстникъ“ 1901 г. № 2).
[2]) „Оправданіе добра“ (изд. 2-е, Москва, 1899 г.), стр. 572 и 9.
[3]) См. «Три разговора“, стр. 152 и д.

братьямъ, восточнымъ христіанамъ, — рѣчь, весьма важная, какъ и вся, впрочемъ, повѣсть, для характеристики автора ея: «Ну, вотъ, дѣтушки, — говоритъ оживши старецъ, — мы и не разстались. И вотъ что я скажу вамъ теперь: пора исполнить послѣднюю молитву Христову объ ученикахъ Его, чтобы они были едино, какъ Онъ самъ съ Отцемъ — едино. Такъ для этого единства Христова почтимъ, дѣтушки, возлюбленнаго брата нашего Петра. Пускай на послѣдяхъ пасетъ овецъ Христовыхъ. Такъ-то братъ!» И старецъ, говорится, обнялъ Петра. Какъ видимъ отсюда, не *подчиненія* папѣ Петру, какъ первосвятителю, требуетъ старецъ Іоаннъ отъ своихъ восточныхъ братьевъ, а лишь принадлежащаго Ему по праву *особаго почтенія* или чести; старецъ называетъ папу *не главою* церкви, а лишь *возлюбленнымъ братомъ*; наконецъ, самое примиреніе между восточною и западною церквами совершается не во имя какихъ-либо особенныхъ, исключительныхъ *правъ папскаго престола*, а единственно по требованію любви христіанской, во исполненіе послѣдней, Геѳсиманской молитвы Христовой объ ученикахъ своихъ, — и совершается при томъ «на послѣдяхъ», т. е. при концѣ всемірной исторіи, когда, — какъ говорится въ повѣсти, — «почти вся іерархія Востока и Запада», подъ вліяніемъ сатанинскихъ обольщеній, признала Антихриста своимъ вождемъ и владыкою, и изъ числа пасомыхъ только малая часть осталась вѣрною Христу; верховное пастырство надъ этой-то малою частью овецъ Христовыхъ и ввѣряется Іоанномъ папѣ Петру.

Фантастическая повѣсть Владиміра Сергѣевича любопытна, такимъ образомъ, и въ томъ отношеніи, что изъ нея можно видѣть, при какихъ условіяхъ, въ приблизительно-скоромъ настоящемъ, или очень далекомъ будущемъ, онъ считалъ возможнымъ разрѣшеніе великаго, жгучаго вопроса, такъ глубоко, до конца жизни, занимавшаго его, — вопроса именно о соединеніи церквей, Восточной и Западной.

Приводя къ концу наше чтеніе, не можемъ не высказать въ заключеніе еще два — три замѣчанія о значеніи философско-литературной дѣятельности Владиміра Сергѣевича для христіанскаго богословія. Всѣмъ намъ хорошо извѣстно, какимъ образцовымъ мастеромъ слова былъ покойный философъ, какъ его въ сущности простая, чуждая всякой преднамѣренной разсчитанности на эффектъ, рѣчь всегда производила неотразимое, импонирующее вліяніе на слушателей, какъ рѣчь какого-

либо вдохновеннаго пророка. И то и другое качество было, конечно, его личнымъ, природнымъ дарованіемъ, которому можно удивляться, но едва ли можно съ успѣхомъ подражать. Но есть и другая въ его философско-литературной дѣятельности сторона, на которую по всей справедливости можно указать, какъ на образецъ для подражанія въ особенности намъ — духовнымъ писателямъ, богословамъ: мы разумѣемъ авторскіе пріемы Владиміра Сергѣевича, его стремленіе, говоря о самыхъ, по видимому, простыхъ, общеизвѣстныхъ вопросахъ вѣры и нравственности, освѣщать ихъ съ наиболѣе важныхъ, жизненныхъ сторонъ, смотрѣть всегда въ корень дѣла, а не отдѣлываться однимъ лишь «благоглаголаніемъ благопотребнымъ». Въ признаніи этихъ качествъ у Владиміра Сергѣевича, какъ писателя, согласятся, мы увѣрены, всѣ, кто читалъ его книжку «Духовныя основы жизни», его прекраснѣйшія «Пасхальныя письма», его «Три разговора о войнѣ, прогрессѣ и концѣ всемірной исторіи».

Закончимъ нашу рѣчь пожеланіемъ, чтобы въ памяти русскаго общества долго сохранялся поэтическій образъ философа-идеалиста, неустанно направлявшаго общественную мысль нашу къ цѣлямъ высшаго знанія и высшаго блага,— образъ человѣка, который всю свою недолгую жизнь горѣлъ, — скажемъ словами поэта:

«Передъ святынею добра
Неугасимою лампадой».

Проф.-Прот. В. Рождественскій.

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

Санкт-Петербургская православная духовная академия — высшее учебное заведение Русской Православной Церкви, готовящее священнослужителей, преподавателей духовных учебных заведений, специалистов в области богословских и церковных наук. Учебные подразделения: академия, семинария, регентское отделение, иконописное отделение и факультет иностранных студентов.

Проект по созданию электронного архива журнала «Христианское чтение»

Проект осуществляется в рамках компьютеризации Санкт-Петербургской православной духовной академии. В подготовке электронных вариантов номеров журнала принимают участие студенты академии и семинарии. Руководитель проекта — ректор академии епископ Гатчинский **Амвросий** (Ермаков). Куратор проекта — проректор по научно-богословской работе священник Димитрий Юревич. Материалы журнала готовятся в формате pdf, распространяются на DVD-дисках и размещаются на академическом интернет-сайте.

На сайте академии

www.spbda.ru

- события в жизни академии
- сведения о структуре и подразделениях академии
- информация об учебном процессе и научной работе
- библиотека электронных книг для свободной загрузки