

Печатать дозволяется.
Ректоръ академіи, протоіерей *А. Владимірскій.*

ИСТОРИЧЕСКІЙ ОЧЕРКЪ ГРЕКО-БОЛГАРСКОЙ РАСПРИ.

(продолженіе)

4) Состояніе греко-болгарской распри и жгры къ ея рѣшенію при патріархахъ Іоакимъ и Софроніи.

Сдѣлавъ нѣкоторыя уступки болгарамъ въ вышеизложенныхъ пятнадцати пунктахъ и объявивъ, что эти уступки—не что иное, какъ болѣе точное опредѣленіе *прежнихъ* правъ, которыхъ патріархія никогда не отрицала за болгарами, патріархатъ, какъ бы въ подтвержденіе своего положенія, и на практикѣ продолжилъ *прежнюю* систему искорененія болгарскаго языка и народности, вымогательствъ и насилія. Болгарскія газеты начали буквально переполняться рассказами о насильственныхъ, оскорбительныхъ для христіанскаго чувства, дѣйствіяхъ фанариотскихъ архіереевъ. При этомъ не рѣдки бывали случаи, что насилія совершались архіереями или грекоманами помимо воли высшей администраціи патріархіи, а иногда даже вопреки ея распоряженіямъ.

Болгарскій языкъ, народность болгарская и болгарскіе патріоты-дѣятели, можно сказать, преслѣдовались повсюду. Патріархія распорядилась, чтобы въ нѣкоторыхъ церквахъ адрианопольскихъ и преимущественно въ церкви предмѣстья Киречь-хана богослуженіе

отправлялось на славянскомъ языкѣ. Слабый митрополитъ Кирилль, опасаясь протеста со стороны грековъ и преимущественно братьевъ Калія и Мишель-Бей, не имѣлъ рѣшимости настоять на исполненіи распоряженія патріархата; но этимъ возбудилъ только неудовольствіе той и другой партіи, кончившееся тѣмъ, что обѣ онѣ, каждая впрочемъ отдѣльно, подали патріарху прошеніе о смѣнѣ Кирилла, какъ поселяющаго лишь раздоръ между ними, и о дарованіи имъ новаго, болѣе разумнаго, іерарха ('). Болгарскій народолюбъ, преосвященный Цареній поливинскій отданъ былъ (осенью 1861 г.) на судъ солунскому митрополиту, фанаріоту Неофиту, осужденъ имъ и заключенъ въ тюрьму за то, что онъ осмѣлился двадцати-піастровую подать уменьшить на половину, и изъ остальной половины, три оставить на содержаніе себя, семь отдать на устройство болгарскихъ училищъ ('). Хлопоты болгаръ о его освобожденіи въ началѣ 1862 г. оказались бесполезными ('). Судъ надъ нимъ и арестъ его значительно содѣйствовали усиленію вражды болгаръ къ грекамъ ('). Братья Миладиновы умерли въ тюрьмѣ (около половины января 1862 г.), какъ мы знаемъ, за свою пропаганду болгарской народности между болгарами ('). Фанаріотскіе владыки постарались обвинить ихъ предъ турецкимъ правительствомъ въ политическихъ замыслахъ и въ измѣнѣ правительству, что послужило для Миладиновыхъ причиною многихъ мученій со стороны турецкихъ чиновниковъ и что собственно свело ихъ преждевременно въ могилу ('). Въ первыхъ числахъ

(') Моск. вѣд. 1866 г. № 122. стр. 3. col. 2. День. 1862 г. № 19. стр. 16. № 48. стр. 14.

(') День. 1862 г. № 21. стр. 14. col. 1.

(') Ibid. стр. 15.

(') День. 1863 г. № 15. стр. 20.

(') День. 1862 г. № 21. стр. 15.

(') День. 1862 г. № 22. стр. 16.

марта 1863 г. арестованъ былъ, по доносу вышеупомянутаго солунскаго митрополита, Георгій Зынга, сынъ одного изъ коноводовъ болгарской партіи, занимавшійся собраніемъ статистическихъ свѣдѣній о Македоніи съ цѣлю доказать грекамъ, что она—страна болгарская, а не греческая (¹). Въ концѣ 1863 г. охридскій фанариотъ—архіерей обвинилъ предъ битольскимъ губернаторомъ около 25 охридскихъ болгаръ въ весьма важномъ преступленіи, въ употребленіи славянскихъ книгъ, напечатанныхъ въ Россіи. Губернаторъ потребовалъ, чтобы виновные виѣстѣ съ книгами представлены были въ мезлишъ, и хотя этотъ турецкій совѣтъ призналъ ихъ совершенно невинными, тѣмъ не менѣе по настоянію архіерея они заключены были въ тюрьму, а книги архіерей отобралъ къ себѣ и заперъ въ шкафѣ митрополіи. Болгарскіе представители въ Константинополь начали было хлопотать предъ министромъ иностранныхъ дѣлъ объ ихъ освобожденіи, выставляя ихъ совершенно невинными; но получить свободу имъ удалось лишь за значительный выкупъ (²). Точно такой же арестъ за открытіе болгарскаго училища и введеніе въ богослуженіе славянскаго языка былъ произведенъ въ Неврокопѣ по настоянію тамошняго архіерея—фанариота. Болгарскіе представители въ Константинополь начали хлопотать предъ министромъ иностранныхъ дѣлъ, Али-пашей, и за этихъ арестантовъ, и на этотъ разъ успѣшно. Неврокопіяне были освобождены (³). Около того же самаго времени битольскій митрополитъ, Венедиктъ, рѣшительно воспретилъ болгарамъ открытіе болгарскаго въ Битоли училища и употребленіе при богослуженіи славянскаго языка. Когда же битольскіе болгары съ разрѣшенія архіерейскаго, какимъ-то чудомъ полученнаго, построили себѣ цер-

(¹) Дель. 1863 г. № 15. стр. 20.

(²) Дель. 1861 г. № 1. стр. 20. № 5. стр. 23.

(³) Дель. 1864 г. № 1. стр. 20.

ковъ, добыли болгарскаго учителя—пѣвца и пришли испрашивать у фанариотскаго архіерея дозволенія употреблять славянскій языкъ при освященіи церкви и вообще при богослуженіи, то онъ отвѣтилъ на эту немѣренную просьбу: „я что вчера ѣлъ, забылъ, тѣмъ болѣе забылъ то, что я обѣщалъ въ прошломъ году; пусть чрезъ два часа явится ко мнѣ вашъ учитель“. По приходѣ этого учителя, Венедиктъ повелѣлъ ему поскорѣе убраться изъ города подъ страхомъ тяжелой въ кандалахъ ссылки въ одинъ изъ городовъ малой Азіи, и учитель, можно сказать, со страха бѣжалъ изъ города⁽¹⁾. Стремленіе къ уничтоженію болгарскаго языка и болгарской народности на балканскомъ полуостровѣ проявляется не только у константинопольскихъ и вообще у турецкихъ грековъ, но и у аѳинскихъ, и едвали у этихъ послѣднихъ не сильнѣе, чѣмъ у первыхъ. Въ 1864 г. министръ народнаго просвѣщенія въ королевствѣ греческомъ, г. Никопулосъ, составилъ изъ аѳинскихъ ученыхъ особую комиссію, которой предложилъ изыскать средства къ распространенію еллинизма внѣ еллинскаго королевства. На этотъ планъ чрезвычайно сочувственно откликнулись греческія газеты въ Константинополѣ (Кліо) и другихъ городахъ турецкой имперіи (Евсевія въ Смирнѣ). Положено содѣйствовать распространенію еллинизма не только основаніемъ ученыхъ обществъ въ разныхъ мѣстахъ турецкой имперіи, но даже учрежденіемъ гимназій, въ которыя учителей назначалъ бы элладскій министръ народнаго просвѣщенія. При этомъ не забыты и гречанки, которыя имѣютъ обворожительную силу въ распространеніи еллинизма. Около того же самаго времени существующій въ Лондонѣ филеллинскій комитетъ составилъ планъ уничтоженія болгарской народности. Средствами къ распространенію еллинизма комитетъ постановилъ: избраніе на патриаршій пре-

(1) Дель. 1865 г. № 3. стр. 68—69.

столь бывшего патріарха Григорія Куталианоса, какъ самаго горячаго панеллиниста, и содѣйствіе всевозможными жертвами къ прекращенію греко-болгарской распри. Одинъ изъ представителей элладскаго народнаго собранія, г. Іалемось, произнесъ предъ нимъ, 28 декабря тогоже самаго года, пламенную рѣчь о томъ, что „нѣкоторыя племена, совершенно недостойныя быть названными, еще недавно считавшія за честь быть соединенными съ еллизмомъ, теперь стараются изгладить въ себѣ всѣ слѣды еллизма: еллинскій языкъ изгнавъ и замѣнивъ *варварскимъ языкомъ*“, т. е. славянскимъ ⁽¹⁾. Само собою должно быть понятно, что всѣ эти замыслы элладскихъ грековъ, по существу своему химерическіе, должны были подѣйствовать крайне неприятно на болгаръ, и безъ того до высшей степени возбужденныхъ противъ всѣхъ вообще грековъ. По поводу приведеннаго замысла еллинскаго министра болгарская газета *Совѣтникъ* говоритъ: „что попрощемъ дѣйствія еллинской пропаганды будетъ ближайшій, чуждый грекамъ народъ и ближайшая къ нимъ страна, въ особенности Македонія, въ этомъ не нужно даже и сомнѣваться.... Мы можемъ положительно сказать, что появятся новыя гоненія, насилія, интриги и клеветы противъ защитниковъ нашей народности и языка и на первомъ планѣ для жертвы этихъ адскихъ средствъ будутъ болгарскіе учителя и священники и любящіе свою народность—болѣе богатые наши единородцы въ разныхъ городахъ; противъ этихъ изъ нашихъ единородцевъ навошрено греческое оружіе, противъ нихъ направлены всѣ греческія гоненія, клеветы и злодѣйства, въ особенности же въ Македоніи, которую наводняютъ греческіе агенты, чтобы вторгнуть ее въ еллизмъ“ ⁽²⁾.... Нерѣдко національныя распри

⁽¹⁾ *Соврем. Лѣт.* (приб. къ моск. вѣдом.) № 28. 1866 г. стр. 1. *День.* 1863 г. № 39. стр. 15—17.

⁽²⁾ *Ibid.* стр. 16.

изъ-за языка проявлялись по поводу такихъ предметовъ, къ которымъ обѣ стороны должны были бы относиться съ уваженіемъ. Однажды въ городѣ Врачѣ въ видинской области одинъ болгарскій учитель произнесъ въ церкви проповѣдь, въ которой началъ говорить о заслугахъ свв. Кирилла и Меѳодія для земли славянской. Архіерей-фанариотъ обругалъ за это учителя, повелѣлъ ему молчать и не говорить впредь такихъ глупостей; потому что Кириллъ и Меѳодій—паписты и православная церковь не признаетъ ихъ за святыхъ. Не удовольствовавшись этимъ, онъ донесъ на своихъ пасомыхъ видинскому пашѣ и обвинилъ ихъ какъ бунтовщиковъ противъ правительства. Паша, обслѣдовавъ дѣло, нашель ихъ невинными и повелѣлъ болгарскимъ учителямъ снова открыть свои училища, на время закрытія—было, и продолжать дѣло образованія народа (¹). Въ Варнѣ борьба изъ-за языка между болгарами и греками была, можно сказать, ожесточенная, сопровождавшаяся крайними насиліями со стороны грековъ, оскверненіемъ святыхъ храмовъ, пародированіемъ божественной службы и хулою на свв. Кирилла и Меѳодія. Замѣчательно, что на всѣ эти безобразія подстрекалъ безумныхъ грековъ пребывающій здѣсь греческій консулъ (²). Подобнаго рода сцени, можно сказать, совершались во всѣхъ мѣстахъ балканскаго полуострова, гдѣ только грекъ встрѣчался съ болгаряномъ или болгаринъ съ грекомъ (³).

Кромѣ языка, придающаго враждѣ окраску національности, продолжалась борьба и изъ-за другаго предмета, какъ мы знаемъ, гораздо болѣе чувствительнаго для властолюбивой и корыстолюбивой іерархіи, составляющаго, можно сказать, основной нервъ борьбы,—

(¹) День. 1863 г. № 36. стр. 18.

(²) Моск. вѣд. 1866 г. № 47. стр. 3. col. 4—5. Пр. Об. 1866 г. т. 20. Замѣтки. 57.

(³) Прав. Обзор. 1866 г. т. 21. Замѣтки. стр. 115—116.

интереса дѣшевого Ни патриархія, ни архіереи не вразумились ударами, которые нанесли и наносили имъ болгары. Повятіе, составленное болгарами о патриархіи: „велика церква, на Фанарѣ сущая, уподобилась е на турско едно зданіе попечительства финанціи“⁽¹⁾, сохранилось вполне; неудивительно поэтому, что вполне сохранились и тѣ насилія, жестокости и вымогательства, характеристику которыхъ мы старались представить выше. Въ концѣ (30 окт.) 1861 года литическій епископъ Игнатій, за взятку въ 200 піастровъ, повелѣлъ насильственно повѣнчать одну дѣвушку, которая до того перепугалась, что во время вѣнчанія пришла въ безпамятство, а чрезъ два дня умерла⁽²⁾. Когда произошелъ формальный разрывъ болгаръ съ греками, то болгары рѣшительно отказались платить архіереямъ „владычнину“, говоря; „вы насъ прокляли. Зачѣмъ же вы требуете доходовъ отъ отлученныхъ“⁽³⁾. Вслѣдствіе этого на общинахъ накопились долги архіерейскіе. Въ іюнѣ 1862 г. произошло въ Болгаріи возстаніе, для подавленія котораго турецкое правительство принуждено было употребить силу. Фанариотскіе владыки воспользовались этимъ случаемъ, какъ самымъ удобнымъ для того, чтобы собрать съ общинъ свою подать. Они тотчасъ же начали разсылать по городамъ посланія, „но неувѣщательныя и поучительныя, а съ угрозами, что если болгары не покорятся имъ, то они будутъ казнены всѣ до одного, какъ политическіе преступники“. За уплату подати архіереи-фанариоты обѣщали имъ всякое свое покровительство⁽⁴⁾. Месемврійскій владыка-фанариотъ два года держалъ запертою приходскую церковь въ селѣ Гулицѣ, частію за то, что жители ея хотѣли имѣть священника-бол-

(1) Совр. лѣт. (приб. къ моск. вѣд.) 1866 г. № 28. стр. 2.

(2) Моск. вѣдом. 1866 г. № 116. стр. 3. col. 5.

(3) Дешъ. 1861 г. № 22. стр. 19.

(4) Дешъ. 1862 г. № 47. стр. 15.

гарина, а частію за неуплату подати. Жители Гулицы дали знать о своемъ плачевномъ положеніи болгарскому представителю города Варны въ Константинополѣ, а владыка послалъ диакона насильственно собрать свою подать при помощи заптій (полицейскихъ чиновниковъ) (¹). Въ одномъ изъ болгарскихъ городовъ, въ Плевенѣ, община отказалась платить „владычнину“ архіерею и даже лишила его права давать дозволеніе на совершеніе брака, что, замѣтимъ, точно также сопровождалось поборами въ пользу казны архіерейской. Вслѣдствіе этого обстоятельства произошло въ Плевенѣ въ началѣ декабря 1863 г. слѣдующее происшествіе.—Нужно замѣтить, особеннымъ уваженіемъ плевенской общины пользовался попъ Тодоръ (Теодоръ). Однажды онъ безъ дозволенія архіерея началъ совершать бракъ. Церковь была полна народу. Кромѣ брака совершали и другія таинства: крещеніе, муропомазаніе, причащеніе. Изъ зрителей особенно много было женщинъ и дѣтей. Женщины, по болгарскому обычаю, находились на хорахъ. Архіерей, узнавъ о совершеніи брака, послалъ вооруженнаго заптіе прекратить вѣнчаніе и привести къ себѣ попа Тодора. Заптіе, вооружившись кинжаломъ, саблей и палкой, вошелъ въ церковь, и такъ какъ ходъ его задерживали находящіеся въ церкви вѣрующіе, онъ началъ бить палкою по головамъ всѣхъ попадавшихъ ему на встрѣчу. Произошелъ шумъ. Женщины, испугавшись этого происшествія, поспѣшили удалиться съ хоръ. Человѣкъ 30 изъ нихъ упали и ушиблись, а нѣкоторыя даже убились до смерти. Добравшись до попа Тодора, заптіе повелѣлъ ему прекратить вѣнчаніе, а такъ какъ онъ воспротивился, то заптіе началъ бить его по головѣ палкою. Послѣ по этому дѣлу завязался протестъ.—чѣмъ онъ кончился—неизвѣстно (²). Въ началѣ 1864 г. жители города

(¹) День. 1864 г. № 1. стр. 20.

(²) День. 1864 г. № 8. стр. 22. № 22. стр. 19.

Рушука возстали противъ своего владыки Синесія частию потому, что онъ—фанаріотъ, а главнымъ образомъ за его насильственныя дѣйствія при собираніи податей. Рушукскій паша только вооруженною силою могъ подавить возстаніе (¹). Описаніемъ подобныхъ печальныхъ дѣйствій была преисполнена болгарская журналистика за разсматриваемый періодъ времени (²). Мало того, по свидѣтельству очевидцевъ болгарскихъ дѣлъ, совершались даже такія дѣла, „при разсказѣ о которыхъ волосы дыбомъ становятся“ (³).

Совершенно правильно взирая на дѣятельность образованныхъ болгаръ, почему-либо выступавшихъ въ качествѣ народныхъ руководителей, какъ на дѣятельность самую гибельную для власти и денежныхъ интересовъ духовныхъ фанаріотовъ, для процвѣтанія еллиназма мірскихъ грековъ, воображеніе которыхъ воспалено представленіемъ будущаго величія византійской имперіи, духовные фанаріоты и еллины—міряне всѣ свои силы напрягаютъ къ тому, чтобы погубить этихъ вредныхъ болгаръ, и съ этою цѣлію стараются всевозможными способами обвинить ихъ въ измѣнѣ предъ турецкимъ правительствомъ, которое охотно вѣритъ ихъ навѣстамъ и ввергаетъ такихъ вредныхъ людей въ тюрьмы. Если же грекамъ почему-либо не удастся обвинить какого-нибудь образованнаго, но ненавистнаго имъ, болгарина, въ такомъ случаѣ они стараются избавиться отъ него другими средствами (⁴)... Примѣры подобныхъ злоухищреній грековъ противъ образованныхъ болгаръ отчасти приведены выше.

(¹) День. 1864 г. № 8. стр. 22.

(²) День. 1863 г. № 36. стр. 18.

(³) День. 1862 г. № 47. стр. 15. Такъ какъ всѣ, наложенные здѣсь, факты заимствованы изъ болгарскихъ газетъ, то весьма легко можетъ статься, что они сильно преувеличены. При общемъ разгарѣ страстей болгары и изъ мухи дѣлали слона. Мы увидимъ, что этотъ грѣхъ за ними водится. Излагаемъ же факты для того, чтобы показать общественное настроеніе.

(⁴) День. 1864 г. № 22. стр. 19. 1863 г. № 15. стр. 20.

Чтобы избавиться отъ власти грековъ и отъ насилій греческаго по происхожденію духовенства, болгары рѣшительно отказываются принимать архіереевъ, посылаемыхъ константинопольской патріархіей. Приемы фанариотскихъ архіереевъ, подобные тому, какой оказали софіяне Дороею, сдѣлались весьма обыкновенны (¹). Водвореніе ихъ въ новой епархіи сдѣлалось возможнымъ только при посредствѣ силы. Въ Терновѣ водвореніе фанариота-архіерея сопровождалось схваткою между болгарами и турецкимъ отрядомъ, при чемъ съ той и другой стороны оказалось много раненыхъ (²). Подобнымъ же образомъ происходило водвореніе епископа Паясія въ городѣ Плевно (Плевенѣ). Здѣсь послѣ схватки съ турецкимъ отрядомъ оказалось четверо убитыхъ и 20 раненыхъ (³). Весьма часто случалось, что лишь только архіерей-грекъ входилъ въ церковь, вѣрующіе — болгары тотчасъ же выходили изъ нея, такъ что архіерей оставался съ одними только сослужащими (⁴). Наконецъ вражда между обѣими національностями зашла такъ далеко, что одни изъ болгаръ предлагали иныя — „ввести расколъ среди болгарскаго народа, а другіе — совершенно, волею или неволею, изгнать изъ всей болгарской земли (Македоніи, Фракіи и Болгаріи) греческихъ архіереевъ, такъ какъ ни подъ какимъ образомъ нельзя примириться съ греческимъ высшимъ духовенствомъ, желающимъ держать подъ своимъ игомъ, для своихъ видовъ и расчетовъ, цѣлый болгарскій народъ“ (⁵). „Для насъ, — говоритъ болгарская газета *Гайда*, — нѣтъ спасенія въ примиреніи съ греками, ни въ подчиненіи снова фанариотскому греческому церковному начальству, ибо начало

(¹) День. 1862 г. № 22. стр. 16.

(²) День. 1864 г. № 8. стр. 22—23.

(³) Моск. вѣдом. 1866 г. № 116. стр. 3. col. 5.

(⁴) День. 1863 г. № 31. стр. 22. 1864 г. № 22. стр. 19.

(⁵) День. 1863 г. № 36. стр. 17.

этого церковнаго начальства, его властолюбіе, до того вкоренилось въ характеръ его служителей, что истинная религіозная свобода и естественное и мирное развитіе для нашего народа—дѣло совершенно невозможное. Наше спасеніе состоитъ въ нашемъ постоянномъ сопротивленіи всякому ненародному вліянію, а возможное при теперешнихъ обстоятельствахъ наше дѣйствіе заключается въ совокупной стойкости нашей противъ *греческихъ* „владыкъ“, которыхъ послала къ намъ и впередъ будетъ посылать *греческая* церковь... Если мы сознаемъ себя болгарами, если миль намъ нашъ родъ, если для насъ дорого наше отечество, если мы имѣемъ къ нему хоть сколько-нибудь уваженія, по крайней мѣрѣ настолько, насколько оказываютъ безсловесныя животныя къ мѣсту ихъ рожденія, не бросаю на него грязью, то мы должны вынѣ воодушевиться однимъ желаніемъ—добыть поправныя греками наши церковныя права, мы должны проникнуться одною волею — *отбросить нашествіе на наше отечество греческихъ владыкъ*“⁽¹⁾.

Римско-католическая пропаганда, будучи нѣсколько обезкуражена бѣгствомъ произведеннаго ею патріарха болгаро-увіатовъ, монсиньора Сокольскаго, и возвращеніемъ къ православію другихъ присоединившихся къ униі болгаръ, не прекратила однакожъ своихъ дѣйствій. Она по прежнему продолжала подливать масло въ огонь, растревлять вражду болгаръ противъ грековъ, чтобы примиреніе сдѣлать невозможнымъ и затѣмъ указать на унию, какъ на единственно спасительный исходъ для болгаръ. Спустя семь мѣсяцевъ послѣ бѣгства Сокольскаго для управленія дѣлами болгаро-увіатовъ она назначила одного филиппопольскаго католическаго священника, по имени Арабаджійскаго⁽²⁾;

⁽¹⁾ День. 1864 г. № 5. стр. 22—23.

⁽²⁾ Въ патріаршемъ посланіи онъ названъ Араватскимъ. Христ. Чтен. 1871 г. 1. 433.

но богослуженіе отправлялъ одинъ полякъ, хорошо знающій порядокъ православной службы и славянской азбуки, и, вѣроятно, служившій въ русской службѣ⁽¹⁾. Частныя лица католическаго вѣроисповѣданія, находившіяся среди болгаръ или въ Константинополѣ, получили изъ Рима и отъ своихъ национальных посольствъ повелѣнія помогать всевозможными способами католической пропагандѣ⁽²⁾. По прежнему, особенно сильно содѣйствовали римской пропагандѣ французское и австрійское посольства⁽³⁾. Французскія газеты, издаваемые въ Константинополѣ, постоянно обвиняли болгаръ въ томъ, что они дѣйствуютъ подъ вліяніемъ русскихъ⁽⁴⁾. Le Monde, назвавъ русскую церковь схизматическою по отношенію къ церкви константинопольской, положилъ какъ бы особенною своею задачею проповѣдывать, что Россія ведетъ неутомимую пропаганду противъ греческой церкви при посредствѣ славянъ балканскаго полуострова, въ особенности же при посредствѣ болгаръ⁽⁵⁾. Замѣчательнъ въ этомъ отношеніи разговоръ одного болгарина съ французскимъ консуломъ, приведенный въ одной изъ болгарскихъ газетъ. „Такъ какъ для болгаръ,—сказано въ этой газетѣ,—очень страшно видѣть, какъ часто пишутъ объ нихъ, что они во всемъ дѣйствуютъ по мановенію и подъ вліяніемъ русскихъ, то одному изъ нашихъ болгаръ вздумалось, въ бесѣдѣ съ однимъ изъ французскихъ консуловъ, спросить послѣдняго: какими средствами болгары могутъ освободиться отъ подозрѣній французскихъ консуловъ, которые-то и служатъ корреспондентами Courrier d'Orient, и чѣмъ они могутъ доказать, что они, болгары, не русскіе? Един-

(1) День. 1863 г. № 15. стр. 21. ●

(2) Моск. вѣдом. 1866 г. № 116. стр. 3. col. 3 и 4.

(3) День. 1862 г. № 22. стр. 16. 1863 г. № 7. стр. 18—19.

(4) День 1864 г. № 1. стр. 20.

(5) L'Union chrétienne. 1865—1866 г. p. 56. col. 2.

ственное средство, — отвѣтилъ французскій агентъ, — принять католицизмъ; а пока вы держитесь одной вѣры съ русскими, то вы всегда для насъ русскіе* (¹). Иностранные консулы, т. е. собственно французскій и австрійскій, нашли поддержку уніи даже въ самомъ турецкомъ правительствѣ (¹).

Дѣйствуя хитростію, золотомъ, силою при посредствѣ консуловъ католическихъ державъ, агенты римской пропаганды между прочимъ усилили свою дѣятельность и на поприщѣ образованія молодыхъ болгаръ въ духѣ римскихъ идей (²). На такое направленіе пропаганды, нужно полагать, повліяло то обстоятельство, что дѣлу уніи очень много содѣйствовали воспитанники бебекскаго училища, учрежденнаго въ Константинополь лазаристами (³). Впрочемъ нужно замѣтить, что стремленіе къ учительской дѣятельности проявилось главнымъ образомъ между поборниками уніи изъ болгаръ.

При первомъ взрывѣ ссоры болгаръ съ греками, унія съ большею силою обнаружилась въ адрианопольскомъ округѣ. Здѣсь большинство жителей Димотики и нѣкоторыхъ селеній въ окрестностяхъ, вслѣдствіе насилій димотискаго митрополита Мелетія, обратилось къ уніи и потомъ рѣшительно отказалось снова возвратиться въ православіе и даже вступить въ переговоры съ православными (⁴). Однимъ изъ главныхъ дѣятелей въ Адрианополь, и между прочимъ въ Димотикѣ, былъ Куру-Кафа, одинъ изъ поборниковъ болгарской народности, видѣвшій въ уніи средство къ полному раскрытію ея и преслѣдующій при этомъ личные свои

(¹) День. 1864 г. № 1. стр. 20.

(²) Моск. вѣдом. 1866 г. № 116. стр. 3. col. 3. День. 1862 г. № 22. стр. 16.

(³) День. 1865 г. № 3. стр. 68.

(⁴) Моск. вѣдом. 1866 г. № 122. стр. 3. col. 3.

(⁵) Ibid. № 116. стр. 3. col. 3—4.

интересы (¹). Когда прошелъ первый порывъ болгаро-уніатовъ и онъ, Куру-Кафа, началъ-было вести переговоры о возвращеніи уніатовъ снова къ православію, какъ пріѣхалъ въ это время въ Адрианополь другой поборникъ уніи, Драгинъ Цанковъ. Онъ немедленно же купилъ за 16,000 піастровъ домъ для второй уніатской церкви, выписалъ изъ Константинополя для уніатскаго училища учителя Ваклидова, знавшаго французскій языкъ, предложилъ епитропамъ православнаго болгарскаго училища въ Адрианополѣ соединить средства обоихъ училищъ, и даже обѣщался основать типографію для напечатанія богослужебныхъ книгъ и необходимыхъ учебниковъ на болгарскомъ языкѣ. Такъ какъ достиженіе всѣхъ этихъ благъ обѣщаво было за переѣну признанія имени патріарха на имя папы, вслѣдствіе того Цанкову удалось обратиться къ уніи множество болгаръ. Такимъ образомъ учредилась цѣлая самостоятельная уніатская община, которой исходатайствованъ былъ у Султана фирманъ, признающій за нею права отдѣльной народности (²). Кромѣ Адрианополя Цанковъ открылъ еще уніатское училище въ Казанлыкѣ. Для управленія адрианопольской уніатской общиной поставленъ Рафаилъ Поповъ (или Погъ-Рафаилъ), сопровождавшій бывшаго епископа Іосифа Сокольскаго въ Римъ и принявшій унію вслѣдствіе отрѣшенія отъ должности своимъ православнымъ епископомъ (³). По удаленіи Цанкова изъ Адрианополя Куру-Кафа снова завелъ было переговоры объ обращеніи къ „православію; но такъ какъ онъ въ обезпеченіе себя просилъ 40,000 піастровъ, вслѣдствіе того обращеніе его не состоялось (⁴). Кромѣ адрианопольскаго округа заведены были уніатскія училища и въ другихъ провинціяхъ Болгаріи. Въ Македоніи,

(¹) Девъ. 1862 г. № 48. стр. 14.

(²) Моск. вѣдом. 1866 г. № 116. стр. 3 col. 4.

(³) Девъ. 1862 г. № 19. стр. L'Union chrétienne. 1865—1866 г. р. 53; 42.

(⁴) Моск. вѣдом. 1866 г. № 116. стр. 3 col. 4.

наприм., таковыя училищъ учреждено было два, изъ которыхъ одно—въ Битоли. Здѣсь съ успѣхами развивался на учительскомъ поприщѣ и въ пользу уніи учитель Йорданъ Константиновъ, болгарскій народолюбецъ, подвергавшійся есылкѣ за свою проповѣдь о возрожденіи болгарской народности и, подобно другимъ подобнымъ же народнымъ дѣятелямъ, видѣвшій возможность ея возрожденія и цѣлостнаго развитія въ принятіи уніи, подъ покровомъ Рима. Когда гоненія на болгарскую народность упомянутого выше владыки, фанариота—Венедикта, были такъ жестоки, что приводили битольцевъ въ отчаяніе, то десять семействъ въ слѣдствіе этого перешли къ уніи. „Пусть вашъ грѣхъ ляжетъ на шею владыки, который много обѣщаетъ и ничего не даетъ“, говорили они въ свое оправданіе спрашивавшимъ о причинѣ ихъ поступка (1).

Какъ дѣйствовали на простодушныхъ поселянъ сами поборники уніи изъ болгаръ, можно видѣть изъ слѣдующаго случая.—Между жителями селенья Гюкче-Бунаръ, димотикской епархіи, возникъ споръ изъ-за обладанія церковію. На мѣсто дѣйствія явился самъ митрополитъ, вышеупомянутый Мелетій, и рѣшилъ скоро въ пользу православныхъ, а уніятамъ посовѣтовалъ построить новую церковь. Уніята такъ озлобился на него, что только бѣгствомъ онъ могъ спасти свою жизнь отъ ихъ ярости. Мелетій принесъ жалобу адрианопольскому губернатору объ его оскорбленіи уніятами. Губернаторъ потребовалъ виновныхъ на судъ. Прежде всего онъ спросилъ ихъ, кто они таковы? Они отвѣчали, что они муттафики (т. е. уніаты). Губернаторъ, притворившись, что не знаетъ такого вѣроисповѣданія, сказалъ, что они, вѣроятно, какіе-нибудь новые еретики, вредные для государства. Муттафики обѣявили, что въ эту вѣру ихъ обратилъ Куру-Кафу. Губернаторъ призвалъ Куру-Кафу и искусными вопросами до-

(1) День 1865 г. № 2. стр. 68—69.

велъ его до созванія, что муттафики—тоже, что католики. Поселяне, когда услышали, что муттафики и католики—одно и тоже, тотчасъ же отреклись отъ Куру-Кафы, бросились въ ноги Мелетию и просили у него прощенія за оскорбленіе. Губернаторъ, видя обманъ Куру-Кафы, строго, подь страхомъ тяжкаго наказанія, запретилъ ему впредь религіозную пропаганду; и издалъ повелѣніе, чтобы названіе муттафика было замѣнено словомъ католикъ и чтобы впредь не принимались никакіе акты отъ муттафиковъ (*).

Чтобы сильнѣе подѣйствовать на болгаръ, агенты римской пропаганды старались склонить къ уни знаменитыхъ вождей болгарскаго народа. Іезуиты и лаваристы неоднократно подступали къ Миладиновымъ съ предложеніемъ уни (*). Къ митрополиту Авксентію, находившемуся въ заключеніи въ Исмитъ (въ Никомедіи) униаты отправляли цѣлую депутацію, въ числѣ которой находились Цанковъ и Джейковъ—главные поборники уни. Но ни тѣ ни другой, ни Миладиновы ни Авксентій, не захотѣли кунить цѣною измѣны вѣрѣ облегченіе своихъ страданій (*). Изъ вліятельныхъ лицъ присоединился—было къ уни софійскій митрополитъ Дороеей,—точь самый Дороеей, о которомъ одни газеты возвѣстили, что его софіяне убили, но котораго на самомъ дѣлѣ лишь только съ позоромъ изгнали. Дороеей пробылъ въ общеніи съ униатами только двѣ недѣли, а послѣ того снова обратился къ православію (*) и, какъ увидимъ, перешелъ на сторону болгаръ.

Обнаруженіе явнаго обмана и примѣръ высокыхъ лицъ заставляли болгаръ крѣпко держаться православія. Къ православію, какъ мы видѣли, снова обраща-

(*) День. 1862 г. № 48. стр. 14.

(*) День. 1862 г. № 21. стр. 15.

(*) День. 1862 г. № 43. стр. 17.

(*) День. 1863 г. № 15. стр. 21.

лись и тѣ, которые уже приняли увію, — какъ только они замѣчали низкій обманъ, употребленный для ихъ обращенія римскими агентами. Но не смотря на эти неудачи, іезуиты все-таки не покидали своей дѣятельности. На мѣсто прекратившейся газеты *Бомарія*, они съ 1864 г. начали издавать новую газету, подъ названіемъ — *Турція* (*Turquie*) (1). Задачи, стремленія и даже содержаніе этой газеты были тождественны съ ея предшественницей. Она вполне одобряла стремленія болгаръ къ образованію *особой національной* церкви, дружно вмѣстѣ съ болгарскими газетами нападала на *греческую* іерархію, не пропускала ни одного промаха со стороны ея и чтобы не подвергнуть его самому злостному осмѣянію. Въ этомъ отношеніи она спорила съ болгарскими газетами, которыя точно также поставили своею задачею осмѣивать и выставлать на видъ всѣ скандальныя ошибки конст. іерархіи. Ультрамонтанское направленіе *Турціи* обнаруживается въ отличіе отъ болгарскихъ газетъ, въ томъ, что она отрицала возможность примиренія болгаръ съ греками и предлагала увію, какъ единственно вѣрвый и спасительный исходъ для болгарскаго народа (2). Чтобы еще сильнѣе подѣйствовать на болгаръ, іезуиты посвятили вышеупомянутаго Рафаила Попова во епископа болгаро-унитовъ. Посвященіе происходило 19 ноября 1865 г. въ Константинополь въ церкви св. Златоуста, по обряду восточной церкви, въ присутствіи многихъ высокихъ духовныхъ лицъ католической церкви и австрійскаго посланника. Французскаго посланника лишь только по обстоятельствамъ не было при посвященіи (3). Рафаэль, по отзывамъ болгаръ, крайне невѣжественный, лишенный даже элементарныхъ знаній,

(1) L'Union chrétienne. 1864—1865 г. р. 197. col. 1. День. 1864 г. № 32. стр. 17.

(2) Моск. вѣдом. 1866 г. № 122. стр. 3. col. 4.

(3) L'union chrétienne. 1865—1866. р. 148—149.

сначала былъ діакономъ одного православаго епископа; но потомъ за какія-то преступленія отрѣшенъ отъ этой должности, впалъ въ крайнюю бѣдность и въ этомъ то бѣдственномъ положеніи склонился на объщанія лазаристовъ и іезуитовъ. — принялъ унию (*). Іезуиты рѣшились сдѣлать изъ него орудіе для своихъ цѣлей. Самое посвященіе его сдѣлано съ цѣлю сгруппировать вокругъ него разсыянное стадо болгаро-униатовъ.

Мѣстопребываніе Рафаила по прежнему было въ Адрианополь. Потерѣвъ неудачу въ городахъ, іезуиты обратили свои взоры на села и деревни, гдѣ они лучше могли рассчитывать на невѣжество жителей. Завѣсь они проповѣдывали, что импство — это Франція, а Франція освободитъ ихъ (отъ чего?), если только они отрѣкнутся отъ константинскаго патріарха (**). Для лучшаго успѣха дѣла они заставили объѣзжать села и новооставленнаго епископа Рафаила. Слѣдуя во всемъ совѣтамъ іезуитовъ, этотъ латинствующій епископъ наряду съ другими средствами пропаганды употреблялъ между прочимъ такое: онъ носилъ съ собою священныя одежды, облачался въ нихъ и священнодѣйствовалъ вездѣ, гдѣ только оставался, не дожидаясь того, чтобы попросили его объ этомъ хозяева. Благодаря такимъ дѣйствіямъ агентовъ пропаганды, нѣкоторыя села, какъ на примѣръ Мегалово близъ Малаго-Тернова, поголовно принимали унию. Въ самомъ Маломъ-Терновѣ насчитывалось 96 униатскихъ домовъ, для которыхъ Рафаилъ устроилъ особую церковь, когда посѣтилъ его во время якобы пастырскаго своего объѣзда паствы. Причиною многочисленныхъ обращеній къ униѣ корреспонденты выставляютъ шерадѣіе греческихъ епископовъ. Такъ на примѣръ, означенное село Мегалово преосвященный Анеимъ преславскій снова

(*) L'Union obrétienne, p. 53; 240.

(**) Ibid. p. 150 col. 4.

обратиль-было къ православію; но потомъ, вслѣдствіе нерадѣнія митрополита адрианопольскаго, оно опять приняло унию⁽¹⁾. Нерѣдко агенты пропаганды привлекали въ унию людей бѣдвыхъ, не имѣющихъ пропитанія, доставляя имъ средства къ жизни. Что происходило въ адрианопольскомъ округѣ, тоже самое, если только не хуже, совершалось и въ прочахъ провинціяхъ Болгаріи. Въ Константинополѣ въ кварталѣ Галатѣ, центрѣ іезуитско-лазаретской дѣятельности, учреждена была при болгарской епитропії, такъ называемая „канцелярія присоединенныхъ болгаръ“. Отправляясь въ провинціи, константинопольскіе болгары должны были выпрашивать изъ патріархіи паспорта. Болгары предпочитали брать ихъ изъ означенной уніятской канцеляріи. А римскіе агенты, выдававшіе эти паспорта, записывали отправлявшихся въ провинціи болгаръ въ агенты своей пропаганды⁽²⁾. Съ цѣлю большаго првлеченія болгаръ къ унии, іезуиты сочинили и издали отъ имени болгаръ—уніатовъ на имя новопоставленнаго епископа Рафаила исповѣданіе вѣры, въ которомъ наложили нужды и желанія болгаръ и условія, на которыхъ они могутъ быть приняты въ единеніе съ папою. Это исповѣданіе замѣчательно какъ для характеристики римской пропаганды въ Болгаріи, такъ еще потому, что оно знакомитъ насъ съ требованіями и желаніями болгаръ образованія національной независимой церкви. Іезуиты вѣрно понимали эти требованія и въ даромъ развивали и поддерживали ихъ всѣми силами.

(1) Прав. Обзор. 1866 г. т. 20. Замѣтки, стр. 174.—Въ этомъ отношеніи патріархіи и вообще греческимъ епископамъ приписывается слѣдующій корыстолюбивый расчетъ: «перейдутъ болгары къ намъ или протестантамъ,—все же останется съ кого собирать на нужды великой церкви. А дай имъ свободу отъ патріархіи,—прощай всакий доходъ. Слѣдовательно выгоды...». Корреспондентъ проситъ обратить этому. Днев. 1863 г. № 7. стр. 19.

(2) Прав. Обзор. 1866 г. т. 20. Замѣтки, стр. 175.

По этому мы приведемъ это исповѣданіе вѣры сполна, тѣмъ болѣе, что оно не очень велико.

„Мы, болгары,.... клирики и міряне,—такъ начинается это исповѣданіе вѣры,—послѣ того какъ призваны благодатию Святаго Духа, составили слѣдующую декларацію о соединеніи:

„Мы отвергаемъ незаконную и неканоническую власть, которую патріархъ *греко-константинопольскій* проявляетъ въ нашей болгарской церкви и, прерывая съ нимъ и со всѣмъ подчиненнымъ ему клиромъ всякое сношеніе и всякое подчиненіе ему, возвращаемся, по примѣру нашихъ предковъ, къ законной и канонической власти св. Петра, перваго изъ апостоловъ, и посредствомъ этого обращенія къ наслѣднику св. Петра мы возобновляемъ наши отношенія и наше общеніе со всею святою римскою церковію.

„Посему мы просимъ Е. С-во монсиньдра Рафаила принять насъ въ единство сей церкви Иисусъ-Христовой. Мы просимъ еще одобрить и утвердить слѣдующія предложенія, свидѣтельствующія о нашей вѣрѣ, нашихъ жалобахъ и нашихъ желаніяхъ.

1) „Отвергая заблужденія Фотія и его наслѣдниковъ, не только разрушившихъ единство католической церкви, но еще привнѣшавшихъ заблужденія къ истиннымъ догматамъ, определеннымъ святыми отцами и вселенскими соборами, мы вѣруемъ въ истинность всего, что показано и определено самими отцами и соборами, въ особенности *соборомъ флорентинскимъ*.

2) „Мы исповѣдуемъ, что верховные архіепископы Рима суть истинные наслѣдники св. Петра, на которомъ Иисусъ Христосъ основалъ церковь свою, и возобновляемъ наше общеніе съ престоломъ св. Петра, на которомъ теперь достойно возсѣдаетъ Пій IX, правящій сею истинною церковію. Мы признаемъ его также за отца и главу всей католической церкви, *въ особенности же нашей болгарской церкви*.

3) „Съ одной стороны, всегда оставаясь самыми вѣрными подданными Е. В. султана, нашего владыки,

относительно всего, что касается нашихъ временныхъ дѣлъ, мы, съ другой стороны и въ тоже самое время, сохранимъ относительно нашихъ дѣлъ духовныхъ полное и искреннее довѣріе, сердечное и сыновнее послушаніе къ Е. С-ву Пію IX и его наслѣдникамъ на св. престолѣ.

4) „Такимъ образомъ теперь и всегда мы будемъ признавать св. церковь болгаро-уніятскую въ Константинополѣ нашею истинною матерію и нашимъ общимъ центромъ, пока она останется уніятскою и вѣрною папѣ. Но мы также будемъ признавать и церковь римскую какъ истинную мать и учительницу всѣхъ цервей, сущихъ подъ солнцемъ.

5) „Сообразно съ тѣмъ, что св. римская церковь установила въ древнія времена: *чтобы здѣсь, въ болгарской церкви была іерархія каноническая и не зависящая отъ всякихъ другихъ національных іерархій, Е. С-ство папа Пій IX благоволитъ возобновить сію каноническую іерархію и независимую отъ всякой другой.*

6) „Главный архіепископъ нашей болгарской въ Константинополѣ церкви будетъ главою всѣхъ болгарскихъ цервей и всего болгарскаго клира. Онъ будетъ управлять ими сообразно церковнымъ канонамъ и королевскимъ законамъ. Посему онъ и его наслѣдники будутъ носить титулъ *патріарха болгарскаго*, какъ только число болгаро-уніатовъ будетъ достаточно велико.

7) „Главный архіепископъ болгарскій, равно какъ митрополиты, епископы и весь клиръ, которые будутъ управлять діоцезами и приходами болгарскими, будутъ все по происхожденію болгары. Какъ только наша каноническая іерархія будетъ возобновлена и организована, св. отецъ благоволитъ войти въ соглашеніе съ главными членами сей іерархіи для установленія формы избранія епископовъ по образу, согласному съ канонами и способному устроить всякій видъ смутъ и *смятін*. На время св. отецъ благоволитъ принять во епископа діоцеза священника, какого предложатъ жители

сего діоцеза, если св. отецъ найдетъ, что овъ достоинъ быть избранннмъ (во епископа).

8) „Всѣ обряды и все, что установлено въ вашей болгарской церкви, какъ-то: литургія, праздники, уставъ и церковныя обычаи нашего клира высшаго и низшаго, образъ совершенія св. таинствъ и раздаваніе святаго общенія остаются совершенно (dans tous les points) неизмѣняемыми. Какъ исполняли ихъ доселѣ, такъ будутъ исполнять ихъ и на будущее время. *Если же придется открыть злоупотребленія или явныя заблужденія, вкрившіяся въ Болгарію послѣ фотіевой схизмы, въ такомъ случаѣ нужно стараться объ ихъ уничтоженіи.*

9) „Символь вѣры будетъ читаться въ томъ видѣ, какъ овъ находится въ вышнихъ церковныхъ книгахъ, и остается неизмѣннымъ. Не будетъ никакой перемѣны въ календарѣ. Святые и праздники, признаваемые болгарскою церковію, также остаются неприкосновенными.

10) „Церковныя книги, которыя мы употребляемъ и будемъ употреблять на литургіи, остаются тѣже самыя. Точно также и въ школахъ нашихъ языкъ болгарскій съ литерами славянскими всегда будетъ главнымъ языкомъ и основаніемъ обученія нашего юношества (¹).

Болгарскія газеты воспѣшили предостеречь своихъ соотечественниковъ отъ опасныхъ козней римскихъ пропагандистовъ. Съ особенною силою возстала противъ нихъ газета *Время*. Она возвѣстила болгарямъ, что унія есть одно изъ самыхъ гибельныхъ золъ, какія только могутъ постигнуть несчастную Болгарію. Для доказательства этого положенія она спрашиваетъ: что такое унія? въ чемъ заключается ея цѣль? каковы ея слѣдствія? На всѣ эти вопросы *Время* отвѣчаетъ такимъ образомъ.—Въ своемъ стремленіи къ господ-

(¹) L'Union chrétienne. 1865—1866 г. p. 150—151.

ству папы ушдѣли, что ни одинъ народъ не восприметъ римскую церковь такою, какова она есть. Тогда они изобрѣли унию, т. е. требованіе отъ народовъ, державшихся различныхъ религій и обрядовъ, только признанія главенства папы въ церкви. Обряды и обычаи остаются при нихъ тѣже самые и это папскіе миссіонеры будутъ утверждать до тѣхъ поръ, пока воссоединившійся съ Римомъ народъ окончательно не усвоитъ всѣ латинскіе обряды, т. е. не латинизируется. Такимъ образомъ униа есть лишь легкій способъ обращенія въ латинство, — „она — обманъ, который употребляютъ для подчиненія менѣе труднымъ способомъ провинцій или народа гордому владыкѣ Рима“. Дѣйствія латинскихъ агентовъ обыкновенно бываютъ таковы. Замѣтивъ въ какой либо странѣ движеніе, благоприятное для ихъ цѣлей, они тотчасъ же спѣшатъ сюда; стараются разузнать слабую сторону народа, который они пришли атаковать; выставляютъ себя его благодѣтелями; но за тѣмъ чрезъ нѣсколько времени неожиданно объявляютъ, что благодѣаніе или помощь можетъ быть оказана лишь въ томъ только случаѣ, если нуждающійся въ ихъ помощи народъ соединится съ Римомъ, хотя бы самую слабую связь. Высказавъ это, они начинаютъ рассыпать обѣщанія одни лучше и привлекательнѣе другихъ; употребляютъ въ дѣло и золото и прочія свойственныя имъ средства. Если при этомъ они успеютъ склонить на свою сторону нѣсколько личностей слабыхъ умомъ и убѣжденіемъ, бѣдныхъ, отвергнутыхъ обществомъ, невѣрныхъ, способныхъ за деньги принять какую угольно вѣру, злодѣевъ, — они немедля спѣшатъ провозгласить унию. Но, спрашиваетъ газета, „какого блага можетъ ожидать народъ діоцеза отъ пропаганды, которая для достиженія своей цѣли не отступаетъ ни предъ какими средствами, даже самыми гадкими“? И что можно ожидать отъ клира, заявившаго себя въ исторіи самымъ корыстолюбивымъ и властолюбивымъ? Поистинѣ „цѣль агентовъ — властва: одна: распространить и утвердить

могущество Рима, и, умножая подчиненные народы, увеличить его славу, богатство, власть". Поэтому „агенты римской пропаганды не что иное, какъ армія, снаряженная папою для совершенія завоеваній, — армія, долженствующая, какими бы то ни было средствами, изыскивать завоеваніе хотя бы небольшой деревни, безъ дальнѣйшей заботы о ея судьбѣ". Слухъ, часто распускаемый агентами папства, будто болгарскій народъ можетъ обрѣсти свои права и свое счастье только въ униі, можетъ найти эхо только въ людяхъ наивныхъ и легкомысленныхъ, не способныхъ отличить обманъ отъ истины. Разоблаченіе коварствъ римскихъ агентовъ *Время* заканчиваетъ такимъ образомъ. — „Горе всѣмъ, ищущимъ своихъ правъ и своей свободы въ господствѣ одного человѣка, претендующаго быть признаваемымъ всѣми своими подданными за представителя Божія на землѣ и за непогрѣшимаго! Горе заблудшимся и несчастнымъ, думающимъ обрѣсти свое счастье подъ управленіемъ клира самаго корыстолюбиваго и самаго злаго! Несчастенъ народъ, покупающій себѣ столь незначительныя права, какихъ мы теперь добиваемся, цѣною измѣны религіи, — измѣны, внушаемой ему посредствомъ хитростей, столь очевидныхъ! Должно жалѣть, кто не можетъ предвидѣть плачевныхъ послѣдствій, какія доставить болгарамъ распространеніе униі“ (1).

Разоблаченіе газетою *Время* козней римскихъ пропагандистовъ и выясненіе того обстоятельства, что съ переменною владычества константинопольскаго патріарха на господство папы, греческаго клира на клиръ римскій, болѣе жестокой, корыстолюбивый и властолюбивый, чѣмъ первый, были такъ сильны, что ультрамонтанская газета *Турция* нашла въ вынужденномъ замѣтить, что никто изъ римско-католиковъ не понималъ унию въ томъ смыслѣ, чтобы она служила только

(1) L'Union chrétienne. 1865—1866 г. р. 54—55.

къ возрожденію болгарской народности и введенію въ церквяхъ славянскаго богослуженія на славянскомъ языкѣ⁽¹⁾. Кромѣ *Время* писали противъ пропагандистовъ и другія болгарскія газеты. „Во первыхъ,—говорить *Гайда*,—нужно намъ закрыть уши противъ всякаго иновѣрнаго внушенія промѣнять свою вѣру.... Для насъ нѣтъ спасенія въ измѣненіи нашей религіи, ибо этимъ мы отрекаемся отъ прошедшей нашей жизни, въ которой вся наша жизненная сила, и безъ которой мы не можемъ на долгое время остаться живыми. Если мы станемъ колебаться между двумя дорогами, если станемъ думать двойкою, то мы дадимъ возможность врагамъ нашимъ разорвать насъ и парализовать нашу народность“⁽²⁾.

Нужно думать, что разоблаченія болгарскими газетами козней агентовъ остались не безъ влияния для болгаръ, прошли не безслѣдно для римской пропаганды. Правда, объ успѣхахъ этой пропаганды говорится въ разныхъ мѣстахъ различно: то повѣствуется, что она производитъ довольно значительные успѣхи, когда хотять показать нерадѣніе къ интересамъ папствы греческихъ епископовъ⁽³⁾, то отрицаются успѣхи уніи, когда хотять показать твердость болгаръ въ вѣрѣ. Сами болгары отрицаютъ успѣхи уніи. О малоуспѣшности уніи видно даже изъ приведеннаго исповѣданія вѣры, составленнаго іезуитами, гдѣ число болгаро-униатовъ представляется такъ не велико, что даже съ римской точки зрѣнія для нихъ не можетъ быть назначенъ особый патріархъ. Есть извѣстіе, что когда іезуиты увидѣли бесплодность отъ рукоположенія Рафаила во епископа, то бросили его, какъ ненужную вещь; самъ же онъ послѣдовалъ примѣру своего предшественника, мнимаго патріарха Сокольскаго: униатовъ

(1) Моск. вѣдом. 1866 г. № 123. стр. 3 соф. 4.

(2) День. 1864 г. № 5. стр. 22.

(3) Прав. Обзор. 1866 г. т. 20. Вагѣтн. стр. 174—175.

въ Болгаріи осталось такъ мало, что для нихъ оказа-
лось невозможнымъ содержать особаго епископа (1).

Но какъ бы ни мало оказалось болгаро-уніатовъ,
во всякомъ случаѣ римскіе агенты имѣли огромное влія-
ніе на запуганность появившейся между болгарами и
греками вражды, ея усиленіе и развитіе. Враждебно-
демонское положеніе, принятое ими въ началѣ, пра-
вильно въ первомъ появленіи, они упорно сохраняли во все ея
продолженіе, въ виду своихъ корыстныхъ цѣлей. Прѣ-
миреніе болгаръ съ греками было бы для нихъ уда-
ромъ. Въ этомъ сонаются сами болгары. „Твердо и
рѣшительно, безъ страха и боязни, я утверждаю,—
говорить одинъ болгаринъ, не безпристрастный къ гре-
камъ и, конечно, пристрастный къ своей народности,—
что только папѣ и его клиру мы обязаны печальнымъ
поворотомъ церковныхъ дѣлъ нашихъ... Все устрои-
лось бы благополучно, если бы не примѣшались іезу-
иты, сдѣлавшіе, разумѣется, поселить вождѣнный
для римскихъ цѣлей раздоръ и несогласіе. Въ то вре-
мя, какъ въ народѣ они поддерживали убѣжденіе въ
справедливости его требованій и ободряли твердо сто-
ять за нихъ,—представители папы въ Константинопо-
лѣ умѣли интриговать такъ искусно, что предложенія
наши рѣшительно были отвергнуты. Естественно, что
волѣдствіе такого поведенія властей, прѣпастъ, раздѣ-
ляющая церковь и народъ, становилась все шире,—
ища же съ своей стороны, полагая, что радѣніе
теперь достигло высочайшей степени, съ величайшею
пріяніемъ отверзъ намъ объятія и сердце свое, обещая
исполнить все наши желанія“ (2). Здѣсь, очевидно,

(1) il ne serait pas étonnant d'apprendre plus tard qu'il
a été abandonné par ses nouveaux protecteurs, et qu'il a suivi
l'exemple de son prédécesseur, le prétendu patriarche Sokolski;
car la Bulgarie ne compte pas assez d'uniates pour pouvoir entre-
tenir un évêque. L'Union chrétienne, 1865—1866. t. p. 53;
151.

(2) Тамъ же, 1863, г. № 31. стр. 23.

раскрыта одна сторона вреднаго влияния латинских агентов, — влияние высших латинских лиц, консулов иностранных державъ и царскихъ уполномоченныхъ, на турецкое правительство, — но ничего не упомянуто объ ихъ влияніи на равнiе такъ называемыхъ филетическихъ идей между болгарами, на разяженіе *причинъ* появленія болгарскаго вопроса, гдѣ должны играть первую роль хищничества *зроческой* іерархіи, возни русскихъ, и т. п. Между тѣмъ эти стороны очень важны въ дѣлѣ развитія грече-болгарской распри. Мы видѣли, что болгарскія газеты, ратуя противъ римскихъ епископовъ, доказывали вредъ ихъ дѣятельности главнымъ образомъ для болгарской народности, т. е. смотрѣли на унию болѣе съ точки зрѣнія національной, чѣмъ религіозной. Этотъ взглядъ, еще прикровенный въ газетѣ *Времѣ*, яснѣе, какъ можно видѣть изъ приведеннаго отрывка, выраженъ въ газетѣ *Гайди*. Самый переходъ въ унию изъ мечты возродить народность при посредствѣ ея показываетъ уже настроеніе публики и ея отношеніе къ прежнимъ правителямъ.

Протестантская пропаганда не отставала въ своей дѣятельности отъ римской, хотя и не производила такого шума, какъ католическая. Изъ иностранныхъ государствъ ей покровительствовала Англія, самая вооруженная страна въ мірѣ (*). Дѣятельность протестантскихъ миссіонеровъ по прежнему главнымъ образомъ направлена была на распространеніе протестантскихъ вѣдѣй при посредствѣ газетъ, брошюръ, училищъ. Въ началѣ 60-хъ годовъ они основали въ Филиппополѣ училище, при которомъ болѣе года содержали учите-

(*) Въ Московскихъ вѣдомостяхъ (1866 г. № 15. стр. 3) помѣщенъ разговоръ іезуита съ однимъ знатымъ туркомъ, въ которомъ первый старается доказать послѣднему, что распространеніе протестантизма англійскими и американскими миссіонерами есть распространеніе вліянія Англіи на Турцію и что нѣтъ вооруженнѣе страны въ мірѣ, какъ Англія и Америка. Доводы іезуита были такъ убѣдительны, что турокъ вполне согласился съ нимъ.

ля, не видя ни одного ученика. Но къ половинѣ 60-хъ годовъ они дождались, что училище наполнилось болгарскими учениками (1). Печатаніе учебниковъ на болгарскомъ языкѣ, книжекъ и брошюръ благочестиваго, но протестантскаго содержанія и часто безвозмездная раздача ихъ людямъ немущимъ,—все это входило въ обычную дѣятельность протестантскихъ миссіонеровъ. Въ переводѣ св. писанія на народный болгарскій языкъ имъ помогало лондонское библейское общество (2). Съ начала 1864 г. они начали издавать ежемѣсячный журналъ *Зорница*, „евангельско - періодическо списаніе“. Английскіе миссіонеры, какъ гласитъ ихъ программа, предприняли это изданіе съ цѣлю провести среди болгаръ мысли нравственно христіанскія, чтеніе „нравоучительное и полезное, какъ для мужчинъ, такъ и для женщинъ, какъ для возрастныхъ, такъ и для молодыхъ“.... „Журналъ этотъ преимущественно будетъ заниматься не современными новостями, а изложениемъ общепользныхъ, книжныхъ и учебныхъ предметовъ, чтобы журналъ, входя каждый мѣсяцъ въ домъ какъ горожанина, такъ и поселянина, былъ бы принятъ какъ благопріятный гость каждымъ изъ членовъ семейства“ (3). О характерѣ содержанія этого благочестиваго журнала можно судить по статьямъ въ родѣ слѣдующихъ: о бесполезности поста, о вредѣ монашеской жизни. Въ половинѣ 60-хъ годовъ мистеръ Лонгъ отправился изъ Болгаріи въ Америку „съ цѣлю истребовать отъ своего правительства официальное позволеніе распространять протестантизмъ между болгары-

(1) Моск. вѣд. 1866 г. № 122. стр. 23.

(2) Ibid. Нужно замѣтить, что распространеніе свѣд. писанія прот. миссіонерами въ переводѣ лонд. библ. общества сопровождалось и сопровождается на востокѣ ожесточенною борьбою; переводы несогласны съ переводомъ LXX и съ подлиннымъ текстомъ писанія.

(3) День. 1864 г. № 8. стр. 23.

ми⁽¹⁾. Другой методистскій американскій миссіонеръ, Флокентъ, занимался въ это время въ Варнѣ, гдѣ пробужденіе болгарской народности шло быстрыми шагами⁽²⁾, обученіемъ дѣтей въ своей школѣ, куда между прочимъ ходило множество болгарскихъ⁽³⁾. По свидѣтельству путешественниковъ, протестантская пропаганда продолжала оказывать на болгаръ ббльшее вліяніе, чѣмъ римская⁽⁴⁾. И дѣйствительно, протестантизмъ имѣетъ то свойство, что онъ легко проникаетъ въ душу православнаго, не побуждая его отрекаться отъ этого имени, но лишь по убѣжденіямъ оставаться протестантомъ. Несомнѣнно, что между интеллигенціей болгаръ, въ большинствѣ получившихъ образованіе въ заграничныхъ университетахъ, очень много найдется такихъ протестанто-православныхъ.

Такова, въ общихъ чертахъ, почва, на которой должно быть воздвигнуто зданіе мира послѣ формально обнаружившагося разрыва болгаръ съ греками; таковъ матеріалъ, изъ котораго должно быть воздвигнуто это зданіе, и таковы вообще обстоятельства, въ средѣ которыхъ и подъ вліяніемъ которыхъ должны были производиться мирныя работы. Когда два тѣла электризуются однороднымъ электричествомъ, то чѣмъ болѣе электризуются, т. е. чѣмъ меньше остается въ нихъ электричества противоположнаго свойства, тѣмъ сильнѣе должны отталкиваться электризуемая тѣла. Два одноименные магнита не притягиваются. Греки и болгары намагничены одноименнымъ магнитомъ — идеєю національности, наэлектризованы совершенно однороднымъ электричествомъ. Неудивительно, если узы ихъ официальнаго союза должны порываться при первомъ ихъ зарожденіи, особенно, когда соучастствующія обсто-

(¹) Прав. Обзор. 1866 г. т. 20. Запѣтки. стр. 57. т. 21. Запѣтки. стр. 116.

(²) Девъ. 1863 г. № 7. стр. 18.

(³) Прав. Обзор. 1866 г. т. 20. Запѣтки. стр. 57.

(⁴) Моск. вѣдом. 1866 г. № 122. стр. 8. col. 8.

звѣдѣннѣи такого рода, что способствуютъ не сплоченію, а разложенію.

Отвѣтивъ турецкому правительству, что означенные восемь пунктовъ болгарскихъ требованій несогласны съ церковными канонами и съ основными принципами церковнаго управленія, патриархія думала успокоиться на этомъ. Въ противоканоничности болгарскихъ требованій она рассчитывала найти свое оправданіе и предалась обычному въ подобныхъ случаяхъ медленію въ удовлетвореніи предъявленныхъ ей требованій со стороны возмущившихся противъ нея епархій. Нужно полагать, что она же убѣдила къ точно такому же медленію въ удовлетвореніи болгарскихъ требованій и турецкое правительство (1). Событія показали, что въ настоящій разъ она жестоко ошиблась.

(1) Въ патриаршемъ посланіи къ русскому синоду сказано, что правительство само, безъ всякихъ со стороны патриарха внушеній, составалось въ ожиданіи цѣлый годъ и не желало употребить принудительныхъ средствъ противъ церковныхъ возмутителей, но мало по малу смягчить ихъ мѣрами спокойными и кроткими» (Христ. Чтен. 1871 г. 1. 435). Но такъ дѣло можетъ представляться только видимо; на самомъ же дѣлѣ оно происходило слѣдующимъ образомъ.—По бератамъ и уставамъ правительство обязано исполнять все представленія патриархія по дѣламъ церкви, несомненнымъ для государственнаго спокойствія Турціи. Патриархія представила Портѣ требованія болгаръ противными законамъ церкви и притомъ желаніемъ лишь немногихъ личностей, злонамеренно возбуждающихъ народъ. Слѣдовательно Порта и не могла слѣгать какого-либо распоряженія въ пользу болгаръ, не нарушая и не противорѣча своимъ собственнымъ бератамъ и уставамъ. Слѣдовательно медленность Порты необходимо обусловливалась медленностью патриархія. Всякое самовольное распоряженіе Порты по возбужденному церковному вопросу въ пользу болгаръ немедленнымъ было бы выставлено патриархіей какъ нарушеніе правъ, дарованныхъ патриарху, какъ предательство православію, а агентами западныхъ державъ и католической пропаганды являсьено было бы, за дѣйствіе русскихъ агентовъ, распространяющихъ идею панславизма между славянами балканскаго

Весьма важный вопросъ въ возникшемъ возмущеніи болгаръ противъ патріархіи составляетъ принятіе или непринятіе ихъ стороны хотя бы нѣсколькими епископами изъ всей константинопольской іерархіи. Безъ епископа болгары были бы какъ безъ головы; безъ іерархіи они не могли бы составить и самостоятельной церкви, которой они такъ сильно желали. Патріархія весьма ясно понимала всю важность этого вопроса, и, какъ мы видѣли, постаралась сослать или заключить въ тюрьму первыхъ, принявшихъ сторону болгаръ епископовъ. Но какъ сосланные (Иларіонъ, Авксентій и Паисій), такъ и заключенные (Пареній полянинскій) епископы были живы. При томъ же, двое изъ вновь поставленныхъ на мѣсто упомянутыхъ сосланныхъ епископовъ, Панареть и Анеимъ, не замедлили принять сторону болгаръ.—Высшее образованіе свое Анеимъ получилъ въ московской духовной академіи. Будучи родомъ болгаринъ, онъ заявлялъ себя здѣсь крайнимъ еллинофиломъ и преднамѣренно скрывалъ свое происхожденіе. Возвратившись въ свое отечество и увидя возрастающую борьбу болгаръ противъ грековъ, онъ предположилъ, что верхъ беретъ сторона болгаръ и, послѣ рукоположенія во епископа, немедленно же принялъ ихъ сторону, рассчитывая занять здѣсь значительное мѣсто и играть первую роль. Но первоначальный расчетъ его оказался невѣрнымъ. Анеимъ бросилъ болгаръ и сдѣланъ былъ ректоромъ халкинскаго богословскаго училища. Но потомъ какими то путями онъ получилъ въ управленіе виддинскую митрополию, снова присталъ къ болгарскому движенію ⁽¹⁾

полуострова. Судя по словамъ патріаршаго посланія, нужно полагать, что Порта оказалась еще снисходительной къ требованіямъ болгаръ. По всей вѣроятности патріархія потребовала наказанія возмутителей народнаго спокойствія; но Порта не употребила ничего подобнаго, рассчитывая болѣе на мѣры кроткія и спокойныя.

⁽¹⁾ Голубинскій. 308 см. прим.; 324. см. прим.

и теперь стоит во главѣ его, нося титулъ экзарха. Паревній полянинскій, получившій образованіе тоже въ московской академіи, не похожъ на своего собрата, Ан-еима. Сторону своихъ соотечественниковъ-болгаръ онъ принялъ по увлеченію и по искреннему *сознанію правоты ихъ дѣла*. (1). Панаретъ, тоже едва ли не воспитанникъ моск. академіи, представляется болгарами челоуѣкомъ, по преимуществу преданнымъ церковно-народному болгарскому вопросу и въ особенности благо-горазумнѣйшимъ его двигателемъ (2). Патріархія же, напротивъ, рисуется его неблаговидно, называетъ край-не упрямымъ и не податливымъ (3). Мы увидимъ, что Панаретъ не отличается чистотою и благородствомъ характера.

Вскорѣ присоединился къ сторонѣ болгарской и Дороевъ софійскій. Болгаринъ по происхожденію, но по-сланный въ Софію патріархіей, онъ, какъ видѣли, былъ здѣсь принять крайне враждебно, едва избѣгъ насиль-ственной смерти, потомъ, вѣроятно, не имѣя нигдѣ при-станища, принялъ-было унію, но скоро бросилъ ее и пе-решелъ на сторону болгаръ. Нисшее болгарское духовен-ство, будучи въ большинствѣ по происхожденію болгар-ское и терпя крайнія насилія отъ своихъ владыкъ—фана-ріотскихъ архіереевъ, почти поголовно возстало противъ патріархіи (4). Такимъ образомъ народъ болгарскій въ своемъ протестѣ патріархіи оставался не безглавымъ. Онъ имѣлъ всѣ элементы для организаціи независимой отъ патріархіи церкви, хотя бы незаконнымъ образомъ. Для этого нужно было только заполучить согласіе пра-вительства; а это въ свою очередь зависѣло отъ по-

(1) Голубинскій. 308. см. прим. Прав. Обзор. 1869 г. 1. 457.

(2) Моск. унив. изв. 1872 г. кв. 2 и 3. Ист. Сл. Бл. К. въ Москвѣ. стр. 204—205.

(3) Христ. Чтен. 1871 г. 1. 437—438.

(4) Бесѣда. 1858 г. т. 2. Смѣсь. стр. 33. День. 1865. № 12. стр. 283—285.

стоянства въ требованіяхъ со стороны болгарскихъ представителей.

Мѣшкотность, принятая патриархіей по отношенію къ возбужденному вопросу, и какъ бы игнорированіе ею важности и настоятельной необходимости рѣшенія его оказали свое губительное вліяніе на большинство болгарскихъ представителей въ Константинополѣ. Не вида конца медленію правительства и патриархіи и не имѣя средствъ, ни своихъ собственныхъ ни отъ уполномочившихъ ихъ провинцій, для содержанія себя въ столицѣ, они удалились отсюда каждый на свою родину. Полномочія перешли къ нѣкоторымъ изъ столичныхъ болгаръ, принимавшимъ и прежде участіе въ судьбѣ своего отечества и имѣвшимъ полномочія отъ нѣкоторыхъ провинцій, и къ представителю Филиппополя, Стояну Чомакову или Томакову ⁽¹⁾, получавшему весьма приличное жалованье отъ своей провинціи (3,000 піястровъ = 150 р. сер. въ мѣсяцъ) и потому не ощущавшему никакой матеріальной нужды. Болгары изъ руссофиловъ называютъ Чомакова туркофиломъ ⁽²⁾. Но, судя по его дѣйствіямъ, онъ туркофиль въ все не въ томъ смыслѣ, чтобы желалъ превратить своихъ единоплеменниковъ въ турокъ; онъ такой же народолюбецъ, какъ и прочіе народные ревнители; во средства къ возрожденію и укрѣпленію своего народа онъ видитъ

⁽¹⁾ Ж. М. Н. Просв. 1870 г. кн. 2. стр. 275.

⁽²⁾ Совр. Лѣтоп. 1867 г. № 39. стр. 10. (приб. къ Моск. вѣд.). — Всѣхъ образованныхъ болгаръ по ихъ направленіямъ можно раздѣлить на три рода: на руссофиловъ, туркофиловъ и западниковъ, изъ которыхъ первые думаютъ объ освобожденіи своей народности при помощи русскихъ, вторые надѣются возродить и укрѣпить національныя ея стремленія при помощи турокъ, а послѣдніе — съ помощію западныхъ державъ. Мы не можемъ сказать, къ которой изъ этихъ партій принадлежитъ большинство болгаръ; но несомнѣнно то, что къ числу западниковъ принадлежатъ не только склонные къ униі и принявшіе ее, но и православные.

въ туркахъ. Ошибается ли онъ, недалновидецъ и ту-поголовъ?—какъ называютъ его послѣдователи другихъ направленій (¹),—это другой вопросъ, который здѣсь не можетъ подлежать рѣшенію.

Оставшіеся въ Константинополѣ представители болгаръ, имѣя обезпеченное содержаніе и потому не нуждаясь въ жизненныхъ средствахъ, не особенно стѣснялись медленіемъ патріархіи, продолжали хлопотать предъ Портою о приведеніи въ исполненіе изложенныхъ въ восьми пунктахъ требованій болгаръ (²) и выжидали благоприятнаго случая, когда ихъ ходатайство могло быть наиболѣе дѣйствительнымъ. Случай этотъ скоро представился. Упомянутое, начавшееся въ 1862 г. движеніе славянъ на Балканахъ, заставило Порту серьезно подумать о требованіяхъ болгаръ (³). Указомъ отъ 24 апрѣля 1862 г. она предписала патріархіи составить смѣшанную изъ болгаръ и грековъ комиссію, по пяти человекъ изъ каждой народности (⁴). Не смотря на столь ясное повелѣніе, патріархъ Іоакимъ, продолжая смотрѣть на требованія болгаръ, какъ на возмущеніе противъ своей власти, и при томъ незаконное и даже обидное, старался отложить составленіе и заведеніе комиссіи всѣми зависящими отъ него мѣрами. Между тѣмъ событія на балканскомъ полуостровѣ съ каждымъ днемъ принимали болѣе и болѣе грозный характеръ, такъ что Порта нашлась вынуж-

(¹) Совр. лѣтоп. 1867 г. № 39, стр. 10. (Приб. къ Моск. вѣд.).

(²) Ж. М. Н. Просв. 1870 г. кн. 2, стр. 276.

(³) День. 1862 г. № 40, стр. 16, col. 1.

(⁴) Христ. Чтен. 1871 г. 1. 435. — По увѣренію Филиппова, неизвестно на чемъ основанному; будто бы Порта издала это повелѣніе еще въ сентябрѣ 1861 г. (Ж. М. Н. Просв. 1871 г. кн. 2, стр. 276). — Отложившіеся отъ патріархіи болгарскіе архіереи увѣряютъ, что эта комиссія состояла по 6 человекъ отъ каждой народности (Прав. Обзор. 1869 г. 1. 745). Но это свидѣтельство несогласно со всѣми прочими показаніями объ этомъ предметѣ.

дневно бомбандировать (4 іюня 1862 г.) Вѣлградъ (¹). Недовольные болѣе другихъ турецкимъ правительствомъ и увлекаясь начавшимся противъ него движеніемъ славянскаго народонаселенія, „болгары начали уже подумывать о возстаніи противъ его ига, а появившіеся на балканахъ гайдуки болгарскаго происхожденія показывали, что намѣреніе ихъ серьезно“ (²). Тогда Пор-та дала рѣшительное повелѣніе патріарху немедленно же составить смѣшанную греко-болгарскую комиссію и открыть ея засѣданія. Патріархъ нашелся вынужденнымъ исполнить ея повелѣніе. 18 іюля 1862 г. состоялось первое засѣданіе этой смѣшанной комиссіи, которое посвящено было обсужденію того, гдѣ должны происходить засѣданія комиссіи: въ патріаршихъ или придворныхъ палатахъ. Перваго желали греки, а втораго—болгары. Превія были сильны; но болгары побѣдили (³).

Рѣшивъ такимъ образомъ вопросъ о мѣстѣ засѣданія, комиссія приступила за тѣмъ къ обсужденію перваго пункта болгарскихъ требованій, касающагося избранія патріарха. Вопросъ этотъ обсуждался въ теченіе первыхъ семи засѣданій, продолжавшихся цѣлый мѣсяць. Болгары требовали, чтобы въ избраніи патріарха участвовали всѣ епархіи посредствомъ послышки особыхъ депутатовъ сообразно съ количествомъ православнаго народонаселенія ихъ, но безъ различія національностей. Греки настаивали на прежнемъ способѣ избранія и въ доказательство приводили то, что Сербія, Молдавія и Валахія зависятъ отъ вселенскаго патріарха, а между тѣмъ въ избраніи его не принимаютъ никакого участія. При томъ же прежній способъ избранія уже освященъ обычаемъ. Болгары на это

(¹) Голубинскій. 306.

(²) День. 1862 г. № 47. стр. 14—15.

(³) День. 1863 г. № 40. стр. 16. Христ. Чтен. 1871 г.

возразили, что и они согласятся не принимать никакого участія въ избраніи патріарха, если имъ будетъ дарована точно такая же независимость, какъ Сербіи, Молдавіи и Валахіи. Что же касается того, что прежній способъ избранія освященъ обычаемъ, то это не резонъ; потому что обычай этотъ не божественнаго происхожденія, слѣдовательно подлежитъ измѣненію, смотря по нуждамъ паствы. Греки настаивали на своемъ и пренія въ этомъ духѣ продолжались. Наконецъ порѣшили на томъ, что болгары впредь будутъ посылать на выборы патріарха отъ 25 до 30 депутатовъ.

18 августа приступили къ обсужденію втораго пункта, опредѣляющаго будущій составъ патріаршаго синода (*). Какъ извѣстно, болгары требовали, чтобы члены синода состояли изъ равнаго числа съ той и другой стороны. Число это они предположительно опредѣляли въ шесть человѣкъ отъ каждой національности при двѣнадцатичленномъ составѣ синода (**). Такимъ образомъ они думали соблюсти равенство обѣихъ народностей. Но греки рѣшительно возстали противъ этого предложенія болгаръ. Они объявили, что вселенская церковь не признаетъ принципа національностей, что всѣ народы имѣютъ одинаковое право на занятіе высшихъ іерархическихъ мѣстъ и что эти мѣста даются только лицамъ достойнымъ, стоящимъ на такой степени духовнаго просвѣщенія, которая была бы вполне сообразна съ важностію занимаемой ими іерархической степени. Если бы между болгарами находились лица, достойныя высшихъ іерархическихъ мѣстъ, то они занимали бы ихъ и во множествѣ засѣдали бы въ синодѣ. Болгары замѣтили имъ на это, что дѣло вовсе не въ умственныхъ и нравственныхъ недостаткахъ болгарскаго народа, а въ томъ, что греки намѣренно отбѣсняють болгаръ отъ высшихъ іерархическихъ сте-

(*) День. 1862 г. № 40. стр. 16.

(**) День. 1863 г. № 7. стр. 19. col. 2.

пелей. Такъ напримѣръ, за что патриархія заключила въ тюрьму Паревенія полянинскаго, какъ не за то, что онъ болгаринъ родомъ? Сколько ни спорили, но ни тѣ, ни другіе не уступали другъ другу и не соглашались. Наконецъ положили представить этотъ спорный пунктъ на рѣшеніе турецкаго министра, а самимъ заняться обсужденіемъ третьяго пункта, въ которомъ говорится о народномъ болгарскомъ совѣтѣ, долженствующемъ быть составленнымъ, по требованію болгаръ, въ столицѣ турецкой имперіи (1). Но рѣшеніемъ этого пункта, какъ кажется, мало занимались. И тѣхъ и другихъ болѣе занималъ стоящій на очереди второй пунктъ.

Представивъ его на усмотрѣніе министровъ, и греки и болгары постоянно надѣлали имъ, чтобы они рѣшили спорный пунктъ—въ пользу грековъ, если просили греки, или въ пользу болгаръ, если просили болгары. Однажды болгарскіе представители отправились къ Фуадъ-пашѣ, Садразаму и къ Али-пашѣ просить ихъ о возможно скоромъ рѣшеніи ихъ дѣла. Паши отвѣчали имъ на ихъ просьбу: „что сдѣлаемъ, когда греки каждый день приходятъ и плачутся предъ нами? Не можемъ ни ихъ оскорбить, ни васъ также!“ — Представители болгаръ выставили имъ на видъ греческое возстаніе, права, пріобрѣтенныя греками вслѣдствіе этого, и ничтожность своихъ требованій въ сравненіи съ тѣми, что пріобрѣли греки. Но паши отвѣчали: „вы сразу ужъ ихъ не убивайте; сойдитесь на половину; согласитесь какъ лично братьямъ; сразу ничто не дѣлается; сдѣлайте такъ, и все будетъ хорошо“ (2). Наконецъ, въ началѣ марта 1863 г. Порта предложила смѣшанной комиссіи слѣдующее свое мнѣніе относительно втораго пункта. „Всѣ епархіи, подчиненныя вселенскому престолу, имѣютъ право участвовать въ составѣ сваящ. синода

(1) День. 1862 г. № 45. стр. 17.

(2) День. 1863 г. № 7. стр. 19.

на столько, на сколько простирается число находящихся въ каждой изъ нихъ христіанъ¹⁾: По этому правилу одинъ болгарскій епископъ приравнивается къ пяти греческимъ. Если взять за норму болгарскую епархію въ 50,000 жителей, то ей будутъ соответствовать пять греческихъ епархій, если въ каждой изъ нихъ окажется по 10,000 православныхъ христіанъ²⁾. Этимъ пяти малымъ епархіямъ предоставляется право поочередно избирать изъ своей среды одного митрополита, который будетъ засѣдать въ синодѣ во все время пятилѣтняго періода наравнѣ съ болгарскимъ митрополитомъ. По этому расчету число синодальныхъ членовъ изъ болгаръ всегда было бы равно числу членовъ изъ грековъ³⁾. Въ этомъ предложеніи турецкаго правительства нѣтъ принципа національности; онъ скрывается назади. Турецкое мнѣніе составляетъ явное нарушеніе личныхъ правъ епископовъ; достоинство и значеніе ихъ поставляется въ зависимость отъ населенности ихъ епархій. Они не равны, но выше или ниже одинъ другаго, съ правами или безъ правъ, смотря по тому, какъ велико число душъ ихъ паствы. Турецкое мнѣніе отнимаетъ одно изъ основныхъ правъ, усвоенныхъ восточною церковію епископамъ. Но это еще не все. Поставляя достоинство епископа въ зависимость отъ численности населенія его епархій, оно вмѣстѣ съ тѣмъ опредѣляетъ достоинство епархій, какъ самостоятельной отдѣльной единицы, численностію ея населенія. Въ дальнѣйшемъ своемъ логическомъ развитіи оно ведетъ къ тому заключенію, что значеніе и голосъ цѣлой самостоятельной церкви опредѣляются численностію ея вародонаселенія⁴⁾. А это нарушаетъ

¹⁾ Нѣкоторыя греческія епархій такъ малы, что заключаютъ въ себѣ только двѣ или три деревни. День. 1864 г. № 5. стр. 22. col. 2.

²⁾ День. 1863 г. № 15. стр. 20—21.

³⁾ Можно даже сказать, что это — не выводъ, а прямое положеніе... Въ древности митрополи были самостоятельны. А

одинъ изъ основныхъ принциповъ каноническаго права восточной церкви, кореннымъ образомъ отличающихъ ее отъ церкви латинской. Болгары весьма охотно приняли мнѣніе турецкаго правительства; такъ какъ оно благопріятно ихъ стремленіямъ и, вѣроятно, составлено подъ ихъ вліяніемъ. Но греки отвергли его, какъ противоканоническое ⁽¹⁾. Споръ опять продолжался и ему не предвидѣлось конца. Чтобы ускорить дѣло, трое болгарскихъ архіереевъ, Панаретъ, Аневимъ и Парееній, вмѣстѣ со многими изъ мірянъ подали въ іюнь мѣсяцъ того же самаго года Портѣ прошеніе, въ которомъ умоляли ее или рѣшить вопросъ на основаніи восьми пунктовъ, или же совершенно отдѣлить болгаръ отъ грековъ ⁽²⁾. Порты не сдѣлала никакого распоряженія въ пользу болгаръ. А патріархъ Іоакимъ старался тормозить ихъ дѣло всѣми зависящими отъ него средствами. Если вѣрить греческимъ газетамъ, онъ совершалъ насилія надъ комиссіями, составленными даже изъ однихъ только грековъ ⁽³⁾. Съ комис-

по турецкому мнѣнію, малая митрополія предъ великою есть только часть, ничто.....

⁽¹⁾ День. 1863 г. № 15. стр. 21.

⁽²⁾ Голубинскій. 308.

⁽³⁾ Вотъ какъ описываетъ это насиліе греческая газета *Византия*: «бывъ очевидцемъ,—говорится въ ней,—своевольнаго и неслыханнаго до сихъ поръ дѣла, прошу позволенія и положить его безпристрастно. Синодальные архіерей и большая часть членовъ смѣшанной комиссіи собрались въ домѣ св. Ираклія посоветоваться о народныхъ дѣлахъ, и такъ какъ понадобилось пересмотрѣть протоколы смѣшаннаго совѣта, то послали за ними и за первыми секретаремъ; на возвратномъ пути люди, нарочно и по приказанію патріарха, отправленные стеречь посланнаго за протоколами, напали, какъ разбойники, на несущаго книги комиссіи и связавъ ему руки, отняли ихъ у него. По приказанію же патріаршаго протосингела заперли всѣ ворота патріаршаго дома, чтобы не бѣжалъ господинъ, несній книги и протоколы смѣшанной комиссіи». Это случилось въ іюль 1863

сіями изъ болгаръ и грековъ онъ, конечно, перемонился еще менѣе. Строгий в суровый ретроградъ по убѣжденіямъ, онъ направлялъ свою дѣятельность столько же противъ требованій болгаръ, сколько противъ введенныхъ реформъ самаго греческаго народа; вслѣдствіе этого онъ возбудилъ къ себѣ ненависть въ самихъ грекахъ ⁽¹⁾ и вслѣдъ за описаннымъ насиліемъ надъ означенной комиссіей былъ низложенъ (въ началѣ іюля 1863 г.) ⁽²⁾. Пользуясь междупатріаршествомъ, живущіе въ Константинополѣ представители болгаръ попытались было, по однимъ извѣстіямъ, склонить турецкое правительство къ признанію полной независимости болгаръ отъ константинопольскаго патріарха ⁽³⁾, а по другимъ, лишь къ приведенію въ исполненіе восьми болгарскихъ требованій до избранія новаго патріарха ⁽⁴⁾. Министръ сначала отклонилъ предложеніе болгарскихъ депутатовъ подъ двусмысленнымъ опасеніемъ, какъ бы церковная самостоятельность болгаръ не была опасна для существованія турецкой имперіи; а потомъ, когда на мѣсто низложеннаго Іоакима возведенъ былъ въ достоинство патріарха амасійскій епископъ Софроній (13 сентября 1863 г.) и утвержденъ Портою въ этомъ санѣ, повелѣлъ имъ итти на поклонъ новому патріарху ⁽⁵⁾.

г. (День. 1863 г. № 36. стр. 17—18). Изъ видъ этого разсказа ясно видно, что описываемая здѣсь смѣшанная комиссія—не греко-болгарская десятичленная смѣшанная комиссія, а, вѣроятно, народный смѣшанный греческій совѣтъ, столь неспріятельный патріарху, приверженцу старой системы.

⁽¹⁾ Ibid.

⁽²⁾ Голубинскій. 308.

⁽³⁾ День. 1863 г. № 36. стр. 18. col. 1.

⁽⁴⁾ Голубинскій 308. Показаніе обоихъ авторовъ, у которыхъ мы заимствуемъ это свѣдѣніе, основано на однихъ и тѣхъ же источникахъ. Отъ чего произошла равность въ нихъ показаній?—неизвѣстно.

⁽⁵⁾ День. 1863 г. № 44. стр. 1053. col. 1.

Софроній засталь денежныя дѣла патріархата въ самомъ плачевномъ положеніи. Патріаршая касса была пуста совершенно, такъ что нечѣмъ было производить плату даже чиновникамъ. Долги постепенно возрастали и не оплачивались. Вслѣдствіе того патріархъ немедленно послѣ своего вступленія на престолъ послѣшилъ разослать къ епископамъ окружное посланіе, въ которомъ, изложивъ затруднительныя денежныя дѣла патріархата, потребовалъ отъ нихъ возможно скорѣйшей высылки причитающейся съ нихъ подати, грозя въ противномъ случаѣ употребить насильственные противъ нихъ мѣры. „Приглашаемъ ваше преосвященство настоящимъ патріаршимъ и синодальнымъ письмомъ,— писалъ патріархъ,—и говоримъ вамъ рѣшительно, чтобъ, тотчасъ по полученіи его, выслать *церкви* непремѣнно и безъ отлагательства количество патріаршей заплаты пѣястровъ, которое приходится на вашу долю, не думая даже представить какую нибудь причину: или что вы еще не распредѣлили деньги (въ народѣ, сколько съ кого слѣдуетъ), или что вы еще не собрали ихъ, ибо по вышеизложеннымъ вамъ теперешнимъ великимъ нуждамъ *церкви*, подобнаго рода причина никакъ принята быть не можетъ; если же вы внесете скоро, съ *усердіемъ и съ доблестью* это количество (денегъ), то вы будете считаться достойнымъ многихъ похвалъ, ибо этимъ вы покажете свою готовность *подать церкви помощь и утѣшеніе*. Будьте увѣрены, что вы получите всякое покровительство для исполненія вашихъ предложеній и требованій, какія вы съ препровожденіемъ сказаннаго количества (денегъ) представите *церкви* касательно вашей заплаты..... въ послѣдній разъ мы вамъ говоримъ, что если въ продолженіи 31 дня не будутъ внесены сказанные вами долги вмѣстѣ съ количествомъ патріаршеской заплаты, всего пѣястр..., то вы навлечете на себя тяжкое негодованіе *церкви*, поставленной (?) этимъ въ необходимость употребить насильственные и принудительныя мѣры, которымъ же-

дательно не быть“, (1). Это патриаршее посланіе произвело чрезвычайно неприятное впечатлѣніе на болгаръ. Насилія, производимыя послѣ того архіереями, въ существѣ дѣла ничѣмъ неотличающіяся отъ прежнихъ подобныхъ же насилій, начали быть изъясняемы какъ прямое слѣдствіе патриаршаго посланія. Связь между системой патриархата и насильственными дѣйствіями архіереевъ выяснялась все болѣе и болѣе. Критикуя патриаршее посланіе, болгарскія газеты пришли къ тому заключенію, что мѣры, рекомендуемыя патриархіей при собраніи податей, должны еще болѣе произвести раздѣленіе между нею и подчиненными ей народностями и гораздо значительнѣе усилить ненависть пасомыхъ къ своимъ пастырямъ (2).

Желая покончить съ болгарами, министръ иностранныхъ дѣлъ Али-паша потребовалъ отъ Софронія отвѣта о составѣ синода, т. е. о второмъ пунктѣ болгарскихъ требованій, который не могла разрѣшить смѣшанная коммиссія при прежнемъ патриархѣ. При личномъ разговорѣ съ министромъ патриархъ отказался дать отвѣтъ, сославшись на то, что онъ еще незнакомъ съ болгарскимъ вопросомъ. Тогда болгары отправили къ патриарху депутацію изъ трехъ человекъ, которая и изъяснила ему сущность болгарскихъ требованій. Послѣ этого патриарху осталось лишь отвѣтить. Чтобы придать своему отвѣту болѣе силы, онъ отправился къ министру въ сопровожденіи другихъ трехъ православныхъ патриарховъ. Сущность этого отвѣта, по словамъ болгарской газеты *Совѣтникъ*, слѣдующая. — „Болгары хотятъ—говорилъ патриархъ,— чтобы одна половина членовъ свящ. синода состояла изъ болгаръ-архіереевъ болгарскихъ епархій, и утверждаютъ свое требованіе на томъ основаніи, что хотя болгарскихъ епархій не много, однако число жителей въ нихъ зна-

(1) *День*. 1864 г. № 1. стр. 19—20.

(2) *Ibid.* стр. 20.

чительно. Но церковь понимает, что свящ. синодъ представляется архіереями, а не прочими христіанами, что засѣдать въ немъ имѣеть равное право каждый архіерей, будь его епархія малая или большая, а потому, согласно съ этимъ правиломъ, и было опредѣлено въ новомъ уставѣ составленіе синода. Церковь предлагаетъ раздробить большія болгарскія епархіи на малыя, чтобы такимъ образомъ нашлось столько болгарскихъ архіереевъ, сколько и греческихъ, и такимъ способомъ составился бы синодъ пополамъ изъ болгаръ и изъ грековъ. Если же представители болгаръ не примутъ этого способа, то пусть высокая Порта благоволитъ отстранить ихъ отъ виѣшательства въ церковныя дѣла, какъ лицъ мірскихъ, и пусть Порта предоставитъ *церкви* споразумѣться о болгарскомъ вопросѣ, какъ о церковномъ, съ людьми изъ болгарскаго духовенства“ (1). Означенная болгарская газета, разобравъ всевозможнымъ способомъ приведенный отвѣтъ патріарха, видитъ въ немъ одну лишь злонамѣренность и коварство (2) и въ концѣ концовъ приходитъ къ слѣдующему заключенію: „лукавства и коварства патріархія не производятъ ничего другаго, какъ только то, что еще лучше уготовляютъ путь, ведущій къ окончательному отдѣленію болгаръ отъ ея управленія,—отдѣленію, которое еще болѣе по душѣ болгарамъ“. Турецкій министръ тоже отвергъ предложеніе патріарха раздробить болгарскія епархіи на болѣе мелкія (3).

(1) День. 1864 г. № 5. стр. 22.

(2) Въ раздробленіи епархій она видитъ совершеннѣйшую безполезность,—что сушая правда,—и ту коварную мысль, что при мелкотѣ епархій христіане будутъ обременены большими налогами въ пользу епископовъ, съ теченіемъ времени вынуждены будутъ просить патріархію о сокращеніи епархій и патріархія исполнитъ это къ ущербу равноправности болгаръ. Словомъ, въ патріаршемъ отвѣтѣ *Соезники* видятъ не что иное, какъ желаніе сохранить свое господство надъ болгарскими народамъ въ прежнемъ видѣ. Ibid.

(3) Ibid.

Послѣ этого вселенскій патріархъ Софроній и находящійся при немъ свящ. синодъ, сами по своему собственному побужденію, безъ всякихъ настояній со стороны правительства или кого либо другаго, созвали (24 февраля 1864 г.) съ соизволенія правительства чрезвычайное собраніе, на которое пригласили не только лицъ духовныхъ, но и знатнѣйшихъ мірянъ, прежде бывшихъ константинопольскихъ патріарховъ и другихъ восточныхъ патріарховъ, случившихся тогда въ Константинополь⁽¹⁾. Послѣ долгихъ споровъ и бесѣдъ собраніе пришло къ тому заключенію, что оно еще

(¹) Относительно побужденій для созванія этого собранія въ разныхъ мѣстахъ находятся различныя показанія. Въ посланіи патріарха Григорія VI къ русскому синоду сказано: «великая Христова церковь, по восшествіи на патріаршій престолъ святѣйшаго куръ Софронія, уже не по побужденію отъ правительства, но по собственному побужденію и по чувству материнскаго соболезнованія о столькихъ оццахъ, искупленныхъ безцѣвною кровію Божьего человека, но отбываемыхъ отъ стада и разсѣиваемыхъ куда попало, снова разсмотрѣла восемь болгарскихъ предложеній и, для обстоятельнаго разсужденія о нихъ, созвавъ общее собраніе (24 февраля 1864 г.), составила разъяснительную комиссію» (Христ. Чтен. 1871 г. 1. 436). Съ этими словами патріаршаго посланія согласуется и свидѣтельство болгарскихъ архіереевъ: «Софроній, съ соизволенія правительства, созвалъ въ патріархіи немедленно собраніе» (Прав. Обзор. 1869 г. 1. 746). Напротивъ, въ Дяль (1864 г. № 5. стр. 22. col. 3. № 27. стр. 18 col. 2.) говорится, что собраніе созвано *вслѣдствіе настоятельнаго требованія турецкаго министра* отъ вселенскаго патріарха; немедленнаго же рѣшенія болгарскаго вопроса. Если бы упомянутое собраніе дѣйствительно созвано было *вслѣдствіе* настоянній турецкаго министра, то болгарскіе архіереи не преминули бы указать на это и не стали бы выражаться «съ соизволенія правительства», испрашивать которое, въ случаѣ прямого со стороны его приказа, было бы излишне. Съ показаніемъ патріаршаго посланія согласуется и разсказъ г. Филиппова, неизвѣстно на чемъ основанный (Ж. М. Народ. Просв. 1870 г. кн. 2. стр. 276). Существуетъ разность и въ показаніи числа перваго засѣданія собранія. Тогда какъ

недостаточно знакомо съ сущностію и характеромъ болгарскаго вопроса и вслѣдствіе того учредило особую комиссію изъ девяти ученыхъ грековъ, названную имъ освѣтительной (*диакротикъ*), вѣроятно, потому, что она должна была просвѣтить собраніе своимъ изслѣдованіемъ о порученномъ ей предметѣ. Болѣе мѣсяца комиссія занималась изученіемъ болгарскаго вопроса. Наконецъ результаты своихъ изслѣдованій она изложила въ отдѣльной книжкѣ, раздѣленной на пять главъ. Въ первой главѣ изложена исторія вопроса; во второй—опровергнуты жалобы болгаръ противъ притѣсеній патріархіи; третья пополнена разсужденіями о народностяхъ; въ четвертой брошенъ взглядъ на существующее управленіе „немусульманскими народностями“ въ турецкой имперіи; въ пятой наконецъ критикуются помянутыя восемь болгарскихъ требованій. На второмъ засѣданіи собранія, состоявшемся 12 апрѣля, этотъ отчетъ комиссіи прочтенъ былъ предъ нимъ, одобренъ и отпечатанные экземпляры его (онъ былъ отпечатанъ въ небольшомъ количествѣ экземпляровъ) разобраны членами собранія для ближайшаго ознакомленія съ вопросомъ на досугѣ, дома. 17 мая состоялось третье засѣданіе собранія. Здѣсь прежде всего выслушали мнѣніе прежде бывшаго патріарха константинопольскаго, Григорія. „Пунктъ,—говорилъ этотъ патріархъ,— касающійся избранія патріарха, хотя и рѣшенный въ болгаро-греческой комиссіи, нужно измѣнить такъ, чтобы представители изъ Константинополя остались тѣже самые, которые назначены уставомъ временнаго совѣта; изъ областей же внѣшнихъ пріѣзжало бы изъ каждой епархіи по одному представителю, а не такъ, какъ рѣшила комиссія, т. е. чтобы нѣкоторыя небольшія епархіи, каковы греческія, соединились бы двѣ или

патріархъ Григорій VI говоритъ, что оно состоялось 24 февраля, болгарскіе архіереи утверждаютъ, что оно было 22 февраля, а въ *Днѣ* показывается 21-е число того же мѣсяца.

три мѣстѣ и высылали бы по одному представителю.— Составъ сваяц. синода не можетъ быть такимъ, какимъ желаютъ его болгары, т. е. чтобы было шесть болгаръ и шесть грековъ, потому-что церковь никогда не признавала различія народности. Въ этомъ духовномъ совѣтѣ долженъ принять участіе всякій митрополитъ, не обращая вниманія на то, какой онъ народности, и поэтому для рѣшенія пункта, касающагося синода, самое лучшее раздѣлить всѣ епархіи вселенскаго престола на шесть отдѣленій, изъ которыхъ каждое заключало бы по 14 епархій сосѣднихъ между собою; если же болгары скажутъ, что число ихъ епархій мало, но епархіи большія, то раздѣлить ихъ на меньшія, и епископство возвести на степень митрополи.— Относительно избиранія архіереевъ не можетъ быть принято другое правило, какъ только то, что ихъ должна избирать и одобрять *церковь*, не обращая вниманія на то, болгаринъ ли онъ или нѣтъ. Церковь будетъ смотрѣть только на то, чтобы архіерей звалъ языкъ паствы, для которой онъ назначается (¹).— Въ смѣшанномъ совѣтѣ могутъ быть назначаемы сверхъ восьми членовъ изъ мірянъ, опредѣляемыхъ уставомъ, еще четыре, выбранные изъ болгаръ. Плату архіереямъ назначить по уставу. Остальныя же требованія болгаръ, такъ какъ они касаются правъ великой церкви и уменьшаютъ ея

(¹) Относительно избранія и составленія епископовъ правилъ много. Последнее постановлено двукратнымъ константинопольскимъ соборомъ (17 пр.). Запрещающа возводить въ епископы прямо изъ мірянъ, оно отнюдь не отнимаетъ у послѣднихъ право принимать участіе въ избраніи епископовъ. Прочія правила точно также не отнимаютъ у мірянъ этого права; напротивъ изъ нихъ видно, что міряне принимали участіе въ выборахъ епископскихъ и это не противорѣчитъ духу церкви (см. предисл.). Странно, что патриархія и патриархи, въ приведенномъ мѣстѣ и другихъ мѣстахъ, слово: церковь употребляютъ лишь въ смыслѣ собранія правительственныхъ церковныхъ лицъ, какъ будто міряне и иереевое духовенство не составляютъ членовъ церкви...

власть, не могутъ быть не только приняты, но ихъ не стоить и разсматривать“ (¹). Такимъ образомъ просвѣщенный освѣтительной комиссіей, патріархъ Григорій сталъ на чисто формальную точку зрѣнія каноническаго права и, опираясь на нее, отвергъ всѣ требованія болгаръ. Всѣ прочіе члены собранія согласились съ этимъ мнѣніемъ бывшаго патріарха, но не согласились съ нимъ представители болгаръ, которыхъ на соборѣ было только четверо, три епископа и одинъ мірянинъ (²). Они пожелали высказать свое мнѣніе и получили дозволеніе. Первымъ началъ говорить Панаветъ, митрополитъ филиппопольскій.

„Получивъ и прочитавъ помянутое изложеніе освѣтительной комиссіи,—сказалъ онъ,—замѣчаю, что шестой пунктъ болгарскаго вопроса, гдѣ говорится о назначеніи архіереевъ въ болгарскихъ епархіяхъ, согласенъ *по духу* съ первымъ пунктомъ официальныхъ уступокъ, сдѣланныхъ великою церковію въ 1861 г. болгарскому народу; второй же пунктъ согласенъ съ седьмымъ пунктомъ тѣхъ же уступокъ. Вотъ слово въ слово эти два пункта: 1) Въ епархіяхъ исключительно болгарскихъ будутъ предпочитаемы и назначаемы впередъ митрополиты и епископы, духовныя лица болгарскаго происхожденія, мужи безъ укоризны и справедливые, имѣющіе качества, требуемыя церковными правилами,—равно и тѣ, которые основательно знаютъ болгарскій языкъ (³). 7) Одинъ или два изъ митрополитовъ Болгаріи будутъ засѣдать, какъ и прежде, въ

(¹) День 1864 г. № 27. стр. 19.

(²) Правосл. Обзор. 1869 г. 1. 746.

(³) Шестой пунктъ болгарскихъ требованій читается такимъ образомъ: «когда нужно будетъ опредѣлить архіерея на какую нибудь болгарскую епархію, то да предложатся осиротѣвшею епархіей двѣ священныя особы и да отправлены будутъ имена ихъ въ царствующій градъ, и которая изъ нихъ будетъ избрана смѣшаннымъ болгарскимъ совѣтомъ, та и будетъ сначала пред-

синодѣ митрополитовъ, замѣняемые другими чрезъ два года, по каноническому одобренію патріарха“. Изъ этихъ двухъ пунктовъ ясно видно, всесвятѣйшій владыка, что церковь, какъ всякій понимаетъ, ясно признаетъ начало—назначать въ болгарскихъ епархіяхъ архіереевъ болгарскаго происхожденія и допускать двухъ изъ нихъ засѣдать въ свящ. синодѣ, какъ дѣйствительныхъ его членовъ, смѣняя ихъ чрезъ каждые два года. Церковь, уступая это, по своему материнскому попеченію, болгарскому народу и во имя его, я думаю, не избѣгаетъ различія народности въ синодѣ, въ самой церкви, напротивъ принимаетъ это различіе официальнымъ документомъ, который одобренъ и утверждёнъ императорскимъ приказомъ и правительствомъ. Существенная же часть болгарскаго вопроса заключается въ томъ, чтобы въ болгарскихъ епархіяхъ назначить архіереевъ болгарскаго происхожденія и принимать изъ нихъ въ свящ. синодѣ, какъ дѣйствительныхъ его членовъ, вмѣсто двухъ, шесть митрополитовъ, т. е. равное число съ греческими синодальными митрополитами, потому-что болгары не до того невнимательны, чтобы требовать себѣ больше того, что имѣютъ братья ихъ греки, и владѣя законнымъ большинствомъ голосовъ, самими рѣшать и вершить то, что принадлежитъ канонически патріарху и есть право его и свящ. синода; нѣтъ, болгары требовали и требуютъ только равенства въ церковномъ начальствѣ, безъ ущерба церкви и ближнему имъ народу. Но такъ какъ члены изъ грековъ официальной комиссіи, назначенной для болгарскаго вопроса, не восхотѣли, никакимъ образомъ, рассмотреть вмѣстѣ съ членами изъ болгаръ этотъ пунктъ о составѣ свящ. синода на основаніи того начала, которое церковь, какъ сказано, приняла, но прибѣгли къ географическимъ и другимъ раздѣленіямъ епар-

ставлена патріарху, и потомъ хиротонисована въ архіерея по церковнымъ правиламъ». (См. выше.

хін,—къ раздѣленіямъ, которыя члены изъ болгаръ отвергли по понятнымъ для нихъ причинамъ, и такъ какъ обѣ стороны комиссіи, вслѣдствіе этого разногласія въ мнѣніяхъ, представили, по взаимному согласію, правительству рѣшеніе пункта о составѣ синода, обратившись каждая изъ нихъ съ особымъ изложеніемъ къ подлежащему министерству,—правительство же препоручило (само отъ себя, а не по требованію болгаръ, какъ говорится въ изложеніи освѣтительной комиссіи) членамъ комиссіи и вашему святѣйшеству принять въ соображеніе, для рѣшенія пункта о составѣ синода, численность населенія всякой епархіи, какъ основаніе для опредѣленія времени, въ продолженіи котораго всякій митрополитъ долженъ засѣдать въ синодѣ,—такъ какъ это предложеніе не противно святымъ догматамъ нашей святой вѣры и священныя правила церкви не запрещаетъ ничего, сему подобнаго, то я принимаю сказанное опредѣленіе правительства (1)“.

Панаретъ, очевидно, хочетъ уличить комиссію изъ грековъ,—а такъ какъ мнѣніе ея принимаются и патріархіей, то и эту послѣднюю,—въ противорѣчій съ самой собою. На этомъ онъ основываетъ законность болгарскихъ требованій и этимъ онъ обвиняетъ ничѣмъ неизвинимое упорство грековъ. Но всякій, кто только прочтетъ со вниманіемъ означенныя уступки патріархіи болгарамъ, пойметъ, что доказательство Панарета построено на софизмѣ. Мы показали выше, что въ этихъ уступкахъ проведена идея прана, требованій канонныхъ, но отнюдь не народности. Что въ первомъ пунктѣ уступокъ нисколько не выражена идея народности, въ этомъ сознаются даже такіе горячіе защитники болгаръ, какъ г. Голубинскій (2). Въ сечь-

(1) День. 1864 г. № 27. стр. 19 col. 3—20. col. 1.

(2) Патріархъ тутъ (въ первомъ пунктѣ уступокъ) обѣщаетъ не то, что отнынѣ на чисто болгарскія епархіи будутъ опредѣляемы архіерей исключительно изъ природныхъ бол-

момъ же пунктѣ уступокъ идея права выражена яснѣе чѣмъ въ какомъ либо другомъ изъ нихъ. По содержанию своему онъ лишь подтверждаетъ одинъ изъ членовъ новаго канонизма церкви, при составленіи котораго отнюдь не принималась разность народностей; юридическій характеръ его открывается изъ яснаго соотношенія числа синодальныхъ членовъ изъ болгаръ къ числу ихъ изъ грековъ съ количествомъ болгарскихъ епархій по отношенію къ греческимъ; наконецъ въ юридическій характеръ его постоянно указываетъ сама патріархія, какъ это можно видѣть изъ всѣхъ разсужденій ея. Понятно, что доказательство Панарета въ пользу болгарскихъ требованій, какъ основанное на офизизмѣ, теряетъ всякую силу.

Послѣ Панарета высказалъ свое мнѣніе Анеимъ преславскій. Оно совершенно тождественно съ мнѣніемъ Панарета, съ тою лишь только добавкою въ пользу важности измѣненія устройства и необходимости его, что оно всегда преобразовывалось „согласно съ временемъ и съ обстоятельствами“; что требованія болгаръ—не требованія только нѣсколькихъ личностей, какъ это приняла патріархія, и что неудовлетвореніе этихъ требованій сопровождается крайне плачевными слѣдствіями, устранить которыя можетъ только патріархія своею снисходительностію ⁽¹⁾. Положеніе, что управление церкви всегда преобразовывалось согласно только „съ временемъ и съ обстоятельствами“ составляетъ спорный пунктъ. Въ борьбѣ съ элладскимъ правительствомъ

гаръ, даже не то, что изъ таковыхъ будутъ избираемы преимущественно (авторъ изъ ненависти въ грекамъ, очевидно, искажаетъ букву и духъ разбираемаго пункта уступокъ), а только то, что если въ болгарскомъ клирѣ будутъ оказываться священники, достойные архіерейства, то они будутъ избираемы въ архіереи на чисто болгарскія епаркіи. Голубинскій. 305.

(1) День. 1864 г. № 27. стр. 19. col. 3.—20 col. 1.

патріархія доказала, что церковное управленіе измѣняется по времени и смотря по обстоятельствамъ, но оно всегда должно быть *согласно съ канонами и въ духъ церковныхъ канонѡвъ*. Эту мысль она отстаиваетъ и теперь въ борьбѣ съ болгарами. Оба мнѣнія, и Панарета и Авѣима, были отвергнуты членами собранія изъ грековъ какъ противоканоническія. Ученые богословы изъ грековъ подали свой голосъ за мнѣніе патріарха Григорія съ тѣмъ только дополненіемъ, чтобы впредь никогда не были употребляемы ни въ какихъ актахъ слова: *болгарскій народъ, болгарскія епархіи* и пр; вмѣсто же нихъ должно писать: *православный, большія епархіи* ⁽¹⁾ и тому подобныя слова и выраженія. Дополненіе это ученые еллинскіе богословы, очевидно, сдѣлали въ противоположность софизму Панарета, построенному на словѣ: „болгарскій“; употребленномъ въ вышеупомянутыхъ пятнадцати уступкахъ патріархія.

На четвертомъ засѣданіи (состоявшемся 22 мая) выслушано было мнѣніе Дороея софійскаго. Его мнѣніе распадается на двѣ части: одна заключаетъ въ себѣ доказательство неужности и положительной бесполезности составленія новой комиссіи, и вторая—крайней необходимости немедленнаго удовлетворенія требованіямъ болгаръ. Первая часть является въ настоящій разъ запоздалою ⁽²⁾, слѣдовательно была бесполезна уже по одному этому; вторая основана главнымъ образомъ на изображеніи печальнаго положенія болгарскихъ епархій, требующихъ немедленнаго улучшенія. Вотъ въ полномъ составѣ эта вторая часть: „Признаю и исповѣдую справедливое и безпристрастное предложеніе правительства—рѣшить второй пунктъ *на основаніи*

(1) День. 1864 г. № 27. стр. 19. col. 20 col. 2.

(2) Дороей старался доказать бесполезность составленія вышеозначенной освѣтительной комиссіи изъ девяти ученыхъ грековъ; его мнѣніе составлено 4 марта 1864 г., слѣдовательно вскорѣ послѣ перваго засѣданія собранія. Но въ предшествующія собранія ему не дозволяли прочитатъ свое мнѣніе.

„многочисленности“ православныхъ народностей; но такъ какъ разсмотрѣнные на соборѣ восемь пунктовъ говорятъ о шести архіереяхъ изъ болгаръ, которые застѣдали бы въ свѣщ. синодѣ, то я того же самаго мнѣнія, т. е. „что нужно уступить это право болгарскому народу“. Эта уступка не должна содержать въ себѣ ту софистическую идею, что будто бы церковь не признаетъ различія народностей, но должно объявить искренно, что: *архіереи должны быть изъ болгарскихъ епархій и болгары происхожденіемъ*. Излишне, думаю, повторять безпрестанно то обыкновенное выраженіе, что церковь не признаетъ различія народностей; достаточно, чтобы кто-нибудь пересмотрѣлъ дѣянія свѣщ. синода вмѣстѣ съ архіерейскими корреспонденціями, чтобы узнать про различіе. Если въ самомъ дѣлѣ церковь не дѣлаетъ никакого различія между народностями, то почему мы противимся и стараемся избѣгнуть рѣшенія спорнаго пункта по безпристрастному предложенію правительства? Мы говоримъ, что нѣтъ различія народностей, а съ другой стороны, мы видимъ, что *управленіе церковныхъ дѣлъ сосредоточено исключительно въ рукахъ принадлежащихъ греческой народности*; отсюда понятно, какія выгоды и какую защиту пріобрѣтаютъ отъ церкви архіереи греки, и какую болгары... Наконецъ, всесвятѣйшій, я, понуждаемый своею совѣстію, исповѣдую, что насколько замедляется рѣшеніе этого вопроса, настолько повреждаются права церкви, раздѣленіе между вѣрными растеть и вѣроисповѣдныя чувства парализуются, и могу сказать, что отлагательство времени можетъ привести находящимся въ Болгаріи нашимъ братьямъ много злосчастій, которыя причинятъ непоправимый вредъ церкви: тогда мы въ самомъ дѣлѣ будемъ отвѣтственными во всемъ, что можетъ послѣдовать. Уже будетъ съ насъ колебаться и давать время плевеламъ расти и окружать церковь. Поэтому пока время еще благопріятствуетъ, нужно намъ вразумиться и сохранить церковь, чтобы она не пострадала. Церковь не греческая и не бол-

гарская, она Христова и она не есть исключительное наследіе греческаго народа, во всѣхъ вѣрныхъ составляющихъ ея православное стадо“... Несправедливая и даже ложная со стороны формально-канонической, рѣчь Дороея, очевидно, сильна и разительна фактическою правдой; но какъ таковая, она была оскорбительна для константинопольской іерархіи и давала законный предлогъ къ ея непринятію. Мало того, соборъ нашель ее, какъ обидную и оскорбительную не только для церкви, но и для правительства“, неудобною для помѣщенія наряду съ прочими документами патриархіи. Вслѣдъ за тѣмъ соборъ выразилъ сожалѣніе, что въ 1861 г. даны *уступки* болгарамъ и положили впредь не признавать никакихъ *уступокъ*, а слово „уступки“ — замѣнить словами — „нужда православія“. Равнымъ образомъ подтвердилъ предложеніе ученыхъ богослововъ — изгнать изъ всѣхъ актовъ слова: *грекъ, болгаринъ, народность*.

Послѣ этого было еще два собранія. На послѣднемъ изъ нихъ (12 іюня) выслушано было мнѣніе остаткаго изъ представителей болгаръ на соборѣ, мірянина Крествича, и формулированъ отвѣтъ патриархіи на всѣ выставленныя представителями болгарскими, доказательства. Мнѣніе Крествича заключаетъ въ себѣ тѣже самыя доказательства въ пользу предложеній болгаръ, какія представлены Панаретомъ, Аноимомъ и Дороеемъ; но они изложены полнѣе, обстоятельнѣе и въ исторической формѣ, какъ въ настоящій разъ наиболѣе убѣдительною. Какъ наиболѣе замѣчательное изъ всѣхъ представленныхъ мнѣній болгарскихъ представителей и служащее имъ дополненіемъ, мы помѣщаемъ здѣсь и это мнѣніе Крествича.

„Такъ какъ требованія болгаръ, — говорилъ онъ собранію, — главнымъ образомъ касаются 1) способа избранія вселенскаго патриарха, — по отношенію къ участию, принимаемому въ немъ мірянами, 2) способа ежегоднаго составленія патриаршаго свящ. синода, 3) способа составленія народнаго совѣта, который имѣлъ

бы вѣшнюю матеріальную власть, а не религіозную, 4) способа избранія епархіальныхъ архіереевъ (а не рукоположенія ихъ), то по моему мнѣнію нужно предварительно изслѣдовать свойство каждаго изъ этихъ предметовъ: догматическое ли оно, т. е. постоянное и неизмѣняемое, или же *измѣняемое смотря по времени и обстоятельствамъ* ⁽¹⁾. И если найдетъ себѣ мѣсто первый случай, то смѣло отвергнуть эти требованія, если же второй, то принять ихъ, согласуя полезное съ справедливымъ. Что касается перваго требованія, достаточно обратиться къ исторіи и мы увидимъ, что міряне всегда, хотя въ разныя времена и различно, принимали участіе въ избраніи патріарха, при чемъ никто никогда и не думалъ, чтобы этимъ наносился ущербъ православной вѣрѣ. Измѣненіе же, слѣланное въ послѣднее время уставами въ избирательной системѣ, допустивъ мірскихъ избирателей и со стороны нѣкоторыхъ епархій, дало официально и неопровержимо подтвержденіе ея мірскому характеру. Слѣдовательно этотъ предметъ не есть неизмѣняемый, не есть догматическій, не есть членъ вѣры, и поэтому онъ можетъ принимать всякое измѣненіе, сообразное съ пользою земли, чего желаютъ и болгары. А такъ какъ относительно этого измѣненія обѣ несогласныя стороны согласились въ смѣшанной комиссіи, то я не вижу, какая нужда и какая общая польза побуждаютъ опять задутовать этотъ предметъ. Что же касается втораго требованія, то если можно что-нибудь назвать вѣро-

(1) Крествичъ, какъ и Аноимъ, очевидно, признаетъ возможность измѣненія формы управленія церковію сообразно лишь обстоятельствамъ и времени; онъ только догматическую сторону церкви признаетъ неизмѣнною, каноническую же, т. е. самое существо каноновъ—подверженною перемѣнамъ смотря по времени и обстоятельствамъ. Мы уже имѣли случай замѣтить, что патріархія считаетъ каноны, т. е. существо каноновъ неизмѣнными, а потому и перемѣну въ формѣ правленія признаетъ возможною только въ духѣ каноновъ.

исповѣднымъ, догматическимъ и каноническимъ, — такъ это то, чтобы находился синодъ, какъ при патріархѣ, такъ и при каждомъ митрополитѣ, потому что и сами апостолы не самопроизвольно, но соборно произносили сужденія о существенныхъ предметахъ, относящихся къ христіанскому обществу, а церковныя правила заповѣдываютъ, чтобы въ каждой епархіи собирался синодъ два раза въ годъ для рѣшенія появляющихся вѣроисповѣдныхъ и церковныхъ дѣлъ. Объ этихъ епархіальныхъ синодахъ церковныя правила опредѣляютъ, чтобы *они составлялись изъ всѣхъ архіереевъ области*; о составленіи же центрального синода при патріархѣ нигдѣ въ правилахъ ничего не упоминается (1). Если мы прибѣгнемъ къ исторіи, чтобы узнать, какимъ образомъ по временамъ составлялся и этотъ синодъ, то мы извѣстимся, что онъ въ давнихъ временахъ составлялся изъ находящихся случайно въ Царьградѣ митрополитовъ и епископовъ, сегодня изъ однихъ, завтра изъ другихъ, а со времени патріарха Самуила было опредѣлено, чтобы онъ составлялся изъ восьми опредѣленныхъ, большею частію сосѣднихъ митрополитовъ,

(1) Въ томъ вся суть формы церковнаго управленія и заключается, чтобы при патріархѣ или митрополитѣ былъ синодъ и чтобы онъ по возможности состоялъ изъ всѣхъ архіереевъ области. Это непереложное правило. Перебѣнъ же подлежало то, что онъ составлялся или намѣренно два раза въ годъ, или, за невозможностію почему либо собраться всѣмъ епископамъ, — изъ нѣсколькихъ изъ нихъ, случайно находившихся въ столицѣ или митрополитѣ, или въ формѣ постоянного засѣданія однихъ и случайнаго — другихъ епископовъ, но безъ отнятія права всѣмъ принимать участіе въ его засѣданіяхъ, или наконецъ въ формѣ поочереднаго засѣданія, обязательнаго для всѣхъ епископовъ, созываемыхъ для этого или по старшинству архіерейства или по степени достоинства епархій, т. е. въ формѣ постоянного центрального синода съ правомъ участія въ немъ, одинаковымъ для всѣхъ архіереевъ. Такимъ образомъ неизмѣннымъ остается одно, — чтобы синодъ былъ при митрополитѣ или патріархѣ и что въ немъ имѣютъ одинаковое право участвовать всѣ архіереи.

при томъ же изъ находящихся случайно въ Царьградѣ. Наконецъ уставы, разстроивши существовавшую до сихъ поръ систему численной опредѣленности и случайной пребываемости, приняли новую, и именно: призывать по разрядному порядку и въ опредѣленный періодъ времени всѣхъ епархіальныхъ митрополитовъ. Такъ какъ и способъ составленія этого синода называется дѣломъ, которое по временамъ измѣнялось и измѣняется, то слѣдовательно и онъ не есть что-то догматическое, стало быть, и онъ можетъ принять всякое благовидное измѣненіе,—чего и болгары требуютъ. И такъ вмѣсто того, чтобы собранію держаться крѣпко, въ этомъ предметѣ, того, что разъ опредѣлено въ уставахъ, оно, я думаю, сдѣлаетъ дѣло болѣе справедливое и болѣе сообразное съ вѣрою, если согласится изслѣдовать и разсмотрѣть представленное требованіе. Это требованіе заключается въ томъ, чтобы составленіе св. синода было опредѣлено безпристрастнымъ способомъ, *по которому не давалось бы никакого особеннаго преимуществу, но представлялась бы гарантія для всѣхъ православныхъ народностей*, зависящихъ отъ вселенской патріархіи, изъ которыхъ она состоитъ и которыя справедливо и нужно удовлетворять, подобно тому какъ и божественные апостолы поступали, когда вѣрные изъ еллиновъ роптали противъ вѣрныхъ изъ евреевъ, т. е. одна вѣрующая народность противъ другой вѣрующей народности: что ихъ вдовы были пренебрегаемы при всеневномъ служеніи, т. е. что интересы другихъ вѣрующихъ народностей не уважаются вѣровсповѣдными служителями изъ евреевъ. Тогда св. апостолы поспѣшили безъ всякаго замѣчанія удовлетворить жаловавшихся еллиновъ и назначили семь діаконовъ, которыхъ всѣхъ взяли изъ еллиновъ, какъ показываютъ и имена ихъ. Такъ какъ у насъ оказываются только двѣ главныя народности: еллинская и славяно-болгарская, потому что на языкѣ только этихъ двухъ народностей церковь признала св. книги, прочія же народности съ самаго начала при-

мкнули къ одной изъ двухъ, въ которой воспитались и образовались, поэтому болгары потребовали составленія синода такимъ образомъ, чтобы *одна половина принадлежала одной, другая—другой изъ народностей, не определяя способовъ его составленія*. Хотя это опредѣленіе и трудно и для этого въ смѣшанной комиссіи были предложены безуспѣшно и г. министромъ внѣшнихъ дѣлъ разные планы для соглашенія, однако мы не можемъ сказать, что оно не возможно, потому что единственно невозможно то, что съ начала по своему свойству неизмѣнимо... Относительно третьяго предмета, такъ какъ онъ дѣло совершенно мірское и собственно теперь нововведенное и составленное патріархіею съ цѣлю разсматривать и исправлять всѣ случающіяся общія и частныя мірскія дѣла православныхъ народовъ и лицъ зависящихъ отъ патріархіи, то нѣтъ никакого сомнѣнія, что различныя народности имѣютъ здѣсь полное право для представительства, какъ потому, что совѣтъ могъ бы даже, по своему свойству, безъ всякаго ущерба для вѣры, быть составленъ исключительно изъ мірскихъ лицъ, такъ и потому, что его духовные члены, подобно мірянамъ, исполняютъ дѣла совершенно свѣтскія. Такъ какъ этотъ совѣтъ народный, то и его образованіе должно быть народнымъ, т. е. соотвѣтственно численности каждой народности, и если это не будетъ принято, то каждая народность имѣетъ право составить свой собственный народный совѣтъ. Что же наконецъ касается четвертаго требованія, такъ какъ соборныя правила опредѣляютъ объ епархіальныхъ митрополитахъ, чтобы они избирались по епархіямъ, а рукополагались патріархомъ лично или чрезъ порученіе,—то самое лучшее возвратиться къ этому древнему и каноническому порядку и тогда будетъ безразлично: болгаринъ ли, грекъ ли будетъ выбранъ для болгарской или греческой митрополи и наоборотъ; достаточно, чтобы онъ имѣлъ нужныя качества и могъ бы сношаться съ своимъ стадомъ чрезъ знаніе его языка, подобно тому,

какъ и апостолы выучились отъ Св. Духа разнымъ языкамъ и потомъ уже отправились проповѣдывать Евангеліе народамъ. Но если, по какой бы то ни было причинѣ, этотъ обычай пересталъ и избіраніе архіереевъ по епархіямъ не будетъ принято, тогда рождается для болгаръ и для всякой другой народности право требовать, чтобы ихъ архіереи, которые уже будутъ избираемы не ими, а другими, были изъ ихъ племени, потому что одноплеменный знаетъ ихъ и они знаютъ его и слушаютъ его голосъ, какъ сказалъ І. Христосъ о добромъ пастырѣ (Іоанн. 10, 1—14). Мы не можемъ отказать имъ въ этомъ правѣ, когда ихъ кандидатъ имѣетъ всѣ для архіерейства качества—потому, что тогда мы именно докажемъ, что различаемъ народности, предпочитая ихъ народности — греческую“....

За исключеніемъ разсужденія относительно перваго и особенно послѣдняго изъ пунктовъ, поставленныхъ въ началѣ рѣчи Крествическѣ, — имѣющаго, по нашему мнѣнію, вѣскую силу, все прочее, очевидно, совершенно согласно съ вышепредложенными мнѣніями болгарскихъ архіереевъ, противоканонично и потому не принято собраніемъ, какъ таковое.

На томъ же самомъ засѣданіи составлено мнѣніе и прочихъ греческихъ членовъ собранія на предложенные восемь пунктовъ болгарскихъ требованій, которое въ послѣдствіи времени (въ сентябрѣ того же самаго года) въ особомъ рапортѣ изложено и препровождено было къ министру иностранныхъ дѣлъ Алипашѣ⁽¹⁾. Всѣ болгарскія требованія подвергнуты строгой критикѣ и опровергнуты. Вотъ сущность этого опроверженія. Прежде всего собраніе опровергло обвиненіе болгарскихъ представителей въ систематическомъ преслѣдованіи патріархіей болгарскаго языка и народности⁽²⁾. За тѣмъ, приступивъ къ частному раз-

⁽¹⁾ День. 1864 г. № 32. стр. 14—15.

⁽²⁾ Ж. М. В. Просв. 1870 г. кн. 2. стр. 276.

бору восьми болгарскихъ требованій, относительно избранія патріарха оно постановило держаться устава 1860 г. съ тою только переменною въ немъ, что число столичныхъ мірскихъ избирателей увеличило шестью старостами разныхъ, въ различныхъ кварталахъ Константинополя находящихся, церквей, а число провинціальныхъ избирателей изъ мірянъ возвысило до 58 вмѣсто прежнихъ 28. Другаго какого нибудь измѣненія въ уставѣ относительно избранія патріарха собраніе постановило отнюдь не допускать.

По вопросу о составѣ синода сдѣлано слѣдующее постановленіе: „Относительно этого (втораго) пункта, собраніе по причинамъ, которыя патріархъ имѣлъ уже не разъ изложить высокой Портѣ, смотреть на раздѣленіе синодальныхъ престоловъ между шестью епископами изъ болгаръ и шестью изъ грековъ, какъ на мѣру несправедливую и противоканоническую. Съ другой стороны мысль, по которой епископы засѣдали бы въ синодѣ столько времени, сколько требуется размѣромъ населенія каждой епархіи, выходитъ нововведеніемъ не только предъ глазами православной церкви, которая есть вѣрная блюстительница древнихъ постановленій, во даже предъ глазами другихъ христіанскихъ церквей. Подобное предположеніе трудно привести въ дѣйствіе, по причинѣ безпрестаннаго измѣненія численности населенія, и несовмѣстно съ вѣроисповѣднымъ духомъ составленія свящ. синода. Если мы возьмемъ во вниманіе составленіе собраній, которыя суть чисто политическія и человѣческія учрежденія, то нигдѣ не видно, чтобы право пожизненнаго участіи въ нихъ соединялись съ началомъ — соразмѣрнаго съ населеніемъ представительства“. Собраніе настаивало на опредѣленіи устава, — что каждый изъ митрополитовъ имѣетъ право засѣдать извѣстное опредѣленное время въ синодѣ. Для удобнѣйшаго же призванія митрополитовъ оно привяло мнѣніе патріарха Григорія — раздѣлить всѣ митрополии патріархата на

шесть, совершенно равныхъ по числу митрополій, отдѣленій.

Равнымъ образомъ собраніе совершенно отвергло и предложеніе болгаръ о составѣ смѣшаннаго совѣта (3, 4 и 5 п. п.). „Нынѣшній смѣшанный совѣтъ,—доносило оно министру,—составляется изъ членовъ, избираемыхъ изъ православныхъ жителей столицы; ихъ избранія производятся по приходамъ безъ различія племени или языка, и въ кругу должностей ему представленныхъ—совѣтъ дѣйствуетъ независимо отъ всякой мысли о народности. Напротивъ, помянутыя предложенія требуютъ составленія совѣта съ должностями и правами исключительно народными, которыя распространялись бы на все болгарское племя, разсѣянное по имперіи. Если бы это требованіе не имѣло отношенія къ церкви, если бы совѣтъ, о которомъ рѣчь идетъ, не составлялся изъ духовныхъ и мірскихъ членовъ, если бы онъ не назначался работать подъ надзоромъ болгарской церковной власти, поставленной рядомъ съ той, котораго испоконъ вѣка имѣетъ пареградскій патріархъ, и зависящей только отъ самой себя, словомъ, если бы помянутый совѣтъ не носилъ церковнаго характера, ни въ отношеніи къ правамъ и должностямъ, ни въ отношеніи къ его составу, тогда учрежденіе представительнаго совѣта для болгарскаго племени имѣло бы чисто политическое значеніе, и тогда собраніе дало бы мнѣніе, что принятіе или недопущеніе подобнаго требованія зависитъ только отъ доброй воли императорскаго правительства, которое своею мудростию можетъ подарить различнымъ населеніямъ имперіи права для политическаго и общаго представительства, если оно найдетъ это благовременнымъ. Но патріархія не можетъ допустить требованія, чтобы въ совѣтѣ, о которомъ идетъ рѣчь, засѣдали члены, принадлежащіе епископству подъ предсѣдательствомъ архіепископа. Такого рода требованіе очевидно противно церковнымъ правиламъ, не позволяющимъ, чтобы одновременно и въ одномъ и томъ же мѣстѣ дѣйствова-

ли двѣ церковныя власти, независимыя одна отъ другой и однакожь тождественныя по догмату. Въ нашей церкви признано одно начало, что власть спархіальнаго епископа распространяется на всѣхъ православныхъ, находящихся въ его епархіи, къ какому бы ни относились они племени, даже и тогда, когда они бы зависѣли отъ другихъ престоловъ, независимыхъ въ церковномъ отношеніи; и это суть привила, высоко возглашенныя въ бератахъ, данныхъ правительствомъ еще съ древнихъ временъ“.

Пунктъ объ избраніи и назначеніи епископовъ въ епархіи собраніе рѣшило такимъ образомъ: „рѣшено имѣть списокъ лицъ, предложенныхъ для избранія въ архіереи и имѣющихъ всѣ требуемыя уставомъ качества, и выдержавшихъ предписываемый имъ экзаменъ. Въ списокъ будутъ записаны лица, предложенныя для избранія епископами или мірянами сообразно съ уставами⁽¹⁾. Когда овдовѣетъ какой нибудь престоль, то будутъ предпочитаться кандидаты престола, предложенные епархіей. Если такихъ нѣтъ въ спискахъ, то предпочтеніе отдается тѣмъ лицамъ, предложеннымъ изъ сосѣднихъ епархій, которыя наиспособнѣе и отлично знакомы съ нравами, обычаями и языкомъ овдовѣвшей епархіи“.

Объ употребленіи славянскаго языка при богослуженіи собраніе доносило министру: „Такъ какъ въ седьмомъ пунктѣ (болгарскихъ предложеній) говорится еще, что надобно, чтобы впередъ свободно употреблялся въ церквахъ славянскій языкъ, а въ училищахъ болгарскій, то собраніе снабдилось нужными свѣдѣніями объ этомъ предметѣ, и можетъ высказать убѣжденіе, что никакого подобнаго препятствія въ минувшее время не было (?) и что впередъ патріархія съ своей

(1) У г. Филиппова эти слова переведены «согласно съ канонами», что гораздо характеристичнѣе и даетъ другой отгѣнокъ мысли. Ж. М. Н. Просвѣщ. 1870 г. кн. 2. стр. 278.

стороны не потерпеть никакого посягательства на чужое“⁽¹⁾.

Министръ получилъ это сообщеніе отъ патріархіи, копію съ него препроводилъ къ болгарскимъ представителямъ, которые съ своей стороны не преминули написать на него пространный отвѣтъ и постарались опровергнуть въ немъ всё доказательства, представленныя собраніемъ. Опроверженіе болгаръ касается а) вообще стремленій греческихъ іерарховъ и греческаго народа, и потомъ б) въ частности направлено противъ каждаго изъ пунктовъ, составленныхъ собраніемъ въ опроверженіе болгарскихъ требованій.

Чтобы разительнѣе представить властолюбивыя стремленія грековъ, болгарскіе представители подвергаютъ своей критикѣ уставы главнаго греческаго собранія (1859—1860 гг.) и проводятъ параллель между участіемъ по этимъ уставамъ въ управленіи грековъ и участіемъ болгаръ. Невыгода, конечно, оказывается на сторонѣ послѣднихъ, что совершенно справедливо. Этотъ духъ властолюбія и это стремленіе грековъ къ удержанію захваченной ими власти сохранились въ нихъ и доселѣ, какъ это несомнѣнно открывается изъ ихъ нежеланія раздѣлить съ болгарами управленіе церковными и общественными дѣлами на равныхъ братскихъ началахъ. Духъ національной исключительности, въ которой греки укоряютъ народъ болгарскій, скорѣе нужно приписать имъ, потому что они стремятся къ исключительному захвату власти въ свои руки, а не болгарамъ, которые добиваются лишь равенства въ управленіи. И бѣдствія, предрекаемая патріархіей отъ стремленія болгаръ якобы къ національной исключительности, ни въ какомъ случаѣ не могутъ произойти отъ ихъ на самомъ дѣлѣ законныхъ и вполнѣ справедливыхъ желаній; напротивъ, эти бѣдствія, которыхъ

(¹) Девъ. 1864 г. №№. 51 и 52. стр. 29—30; № 32. стр. 16—17.

такъ страшитя патриархія, происходятъ именно отъ стремленія грековъ къ исключительному владычеству надъ всѣми христіанскими народностями турецкой имперіи, и патриархія напрасно старается доказать недействительность этихъ бѣдствій и неосновательность жалобъ болгаръ на насилія грековъ. Если она пороется въ своихъ же собственныхъ архивахъ, она убѣдится, что эти жалобы основательны. Отрицать ихъ теперь, „значить быть бестыднымъ лжецомъ“.

За тѣмъ болгарскіе представители переходятъ къ пунктуальному опроверженію возраженій послѣдняго константинопольскаго собора на извѣстныя восемь болгарскихъ требованій. По сущности и характеру своему оно ничего не представляетъ новаго противъ того, чтѣ было высказано тремя болгарскими архіереями и Крествичемъ на самомъ соборѣ. Оно выходитъ изъ того же самаго положенія, какъ и эти послѣдніе, — „что всякое нововведеніе (въ церкви), не трогаящее началъ вѣры, позволено“, — и доказательства, приведенныя въ пользу этого положенія, можно сказать, тѣже самыя и въ этомъ отношеніи не представляютъ никакого интереса. Нѣкоторый интересъ представляетъ лишь разъясненіе относительно важности, непротивоканоничности и законности существованія въ Константинополѣ; подлѣ патриаршаго правительства, смѣшаннаго болгарскаго національнаго совѣта. Представители болгаръ стараются доказать, что совѣтъ, начертанный болгарами и ходатайствуемый ими предъ правительствомъ, совершенно тождественъ съ народнымъ смѣшаннымъ совѣтомъ грековъ, установленнымъ на собраніи 1859—1860 г. г. Разность лишь та, что въ устройствѣ его, начертанномъ болгарами, замѣчается болѣе логики, разумности и послѣдовательности, чѣмъ въ устройствѣ совѣта, составленномъ греками. Поэтому, если возможно существованіе въ Константинополѣ греческаго народнаго смѣшаннаго совѣта, то нѣтъ основаній, почему бы не было возможно существованіе

точно такого же совѣта болгарскаго (1). Но указывая на тожество обоихъ совѣтовъ, болгарскіе предста-

(1) Вотъ это разсужденіе болгарскихъ представителей въ полномъ его видѣ.—Что такое настоящій сѣшанный совѣтъ грековъ?—спрашиваютъ они.—Онъ есть корпорація, состоящая изъ мірскихъ и духовныхъ членовъ, заставляющихъ по волѣ правительства въ самой патріархіи, и правами своими, которыя распространяются не только надъ греками, но и надъ всѣми христіанскими племенами, ей подвластными, онъ дѣйствуетъ по желанію или нежеланію патріарха, такъ что онъ, когда это нужно, можетъ требовать удаленія патріарха. Совѣтъ называется еще въ уставахъ *народнымъ совѣтомъ*. При титулѣ *народный*, при такихъ общихъ и широкихъ правахъ, политическій ли точно этотъ совѣтъ? Никакъ нѣтъ, ибо его права заключаются только въ томъ, чтобы онъ разсматривалъ недуховныя дѣла народа, или лучше, христіанскихъ населеній, дѣла ихъ церквей, ихъ монастырей, училищъ и больницъ и другихъ общественныхъ заведеній и недуховныя дѣла самой патріархіи. Каковъ же будетъ совѣтъ, предлагаемый болгарями? Тоже самое, что и греческій, съ тою только разницею, что вмѣсто того, чтобы имѣть такую широкую власть, вмѣсто того, чтобы его мірскія и недуховныя права распространялись на всѣ христіанскія племена имперіи, онъ ограничится кругомъ болгарскихъ христіанъ. Какое же зло будетъ отъ учрежденія болгарскаго совѣта? Въ самомъ дѣлѣ будетъ большое зло, а именно то, что церковно-мірскія дѣла болгарскихъ христіанъ выйдутъ изъ-подъ власти народнаго совѣта грековъ; а такъ какъ эта потеря положитъ большой оплотъ ихъ стремленію ко всеобщему господству, чѣмъ они до сихъ поръ и пользовались, то ясно, что имъ невыгодно согласиться на это требованіе болгаръ; поэтому они принуждены, не имѣя истинныхъ причинъ, прикидывать мнимыя, какія бы они ни были софистическія, лишь бы ими отстранить требованіе болгаръ. Одна изъ этихъ мнимыхъ причинъ та, что въ болгарскомъ совѣтѣ будутъ находиться, въ качествѣ членовъ и предсѣдателя, епископы, зависящіе отъ патріархіи, а это воспрещено началами церкви (читайте: властію патріархіи). Но развѣ не тоже самое и въ нынѣшнемъ совѣтѣ грековъ? Подобна этой мнимой причинѣ и та, по которой предсѣдатель болгарскаго совѣта не можетъ быть сѣнень патріархомъ. Да развѣ предсѣдатель греческаго совѣта,

вители въ тоже самое время показали такую ихъ разность, которыя существеннымъ образомъ отлича-

который дѣлается предсѣдателемъ въ силу сихъ самыхъ уставовъ, безъ всякаго участія и со стороны патріарха, иблается этимъ послѣднимъ? Безъ сомнѣнія нѣтъ, и съ какой бы точки зрѣнія мы ни рассматривали этотъ вопросъ, мы не найдемъ никакого различія между учрежденіемъ болгарскаго совѣта и учрежденіемъ греческаго. И если неудобно, чтобы засѣдали епископы въ совѣтѣ, занимающемся свѣтскими дѣлами, то это неудобство одинаково какъ для греческаго совѣта, такъ и для болгарскаго, и въ этомъ случаѣ было бы гораздо лучше отдалить ихъ отъ обонхъ совѣтовъ, нежели, допуская ихъ въ одномъ, въ тоже время принимать ихъ присутствіе въ другомъ за причину, не допускающую учрежденія его. Но пусть мы выскажемъ все: въ учрежденіи болгарскаго совѣта заключается, кромѣ изъясненія болгарскихъ христіанъ отъ власти греческаго совѣта и патріаршаго господства, еще и другое зло: это—то, что предсѣдателю болгарскаго совѣта и его мірскому помощнику дана будетъ императорскимъ правительствомъ народная печать, съ которою они будутъ въ правѣ подавать въ Портѣ прошенія отъ совѣта, или наъ областей обо всякомъ дѣлѣ, интересующемъ его единородцевъ, между тѣмъ какъ греческій совѣтъ не имѣетъ этой возможности. Онъ обращается съ прошеніями только къ патріарху, для того, чтобы этотъ послѣдній дѣйствовалъ, какъ ему заблагоразсудится. Но кто виноватъ? Что касается этого пункта, мы думаемъ, что главное греческое собраніе, сочинившее уставы, сочинило хуже, чѣмъ болгары. Въ самомъ дѣлѣ, какъ только новыяи уставами *отдѣлилось мірское отъ духовнаго* и учредилась для перваго особенный совѣтъ, то намъ кажется, что разумъ и логика требуютъ, чтобы предсѣдатель имѣлъ право сообщать прямо правительству рѣшенія или желанія помянутаго совѣта или областныхъ жителей, обходя духовнаго начальника, который прежде всего можетъ задержать эти сообщенія и не дать имъ надлежащаго хода; во вторыхъ, слѣдовало бы ему не смѣливатъ въ дѣла, относящіяся къ правительству. Итакъ тутъ болгары хотятъ полнаго и цѣлаго приложенія начала отдѣленія мірскаго отъ духовнаго и всѣхъ естественныхъ слѣдствій этого начала; громадный интересъ этого требованія очевиденъ, потому-что известно, что болгары встрѣчали непроходимую преграду, когда

еть ихъ другъ отъ друга. Читатели помнятъ, что какъ въ гаттигумайюнѣ, такъ и въ послѣдующемъ затѣмъ указѣ о созваніи народнаго собранія грековъ, правительство предписало, чтобы отдѣлено было духовное управленіе отъ мірскаго и чтобы для послѣдняго составленъ былъ особый смѣшанный (т. е. изъ клириковъ и мірянъ) совѣтъ, такъ какъ онъ имѣеть управлять не только чисто мірскими дѣлами, но и относящимися къ церкви. Въ этомъ заключалась сущность реформы, возвѣщенной гаттигумайюномъ; но изъ этого же предписанія правительства видно, что взглядъ на отношенія къ разнымъ народностямъ оно сохранило прежній, т. е. что различаетъ народности по религіямъ. Смѣшанный совѣтъ, составленный на основаніи этого предписанія правительства, называется *народнымъ*, потому что въ немъ имѣють перевѣсъ міряне, народъ. По идеѣ въ немъ могутъ и имѣють право участвовать міряне всѣхъ народностей православнаго вѣроисповѣданія турецкой имперіи; отсюда отсутствіе въ немъ (по крайней мѣрѣ въ идеѣ) окраски національности. Такъ какъ взглядъ турецкаго правительства на отношеніе его къ разнымъ народностямъ остался тотъ-же, т. е. оно по прежнему различало ихъ по религіямъ, вслѣдствіе того и управленіе по новымъ уставамъ осталось тоже самое, только съ раздробленіемъ прежней единичной власти на разные отдѣлы, смотря по роду занятій: смѣшанный совѣтъ поставленъ въ извѣстныя подчиненныя отношенія къ патріарху и всѣ дѣла его представлялись правительству не иначе, какъ чрезъ патріарха. Между тѣмъ какъ болгары сочинили совѣтъ

имъ нужно было сообщить правительству нѣкоторыя обстоятельства, причиняющія имъ скорбь, или испросить у него благосклонности, нѣкоторыя милости, которыя принесли бы имъ пользу. Вотъ эту-то преграду должно уничтожить, чтобы осталось свободнымъ сообщеніе между императорскимъ правительствомъ и болгарамъ его подданными). День. 1864 г. № 51 и 52. стр. 31.

съ чисто національной окраской и требовали совершенно независимаго положенія его отъ патріарха. Неудивительно поэтому, если такое требованіе болгаръ было непріятно самому правительству, такъ какъ оно заставляло его самаго видоизмѣнять упорно сохраняемый имъ доселѣ взглядъ на народности. Но болгары намѣренно или непамѣренно какъ бы не сознавали важности отличія своихъ положеній отъ взглядовъ какъ патріархіи, такъ и правительства, какъ въ церковномъ такъ и въ политическомъ отношеніи.

На „убѣжденіе“ патріархіи, что какъ доселѣ она недопускала никакого препятствія въ употребленіи болгарскаго и славянскаго языковъ въ училищахъ и церквяхъ, такъ и впредь „не потерпѣтъ никакого препятствія въ употребленіи ихъ“, болгарскіе представители отвѣтили съ нѣкоторою ироніей. Чтобы убѣдить патріархію въ противномъ, они посоветовали ей порыться въ своихъ архивахъ и указали на соблазнительныя передразгивы, бывшія изъ за языка въ Адрианополѣ, въ Филлиполѣ, въ Варнѣ, въ Силистріи, въ Сересѣ, въ Неврокопѣ, въ Охридѣ и др. Изъ всего этого они сдѣлали такой выводъ, выставленный ими на видъ министру: „ваше высочество безъ сомнѣнія понимаете, какое значеніе имѣетъ впередъ ручательство патріархаго собранія, основанное на словахъ“. Въ заключеніе своего рапорта они писали министру: „пусть теперь ваше высочество разсудитъ, до какихъ предѣловъ доходитъ „недобросердечіе и недоброжелательство“ патріархіи, которая называетъ только себя общею матерію своихъ чадъ—христіанъ, и безпристрастною покровительницею всѣхъ христіанскихъ племенъ, подчиненныхъ ея духовной, и если хотите, и мірской власти“, и выражали „пріятную надежду“, что турецкое правительство не захочетъ обидѣть болгаръ и не допуститъ того, чтобы этотъ немаловажный для нихъ вопросъ рѣшенъ былъ въ пользу однихъ только грековъ (1). Чтобы сильнѣе побудить турецкаго министра

(1) Ibid. стр. 30—32.

къ исполненію своихъ требованій, болгарскіе представители, очевидно, подстрекали его самолюбіе, возбуждая въ немъ подозрѣніе къ грекамъ, якобы вторгшимся въ чуждую для нихъ область политическую и уже политически господствующимъ надъ разными племенами турецкой имперіи, что собственно составляетъ достояніе высокой Порты. Мы не знаемъ точнаго отвѣта Али-паши болгарамъ, не знаемъ и того, былъ ли такой отвѣтъ; извѣстно только одно, что вопросъ и послѣ этихъ трудныхъ работъ остался нерѣшеннымъ. Спорящія стороны очевидно не соглашались, а только еще болѣе расходились. Разность ихъ принциповъ ясно обнаружилась. Патріархія, чтобы удержать свою власть, стала на сторону формально-юридическую или каноническую; конечно, нельзя при этомъ оспаривать и того, что можетъ быть въ средѣ ея находились и такія лица, которыя отстаивали принципы каноническіе ради ихъ самихъ. Болгарскіе представители опирались главнымъ образомъ на факты, компрометирующіе патріаршее управленіе, и выдвигали впередъ право народное, о которомъ вѣтъ и рѣчи въ канонахъ. Соприкосновенныхъ пунктовъ къ соглашенію такимъ образомъ не было.

Ө. Кургановъ.

(продолженіе будетъ.)

ПЕРВОНАЧАЛЬНО-БОГООТКРОВЕННАЯ ИСТИНА ЕДИНСТВА БОЖІЯ ВЪ ДРЕВНЕЙ ДО-МОХАМ- МЕДАНСКОЙ РЕЛИГИИ АРАВИТЯНЪ.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Въ началѣ моихъ занятій мохаммеданствомъ, въ первыхъ бесѣдахъ о немъ и о его исторіи, меня поражали съ одной стороны могущество этого міроваго явленія, а съ другой—отрывочныя краткія фразы, что условія, при которыхъ мохаммеданство родилось и разрослось въ строго-единобожную религиозную систему, будто бы были ему крайне противоположны. Не менѣе изумляли меня также въ печатныхъ сочиненіяхъ, на первыхъ порахъ попавшихся мнѣ подъ руку, при яркости описанія величія и силы мохаммеданства, краткія, отрывочныя замѣтки, что Мохаммедъ родился, образовалъ свое ученіе и дѣйствовалъ съ такимъ блестящимъ усиліемъ въ странѣ „небѣжества“, что времена ему предшествовавшія въ Аравіи были временами полнаго „незданія, грубѣйшаго идолопоклонства“.—Какъ могло, думалось мнѣ, небѣжество и грубое идолопоклонство вдругъ родить, такъ твердо усвоить и даже распространять строгое, исключительное единобожіе мохаммеданства? Могъ ли бы Мохаммедъ, человѣкъ этой небѣжественной арабской среды, такъ легко и успѣшно совершить свое величественное дѣло, если бы характеръ страны, духъ и потребности арабскаго на-

- рода были столь противоположны его ученію объ еди-
нобожій? И если для перехода отъ понятія о *единомъ*,
живомъ Богѣ, грозномъ и карающемъ, къ единому же
Богу всемилосердому, Богу—любви, то есть, для пе-
рехода отъ однихъ только свойствъ къ другимъ того
же самаго Бога, требовалось, чтобы *исполнилось вре-*
мя ⁽¹⁾, необходимы были тысячелѣтнія подготовленія
и народа Божія и мудрствующаго язычества,—ужели
въ „*невѣжественной* Аравіи отъ *грубѣйшаго*“, много-
божнаго *идолопоклонства* могъ быть прямой, непосред-
ственный переходъ къ „*единому, совершенному*“ Богу
мохаммеданства?.....

Эти сомнѣнія, эти вопросы возбудили во мнѣ же-
лание уясненія и возможнаго ихъ разрѣшенія именно
прежде занятій самимъ мохаммеданствомъ. Я собиралъ
всѣ попадавшіяся мнѣ свѣденія объ религіозномъ со-
стояніи аравитянъ до Мохаммеда. При этомъ преиму-
щественное вниманіе я обращалъ на остатки и про-
блески именно основы и сущности мохаммеданства—
вѣрованій въ *простое единство* Божіе, составляющихъ
также существенную основу истинно божественнаго
первоначальнаго откровенія. Въ нижеслѣдующемъ очер-
кѣ я представляю собраніе извѣстій изъ арабскихъ
писателей и объясненій изъ трудовъ ученыхъ араби-
стовъ и оріенталистовъ, именно объ остаткахъ и про-
блескахъ первоначально богооткровенной истины про-
стаго единства Божія въ древней до-мохаммеданской
религіи аравитянъ.

Не зная арабскаго языка, не ознакомившись еще
въ съ мохаммеданствомъ настолько, чтобы пускаться въ
строгую критическую оцѣнку и научную разработку
всѣхъ собранныхъ мною матеріаловъ и свидѣтельствъ
ученыхъ, я старался возможно больше выражаться сло-
вами самихъ источниковъ и толковниковъ. Хотя отъ

(1) Ев. отъ Марка гл. I, ст. 15; Посл. къ Гал. IV, 4; къ
Евас. I, 10.

этого дѣлались иногда необходимыми повторенія мыслей и свидѣтельствъ, за то получались наглядныя доказательства безспорнаго подтвержденія ихъ нѣсколькими писателями, нѣсколькими свидѣтелями. А это послѣднее обстоятельство для цѣли и предмета настоящаго очерка особенно важно, и я желаю поставить его на видъ потому именно, что, какъ я уже сказалъ, до сихъ поръ еще очень распространено крайне несправедливое мнѣнiе, будто бы времена до-мохаммеданскія въ Аравіи были временами полнаго религіознаго невѣжества, грубѣйшаго идолопоклонства, и будто-бы Мохаммедъ первый просвѣтилъ арабовъ высокою истиною единства Божія. Между собранными мною матеріалами, свидѣтельствами и объясненіями не мало специально авторитетныхъ и многолѣтнихъ ученыхъ трудовъ, какъ напримѣръ семитовъ академика Хвольсона и профессора мирзы Каземъ Бека, — француза арабиста Коссенъ-де-Персеваля, знаменитаго изслѣдователя именно до-мохаммеданскаго періода — нѣмца Шпренгера, многолѣтъ изучавшаго мохаммеданство и условія его происхожденія въ самой Азіи въ мусульманской средѣ, — оріенталистовъ Озіандера, Кальмета, Дози, Ренана, д'Эрбело, Креля, — историковъ Шлосера, Седило, Гизо и другихъ почтенныхъ русскихъ и иноземныхъ ученыхъ по мѣстнымъ, частнымъ вопросамъ. Они подвергали научной критикѣ и разработкѣ необозримую массу арабскихъ сказаній и объясняемыхъ ими свѣденій. При изложеніи свидѣтельствъ Корана и арабскихъ писателей, передаваемыхъ въ трудахъ ученыхъ, я старался провѣрять ихъ озаглавленнымъ писаніемъ и толкователями св. Библии, равно какъ дополнять свидѣтельствами европейскихъ изслѣдованій. По этому нижеслѣдующій очеркъ получаетъ также интересъ и значеніе для изученія и самаго св. писанія не только по своему предмету, но еще и потому, что нѣкоторыя личности св. писанія, напримѣръ, первенецъ Авраамовъ Измаиль, и нѣкоторыя обстоятельства, напримѣръ, образъ жизни патриарховъ и особенная важность и сила благодѣяній

Божіихъ Израилю отъ прямого охраненія его, непосредственнаго попеченія объ немъ со стороны самого Господа,—становятся яснѣе, полнѣе, очевиднѣе при изученіи судебъ духовно-религіозной жизни самого родственнаго Израилю народа арабскаго, происшедшаго преимущественно отъ беззавѣтныхъ сыновей друга Божія Авраама.

Въ православно-миссіонерскомъ отношеніи очеркъ объ остаткахъ первоначально богооткровенной истины единства Божія въ древней до-мохаммеданской религіи аравитянъ имѣетъ особенно важное значеніе. Свидѣтельствуя, что идея простаго единства Божія во всѣ времена и до Мохаммеда составляла главную основу и сущность арабскихъ вѣрованій, очеркъ этотъ,—вопреки довольно еще распространенному на западѣ направлению, преклоняющемуся предъ Мохаммедомъ, приписывающему ему одному, его „гнію“ образованіе единобожія мусульманства и даже убѣждающему и „не-мохаммеданъ“ признавать Мохаммеда истиннымъ „посланикомъ Божіимъ“,—сводитъ арабскаго лжепророка съ высоты непринявшаго ему величія и показываетъ дѣйствительные источники, изъ которыхъ произошло строгое единобожіе мохаммеданства.

Первая часть нижеслѣдующаго очерка служитъ къ нему собственно какъ-бы *введеніемъ*, нужнымъ для нашей цѣли, потому что хотя обстоятельства, излагаемая здѣсь, и не представляютъ еще полнаго отвѣта на занимающій насъ вопросъ, однако *необходимы* для вполне яснаго и вѣрнаго уразумѣнія представляемыхъ далѣе прямыхъ свидѣтельствъ объ религіозномъ міровоззрѣніи аравитянъ до Мохаммеда (1).

Е. Воронцовъ.

1869 и 1872

годы.

(1) При составленіи этого очерка источниками и пособіями служили мнѣ: Книги священнаго писанія новаго завета въ

русскомъ переводѣ синодальнаго изданія 1865 года, а всталаго заѣта два выпуска синод. изданія 18⁶⁶/₆₆ годовъ; законодательныя, пророческія и учительныя книги ветх. заѣта въ русск. переводѣ алт. миссіон арх. Макарія, изд. 1863 года; Историческія кн. ветх. заѣта въ русск. пер. М. Гулева, изд. 1866 года; и кн. ветх. и новаго зав. въ славянскомъ пер. съ LXXII, изд. 1862 года.—Православ. догмат. богословіе еп. Макарія, изд. 1856 года.—Православн. догматич. богословіе арх. Филарета, изд. 1865 года.—О Единнобожіи, какъ первоначальномъ видѣ религіи, В. Д. Кудравцева, въ Прибав. къ изд. Твор. св. отцевъ часть XVI.—Библейскій словарь, содержащій библейск. пропедевтику, исторію, географію, древности и пр., изд. А. Верховскаго, томъ I, вып. 1-й 1871, в. 2-й 1872 года.—Библейско-біографическій словарь Ѳ. Яцкевича и П. Благовѣщенскаго, изд. 1849 года.—Начертаніе библейской исторіи, митр. Филарета, изд. 1816 года.—Священ. исторія ветх. заѣта М. И. Богословскаго, изд. 1857 года.—Записки къ разум. кн. Бытія, Филарета М. М., изд. 1867 года.—Св. Іовъ. (архим. Ѳеодора) А. Бухарева, изд. 1864 года.—О книгѣ Іова. С. Писарева, въ Правосл. обзор. 1864 года; еще въ Духовн. Бес. за 1861 годъ.—Размышленіе о сущности христ. вѣры. Гизо, изд. 1865 года.—Dictionnaire historique, critique etc, de la Bible, par Calmet, edit. 1788 année.—Comentaire sur la Genese, par Calmet, edit. 1715 an.;—sur le II livre des Paralipomènes, edit. 1721;—sur le III livre des Rois, edit. 1721 an.;—sur le livre de Job, edit. 1722 an.—Biblischer Comentar über die Bücher Mosès, von Keil und Delitzser, edit. 1861.—Comentar über Hiob, von Hahn, edit. 1850.—Der Prophet Jeremia, erklärt von K. Graf, edit. 1862.—La Palestine ancienne et moderne, ou géographie, histoire etc, par E. Arnaud, edit. 1868 année.—Коранъ Магомета, перевод. съ арабскаго на франц. Казимирскимъ съ примѣчаніями, съ франц. пер. Николаевъ, издан. второе 1865 года.—Аравія. В. Григорьева, въ Энциклопед. Лексик. изд. Плюшара 1835 года.—О нѣкоторыхъ переворотахъ, приготовившихъ воприще Мухаммеда въ Аравіи. Мирзы А. Каземъ-Бека, въ Журн. мин. народн. просвѣщ. 1845 года.—Исторія ислама. Мирзы А. Каземъ-Бека, въ Русск. Словѣ за 1860 годъ.—Аравія. Въ Энциклопед. Словарѣ русск. ученыхъ, томъ V, издан. 1862 года.—Аравія. Во всеобщей исторіи литературы I. Шерра, изд. 1862 года. Аравія. Во Всемирной исторіи Шлоссера, изд. 1862 года томъ V.—Восточный элементъ романтизма. О. Миллера, въ Журн.

мин. нар. проsv. 1857 года.—Мохаммедъ—происхождение мелама. Въ Очеркахъ изъ Всеобщей исторiи, профессора Петрова, изд. 1868 года.—Система мухаммедавскiа религiи. Дм. Кантемира, изд. 1722 года.—Полная картина Оттоманскiа имперiи, томъ первый, замыкающiй въ себѣ законоположенiе магометанства, д'Оссона, изд. 1795 года.—Обозрѣнiе ложн. религiй азыч. и магомет., арх. Израиля, изд. 1849 года.—Жизнь Магомета. Вашингтона Ирвинга, пер. съ англ. Кирѣевского, изд. 1857 года.—Аравiя. Въ Путешествiи по Азiи, сост. Эйрисе, изд. Ширяева, 1840 года, томъ VI.—Западная Азiя. Земля и люди всѣхъ пяти частей свѣта. К. Бернадского, изд. 1859 года.—Le Koran, traduction nouvelle faite sur le texte Arabe par M. Kasimirski, edit. G. Pauthier, 1852 année.—Essai sur l'Histoire des Arabes avant l'Islamisme etc, par A. P. Caussin de Perceval, edit 18⁴⁷/₄₈.—Das Leben und die Lehre des Mohammad, nach bisher grösstentheils unbenutzten Quellen, von A. Sprenger, edit. 1861, 1862, 1863.—Die Ssabier und der Ssabismus, von D. Hwolson, edit. 1856.—Mahomet et les origines de l'Islamisme—Etudes d'Hist. relig. par E. Renan, edit. 1862; Histoire générale des langues Semetiques etc; questions d'origines, seconde edition.—Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre, aushandschriftlichen quellen, von G. Weil, edit. 1843.—Observations historiques et critiques sur le Mahometisme, par G. Sale (Livres sacrés de l'Orient, edit. G. Pauthier, 1852).—Bibliothèque orientale, par d'Herbelot, edit. 1783 an.—Über die Religion der vorislamischen Araber, von Krehl, edit. 1863.—Studien über die vorislamische Religion der Araber, von E. Osiander (Zeitschrift der Deut. morgenländ. Gesel., siebenter b., 1853).—Die Israeliten zu Mekka, von Dozy, edit. 1864.—L'Arabie contemporaine, par A. d'Avril, edit. 1868.—Mahomet et le Coran, par J. Bathelemy - saint - Hilaire, edit. 1865.—Etudes sur l'Islamisme, par E. Meynier, edit. 1868.—Histoire de l'Islamisme et des sectes qui s'y rattachent, par T. le Blanc Hackluya, edit. 1852.—Histoire des Arabes, par Z. A. Sedillot, edit. 1854.—Une année de voyage dans l'Arabie centrale, par W. G. Palgrave, edit. 1866 année.—Кромѣ вышеозначенныхъ сочиненiй, пособиями во многихъ частяхъ вопросахъ служили еще и нѣкоторыя другiя, указанныя далѣе въ подстрочныхъ примѣчанiяхъ.

I.

Одна изъ самыхъ существенно-основныхъ истинъ первоначальнаго божественнаго откровенія есть истина *единства* Божія. „На эту истину,—говоритъ преосвященный Макарій,—справедливо смотрѣли христіане съ самаго начала какъ на первое отличительное ученіе истинной, Богомъ дарованной религіи отъ всѣхъ религій ложныхъ—языческихъ, проповѣдовавшихъ многобожіе или безбожіе“⁽¹⁾. Ею проникнуто все письменное божественное откровеніе, ветхозавѣтная часть котораго является живымъ и сильнымъ обличеніемъ многобожія и наставленіемъ въ истинѣ *единства* Божія. Всѣ предписанія противъ идолопоклонства, изложенныя въ первомъ письменномъ божественномъ откровеніи—Пятикнижіи Моисея, суть не что иное, какъ постоянное возвѣщеніе и освященіе истины *единства* Божія. „Слушай Израиль: Господь Богъ нашъ Господь *едина* есть“⁽²⁾,—поучаетъ оно. Или еще: „видите, видите, что это Я и нѣтъ Бога кромѣ Меня“⁽³⁾,—возвѣщаетъ въ немъ Самъ Господь. „Моисей предлагаетъ исторію міробытія, повѣствуетъ о патриархахъ, ведетъ людей изъ Египта, даетъ законъ, чудодѣйствуетъ—именно съ тѣмъ, чтобы сохранить и утвердить вѣру въ *еди-*

(1) Прав. догматич. богосл. еписк. Макарія 1856 г. т. 1-й § 12, стр. 54.

(2) Второзак. 4, 4; въ русс. перев. изд. св. Синода 1868 года.

(3) Второзак. 32, 39; и еще: 4, 39; Исхода 20, 2—3 и проч.

наго Бога“ (1),—говоритъ пресвященный Филаретъ. Наставленія въ этой существенно-основной истинѣ первоначальнаго и устнаго божественнаго откровенія постоянно внушаются избранному для ея храненія народу Божию и послѣ Моисея богодухновенными пророками. „Богъ *единъ*“..... „Ты, Господи, Богъ *единъ*“.... „Имя Его (Господа) *единъ*“ (2), твердятъ они. Однимъ словомъ „вся исторія религіи, излагаемая въ священныхъ книгахъ ветхаго завѣта, есть не что иное, какъ исторія непрерывнаго храненія вѣры въ *единого* истиннаго Бога отъ первобытныхъ временъ человѣческаго рода“ (3). А въ новозавѣтномъ божественномъ откровеніи истина *единства* Божія является еще въ высшемъ значеніи, такъ какъ она дѣлается въ немъ не только преимущественнымъ достояніемъ одного народа еврейскаго, но всеобщю, проповѣдуется уже всей вселенной. Самъ Господь Спаситель ясно и часто напоминаетъ ее; напримѣръ отвѣчая на вопросъ книжника, что первая изъ всѣхъ заповѣдей: „слушай Израиль! Господь Богъ нашъ есть Господь *единъ*“ (4). Или еще: „сія же есть жизнь вѣчная, да знаютъ Тебя *единого* истиннаго Бога“ (5)..... Равно провозглашается эта истина всему міру и Его св. апостолами. „Неужели Богъ есть Богъ іудеевъ только, а не и язычниковъ? Конечно и язычниковъ. Потому что *одинъ* Богъ“ (6). Или еще: „*единъ* Богъ“..... „Нѣтъ иного Бога, кромѣ *единого*“ (7).

(1) Правосл. догм. богословіе архіеи. Филарета изд. 2-е стран. 108.

(2) Псал. 83, 10; 4 Цар. 19, 19. Захар. 14, 9; и еще Іер. 10, 6; Исх. 44, 6; 43, 5—6; 46, 9.

(3) Прибавл. къ изд. Твор. св. отц. часть XVI, о единобожии стат. В. Д. Кудравцева, стр. 340.

(4) Марка XII, 29.

(5) Іоан. XVІІ, 3; и еще Марка. X, 18; Матѳ. XIX, 17; и проч.

(6) Римл. III, 29—30.

(7) 1 Тим. II, 5; 1 Кор. VIII 4; и проч.

Исторія первыхъ поколѣній рода человѣческаго представляетъ намъ всеобщность вѣры въ *единого* истиннаго Бога. И только послѣ всемірнаго потопа съ разсѣяніемъ народовъ, началъ разсѣиваться и ослабѣвать самый свѣтъ вѣры; люди стали постепенно забывать истины вѣры и смѣшивать ихъ съ заблужденіями (¹). Но въ потомствѣ Сима свѣтъ истинной вѣры въ *единого* Бога все-таки еще хранился, вѣрише и долѣе, чѣмъ въ потомствахъ другихъ сыновей Ноя. И когда свыше дарованное людямъ познаніе о истинномъ *единомъ* Богѣ до того уже исказилось и помрачилось суевѣріемъ, что угрожало совершеннымъ и повсемѣстнымъ забвеніемъ истины *единства* Божія, — Господь, для сохраненія дарованныхъ Имъ людямъ небесныхъ истинъ, изъ Симовыхъ же потомковъ избираетъ и выдѣляетъ особое племя въ лицѣ Авраама, родоначальника избраннаго народа израильскаго. Но и прочіе потомки Сима вообще лучше и болѣе другихъ племенъ усвоили и хранили основныя истины первоначальнаго божественнаго откровенія. Заслуга же сохраненія и всемірнаго распространенія *въ особенности* истины *единства* Божія принадлежитъ по-истинѣ племенамъ семитическимъ. „Сознаніе семитовъ, — говоритъ извѣстный оріенталистъ, — было ясно, превосходно сознавало *единство* и не могло усвоить себѣ, не мирилось съ множественностію.... Постояннымъ, основнымъ и самымъ задушевнымъ ихъ стремленіемъ было замѣщеніе мѣстныхъ боговъ *однимъ* верховнымъ Богомъ.... Пораженные *единствомъ* міроуправленія, объемяющимъ вселенную, семиты допускали въ развитіи всего существующаго *одно только* неизмѣнное, непреклонное выполненіе воли верховнаго Существа; они не видѣли, не на-

(¹) Смотри. Прибавл. къ Творен. св. отц. часть XVI — О славобожіи и т. д. стран. 339 — 346, стат. В. Д. Кудрявцева.

ходили множества въ міръ“ (¹)..... „Симово поколѣніе никогда не постигало вселенную вначе, какъ подъ безграницнымъ монархическимъ правленіемъ. Его теодидея не измѣнилась со времени книги Іова“ (²)..... „Также и въ Богѣ семиты не постигали разнообразія, множества, пола; всѣ имена, какими только означали они Божество: Эль, Элоахъ, Адонъ, Бааль, Эліонъ, Іехова, Аллахъ—всѣ выражаютъ собою идею высшей нераздѣльной силы, самаго цѣльнаго и полнаго *единства*..... Расплывчивость и заблужденія многобожія были всегда чужды семитамъ; духъ самый далекій отъ многобожія, — это подлинно духъ семитическій“ (³). „Семиты — замѣчаетъ другой авторитетный арабистъ, всегда отличались особеннымъ пониманіемъ божественнаго.... Изъ семитовъ болѣе, чѣмъ изъ другихъ расъ, было людей, проповѣдавшихъ *единство* Божіе, и вся масса у нихъ была болѣе расположена признавать по крайней мѣрѣ превосходство *одного* Бога, хотя около него и почиталось нѣкоторое число геніевъ“ (⁴). Народы семитическаго племени, — добавляетъ знаменитый историкъ, — почитаются за ихъ изначальную и постоянную вѣру въ *единство* Божіе. Подъ разными формами и при весьма различной исторіи почти всѣ народы были политеисты; одни семиты твердо вѣрили въ Бога *единого*. Этотъ великій нравственный фактъ приписываютъ различнымъ и сложнымъ причинамъ; но са-

(¹) Histoire générale des langues semitiques, par. E. Renan, seconde edit, 1-re partie, questions d'origine, p. 5, 6, 7, 9 et fin de la rem. p. 4.

(²) Etudes d'Histoire religieuse, par. E. Renan, 5-me edit. 1862 an.—Mahomet et les origines de l'Islamisme, p. 273.

(³) Hist. générale des langues semitiques, par E. Renan, 1-re partie. Questions d'origine p. 5, fin de la rem. p. 4, 6, 9, 7.

(⁴) Das Leben und die Lehre des Mohammad nach bisher grösstentheils unbenutzten Quellen, von A. Sprenger, edit. 1861, 1 band, s. 24, 5, 2. 49.

мый фактъ вообще признанъ и допущенъ“ (1). Такъ *единобожіе* оказывается свойственнымъ, присущимъ самому характеру сознанія семитическихъ племенъ. А за исключеніемъ народа еврейскаго, особо избраннаго народа Божія, племя аравійское болѣе всѣхъ прочихъ отраслей семитическихъ должно служить выраженіемъ общеоcновнаго духа семитовъ и по происхожденію аравитянъ отъ семитическихъ патріарховъ Авраама и Иоктана, сына Еверова, и по сохраненію въ немъ до самого Мохаммеда и даже до нынѣ патріархальнаго образа жизни древнихъ семитовъ, и потому наконецъ, что, по самому положенію этого племени въ недоступныхъ ивоземпу степяхъ Аравіи, оно болѣе другихъ семитовъ ограждено было отъ чуждаго иноплеменнаго вліянія. „Аравія,—говоритъ современный оріенталистъ Ренавъ,—поистинѣ должна быть принята мѣрилою семитическаго духа. Аравія всегда была мѣстомъ пламеннаго *единобожія*“ (2). „Только потомки Авраама, евреи и измаильскіе арабы, одни остались истинно *монотеистами*“ (3),—утверждаетъ историкъ Гизо.

Не настаивая на этихъ слишкомъ общихъ свидѣтельствахъ специалистовъ, изслѣдователей о характерѣ семитовъ вообще и аравитянъ въ частности, я однако привелъ ихъ здѣсь крѣпко потому, что на такую особенность характера семитовъ арабовъ нерѣдко отрывочно и кратко ссылаются и ближайшія свидѣтельства ученыхъ о религіи аравитянъ. Такъ напримѣръ Шпрингеръ на первыхъ же страницахъ первой главы знаменитаго своего сочиненія „*Das Leben und die Lehre des Mohammed*“, излагая религіозное движеніе въ Аравіи предъ Мохаммедомъ, говоритъ: „объ особенномъ по-

(1) Размышленія о сущности христіанской вѣры, Гизо. Москва, 1865 г. размыш. 7-е, стр. 101.

(2) Hist. gén. des langues Sem. par F. Renan., 1-re partie, p. 14 et 6.

(3) Разм. о сущности хр. вѣры, Гизо, стр. 109.

вниманіи (арабами) семитами божественнаго читай остроумный труд Ренана въ *Histoire des langues Semitiques etc.*“⁽¹⁾. Эта характеристика семитическаго духа до сихъ поръ ни однимъ ученымъ не опровергнута и уважается, и я привелъ ее потому, что указанная ею черты характера арабовъ-семитовъ, при всемъ остальномъ, также должны были способствовать аравитянамъ хранить первоначально откровенную истину единобожія.—Теперь же, воодушеваясь въ особенности мыслію, что всеблагій и премудрый Господь не лишилъ и язычниковъ,—этихъ суетно-своевольныхъ Его дѣтей,—того откровенія божественной любви Своей, вѣхъ небесныхъ истинъ, къ которымъ не потеряли еще они приѣмлемости,—можно съ полною надеждою приступить къ разсмотрѣнію: сохранилось-ли, какъ и на сколько первоначально богооткровенное единобожіе въ древней до-мохаммеданской религіи аравитянъ? При этомъ разсмотрѣніи я не буду пренебрегать и малыми искрами ихъ религіознаго сознанія, какъ бы эти искры истины ни были затемнены мракомъ языческаго суетвѣрія и человѣческаго злоупотребленія.

До увлеченія аравитянъ лжепророчествами Мохаммеда не замѣтно у нихъ, къ сожалѣнію, ни постояннаго жреческаго сословія, ни священныхъ книгъ ихъ религіи, ни прочихъ постоянно-всеобщихъ, каноническихъ, такъ сказать, свидѣтельствъ о ихъ религіи, которыя, охраняя ее отъ нововведеній, непреложно бы свидѣтельствовали объ истинныхъ вѣрованіяхъ аравитянъ съ древѣйшихъ временъ. „Дѣло закона у нихъ написано было въ сердцахъ“⁽²⁾, и потому они болѣе, чѣмъ другіе народы, ведены были Промысломъ Божиимъ именно одними естественными путями и средствами. Вслѣдствіе этого, при разсмотрѣніи ихъ религіи, надлежитъ оставить безъ вниманія и обстоятельство,

(1) Das Leben und die Lehre des Mohammad, I, 16.

(2) Римл. 2; 15.

кажутъ хся съ перваго взгляда какъ бы не такъ близкими и не такъ прямо отъобщающимися къ этому частному разсмотрѣнiю, каковы, наиримѣръ, ихъ происхожденiе, образъ жизни и окружающая ихъ природа.

Исторiю своей обширной земли арабы возводятъ до самой глубокой древности ⁽¹⁾. „Арабскiе писатели дѣлятъ аравитянъ на древнихъ арабовъ, которые уже не существуютъ, и на арабовъ, отъ которыхъ произошли существующiе нынѣ аравитяне“ ⁽²⁾. Первые, по арабскимъ преданiямъ, были потомки Сима, сына Ноева, и населили Аравiю вскорѣ послѣ потопа. Они были очень многочисленны и раздѣлялись на многiя племена, которыя или стерты были съ лица земли за свои беззаконiя, или слились съ другими, воздвѣе поселившимися въ Аравiю, племенами. „Восточные лѣтописцы иногда только мимоходомъ упоминаютъ объ этихъ древнихъ племенахъ, подъ именемъ „первобытныхъ

⁽¹⁾ «Хотя древнiя арабскiя преданiя и легенды повидимому противорѣчивы и баснословны, однако интереснѣйшия изъ нихъ я,—говоритъ знаменитый арабистъ Коссенъ-де-Персеваль,—представляю не только потому, что въ основѣ большинства изъ нихъ есть возможность найти истину, но еще и потому, что знанiе этихъ разсказовъ необходимо для изученiя религiозныхъ и литературныхъ произведенiй мусульманъ. Впрочемъ, по мѣрѣ приближенiя къ мхаммеданской арѣ, видно постепенное уничтоженiе въ этихъ преданiяхъ баснословнаго оттѣнка и появленiе характера все болѣе и болѣе историческаго». (Essai sur l'histoire des Arabes etc, 1847, t. 1, préface, p. VII). Также «безъ сомнѣнiя важно знать преданiя, бывшия въ почтенiи между ордами аравитянъ, столѣтiе за столѣтiемъ оворенявшiяся посредѣ аравитянъ, водимыя единымъ и тѣмъ же духомъ, принятыя пророкомъ ихъ, и которыя преобразились во источникъ ученiя и почти всѣхъ обрядовъ исламизма» Мохаммеда. (Полн. картина Оттом. импер., томъ 1-й, заключающ. въ себѣ законополож. магометанства; д'Оссона, изд. 1795 года, стр. 4).

⁽²⁾ Observat. sur le Mahometisme, par G. Sale (Livres sacrées de l'Orient, 1852, p. 465).

аравовъ или погибшихъ племенъ" (1), и, кромѣ утвержденныхъ Кораномъ Мохаммеда сказаній объ уничтоженіи и нѣкоторыхъ замѣчательныхъ событіяхъ знаменитѣйшихъ изъ нихъ, извѣстій объ этихъ первобытныхъ арабахъ уцѣлѣло чрезвычайно мало, да и уцѣлѣвшія очень мнѣжны, баснословны. Поэтому, не передавая здѣсь всѣхъ невѣроятныхъ и крайне преувеличенныхъ подробностейъ объ этихъ погибшихъ племенахъ Аравіи, упомяну о нихъ только кратко, такъ какъ не умалчиваетъ о нихъ и Коранъ. Знаменитѣйшими изъ нихъ были племена: Адъ, Тамудъ, Тасмъ и Джадисъ.

Племя Адъ происходило отъ Ада (2), сына Уца, сына Арамова, сына Симова. Адъ, послѣ смѣшенія языковъ, поселился въ хадрагутской или гаутской области Аравіи, близъ мѣстечка, называемаго Адъ-Акафъ, т. е. песочный вихрь, и потомство его чрезвычайно тамъ размножилось; у самаго Ада насчитываютъ до четырехъ тысячъ сыновей. Адяны представляютъ сильными великанами, легко подымавшими огромные камни, и приписываютъ имъ громадныя постройки. Отсюда и вошло въ обыкновеніе у арабовъ называть большія развалины постройками адяны. Это мнѣніе объ адянахъ занесено въ Коранъ (3) и, основываясь на немъ, ихъ считаютъ звѣдопокклонниками. Восточныя легенды вообще передаютъ о судьбѣ этого племени много чудеснаго. Напримѣръ, что одинъ изъ царей его, Хеддаль, построилъ великолѣпный дворецъ Иремъ съ очаровательными садами, которые своею красотой могли давать понятіе о самомъ раѣ и были разрушены

(1) Жизнь Магомета, Вашингтона Ирринга, въ переводѣ Кирѣевскаго, издан. 1857, стр. 1—2.

(2) *Observat. sur le Mahom.*, par G. Sale (Livr. sacr. de l'Orient, p. 465; Быт. X, 22—23; *Essai sur l'Histoire des Arabes avant l'Islamisme*, par Caussin de Perceval, t. 1, p. 7, 14—18.

(3) Коранъ XXVI, ст. 128, 129.

чудомъ (*). Когда впоследствии аяне оставили и забыли служеніе истинному Богу и впали въ идолопоклонство, къ нимъ былъ посланъ Богомъ для вразумленія пророкъ Гудъ, котораго обыкновенно принимаютъ за библейскаго Евера (*). Аяне же не захотѣли внять его проповѣди и не обратились; тогда Господь, повытавшій предъ тѣмъ ихъ противленіе разными знаменательными наказаніями, навелъ на ихъ страну горючій и удушливый вѣтеръ, продолжавшійся безостановочно восемь сутокъ. Отъ этого вѣтра и погибли почти всѣ аяне, за исключеніемъ небольшого числа выжившихъ проповѣди Гуда и вышедшихъ за нимъ изъ Хадрамаута на время исполненія этой казни Божіей. По истребленіи же аянъ Гудъ возвратился въ Хадрамаутъ и былъ потомъ похороненъ близъ Гасека, гдѣ и до сихъ поръ еще находится городокъ Кабръ-Гудъ, т. е. могила Гуда.

Племя Тамудъ (*) происходило отъ Тамуда, сына Геверова, сына Арамова, сына Сижова, и сначала заняло Іеменскую область Аравіи, а потомъ перешло въ Хеджасъ, гдѣ жило въ довольствѣ; тамъ видны и теперь еще остатки ихъ жилищъ, исчисленныхъ въ скалахъ, о которыхъ говоритъ Коранъ (*). И тамудяне, когда они впали въ идолопоклонство, призывалъ къ истинному Богу пророкъ Салехъ, котораго признаютъ за библейскаго Фалека, сына Еверова. Но тамудяне не обратились и также чудеснымъ образомъ были уничтожены, за исключеніемъ только нѣкоторыхъ, которые вняли проповѣди Салеха. Коранъ часто напоминаетъ

(*) Коранъ LXXXIX, примѣч. къ 6 стиху.

(*) Bibliothéque orientale, par D'Herbelot 1783, t. 2, p. 220 etc. Diction. de la Bible, par Calmet, 1783 t. 2; p. 628—629.

(*) Observat. sur le Mahom. par Sale: Livr. sacr. de l'Orient, p. 466; Barris X; Essai sur l'histoire des Arabes, par Oussin de Perceval, t. 1, p. 24—28.

(*) Коранъ XXVI, 141—150.

эту внезапную гибель обоих олавнѣйшихъ племенъ въ примѣръ суда Божія надъ упорствомъ невѣрныхъ ⁽¹⁾.

Племя Тасмъ ⁽²⁾ происходило отъ Тасма, сына Лудова, сына Симова; а племя Джадисъ—отъ потомковъ Геера, внука Симова. Сперва оба эти племени жили вмѣстѣ въ Аравіи, но, поссорившись, уничтожили другъ друга. Мракъ, покрывающій исторію этихъ двухъ племенъ, вошелъ въ пословицу у арабовъ, которые всякіе баснословные и невѣроятные рассказы называли „грезами и сказками Тасма“ ⁽³⁾.

Судьба же уцѣлѣвшихъ изъ всѣхъ первобытныхъ аравитянъ совершенно неизвѣстна. „Одинъ Богъ знаетъ ихъ потомство“, говоритъ Коранъ ⁽⁴⁾.

Существующіе и по нынѣ аравитяне происходятъ, по преданію арабовъ ⁽⁵⁾, также отъ двухъ отраслей Сима, сына Ноэа: отъ Іоакяна, или по арабски Кохтана, сына Еверова, и отъ Фалека, другаго сына Еверова, чрезъ Измаила, сына Авраамова, вмѣстѣ съ прочими поселившимися въ Аравіи потомками Авраама и

⁽¹⁾ Коранъ VII, 63; IX, XIV, XXII, XXV, XV, XXVII, XXIX, XCI и пр.

⁽²⁾ *Observat. sur le Mahom.* p. 466.

⁽³⁾ *Essai sur l'histoire des Arabes par Caussin de Perceval*, t. 1, p. 28—30.

⁽⁴⁾ Коранъ XIV, 10.

⁽⁵⁾ *Essai sur l'Histoire des Arabes par Caussin de Perceval*, t. 1, p. 39 etc, 161 etc. *Biblioth. orient. par. D'Herbelot*, t. 3, p. 176, 387; *Observat. sur le Mahometisme*, par Sale p. 466; Коранъ XIV, 10; *Diction. hist., crit. etc. de la Bible*, par Calmet, t. 3, p. 55, 269; t. 1, p. 302; *La Palestine anc. et moderne*, par Arnaud, ed. 1868, p. 34, 123, 128; *Histoire des Arabes*, par Sédillot, ed. 1854 an., p. 12—13; *Commentaire sur le II livre des Paralipomenes*, par Calmet, ed. 1721 an., pp. XVII, p. 376—377;—*sur le livre de Job*, ed. 1722, p. X, 4; *Записки изъ разум. кн. Бытія, Филарета мит. мос., изд. 1867 г.*, част. 2, стр. 34; а также и во многихъ прочихъ здѣсь упомянутыхъ.

брата его Нахора. Потомство первой изъ этихъ отраслей юкτανидовъ, называютъ Арибъ-аль-Араба, т. е. настоящіе, природные, чистые арабы, а намамитовъ и вообще потомковъ Фалека чрезъ Авраама и брата его Нахора, — Мосуараба, т. е. обарабившіеся, привившіеся, такъ какъ они собственно не были настоящаго арабскаго племени, но смѣшавшись съ чистыми арабами юкτανидами, въ теченіи времени слились съ ними совершенно. „По возвращеніи Авраама изъ Египта въ Палестину, — поясняютъ арабскія преданія (1), — жена его Сара, не надѣясь имѣть дѣтей, предложила въ жену Авраму рабу свою Агарь, подаренную ей египетскимъ Фараономъ. Агарь скоро родила Авраму сына Измаила и сильно стала этимъ гордиться, съ презрѣніемъ относясь къ Сарѣ; съ рожденіемъ же отъ Сарры Исаака, къ враждѣ матерей присоединились ссоры сыновей. Сара горько жаловалась Аврааму и просила его прогнать Агарь съ сыномъ ея. Аврааму, любившему Измаила, тяжело было рѣшиться на это, но получивъ повелѣніе Воже, онъ отвелъ Агарь съ Измаиломъ въ Аравію, на указанное самимъ Богомъ мѣсто, гдѣ впоследствии возникла Мекка. Вскорѣ вода, замышленная Агарью, истощилась. Въ то время, когда она въ отчаяніи тщетно искала по пустынной окрестности источника, Измаиль, оставленный ею, заплакалъ и началъ ударять ногою о землю. Тотчасъ подъ его ногою появилась свѣжій источникъ воды. Агарь, возвратившаяся на плячъ Измаила, обсыпала источникъ землею изъ боязни потерять воду. Такъ и образовался известный и чтимый впоследствии меккскій колодезь Земъ-Земъ. Живя при этомъ чудесномъ источникѣ, Измаиль сталъ заниматься охотою и пастушествомъ. Первая жена его была изъ прикочевавшаго не на долго къ этой мѣстности колѣна амаликовъ (2). Авраамъ отъ вре-

(1) Essai sur l'Histoire des Arabes t. 1, p. 164—170.

(2) Родоначальникомъ амаликовъ или по крайней мѣрѣ древняго племени, означеннаго этимъ именемъ, арабскіе писатели

мѣся до времени посѣщалъ Измаила. Такъ прѣхалъ онъ повидаться съ Измаиломъ въ годъ его женитьбы. Сарра видя общаніе съ Авраамомъ, что въ этотъ разъ онъ не сойдетъ съ своего сѣдла. Подѣхавъ къ шатру Измаила, онъ постучалъ. У входа показалась жена Измаила. Авраамъ спросилъ ея: „кто ты?“—Она отвѣтила: „я жена Измаила“.—„Гдѣ же Измаиль“, сказала Авраамъ. — „Онъ на охотѣ“, отвѣчала она.—„Я не могу сойти съ сѣдла; нѣтъ ли у тебя чего-нибудь поѣсть мнѣ?“ спросилъ Авраамъ.—„Нѣтъ у меня ничего; эта страна пустынная“, отвѣчала жена Измаила. Авраамъ же спросилъ поѣсть только за тѣмъ, чтобы измытять жену своего сына.—„Такъ я увѣжаю“,—сказалъ онъ ей. Когда возвратится твой мужъ, опиши ему меня и скажи, что я совѣтую ему переимѣнить порогъ его двери (шатра)“. Когда Измаиль вернулся, жена его описала ему черты незнакомца и передала его слова. Измаиль узналъ путешественника и, появивъ таинственный смыслъ его совѣта, немедленно же развелся съ женою. Вскорѣ за тѣмъ и амалики удалились отъ этой мѣстности, а съ юга прикочевало другое племя изъ потомковъ Іоктана или Кохтана. Тогда Измаиль женился на дочери Моддада, предводителя колѣна Джурхамова изъ этого племени. Немного спустя Авраамъ опять навѣстилъ Измаила, общавъ Сарру и на этотъ разъ не сходитъ съ своего сѣдла. На стукъ его у шатра Измаила, къ нему вышла женщина высокаго роста и доброй, пріятливой наружности.—„Кто ты такая?“ спросилъ ее Авра-

считаютъ Амлака или Амалика, который по словамъ однихъ былъ сыномъ Луда, сына Симона, а по мнѣнію другихъ былъ сыномъ Хама. Арабскіе историки полагаютъ, что египетскіе фараоны не только времени Авраама, но и времени Іосифа и даже Моисея были изъ амаликовъ. Амалики очевидно библейскіе амаликитяне. Арабскіе же писатели подъ этими наименованіемъ разумѣютъ многія древнія племена изъ потомства Хама и Сима. *Essai sur l'Histoire des Arabes t. 1, p. 18, 19, 21, 22.*

лиъ.— „И жена Измаила“, отвѣтила она.— „Гдѣ же Измаиль?“ сказалъ Авраамъ.— „Онъ на охотѣ“, отвѣтила она. Тогда Авраамъ, желая также испытать и эту жену своего сына, сказалъ: „не дашь-ли ты мнѣ поѣсть чего-нибудь?“— „Да“,— отвѣтила жена Измаила и, войдя въ шатеръ, принесла оттуда молока, варенаго мяса, финиковъ и сказала Аврааму: „извини насъ, хлѣба у насъ нѣтъ“. Авраамъ благословилъ предложенную ему пищу, поѣлъ немного и сказалъ: „да умножить для васъ Господь эти произведенія въ сей странѣ“. Тогда жена Измаила сказала Аврааму: „сѣди съ сѣдла, чтобы я (по обычаю арабскаго гостеприимства) могла обмытъ твою голову и бороду“. Авраамъ сказалъ: „я не могу сойти“. Но оставя одну ногу на сѣдлѣ, другую онъ поставилъ на камень и наклонился къ невѣсткѣ, которая смыла съ его лица и бороды покрывавшую ихъ пыль. Уѣзжая, Авраамъ сказалъ женѣ своего сына: „когда вернется Измаиль, опиши ему мое лице и скажи отъ меня, что порогъ его двери (шатра) равно добръ и прекрасенъ“. По возвращеніи Измаила, жена его рассказала о случившемся. Измаиль отвѣтилъ ей: „человѣкъ, котораго ты видѣла, это мой отецъ, а порогъ моей двери (моего шатра)—это ты сама. Отецъ велитъ мнѣ держать тебя“.— Отъ этой-то дочери Молада, потомка Кохтана, или Иоктана, сына Симона, родилось у Измаила двѣнадцать сыновей. И такимъ образомъ, привившаяся къ кореннымъ арабамъ, эта еврейская вѣтвь пустила, согласно обѣтованіямъ Божиимъ, могучіе отпрыски. Двѣнадцать же сыновей Измаила произвели многочисленное потомство, раздѣленное на двѣнадцать колѣнъ. Съ ними же смѣшались, поселившіеся въ другихъ частяхъ Аравіи, многіе сыновья Нахора, потомъ сыновья Хетгуры отъ Авраама и еще сыновья Исава, внука Авраамова, хотя въ некоторыя, изъ происшедшихъ отъ нихъ, аравійскія племена довольно долго носили названіе своихъ родоначальниковъ. Эти-то обарабавшіеся аравійскіе фалекиды, или тѣснѣе авраамиды и овладѣли всею Аравією, частію

слившись, частью покоривъ, частью вытѣснивъ іоктавидовъ, и извѣстны подъ общимъ именемъ арабовъ.

Указанія арабскихъ преданій и писаній на происхожденіе аравитянъ не противорѣчатъ свидѣтельству о томъ библейской исторіи: Удъ, сынъ Арамовъ, съ своими потомками поселился дѣйствительно въ одной изъ частей Аравіи⁽¹⁾, а объ остальныхъ поселеніяхъ родоначальниковъ первобытвыхъ племенъ аравійскихъ, Гевера и Луда⁽²⁾, священное писаніе умалчиваетъ вовсе, значить и не даетъ права отвергать сущности древнихъ арабскихъ преданій о поселеніи аравитянъ и о прочихъ проишествіяхъ ихъ жизни. Поселенія же тринадцати сыновей Іоктана, или по арабски Кохтана, сына Еверова, по указанію Моисея⁽³⁾, простирались „отъ Меши до Сефара, горы восточной“. „А по сему указанію, — поясняетъ знаменитый нашъ толкователь книги Бытія⁽⁴⁾, — сыновъ Іоктана должно искать въ Аравіи“; то же подтверждается и новѣйшими изслѣдованіями западныхъ ученыхъ, которые библейскою Мещюю считаютъ знаменитый аравійскій городъ Мусу, или Мошидъ, лежащій близъ Мокки, а Сефаромъ — знаменитую и по нынѣ ладономъ гору въ Аравіи близъ сефарской области⁽⁵⁾. Касательно же Имаида бытописатель говоритъ⁽⁶⁾, что, когда „Сара жена Аврамо-

(¹) La Palestine par E. Arnaud, p. 64—65, 155; Diction. de la Bible, Calmet, t. 2, p. 696; кн. Іова гл. 1, ст. 1. и прим. въ русс. перев. арх. Макаръ; Іер. XXV, 20; Плачь Іер. IV, 21. Зап. на кн. Бытія, 1867 г. ч. 2 стр. 33.

(²) Бытія X, 22, 23.

(³) Бытія X, 30; русс. перев. 1868.

(⁴) Записки къ разум. кн. Бытія стр. 34; Св. ист. в. зап. Богословскаго, т. 1-й, стр. 27.

(⁵) La Palestine par E. Arnaud, p. 55; Die Erdkunde im Verhältniss zur Natur und zur Geschichte des Menschen, von Ritter, edit. 1846, Band VIII, theil 12, Seit. 253, 769.

(⁶) Бытія XVI, 1, 3, 4, 15, XXI, 1—3, 9—22. въ русс. пер. 1868.

она не рождала ему;... взяла Сара, жена Аврамова, служанку свою, египтянку Агарь, по истечении десяти лѣтъ пребыванія Аврамова въ землѣ хананской, и дала еѣ Авраму мужу своему въ жену. (1). Онъ вошелъ къ Агари, и она зачала, и стала презирать госпожу свою (Сару). Агарь родила Авраму сына; и нарекъ (Аврамъ) имя сыну своему, рожденному отъ Агари, Измаиль.... (Потомъ) приарѣлъ Господь на Сарру, какъ сказалъ. Сарра зачала и родила Аврааму сына въ старости, и нарекъ Авраамъ имя сыну своему, котораго родила ему Сарра, Исаакъ..... И увидѣла Сарра, что сынъ Агари египтянки, котораго она родила Аврааму, насмѣхается надъ ея сыномъ Исаакомъ, и сказала Аврааму: выгони эту рабу и сына ея; ибо не наследуетъ сынъ рабыни оей, съ именемъ моимъ Исаакомъ. И показалось это Аврааму весьма непріятнымъ ради сына его (Измаила). Но Богъ сказалъ Аврааму: не огорчайся ради отрока и рабыни твоей; во всемъ, что скажетъ тебѣ Сарра, слушай гласа ея; ибо въ Исаакѣ наречется тебѣ сѣмя. И отъ сына рабыни Я произведу (великій) народъ, потому что онъ сѣмя твоё. Авраамъ всталъ рано утромъ и взялъ хлѣба и мѣхъ воды и далъ Агари, положивъ ея на плечи, и отрока, и отпустилъ ее. Она пошла, и заблудилась въ пустынѣ Вирсавіи. И не стало воды въ мѣхѣ, и она оставила отрока подъ однимъ кустомъ. И пошла, сѣла вдали, въ разстояніи на выстрѣль изъ лука. Ибо она сказала: не хочу видѣть смерти отрока. И она сѣла про-

(1) Это было по еврейскому тексту Библии за 1907 лѣтъ до Рожд. Христ.; или въ 2093 году послѣ сотворенія міра по Кальмету (Dict. de la Bible, t. 1, tab. chronol. p. VI), а по М. Богословскому за 1916 лѣтъ предъ Рожд. Хр.; и въ 3479 г. послѣ сотвор. міра, по слав. переводу (Св. ист. вѣд. зав. т. 1-й, лѣтоисчисл. стр. 2). Родился же Измаиль за 1906 лѣтъ предъ Рожд. Христ.; по Кальмету, а по слав. переводу въ 3480 году послѣ сотворенія міра.

тивъ (его поодаль); подняла вопль и плакала; и услышавъ Богъ голосъ отрока; и ангель Вожій съ неба воззвалъ къ Агарю и сказалъ ей: что съ тобою Агарь? не бойся; Богъ услышалъ голосъ отрока. Встань, подними отрока и возьми его за руку; ибо произведу отъ него великій народъ. И Богъ открылъ глаза ея, и она увидѣла колодезь съ водою и пошла, наполнила мѣхъ водою и напоила отрока. И Богъ былъ съ отрокомъ; и онъ выросъ, и сталъ жить въ пустынѣ; и сдѣлался стрѣлкомъ изъ лука. Онъ жилъ въ пустынѣ Фаранъ, находящейся въ Аравіи ⁽¹⁾, къ сѣверу отъ синайской горы и нынѣ называемой Джебелъ-аль-Тикъ. А потомки Измаила подъ управленіемъ двѣнадцати старѣйшинъ, или князей, произшедшихъ отъ двѣнадцати сыновей Измаила, ордами и кочевьями разселились „отъ Хавилы до Сура, что предъ Египтомъ, какъ идешь къ Ассиріи“ ⁽²⁾. Хавила же, или Евилата есть мѣстность также сѣверо-восточной Аравіи ⁽³⁾; нынѣ называемая Шоланъ ⁽⁴⁾ (Chaulan); а Суръ—городъ каменистой Аравіи ⁽⁵⁾, нынѣ Суецъ ⁽⁶⁾. Альмодада, сына Юктанова, и толкователи св. писанія считаютъ родоначальникомъ арабскаго племени, изъ котораго происходилъ Модиъ тать Измаила ⁽⁷⁾. А именами нѣкоторыхъ сыновей Измаила въ св. писаніи называются нѣсколько коче-

(1) La Palestine ancienne et moderne, par E. Arnaud, p. 156; Diction. de la Bible, par Calmet, t. 4, p. 272. Мѣстность Измаила Авраамовъ было за 1878 лѣтъ предъ Рождест. Христов. по Кальмету.

(2) Бытіе 25, 18; въ русс. перев. 1868 года.

(3) Diction. de la Bible, par Calmet, t. 2, p. 661.

(4) La Palest. p. E. Arnaud, p. 125.

(5) Diction. de la Bible, par Calmet t. 5; p. 314.

(6) La Palestine par E. Arnaud, p. 125.

(7) Бытіе X, 26. Библия, Словарь, изд. А. Верховскаго. 1874 г. т. 1-я, выпускъ 1-й, стр. 66; Зап. къ Быт. Филар. М. М. част. 2, стр. 34.

выхъ племень нѣкоторой части сѣверной Аравіи (1). Господство же потомковъ Измаила въ Аравіи можно также видѣть и по св. писанію изъ обѣтованій Божиихъ Аврааму. „О Измаилъ,—сказалъ ему Богъ,—Я увеличу тебя: вотъ Я благословлю его, и возвращу его, и весьма, весьма размножу; двѣнадцать князей родятся отъ него; и Я привведу отъ него великій народъ“ (2). Потомъ еще Агари сказала ангелъ Господень: „умножая умножу потомство твое такъ, что нельзя будетъ и счесть его отъ множества“ (3). И вскорѣ же видимъ, по 37 главѣ книги Бытія, начало исполненія этихъ обѣтованій, такъ какъ ко времени Иакова, сына Исаака, брата Измаилова, семейство Измаила возрасло до того, что измаильтяне цѣлыми караванами ходили въ Египеть и были уже съ нимъ въ торговыхъ отношеніяхъ (4). Кроме того, по толкованіямъ св. писанія, въ Аравіи жили еще нѣкоторые потомки Нахора, брата Авраамова (5), нѣкоторые изъ шести сыновей Хетгуръ отъ Авраама, ея мужа (6), и потомки нѣкоторыхъ сыновей Исава, сына Исаакова (7).

(1) Исаи IX, 7;—42—14;—21—16; Іер. 49, 28; Псал. 119, 5; пѣс. 1, 4; Зап. къ разум. Бытія, Филар. М. М. част. 2, стр. 261.

(2) Бытія 17, 20; въ русск. пер. 1868 года.

(3) Бытія 16, 10; 21, 18.

(4) Бытія 37, 25 и т. д.

(5) Зап. къ раз. Быт., Филар., ч. 2, стр. 180; Diction. de la Bible, Calm. t. 1, p. 302; Св. ист. Богословскаго, том. 1-й, стр. 45.

(6) La Palestine, par E. Arnaud, p. 155, Dict. de la Bible Calmet, t. 1, p. 35 et 302; Быт. 25, 6; Іер. 49, 8; Древн. иудейск. Иосифа Флавія, изд. 1795 г. часть 1, стран. 82; Библиейск. слов., изд. А. Верховскаго, 1874 года, выпускъ 1-й, томъ I, стран. 26.

(7) Dict. de la Bible. Calm. t. 1, p. 302; Начерт. церк. бабл. истор. М. М. Филар. изд. 1816 г. стр. 121. Второз. 2, 4. 8. Хотя нѣкоторые толкователи Библии и древнія сардискія преданія говорятъ еще, что древнѣйшее поселеніе потомковъ Хуса, сына Хамова, находилось въ Аравіи, а историкъ

Переходя теперь къ разсмотрѣнію образа жизни аравитянъ, должно замѣтить, что онъ условливался самою природою или занимаемой страны. Большой аравійскій полуостровъ, лежащій между двумя крайне различающимися частями свѣта,—пустынной Африкою и роскошною Азією, заключаетъ въ себѣ отличительныя черты обѣихъ. Съ одной стороны онъ обилёнъ обширными песчаными степями, бѣдною растительностію и знойнымъ климатомъ Африки, за то съ другой—нѣжно голубоватый свѣтъ мириадъ звѣздъ, наполняющій пустыни аравійскаго полуострова какимъ-то фантастическимъ сіяніемъ, и ароматы бальзама и мирры всю тропическую ночь, его дивныя оазисы—это живые образцы роскошной, райской природы Азіи. Но свои плодородныя оазисы,—эти, такъ хорошо, такъ глубоко затаяныя въ пустыняхъ, перлы и алмазы свои, Аравія вѣрно хранила только для своихъ, не безъ благонамѣренія Промысла, обиженныхъ судьбою, патриархальныхъ сыновъ. Эти чудные, жизненные ея уголки искони были доступны только ея незабалованнымъ вѣковымъ странникамъ, только самимъ аравитянамъ съ ихъ вѣрнымъ степнымъ кораблемъ—верблюдомъ, также не извѣжденнымъ созданіемъ. „И много вѣковъ, отъ самыхъ раннихъ свидѣтельствъ исторіи до седьмого столѣтія христіанскаго лѣтосчисленія,—говоритъ извѣст-

Геродотъ находитъ въ ней потомковъ Хаанаана, другаго сына Хамова, именно финиціи, задолго до поселенія ихъ при Средиземномъ морѣ. Но по другимъ достоувернымъ историческимъ свидѣтельствамъ, таианецъ, только пройдя по окраинамъ Аравіи, завладевъ частью Сиріи, гдѣ прославились подъ именемъ финиціи, а хуситы изъ Аравіи перешли въ Африку и утвердились тамъ, такъ что названіе хусовъ или кусовъ означало только одну Египцію. Расселившіеся же по Аравіи племена семитическія съ тѣхъ древнѣйшихъ поръ одни стали занимать всю Аравію. Essai sur l'Hist. des Ar. par Coss. de Perceval, t. 1, p. 5—6.

ный ориенталистъ (¹), — полуостровъ аравійскій былъ почти недоступенъ для тѣхъ событій, которые волновали всю Азію, глубоко потрясали Европу и Африку. Возникали царства и падали, исчезали древнія династіи, имена и границы земель измѣнялись, пѣлые народы были истребляемы или уводимы въ неволю, — но эти бури лишь слегка касались пограничныхъ областей Аравіи; въ глубинѣ степей своихъ она сохраняла первобытный характеръ и независимость, и никогда ея бродячія племена не склоняли гордой головы своей ни подъ какое иго, ни одинъ еще монархъ или полководецъ древней, средней и новой исторіи не могъ внести покоренія Аравіи въ лѣтопись своихъ побѣдъ и славы“ (²). „Самая торговля, которая по срединному положенію Аравіи между Европою, Азіей, Африкою и Индіею, могла бы сообщить этому полуострову весьма важное международное значеніе, — не могла увлечь арабовъ въ свою лѣтательность и чрезъ то въ какую либо зависимость отъ иноземцевъ; хотя въ древности торговля аравійская была довольно значительна, но она производилась только приморскими городами, осѣдлые жители которыхъ не пользовались уваженіемъ въ народѣ, и потому торговля находилась преимущественно въ рукахъ поселившихся въ городахъ иноземцевъ: евреевъ, абиссвицевъ, индійцевъ и другихъ“ (³). Но если и прибрежные аравитяне такъ не сочувствовали, такъ не расположены были къ выгодамъ торговли и осѣдлости, то внутри полуострова ихъ еще менѣе интересовалось торговлей и предавалось земледѣлю, строило замки и окружало ихъ виноградными садами, паль-

(¹) Жизнь Магомета, Вашинг. Ирвинга, пер. Карѣвскаго, изд. 1857 года, стр. 1.

(²) Тоже почти слово въ слово повторяетъ Каземъ-Бекъ см. Истор. Ислама, мурзы А. Каземъ-Бега, въ Русск. Словѣ за 1860 годъ, февраль, стр. 136.

(³) Тамже стр. 137.

новыми рощами, тучными нивами и всею прочею роскошью истинно азіатской природы. Многочислѣннѣйшее большинство изъ нихъ впрочемъ предпочитало простые шатры,—патріархальныя скинии, занималось пастушествомъ ⁽¹⁾, переходя съ мѣста на мѣсто по направлению тѣхъ же источниковъ, которые поиди ихъ праотцевъ еще во времена патріарховъ. Аравитяне хорошо знали, по преданію и изъ самаго опыта, всѣ таинственныя свойства *своей чудной* кормилицы—Аравіи, и находили тѣнь первобытныхъ пальмъ и финиковыхъ деревъ у бытнхъ пастбищъ для ихъ стадъ и табуновъ; съ истощеніемъ же этихъ временныхъ, естественно пастушескихъ средствъ жизни, они переносили свое жилие къ другому оазису. Даже такія многочисленныя и могущественныя племена, какъ напримеръ Бену Адванское, у котораго однихъ необрѣзанныхъ молодыхъ людей насчитывалось до семидесяти тысячъ, вели кочевую жизнь ⁽²⁾. Даже проживавшіе въ мѣстности, искони служившей средоточіемъ жизни всей Аравіи, гдѣ потомъ возникла Мекка, арабскія племена также чрезвычайно долго жили въ шатрахъ. По древнѣйшимъ свидѣтельствамъ историковъ, только около середины пятаго вѣка послѣ Рождества Христова были построены первые дома города Мекки; до тѣхъ же поръ и въ этой знаменитой мѣстности, ноевда впрочемъ называемой писателями Меккою, не было другаго зданія, кромѣ небольшого храма Каабы ⁽³⁾. При патріархальномъ странствованіи у арабовъ, этихъ стѣнныхъ пловцовъ, сохранялось первобытное устройство и праотеческій характеръ во всей ихъ силѣ и свѣжести. „Даже до сихъ поръ еще аравитяне сохранили тотъ же образъ жизни и тотъ самый ха-

(1) *Essai sur l'Histoire des Arabes par Caussin de Perceval*, t. 1, p. 176 et t. 2.

(2) Тамже t. 2, p. 261—262.

(3) Тамже t. 1 p. 74, 170.

рактерьъ, какими отличались во времена Авраама и Моисея“ (1). Такъ и во времена до-мохаммеданскія „арабы подраздѣлялись на множество дробныхъ самостоятельныхъ колѣнъ и родовъ, составлявшихъ маленькія республики или орды одна другой враждебныя“ (2). „Во главѣ каждаго рода былъ шейхъ (3) или эмиръ, наслѣдникъ древняго патріарха; а его копье, водруженное возлѣ шатра, было знаменемъ его власти. Впрочемъ, хотя его санъ и переходилъ къ его потомкамъ чрезъ многія поколѣнія, но онъ не былъ въ строгомъ смыслѣ наслѣдственнымъ, а зависѣлъ отъ воли рода. Шейха можно было смѣнить и выбрать на его мѣсто другаго изъ другой вѣтви. Власть его также была ограничена и зависѣла отъ его личныхъ заслугъ и отъ народной довѣренности.... Однакоже, какъ ни многочисленны и ни дробны были подраздѣленія племени, но во всѣхъ вѣтвяхъ его связи родства тщательно сохранялись въ памяти. Всѣ шейхи одного племени признавали одного общаго предводителя шейха шейховъ, который, живя лѣтомъ въ замкѣ, изсѣченномъ въ скалѣ или среди своихъ табуновъ и стадъ въ пустынѣ, могъ собрать подъ свое знамя всѣ разсѣянные вѣтви племени, при всякомъ случаѣ, касавшемся до общаго блага. Но отъ многочисленности этихъ бродячихъ племенъ, изъ которыхъ у каждаго былъ свой князекъ и своя небольшая область, а не было общаго главы (всего) народа (всѣхъ племенъ), происходили частыя ссоры. Мстить же за убитаго было долгомъ его семьи; часто того требовала честь всего рода. И верѣдко этотъ всеобщій кровавый долгъ самосуднаго

(1) Энцикл. Лекс. Плюшара, 1835, т. 2-й, стр. 458, ст. В. Григорьева.

(2) Essai sur l'Histoire des Arabes t. 1, préface p. I.

(3) Предводители родовъ и племенъ шейхами назывались только послѣ Мохаммеда; но это названіе удержано писателями для единообразія. Исторія ислама, Мирзы Каземъ-Бека, въ Русск. Словѣ 1860 г. мартъ, стр. 144 въ примѣчаніи.

родоваго быта переходилъ отъ поколѣнія къ поколѣнію и причинялъ безпощадныя войны.... Вмѣстѣ съ тѣмъ арабъ склоненъ былъ къ разбоямъ: правда, что онъ иногда соглашался служить купцу, доставлять ему верблюдовъ, проводниковъ и погонщиковъ для перевозки товаровъ; но онъ охотнѣе налагалъ выкупъ на караваны, или попросту грабилъ ихъ во время труднаго перехода чрезъ пустыни. Это онъ почиталъ законною добычею оружія; а на богатыхъ сыновъ торговли онъ смотрѣлъ какъ на подлое племя, униженное корыстолюбивыми привычками и завятіями“⁽¹⁾. „Мысль, что судьба, въ сравненіи съ другими народами, надѣлила его столь бѣднымъ достояніемъ, вѣроятно питала въ немъ ненависть къ богатѣйшимъ сосѣднимъ народамъ и сроднила его съ (не)законностію грабежа. Эта мысль даже выразилась у арабовъ въ знаменитомъ преданіи: производя себя отъ Измаила, старшаго сына Авраама, они запомнили преданіе объ исторіи Исаака съ Измаиломъ, и на этомъ основали мнѣніе, что не погрѣшатъ, насильно присвоивъ себѣ часть того наслѣдства, которое было отнято у ихъ праотца, и которое было бы ихъ собственнымъ удѣломъ, если бы Исаакъ не родился отъ Сарры и если бы Измаиль такъ несправедливо не былъ лишенъ правъ своихъ“⁽²⁾. „Поэтому-то въ оправданіе своихъ разбоевъ они и представляли жестокое обращеніе съ праотцемъ ихъ Измаиломъ, который, говорили они, за изгнаніе изъ дома отеческаго Авраамомъ получилъ отъ Бога въ удѣлъ пустыню съ правомъ удерживать за собою и своимъ потомствомъ все, что только найдутъ въ ней“⁽³⁾. Но кромѣ того и „самый личный характеръ араба,

⁽¹⁾ Жизнь Магом., Вашингт. Ирвинга, стр. 6—8; Histoire des Arabes, par L. Sedillot, p. 11—12.

⁽²⁾ Истор. ислама, Каземъ-Бека, въ Русск. Сл. 1860 г., февраля стран. 139.

⁽³⁾ Observat. sur le Mahom. par. G. Sale (Livres sac. de l'orient), 1852, p. 475.

развившійся подъ вліяніемъ окружавшихъ его природы, быта и преданій, возбуждалъ въ немъ потребность кипучей дѣятельности, которая могла бы доставить пищу его мысли, чувству и воображенію,—потребность подвиговъ и приключеній, могущихъ наполнить его сказки и пѣсни⁽¹⁾. „Духъ араба, такъ же какъ и тѣло, былъ легокъ и живъ. Онъ обладалъ въ высшей степени душевными качествами Симова племени: проницательностію, остроуміемъ, понятливостію и яркимъ воображеніемъ. Его впечатлѣнія были живы и сильны, хотя не продолжительны; гордый и смѣлый духъ выражался на его смугломъ лицѣ и сверкалъ въ его огненныхъ, черныхъ глазахъ. Онъ легко приходилъ въ восторгъ отъ краснорѣчія и бывалъ очарованъ красотою поэзіи. Владѣя языкомъ богатымъ до высшей степени, слова котораго многіе сравниваютъ съ драгоценными камнями и цвѣтами, онъ былъ природнымъ ораторомъ; но ему нравились пословицы и апоѳегмы болѣе, нежели послѣдовательный токъ рѣчи, и онъ любилъ выражать свои мысли въ восточной формѣ иносказаній и притчи... Не смотря на безпокойную склонность къ войнѣ и разбоямъ, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ былъ великодушенъ и гостепріименъ. Дарить—для него было счастіемъ; его двери всегда отворялись для путника, и онъ былъ готовъ раздѣлить съ нимъ свой послѣдній кусокъ; а если и самому заклтому врагу его хотя разъ случилось преломить съ нимъ хлѣба, то онъ уже могъ безопасно отдыхать подъ ненарушимой святынею его шатра“⁽²⁾. И „если по бѣдности онъ прибѣгаетъ къ грабежу, то, ограбивъ путешественника, онъ даетъ ему старое платье, снабжаетъ пищею и указываетъ дорогу.... Жилища пустынныхъ аравитянъ суть войлочные палатки, или шатры, ко-

⁽¹⁾ Истор. ислама, Каземъ-Бека въ Русск. Слов. 1860 год. евр. стр. 140.

⁽²⁾ Жизнь Магом. Вашингт. Ирвинга, 8—9.

торые раздѣляются занавѣсомъ на двѣ половины: одна служить для мужчинъ, другая для женщинъ и домашняго скота.... Въ пищѣ они чрезвычайно умѣренны: вѣскольکو финиковъ, омоченныхъ въ растопленное масло и не много молока, достаточны арабу на цѣлый день, и ему не всегда удается къ этому пероскопному обѣду прибавить вѣскольکو муки или рису..... Шейхъ самъ сѣдлаетъ своего коня и ухаживаетъ за нимъ. Аравитяне пустынные ничево не платятъ своимъ шейхамъ, которые содержатъ себя изъ своихъ собственныхъ доходовъ, получаемыхъ отъ стада. Въ шатрѣ шейха всѣ обязанности и труды хозяйки исправляетъ жена его, а дочери и родственницы сами могутъ бѣлье и ходить съ кувшинами на головѣ за водою“ (1).... „У пустыннаго аравитянина обыкновенно одна жена; примѣры супружеской измѣны рѣдки. Женщины въ почтеніи; днемъ ли, ночью ли разграбляютъ лагерь, честь ихъ неприкосновенна, хотя онѣ и бываютъ принуждены снять съ себя всѣ украшенія и отдать грабителямъ“ (2). „Не знаю—говорить Ренанъ (3),— есть ли во всей исторіи цивилизаціи картина болѣе прекрасная, пріятная и болѣе оживленная, какъ жизнь арабовъ до исламизма, какою представляется ова намъ въ моаллакатахъ“, т. е. почетно вывѣшенныхъ на стѣнахъ Каабы стихотворенійхъ арабскихъ поэтовъ домохаммеданскихъ временъ.

Тѣсно связанные: вышеприведенный патриархально-кочевой образъ жизни аравитянъ и природа ихъ чуднаго отечества имѣли чрезвычайно большое вліяніе

(1) Энци. Лексик. изд. Плюшаромъ 1835 г. томъ 2-й стр. 460, 458, 459, стат. В. Григорьева.

(2) Живоп. пут. по Азіи, сост. на франц. подъ руков. Эйриэ, изд. Ширьева 1840, т. 6-й стр. 266. Histoire des Arabes, par L. Sedillot p. 10—12, 33; и вообще въ соч. араб. поэтовъ до Мохам. Caussin de Perceval Hist. des Arabes t.2.

(3) Mahomet et les origines des Islamisme, p. 272.

на ихъ религіозное міросозерцаніе. Сильное и живое впечатлѣніе производила на чуткую душу, на религіозное чувство простаго, патриархальнаго странника-аравитянина оригинальная природа аравійскихъ пустынь. Она неизбѣжно, неотразимо наводила его на мысль о единствѣ и цѣлости мірозданія. „Безъ сомнѣнія чистый монотеизмъ, который находимъ въ исламѣ, вытекаетъ въ Аравіи изъ природы страны и соответствуетъ илюсинкрасіи кочевниковъ“ арабовъ (¹) — говоритъ Шпренгеръ. Но „Шпренгеръ не довольно ярко, — замѣчаетъ профессоръ Петровъ (²), — выставилъ и оцѣнилъ вліяніе мѣстной природы на развитіе *монотеизма*, и впечатлѣнія самаго ландшафта природы не касается вовсе. А между тѣмъ впечатлѣніе это такъ могущественно, что едва ли можно обойти его въ подобномъ случаѣ.— Кто не читалъ объ аравійскихъ и африканскихъ пустыняхъ, кто не знакомъ съ живописными рассказами безчисленныхъ путешественниковъ, напримѣръ какого-нибудь Вуркгарда, или Барта, описывавшихъ эту оригинальную и внушающую природу? Но быть можетъ не каждый въ состояніи представить себѣ то чувство, какое порождаетъ пустыня въ душѣ человѣка, дѣйствуя особенно на ту нѣжную и тайную струну ея, которую мы называемъ религіознымъ инстинктомъ, религіознымъ чутьемъ. Въ этомъ отношеніи ссылаемся на всѣхъ, кто бывалъ когда-нибудь въ степяхъ, ссылаемся на наши собственныя воспоминанія..... Мы воображаемъ себя въ степи въ ночную пору. Одинокое стоимъ мы въ самой срединѣ огромнаго, пустаго, гладкаго круга, разстилающагося ровно со всѣхъ сторонъ. Съ изумительною правильностію, словно циркулемъ, обведенъ горизонтъ, и съ такою же правильно-

(¹) Das Leben und die Lehre des Mohamad, von Sprenger, III B. IX S.

(²) Мохамедъ — происх. ислама, въ очер. изъ Всеоб. истор. проф. Петрова, изд. 1868 г. стр. 120—121.

стію воздвигается съ горизонта небесный куполь, усѣянный милліонами звѣздъ. Кругомъ—ни души, ни звука. Весь доступный нашимъ чувствамъ міръ здѣсь, передъ нами. И если младенческой душой мы не имѣемъ никакого чаянія даже объ истинахъ откровенія, то въ эту минуту хоть темное чувство цѣлости, *единства* природы проснется въ насъ непременно..... Восколько же разъ сильнѣе чувство это овладѣетъ душой въ тѣхъ глухихъ, необозримыхъ песчаныхъ пространствахъ, о которыхъ теперь идетъ рѣчь? Представьте себѣ тропическую ночь гдѣ-нибудь въ пустынѣ Гиджаза, или Нофуда, и полудикаго кочующаго бедуина, остановившагося на-привалъ со своей семьей, конемъ и верблюдомъ. Неподвижный шатеръ небесъ высится концентрически надъ его походнымъ шатромъ, голубоватый свѣтъ струится отъ мерцающихъ звѣздъ, наполняя пустыню какимъ-то фантастическимъ сіяніемъ,—моремъ серебра отливается необозримая песчаная даль, ароматы бальзама и мирры стоятъ въ неподвижномъ воздухѣ..... да это чертогъ, это храмъ Всемогущаго“!.... И сегодня, и завтра, и всегда представлялось аравитянину это чудное, величественно-однообразное зрѣлище; никакого разнообразія окружающаго его міра арабъ не замѣчалъ; вниманіе его не дробилось. А между тѣмъ это громадное, цѣлое, *единое* все,— вмѣстѣ съ врожденною всякой душѣ потребностью въ Богѣ, должно было представлять ему и *одного* Творца такого славнаго и стройнаго храма, и дѣйствительно, не могло быть чуждо арабу *единство* и величіе столь мудро-могучаго верховнаго существа!....—Такъ еще съ отдаленнѣйшихъ вѣковъ, задолго до Мохаммеда, и помимо всякаго посторонне-человѣческаго посредничества, патріархальный сынъ Аравіи естественно могъ чувствовать, могъ вѣровать и признавать, что Богъ *единъ*, великъ—и „нѣтъ другаго Бога кромѣ Его“ (!)...

(¹) Коранъ XX, 7, 14; V, 77; IX, 31; XVI, 23; XXI, 108, СХП, 1 и проч.

Съ другой стороны въ необъятныхъ песчаныхъ пространствахъ, въ глухихъ безлюдьяхъ аравійскихъ степей до самозваннаго лжепророка Мохаммеда общественная жизнь была очень слаба, человекъ былъ предоставленъ только самому себѣ, своимъ собственнымъ силамъ и средствамъ, былъ лишень вѣрнаго и постояннаго обезпеченія въ средствахъ жизни и поставленъ въ зависимость отъ всѣхъ явленій природы. Онъ чувствовалъ себя безпомощнымъ, слабымъ и одна крѣпкая его надежда, это—милость Аллаха. Онъ великъ и благъ, Онъ милосердъ и всемогущъ; Онъ спасетъ,—Онъ и съ неба изъ тучъ, и изъ земли, отъ ключей, пошлетъ воды, покажетъ ручей, утолитъ жажду,—Онъ безъ посѣва возраститъ виноградники, финики, пальмы, и дастъ ихъ плоды бѣдному сыну пустыни, если онъ только будетъ почитать Бога, будетъ только покоренъ благому Міровладыкѣ; будетъ преданъ волѣ Аллаха, который вложилъ ее въ его сердцѣ!.... „Полная безграничная зависимость, совершеннѣйшая преданность Его волѣ, то чувство, та религія, которую впоследствии Мохаммедъ назвалъ характеристическимъ именемъ Ислама, т. е. покорности, преданности Богу и Его волѣ,—является естественнымъ плодомъ такого безвыходнаго положенія Араба“ (1). И дѣйствительно „съ примѣрною и удивительною твердостію духа, — говорятъ путешественники,—бедуинъ, т. е. кочевой аравитянинъ переносить всѣ злосключенія. Въ самыхъ тяжелыхъ обстоятельствахъ, не имѣя ни верблюда, ни даже барава, бедуинъ никогда не изъявитъ неудовольствія, никогда не пожалуется. Онъ ни за что не станетъ вымаливать помощи человѣческой, но всячески старается или ѣздомъ на верблюдахъ, или паствою стадъ, или наконецъ воровствомъ (выше показано, какъ смотрятъ на воровство бѣдные потомки Измаила) наверстать потерянное.

(1) Пронск. ислама въ очерк. изъ Всеоб. истор. проф. Петрова, 124.

Твердое упованіе на благодѣть Божию, безпредѣльная покорность святой волѣ провидѣнія глубоко впечатлѣны въ его умѣ“⁽¹⁾.

Такимъ образомъ и *единобожіе* и чувство Ислама, эти двѣ существенныя основы мохаммеданства, естественно возбуждались всегда и до лжепророка Мохаммеда въ душѣ аравитянина его жизненными условіями и природой Аравіи. И нынѣ еще видѣ аравійскихъ пустынь „возбуждаетъ въ челоуѣкѣ какое-то особенное чувство и въ душѣ проявляется потребность молиться“⁽²⁾; а поразительное величіе небесныхъ свѣтилъ тропическаго востока и до сихъ поръ производитъ такое чудное впечатлѣніе на религіозное чувство, что, — при одномъ изъ такихъ дивныхъ зрѣлищъ „даже старый татаринъ (проводникъ), не смотря на свою азіатскую гордость, бросилъ въ сторону чубукъ и воскликнулъ въ изумленіи: есть только *одинъ* истинный живой Богъ“⁽³⁾! Такъ-то и древле не только преданія отеческія, но и „пустыня съ ея неотразимымъ впечатлѣніемъ *единства* и цѣлости мірозданія, съ незапамятныхъ временъ учила араба семита призывать и поклоняться *единому* Богу. Идея *единобожія*, до которой мыслящіе люди грекоримскаго міра дошли вѣками умственной работы и философскаго отвлеченія, открывалась ему непосредственно, подѣ вліяніемъ родной его природы. Куда ни заходилъ онъ потомъ, занесенный волнами исторіи, въ Палестину ли, Сирію, на берега Евфрата и Ганга, въ Африку и Испанію, — повсюду несъ онъ съ собою эту твердую идею, какъ священное воспоминаніе родины, какъ драгоцѣнный завѣтъ старины. Въ самой Аравіи подѣ вліяніемъ иныхъ впечатлѣній и чувствъ, занесенныхъ культовъ, идея эта могла на-время ослабѣть и померкнуть, уступивъ мѣсто различнымъ

⁽¹⁾ Живоп. путеш. по Азій, 1840 г. VI, 269.

⁽²⁾ Земля и люди К. Бернадскаго 1859, I, 161.

⁽³⁾ Тамже, I, 154.

формамъ политензма; но *во все времена* составляла она однакожь тотъ невыблемый природный фонъ народныхъ вѣрованій, на которомъ можно выводить какіе угодно узоры, но сущности котораго не могли измѣнить никакія вліянія и силы“ (1). И то, что даже современное направленіе многихъ (2) антихристіанствующихъ западныхъ ориенталистовъ такъ краснорѣчиво и, будтобы, основательно научно приписываетъ *энергію и гению* одной небезупречной личности лжепророка Мохаммеда, есть завѣтъ глубокой аравійской старины и

(1) Происх. исл. въ Очер. Петрова стр. 122.

(2) Напримеръ: J. Barthelemy saint-Hilaire, членъ академіи *правственныхъ наукъ* въ своемъ: *Mahomet et le Coran, précédé d'une introduction sur les devoirs mutuels de la philosophie et de la religion*, 2-me edit. 1865 an., особенно стран. V—XXV, и 167—168; E. Meunier, въ его: *Etudes sur l'Islamisme*, edit. 1868 an.; особен. стр. 8, 10, 45, 47; смотр. еще замѣчаніе Ренана въ *Etudes d'Hist. relig.* edit. 1862 an.—*Mahomet et les orig. de l'Islamis.* p. 272. «Мы утверждаемъ—говоритъ профес. Петровъ,—что Ренанъ первый подалъ примѣръ того простаго и естественнаго отношенія къ предмету, которое потомъ такъ блистательно было проведено вѣмецкимъ ориенталистомъ Шпренгеромъ». (Очерки изъ Всеоб. истор. стр. 114). Предшествовавшіе Ренану и Шпренгеру, равно какъ многіе современные имъ ориенталисты не отрѣшаются отъ мохаммеданскаго, крайне пристрастнаго воззрѣнія на Мохаммеда. Такъ напримеръ даже и старикъ Вейль говоритъ, что «если мы не признаемъ Мохаммеда истиннымъ пророкомъ,..... то все таки..... онъ (Мохаммедъ) въ глазахъ и не мохаммеданъ можетъ (пожалуй) быть сочтенъ *«Посланникомъ-Божіимъ»*, то есть такимъ, какъ показываетъ употребленное и подчеркнутое Вейлемъ, а мохаммеданами относимое къ Мохаммеду, выраженіе,—такимъ посланникомъ единого, истиннаго Бога, какииъ считаютъ Мохаммеда сами мохаммедане, не только боговдохновеннымъ, но еще и высочайшимъ изъ всѣхъ таковыхъ. Вотъ подлинныя слова Вейля: «Wen wir Mohammed nicht als einen wahren Propheten anerkennen,..... so mag er doch,..... auch in den Augen der Nicht-Mohammedaner, als *«Gesandter-Gottes»* angesehen werden».—*Mohammed der Prophet sein Leben und seine Lehre*, von G. Weil, edit. 1843. Seit. 401—402.

дѣло вовсе не Мохаммеда. Дальнѣйшее изложеніе ближайшихъ и болѣе прямыхъ свидѣтельствъ именно о самой до-мохаммеданской религіи аравитянъ ясно покажетъ, что Мохаммедъ вовсе не создатель новой религіи для арабовъ и вовсе не возвелъ ихъ сознаніе отъ „грубѣйшаго“, какъ увѣряютъ, идолопоклонства и многобожія къ единобожію, искони столь сродному и присущему аравитянамъ. Но вышеозначенные самопрельщенные мудрецы запада, далѣе и болѣе челоуѣка не хотящіе знать ничего, не удостоиваютъ своего милостиваго вниманія самыхъ разительныхъ, независимыхъ отъ личныхъ способностей арабскаго лжепророка, внутреннихъ основъ нисколько не новой для аравитянъ Мохаммедовой религіи, и глубокоестественныхъ причинъ увлеченія ихъ основными идеями Мохаммеда. Эти мохаммеданствующіе жрецы запада въ фанатизмѣ своего предвзятаго взгляда и цѣли не хотятъ знать даже и того, что самъ ихъ кумиръ-Мохаммедъ, которому, вмѣсто Христа Спасителя міра, они поклоняются, говоритъ, что: „есть въ природѣ знаменія (о *единомъ* Богѣ) для умѣющихъ понимать“ ('). И небо и земля, и все существующее такъ именно и сотворено, поучаетъ Мохаммедъ, для того, „чтобы (люди) размышляли о ихъ Всемогущемъ *единомъ* Творцѣ“ (*).—Возвращаюсь къ ближайшему своему вопросу, къ до-мохаммеданскому религіозно-міросозерцанію аравитянъ, къ ихъ древней религіи, и думаю прослѣдить теперь самое ея состояніе съ отдаленнѣйшихъ временъ, на сколько позволяютъ это внутреннія и внѣшнія историческія данныя.

(продолженіе будетъ)

(') Коранъ XVI, 79—81, 11—13, 67—69, 71 и проч.

(*) Коранъ LI, 47—49 и проч.

ДРЕВНЕЕ ЯЗЫЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ

О СТРАНСТВОВАНИЯХЪ И ПЕРЕСЕЛЕНИЯХЪ ДУШЪ
И СЛѢДЫ ЕГО ВЪ ПЕРВЫЕ ВѢКА ХРИСТИАНСТВА.

(продолженіе)

Б) УЧЕНИЕ О ДУШЕПЕРЕСЕЛЕНИИ ВЪ ДУАЛИ-
СТИЧЕСКОМЪ МИРОСОЗЕРЦАНІИ ПАРСІЙ-
ЦЕВЪ.

1. *Основныя начала парсійской космогоніи и антро-
пологии.*

Какъ въ индѣйскихъ Ведахъ, такъ и въ священ-
ныхъ парсійскихъ книгахъ Зендавесты находятся почти
одинаковыя представленія о посмертной участи чело-
вѣческой души, и происхожденіе ихъ по всему должно
быть отнесено къ древнѣйшимъ временамъ совмѣстной
жизни арійскихъ племенъ. Но, между тѣмъ какъ въ
Индіи, вмѣстѣ съ развитіемъ пантеистическаго миро-
созерцанія, съ древнѣйшими вѣрованіями о посмертной
участи души соединилось вѣрованіе въ душепереселе-
ніе, развившееся въ послѣдствіи въ цѣлую систему, на
Иранѣ тѣже самыя древнѣйшія вѣрованія соединяются
съ ученіемъ о воскресеніи всѣхъ людей въ концѣ мі-
ра. При этомъ древнѣйшія воззрѣнія индѣйцевъ и пар-
сійцевъ такъ замѣтно отдѣляются отъ позднѣйшихъ,

что ни въ какомъ случаѣ ученіе о душепереселеніи у первыхъ и о воскресеніи тѣлъ у послѣднихъ нельзя относить къ одной и той же эпохѣ, въ которую у индѣйцевъ образовались Веды, а у парсійскихъ племенъ книги Зендавесты. Идеи, проходящія въ Зендавестѣ и Ведахъ, обращались въ народномъ сознаніи арійскихъ племенъ задолго прежде, чѣмъ онѣ получили систематическое изложеніе. Не только упавишады, въ которыхъ впервые встрѣчается ясное ученіе о душепереселеніи, произошли въ позднѣйшее время и потомъ присоединены къ Ведамъ, но и самыя книги Ведъ, какъ извѣстно, собраны значительно позже своего происхожденія въ отдѣльныхъ частяхъ. Точно также и Зендавеста была приведена въ систему вѣроятно въ сравнительно позднее время. Какъ извѣстно, ея происхожденіе приписывается древнему мудрецу, который носить имя Заратустры или Зороастра, но когда жилъ этотъ Зороастръ, до сихъ поръ еще неопредѣлено. Еще въ древности греческіе писатели различно опредѣляли время его жизни. По извѣстію Пливія, Евдоксъ относилъ жизнь Зороастра за 6000 лѣтъ до смерти Платона; Гермодоръ и Гермиппъ за 5000 лѣтъ до Троянской войны; Діогенъ Лаэртій за 600 лѣтъ до похода Ксеркса на Грецію и т. д. (1). Въ новыя времена Мойль, Гиббонъ, Вольней и Роде (2) приписываютъ ему глубочайшую доисторическую древность. Напротивъ Фүшѣ Гѣлти, Виндишманъ (3), Геренъ и Тиксенъ полагаютъ время его жизни въ началѣ VII в. до Р. X. Гайдъ, Придо, Дю-Перронъ, Клейкеръ, Гердеръ и Клапротъ (4) считаютъ его рожденіе еще на 150 лѣтъ поз-

(1) Rhode, Die heilige Sage und das gesammte Religionssystem der alten Bactren, Meder und Perser oder des Zendvolks, s. 136 и сл.

(2) Ibid., 157. — Роде относитъ жизнь Зороастра за 500—600 лѣтъ до Моисея.

(3) Windischmann, Zoroastrische Studien, s. 137.

(4) Сводъ этихъ мнѣній находится у Алджера, р. 127—131.

же. Въ виду этихъ разнорѣчивыхъ мнѣній остается однако несомнѣннымъ, что парсійское религиозное міросозерцаніе, равно-ли, подздно-ли оно изложено въ системѣ Зендавесты, заключаетъ въ себѣ смѣсь древнѣйшихъ вѣрованій парсійскихъ племенъ съ идеями воздвѣйшаго происхожденія. Въ Зендавестѣ напр. еще отчетливо сохранились слѣды той эпохи, когда арии вели кочевую жизнь номадовъ и когда ихъ главное богатство составляли многочисленныя стада, а равнымъ образомъ религиозныя вѣрованія и культъ были связаны съ пастушеской жизнью, такъ что Роде справедливо ощущаетъ въ Зендавестѣ „дыханіе глубочайшей древности“ (¹). Вслѣдствіе этого, время жизни Зороастра въ сущности нисколько не опредѣляетъ времени происхожденія парсійскаго міросозерцанія. Если Зороастръ жилъ за долго до Р. Х., какъ полагаютъ одни, то составленная имъ Зендавеста не заключала-бы въ себѣ тѣхъ элементовъ, которые очевидно принадлежать позднѣйшимъ временамъ; но тѣже самыя возрѣвія позднѣйшихъ временъ весьма легко могли быть привнесены въ кругъ древнѣйшихъ парсійскихъ вѣрованій тѣмъ же Зороастромъ, если онъ жилъ только въ VI в. до Р. Х. (²).

Не смотря на рѣзко проведенный дуализмъ, парсійская религія, изложенная въ Зендавестѣ, коренится на пантеистическомъ міросозерцаніи, которое, какъ

(¹) Подробности у Роде, 139 и сл.; 157: *Es athmet aus ihnen (изъ книгъ Зендавесты) der Geist der höchsten Alterthums*, заключаетъ онъ.

(²) Профессоръ Ротъ въ Тюбингенѣ и Мюллеръ въ Оксфордѣ высказываютъ убѣжденіе, что составленіе Зендавесты произошло немногимъ ранѣе христіанской эры; того же мнѣнія Шпигель, и всѣ они приписываютъ глубокую древность только вѣрованіямъ и обычаямъ, а не ихъ письменному изложенію.—*Sm. Ueber die heiligen Schriften der Arier; Essay on the Veda; Jahrbüchen für Deutsche Theologie, 1857, B. II, 146—147.*

по всему можно думать, предшествовало тому моменту, когда въ религіозномъ сознаниі народа единое божественное начало распалось на два самостоятельныхъ божественныхъ принципа—Агура-Мазда (Ормузда) и Анграманджу (Аримана). Пантеистическая подкладка парсійскаго дуализма подтверждается въ большомъ числѣ случаевъ самымъ содержаніемъ Зендавесты, гдѣ отдѣльныя, планетно-стихійныя божества носятъ и представляютъ ясныя слѣды древнихъ религіозныхъ воззрѣній, по которымъ они являются истеченіями единой мировой сущности. Въ самомъ дѣлѣ, такъ какъ парсійскія племена аріевъ состоятъ въ тѣснѣйшей родственной связи съ индѣйскими аріями, то понятно, что въ религіозномъ міросозерцаніи тѣхъ и другихъ заключаются общія начала, уцѣлѣвшія отъ отдаленныхъ временъ совмѣстной жизни всѣхъ арійскихъ племенъ. Эти общія начала, свойственныя всѣмъ народамъ древности, состоятъ въ монотеизмѣ, который предшествовалъ первоначальной формѣ языческой религіи—фетишизму и, переходя въ видѣ отрывочныхъ преданій къ послѣдующимъ временамъ, превращался въ пантеистическій космотеизмъ, когда во всемъ мірѣ для человѣка является разлитую единая, невидимая, всеоживляющая божественная сила и прежнія планетно-стихійныя божества получаютъ уже по отношенію къ этой единой мировой силѣ второстепенное значеніе, какъ ея произведенія, или истеченія. Въ позднѣйшія времена пантеизмъ снова выразился въ парсійскомъ ученіи о Церуане-Акерене (безконечномъ времени), которое было въ началѣ всѣхъ вещей и по отношенію къ кототому Ормуздъ и Ариманъ являются первыми твореніями. Можно думать, что въ древнія времена Церуане-Акерене было равносильно индѣйскому Praṇātmā или Прадшапати и имѣло въ космогоніи и антропологиі парсійцевъ одинаковое значеніе съ послѣднимъ (*). Какъ-бы-

(*). Съ этимъ согласенъ Роде, о. с. 159.

то ни было, если и признать представление о Церуане-Акерене продуктомъ позднѣйшихъ видовъ измѣненій парсійскаго религіознаго міросозерцанія, какъ это полагаютъ многіе на томъ основаніи, что собственно въ Зендавестѣ названіе Церуане-Акерене почти не встрѣчается ⁽¹⁾, и что за всѣмъ тѣмъ составляетъ еще вопросъ ⁽²⁾, ясно видно, что выражаемый въ немъ пантеизмъ сроденъ со всѣми парсійскими мировоззрѣніями и дѣйствительно существовалъ въ болѣе или менѣе отдаленномъ прошедшемъ. Сообразно съ пантеистическимъ складомъ парсійской религіи Ормуздъ и Ариманъ, развившись изъ глубины единого и несозданнаго безконечнаго времени ⁽³⁾, первоначально оба были существами добрыми, свѣтили единымъ божественнымъ свѣтомъ, не омрачаемые тьмою и грѣхомъ. Они жили въ совѣчномъ имъ мірѣ свѣтлыхъ духовъ-феруэровъ, которые по Зендавестѣ оказываются истеченіями божественной сущности. Только въ одно изъ послѣдующихъ временъ Ариманъ палъ, увлекаемый завистью къ Ормузду, и образовалъ тьму и свое собственное царство зла и смерти. Ормуздъ остался окруженнымъ свѣтлыми амшаспандами и добрыми духами (ашуга'в, феруэрами),

⁽¹⁾ Сводъ этихъ мифовъ находится у Вебера въ *Allgemeine Weltgeschichte mit besonderer Berücksichtigung des Geistes- und Culturlebens der Völker und mit Benutzung der neueren geschichtlichen Forschungen*, В. 1, 343.

⁽²⁾ Ср. Rhode, 170.—Церуане-Акерене по крайней мѣрѣ встрѣчается не только въ Бундегемъ, но—что всего важнѣе—въ одной изъ безспорно древнѣйшихъ молитвъ къ солнцу.—*Zend-Avesta* у Клейкера, II, 106; Vendidad, XIX Farg. s. 376.

⁽³⁾ Въ доказательство того, что въ самой Зендавестѣ Ормуздъ является произведеніемъ высшей божественной силы, можно привести и то, что онъ самъ представляется однимъ изъ амшаспандовъ, только первымъ изъ нихъ, и что на равнѣ со всѣми другими тварями имѣетъ своего феруэра, т. е. высшую сущность, типъ и идею своего бытія.—*Vendidad, Fargard. XIX*; примѣчаніе Клейкера, Z. A., II, 376; 257; ср. Rhode, 171; 194.

а къ Ариману прикнули соучастники его паденія, темные и злые духи (dew's). Отсюда образовались два противоположныхъ начала физическаго и нравственнаго міра, два противоположныхъ полюса бытія, и пантеизмъ только съ этого момента перешель въ явный дуализмъ. Такимъ образомъ изъ общихъ арійскихъ пантеистическихъ элементовъ индѣйцы развили и провели до конца пантеизмъ, а парсійскіе народы—дуализмъ. Разъясненіе того, что было причиною этого различія, не можетъ быть здѣсь предпринято. Слѣдуетъ только замѣтить, что и индѣйцы постоянно были близки къ дуализму и только подъ особеннымъ вліяніемъ природы и климата своей страны, вмѣстѣ съ историческими обстоятельствами своей жизни, не рѣшились сдѣлать къ нему послѣдняго шага и перевести его изъ идеи, въ которой онъ таился, въ жизнь. Мы уже видѣли, какъ индѣйцы постоянно колебались между міромъ и Богомъ, матеріей и духомъ, зломъ и добромъ и блуждали въ безысходномъ противорѣчii между тѣмъ и другимъ, которое логически неизбѣжно вытекало изъ пантеизма;—какъ въ своемъ стремленіи примирить это противорѣчіе они жертвовали одной стороною бытія въ пользу другой и тѣ признавали Брамъ единымъ истиннымъ бытіемъ, а міръ считали пустымъ призракомъ, возставая противъ всякой очевидности, тѣ рѣшались даже допустить нѣкоторую вѣчность духа и матеріи порознь, какъ это сдѣлалъ Санкья, становясь явнымъ дуалистомъ ⁽¹⁾, то наконецъ признавали только міръ текучихъ вещей и явленій, безъ Божества, безъ цѣли, безъ границъ, безъ закона, какъ полнѣйшее, злѣйшее и пагубнѣйшее ничтожество, что проповѣдывалъ Будда. Такимъ образомъ не трудно убѣдиться, что между индѣйскимъ и парсійскимъ религіозно-спекулятивнымъ міросозерцаніемъ далеко не такое большое разстояніе,

(1) Bohlen, Das alte Indien mit besonderer Rücksicht auf Aegypten, II; Franck, Vyasa, 45.

какъ это могло бы представиться; то и другое напротивъ, находится, по справедливому замѣчанію Рѣта⁽¹⁾, въ тѣснѣйшей связи, то и другое¹ развилось изъ первобытныхъ стихійно-пантеистическихъ элементовъ.

Въ Зендавестѣ при Ориуздѣ и Ариманѣ, какъ у индѣйцевъ при единомъ Брамѣ, остаются въ полномъ значеніи древнія стихійныя божества, религиозный культъ, обычай, гимны и всё представленія, которыя съ ними связываются, переходившія изъ рода въ родъ отъ тѣхъ отдаленныхъ временъ, когда совокупныя арійскія племена пасли свои стада въ долинахъ Оксуса. Отъ древнѣйшихъ временъ парсійцы приносили на освѣщенныхъ солнцемъ горныхъ вершинахъ жертвы Богу свѣта и жизненной силы Матрѣ⁽²⁾, и равнымъ образомъ, какъ видно изъ Зендавесты, удерживали поклоненіе и другимъ стихіямъ, огню, водѣ, землѣ и воздуху. Вѣсть съ космогоніей и мифологіей древнѣйшихъ временъ у парсійцевъ сохранилась и древнѣйшая антропология, и новыя черты, которыя представляютъ Зендавеста въ ученіи о человѣкѣ, замѣтно бы-

(¹) «Тѣсная связь бактровъ и индѣйцевъ оказывается не только возможной, но и очень вѣроятной,» говоритъ Рѣтъ, если точнѣе привести на память историческія и географическія отношенія обоимъ народамъ» Rôth, Geschichte unserer abendländischen Philosophie, B. I, 354 — 355. Еще определеннѣе выражается Гёрресъ: «In den wesentlichen Grundzügen erscheint durchgängige Gleichartigkeit beider Systeme (парсійской и индѣйской), die sogar auf äusserliche Zufälligkeiten sich verbreitet. Görres, Mythengeschichte der asiatischen Welt, B. I, 259.

(²) Weber, Allgemeine Geschichte, I, 333; Creuzer, Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen, I, 333. Впрочемъ Митра не былъ богомъ солнца. Въ Зендавестѣ онъ ясно различается отъ солнца и занимаетъ мѣсто между этимъ свѣтиломъ и луною. Митра — богъ свѣта и тепла, какъ представитель плодотворящей силы того и другаго, какъ мировая душа, отъ которой истекаетъ жизнь и сила во всей природѣ.—См. Creuzer, I, 329; Döllinger, Heidenthum und Judenthum, 383.

ли результатомъ позднѣйшаго развитія парсійцевъ и ихъ многостороннихъ сношеній съ другими народами. Въ краткомъ очеркѣ парсійскаго ученія о человѣкѣ, какъ оно излагается въ Зендавестѣ, весьма не трудно замѣтить древнѣйшіе элементы между новыми. Человѣкъ является на землѣ какъ произведеніе Ормузда. Но онъ не есть непосредственное дѣло рукъ его, а выходитъ послѣ пѣлаго ряда первобытныхъ миенческихъ существъ. Первымъ живымъ существомъ на землѣ былъ первобытный волъ, въ представленіи о которомъ легко видѣть образъ древнѣйшей наступешской жизни. Но Ариманъ, который уже находился во враждѣ съ Ормуздомъ, убилъ этого вола. Когда онъ умиралъ, изъ его праваго плеча вышелъ Кайомортъ, существо мужскаго и женскаго пола въ одно и тоже время. Тѣло Кайоморта состояло изъ огня, воздуха, воды и земли, слѣдовательно изъ всѣхъ стихій, а Ормуздъ вложилъ въ него безсмертную душу. Однако неуспѣшно враждебный и смертоносный Ариманъ успѣлъ погубить и Кайоморта, и уже отъ Кайоморта по волѣ Ормузда возникла первая чета въ собственномъ смыслѣ человѣческихъ существъ—Мешіа и Мешіане⁽¹⁾. По отношенію къ этой четѣ борьба Аримана уже утрачиваетъ свой стихійный характеръ, когда онъ, представитель тьмы и смерти, лишалъ свѣта и жизни творенія Ормузда. Онъ уже обольщаетъ людей и овладѣваетъ ими посредствомъ грѣха. Но при этомъ грѣхъ Мешіа и Мешіане не имѣетъ особенно губительныхъ послѣдствій, такъ что Ариманъ достигаетъ уже только отрицательныхъ результатовъ. Первая чета остается живою, раждаетъ дѣтей, и отъ нея такимъ образомъ размножается человѣчскій родъ. Происхожденіе каждаго человѣка Зендавеста согласно со всею древностью представляетъ такъ, что путемъ естественнаго

(1) Kleuker, Anhang zum Zendavesta, B. I, Th. 1, 251 n. сл.; Rhode, op. c. 176—177.

рожденія образуется только тѣло изъ всѣхъ материальныхъ стихій и его живая сила, низшее жизненное, эфирное начало (*ψυχή*), а разумный духъ человѣка (*νοῦς*), соединенный съ тѣломъ и вышею душою, есть одинъ изъ небесныхъ феруэровъ, или въ началѣ міра созданныхъ духовъ. Эти небесные духи, предсуществуя въ эфирныхъ областяхъ звѣзды и планеты, какъ самостоятельныя, свободныя существа, въ часъ рожденія нисходятъ съ неба на землю и соединяются съ тѣломъ, чтобы совершить земной путь испытанія и способствовать Ормузду побѣдить Аримана и разрушить его царство (¹). Такимъ образомъ человѣкъ по своей душѣ, а равно и по тѣлу есть чистое существо, сынъ свѣта и добра, неба и блаженства: „тѣло есть земной огонь, а душа небесный“, говорится у персовъ (²). Только злой Ариманъ увлекаетъ человѣка ко грѣху и смерти; но человѣкъ все-таки можетъ съ нимъ бороться съ успѣхомъ при помощи Ормузда и безчисленнаго множества его духовъ и феруэровъ.

Эта поэтически-философская система парсійской антропологіи, какъ видно, придаетъ древнѣйшимъ стихійно-пантеистическимъ воззрѣніямъ на человѣка, по которымъ онъ является послѣдовательнымъ развитіемъ божественныхъ элементовъ, нравственный смыслъ и уже ставитъ человѣка, какъ нравственно-свободную личность, въ живое отношеніе къ Вожеству не только по духу, но и по тѣлу. Въ этомъ лежатъ коренное различіе между воззрѣніями парсійцевъ и другихъ народовъ древности на существо человѣка. Въ самомъ дѣлѣ, съ одной стороны въ парсійской антропологіи оказываются на лицо всѣ элементы, свойственные древнимъ міросозерцаніямъ, когда человѣка представляли существомъ, совмѣщающимъ въ себѣ всѣ стихій-

(¹) Kleuker, B. I, Th. 2, 305; Rhode, 165, 179; Bunde-sch (по Клейкеру) XVII.

(²) Windischmann, Zoroastrische Studien, 87.

ныи начала и заключающимъ въ себѣ небснаго духа божественнаго происхожденія, который предсуществовалъ отъ начала вѣковъ. Но между тѣмъ какъ болѣе общимъ вѣрованіемъ древнихъ народовъ было то, что небесный духъ соединяется съ тѣломъ вслѣдствіе своего паденія, такъ что тѣло является для него тежницею и средствомъ очищенія, въ парсійскомъ міросозерцаніи дѣло выходитъ иначе: небесный духъ соединяется съ тѣломъ человѣка, не теряя своей чистоты и святости. Духъ впервые подвергается паденію въ тѣлѣ первыхъ людей и притомъ отъ чуждой и превозмогающей силы исконнаго зла божественнаго начала— Аримана. Но и послѣ этого паденія для человѣка зло все-таки остается постороннимъ, оно не проникаетъ въ его существо и не поработачаетъ ни души, ни тѣла, какъ роковая необходимость. Человѣкъ во всю свою жизнь остается на столько чистымъ, что имѣетъ въ себѣ достаточно сознанія и собственныхъ силъ, чтобы бороться съ зломъ. Оттого и тѣло не есть тежница души, а только цѣлесообразное орудіе для ея дѣятельности. „Когда человѣческое тѣло образуется въ утробѣ матери, говорится въ зендскихъ книгахъ, тогда душа входитъ въ него съ неба и управляетъ этимъ тѣломъ, пока оно живетъ. Но когда это тѣло умираетъ, то оно примѣшивается къ землѣ, а душа снова возвращается въ міръ духовъ, въ жилище божественнаго свѣта“⁽¹⁾. Для этого перехода человѣческой души въ ея небесное отечество не нужно, чтобы она подвергалась какому-нибудь процессу очищенія посредствомъ переселеній, потому что душа (или феруэръ) какъ чистою входитъ въ человѣка, такъ незапятнанною и выходитъ. Вслѣдствіе этого въ Зендавестѣ не встрѣчается никакихъ слѣдовъ ученія о душепереселеніи; вмѣсто него, съ учаіемъ о грѣхопадении

(1) Bundehesch, XVII; ср. Zoroastr. St., 87, 217; Charma, Essay sur la philosophie orientale, p. 464.

первой человѣческой четы, у парсійцевъ развивается ученіе объ искушителѣ (Созіошѣ), который явится на задолго до конца міра, когда борьба съ Ариманомъ достигнетъ послѣдняго предѣла и человѣческія силы окажутся для нея недостаточными, и ученіе о воскресеніи всѣхъ людей въ концѣ міра, при чемъ будущая жизнь представляется въ такихъ чертахъ, которыя безъ всякаго сомнѣнія были чужды для языческаго міра.

Откуда въ парсійское міросозерцаніе привзошли, или изъ какихъ давныхъ произошли тѣ элементы, которые придаютъ довольно ясный библейскій характеръ парсійскому ученію о человѣкѣ, рѣшить весьма трудно. Но изъ всѣхъ несправедливыхъ и неосновательныхъ толкованій самое невѣрное и шаткое то, по которому книги священнаго писанія в. завѣта будто бы подверглись вліянію, или даже непосредственно возникли изъ парсійскихъ воззрѣній. Въ подобныхъ взглядахъ едва ли меньше крайности и предвзятости, чѣмъ въ извѣстныхъ нѣкоторыхъ учителей церкви (напр. Тертуліана), которые въ сходствѣ парсизма съ нѣкоторыми пунктами ученія священныхъ книгъ усматривали прямое дѣйствіе діавола. Какъ бы то ни было, мы могли замѣтить, какъ у парсійцевъ стихійно-пантеистическія представленія о человѣкѣ смѣшиваются съ тѣми, которыя носятъ на себѣ отблескъ библейскаго ученія. Характеръ этого смѣшенія даетъ право предположить, что въ Зендавестѣ Зороастръ, или кто бы ни былъ ея составителемъ, къ древнѣйшимъ вѣрованіямъ и представленіямъ примѣшалъ множество новыхъ, а этими новыми какъ разъ оказываются тѣ, которыя у евреевъ въ свою очередь были древнѣйшими и даны народу Божию въ божественномъ откровеніи. И дѣйствительно, изъ исторіи извѣстно, что религія Зороастра сначала не вдругъ и велегко распространялась у персовъ, что едва ли могло бы случиться, если бы Зендавеста представляла своимъ послѣдователямъ тоже самое, что издавна составляло содержаніе народныхъ

вѣрованій, только въ письменномъ изложеніи. Даже существуетъ определенное преданіе, что когда Зороастръ, написавши свои книги, явился проповѣдывать свое ученіе къ царю Густаспу, оно показалось царю и всѣмъ его мудрецамъ какъ нѣчто чуждое и незнакомое, и они не поняли и не приняли его (¹).

2. Сходство древнѣйшихъ вѣрованій и представленій о посмертной участи души у парсійцевъ съ индѣйцами, за исключеніемъ душепереселенія.

Историческія данныя, представленныя относительно парсійскаго религіознаго міросозерпанія, и основныя черты его опредѣляютъ и тѣ вѣрованія и представленія парсійцевъ, которыя касаются посмертной участи человѣческой души. Прежде всего у парсійцевъ, согласно съ самыми древними, первобытными представленіями всѣхъ другихъ народовъ, существовало, перешло въ Зендавесту и сохранилось до новѣйшихъ временъ представленіе о неопредѣленномъ существованіи душъ въ первое время послѣ смерти въ видѣ демоническихъ тѣней, которыя странствуютъ по землѣ. Это представленіе со всею устойчивостью, на какую способна народная традиція, закрѣплено въ культѣ мертвыхъ, существенной основой котораго, какъ мы имѣли случай видѣть, служить съ одной стороны страхъ предъ демоническими силами странствующихъ душъ, а съ другой привязанность и состраданіе къ милымъ тѣнямъ родныхъ и друзей и надежда на ихъ благотѣльное содѣйствіе и покровительство. По истеченіи года, по окончаніи послѣдняго мѣсяца Сента-армаити, въ слѣдующія за тѣмъ пять дней у древнихъ парсійцевъ происходилъ такъ называемый праздникъ

(¹) Явленіе Зороастра предъ Густаспомъ подробно излагается въ книгѣ персидскихъ легендъ Зердустъ-наме. — См. Roth, Geschichte unserer abendl. Philos., I, 381,

всѣхъ душъ ⁽¹⁾. Въ эти пять дней, которые добавлялись къ 12 мѣсяцамъ года (состоявшимъ каждый изъ 30 дней) и слѣдовательно составляли сверхъ обыкновенное, добавочное въ году время, всѣ души умершихъ должны были снова прійти на землю и посѣтить свои семейства и родственниковъ. Агура-мазда долженъ былъ въ эти пять дней освободить всѣ души изъ мѣстъ мученія, если онѣ принесли покаянiе. Этимъ душамъ, выходявшимъ изъ мѣстъ мученія на короткое время на землю, приготовлялись кушанья и даже платья ⁽²⁾. Затѣмъ, въ слѣдующіе пять дней, которыми начинался новый годъ, висходили и души чистыхъ людей изъ блаженныхъ селеній на землю и проводили здѣсь нѣкоторое время, пользуясь радушнымъ приѣмомъ живыхъ ⁽³⁾. Такимъ образомъ ясно видно, какъ справедливо замѣчаетъ Максъ Дункеръ, что и „аріи Ирана преисполнены были индѣйскимъ вѣрованіемъ“, по которому души предковъ посѣщали своихъ близкихъ и невидимо странствовали по землѣ среди живыхъ людей. Великій праздникъ душъ у иранцевъ въ сущности нисколько не отличается отъ пиршествъ въ честь и пользу мертвыхъ у индѣйцевъ ⁽⁴⁾.

Какъ видно изъ сказаннаго, первобытныя представленія о странствованіи душъ по землѣ среди живыхъ въ видѣ демоническихъ тѣней сопровождаются въ Зендавестѣ яснымъ ученіемъ о переходѣ отшедшихъ душъ въ особыя назначенныя для нихъ мѣста, въ которыхъ онѣ получаютъ воздаянiе за свои добрыя, или злыя дѣла. Когда человекъ умираетъ, учить Зендаве-

⁽¹⁾ M. Duncker, Geschichte des Alterthums, II, 361, и у него: Afrin Gahanbar (по Анкетилю-дю-Перрону, II, 56).

⁽²⁾ Ibid., 362; Klenker, Z. Av., B. 1, Th. 2, 173; Jescht-Sade, LXV.

⁽³⁾ Персы и до сихъ поръ празднуютъ эти 10 дней, какъ предписано въ книгахъ Зендавесты, и заготовляютъ для душъ кушанья и платья.—См. Z. Av., III, 244.

⁽⁴⁾ M. Duncker, II, 362; ср. 73.

ста, вода его тѣла соединяется съ водою, кости, жилы и кровь съ землею, волосы съ растеніями, живая сила съ воздухомъ, а душа возвращается на небо ⁽¹⁾. Въ этомъ воззрѣніи снова, какъ нельзя болѣе ясно, видѣтъ стихійно-пантеистическій взглядъ парсійцевъ на міръ и человѣка, представляющій существенное сходство съ видѣнцами. Но не всякая душа достигаетъ неба, а только та, которая во время своей земной жизни, оставаясь вѣрной Ормузду, упорно боролась съ Ариманомъ. Земная жизнь представляетъ для человѣка „путь къ двойной участи“. Въ первое время послѣ смерти душа блуждаетъ около того мѣста, гдѣ она оставила тѣло, или гдѣ положенъ трупъ. По одному изъ зендскихъ отрывковъ, на вопросъ Зороастра, гдѣ пребываютъ души людей въ первую ночь послѣ смерти, Ормуздъ отвѣчаетъ: „около головы трупа; потомъ она восходитъ въ Gah'Ōschtuet и говорить: мнѣ, которая чиста, и всякому, кто чистъ,—да исполнятся, о Ормуздъ, желанія таковыхъ“! Во вторую ночь душа находится вблизи головы, въ третью въ мѣстахъ, гдѣ растутъ благовонныя деревья, и затѣмъ въ блескѣ предстаётъ предъ нею ея собственный „законъ“, исполненный ею въ жизни, какъ будто свѣтлая, чистая дѣва; этотъ законъ, дѣвственная красота безсмертія, говорить праведному: я твой собственный законъ, я тѣ чистое, къ чему ты стремился, твоя чистая мысль, твое чистое слово, твое чистое дѣло. На четвертый день предстаётъ предъ нею Серошъ и ведетъ ее въ жилище отшедшихъ душъ, на высокую гору, которая ведетъ въ свѣтлый Городманъ ⁽²⁾. Но на пути душа должна перейти мостъ Чиневадъ, перекинутый чрезъ ужасающую пропасть тьмы и мученія. Праведные, ру-

⁽¹⁾ Bundehesch, XVII, у Клейнера Z. Av., III, 90; ср. Anhang zum Z. Av., B. I, Th. 1, s. 276.

⁽²⁾ Rhode, 401; ср. Bastian, Der Mensch in der Geschichte, II, 340.

ководимые свѣтлыми духами, безъ затрудненій переходятъ этотъ мостъ и достигаютъ Городмана. Тогда, по приведенному выше отрывку, душа праведнаго дѣлаетъ шагъ и переступаетъ въ мѣсто чистой мысли, дѣлаетъ другой,—и переступаетъ въ мѣсто чистаго слова,— третій,—и переступаетъ въ мѣсто чистаго дѣйствія, и съ четвертымъ шагомъ входитъ въ чистый первосвѣтъ⁽¹⁾. Когда же умираетъ грѣшникъ, гдѣ пребываетъ его душа въ первую ночь послѣ смерти? спрашиваетъ Зороастръ. Ормуздъ отвѣчаетъ: „она у пояса трупа; она уже чувствуетъ зло, сдѣланное ею при жизни; то же и на другую и на третью ночь. Она все еще въ мѣрѣ, сострадаетъ тлѣннѣю трупа и испускаетъ гнилое дыханіе. Подавляемая тяжестью своихъ грѣховъ, грѣшная душа низвергается съ моста въ Дуцакъ, въ глубину первотьмы, въ царство Аримана, гдѣ ее постигаетъ горькая участь скорби и мученій⁽²⁾. Однако души не вѣчно обречены оставаться въ мрачномъ Дуцакѣ. Наказаніе грѣшниковъ соразмѣряется съ числомъ и тяжестью ихъ прегрѣшеній, и каждый грѣхъ по Зендавестѣ наказывается опредѣленнымъ числомъ лѣтъ пребыванія въ Дуцакѣ, а потому время отъ времени души освобождаются отъ мученій⁽³⁾. Освобожденные души принимаютъ на себя небесное естество и восходятъ въ Городманъ, а тѣ, которыя еще не достигли назначен-

(¹) Rhode, 401; ср. Bastian, Der Mensch in der Geschichte, II, 340.

(²) Ibid., 179; Greuzer, I, 205—206.—Персы допускаютъ еще среднее мѣсто для тѣхъ душъ, добрыя дѣла которыхъ находятся въ равновѣсїи съ злыми. См. Anhang zum Z. A., V, I, Th. 1, 279.

(³) Ibid., 410; Jescht-Sade, LXV.—По вѣрованію парсіянъ это освобожденіе происходило именно въ тѣ пять дней въ концѣ каждаго года, когда совершался великій праздникъ душъ, о которомъ была рѣчь выше.

наго срока, снова возвращаются въ Дуцакъ ⁽¹⁾. Но какъ-бы ни было продолжительно время наказанія и очищенія души, рано, или поздно, всѣ души, какъ небесные феруэры, достигаютъ своего первобытнаго чистаго состоянія, подобно тому, какъ это предполагало душепереселеніе у индѣйцевъ.

Всѣ эти идеи о посмертной участи души, о воздаяніи, объ очищеніи ея и возвращеніи въ Городманъ очевидно не имѣютъ органической связи съ ученіемъ Зендавесты о воскресеніи тѣлъ и обновленіи всего міра. Онѣ весьма сходны съ воззрѣніями индѣйцевъ, и развитіе ихъ повидимому относится къ тому времени, когда индѣйская отрасль аріевъ еще не выдѣлилась изъ своего родоваго корня. Въ самомъ дѣлѣ, какъ у индѣйцевъ, такъ и у парсійцевъ души умершихъ, смотря по своимъ дѣламъ, или постепенно восходятъ на небо, въ жилище свѣта, боговъ и геніевъ, или визвергаются въ мѣсто тьмы и мученія. По Зендавестѣ въ Городманъ велетъ мостъ Чиневадъ, у индѣйцевъ души стремятся въ жилище блаженныхъ тоже чрезъ мостъ, какъ это ясно видно въ одномъ изъ приведенныхъ выше гимновъ Самаведы. Какъ у индѣйцевъ по истеченіи опредѣленнаго времени грѣшныя души освобождаются изъ мѣстъ мученія, такъ и у парсійцевъ. Но на этомъ сходство и останавливается, и далѣе у того и у другаго народа развивается свое особенное ученіе, опредѣляющее посмертную участь души. У индѣйцевъ душа, освободившись изъ мѣстъ мученія, или насладившись блаженствомъ, вслѣдъ за тѣмъ неизбѣжно подвергается переселеніямъ изъ одного тѣла въ другое, чтобы вполне очиститься отъ грѣховной нечистоты и достигнуть полнаго соединенія съ Божествомъ; у парсійцевъ полное очищеніе человѣка, а вмѣстѣ съ тѣмъ

⁽¹⁾ Jescht-Sade, LXV: если заключенныя души принесли покаяніе, онѣ избавляются отъ мученій Аримава; всѣ же остальные идутъ снова въ Дуцакъ.

и всего міра отлагается на определенное и отъ вѣка предназначенное время, когда настанетъ всеобщее воскресеніе всѣхъ людей и обновленіе всего міра огнемъ, побѣда надъ Ариманомъ и грѣхомъ, безконечное царство Ормузда, царство незаходимаго свѣта и блаженства (1). Съ этими представленіями, само собою разумѣется, не могла связаться идея душепереселенія въ той формѣ, какъ она развита у индѣйцевъ. При томъ дуализмѣ, какой развивается въ книгахъ Зендавесты; между естественнымъ зломъ и естественнымъ добромъ, лежащимъ въ природѣ всѣхъ вещей вообще и человѣка въ частности, проводится глубокая раздѣльная черта. Въ парсійскомъ воззрѣніи человѣкъ, руководимый своимъ собственнымъ сознаниемъ и чувствомъ, какъ существо разумно-нравственное и свободное, легко выдѣлялся изъ царства тьмы и грѣха, какъ твореніе Ормузда, какъ чистый феруэръ по душѣ и орудіе добра по тѣлу. Грѣхъ, какъ и всякое зло въ природѣ, чуждъ человѣка и есть дѣло посторонней космической силы. Потому человѣческая душа, чтобы возвратиться по смерти тѣла въ свое небесное отечество, не имѣетъ нужды въ какомъ нибудь особенномъ и сложномъ процессѣ очищенія, какъ у индѣйцевъ. Космическое зло, дѣйствующее въ матеріальномъ мірѣ и въ человѣкѣ, не имѣетъ съ ними никакой органической связи, и человѣкъ, незапятнанный грѣхомъ въ своей сущности ни по душѣ, ни по тѣлу, по смерти прямо возвращается въ Городманъ, а для очищенія грѣховъ, приравнявшихся къ нему отъ темной силы Аримана, достаточно временнаго наказанія его души въ Дупакѣ. Съ этими идеями о природной святости человѣка, о злѣ и грѣхѣ какъ дѣйствіи чуждой, самостоятельной силы, въ парсійскомъ религіозномъ міросозерцаніи весьма естествен-

(1) Впрочемъ и по представленіямъ индѣйцевъ каждый міръ въ потопѣ вѣчности разрушается огнемъ, и изъ него возникаетъ новый, за которымъ слѣдуютъ впрочемъ вѣчныя ряды другихъ, въ недомыслииумъ безконечность.

но и послѣдовательно комбинируется идея совершенной побѣды надъ зломъ, когда Ормуздъ и его сподвижники на небѣ и на землѣ доведутъ свою борьбу съ Ариманомъ до конца. Тогда, по ученію Зендавесты, обновится весь міръ и весь человѣческій родъ не только по духу, но и по тѣлу, и такъ какъ послѣднее оцѣняется достойнымъ твореніемъ Ормузда, то оно не должно погибнуть, какъ все злое и нечистое, оно оживетъ снова для блаженной жизни въ свѣтломъ царствѣ Ормузда (1). Совершенно другое мы видѣли у индѣйцевъ: у нихъ естественное добро и зло нераздѣльно концентрируется въ человѣкѣ, въ его личномъ составѣ. Истина и добро представляется сущностью его духа, а ложь и зло сущностью его тѣла. Чистый духъ заключенъ въ обманчивую и пропитанную зломъ тѣлесную форму за свой древній грѣхъ, и на его тѣлесную оболочку переносится вся мѣра его грѣха и паденія. Само собою выходитъ, что какъ бы ни былъ чистъ человѣческій духъ, но, соединенный съ тѣломъ, въ условіяхъ земной жизни, т. е. какъ живой и цѣлѣный человѣкъ, онъ борется на пути къ своему освобожденію не съ постороннею и чуждою силою зла и

(1) Трудно однако допустить, чтобы ученіе о воскресеніи въ томъ видѣ, какъ оно является въ Зендавестѣ, могло развиваться исключительно изъ однихъ только парсійскихъ элементовъ, безъ какого-нибудь чуждаго вліянія. Немыслимо, чтобы парсійцы, выдѣляясь изъ границъ древняго міросозерцанія всѣхъ народовъ, какъ странное исключеніе изъ общаго порядка и связи, путемъ естественнаго созерцанія и размышленія достигли до идеи полнаго и живаго личнаго безсмертія человѣческой души, обусловливаемого возобновеніемъ тогоже самаго тѣла, съ которымъ душа была соединена во время своей земной жизни, и притомъ въ отдаленномъ будущемъ. Потому Деллинггеръ справедливо и критически замѣчаетъ, что ученіе персовъ о воскресеніи должно быть признано продуктомъ додвѣйныхъ вѣдомствъ индѣйскаго ученія. — *Heidenthum und Judenthum*, s. 280, и у него: *Burnouf*, въ *Journal. Asiat.*, 1840, t. X, 237.

грѣха, какъ у парсіидевъ, а съ самимъ же собою, съ нераздѣльною частью своего собственнаго существованія. Естественно, что по индѣйскому воззрѣнію человѣческая душа, связанная узами тѣла, именно какъ вмѣстилищемъ грѣха, должна была освобождаться отъ него какъ отъ нечистоты, и для ея очищенія открывался продолжительный путь переселеній изъ низшихъ и слѣдоват. болѣе нечистыхъ тѣлесныхъ формъ въ высшія и болѣе совершенныя формы бытія, постепенно восходящія къ высотѣ божественнаго существа.

3. Развитие ученія о душепереселеніи.

Но если у парсіидевъ идея душепереселенія не имѣла въ Зендавестѣ теоретическихъ основъ для своего развитія и не совмѣщалась съ ученіемъ о воскресеніи тѣлъ и обновленіи всего міра, она была вызвана у нихъ практическими религіозными потребностями челоука и развилась помимо Зендавесты въ соединеніи съ извѣстнымъ культомъ и мистеріями Митры, возникшими незадолго до Александра македонскаго (1). Служеніе Митрѣ, какъ мы видѣли, совершалось еще въ времена Зороастра, впрочемъ на ряду съ другими стихійными божествами (2). Сдѣлавшись теперь центромъ

(1) Creuzer, 1, 329; Döllinger, 381; Порфирій приписываетъ происхожденіе ученія о душепереселеніи Магамъ: καὶ ἡ δόξα πάντων (μάγων) ἐστὶ τῶν πρώτων τῆν ἐπεμύρωσιν εἶναι;— De abstinētia IV, 16; ср. Bohlen, 1, 173. Но всей вѣроятности идея душепереселенія у парсіидевъ возникла въ оскѣ магуевъ, которые считали тѣло произведеніемъ Аримана и смотрѣли на него какъ на темницу, въ которой души заключены для покаянія за грѣхи прошедшей жизни. Эти же начала впоследствии были проведены въ манихействѣ вмѣстѣ съ ученіемъ о душепереселеніи. См. Mémoires de l'Académie des Inscriptions, t. XXXIX. 725—790.

(2) Creuzer, II, 329; Döllinger, 383. Крейцеръ находитъ, что Митра въ Зендавестѣ есть не больше, какъ одно изъ второстепенныхъ божествъ, первый изъ изоловъ.

особеннаго культа, Митра получаетъ, какъ божество солнца и огня, свѣта и теплоты, высшее значеніе космической силы, служащей источникомъ міровой жизни, рожденія и смерти. Все развитіе его культа направляется къ тому, чтобъ удовлетворить затаеннымъ религіознымъ стремленіямъ азычества достигнуть свободы отъ илическаго зла и войти въ общеніе съ Божествомъ при жизни, а преимущественно по смерти человѣка⁽¹⁾. Зендавеста открывала для человѣческой души, какъ чистаго ферузера, безпрепятственный путь къ достиженію блаженства въ соединеніи съ Ормуздомъ. Но къ несчастію постоянный опытъ показывалъ, что не смотря на чистоту ферузера, одушевляющаго человѣческое тѣло, и на то, что грѣхъ его происходитъ отъ козней Аримана, грѣховная нечистота все таки гвѣздилась въ самомъ человѣкѣ, въ его природѣ, и человѣкъ не могъ самъ, своими собственными усиліями истребить ее, а потому не могъ съ спокойною совѣстью думать и о своей посмертной судьбѣ и о томъ, что за всѣ его прегрѣшенія достаточно только претерпѣть муки Дуцака, чтобы быть достойнымъ предстать предъ Ормуздомъ. Страждущая грѣховнымъ недугомъ человѣческая душа безнадежно отворачалась отъ свѣтлыхъ образовъ Зендавесты, которые влекли къ себѣ, но не давали человѣку нравственной силы и успокоенія, требуемаго грѣшникомъ. Парсійцы убѣждались, что свѣтлое царство Ормузда, какъ и царство Брамъ у индѣйцевъ, недостижимо для человѣка, надъ которымъ тяготѣла державная рука Аримана. Оттого они, какъ и все древнее человѣчество, искали болѣе дѣйствительныхъ и осязательныхъ средствъ примирить противоположность между божественнымъ и человѣческимъ и сдѣлать че-

(1) Именно потому Митра легко утратилъ свой мѣстный парсійскій характеръ, и въ времена Помпея культъ его чрезъ малоазійскихъ пиратовъ распространился во всѣхъ предѣлахъ римскаго государства.

ловѣла достойнымъ соучастія въ блаженствѣ божественной жизни. Эти исканія и желанія наболѣвшей человѣческой души и нашли теперь у парсійцевъ исходъ и средоточіе въ культѣ и мистеріяхъ Митры, которыя, какъ и всѣ другія мистеріи языческаго міра, ближайшимъ и даже исключительнымъ образомъ занимались человѣкомъ, имѣя цѣлю просвѣтить человѣческую душу божественнымъ свѣтомъ, привести ее въ таинственное общеніе съ Божествомъ и доставить человѣку не только опредѣленную надежду, но и дѣйствительныя средства къ блаженной участи по смерти. Только для посвященнаго въ таинства Митры открывался спасительный путь къ Ормузду. Митра, какъ животворящая божественная сила, долженъ былъ подать человѣку спасеніе и избавленіе отъ грѣха и матеріи, въ которую заключенъ чистый человѣческій духъ ⁽¹⁾. Митра раждаетъ человѣка для земной жизни и возрождаетъ для небесной, а потому онъ самъ становится водителемъ душъ въ ихъ переселеніяхъ по небеснымъ пространствамъ, отъ планеты къ планетѣ, туда, гдѣ царствуетъ Ормуздъ, или даже само Церуане-Акереве ⁽²⁾. Человѣкъ, вступавшій въ общеніе съ Митрою, съ утѣшеніемъ останавливалъ свой взоръ на семи символическихъ ступеняхъ святилища, показывавшихъ ему не только степени его посвященія въ таинства, но и вос-

(1) Отсюда объясняется тотъ замѣчательный фактъ, что при распространеніи христіанства культъ Митры былъ направленъ къ нравственной поддержкѣ упадающаго язычества; именно язычники противопоставляли его христіанамъ какъ нѣчто такое, что не только соответствовало тайнамъ христіанской вѣры, но и превосходило ихъ. Отсюда же понятно и то сходство парсійскихъ литургическихъ обрядовъ съ христіанскими, которое поражало еще отцовъ и учителей церкви, потому что это сходство могло зависѣть не только отъ одного простаго подражанія христіанамъ, но и отъ искренняго выраженія одинаковыхъ чувствъ и желаній примиренія съ Богомъ, волнующихъ душу грѣшнаго человѣка.

(2) Въ сектѣ церуантовъ.

тождене ево очищенной и просвѣтленной души на небо при помощи двухъ геніевъ, носящихъ факель и сопровождающихъ душу какъ съ земли на небо, такъ и обратно съ неба на землю для поселенія въ новыхъ тѣлахъ⁽¹⁾. Въ парсійской книгѣ Вирафъ-наме представляется, какъ Вирафъ подь руководствомъ изеда Серона постепенно поднимается по лѣствицѣ, ведущей на небо, при чемъ съ каждой ступенью онъ переходитъ на новое небо, гдѣ онъ встрѣчаетъ множество душъ; подвергающихся процессу очистительнаго низхожденія и восхожденія. На седьмой ступени онъ видитъ самого Зороастра на тронѣ и возлѣ него древнихъ героевъ и царей⁽²⁾. Маги представляли это восхожденіе и низхожденіе душъ образно. По мѣрѣ и силѣ добродѣтельной жизни душа получаетъ крылья, которыя растутъ все больше и больше и такимъ образомъ даютъ ей возможность возноситься на небо. Между тѣмъ грѣхъ и привязанность къ чувственности ослабляетъ эти крылья, и душа, лишаясь ихъ, снова падаетъ въ міръ матеріи⁽³⁾. Нѣсколько подробнѣе парсійское ученіе о душепереселеніи раскрывается въ Дабистанѣ, книгѣ о двѣнадцати религіяхъ востока, составленной магометаниномъ Могсаномъ—Фаши въ XVII в. послѣ Р. X. Хотя здѣсь является уже смѣсь разнородныхъ воззрѣній, но имѣя своимъ предметомъ изображеніе

(¹) Orig. Contra Cels. VI, 22; Creuzer, I, 330; Döllinger, 386; ср. Alger, 457.—Подробности относительно переселенія душъ въ истеріяхъ Митры находятъ на изображеніяхъ, относящихся къ этимъ таинствамъ.

(²) Döllinger, I. с.—Не трудно замѣтить здѣсь сходство съ вышеприведеннымъ отрывкомъ Зендавесты о восхожденіи душъ на небо чрезъ мѣста чистой мысли, чистаго слова и чистаго дѣянія.

(³) Lettres édifiantes et curieuses., t. II, 475. Такое же аллегорическое изображеніе, соединенное съ ученіемъ о душепереселеніи, находится, какъ извѣстно, у Платона въ Федръ, §46, С, Д, Е.

первобытныхъ религій Ирана, Дабистанъ сохраняетъ древнія парсійскія преданія. По Дабистану всё существа представляются лучами свѣта всѣхъ свѣтовъ, и вселенная отъ вѣчности имѣетъ подобіе съ своимъ божественнымъ началомъ, какъ солнечный свѣтъ съ солнцемъ ⁽¹⁾. Безсмертная человѣческая душа изъ высшихъ областей бытія нисходитъ въ матеріальныя формы, въ которыхъ она подвергается очищенію отъ своихъ чувственныхъ влеченій. Очистившись словомъ и дѣломъ, она, по смерти тѣла, соединяется съ вѣчнымъ Духомъ. Добродѣтельная душа, но еще не вполне совершенная для жизни въ высшемъ божественномъ мірѣ, продолжаетъ жить на землѣ въ качествѣ добраго гения; но та душа, которая остается на низшихъ ступеняхъ нравственнаго совершенства, или слова ея чисты, но поступки грѣховны, переходитъ въ другія земныя тѣла, въ которыхъ она подвергается влеченію своихъ похотей и по мірѣ нравственнаго упадка доходитъ даже до состоянія злаго духа. Только путемъ постояннаго и постепеннаго усовершенствованія души очищаются отъ грѣховной нечистоты, освобождаются отъ узъ матеріи и восходятъ въ міръ небесныхъ духовъ; переходя семь планетныхъ пространствъ и область неподвижныхъ звѣздъ, онѣ достигаютъ наконецъ вѣчнаго божественнаго жилища и соединяются съ своимъ божественнымъ началомъ ⁽²⁾.

Какъ видно, ученіе о душепереселеніи у парсійцевъ не отличается богатствомъ образовъ и красокъ подобно тому, какъ оно сложилось у индѣйцевъ. Если оно и заключало нѣкогда ббльшія подробности для

⁽¹⁾ Göttes, Mythengeschichte, 1, 312 и у него: Dabistan, 24.—Изъ Дабистана переведена только первая книга Гладуиномъ (Gladwin) въ New Asiatic Miscellany, Calcutta, 1789, а отсюда сдѣланъ переводъ на нѣмецкій языкъ Дальбергомъ. Гёрресъ пользуется этимъ послѣднимъ переводомъ.

⁽²⁾ Ibid., 1, 313.

насть эти подробности сокрыты подъ оболочкой мистерій, или даже вовсе и навсегда исчезли въ потокѣ времени. Впрочемъ и въ тѣхъ немногихъ чертахъ парсійскаго ученія, которыя намъ извѣстны, ясно выражается его существенный смыслъ и характеръ. Парсійцы, какъ и все древнее человѣчество, стремились посредствомъ переселеній очистить человѣческую душу, освободить ее отъ узъ матеріи и возвести до высоты божественнаго совершенства. Не смотря на внушенія и обѣщанія Зендавесты, парсійцы сознавали, что человѣкъ не въ силахъ былъ, какъ и самъ Ормуздъ, побороть зло, которое облежало его со всѣхъ сторонъ. По ясному внушенію религіознаго сознанія парсійцы понимали, что для того, чтобы стать выше зла, необходимо съ одной стороны высшее и особенное средство спасенія, а съ другой высшее божественное начало, которое было-бы чуждо всякаго соприкосновенія съ зломъ и въ которомъ данное средство спасенія находило бы свой источникъ и завершеніе. Потому развитіе ученія о душепереселеніи у персовъ совпадаетъ съ религіозной реакціей противъ дуализма Зендавесты, которая дала начало различнымъ сектамъ персидскихъ маговъ, напр. церуанитамъ⁽¹⁾, вводившимъ въ религіозную систему Зендавесты единый божественный принципъ. Въ самомъ культѣ Митры религіозное сознаніе парсійцевъ уже возвысило идею Божества надъ двумя космическими силами добра и зла, свѣта и тьмы, Ормузда и Аримана, которые находились въ постоянной упорной и страстной борьбѣ. вмѣстѣ съ тѣмъ измѣнились и возрѣнія на отношеніе человѣка къ Божеству и его посмертную участь. Душа восходить уже не въ Городманъ и не такъ легко, какъ это изображается въ Зендавестѣ; она достигаетъ вѣчнаго соединенія съ Божествомъ, но только не иначе, какъ постепенно очищаясь и возвышаясь надъ зломъ посред-

(1) Kleuker, Anh. zum Zend-Av., B. I, Th. 1, 186—187.

ствомъ переселеній. Такимъ образомъ у парсійцевъ, какъ у индѣйцевъ, душепереселеніе становится послѣднею формою въ развитіи вѣрованій и представленій о посмертной участи человѣческой души. Далѣе этой формы религиозное созерцаніе индѣйцевъ не могло идти; они кончили отчаяннымъ желаніемъ и усиленіемъ спастись отъ самаго душепереселенія и въ буддизмѣ повергли человѣческую душу въ Нирвану. [Религиозное сознаніе персовъ не дошло до подобной крайности, потому что вмѣстѣ съ прекращеніемъ самостоятельнаго политическаго развитія у нихъ прекратилось и религиозно-умственное движеніе, перешедшее къ народамъ Европы.

В) ДУШЕПЕРЕСЕЛЕНІЕ У ЕГИПТЯНЪ.

1. Вѣрованія египтянъ о посмертной участи человѣческой души и отношеніе ихъ къ религиозному міросозерцанію.

Въ изслѣдованіи нашего вопроса мы переходимъ къ народу, который еще въ древности получилъ заслуженную извѣстность по глубинѣ своего міросозерцанія и вообще по умственному и политическому развитію. Этотъ народъ—египтяне, у которыхъ вѣрованія и представленія о посмертной участи души достигаютъ такой силы и выразительности, что по разсказу Діодора они весьма мало цѣнили земную жизнь, стремились въ міръ загробный и жилища живыхъ людей называли гостинницами (*καταλύσεις*), въ которыхъ они живутъ только короткое время ⁽¹⁾. Геродотъ въ своей исторіи сообщаетъ, что египтяне даже первые высказали мысль, что человѣческая душа безсмертна ⁽²⁾. Но

⁽¹⁾ Diod. 1, 51.

⁽²⁾ Herod. 11, 128: *Πρότοι δὲ καὶ τότε τὸν λόγον Αἰγύπτιοι εἶσι οἱ εἰπόντες ὡς ἀνθρώπων ψυχὴ ἀθάνατος ἐστὶ.*

какимъ бы толкованіемъ ни подвергалось это извѣстіе ⁽¹⁾, въ которомъ вслѣдъ за приведенными словами Геродотъ излагаетъ ученіе египтянъ о душепереселеніи, оно не заключаетъ въ себѣ ничего въ пользу того мнѣнія, что египтяне первые пришли къ мысли о безсмертіи человѣческой души. Весьма простое соображеніе показываетъ, что самъ Геродотъ не могъ думать, или вѣрить слуху, будто египтяне первые учили безсмертію, потому что въ его время у грековъ существовали свои собственныя и весьма древнія представленія о царствѣ мертвыхъ и о посмертной участи человѣка. Самое простое и естественное объясненіе словъ Геродота даетъ Дёллингеръ. Геродотъ хочетъ сказать не то, что египтяне дѣйствительно первые стали учить безсмертію, а то, что ученіе о безсмертіи они первые соединили съ ученіемъ о душепереселеніи ⁽²⁾. Это показываетъ весь ходъ разсказа и послѣдующее замѣчаніе Геродота, что отъ египтянъ ученіе о душепереселеніи перешло уже и къ Грекамъ ⁽³⁾. Какъ бы то ни было, у египтянъ, какъ и у всѣхъ другихъ древнихъ народовъ, нельзя исторически прослѣдить развитіе идеи безсмертія до ея начала и опираясь на слова Геродота, думать, что первая идея безсмертія человѣческой души возникла въ египетскомъ міросозерцаніи.

Возвышенныя воззрѣнія на посмертную участь человѣческой души соединяются у египтянъ съ такими дѣтскими представленіями, которыя замѣчательно сходны у всѣхъ неразвитыхъ народовъ и сами по себѣ достаточно даютъ знать о своей глубокой древности, такъ что они уже остаются внѣ связи съ тѣмъ

⁽¹⁾ Напр. Максъ Дункеръ (*Gesch. d. Alterth.*, 1, 70) и Улеманъ (*Thoth*, 58) полагаютъ, что египтяне дѣйствительно первые стали учить безсмертію.

⁽²⁾ Döllinger, 429; ср. Creuzer, 11, 149.

⁽³⁾ Herod. I. c.

религіознымъ созерцаніемъ египтянъ, съ которыми насъ знакомятъ Манетонъ, Геродотъ, Діодоръ и другіе древніе писатели, равно какъ и памятники, принадлежащіе самимъ египтянамъ. Египтяне представляли, что по смерти человѣка душа его возносилась въ воздухъ, какъ вѣчто сродное съ нимъ, и безцѣльно блуждала въ воздушныхъ пространствахъ, такъ что вся атмосфера была наполнена демоническими существами. Проводя такую жизнь послѣ смерти тѣла, душа, какъ представляютъ всѣ неразвитые народы, нуждалась въ пищѣ, и потому для умершихъ у египтянъ предлагались различнаго рода привошенія (*). Крейцеръ основательно заключаетъ, что въ глубокой древности египтяне допускали такое же странствованіе и переселеніе душъ, какое вообще свойственно некультурнымъ народамъ, т. е. въ смыслѣ простаго блужданія и случайнаго поселенія въ какое нибудь тѣло (**). Съ развитіемъ этихъ первоначальныхъ представленій, безцѣльное блужданіе душъ перешло въ опредѣленное странствованіе ея на острова блаженныхъ на далекомъ западѣ (**). Отшедшую душу отводить туда душеводитель Тотъ (*Ἄϊδ ψυχολόμος*). Въ этой странѣ протекаетъ небесный Нилъ, по которому душа въ маленькой лодкѣ, какъ

(*) Brugsch, *Sat an sinsin, sive liber metempsychosis veterum Aegyptiorum e duabus papyris funebribus hieraticis signis exaratis*, p. 27, sectio quinta: *Facit tibi anima tua inferias e panibus, liquoribus, horibus, anseribus, libationibus, alimentis et hodie et quotidie...* Cp. Röh, 1, Not. 269, s. 218: *Todtenbuch*, XXII, 57; XXIII, 59; LXXIV, 152; Döllinger, 432 и у него: *Orcarti, Catalogo dei Monumenti Egiz. di Torino*, 11, 20.

(**) Creuzer, 11, 26: *Das Herumflattern der Seele um den Leichnam wird zu einer ordentlichen (у некультурныхъ народовъ) Seelenwanderung.*

(*) Diodor, 1, 96. Діодоръ опредѣляетъ мѣсто жилища блаженныхъ душъ по представленію египтянъ недалеко отъ Мемфиса, а Геродотъ (111, 26) полагаетъ его въ ливійской пустынѣ на 17 дней пути отъ Оивъ.

это видно на изображеніяхъ, и какъ гласитъ надпись, плыветъ до назначеннаго ей мѣста ⁽¹⁾. Достигши этого мѣста душа человѣка начинаетъ вести жизнь совершенно подобную той, какую человѣкъ проводилъ на землѣ: на египетскихъ изображеніяхъ можно видѣть, какъ душа пашетъ поле, сѣетъ, жнетъ, молотитъ и собираетъ хлѣбъ и мякину въ два большихъ сосуда ⁽²⁾.

(¹) «Озирисъ N. N. (умершій, съ именемъ котораго у египтянъ всегда соединилось имя Озириса — напр. Озирисъ-Аганъ-Луиуъ — потому что душа шѣла съ нимъ соединиться) плыветъ по предназначенному ему пути». Все это странствованіе души изображается въ книгѣ мертвыхъ *Todtenbuch*, Taf. XXI и на гробницѣ Рамзеса V. Ср. Weber, *Allgemeine Weltgesch.*, I, 149.

(²) Такъ какъ всѣ некультурные народы думаютъ, что душа послѣ своего разлученія съ тѣломъ не теряетъ своего человѣческаго образа и не можетъ переселиться въ другое во все время, пока оно не истѣетъ, то у египтянъ отъ древнѣйшихъ временъ существовалъ обычай и развилось искусство бальзамировать тѣла. Поводомъ къ бальзамированію тѣлъ, по мнѣнію Крейцера, было опасеніе, чтобы душа по истѣніи тѣла, не стала искать себѣ жилища въ какомъ нибудь другомъ (I, 138; ср. II, 16). Потому мумія по его выраженію была въ глазахъ египтянъ замкнутымъ и запечатлѣннымъ домомъ души. На египетскихъ изображеніяхъ посмертной жизни душа дѣйствительно такъ и изображается въ видѣ муміи. Такииъ образомъ, бальзамирова тѣла, египтяне повидимому имѣли въ виду то, чтобы душа человѣка безъ трудныхъ и продолжительныхъ переселеній по предметамъ окружающаго міра, не теряя своего человѣческаго образа, достигала страны блаженныхъ. Этимъ весьма легко и правдоподобно объясняется то, что обычай бальзамированія тѣлъ принадлежитъ не однимъ египтянамъ, а и другимъ народамъ. Онъ напр. былъ у гуанховъ на Канарскихъ островахъ, у перуанцевъ, у апачалитовъ въ Америкѣ, на Отаити, въ Н. Зеландіи. См. Bohnen, II, 182—184 и у него: *Sitten der Wilden*, I, 100, 112, 496; II, 251. Ср. Stäudlin, *Magasin für Kirchengeschichte*, I, 59; II, 269; Malten, *Bibliothek der neuesten Erdkunde*, III, 22. — Впрочемъ по ученію о душепереселеніи, которое развилось у египтянъ въ послѣдствіи, бальзамированіе тѣлъ уже не шѣло въ

Всѣ эти представленія, какъ было замѣчено, не могутъ быть поставлены въ связь съ религіознымъ созерцаніемъ египтянъ, которое мы находимъ у нихъ въ историческія времена. Пантеистическій складъ этого созерцанія вызывалъ развитіе новыхъ идей относительно посмертной участи человѣческой души, изъ которыхъ мало по малу сложилось у египтянъ ученіе о душепереселеніи какъ объ очистительномъ процесѣ. По возрѣніямъ египтянъ въ началѣ всего существующаго было сокровенное и недозвѣдомое божественное существо—Амуиъ, распадающееся на четыре мировыхъ божественныхъ начала—Кнефъ (Первоздухъ), Нейтъ (Первоматерія), Сенехъ (Перво время) и Паптъ (Первопространство). Изъ этихъ божественныхъ началъ въ порядкѣ временъ происходитъ все множество остальныхъ

виду устранить переходъ души въ новыя тѣла, и Крейцеръ несправедливо полагаетъ согласно съ Цоугой (Zoëga), что переселеніе душъ, по представленію египтянъ, начиналось не прежде, какъ по разрушеніи муміи. Душа въ процесѣ переселенія стремилась къ соединенію съ Божествомъ,—когда же она дождалась бы истлѣнія муміи, чтобы начать путь переселеній, если муміи и до сихъ поръ остаются метлѣнными?... Вообще относительно бальзамированія тѣлъ египтологи даютъ различныя толкованія, изъ которыхъ ни одно недостаточно для объясненія этого обычая. Буизенъ полагаетъ, что бальзамированіе тѣлъ связано съ идеей переселенія души (см. Weber, I, 150; ср. Serv. in Aeneid. III, 68), а другіе, напр. Бругиъ (Sai an sinsin, 37) и Улеманъ, (II, 226--227) рѣшаются даже предполагать въ египтянахъ вѣрованіе, будто набальзамированныя тѣла нѣкогда оживутъ и соединятся съ своими душами. Что касается перваго предположенія, то оно не даетъ отвѣта на вопросъ, какую же роль играетъ набальзамированное тѣло въ процесѣ переселенія души и какъ сохраненіе трупа влечется съ необходимостью переселенія души въ животныхъ и даже растенія. Во всякомъ случаѣ египтяне не могли ожидать, что душа возвратится въ старое тѣло, которое одеревяѣвало такъ, что его члены ломались (Herod. II, 85), а потому второе предположеніе уже вовсе не выдерживаетъ никакой критики.

стихійно-планетныхъ египетскихъ божествъ и демоновъ, населяющихъ атмосферное пространство и образующихъ землю. Въ перводревнiя времена, когда землю населяли только боги и демоны и еще не было человѣческаго рода ⁽¹⁾, было золотое время совершеннаго блаженства, потому что на землѣ еще не было ни зла, ни бѣдствiй. Счастливыя времена золотаго вѣка кончились вслѣдствiе возмущенiя одного изъ земныхъ боговъ Зев-Кроноса противъ древнихъ и первоначальныхъ божествъ. Тогда въ мiрѣ боговъ произошла та великая борьба, которая извѣстна и въ греческой мифологiи и воспѣта въ древней теогонiи и космогонiи Гезиода. Однако Зев-Кроносъ и гиганты, его приверженцы, были побѣждены и низвергнуты въ тартаръ ⁽²⁾, а для того, чтобы очистить отъ грѣха духовъ, увлеченныхъ Зев-Кроносомъ къ возмущенiю, творческiй духъ образовалъ земныя тѣла, въ которыя они и были заключены ⁽³⁾. Находясь въ этихъ тѣлахъ, падшiе духи должны были принести покаянiе за свой грѣхъ и снова достигать своей первобытной чистоты. Это опредѣленiе верховнаго Божества исполнили великiе боги Горъ-гать и Гор-зефъ: Горъ-гать, тривелакiй (*τριμέγιστος*) Таатъ, богъ солнца приготовилъ земную матерiю, изъ которой Амунъ-Гор-зефъ (первый изъ восьми великихъ боговъ-кабировъ) образовалъ тѣла людей. Такъ произошелъ человѣческiй родъ ⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ Herod. II, 144.

⁽²⁾ Diod. I, 26. На тоже сказанiе намекаетъ Плутархъ, когда говоритъ, что египтяне смотрѣли на вино *ὡς αἴμα τῶν πολυμήρωντων ποτὲ τοῖς θεοῖς ἐξ ὧν αἰονταί τεσσόντων καὶ τῆ γῆ συμμύγαντων ἀμτέλους γενίσθαι*.—De Iside et Osiride, VI.

⁽³⁾ Rôth, I, 155; ср. Not. 200, s. 176—178.

⁽⁴⁾ Rôth, ib.; Euseb. Praeparat. Evang., III, cap. 12. — Это древнѣйшее вѣрованiе о паденiи духовъ и соединенное съ нимъ представленiе о происхожденiи человѣческаго рода у египтянъ имѣетъ замѣчательное сходство съ тѣмъ, что мы видѣли у нидѣйцевъ, и указываетъ на одинъ общiй источникъ религiозныхъ вѣданiй древняго языческаго мiра.

Такимъ образомъ происхожденіе міра и человѣка у египтянъ идетъ чрезъ рядъ послѣдовательныхъ ступеней, которыя нисходятъ отъ Амуна, пребывающаго въ высшихъ и сокровенныхъ сферахъ бытія, чрезъ второстепенныхъ божествъ и духовъ эфирно-планетнаго пространства, къ землѣ и существамъ, ее населяющимъ. Въ общихъ чертахъ египтяне представляли вселенную неизмѣримымъ шаромъ, за предѣлами котораго царитъ сокровенный Амувъ, заключающій въ своемъ лопѣ весь міръ. Самую крайнюю оболочку всего міроваго шара составляетъ небесный сводъ (богиня Пе); средину этого шара занимаетъ земля (богиня Анук), а внизу, подъ горизонтомъ находится подземный міръ—Аментесъ, куда низходятъ отшедшія души (*). Въ пространствѣ между небомъ и землей звѣзды и планеты служатъ жилищемъ стихійно-планетныхъ боговъ и безчисленнаго сонма духовъ или демоновъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и душъ человѣческихъ (**). Отсюда души низходятъ на землю и раждаются въ смертныхъ тѣлахъ. Виновный духъ идетъ чрезъ созвѣздія Зодіака, чрезъ знаки Льва и Рака, которые служатъ какъ-бы дверями на землю (*incipiunt nascendi*), и получаетъ на этомъ пути подвліяніемъ тѣхъ или другихъ свѣтилъ въ часъ своего рожденія тѣ или другія свойства (**). Духъ облекается въ низшую оболочку эфирной природы, *νοῦς* соединяется съ *ψυχή* и затѣмъ вступаетъ въ свое земное жилище (*).

(*) Plutarch, De Iside et Osir., c. XXIX въ концѣ.

(**) Brugsch, Sai an sinsin, 32.

(*) Röth, I, Not., 260, 261, 269, s. 214—217; Porphyr. apud Stob. Eclog. phys. II, 7: *διὰ ζοδίακον διώδεται ἡ ὁδὸς τὰς ψυχὰς, περὶσσεύεται τοῖς Ἀιγυπτίαις γυμνασθεῖν*. — Ср. Plut. De facie in orbe lunae, XXVIII; Serv. in Aeneid., VI, 714; XI, 51; Macrobius, De somn. Scip., I, 12, 68; Poemander, Hermes Trismegistus, 8. — Отсюда понятно у египтянъ необыкновенное развитіе астрологій.

(*) Что существо человѣка имѣетъ тройственный составъ (*трихотоμία*), это, какъ извѣстно, было всеобщимъ вѣрованіемъ древности.

2. Развитие учения о душепереселении.

Содержаніе этихъ представленій египтянъ о Божествѣ и вселенной, о происхожденіи и назначеніи человѣка даетъ новое направленіе ихъ идеямъ о посмертной участи человѣческой души. Душа возникаетъ не чрезъ рожденіе, а предсуществуетъ отъ вѣка, какъ чистый духъ, который только за свой грѣхъ облагается плотію. Плоть остается для нея чуждымъ элементомъ, временнымъ помѣщеніемъ, гостинницей, въ которой чувственныя соблазны задерживаютъ небеснаго путника на пути его возвращенія въ отечество. При такомъ взглядѣ на отношеніе души къ тѣлу уже теряли значеніе тѣ чувственныя представленія египтянъ о посмертной жизни души, по которымъ эта жизнь слагается по образцу земной. Земная жизнь теряетъ свою прелесть, чувственныя наслажденія только обманомъ могутъ привлечь къ себѣ падшаго духа, и если онъ зачуется въ сѣтяхъ матеріи и грѣха, онъ долженъ оставить всякую надежду возвратиться въ первобытное блаженное состояніе. Чтобы освободиться отъ узъ тѣла, душа человѣка, познв свое небесное происхожденіе, должна вести праведную жизнь. Путь земной жизни есть путь покаянія и очищенія для души, и только смерть впервые освобождаетъ ее изъ темницы тѣла и открываетъ возможность возвратиться въ тѣ высшія пространства небесной тверди, гдѣ боги и чистые духи ведутъ блаженную жизнь. Но это возвращеніе происходитъ не вдругъ. Послѣ смерти человѣка его душа въ видѣ тѣни ⁽¹⁾ сначала поступаетъ подъ руководствомъ Гермеса или Тота душеводителя въ подземный міръ Амнотеса и предстаетъ на судъ подземныхъ божествъ. Результатъ этого суда опредѣляетъ затѣмъ ея дальнѣйшую участь. Если душа оказывается чистою, то она, освобождаясь отъ матеріи, восходитъ въ пла-

(¹) Brugsch, 34.

нетныя сферы, гдѣ она мало по малу оставляетъ тѣ части, которыя заимствовала отъ свѣтилъ при своемъ схожденіи въ земное тѣло, и наконецъ достигаетъ общенія съ вѣчнымъ божествомъ. Но если душа оказывается нечистою и повинною въ грѣхахъ, то она снова должна возвращаться на землю и по мѣрѣ своей грѣховности снова поселяться въ тѣлѣ чловѣка, животнаго и даже растенія, чтобы снова пройти надлежащій путь покаянія ⁽¹⁾. Такое возвращеніе къ земной жизни и переселеніе въ другія тѣла для грѣшной души продолжается до тѣхъ поръ, пока она не достигнетъ своей первобытной чистоты. Изображеніе этого странствованія души чрезъ области подземнаго міра и ея различныхъ переселеній встрѣчается на стѣнахъ египетскихъ храмовъ, дворцовъ, гротовъ, на гробницахъ, найденныхъ въ Мемфисѣ и Ѳивахъ, и составляетъ главный предметъ въ содержаніи сборника молитвъ и рѣчей, извѣстнаго подъ именемъ книги мертвыхъ, какую египтяне въ полномъ, или сокращенномъ видѣ на папирусахъ имѣли обыкновеніе полагать въ гробъ умершаго ⁽²⁾. Въ книгѣ мертвыхъ представляется, какъ душа приходитъ въ царство мертвыхъ, какъ послѣ долгихъ странствованій она вступаетъ въ жилище Озириса и тамъ подвергает-

⁽¹⁾ Herod., II, 123.—Геродотъ сообщаетъ, что по ученію египтянъ душа переселалась чрезъ всѣхъ водныхъ и насущныхъ животныхъ и чрезъ 3000 лѣтъ могла снова возвратиться въ чловѣческое тѣло: *Πρώτοι δὲ καὶ τόνδε τὸν λόγον Αἰγυπτίοι εἰσι' εἰπόντες ὡς ἀνθρώπι ψυχὴ ἀθάνατος· ἐστὶ τὸ σῶμα τὸς δὲ καταφθίνοντος ἐς ἄλλο ζῶον αἰεὶ γινόμενον ἐσθίεται. ἑπεὶ αὖτὲ περικέλευθ' πάντα τὰ χερσαῖα καὶ τὰ θαλάσσια καὶ τὰ πετεινὰ αὐτὴς ἐς ἀνθρώπι σῶμα γινόμενον ἐσθύνει· τὴν περιήλυσιν δὲ αὐτῆ γίνεσθαι ἐν τριῶ χιλίοισι ἔτεσι.*—Это трехтысячелѣтнее переселеніе души наглядно и символически изображалъ знаменитый лабиринтъ съ 3000 комнатъ. Herod., II, 148.

⁽²⁾ Подобные свертки представляютъ одинъ изъ самыхъ древнихъ остатковъ египетской литературы. Первый экземпляръ книги мертвыхъ найденъ въ царской гробницѣ у Ѳивъ. — Ranson, *Aegyptensstelle in der Weltgeschichte*, I, 52.

ся суду, а затѣмъ, въ случаѣ благопріятнаго рѣшенія, восходитъ къ лунѣ и солнцу, пока наконецъ не достигнетъ соединенія съ Божествомъ. Судъ предъ лицомъ Озириса и опредѣленіе участи души составляетъ важнѣйшій отдѣлъ въ книгѣ мертвыхъ и важнѣйшую часть сцены посмертной жизни на скульптурныхъ египетскихъ изображеніяхъ (*). Въ подземномъ жилищѣ Озириса, которое обыкновенно изображается въ видѣ богато-украшеннаго пилона, душа предстаетъ предъ лицомъ 42 божественныхъ судей, въ колѣнопреклоненномъ положеніи, очевидно съ признаніемъ въ своихъ грѣхахъ и мольбою о помилованіи (**). Затѣмъ въ сопровожденіи Тме, богини правосудія, она подходитъ къ Озирису, въ присутствіи котораго совершается важнѣйшій актъ взвѣшиванья ея грѣховъ. Съ этою цѣлю на изображеніяхъ видны большіе вѣсы, на одной чашкѣ которыхъ находится сосудъ съ сердцемъ умершаго, какъ чувственный образъ его нравственныхъ качествъ, а на другой маленькая статуэтка богини правосудія вмѣсто гири. Горусъ, сынъ Озириса и Изиды, стоитъ при одной изъ чашекъ и наблюдаетъ положеніе вѣсовой стрѣлки. Анубисъ стоитъ при другой чашкѣ и наблюдаетъ за положеніемъ вѣсовой статуэткі. На вершинѣ колонны, на которой утверждаются вѣсы, помещается Тотъ единовеликій и надсматриваетъ за порядкомъ всего взвѣшиванія. Возлѣ вѣсовъ, съ лицомъ, обращеннымъ къ Озирису, стоитъ Ю-Тотъ дважды великій, богъ луны, готовый означить результатъ взвѣшиванья и распределеніе переселеній, которымъ должна подвергнуться душа, на таблицѣ, находящейся

(*) Lepsius, Todtenbuch der Aegypter, p. 2; Uhlemann, Handbuch der gesammten ägyptischen Alterthumskunde, I, 94 и сл.; Sefarrit, Theologische Briefe der alten Aegypten, 25—30.

(**) См. самое изображеніе у Улеманна въ Das Todtengericht bei den alten Aegypten.

въ его рукахъ (¹). Съ самаго края изображенія, на лѣвой сторонѣ его, помѣщается тронъ Озириса, а предъ нимъ сидитъ богиня подземнаго міра Гаторъ, которая въ качествѣ подземнаго стража изображена въ видѣ собаки (²). Самъ Озирисъ, облеченный въ знаки своего царскаго могущества и судейскаго достоинства, въ коронѣ, съ бичемъ и жезломъ въ рукахъ, изрекаетъ рѣшительный приговоръ. Въ слѣдующихъ затѣмъ частяхъ книги мертвыхъ содержится описаніе переселеній души, которая объявлена на судѣ чистою. Сохранившись неприкосновенною отъ губительнаго вліянія матеріи, она становится чистѣйшимъ демономъ, или даже богомъ (³). Черезъ различныя небесныя области бога луны Io-Тота и бога солнца Ра, послѣ болѣе или менѣе продолжительнаго странствованія по сѣтиламъ и наслажденія жизнью блаженныхъ духовъ, она восходитъ по млечному пути (⁴) къ премірному божеству Амувъ-Кнефу, съ которымъ и соединяется на вѣки (⁵).

(¹) Brugsch, *Sai an sinsin*, p. 27, sect. quinta: *accedit tibi deus Thoth bis magnus, dominus Hermopolis scribit tibi librum de migratione digitis suis; per eum migrat anima tua in sempiternum.*

(²) У грековъ Церберъ.

(³) Ср. Н. Thismegistus, X, 19: *ψυχή ἐβασεβήσ μετὰ τὸ ἀπαλλαγῆναι τοῦ σώματος θεὸς ἢ δὴ νοῦς γίνεται.*

(⁴) Macrobius, *De Somn. Scip.*, I, 12; Clemens Alexandr., *Strom.* V, 675.

(⁵) Бругшъ такъ переводитъ начало *liber metempsychosis: Initium libri migrationis compositi ab Tside pro fratre ejus Osiride ad vivificandum animam ejus (умершаро), ad vivificandum corpus ejus, ad renovanda membra ejus divina in potentia, ad conjungendum eum cum horizonte, cum patre ejus Ra (солнце), ad manifestandum animam ejus in coelo, in disco dei Aab (луны), ut radiat corpus ejus in Orionis stella, in genere Nupe deae (?), ut faciat transformationem sicuti aequum est in campo dei Sew (Сатурна)...* p. 25, sectio prima; ср. sectio quarta, VI — XII. Особенно замѣчательно XIV' отдѣленіе, которое заканчивается по

Что касается противоположенной участи души, возвращенія ея на землю, въ тѣло человѣка, или животнаго, въ книгѣ мертвыхъ не встрѣчается никакихъ указаній, можетъ быть потому, что, какъ догадывается Рётъ, въ уваженіе къ памяти отшедшихъ душъ египтяне изображали только самый благопріятный исходъ суда надъ ними. Съ этой стороны наши свѣдѣнія дополняются іероглифическими надписями и картинами. Такъ напр. на одномъ изображеніи можно видѣть, какъ грѣшная душа изгоняется отъ лица Озириса въ образѣ свиньи, въ тѣлѣ которой она присуждена возродиться на землѣ ⁽¹⁾. Что душа, обремененная грѣхами, должна подвергнуться переселеніямъ въ различныхъ животныхъ въ продолженіи 3000 лѣтъ, ясно говоритъ Геродотъ, хотя впрочемъ каждый былъ въ состояніи сократить этотъ долгіи срокъ переселеній посредствомъ нравственнаго усовершенствованія и добродѣтельной жизни. Какъ бы-то ни было, душепереселеніе въ глазахъ египтянъ имѣло одну и ту же опредѣленную цѣль:

Брунну lib. metemps.: Utinam veniat ad domum gloriae, ne excludatur, выражается здѣсь благожеланіе умершему; utinam serviat Osiridi cum diis domus Kerti, sit canens in loco canentium, sit divinus in loco heroum; utinam vivat, utinam vivat anima ejus; accipiatur anima ejus in omni quod placet sanctuario; accipiat librum suum de migratione; utinam perficiat migrationem cum anima sua hac quae est in domo gloriae in faciendis omnibus transformationibus ad meditandum cum inferis; utinam accedat anima ejus in omne quod placet sanctuarium, sit vivens supra terram in aeternum sempiternum, sit appropinquans Osiridi in loco putei magni.... Порфирій передаетъ слѣдующую молитву, которую египтяне произносили при совершеніи одного изъ погребальныхъ обрядовъ: Ὁ δέσποτα Ἦλιε καὶ θεοὶ πάντες, οἱ τὴν ζωὴν τοῖς ἀνθρώποις δόντες, προσδέξασθε με καὶ παραδοτε τοῖς αἰθίοις θεοῖς σύννομον.—De abstinent., l. IV, 10.—Ср. Diodor, I, XCII.

⁽¹⁾ Rôth, 1, 219; Wilkinson, plate, 87; Champollion, Lettres écrit. d'Egypte, 230; Jomard, Description des hypogées, 1, 379.—Ср. Н. Witsii, Aegypt. et. deкар., 15.

оно должно было вести каждаго человѣка къ конечному очищенію его души и къ полному ея блаженству въ лонѣ высочайшаго божества.

По своему общему складу и значенію ученіе о душепереселеніи у египтянъ не уклоняется отъ того общаго типа, который представляется въ развитіи этого ученія у индѣйцевъ. Оно состоитъ въ тѣсной и существенной связи съ ученіемъ о паденіи духовъ, о преуспѣствованіи душъ, о человѣческомъ тѣлѣ какъ темницѣ, предназначенной для покаянія и исправленія падшаго духа и затѣмъ со всѣми паптеистическими элементами египетскаго міросозерцанія. Рядомъ съ нимъ удерживаются представленіи о пребываніи души въ подземномъ мірѣ, гдѣ она подвергается наказаніямъ за злыя дѣла и получаетъ награду за добродѣтель. Сначала осужденная душа подвергается временнымъ мученіямъ ⁽¹⁾, а потомъ уже возвращается на землю и поселяется въ какомъ нибудь тѣлѣ, качество котораго извѣстнымъ образомъ соразмѣряется съ качествомъ и тяжестью ея прегрѣшеній ⁽²⁾; равно и праведная душа сначала удостоивается чувственно-блаженной жизни на поляхъ Аментеса, и только уже за тѣмъ восходитъ по планетнымъ пространствамъ къ вѣчному соединенію или сліянію съ Божествомъ. Замѣчательно при этомъ то обстоятельство, что высшее Божество у египтянъ чаще всего отождествляется съ солнцемъ, и высшая степень блаженства души послѣ ея переселеній часто

⁽¹⁾ Это видно по изображенію и надписи на гробницѣ Рамзеса.—См. Weber, *Allgen. Gesch.* 1, 149.

⁽²⁾ За жестокость душа переселается въ гипнопотама, за обидство въ свинью. Ср. Charga, *Essai sur la Philos. orient.*, 404.—Подробности различныхъ переселеній души излагаются въ произведеніяхъ такъ называемой герметической литературы, только едва ли можно опредѣлить, что въ нихъ дѣйствительно египетскаго происхожденія и что составляетъ чуждую и позднѣйшую прибавку.—Ср. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III, 551, Anmerk. 4.

представляется въ соединеніи съ солнцемъ (¹). Какъ высшее божественное начало солнце обозначается именемъ Озириса, съ которымъ человѣкъ соединяется какъ съ первоуміей (Urmülie) (²). Озирисъ въ этомъ случаѣ является какъ мировая душа, часть которой человѣкъ составляетъ по душѣ и по тѣлу. Въ Озирисѣ живетъ, умираетъ и вновь возрождается къ жизни весь міръ, не только люди, но и животныя и растенія, подобно тому какъ и солнце мертвитъ и живетъ природу въ жаркое время засухи и весной, когда разцвѣтаетъ нильская долина (³). Это религиозное отношеніе къ солнцу, связанное съ ученіемъ о душепереселеніи, какъ очевидный слѣдъ древѣйшаго религиознаго міросозерцанія, а съ другой стороны о посмертной жизни души въ Аментесѣ, опредѣляетъ историческую послѣдовательность въ развитіи этого ученія у египтявъ. Развиваясь совмѣстно со всѣмъ религиознымъ созерцаніемъ, оно достигло болѣе или менѣе опредѣленныхъ формъ по всей вѣроятности въ сравнительно позднѣйшее время. Это отчасти видно изъ упомянутой выше книги мертвыхъ. Книга мертвыхъ состоитъ изъ двухъ отдѣльныхъ частей, изъ которыхъ первая и самая крат-

(¹) Это можно видѣть въ Lib. metemps. у Бругша. Въ египетской молитвѣ, которая приводится у Порфирія, 'Ο δεσπότης Ἡλίου стоитъ въ главѣ всѣхъ боговъ (θεοὶ πάντες).

(²) Въ этомъ смыслѣ почти всѣ надписи на саркофагахъ начинаются словами: онъ (умершій) восшелъ къ соединенію съ Всесвятымъ (Озирисомъ). Ublemann, Handb. der gesammt. ägypt. Alterth, II, 220; IV, 182.

(³) Creuzer, 1, 142.—Этотъ обмѣнъ между жизнью и смертью въ природѣ и человѣческой жизни, какъ символъ странствованій и переселеній душъ, между прочимъ былъ выраженъ въ египетскихъ мистеріальныхъ празднествахъ, въ которыхъ представлялось, какъ некогда Тифонъ, злой братъ Озириса, лишилъ его жизни и какъ неутѣшная жена послѣдняго Изла послѣ долгихъ поисковъ трупа своего мужа наконецъ нашла его и возвратила къ жизни.—См. August., De civitate Dei, VI, 10.

кая носить, по убѣжденію египтологовъ, несомнѣнные слѣды глубокой древности; а вторая, довольно длинная, выдаетъ свое познѣйшее происхожденіе. Первая вовсе не содержитъ идеи душепереселенія, а только обыкновенное и простое представленіе о странствованіяхъ души въ царствѣ тѣней; напротивъ въ основѣ второй лежитъ ученіе о душепереселеніи, какъ очистительномъ процессѣ⁽¹⁾. Съ другой стороны познее происхожденіе и развитіе этого ученія у египтянъ находятъ сильное подтвержденіе въ одномъ историческомъ фактѣ. Именно, финикійское религіозное міросозерцаніе представляетъ почти полное сродство и сходство съ египетскимъ, потому что финикійяне долгое время жили въ нижнемъ Египтѣ, но въ немъ не открыто ни нагѣйшихъ признаковъ идеи о душепереселеніи, а есть только одно и тоже древнее представленіе о царствѣ тѣней, въ которомъ Озирисъ является властителемъ мертвыхъ⁽²⁾. Это отсутствіе у финикійянъ ученія о душепереселеніи даетъ возможность приблизительно опредѣлить время его развитія у египтянъ. Вѣроятно оно возникло уже послѣ того, какъ было уничтожено владычество финикійянъ въ нижнемъ Египтѣ, и они были оттуда изгнаны, слѣд. между XVIII и XIX династіей (приблизительно съ XVII в. до Р. X.)⁽³⁾.

Конечно, возникновеніе и развитіе у египтянъ идеи о душепереселеніи какъ объ очистительномъ процессѣ коренится на почвѣ собственно египетскаго міросозерцанія, какъ это до сихъ поръ можно было видѣть. Тѣмъ не менѣе, невольна является мысль, не вошло ли душепереселеніе въ кругъ египетскихъ идей откуда

(1) Röh, 1, 218; Brugsch, 6—7.

(2) Röh, 1, 209—210; 218; Levy, Phoenizische Studien, pass.

(3) Это согласно съ приблизительнымъ опредѣленіемъ древности тѣхъ памятниковъ, на которыхъ встрѣчаются сцены переселенія душъ.

нибудь со стороны. На основаніи весьма многихъ сходныхъ чертъ многие держатся того мнѣнія, что оно перешло къ египтянамъ отъ индѣйцевъ. Въ пользу этого предположенія можетъ служить общее убѣжденіе изслѣдователей древности, что египтяне по своему происхожденію принадлежатъ Азій (¹) и замѣченное сходство между религіозными воззрѣніями и культомъ того и другаго народа, даже въ незначительныхъ подробностяхъ (²). Думаютъ, что между тѣмъ и другими народамъ въ древнія времена были даже какія нибудь отношенія, хотя исторія хранивъ относительно этого почти полное молчаніе (³). Рётъ предлагаетъ допустить, что такія отношенія могли существовать въ то время, когда какой нибудь изъ великихъ египетскихъ завоевателей, напр. Сезострисъ (около 1570), или Рамзесъ (около 1450) предпринималъ походъ въ Азію (⁴). Однако отсюда можно едѣлать—какъ это и дѣйствительно дѣлаетъ самъ Рётъ—и обратное предположеніе, т. е. что не египтяне заимствовали отъ индѣйцевъ ученіе о душепереселеніи, а наоборотъ—индѣйцы отъ египтянъ. Не отрицая того, что въ древности существовали разнообразныя международныя отношенія и обменъ идей даже у такихъ отдаленныхъ другъ отъ друга народовъ, какъ египтяне и индѣйцы, не отрицая даже того, что одинъ народъ могъ быть знакомымъ съ ученіемъ о душепереселеніи у другаго и даже наконецъ приспособлялъ его къ своему собственному образу мыслей; мы

(¹) Bunsen, Aegyptensstelle in der Weltgesch., 1, 515; В. IV passim; Sharpe, Geschichte Aegyptens, s. 3.

(²) Напр. почитаніе животныхъ, быка (Аписа), священное значеніе лотоса (*Nelumbum speciosum*) и т. д.—См. Creuzer, 1, 415—417; Jablonsky, Prolegomena ad Panth. Aegypt., p. 20. 98. 100.

(³) Bohlen, Das alte Indien mit besond. Rücks. auf Aegypt. pass.; Creuzer, 1, 417.

(⁴) Reth, 1, 219; ср. Bunsen, IV, 548; Jablonsky, Pantheon Aegyptiorum, II, 285.

все таки не имѣемъ основанія допустить полного заимствованія. Въ самомъ дѣлѣ, ученіе о душепереселеніи у египтянъ, какъ и у индѣйцевъ, неразрывно связано со всею ихъ религіею и потому, чтобы остаться послѣдовательными, необходимо и все религіозное созерцаніе египтянъ признать заимствованіемъ. Между тѣмъ мы уже имѣли случай видѣть и убѣдиться, что такое или другое представленіе о странствованіяхъ и переселеніяхъ душъ коренится въ самомъ складѣ древнихъ и первоначальныхъ антропологическихъ идей и что оно легко вызывается и получаетъ ходъ и развитіе вмѣстѣ съ развитіемъ всего религіознаго созерцанія, когда человѣкъ въ своихъ гаданіяхъ о посмертной участи души уже не удовлетворяется ни чувственными наслажденіями, ни безжизненнымъ царствомъ тѣней, а ищетъ жизни въ Божествѣ. Но чувствуя свое средство съ божественной природой, человѣкъ въ то же время естественно находитъ себя недостойнымъ, грѣшнымъ и нечистымъ, ищетъ средства очищенія и спасенія отъ зла и грѣха, присущаго матеріи и находитъ такое средство уже въ готовой формѣ представленія, въ душепереселеніи. Нужно припомнить при этомъ глубокую и тѣснѣйшую связь ученія о душепереселеніи съ религіозными вѣрованіями, культомъ и житейскими отношеніями египтянъ и индѣйцевъ, чтобы вывести ясное и основательное убѣжденіе, что оно не заимствованіе, а исторически - послѣдовательный результатъ египетской мысли, какъ оно развивалось у индѣйцевъ и у другихъ народовъ древняго языческаго міра, хотя при отсутствіи точныхъ свѣдѣній ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть исключено предположеніе о взаимодѣйствіи или лучше сказать циркуляціи одной и той же идеи, одного и того же ученія у разныхъ народовъ древняго міра. „И почему бы не могли два народа въ одно и то же время, справедливо спрашиваетъ Рётъ, придти къ одному и тому же представленію, которое, какъ-бы ни казалось для нашего образа мыслей чуждымъ, тѣснѣйшимъ образомъ соединено съ дву-

на религіозными убѣжденіями, играющими во всѣхъ религіяхъ важную роль, именно, съ убѣжденіемъ въ божественномъ правосудіи и въ возможности усовершенствованія и очищенія человѣческой природы, какъ бы она ни была испорчена“⁽¹⁾. Дѣйствительно, вѣтъ ничего противоестественнаго въ томъ, что различные народы, на члены одной человѣческой семьи, могли сходитьса въ своихъ мысляхъ, желаніяхъ и представленіяхъ о посмертной жизни души. Ученіе о душепереселеніи въ древнемъ языческомъ мірѣ принадлежало не однимъ восточнымъ народамъ,—оно вошло въ религіозное міросозерцаніе и даже въ философскія системы грековъ и римлянъ, и только путемъ естественной, оригинальной ассоціаціи представленія о страствованіяхъ и переселеніяхъ душъ съ естественнымъ, общечеловѣческимъ желаніемъ безсмертія можно объяснить его повсюдное распространеніе, было-ли оно заимствованіемъ, или плодомъ самостоятельной мысли.

Г) ДУШЕПЕРЕСЕЛЕНІЕ ВЪ НАРОДНОМЪ РЕЛИГІОЗНОМЪ МІРОСОЗЕРЦАНІИ ГРЕКОВЪ И РИМЛЯНЪ.

1. *Древнія представленія грековъ о посмертной жизни души по изображенію поэтовъ.*

Востокъ по всей справедливости можно считать не только колыбелью человѣческаго рода, но и колыбелью его духовнаго развитія. Еще задолго до начала умственного движенія, положеннаго греками, восточные народы были въ состояніи осмысленно созерцать и изучать природу, имъ давно было знакомо обаяніе науки и философскаго созерцанія вещей. Между тѣмъ, когда на востокъ и въ странъ Нила пропѣвала древнѣйшая цивилизація человѣчества, развивались стройныя рели-

⁽¹⁾ Вѣст. 1, 220.

гнозныя системы, въ которыхъ необузданный полетъ фантазіи соединяется съ глубокою мысли, и причудливая, странная форма скрываетъ высокое внутреннее содержаніе,—Греція была еще дикою странною, куда шрѣдка заходили отважные и предприимчивые выходцы изъ Египта, Финикіи, малой Азіи и основывали здѣсь свои колоніи. Вслѣдствіе мѣстныхъ и климатическихъ обстоятельствъ эти колоніи быстро развивались въ самостоятельныя государства, и эти государства быстро доходили до цвѣтущаго внутренняго и вѣшняго, умственно-соціальнаго и политическаго состоянія. Торговля, путешествія и наплывъ новыхъ поселенцевъ изъ разныхъ странъ устанавливали различнаго рода мирныя и воинственныя международныя отношенія, а эти отношенія неизбѣжно возбуждали обширную циркуляцію или обмѣнъ идей, чему много способствовала географическая ограниченность тогдашней цивилизаціи. Только въ глубину Азіи далеко простиралась эта цивилизація, а въ Африкѣ и Европѣ она ограничивалась только побережьями морей и островами. Къ этимъ-то побережьямъ и островамъ направлялся прибой восточныхъ народовъ и ихъ умственной силы. Роскошный полуостровъ Эллады сдѣлался центромъ умственнаго движенія, и въ теченіе многихъ столѣтій на этомъ небольшомъ полуостровѣ сосредоточивалось развитіе человѣчества. Но при всей самостоятельности и оригинальности, какую обыкновенно приписываютъ греческому античному, классическому міросозерцанію, весьма возможно и даже вѣроятно, а въ нѣкоторыхъ случаяхъ не подлежитъ сомнѣнію, что греческое развитіе шло отъ тѣхъ же началъ и по тѣмъ же путямъ, какія уже были положены на востокѣ, при постоянномъ воздѣйствіи на это развитіе восточнаго вліянія. Изъ греческой міеологіи и символики можно видѣть, что греки вообще весьма легко прилаживали къ своему міросозерцанію различныя религіозныя идеи и представленія, атрибуты, имена и прозванія чуждыхъ божествъ и незамѣтно связывали и даже сливали ихъ съ

своими собственными, такъ что становится понятнымъ неисчерпаемое богатство, творчество и разнообразіе индивидуальной жизни, которымъ отличается и поражаетъ насъ классическій міръ.

Переработка и усвоеніе элементовъ чужихъ міросозерцаній, можетъ быть замѣтнае, чѣмъ во всемъ другомъ, обнаруживается у грековъ въ разнообразіи представлений о посмертной участи человѣческой души. У Гомера и Гезіода, въ произведеніяхъ которыхъ отразились слѣды глубокой древности, еще встрѣчаются мѣста, гдѣ душа по смерти представляется призракомъ, или демоническимъ существомъ. Въ этомъ состояніи она блуждаетъ съ одного мѣста на другое и по видимому не имѣетъ, по крайней мѣрѣ въ первое время послѣ смерти, опредѣленнаго мѣстопребыванія (¹). Въ одномъ мѣстѣ Одиссеи высказывается мысль, что когда человѣкъ умираетъ, его душа улетаетъ какъ призракъ (*είδωλον*), становится тѣнью (*σνιά*), которую напрасно старался обнять Одиссей (²). Эта тѣнь не имѣетъ человѣческаго голоса, а кричитъ какъ птица (³), и Одиссей, для того чтобы вступить съ нею въ сношенія, поитъ ее кровью (⁴). Но уже въ гомерово время подобныя, очевидно древнія, пеласгическія представленія уступаютъ мѣсто новымъ. У самого Гомера, у Гезіода, Эсхила, Софокла, Эврипида и другихъ поэтовъ видно, что въ народномъ греческомъ сознаніи уже развилось и преобладаетъ представленіе объ опредѣленномъ мѣстопребываніи душъ—въ адѣ или въ царствѣ тѣней; только это царство, сохраняя свой общій типъ, пред-

(¹) *Iliad.*, XXIII, 68 и сл.; 100; ср. *Plato, Phaedo*, 81, A.

(²) *Odyss.*, XI, *passim* (напр. 207: *εἰς δὲ μοι ἐκ χειρῶν σνιά εἶδωλον ἦ καὶ ἀνείροσ ἔπτατ'*); XXIV, 14; X, 495.—Ср. *Pindar, Fragm. Thren.* II, 33.

(³) *Odyss.*, XI, 605; *Iliad.*, XXIII, 100: *ψυχὴ κατὰ χθονὸς ἦϊτε κατὰς ἄχθου τετραγυῖα.*

(⁴) *Odyss.*, XI.

ставляется у различных поэтов и даже у одних и тех же въ различных видахъ, въ которыхъ невольно просвѣчиваютъ восточные образы и особенно египетскіе (¹). Жизнь души въ адѣ или въ царствѣ тѣней со всею пластикою греческаго искусства рисуетъ ся то какъ источникъ невозмутимаго блаженства и радостей, то какъ безотрадное скитальчество въ подземномъ мірѣ безъ свѣта и надежды, безъ цѣли и конца. Когда умираетъ человѣкъ, Гермесъ душеводитель (*ψυχωγωγός, ψυχολογός*) (²) съ золотымъ жезломъ отводитъ его душу въ адъ, въ царство Персефоны, или на оливейскія поля (*Πλούσιον πεδιον*), гдѣ нѣтъ ни зимы, ни вѣтровъ и гдѣ Океанъ вѣетъ сладостными зефирами. Туда отправляется между прочимъ душа Менелая, зятя Зевсова (³). Гомеръ полагаетъ царство тѣней то на землѣ, то полъ землею, то гдѣ-то еще глубже, въ тартарѣ съ желѣзными дверями, куда Зевсъ низвергъ возмущившихся титановъ (⁴). На землѣ оно находится за океаномъ, въ тѣхъ мѣстахъ, куда не заходитъ сдѣлане (⁵). Одиссей прямо отъ тѣней садится на свой корабль, который онъ оставилъ у береговъ океана. Это уже известная намъ и обыкновенная форма представленій о далекихъ мѣстахъ или островахъ, куда отплываютъ отшедшія души. Поэтъ Музей, слова котораго приводитъ Платонъ (⁶), даетъ яркое изображеніе

(¹) Подробности можно найти у Пѣта и у Яблонскаго въ *Panth. Aegyptiorum*.

(²) У египтянъ Тотъ.

(³) *Odyss.*, XXIV, 1; ср. *Sophocl. Ajax*, 833, гдѣ Софокль называетъ Гермеса *ψυχωγωγός, χθόνιος*; *Odyss.*, IV, 561—663. У Гезиода эти поля называются островами блаженныхъ (*μακαρῶν νήσοι*), на которыхъ плодоносная земля даетъ три жатвы въ годъ, и онъ помѣщаетъ тамъ героевъ троянской и еивской войны.
**Ερτα καὶ ἡμέραι*, 171.

(⁴) *Iliad.*, VIII, 16; 479.

(⁵) *Odyss.*, X, 508.

(⁶) *Civitas*, II, 363, C—D.

той жизни, какую ведутъ отшедшія души въ этихъ мѣстахъ. Праведные, увѣнчанные вѣнками, будутъ наслаждаться тамъ постояннымъ ниршествомъ, между тѣмъ какъ безбожники будутъ погружены въ болото и станутъ носить воду въ пустой сосудъ (¹). Но съ другой стороны у Гомера Ахиллесъ со всею горечью и увлеченіемъ высказываетъ, что онъ лучше бы пожилъ еще на землѣ, хотя поденщикомъ, чѣмъ царствовалъ надъ мертвыми мертвый (²). „Я веселюсь и наслаждаюсь юностью, поетъ Теогнисъ, потому что если бы я потерялъ жизнь, я лежалъ-бы подъ землею какъ безчувственный камень, утративши милый солнечный свѣтъ“ (³).

Съ теченіемъ времени яркія и чувственныя картины посмертной жизни души у грековъ блѣднѣютъ, потому что оказываются несомвѣстными съ новыми, постепенно развивающимися взглядами на природу человѣка. Въ Горгіасѣ и Федонѣ у Платона народныя представленія о будущей жизни являются уже болѣе или менѣе въ общихъ, неопредѣленныхъ чертахъ, и только идея воздаянія выступаетъ яснѣе. Кто велъ праведную и благочестивую жизнь, тотъ по смерти переселится (*ἀπὸ τῶν ὀνειρῶν*) на острова блаженныхъ и оби-

(¹) Еще картиннѣе рисуется жизнь въ адѣ Пиндаръ: *τοῖσι λαμπταί μιν μένος ἁέλιου ταν ἐνθάδε, πῆμα μάτω φασίνορδοῖαι τε λειψῶνες εἰσι πρόσκειον αὐτῶν καὶ λίβανη σκιδρῶν καὶ χρυσοκόρποισι βέβροθε καὶ τοὶ μὲν ἵπποις γυμνασίους τοὶ δὲ πλοσοῖς τοὶ δὲ ψορῆγγυεσι τίρονται, т. е. имъ (душамъ) свѣтитъ солнце, когда оно уходитъ ночью подъ землю; цвѣтущіе луга составляютъ предмѣстіе ихъ жилищъ; ихъ роши благоухаютъ ароматами и деревья приносятъ золотые плоды; одни изъ нихъ увеселяются ристаніемъ на коняхъ, другія — игрою въ кости, третьи услаждаются слухъ звуками лиры. Fragm. Theop., 1, 31 и сл.—У самого Платона есть живое изображение всѣхъ мѣстъ, по которымъ странствуютъ души. См Phaedo, 107—114.*

(²) *Odys.*, XI, 489.

(³) *Eleg.*, 367 (по Ринну).

тасть тамъ свободно отъ всѣхъ бѣдъ стій, въ совершенномъ счастьи; а кто жалъ нечестиво и безбожно, тотъ идетъ въ узы наказанія и отщепенія, называемыя тартаромъ (*). Тѣ, которые жили посредственно, говорится въ Федонѣ, по смерти поселяются на одномъ пруду при Ахеронѣ, гдѣ они получаютъ доброе и злое по заслугамъ. Великіе грѣшники идутъ въ тартаръ безъ надежды на возвращеніе; другіе идутъ въ тартаръ, только на одинъ годъ и по истеченіи его выводятся чрезъ Коцитъ, или Прифлегетовъ опять на Ахеронъ умолять о прощеніи тѣхъ, противъ кого они согрѣшили; самыя чистыя души возносятся въ чистое жилище (**). Какъ скоро теперь чувственныя наслажденія стали терять свою привлекательность въ посмертной жизни,—гдѣ-бы ни жила душа человѣка, для нея не оставалось уже ничего, кромѣ однообразія и мертвенной пустоты, на какую жалуется Ахиллесъ, или тяжелыхъ мученій, въ родѣ тѣхъ, какія испытывали Танталъ, Сизифъ и Данаиды. Постепенно подземное царство утрачивало свое первоначальное значеніе и становилось только переходнымъ пунктомъ, изъ котораго душа стремилась переселиться въ мѣста высшаго и истиннаго блаженства. Этотъ шагъ въ развитіи народныхъ вѣрованій и представленій грековъ о посмертной участи человѣческой души вызвалъ развитіе ученія о душепереселеніи, которое впервые ясно обнаруживается въ такъ называемыхъ орфическихъ мистеріяхъ (**), приблизительно около 50 Олимпіады (**).

2. *Развитіе идеи душепереселенія въ мистеріяхъ.*

„Есть преданіе, говоритъ Платонъ въ Федонѣ, самое древнее, какое только помнимо, что души, пе-

(*) Gorgias, 523, B.

(**) Phaedo, 113, D—114, A.

(*) На одномъ изображеніи Полигнота Орфей представленъ среди умершихъ героевъ провозвѣстителемъ лучшей блаженной участи души. Eschermann, 1, 333; ср. Diod. 1, XCVI.

(*) Eschermann, 1, 334.

реализовались въ преисподнюю, живутъ тамъ и потомъ опять приходятъ сюда и (живые) провсходятъ изъ умершихъ“ (1). Въ этомъ преданіи, которое Платонъ сближаетъ съ своими собственными идеями о посмертной жизни, повидимому сохранились слѣды древнѣйшихъ, первоначальныхъ греческихъ представлений о странствованіяхъ и переселеніяхъ душъ (2), которыя въ послѣдствіи времени исчезли, когда сформировалось опредѣленное жилище для отшедшихъ, адъ. Припомнимъ гомерическій мифъ о тѣхъ превращеніяхъ, которыя производила Цирцея съ посланными Одиссея, а также о превращеніяхъ Протея, въ которыхъ сами греки видѣли образъ постоянныхъ видоизмѣненій и возрожденій всѣхъ матеріальныхъ существъ (*ἡ τροπαεὺρός βλη*) (3). Въ VIII книгѣ *Государства* Платона Сократъ напоминаетъ Адиманту, своему собесѣднику, о распространенномъ мифѣ, какъ нѣкто въ Аркадіи, вкусивши внутренностей различныхъ животныхъ, принесенныхъ въ жертву въ храмѣ Зевса ливейскаго, превратился въ волка (4). Извѣстно между прочимъ, что со временъ Кекропса въ Аѳинахъ установился обычай сѣять на могильной насыпи пшеницу въ знакъ того, что трупъ передается землѣ какъ сѣмя, изъ кото-

(1) Phaedo, 70, C: *παλαιὸς μὲν οὖν ἐστὶ τις λόγος οὗτος, οὐ μνηστῆμεθα, ὡς εἶσιν ἐνθένδ' ἀφικόμενοι ἐκεῖ καὶ πάλιν γε δεῦρ' ἀφικνούμεθα καὶ γίνονται ἐκ τῶν τεθνεώτων.* Ср. *Leges*, IX, 870, D-E.

(2) По мнѣнію Олимпиодора, Платонъ здѣсь имѣетъ въ виду ораческіе стихи. Но едва-ли Платонъ объ ораческихъ стихахъ выразился какъ о самомъ древнемъ преданіи, какое только помнятъ люди; во многихъ другихъ мѣстахъ его діалоговъ ораческія идеи являются не преданіемъ, а живымъ достояніемъ народа.

(3) *Odyss.*, IV, 417; X.

(4) *Civit.*, VIII, 565, D.—Ср. *Lauer*, *System der Griechischen Mythologie*, 184. Въ Федонѣ Платонъ говоритъ о переселеніяхъ душъ въ животныхъ въ смыслѣ народныхъ сказаній (*μύθον κἀλόν*—113, A).

раго Персефона возрастить новое тѣло для души умершаго (¹). Съ такимъ же значеніемъ греки изображали на могильныхъ памятникахъ фаллусъ и рогъ изобилія, какъ символы новой жизни, возрожденія и изобилія жизненныхъ формъ (²). Эти же символы, т. е. пшеница, фаллусъ и рогъ изобилія были приняты въ элевзинскихъ таинствахъ, главнымъ предметомъ которыхъ было изображеніе посмертной жизни. Иногда даже у греческихъ поэтовъ, хотя неясно, проскальзываетъ мысль о возможности переселенія душъ. „Кто знаетъ, спрашиваетъ напр. Эврипидъ, — не есть ли жизнь смерть, а смерть жизнь?“ (³), т. е. душа, облекаясь грубою и тлѣнною плотію, какъ бы умираетъ, а послѣ смерти, освобождаясь отъ тяжести тѣла, оживаетъ. Все эти, хотя можетъ быть неясные, признаки показываютъ, что представленіе о переселеніяхъ душъ сходно съ греческимъ міросозерцаніемъ и какъ у всѣхъ другихъ народовъ древняго міра естественно могло получить и получить новое значеніе и развитіе вмѣстѣ съ общимъ развитіемъ самихъ грековъ.

Греки развивались необыкновенно быстро и многосторонне, и по мѣрѣ этой быстроты и многосторонности созрѣвалъ ихъ по преимуществу діалектический, рационализирующій умъ и пробуждалось живое, глубокое чувство, открывавшее предъ ними міръ высшихъ нравственныхъ задачъ и стремленій. Вмѣстѣ съ гражданскимъ развитіемъ личной свободы въ греческихъ

(¹) Cicero, De legib., II, 25. — Въ элевзинскихъ Персефона сама представляется тнущей тѣлесную ткань, которою она облекаетъ человѣческую душу, божественную частицу. См. Crenzer, IV, 131.

(²) Rinck, Die Religion der Hellenen, aus den Mythen; den Lehren der Philosophen und dem Kultus entwickelt und dargestellt, B. II, Abth. 2, 472.

(³) Plato, Gorgias, 492, E; ср. Clemens Alexandr. Strom., III, 3.

государствахъ, являются высшіе взгляды на человѣка и его природу, впрочемъ весьма сходные съ тѣми, какія могъ предложить востокъ. Въ самомъ дѣлѣ, въ образованномъ греческомъ обществѣ разнообразныя взгляды на природу человѣка получали одно общее направленіе, выходящее за мѣры восточный характеръ: тѣло человѣка считали сложеніемъ стихій, а душу возводили къ высшему міровому началу, съ которымъ она, во смерти тѣла, должна соединиться какъ часть съ цѣлымъ. Когда такимъ образомъ греки стали смотрѣть на душу человѣка какъ на высшее, божественное начало, въ своемъ чистомъ видѣ чуждое чувственныхъ, земныхъ аффектовъ, старыя представленія о ея посмертной участи само собою терли свой смыслъ, аидъ разрушался, и тѣни умершихъ исчезали, преслѣдуемая скептицизмомъ и діалектикой образованныхъ людей. Представленія объ аидѣ удерживались только въ средѣ простаго народа, а рядомъ съ ними, въ образованномъ обществѣ развивались, прививались изъ чуждыхъ міросозерцаній и обращались самыя разнообразныя воззрѣнія, которыя имѣли или религіозный смыслъ, или философскій, или тотъ и другой вмѣстѣ. Напр. Эврипидъ во многихъ мѣстахъ своихъ произведеній говорить объ аидѣ, но нерѣдко высказываетъ взгляды совершенно другаго рода: что откуда привзошло въ человѣка, разсуждаетъ онъ, то туда и возвратится; душа въ воздушный зѣврь, а тѣло въ землю (¹). По орфическимъ стихамъ воздухъ, или вѣяніе вѣтра представляетъ движущую силу, по которой душа сходитъ

(¹) Ritsch, В. II, Abth. 2, 454. — Египташка Теомия, дочь Протей, въ Еленѣ Эврипида говоритъ: *ὁ γοῦς*

*ταῦν μαθησάντων ἔη μὲν οὐ, γυναικὴν δ' ἔχει
ἀθάνατον, εἰς ἀθάνατον αἰδέει ἐμπεσοῦν*

Очевидно, что воотъ въ этихъ стихахъ хочетъ сказать, что душа, какъ зѣвряя сущность человѣка, послѣ смерти его реализуется въ воздушномъ зѣврѣ, а ея умъ (*γoῦς*) тераетъ жизнь, или индивидуальность.

въ тѣло изъ Всецѣлаго (*ἐκ τοῦ ὅλου*) и по смерти чело-
вѣка снова туда возвращается ⁽¹⁾. Мнѣніе, что душа
восходитъ въ эфиръ, гдѣ находится жилище Зевса,
проникаетъ даже въ надгробныя надписи ⁽²⁾. Неиз-
вѣстный поэтъ высказываетъ слѣдующія мысли: души
вечестивыхъ носятя по поднебесью и блуждаютъ по
асилѣ въ смертельныхъ мученіяхъ, подл невѣроятнымъ
ярмомъ страстей; души благочестивыхъ обитаютъ на
небѣ и славословятъ боговъ въ пѣсняхъ и хваленіяхъ ⁽³⁾.

Такъ или иначе думали теперь греки о посмерт-
ной участи челоѳческой души, они искали и желали
не грустно-однообразнаго, не призрачно-чувственнаго
бессмертія въ андѣ. Еще у Гомера Ахиллесъ выска-
зываетъ, что даже земная жизнь, не смотря на все
ея непріятности, привлекательнѣе жизни въ андѣ, а
теперь и земная жизнь теряла свое обаяніе. Чѣмъ жи-
вѣе и увлекательнѣе выражалась въ гомерическомъ
міросозерцаіи прелесть жизни и ея радостей, тѣмъ
глубже греки почувствовали теперь ея ничтожество.
„Ни одинъ народъ, говоритъ Деллингерь, не почув-
ствовалъ такъ живо и не выразилъ такъ сильно не-
удовлетворительную, безотрадную сторону земнаго бы-
тія и всеобщее жалкое положеніе челоѳка, какъ гре-
ки. Ихъ поэты, историки и философы часто высказы-
ваютъ, что челоѳкъ самое достойное сожалѣнія оуще-
ство, что земля и море полны бѣдствій, и нѣтъ нигдѣ
прибѣжища для несчастныхъ смертныхъ“ ⁽⁴⁾. Подобно
восточнымъ народамъ греки поняли, что единственное
прибѣжище отъ міроваго зла и суеты могло бы дать
общеніе съ Божествомъ и что только въ этомъ обще-

⁽¹⁾ Aristot., De anima, I, 5, 45.—Ср. Bött, H, Not. 192.

⁽²⁾ Rinck, l. c., 454 и у него: Preller, Demeter und Persephone, 240.

⁽³⁾ Rinck, ib.—Эти слова выключаютъ въ фрагменты Пин-
дара—Thren., III, 36.

⁽⁴⁾ Heidenth. u. Judenth., 266.

вѣдѣ можно искать истиннаго и полнаго безсмертія и блаженства. Но подѣ вліяніемъ закона совѣсти, навѣсаинаго въ сердцахъ язычниковъ, въ свѣду яснаго сознанія, что человекъ въ теченіе своей земной жизни необходимо ноставленъ среди физическаго и нравственнаго зла, у грековъ въ тоже время возникала потребность очищенія отъ грѣховной илической нечистоты, чтобы сдѣлаться достойнымъ соучастія въ божественной жизни. Это естественное чувство, выводившее наружу природную внутреннюю болѣзнь человѣческой души,—какъ можно думать съ несомнѣннымъ вѣроятіемъ,—поддерживалось и развивалось еще болѣе подѣ вліяніемъ восточныхъ идей и преданій. Какъ бы то ни было, развитіе указываемыхъ религіозно-нравственныхъ элементовъ греческаго духа привело къ тому, что у грековъ въ замкнутыхъ религіозныхъ общинахъ, ученіе которыхъ сообщалось только посвященнымъ, стали слагаться новыя воззрѣнія на отношенія міра и человека къ Божеству, а съ тѣмъ вмѣстѣ и на посмертную участь души. Въ этихъ религіозныхъ общинахъ греки старались въ таинствахъ или мистеріяхъ уяснить теоретически и приблизить къ себѣ практически таинственную область посмертнаго существованія души, такъ что вопросы и гаданія о будущей жизни служили едва-ли не главнымъ и существеннымъ мотивомъ въ возникновеніи и развитіи мистерій и причиною ихъ чарующей силы и вліянія на древнихъ. По крайней мѣрѣ неоспоримъ фактъ связи мистерій съ особенными, возвышенными и отличными отъ обыкновенныхъ народныхъ воззрѣніями на міръ и человека и на посмертную жизнь души. Время скрыло отъ насъ подробности мистеріальныхъ доктринъ, ихъ духъ отлетѣлъ, оставивши только мертвую форму. Но не форма сама по себѣ должна вести изслѣдователя къ тѣмъ или другимъ заключеніямъ о сущности мистерій, а ихъ историческое значеніе въ жизни древняго міра. Это значеніе достаточно даетъ понять, что таинственное содержаніе мистерій не ограничивалось одною литур-

гической стороною и что эта последняя соединилась съ болѣе глубокимъ религіозно-философскимъ соверша-ніемъ ⁽¹⁾. Мистеріи именно тѣмъ и привлекали въ себѣ народъ и даже лучшіе умы Греціи, что въ нихъ сосредоточивались, возвышались и одухотворялись въ лучшіе элементы греческаго религіознаго соверданія, и въ концѣ всего челоѣку, неудовлетворявшемуся аморфнымъ, плачевнымъ состояніемъ души въ царствѣ тѣней, общалось болѣе полное и живое блаженное свѣ-тіе послѣ смерти ⁽²⁾. По словамъ Платона, учредители таинствъ гадали, что кто сойде въ преисподнюю неосищеннымъ и несовершеннымъ, тотъ будетъ тамъ лежать въ тинѣ, а очищенный и совершенный; пришедши туда, станетъ жить съ богами ⁽³⁾. Пиндаръ, Софокль и Исократъ восхваляютъ посвященныхъ въ мистеріи, потому что они знаютъ происхожденіе жизни отъ Бога и ея цѣль, такъ что только они и ведутъ истинную жизнь въ адѣ и могутъ имѣть еще болѣе отрадныя надежды: они могутъ изъ ада войти въ небесный свѣтъ боговъ ⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ Несправедливо, уступая авторитету Лобека, не видятъ повода искать въ нихъ «доктринальнаго содержанія, возвышенныхъ нравственныхъ наставленій и глубокой философіи». — Чистовичъ, Древне-греческій міръ и христіанство въ отношеніи къ вопросу о безсмертіи и будущей жизни челоѣку, 18.

⁽²⁾ Геснеръ въ сочиненіи «*Dogmata de perenni animarum natura per Sacra graeciae Eleusinia propagata*», изданномъ въ 1755 году, приводитъ согласное свидѣтельство болѣе чѣмъ 40 древнихъ писателей, что посвященные въ мистеріи именно имѣли въ виду очищеніе своей души при жизни и по смерти вступленіе въ блаженное общеніе съ богами. — См. Müller, *History of the Litterature of Ancient Greece*, ch. III. — Ср. Pind., *Olymp.*, II, 56.

⁽³⁾ Phaedo, 69, C: 81, A; Gorgias, 493; ср. Aristoph., *Ranae*, 154.

⁽⁴⁾ Pindar, *Fragm. Thren.* XCVI, 128: ἄλβιος ὄσις ἰδὼν ἐκίνα κοτλὰν εἶσιν ἐπὶ χθόνα ὀδεν μὲν βλοτου τελευτὰν ὀδεν δὲ διδοβοτον

Общее содержание всѣхъ мистерій составляетъ сказаніе о какомъ нибудь богѣ, или богинѣ, которое драматически и символически воспроизводилось въ мистеріальномъ культѣ. Основой элевзинскихъ мистерій служилъ мифъ о похищеніи Керы или Персефоны въ аидѣ. Деметра, мать ея, дочь Кроноса и супруга Зевса, оплакивая утрату любимой дочери, вѣдетъ ее повсюду и находитъ наконецъ во власти Плутона въ аидѣ. По ходатайству своей матери Персефона получаетъ право одну треть года (зимю) быть подъ землею, въ аидѣ, а двѣ другихъ трети (весною и лѣтомъ) проводить надъ землею, вмѣстѣ съ богами. Въ этомъ круговращеніи Персефоны посвященный въ таинства подъ оболочкой мифа и выразившихъ его символовъ созерцалъ постоянную сѣнь мертвящей зимы и всеоживляющей весны, дневнаго свѣта и ночной тьмы,—непрерывный обмѣвъ жизни и смерти въ природѣ ⁽¹⁾. Какъ часть цѣлаго міра, онъ получалъ вмѣстѣ съ тѣмъ утѣшительную надежду, послѣ своей собственной смерти, снова выйти изъ айда и достигнуть сонма боговъ, съ природою которыхъ сродна его душа. Какъ солнце изъ глубинъ подземнаго міра, послѣ ночной тьмы, съ новымъ блескомъ восходитъ въ безпредѣльную высь голубаго неба, такъ и человѣческая душа, погружившаяся въ

ἀρχαί. Исokratъ въ VI занегирикѣ говоритъ: Деметра, богиня элевзинскихъ таинствъ, подкрѣпляетъ посвященныхъ противъ смертнаго страха и внушаетъ имъ сладкія надежды на вѣчность.—Ср. Plutarch., Amatorius, XVII. Теонъ смирскій говоритъ, что въ таинствахъ было пять степеней: первая—*μαθαρμῶς*, вторая—*ἡ τελετῆς παραδοσις*, третья—*ἐτοπτεία*, четвертая—*ἀνάθεσις καὶ στεφνμάτων ἐπίθεσις*, пятая—*τὸ θεοφιλέσ καὶ θεοῦ συνδιαιτός εὐδαιμονία* (Mathem. 18).—См. Карпова, Сочиненія Платона въ перев. на русск. яз., II, 76.

(¹) *Καὶ εἰ τοῦθ' οὕτως ἔχει, πάλιν γίνεσθαι ἐκ τῶν ἀποθανόντων τοὺς ζῶντας, ἄλλο τι ἢ εἶεν ἂν ἡμῶν αἱ ψυχαὶ ἐμῆ;* спрашиваетъ Sokратъ въ Федонѣ (70, С), какъ-бы утѣренный, что выражаемое имъ условіе извѣстно его собесѣдникамъ и монатию.

видѣ, въ тѣмъ смѣрти, снова можетъ взойти на небо, въ божественныя жилища. Лучшимъ символомъ этихъ надеждъ и идей въ элевзинскихъ мистеріяхъ служили дары Деметры, хлѣбные колосья. Человѣческое тѣло подобно сѣмени. Что происходитъ съ сѣменемъ, когда оно будетъ похоронено въ землѣ, то случится и съ умершимъ. Возрожденіе посѣяннаго зерна изъ нѣдръ земли въ видѣ новаго зеленого растенія было для посвященныхъ прообразомъ, что и ихъ душа не останется въ нѣдрахъ анда, а въ новомъ лучшемъ видѣ возрастетъ для божественной жизни. Но мистеріи не только открывали своимъ посвященнымъ утѣшительныя тайны лучшей посмертной участи, но имѣли въ виду и средства для достиженія блаженной жизни. Возведеніе человѣка на высоту нравственнаго совершенства, доступнаго пониманію язычниковъ, на высоту божественной жизни составляло особенную задачу мистерій. Отъ посвященныхъ и посвящаемыхъ требовалась безукоризненная жизнь, такъ что напр. Алкивіадъ не былъ допущенъ въ элевзинскія таинства за свое легкомысленное поведеніе ⁽¹⁾. Въ число посвященныхъ вступали не иначе, какъ только послѣ продолжительнаго испытанія и нравственнаго приуготовленія, и затѣмъ отъ нихъ требовалось постоянное и неуклонное стремленіе къ добру: они должны были поступать подобно древнимъ героямъ, которые въ борьбѣ противъ всякаго зла достигали высшаго совершенства и получали доступъ на Олимпъ ⁽²⁾. Если же, поддавая вліянію чувственности и увлекаясь грѣхомъ, они теряли чистоту своей души

⁽¹⁾ Plut. Vitae. Отсюда понятво, почему въ древности на мистеріи смотрѣли съ величайшимъ уваженіемъ и правительствомъ, и образованные люди, и простой народъ. Платонъ постоянно говоритъ о нихъ съ большимъ благоговѣніемъ.—См. Alger, 431—432.

⁽²⁾ Оттого въ мистеріальныхъ сценахъ выступаютъ обоготворившіеся герои—Персей, Геркулесъ и пр., а въ противоположность имъ чувственный Нарциссъ.—См. Stenzel, I, 162.

и становились неспособными къ чистой божественной жизни, то для возвращенія своего утраченнаго нравственнаго достоинства они подвергались различнаго рода очищеніямъ. Но—какая участь могла постигнуть душу несчастнаго, котораго смерть захватывала въ то время, когда онъ еще не успѣвалъ совершить свое очищеніе? Можетъ быть въ элевзинскихъ таинствахъ и за предѣлами смерти еще указывалась возможность продолжать процессъ очищенія посредствомъ переселеній души. По крайней мѣрѣ у Пиндара (17 Олимп.) встрѣчаются намеки, по которымъ можно предполагать зачатки ученія о душепереселеніи еще въ элевзиніяхъ: тѣ, которые, трижды пребывая здѣсь (на землѣ) и тамъ (въ адѣ), стремились совершенно воздержать свою душу отъ неправды, говоритъ онъ, переходятъ по стезѣ Зевса въ жилище Кроноса, гдѣ вѣтерки Океана обвиняютъ жилище блаженныхъ ('). Тѣ, которые въ царствѣ Персефоны совершили примиреніе, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, на девятый годъ снова возвращаются въ верхній міръ какъ цари и мудрые мужи и съ теченіемъ времени получаютъ отъ людей названіе героев ('). Во всякомъ случаѣ мистеріи по своему значе-

(') Pindar, Olymp. od. II, 123 и сл.:

*Ὅσοι δ' ἐτόλμασαν ἐς τρεῖς
ἐκατέρωθεν μέλαντες
ἀπὸ πάμπαν ἀδίκων ἔχον
ψυχᾶν, ἐτηλὸν Διὸς
ἰδ' ἢ παρὰ Κρόνον τύραν.*

Самъ Пиндаръ принадлежалъ къ числу посвященныхъ.

(') Pind., Thren., Fr. 4 (тоже самое приводитъ Платонъ въ Менонѣ, 81, В.):

*Οἷσι γὰρ ἂν φερομένη ποικῶν παλαιῶ π' ἴδεο;
δειήται, εἰς τὸν ἱερωθεν ἄλιον κέρον ἐνάτω ἐτι
ἀνδ.δοῖ ψυχᾶν πάλιν,
ἐκ τῶν βασιλῆε; ἀγαοὶ
καὶ σθενη κραιπνοὶ σοφῆα τε μέγρο;
ἄνδρε; ἀξιοται ἐς θε τὸν λο.π.ν χρόνον ἴρωε; ἀγοὶ πρὸς
ἀνθ.ωπων καλεῦνται.*

пію и смыслу вызвали развитіе идеи душепереселенія, элементы которой уже находились въ греческомъ міросозернаніи и вѣроятно поддерживались вліяніемъ восточныхъ и особенно египетскихъ идей. Геродотъ не безъ причины прямо и утвердительно говоритъ, что греки заимствовали ученіе о душепереселеніи у египтянъ, и нѣтъ причины, по какой бы его свидѣтельство не заслуживало вѣроятія. Онъ говоритъ притомъ, что нѣкоторые изъ грековъ отчасти раньше, отчасти позже пользовались египетскимъ ученіемъ о душепереселеніи какъ своимъ собственнымъ. Имена этихъ людей онъ изъ деликатной предосторожности или скромности (*ιδῶς*) не называетъ ⁽¹⁾.

Сколько можно думать, оригинальные и заимствованные элементы ученія о душепереселеніи въ первый разъ получили ясное выраженіе и дальнѣйшее развитіе въ орфическихъ мистеріяхъ. Эти мистеріи соединялись съ особеннымъ міросозернаніемъ, которое носитъ ясный пантеистическій характеръ. Въ одномъ изъ отрывковъ орфической теогоніи Зевсъ представляется вначаломъ, серединою и концомъ всѣхъ вещей, корнемъ неба и земли, сущностью воздуха и огня, солнцемъ и луною,

Впрочемъ нужно замѣтить, что воззрѣнія Пиндара на посмертную жизнь не имѣютъ твердаго образца, — онъ колеблется между разнородными представленіями. — См. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 1, 50, и у него: Preller, *Demeter u. Perseph.*, 239.

⁽¹⁾ Herod., II, 123: *τίτω τῷ λόγῳ εἰσι οἱ Ἕλλησιν ἐχρήσαντο, αἱ μὲν πρότερον, αἱ δὲ ὕστερον, ὡς ἰδίῳ ἐκωστῶν εἶναι τῶν ἐγὼ εἰδῶς τὰ ὑπόματα ἢ γράφα.* — Уже самая отговорка Геродота, почему онъ не называетъ именъ (*εἰδῶς*), возбуждаетъ къ нему довѣріе. Значитъ, онъ имѣлъ особенныя причины своего молчанія, — можетъ быть онъ опасался обвиненія въ разглашеніи и профанациі таинствъ, въ которыхъ было принято ученіе о душепереселеніи, если бы онъ *εἰδῶς* сказалъ что-нибудь лишнее. Замѣчательно еще, что онъ различаетъ древнихъ послѣдователей этого ученія отъ позднѣйшихъ (*αἱ μὲν πρότερον, αἱ δὲ ὕστερον*).

мужчиной и женщиной ⁽¹⁾. Но этот владыка и сущность всѣхъ вещей встрѣчаетъ вражду со стороны чувственного матеріальнаго міра, который отъ него же имѣетъ свое начало. Отсюда на Зевса возстаютъ титаны, увлекаютъ за собою небесныхъ духовъ и даже лишаютъ жизни его сына—Діониса. Однако Зевсъ воскрешаетъ Діониса, побѣждаетъ титаническія силы и вмѣстѣ съ отпавшими духами заключаетъ ихъ въ земныя тѣла для наказанія и исправленія. Такимъ образомъ у орфиковъ человѣкъ заключаетъ въ своемъ существѣ два противоположныхъ враждебныхъ начала: его разумная душа божественнаго происхожденія и имѣетъ своимъ идеаломъ Діониса, а тѣло есть вмѣстѣ лище зла и нечистоты, въ которомъ душа находится какъ въ гробу, или въ темницѣ ⁽²⁾. Потому орфики смотрѣли на земную жизнь съ египетской точки зрѣнія, какъ на переходъ къ лучшей. Она есть доприще очищенія, цѣль котораго составляетъ достиженіе душею первобытной чистоты, спасенія ⁽³⁾ и возвращенія

⁽¹⁾ Lobeck, *Aglaophamus*, 440, гдѣ приводится отрывокъ изъ *Διαθῆκαι*; у Hermod., Fr. 4: εἰς Ζεὺς, εἰς Αἰθήρ, εἰς Ἥλιος, εἰς Δρόνους, εἰς θεὸς ἐν πάντεσσι; ср. Lobeck, 520 и сл. У Климента александр. приводится слѣдующій орфическій стихъ: εἰς ἐς' αὐτοτελῆς ἐνδὸς ἕκτορα πάντα τέτυκται. Strom. V, 12 Этотъ пантеизмъ легко могъ вытекать изъ пантеизма грековъ, такъ какъ всѣ боги ихъ въ сущности представляли части и силы одного и того же міра. См. Zeller, I, 43. — Вообще во всѣхъ естественныхъ религіяхъ, по мѣрѣ ихъ развитія, сродныя божества сливаются, и весь міръ боговъ мало по малу сводится въ общее представленіе о всеобъемлющей и всепроникающей божественной сущности (τὸ θεῖον).

⁽²⁾ Платонъ въ *Кратилѣ* (400, В—С): «нѣкоторые говорятъ, что тѣло (σῶμα) есть гробъ (σῆμα) души, какъ будто она погребена въ немъ въ теченіе земной жизни. Последователи Орфея, кажется мнѣ, потому особенно взяли это названіе (σῆμα), что душа должна потерпѣть наказаніе за свои проступки (въ прежней жизни).—Ср. *Phaedo*, 62, В; *Dio Chrysost.*, *Orat.* XXX, 350.

⁽³⁾ ...ἵνα σώζηται—*Cratyl.* I. с.

къ блаженству божественной жизни ⁽¹⁾; съ другой стороны она есть болѣзненное состояніе, которое орфическіи мистеріи стремились облегчить и усладить надеждами на лучшее будущее по смерти человѣка. Въ соотвѣтствіи съ мѣстомъ о Персефонѣ въ элевзинскихъ мистеріяхъ, въ орфическихъ тайнствахъ одна и таже идея возвращенія отъ смерти къ жизни, изъ ада на небо, выражалась въ сказаніяхъ о Діонисѣ Якхѣ или Загревсѣ, сынѣ Зевса, который былъ убитъ титанами и снова возвращенъ къ жизни ⁽²⁾. При этомъ Діонисъ представляется въ различныхъ превращеніяхъ, посредствомъ которыхъ онъ старается избѣжать угрожающей ему смерти, почему и называется *αιολμορφος* ⁽³⁾. Точно также и посвящаемый въ тайнства возраждается послѣ своей смерти и убѣгаетъ отъ нея, принимая различные образы ⁽⁴⁾; путемъ переселеній очищаясь отъ

⁽¹⁾ Въ орфическихъ мистеріяхъ символами паденія и возстановленія души служили двѣ чаши (*κρατήρ*) и зеркало. Вкушеніе напитка забвенія изъ одной чаши было знакомъ того, что душа, смотря на чувственный міръ, который отражается въ ея познаніи какъ въ зеркалѣ, увлекается его обольстительными образами, теряетъ память о небесномъ и ниспадаетъ въ узы тѣла, а вкушеніе изъ другой какъ бы возвращало память и служило залогомъ къ возрожденію души для утраченнаго блаженства.—См. Creuzer, IV, 130.

⁽²⁾ Lobeck, *Aglaoph.*, III, 5.

⁽³⁾ *Orphica*, L, 5.

⁽⁴⁾ Ринкъ думаетъ (*B. II, Abth. 2, s. 476*), будто «отъ мистерій ожидали сокращенія переселеній душъ черезъ различные тѣла». Но ни изъ чего не видно, чтобы кто-нибудь изъ посвященныхъ въ тайнства, а тѣмъ болѣе изъ постороннихъ, уже тяготился мыслію о продолжительныхъ странствованіяхъ и переселеніяхъ своей души. Нѣтъ никакого основанія думать, что идея душепереселенія развивалась у грековъ уже до той степени, на какой у индѣйцевъ оно сдѣлалось уже не средствомъ освобожденія души, а безысходнымъ блужданіемъ въ узахъ матеріи. Историческія данныя даютъ право полагать, что мистеріи предлагали переселеніе души только какъ средство освобожденія отъ матеріи и восхожденія къ божеству.

грѣха и матеріи, его душа постепенно восходитъ въ блаженный жилища боговъ, на луну, звѣзды и планеты (*). Впрочемъ определенныхъ и подробныхъ указаний на орфическое ученіе о душепереселеніи мы не имѣемъ. Только у Платона въ одномъ мѣстѣ встрѣчается небольшая замѣтка, въ которой онъ, кажется, имѣетъ въ виду орфиковъ. Разсуждая о наказаніяхъ и очищеніяхъ (*καθαρισμός*) за разнаго рода случаи убійства, онъ замѣчаетъ: „къ этому слѣдуетъ прибавить, что многіе, слушая разсужденія относительно подобныхъ предметовъ въ таинствахъ (*ἐν ταῖς τελεταῖς*), сильно убѣждены, что каждый понесетъ соотвѣтствующее наказаніе въ видѣ, а по возвращеніи назадъ необходимо еще принять воздѣланіе (*δίκη*) соотвѣтственное природѣ, такъ что каждый потерпитъ тоже, что самъ слѣлалъ; убійца кончитъ свою новую жизнь такою же насильственной смертію“ (**). По необыкновенному сходству орфическихъ воззрѣній и мелкихъ обрядовыхъ подробностей съ египетскими (***) можно съ вѣроятностью полагать, что и ученіе о душепереселеніи у нихъ было сходно съ египетскимъ, — особенно если

(*) Самъ Діонисъ, по ученію орфиковъ, отождествляется съ солнцемъ, къ которому душа стремится какъ къ центру всякой жизни.—См. Creuzer, IV, 131.

(**) Leges, IX, 870, D—C: *καὶ πρὸς τοῦτοις, ὃν καὶ πολλοὶ λόγον τῶν ἐν ταῖς τελεταῖς περὶ τὰ τοιαῦτα ἐπουδακότων ἀκούοντες σφόδρα πεύθονται. τὸ τῶν τοιούτων εἶσιν ἐν Ἄδου γ' ἕρπεσθαι καὶ πάλιν ἀφικόμενοις δεῖρο ἀναγκαῖον εἶναι τ' ἐν κατὰ φύσιν δίκην ἐκτίσαι. τὴν τοῦ παθόντος ἄπερ αὐτὸς ἰδρασεν, ὅπ' ἄλλου τοιαύτη μοῖρα τελευτήσαι τὴν τότε βίον.*

(***) Орфики напр. за одно съ египтянами избѣгали употребленія шерстяной одежды и носили льняную, хотя льняное пошито было малоупотребительно въ Греціи. Точно также они воздерживались отъ животной пищи и бобовъ (*κασίμοι*).—См. Herod., II, 84; Plato, Leges, VI, 782, C. — Сумма всѣхъ орфическихъ предписаній составляетъ то, что еще въ древности называли βίος ὀρφικός. Leges. I. с.

имѣть въ виду указанное выше свидѣтельство Геродота.

Отсутствіе положительныхъ и опредѣленныхъ извѣстій относительно ученія о душепереселеніи у грековъ могло зависѣть отъ того, что сосредоточиваясь въ мистеріяхъ идея душепереселенія повидимому не проникала въ народные массы. Народъ, державшійся гомерическаго міросозерцанія, не могъ возвышаться до такихъ отвлеченныхъ религіозно - нравственныхъ воззрѣній, съ какими соединилась эта идея. Въ произведенияхъ изящной литературы и на барельефахъ болѣею частью проходятъ общеизвѣстные народные взгляды на посмертную жизнь. Укоренившись на почвѣ греческаго міросозерцанія, идея душепереселенія получала дальнѣйшее развитіе уже въ философскихъ системахъ, и распространеніе ея всегда ограничивалось только кружками философски - образованныхъ людей. Но—вмѣстѣ съ греческимъ образованіемъ, въ общемъ потокѣ греческихъ идей, идея душепереселенія перешла и къ римлянамъ.

3. *Распространеніе греческихъ идей о посмертной жизни души между римлянами.*

Вмѣстѣ съ распространеніемъ греческаго образованія у римлянъ греческое религіозное созерцаніе легко ассимилировалось съ римскимъ вслѣдствіе сходства въ содержаніи религіозныхъ идей грековъ и древнихъ народовъ Италіи и преимущественно этрусковъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ и представленія о душахъ умершихъ и ихъ посмертной жизни у римлянъ сливались съ греческими. По первоначальнымъ вѣрованіямъ этрусковъ, латинъ и др. народовъ Италіи души умершихъ людей становились демоническими существами, лемурами (*lemures*). Однѣ изъ нихъ (*lares familiares*) покровительствовали своему роду, другія (*larvae*) по своимъ злымъ качествамъ относились къ живымъ враждебно, но се-

лились въ домѣ своихъ родственниковъ и потомковъ и, не имѣя опредѣленнаго жилища, блуждали въ воздухѣ. Такъ какъ для живыхъ чаще всего оставалось неизвѣстнымъ, кто изъ умершихъ могъ сдѣлаться лярвомъ и кто лярвой, то и тѣ и другія обозначались общимъ названіемъ—*manes* ⁽¹⁾. Тѣмъ и другимъ римляне совершали праздники и приносили разныя питательныя вещества и возліянія. Далѣе, для отшедшихъ душъ образовалось уже извѣстнаго намъ рода представленіе о подземномъ мірѣ, въ который у этрусковъ отводилъ души суровый старикъ Харонъ ⁽²⁾. Три раза въ годъ, какъ передаетъ римскій лексикографъ Фестъ, отшедшія души выходили изъ подземнаго міра на поверхность земли—24 августа, 5 октября и 8 ноября. Народъ связывалъ представленіе объ этомъ періодическомъ душепереселеніи съ камнемъ тѣней (*lapis manalis*), который лежалъ надъ одною пропастью. Изъ подъ этого камня, по народному говору, души истекали (*manes, manare*) наверхъ ⁽³⁾. Во время этого исхожденія душъ совершался римскій праздникъ, происхожденіе котораго приписывали Энею, состоявшій преимущественно изъ возліяній душамъ умершихъ ⁽⁴⁾.

Въ послѣдствіи, когда римляне заимствовали отъ грековъ миѳы и религіозныя вѣрованія, мѣстомъ для

⁽¹⁾ Creuzer, III, 559—562.—Эти *manes* поселялись въ разныхъ мѣстахъ. Отсюда *lares viales, rurales, compitales, hostiles* и пр.—Ср. August, *De civitate Dei*, IX, II; Ovid., *Fast.*, II, 565.

⁽²⁾ На этрусскихъ вазахъ встрѣчается изображеніе, на которомъ Харонъ съ поднятымъ молоткомъ и съ угрожающимъ видомъ слѣдитъ за умершимъ. Послѣдній ѣдетъ за нимъ на лошади, оглядываясь на жену, которая посылаетъ ему прощальное привѣтствіе.—См. Creuzer, III, 842, Taf. №№ 14—16.

⁽³⁾ Festus, *De significatione verborum*, «*Manalis*».—Creuzer, III, 571.

⁽⁴⁾ Ovid., *Fast.*, I, с.—Древними было замѣчено какъ нѣчто особенное, что Деций Брутъ уклонился отъ общаго обычая и праздновалъ этотъ праздникъ въ декабрѣ.—Cicero, *De legib.*, II, 21. Ср. Schwenk, *Die Mythologie der Römer*, 235 и сл.

отшедшихъ душъ они полагали греческій аидъ или элизіумъ ⁽¹⁾. Но подъ вліяніемъ греческихъ и персидскихъ мистеріальныхъ идей, особенно когда въ Римѣ вмѣстѣ съ политической централизаціей стали собираться все элементы умственнаго развитія древняго міра, у римлянъ стала распространяться мысль о переселеніи души послѣ смерти человѣка на небо. Цицеронъ ясно выражаетъ такую мысль, говоря, что небо, а не аидъ есть посмертное жилище души, потому что душа, будучи чище тѣхъ элементовъ, которыми она облечена здѣсь на землѣ, восходитъ въ чистый эфиръ, гдѣ обитаютъ боги и демоны ⁽²⁾. Въ другомъ мѣстѣ Цицеронъ, соображая, какъ должно быть велико число людей, которымъ открывается путь на небо, восклицаетъ: „такъ не все ли небо населено человѣческимъ родомъ?“ ⁽³⁾. Виргилій, восхваляя смерть одного лица подъ вымышленнымъ именемъ Дафниса, рисуется такую

⁽¹⁾ Виргилій изображаетъ жизнь отшедшихъ душъ въ элизіумѣ совершенно также, какъ Пиндаръ:

*His demum exactis, perfecto munere divae,
Devenere locos laetos, et amoena vireta
Fortunatorum nemorum, sedesque beatas.
Largior hic campos aether et lumine vestit
Purpureo; solemque suum, sua sidera norant.
Pars in gramineis exercent membra palaestris;
Contendant ludo, et fulva luctantur arena;
Pars pedibus plaudunt choreas et carmina dicunt.*

Aeneid., VI, 637 и sq.; у Овидія прекрасно выражается разнообразіе смѣшанныхъ взглядовъ у римлянъ на посмертную участь души:

*Terra tegit carnem; tumulum circumvolat umbra;
Orcus habet manes; spiritus astra petit.* — *Ср. Cicero, Tuscul. I, 9.*

⁽²⁾ *Cic.*, *Tuscul. Quaest.*, I, 17; *De legibus*, II, 14: посвященіе заставляетъ насъ въ одно и тоже время жить съ радостью и умереть съ лучшими надеждами, — *neque solum cum laetitia vivendi rationem accepimus, sed etiam cum spe meliore moriendi.*

⁽³⁾ *Tuscul. Qu.*, I, 12.

поэтическую картину: „одѣтый въ бѣлыя одежды, онъ удивляется чудному небесному жилищу и видитъ облака и звѣзды подъ своими ногами,—онъ теперь богъ“ (1). Вообще есть несомнѣнные свидѣтельства, что по вѣрованіямъ Римлянъ души умершихъ могли достигать божественнаго достоинства. Къ именамъ ляровъ даже было присоединяемо названіе *dii animales*, и по извѣстію Сернія нѣкто Лябео написалъ особенное сочиненіе „*De diis animalibus*“, гдѣ были изложены нѣкоторые священные обряды, при помощи которыхъ человѣческія души превращались въ боговъ (2). вмѣстѣ съ подобными илеями, по тѣсному родству съ ними, у римлянъ, кажется, проносила идея душепереселенія. Прямыхъ указаній на то, чтобы римляне—по крайней мѣрѣ болѣе образованные изъ нихъ—допускали очистительное душепереселеніе, нѣтъ,—можно встрѣчать только намеки. Напр. *Виргилій* рассказываетъ, что *Эней*, срубая одно дерево, увидѣлъ, какъ изъ него потекла кровь поселившагося въ немъ *Полидора* и услышалъ его голосъ:

Quid miserum, Oeneas, laceras? jam parce sepulto! (3). Уже одно то, что въ нижней *Италіи* или великой *Греціи* съ давнихъ поръ существовало цѣлое *пифагорейское общество*, допускавшее душепереселеніе въ формѣ опредѣленнаго ученія, внушаетъ убѣжденіе, что идея душепереселенія переходила и къ римлянамъ. Въ самомъ дѣлѣ,—что ученіе *Пифагора* о душепереселеніи было извѣстно римлянамъ, это ясно видно изъ словъ

(1) *Eclog. V*, 57—64.

(2) См. *Schwenk, Mythol. der Römer*, 244; *Eckermann, II*, 169.—Ср. *Platarch, Question. Rom.*, XIV.

(3) *Aeneid.*, III, 41.—Въ *Метаморфозахъ Овидія* находится множество приѣтровъ превращеній, въ которыхъ за поэтическимъ вымысломъ безъ сомнѣнія кроется одна и таже мысль, общая всему древнему человѣчеству,—о переходѣ человѣка въ животныя и растительныя формы,—мысль, развивавшаяся въ ученіе объ очистительномъ душепереселеніи.

Овидія, Виргилія и Цицерона (¹). Можетъ быть върваніе въ постепенное очистительное переселеніе и возвышеніе души къ божественной жизни всего лучше и естественнѣе объясняетъ замѣчательный обычай апотеозиса у грековъ и особенно у римлянъ, у которыхъ онъ дошелъ до крайнихъ размѣровъ и нелѣпостей во времена императоровъ. По общему убѣжденію древнихъ, государи и мудрецы были ближайшими лицами къ Божеству, составляли первыя ступени его развитія въ мірѣ, и душа ихъ скорѣе могла переселиться къ богамъ (²).

(¹) Напр. Овидій въ *Метаморфозахъ* (Lib. XV, 158 и сл., 454 и сл.) влагаетъ въ уста Писагора слѣдующія слова:

Morte carent animae, semperque, priore relicta
Sede, novis habitant domibus vivuntque receptae....
Omnia mutantur: nihil interit; errat, et illinc
Huc venit, hinc illuc, et quoslibet occupat artus
Spiritus, eque feris humana in corpora transit,
Inque feras noster, nec tempore deperit ullo....

....animam sic semper eandem

Esse, sed in varias doceo migrare figuras ...

....coelum, et quodcumque subillo est,

Immutat formas, tellusque, et quidquid in illa est;
Nos quoque pars mundi (quoniam non corpora solum,
Verum etiam volucres animae sumus, inque ferinas
Possumus ire domos, pecudumque in pectora condi);
Corpora, quae possint animas habuisse parentum,
Aut fratrum, aut aliquo junctorum foedere nobis,
Aut hominum, certe, tuta esse et honesta sinamus.

Виргилій въ пифагорейскомъ смыслѣ говоритъ:.. deum namque ire
per omnes,

Terrasque, tractusque maris, coelumque profundum;
Hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum,
Quemque sibi tenues nascentem arcessere vitas;
Scilicet huc reddi deinde ac resoluta referri
Omnia; nec morti esse locum; sed viva volare

Sideris in numerum, atque alto succedere coelo.—Georg., IV,

(²) Ср. Creuzer, III, 748. Отсюда легко объяснить, между прочимъ, почему эвгемерическій взглядъ на народную религію,

Поетепенное восхожденіе человѣческой души къ соединенію съ богами, какъ фактъ, обнаруживающійся въ греко-римскихъ воззрѣніяхъ на посмертную участь души, даетъ право видѣть въ немъ развитіе одной и той же идеи душепереселенія, которая овладѣвала умами восточныхъ народовъ. Признавая высшее происхожденіе человѣческой души, ея сродство съ богами—еще прежде чѣмъ философы развили какой-нибудь возвышенный взглядъ на природу духа—греки, а за ними и римляне потеряли вѣру въ андъ и желали возвращенія къ божественной жизни. Это желаніе держалось на такихъ же пантеистическихъ началахъ, на какихъ въ восточныхъ религіозныхъ системахъ оно вызывало мысль о душепереселеніи, какъ наилучшемъ средствѣ для возвышенія души до божественнаго достоинства. Съ древне-народными греко-римскими представленіями о стихійныхъ божествахъ, геніяхъ, демонахъ, душахъ умершихъ, носящихся въ воздухѣ⁽¹⁾, мало по малу соединилась мысль, что самъ человѣкъ есть членъ космическаго семейства боговъ и геніевъ, и душа его, находясь въ тѣлесной оболочкѣ, остается божественнымъ началомъ, одушевляющимъ мертвую и нечистую матерію и составляетъ такимъ образомъ часть великой души всего міра⁽²⁾. Оставляя тѣло, душа можетъ до-

по которому всѣ боги были обоготворенными людьми, сильно дѣйствовалъ на умы римлянъ: Эвгемеръ обратилъ въ пользу своего взгляда общія, ходячія вѣрованія въ возможность возвышенія человѣка до божественнаго достоинства.

(¹) Вѣрованіе, что душа есть демоническое существо, и что въ воздухѣ обитаетъ множество такихъ существъ, встрѣчается еще у Гезіода.—*Εργα και ημεραι*, 120 и sq., 139 и sq.; 250 и sq.; ср. *Plut. De defectu oraculorum*, X, 415, B.

(²) *Ovid. Metem. Georg.* l. c.; *Virg.* l. c.—Относительно грековъ это мы видѣли у орѣжковъ. Въ элевзинскихъ мистеріяхъ сама Персефона представляется ткущею тѣлесною тканью, въ которую она облачаетъ божественную частицу, человѣческую душу.—См. *Creuzer*, IV, 131.

стигнуть своего истиннаго блаженства только въ соединеніи съ своимъ божественнымъ началомъ, свободно отъ всякой матеріальной тяжести и чувственнаго порабощенія. Но въ тоже время человѣкъ сознавалъ свое нравственное недостоинство и неспособность тотчасъ послѣ смерти достигнуть божественной жизни; его душа требовала очищенія отъ грѣховной нечистоты, облагающей ее вмѣстѣ съ тѣломъ. Греки и римляне, возвышавшіеся надъ народными представленіями о природѣ человѣка и отношеніи его къ Божеству, усиленно отыскивали средства для такого очищенія и съ любовію принимали религіозныя вѣрованія и чаянія востока. При этомъ представленіе о душепереселеніи, по самому естественному своему складу, могло казаться наилучшимъ путемъ возвышенія человѣческой души до божественнаго безсмертія и блаженства. Сначала идея очистительнаго душепереселенія, какъ мы видѣли, сосредоточивалась въ мистеріяхъ и можетъ быть составляла одну изъ ихъ завѣтныхъ и въ тоже время привлекательныхъ тайнъ, отчего и не получила опредѣленнаго выраженія въ народномъ греко-римскомъ міросозерцаніи. Но—изъ мистерій-ли, или прямо съ востока, отъ образованныхъ путешественниковъ, эта идея попадаетъ далѣе въ философскія системы и здѣсь развивается въ болѣе или менѣе ясное и опредѣленное ученіе.

Если теперь собрать и объединить общія черты вѣрованія и ученія о странствованіяхъ и переселеніяхъ душъ у образованныхъ (культурныхъ) народовъ древняго міра, то окажется—

1) У нихъ у всѣхъ встрѣчаются болѣе или менѣе ясные слѣды представленій, что души умершихъ, какъ демоническія существа, странствуютъ съ одного мѣста на другое и пользуются жертвенными приношеніями отъ живыхъ.

2) Но въ болѣе развитомъ и ясномъ видѣ у нихъ оказываются представленія объ опредѣленныхъ жилищахъ умершихъ, куда души отправляются какъ въ

обыкновенное путешествіе, переходятъ мосты, переплываютъ рѣки и, достигши мѣста, ведутъ жизнь своеобразно съ чувственными представленіями о наградахъ и наказаніяхъ.

3) Со всѣми подобными представленіями соединяется вѣрованіе и ученіе о странствованіяхъ и переселеніяхъ душъ подъ землю, въ подземномъ мірѣ, на землѣ, по животнымъ, растеніямъ и неодушевленнымъ предметамъ и надъ землею, по эфирному пространству неба, чрезъ луну, по звѣздамъ и планетамъ до соединенія съ богами, или даже съ единымъ Вожествомъ, которое нерѣдко отождествляется съ солнцемъ. Но теперь душепереселеніе не только имѣетъ определенную цѣль достиженія конечнаго блаженства, а получаетъ ясное и вполне развитое значеніе очистительнаго процесса.

П. Милославскій.

(продолженіе будетъ)

ОБЪЯВЛЕНІЯ,

1.

ПОСТУПИЛА ВЪ ПРОДАЖУ КНИГА: ПРЕДПОЛАГАЕМАЯ РЕФОРМА ЦЕРКОВНАГО СУДА.

Издание Н. Елагина.

«Свѣтская литература постоянно выражаетъ свое сочувствіе и одобреніе предположеніямъ состоящаго при св. Синодѣ комитета по преобразованію духовнаго суда. Предлагаемое изслѣдованіе стоитъ на точкѣ зрѣнія церковныхъ правилъ и дѣйствующихъ нынѣ государственныхъ законовъ и имѣетъ цѣлю путемъ анализа доводовъ противной стороны, заявляемыхъ въ литературѣ и обществѣ и путемъ раскрытія основаній дѣйствующихъ церковныхъ правилъ показать разумность и необходимость существованія церковнаго суда и на будущее время въ нынѣшнихъ его предѣлахъ».

(Изъ предисловія къ книгѣ).

Продается въ Москвѣ, у Ферапонтова, въ С.-Петербур.—у Глазунова.

Цена 1 рубль.

2.

ПРИНИМАЕТСЯ ПОДПИСКА НА ГАЗЕТУ

„НОВОЕ ВРЕМЯ“.

«НОВОЕ ВРЕМЯ» будетъ выходить въ 1873 году ежедневно листами большаго формата

ПО СЛѢДУЮЩЕЙ ПРОГРАММѢ:

Распоряженія правительства по всѣмъ отраслямъ государственнаго управленія; руководящія статьи по государственнымъ и общественнымъ вопросамъ; корреспонденціи и телеграммы изъ разныхъ мѣстъ Имперіи.

Обзоръ текущихъ событій и явленій; отчеты дѣятельности административныхъ мѣстъ, земскихъ, городскихъ учреждений и частныхъ обществъ, статьи, сообщенія и извѣстія, касающіяся нашего внутренняго быта.

Подробныя свѣдѣнія о дѣятельности судебныхъ мѣстъ и мировыхъ учреждений; изложеніе наиболѣе замѣчательныхъ процессовъ русскихъ и заграничныхъ; стенографическіе отчеты су-

дебныхъ застѣданій, статьи по юридическимъ вопросамъ; замѣтки и извѣстiя, почерпнутыя изъ области судебно-административной дѣятельности и адвокатской практики.

Руководящiя статьи по внѣшней политикѣ; заграничныя телеграммы, корреспонденцiи изъ главныхъ европейскихъ столицъ и другихъ заграничныхъ городовъ; политическiя извѣстiя изъ заграничныхъ изданiй и другихъ источниковъ; обзорѣние наиболѣе выдающихся явленiй заграничной жизни.

Статьи по экономическимъ и финансовымъ вопросамъ; обзорѣние производительныхъ силъ страны; биржевая хроника; курсы, фонды и акцiи, торговый рынокъ.

Научныя статьи по различнымъ отраслямъ знанiя, критическая оцѣнка замѣчательныхъ произведенiй науки, литературы и искусства, какъ у насъ, такъ и за границею; обзорѣние газетъ и журналовъ; отчеты о дѣятельности ученыхъ обществъ и учреждений; библиографическiя извѣстiя о вновь вышедшихъ русскихъ и иностранныхъ книгахъ; извѣщенiя и замѣтки.

Повѣсти, рассказы, очерки и сцены; еженедѣльные замѣтки объ общественной жизни; театральныя, музыкальныя и художественныя обзорѣния и другiя оригинальныя и переводныя статьи беллетристическаго характера.

Свѣдѣнiя о желѣзныхъ дорогахъ, выходахъ, музеяхъ, спектакляхъ, лечебницахъ и проч.; разныя объявленiя.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА:

На	1 годъ	Безъ до- ставки.		Съ до- ставкою.		Съ пере- сылкою.	
		Р.	К.	Р.	К.	Р.	К.
—	11 мѣсяцевъ . .	12	40	13	75	15	50
—	10 —	11	—	13	—	14	25
—	9 —	10	25	11	75	12	50
—	8 —	9	50	10	50	11	50
—	7 —	8	50	9	75	11	—
—	6 —	7	50	8	25	10	—
—	5 —	6	25	7	50	9	—
—	4 —	5	—	6	25	8	—
—	3 —	3	75	5	25	6	—
—	2 —	2	50	3	25	4	—
—	1 —	1	50	1	75	2	—

ИСТОРИЧЕСКІЙ ОЧЕРКЪ ГРЕКО- БОЛГАРСКОЙ РАСПРИ.

(продолженіе)

Журналистика съ своей стороны не осталась безучастною къ возбужденному вопросу. Рѣшенія, къ которымъ приходили комиссіи, или собранія, или вообще правительственныя лица, немедленно появлялись на столбцахъ газетъ какъ болгарскихъ, такъ и греческихъ, и подвергались подробному обсужденію преимущественно въ интересахъ той стороны, къ которой принадлежала разбирающая ихъ газета. Такъ мы видѣли, когда патріархъ Софроній предложилъ министру раздробить болгарскія епархіи, для соглашенія интересовъ болгарскихъ съ греческими, на столько мелкихъ епархій, сколько ихъ находится у грековъ, то болгарская газета „Совѣтникъ“ подвергла его предложеніе подробному критическому разбору и заподозрила чистоту его намѣреній. За тѣмъ, когда на послѣднемъ собраніи комиссія изъ девяти ученыхъ грековъ составила, по порученію собранія, вышеупомянутую подробную записку о происхожденіи, развитіи и церковно-каноническомъ значеніи болгарскаго вопроса, то, не смотря на намѣреніе собранія—не распространять эту записку въ публикѣ, всѣ греческія газеты въ Турціи послѣшили перепечатать ее на своихъ столбцахъ, какъ плодъ высокой мудрости и истиннаго отстаиванія ел-

линизма. Болгарскія газеты съ своей стороны не остались въ долгу. Онѣ поспѣшили помѣстить на своихъ столбцахъ пространныя статьи въ опроверженіе „лжи и клеветы“ ученыхъ грековъ и вообще выражали крайнее негодованіе на ихъ новые коварныя замыслы (¹). Уже изъ этихъ примѣровъ видно, что журналистика заботилась не объ умиреніи страстей, а только о болѣе ихъ распаленіи. „Въ греческихъ газетахъ писались статья за статьей о томъ, что фанариотскому сословію, за его заслуги исламу, султаны отдали на вѣчныя времена церковныя дѣла грековъ и славянъ, что малѣйшая духовная свобода, дарованная послѣднимъ, повлечетъ за собою ниспроверженіе османова трона, что такая же свобода отдѣлила въ недавнее время отъ турецкой имперіи румынскія княжества, Сербію, Черногорію и даже Грецію“ (²). Оффиціальныи органъ патриархіи, *Византисъ*, относился съ презрѣніемъ къ требованіямъ болгаръ (³). Онъ подвергалъ сомнѣнію самое право представительства болгарскихъ депутатовъ, живущихъ въ Константинополѣ (⁴). Греческая аеинская церковная газета: *Εδαγγελικὸς Κήρυξ* отвергала даже племенную связь болгаръ съ прочими славянами. Опредѣленіе послѣдняго собора объ изгнаніи изъ актовъ выраженій: *болгарская церковь, болгарскія епархіи* и пр. нашло въ немъ самаго усерднаго проповѣдника (⁵). Съ своей стороны болгарскія газеты нисколько не церемонились порицать и выставять въ мрачныхъ чертахъ предъ свѣтомъ греческое властолюбіе, хищеніе греческой іерархіи, крайнія насилія грековъ, творимыя надъ болгарами и пр. Описаніе скандаловъ греческой

(¹) День. 1864 г. № 27. стр. 19. col. 1.

(²) Соврем. лѣт. (Приб. къ Моск. вѣд.) 1866 г. № 28 стр. 2. col. 2.

(³) Моск. вѣд. 1866 г. № 122. стр. 3. col. 4.

(⁴) День. 1864 г. № 27. стр. 18. col. 2 и 3.

(⁵) Моск. вѣд. 1866. № 122. стр. 3. col. 4.

иерархii и возмущающихъ душу насилій сдѣлалось какъ бы задачею болгарскихъ газетъ и болгарской журналистики. Мы не считаемъ нужнымъ теперь описывать эти греческіе скандалы и эти насилія. Все это мы старались показать выше при описаніи состоянія болгарскихъ дѣлъ по обнаруженіи распри ('). Теперь же мы указываемъ на это, какъ на фактъ отношенія болгарской журналистики къ разъясненію возбужденнаго вопроса.

Но не всѣ газеты той и другой стороны лишь только враждебно относились другъ къ другу, какъ бы исключительно старались о запутываніи распри, а не о разрѣшеніи ея. Являлась потребность съ той и другой стороны уяснить себѣ обоюдныя требованія, взвѣсить свои собственныя силы и силы противника, опредѣлить отношенія къ возбужденному вопросу гражданскаго правительства и наконецъ изыскать средства ко взаимному соглашенію. Изъ газетъ подобнаго примирительно-умѣреннаго направленія со стороны грековъ были: *Омонія* и *Армонія*, и со стороны болгаръ — *Время*. Какъ тѣ, такъ и другая старались съ одной стороны умѣрять дикія выходки своихъ собратьевъ по профессіи и по единоплеменности противъ враговъ своихъ, быть умѣреннѣе въ своихъ требованіяхъ (²), а съ другой — опредѣлить сущность болгарскихъ требованій и ихъ законность или незаконность. Когда, по окончаніи вышеописаннаго собранія, рѣшеніе вопроса опять отложено было на неопредѣленное время, *Время* помѣстило на своихъ столбцахъ вѣскольکو статей, въ которыхъ старалось убѣдить своихъ соотечественниковъ, чтобы они были умѣреннѣе въ своихъ требованіяхъ, такъ какъ греки сильнѣе ихъ и правительство вовсе не такъ благопріятно относится къ ихъ требова-

(¹) *День*. 1864 г. № 1. стр. 20; № 5. стр. 22—23; № 8. стр. 22; № 22. стр. 18—19 и пр. и пр.

(²) *День*. 1864 г. № 27. стр. 18. col. 2 и 3.

вѣдѣть, какъ они думаютъ. „Среди единовѣрныхъ православныхъ народовъ, — говорить оно, — греческій народъ не только первенствуетъ, но и господствуетъ надъ ними. Онъ не только сумѣлъ сохранить свою самостоятельность и независимость въ духовно-нравственномъ отношеніи, но и подчинить себѣ и другіе народы въ этомъ отношеніи и отпечатать на нихъ свой духъ. Онъ не только не подпалъ подъ чью-нибудь чужую духовную власть, но и покорилъ своей духовной власти другіе народы. Въ настоящее время четыре древніе патріаршескіе престолы: вселенскій, александрійскій, антиохійскій и іерусалимскій находятся въ его рукахъ; онъ считаетъ ихъ своими и ихъ имущество называетъ своимъ достояніемъ. Большіе, болѣе богатые и болѣе знаменитые монастыри православной церкви въ этихъ восточныхъ странахъ также находятся въ его владѣніи..... Архіереи въ настоящее время почти что исключительно изъ грековъ и изъ нихъ же состоитъ большая часть духовенства, чрезъ которое этотъ народъ не только даетъ приказаніе другимъ единовѣрцамъ, но и обогащается... Мы же, болгары, не напрягнувъ своего ума, не полюбивши крѣпко ученія, потеряли и то, что мы имѣли, а греки приобрѣли и то, чего не имѣли. Мы не были въ состояніи сохранить свои собственные патріархаты, а греки сохранили свои, и присвоили себѣ и наши. Мы не были въ состояніи оградить свою собственную народность; а греки не только охранили свою, но потоптали народность другихъ, слѣдовательно и нашу, распространяя все больше и больше свою народность. Мы не были въ состояніи сохранить свой собственный отцовскій богатый языкъ, а греки не только сохранили свой языкъ, но и навязали его намъ. Мы жалуемся на грековъ, что они сожгли наши книги. Отчего же мы не сожгли ихъ книги, а они наши? Скажемъ, что мы народъ тихій и миролюбивый, что мы не любимъ дѣлать зла другимъ, и оттого мы не хотѣли истреблять письменность грековъ; но отчего мы по крайней мѣрѣ не

отстояли своихъ книгъ? Видно, что мы и тогда цѣнили и любили ихъ такъ, какъ теперь“. Затѣмъ, обращаясь къ изображенію недостатковъ греческаго народа, болгарская газета говоритъ, что, несмотря на всѣ свои преимущества, онъ „любитъ предаваться великимъ идеямъ, великимъ дѣламъ, достигнуть которыхъ ему не дано, и насколько онъ съ одной стороны предприимчивъ и живъ, на столько же съ другой стороны оказывается лишеннымъ совершенно суроваго и дальновиднаго ума“.

„Греки вообще любятъ держать сторону европейскихъ“ свободолюбцевъ, восхвалять, на примѣръ, начало о народностяхъ, осуждать притѣсненіе и нарушеніе права; но и подумать не хотятъ о томъ, что ихъ дѣла и стремленія противорѣчатъ съ ихъ словами. Они воображаютъ даже, что ложью и софизмами могутъ скрыть свои несправедливости. Они желаютъ считаться первыми народомъ, и не видятъ, что то, что наилучшимъ образомъ могло бы доставить имъ первенство, того и нѣтъ у нихъ..... Болгары пожелали, чтобы лучше устроены были дѣла по церковно-общественному управленію, чтобы была положена преграда злоупотребленіямъ и своеволію; чтобы былъ введенъ лучшій порядокъ, который, укрѣпивъ права каждаго, служилъ бы залогомъ лучшаго будущаго; но греки даже не поддерживали ихъ въ этомъ справедливомъ и благонамѣренномъ желаніи. Греки подумали, что болгары желаютъ ихъ смерти, ихъ уничтоженія, и всѣ они, какъ одинъ человекъ, подняли свой голосъ противъ болгаръ, и принялись осуждать и обвинять ихъ въ томъ, что они требуютъ чего то новаго, чего то неслыханнаго до сихъ поръ въ церкви, и противнаго ея правиламъ и обычаямъ. Всякій грекъ считалъ, что дѣлаетъ своему народу особенную услугу, когда только онъ могъ бросить какой бы то ни было камень на голову болгаръ, чтобы такимъ образомъ они устали и отказались отъ своего намѣренія... Греки встрѣтили болгаръ съ самою большою злобою и враждою. Но что же вышло

изъ этого? Провидѣніе дало силу слабымъ и скудоумнымъ понять заблужденія сильныхъ и высокоумныхъ. Борьба открыто продолжается лицомъ къ лицу уже пять лѣтъ. Въ эти пять лѣтъ многіе изъ грековъ имѣли случай уразумѣть свои погрѣшительныя мнѣнія и разсужденія и увидѣть хоть въ части своихъ великихъ идей—чистую мечту“ (1). Такимъ образомъ, признавая за греками силу, *Время* справедливость признаетъ за болгарами и въ этомъ отношеніи рѣшительно стоитъ на ихъ сторонѣ.

Уяснивъ силу и значеніе грековъ, оно вскорѣ послѣ того постаралось выяснить своимъ соотечественникамъ отношеніе турецкаго правительства къ поднятому вопросу. „Что мы могли узнать, — спрашиваетъ эта болгарская газета, — начавши дѣло и чему могли мы научиться отъ пятилѣтняго его продолженія?—Мы могли мало по мало понять, что императорское правительство его величества не находитъ всѣхъ нашихъ требованій возможными для исполненія съ его стороны. Не одинъ разъ оно въ разное время выразилось, что наше отдѣленіе отъ вселенской патріархіи и основаніе новой православной болгарской патріархіи есть дѣло невозможное. Мы представили ему церковныя правила, которыя даютъ намъ права имѣть самостоятельное церковное управленіе; мы указали ему на древность независимыхъ нашихъ престоловъ; мы обратили его вниманіе на то, что эти престолы столѣтіемъ раньше признавались за такіе и славными оттоманскими султанами; мы положили передъ его глазами и существованіе другихъ четырехъ, помимо вселенскаго, православныхъ престоловъ, которые признаются самостоятельными въ его имперіи. Но отвѣтъ былъ одинъ и тотъ же, какъ и первый. Во-вторыхъ, мы видѣли, что блистательная Порта даже относительно тѣхъ изъ нашихъ требованій, которыя она одобряетъ, не рѣшаетъ

(1) Девъ. 1865 г. № 39, стр. 932—933.

ся вмѣшаться настоятельно и положить свою волю окончательно, чтобы такъ или иначе кончилось несогласіе между нами и вселенскою патріархіей. Часто мы видѣли, что какую бы мы ни подали жалобу, какія бы ни представили требованія относительно церковныхъ дѣлъ, высокое правительство доставляло ихъ вселенской патріархіи, чтобы знать ея мнѣніе. Министръ иностранныхъ дѣлъ не одинъ разъ возвращалъ нашихъ представителей только съ этими словами: что онъ дожидается отвѣта отъ патріарха. И теперь, въ послѣдній разъ, когда они явились къ нему, его высочество сказалъ имъ тѣже самыя слова. Съ тѣхъ поръ какъ начался нашъ вопросъ, два раза были избираемы новые вселенскіе патріархи и оба раза Али-паша посылалъ нашихъ представителей явиться предъ новымъ патріархомъ. Мы и видѣть не хотимъ патріархію, а „высокое правительство“ допрашивается ея обо всемъ, что касается насъ, и безъ нея оно не рѣшаетъ ни одного изъ нашихъ требованій. Члены смѣшанной греко-болгарской комиссіи, составленной изъ представителей болгаръ, которые взяли на себя порученіе высокой Порты возстановить соглашеніе между двумя партіями, послѣ долгихъ преній о составленіи синода, согласились наконецъ возложить рѣшеніе этого пункта на министра иностранныхъ дѣлъ, и принять его, каково бы оно ни было. Но его высочество не захотѣлъ дать рѣшеніе, а высказалъ только мнѣніе, не осуществивъ его на дѣлѣ“ (1). Выводъ изъ этихъ отношеній

(1) Совершенно вѣрно обрисовано здѣсь отношеніе турецкаго правительства къ греко-болгарской распрѣ. Но болгарская газета не приняла или не хотѣла принять во вниманіе еще того обстоятельства, что турецкое правительство, помимо всякихъ другихъ расчетовъ, не могло поступать иначе уже потому, чтобы не стать въ противорѣчіе съ своими беритами, по которымъ главою православныхъ христіанъ Турціи признается конст. патріархъ и его синодъ и въ которыхъ значитъ, что правительство не иначе будетъ утверждать дѣла, касающіяся церкви, какъ съ вѣдѣвія и согласія іерархін.

турецкаго правительства къ греко-болгарской распрѣ болгарская газета дѣлаетъ тотъ, что болгары при настоящихъ неблагопріятныхъ условіяхъ должны отказаться, по крайней мѣрѣ на время, отъ мысли имѣть свою независимую іерархію и прильнуть къ тѣмъ правамъ, которыя, съ согласія правительства, даетъ имъ патріархія ⁽¹⁾.

Совѣтуя умѣренность своимъ единоплеменникамъ и становясь на мирную точку рѣшенія вопроса, *Время* просило своихъ собратовъ повѣрѣ—грековъ глубже вникнуть въ сущность требованій болгаръ и безпристрастно взглянуть на ихъ пожеланія ⁽²⁾. Тоже самое пожеланіе выражала и греческая газета *Омонія*, возстававшая противъ дикихъ нападеній на болгаръ своего собрата, *Византисъ* ⁽³⁾. Редакторъ газеты *Армонія* высказалъ пожеланіе, чтобы для лучшаго согласенія и просвященія обѣхъ заинтересованныхъ сторонъ болгары выразили свои требованія на греческомъ языкѣ и въ греческихъ газетахъ, а греки—на языкѣ болгарскомъ и въ газетахъ болгарскихъ. Не успѣлъ онъ высказать это пожеланіе, какъ въ редакцію его было прислано письмо отъ одного изъ болгаръ, по фамиліи Нѣмцова. Письмо это довольно обширно. Навболѣе замѣчательное мѣсто въ немъ, по нашему мнѣнію, слѣдующіе. — „что особенно смутило религіозныя убѣжденія нашихъ собратовъ—это требованіе наше относительно состава сваящ. синода. Пять лѣтъ тому назадъ большое собраніе, между пятнадцатью параграфами, относящимися до болгаръ, намѣтило одинъ, которымъ предоставлено право на предсѣдательство въ синодѣ двумъ болгарскимъ архіереямъ. Мы недоумѣваемъ, какъ это выходитъ, что засѣдать въ сваящ. синодѣ двумъ болгарскимъ архіереямъ и непротивно церкви

⁽¹⁾ День 1865 г. № 44. стр. 1052—1053.

⁽²⁾ Ibid № 39. стр. 933. col. 2.

⁽³⁾ Ibid. 1864 г. № 27. стр. 18. col. 2.

и согласно свящ. канонамъ, а присутствіе шести архіереевъ считается несообразнымъ ни съ канонами, ни съ обычаями, и ни съ какими постановленіями богосносныхъ отцевъ? Разрѣшенія нашего недоумѣнія ждемъ съ трепетомъ сердечнымъ и просимъ всякаго христіанина и въ особенности владыкъ церкви успокоить эти сомнѣнія наши“. Нѣмцовъ очевидно, развиваетъ мысль Панарета, высказанную имъ на соборѣ. Онъ не хочетъ понять, что дозволеніе засѣдать двумъ болгарскимъ епископамъ въ синодѣ основано вѣсье не на принципѣ народности, а на соотношеніи числа болгарскихъ митрополій къ числу прочихъ митрополій патріархата, и что оно есть не что иное, какъ формулированіе одного изъ правилъ новаго устава о составѣ синода. Требованія болгаръ онъ называетъ совершенно законными и каноническими, а отнюдь не противоперковными, какъ то утверждаютъ голословно греки. Удовлетворенія желаніямъ болгаръ онъ требуетъ во имя христіанскаго равенства, при которомъ не можетъ быть никакой рѣчи о національныхъ преимуществахъ (1).

Армонія старается стать въ спорѣ со *Временемъ* и съ умѣреннѣйшими изъ болгаръ по поводу обнаружившейся распри по преимуществу на юридическую точку зрѣнія. Открывая полемику, она прежде всего восхваляетъ редактора газеты *Время* за его умѣренность; разумность и твердость въ православіи, и объявляетъ; что только съ такими людьми она чувствуетъ себя въ состояніи „какъ-нибудь сообразить и изучить сущность болгарскаго вопроса“. Вопросъ этотъ она считаетъ неразрѣшимымъ, если только онъ попадется въ руки людей, „имѣющихъ въ сердцѣ своемъ вѣру и относящихся ко всякому дѣлу правдиво и добросовѣстно“. Чтобы притти къ какимъ-нибудь положительнымъ выводамъ, она предварительно старается опредѣлить сущ-

(1) Прев. Обзор. 1866 г. т. 20. Загѣтн. стр. 82; 83—84.

ность болгарскаго вопроса на основаніи статей газеты *Время* и мнѣній умѣреннѣйшихъ изъ болгаръ. „Великая церковь или, какъ находятъ удовольствіе называть ее болгары, греческій патріархатъ обираетъ болгаръ, лишая ихъ нѣкоторыхъ правъ. Болгарскій народъ жалуется на церковь султанскому правительству, какъ высшему политическому суду. Правительство должно обсудить дѣло между истцомъ и отвѣтчикомъ и воздать справедливое тому, кому оно слѣдуетъ“. Опредѣливъ такимъ образомъ болгарскій вопросъ, *Армонія* дѣлаетъ потомъ такое замѣчаніе— „Мы не будемъ спорить съ собратомъ нашимъ, насколько прилично политическому суду обсуждать нашу тяжбу, какъ онъ самъ свидѣтельствуетъ, чисто церковную. Скажемъ только, что при этомъ слѣдовало бы указать и сводъ законовъ, на основаніи котораго долженъ былъ дѣйствовать судъ. Эти же законы, какъ очень хорошо понимаетъ и нашъ собратъ, не могутъ быть тѣже божественные и священные апостоловъ и вселенскихъ соборовъ православной церкви, на основаніи которыхъ обвиняетъ и судитъ константинопольскій патріархъ, къ которому и обращаются обыкновенно въ подобныхъ случаяхъ. Этотъ кодексъ избѣгаетъ рукъ всякаго неправославнаго. Съ самаго паденія Константинополя его патріархамъ жалуются были бераты отъ незабвенныхъ и славныхъ султановъ, по которымъ и составлены были нынѣшнія правила патріархата, подтвержденныя самодержавною властію и получившія чрезъ то значеніе государственныхъ узаконеній. Стало быть болгары домогаются и конечно могутъ домогаться перемѣны въ государственныхъ законахъ и ограниченія правилъ немусульманскихъ. Но въ такомъ случаѣ мы позволяемъ себѣ спросить: что будетъ, если одна изъ этихъ властей, или церковная или политическая, не въ состояніи будетъ мнѣнять свои настоящіе законоположенія? Поднявшіе болгарскій вопросъ, вѣроятно предвидя такое затрудненіе, посмѣшили уже сами порѣшить этотъ вопросъ. Они явились истцами и вмѣстѣ судьями, вмѣсто зако-

новъ и правилъ, они постановили свои желанія, которыя они считаютъ разумными и справедливыми, подумали, разобрали и осудили конст. патріархатъ, отрекшись отъ него четыре года тому назадъ, въ самый день пасхи. Такимъ образомъ болгары были удовлетворены. Несправедливость жестоко наказана, а вопросъ разрѣшенъ по ихъ желанію. Къ чему же новые вопросы, новыя прошенія, новыя тяжбы? Или мы ошибаемся, или положеніе дѣла, защищаемаго газетою *Время*, политически, церковно и, что всего хуже, логически ошибочно“ (1). Требования болгаръ *Армонія* считаетъ „несогласными съ каноническимъ правомъ, какимъ управляется церковь“ (2), *Время* на это замѣтило, въ весьма впрочемъ неопредѣленныхъ выраженіяхъ, „что болгарскій вопросъ не касается каноническаго вселенской церкви, что онъ вмѣстѣ съ тѣмъ не есть вопросъ политическій, но вопросъ тѣсно связанный съ умственнымъ и нравственнымъ развитіемъ болгарской народности“ (3). Газета *Время* кромѣ греческой прессы боролась еще, какъ мы знаемъ, противъ латинской пропаганды. Редакторъ газеты *Армонія*, желая доказать какимъ бы то ни было образомъ несправедливость и незаконность болгарскихъ требованій, даетъ ей такой вроническій совѣтъ противъ іезуитовъ: „хорошо (такъ должна говорить болгарская газета іезуитамъ отъ лица своихъ соотечественниковъ), мы отказываемся отъ своей церкви; но согласится ли папа на то, что требуемъ мы отъ патріарха, позволить ли намъ участвовать въ его избраніи, какъ мы желаемъ имѣть участіе въ избраніи патріарха,—допустить ли, чтобы

(1) Моск. вѣд. 1866 г. № 122. стр. 3. col. 4—5.

(2) Прав. Обзор. 1866 г. т. 20. Замѣтки. стр. 52.—Но въ чемъ это несогласіе съ канонами, по мнѣнію *Армонія*, мы не можемъ сказать на основаніи тѣхъ источниковъ, которыми пользуемся.

(3) Моск. вѣд. 1866 г. № 122. стр. 3, col. 5.

на папскихъ синодахъ и собраніяхъ половина членовъ были изъ болгаръ и проч.‘‘.

Требуя равенства въ управленіи церковію, болгары, какъ извѣстно, опираются главнымъ образомъ на принципъ національности. „*Армонія* рѣшительно осуждаетъ этотъ принципъ“. Въ церкви, говоритъ— она не можетъ быть различія по народностямъ. Понятіе народности есть понятіе чуждое въ Христовой церкви и противно идеѣ христіанства (Гал. 3, 28). Народность есть понятіе мірское; христіанство же напротивъ есть понятіе духовное. Первое имѣетъ отношеніе къ земному, временному; второе—къ небесному и вѣчному; первое частно и исключительно, а второе всеобще, всемірно; первое представляетъ эгоистическое и своекорыстное стремленіе, второе возвѣщаетъ самоотреченіе; первое раздѣляетъ и различаетъ челоуѣчество по племенамъ и народамъ, второе же соединяетъ напротивъ вѣрующихъ всѣхъ народовъ въ одинъ народъ и старается сплотить челоуѣчество въ одно духовное домочадіе, въ одно тѣло Христово, которое и есть церковь. Первое есть свойство плоти и крови,— челоуѣка вѣшняго, земнаго и дрежняго, извращеннаго пожеланіями лукавства; второе же есть свойство духовнаго челоуѣка, внутренняго, возрожденнаго благодатію въ новаго, *по образу создавшаго его, идѣже нѣсть сльмиа, ни іудей, обрѣзаніе и необрѣзаніе, варваръ и скифъ, рабъ и свобода, но всяческая и во всякъ Христосъ* (Кол. 3, 11). Первымъ управляетъ вачальникъ сего міра, вторымъ Начальникъ мира, Спаситель міра, Богъ всяческихъ, сказаній: *царство Мое не отъ міра сего*. Одно вводитъ борьбу и разногласія, возмущенія и распри и ведетъ къ погибели, другое напротивъ пораждаетъ любовь, радость, миръ, великодушіе и руководитъ во спасеніе“. Проповѣдь подобныхъ мыслей доставила *Армоніи* тему для многихъ статей. Г. Бурмовъ (редакторъ газеты *Время*), соглашаясь съ положеніемъ, что христіанство есть понятіе духовное, а народность есть понятіе мірское, въ опроверженіе

статей *Армонія* доказываетъ, что при всемъ томъ христіанство не уничтожило различія народностей, какъ оно не уничтожило отличія мужчинъ отъ женщинъ, рабовъ отъ свободныхъ и пр. Да и справедливо ли еще то „что различіе народностей въ церкви пораждало эгоистическія и своекорыстныя стремленія, несогласныя съ духомъ христіанства? Эгоизмъ, своекорыстіе, раздоры и борьбы отнюдь не суть слѣдствіе племеннаго дѣленія челоуѣчества, и имѣютъ другое основаніе, лежащее въ самомъ существѣ челоуѣка. Эгоизмъ проявляется не только между племенами, а и въ семействахъ между братьями и сестрами, между дѣтьми и родителями; онъ замѣчается и между членами единого общества, имѣющаго челоуѣколюбивыя и богоугодныя цѣли“. Словомъ отъ эгоизма и своекорыстія происходятъ и происходятъ всякіе раздоры не только между разными народами, но и въ одномъ народѣ между разными классами общества. „Раздоры и несогласія, происшедшія отъ допущенія различія народности, не извѣстны въ церкви“. Миръ ея возмущался не рѣдко епископами и митрополитами одной и тойже имперіи. Властолюбіе двухъ епископовъ произвело раздѣленіе церкви, а не различіе народности. Словомъ, не это различіе производило раздоры въ церкви, а страсти челоуѣческія. *Армонія* никакъ не могла согласиться съ доводами Бурмова. Изъ принципа національности она сдѣлала выводъ, что и другія племена, входящія въ составъ патріархіи, потребуютъ отдѣленія отъ нея на томъ же самомъ основаніи. Не допуская принципа національности въ управленіе церковію, *Армонія* не соглашается и съ предложеніемъ болгаръ о равномѣрномъ, изъ болгаръ и грековъ, составѣ синода. „Если бы мы, греки,—говоритъ она,—согласились—чему не бываетъ!—съ болгарами о равномъ числѣ шести въ управленіи церкви, то остальные народности, по справедливости, станутъ негодовать“ (1). Препирательства въ этомъ ро-

(1) Прав. Обзор. 1866 г. т. 21. Запѣтки. стр. 108—114.

дѣ были безконечны. Но изъ представленныхъ выдержекъ видно, что воззрѣнія даже умѣренныхъ газетъ крайне расхолились между собою,—видно, что каждая изъ нихъ отстаивала интересы лишь только своей стороны. Умѣренныя отличались отъ крайнихъ только тѣмъ, что разсуждали спокойнѣе, старались казаться вникающими въ воззрѣнія противной стороны, но въ существѣ дѣла становились на точку зрѣнія, официально отстаиваемую, и, не смотря на всякія доводы противной стороны, упорно настаивали на своемъ. Разладъ воззрѣній, направленій и стремленій положительно у всѣхъ газетъ и журналовъ, крайнихъ и умѣренныхъ, былъ полный. Журналистика лишь только разжигала страсти, а не умирала ихъ.

Между тѣмъ представители болгаръ не переставали хлопотать предъ правительствомъ объ удовлетвореніи народныхъ требованій. Для болгаръ особенно чувствительна была ссылка первыхъ, принявшихъ ихъ сторону, народныхъ архіереевъ: Иларіона и Авксентія. И представители болгаръ непрестанно просили правительство о возвращеніи этихъ ихъ народныхъ архіереевъ. Отказывая, согласно съ мнѣніемъ патріархіи, въ удовлетвореніи ихъ требованія по вопросу о равномъ участіи болгаръ съ греками въ управленіи церковію, оно наконецъ согласилось выполнить по крайней мѣрѣ это ихъ желаніе. 25 Сентября 1864 г. вышелъ султанскій фирманъ, возвѣщавшій прощеніе означеннымъ архіереямъ и позволявшій имъ возвратиться въ Константинополь. Болгары приготовились къ торжественной ихъ встрѣчѣ. Уже тысячи ихъ собрались на берегу Босфора въ ожиданіи парохода. Но министръ внезапно, почти въ минуту самой высадки дорогихъ гостей издалъ повелѣніе—отвезти ихъ на о. Халки. Иларіонъ и Авксентій прибыли въ Константинополь уже ночью того же самого дня (въ октябрѣ), безъ всякой пышной торжественной встрѣчи. Болгары посмотрѣли на возвращеніе ихъ архіереевъ, по усиленному ихъ настоянію и вопреки желанію и даже

требованію патріархіи, какъ на замѣчательную побѣду надъ нею. „Это хорошій урокъ для греческой патріархіи,—говоритъ болгарская газета *Гайди* (волынки),— для патріархіи, которая, со времени отплытія парохода для принятія архіереевъ, не прекращала своихъ засѣданій и доносавъ турецкому правительству, интригуя и сисясь остановить возвращеніе архіереевъ. Пусть она увидитъ и узнаетъ, что никакимъ образомъ не можетъ отклонить отъ пастырей сочувствіе къ нимъ народа, и какъ никто не можетъ силою полюбить другаго, такъ и она не можетъ заставить другаго силою ненавидѣть кого нибудь“. Болгарскія газеты поспѣшили даже протрубить, что съ возвращеніемъ ихъ любимыхъ архіереевъ тяжба ихъ съ греками невѣрное значительно подвинется впередъ (¹). Но чаявія эти скоро должны были разлетѣться. Правительство уступило настоявію патріархіи и вскорѣ снова удалило изгнанниковъ въ Ортокію—деревню, стоящую на ¼ часа пути отъ Константинополя.

Престарѣлый Авксентій въ новомъ мѣстѣ своего изгнанія заболѣлъ тяжелою болѣзнію, отъ которой 1 февраля 1865 г. умеръ. Тѣло его перевезено было въ Константинополь и отпѣто въ здѣшней болгарской церкви. Стеченіе народа было непомѣрное, такъ что гробъ его пришлось опускать въ приготовленную въ церкви могилу уже на слѣдующій день. Бывшій Иларіонъ макаріупольскій сказалъ надгробное слово, въ которомъ подробно изложилъ жизнь усопшаго, его заслуги, подвиги и страданія, и прочелъ его завѣщаніе „Отходя въ вѣчность,—говоритъ одинъ изъ очевидцевъ погребенія Авксентія,—добрый пастырь завѣщалъ своему народу быть твердымъ въ вѣрѣ православной, *неуклонно слѣдовать въ народномъ вопросѣ по избранному пути*, хранить народныя чувства и нелицемерно очищать ниву Христову отъ вкрапившихся въ нее пле-

(¹) День. 1864 г. № 14. стр. 18.

вель*. Редакторы газетъ и образованные міряне говорили надгробныя рѣчи. Все это народъ слушалъ съ глубочайшимъ вниманіемъ и вмѣстѣ съ невыразимою скорбію. „Кто видѣлъ этотъ народъ въ эти минуты,—говорить тотъ же самый очевидецъ событія, — тотъ увѣренъ, что завѣщаніе умершаго народнаго архіерея будетъ исполнено свято“ (1). Могила Аксентія сдѣлалась, по выраженію болгаръ, пропастью, на вѣки отдѣлившею ихъ отъ грековъ.

Представители болгарскіе рѣшили еще разъ попытаться осуществить это отдѣленіе на дѣлѣ. Подъ предлогомъ, что совѣщанія съ греками не приводятъ ни къ какому положительному результату, они вскорѣ послѣ смерти Аксентія подали правительству новую просьбу о дарованіи имъ независимой іерархіи, представляя ему право положить въ основаніе ихъ іерархической независимости отъ константинопольскаго патріарха какія угодно условія. Али-паша принялъ просьбу, обѣщался удовлетворить ихъ требованію, среди такихъ обѣщаній безъ труда протянулъ дѣло до лѣта, а тамъ наступила холера, которая принудила закрыть всѣ присутственныя мѣста, между прочимъ и патріархію, и такимъ образомъ осталась втунѣ и эта новая просьба болгаръ о полной ихъ независимости отъ грековъ (2).

Въ ноябрѣ того же самаго года сами константинопольскіе греки—міряне пожелали войти въ соглашеніе съ болгарами и мирнымъ образомъ покончить съ ними тягостную и гибельную для обѣихъ сторонъ распрю (3); съ этою цѣлію четверо знатнѣйшихъ и вліятельнѣйшихъ изъ нихъ вступили съ болгарскими депутатами въ Константинополь въ переговоры. „Въ ка-

(1) День. 1865 г. № 12. стр. 283—285.

(2) Ж. М. Н. Просв. 1870 г. кв. 2. стр. 279—280.

(3) Совр. лѣтоп. (Прим. къ Моск. вѣд.). 1867 г. № 39. стр. 10. col. 1.

ка-нибудь три, четыре заседания, — говорит докторъ Чомаковъ, — было достигнуто полное согласіе; были составлены новыя условія, подписанныя какъ болгарскими депутатами, такъ и греческими посредниками, и послѣдніе взялись убѣдить патріарха къ принятію этихъ условій, въ надеждѣ завершить такимъ образомъ все дѣло“ (1). Убѣждали ли греки-соучастники въ переговорахъ съ болгарскими депутатами — патріарха къ принятію составленныхъ ими условій, или нѣтъ? — мы не можемъ сказать ничего достовѣрнаго относительно этого предмета. Достовѣрно извѣстно только то, что составленные условія доставлены были правительству; болгары отъ него только одного чаяли — исполненія своихъ требованій, а правительство переслало ихъ на разсмотрѣніе въ патріархію (2). — Условія эти

(1) Совр. Лѣтоп. (Приб. къ Моск. вѣд.). 1866 г. № 28. стр. 3. col. 1 и 2. Изъ этого примѣра между прочимъ несомнѣнно можно видѣть, что сила — не въ грекахъ — шірванцахъ, мечтающихъ о восстановленіи византійской имперіи, а въ іерархіи, борющейся изъ-за власти и изъ-за доходовъ, сопряженныхъ съ властію, а также изъ-за цѣлостнаго сохраненія каноновъ, хранительницею которыхъ она по праву считаетъ себя — изъ-за каждаго изъ этихъ предметовъ отдѣльно или совокупно. Т. о. центръ борьбы составляютъ каноны, вѣрное или невѣрное пониманіе ихъ патріархіей и справедливое или несправедливое примѣненіе ихъ къ поступкамъ болгаръ.

(2) О разсматриваемомъ событіи мы имѣемъ слѣдующія извѣстія, всѣ неполныя и довольно неопредѣленные. — «Еще нѣ прошло двухъ лѣтъ, — говорится въ патріаршемъ посланіи къ нашему синоду, — въ теченіе которыхъ неутомимые дѣятели — двигатели болгарской народности не преставали возбуждать возстанія противъ церкви, какъ великодушнѣйшій министръ, вѣроятно по неотступной просьбѣ и непреклонной настойчивости митрежниковъ, опять прислалъ въ патріархію (26 апр. 1866 г.) еще шесть болгарскихъ предложеній, наполненныхъ тѣми же митрежническими требованіями и національными идеями» (Христ. Чтен. 1871 г. I. 436—437). Болгарскіе архіереи въ своемъ посланіи къ предстоятелямъ независимыхъ церквей повѣствуютъ объ

состояли изъ шести пунктовъ. Мы не можемъ буквально или подробно привести ихъ содержаніе. По сло-

этомъ обстоятельстве такимъ образомъ: «Вскорѣ послѣ этого (т. е. собора 1864 г.) нѣкоторые изъ болѣе знатныхъ грековъ въ Константинополѣ, вида печальную распрю болгаръ съ патриархіею, пожелали найти способъ соглашенія съ болгарами съ соизволенія патриархія. Эти попытки имѣли успѣхъ: соглашеніе на основаніи равенства было принято обѣими сторонами; оставалось только, чтобы эти греки, какъ ревнители мира и согласія церкви, убѣдили патриархію въ этомъ, и такимъ образомъ положенъ былъ конецъ печальной распрѣ между двумя единоувѣрными народами. Но къ несчастію это соглашеніе было разбито обыкновеннымъ «non possumus». Въ самомъ дѣлѣ 22 апрѣля 1866 г. патриархія, по волю правительства, созвала многочисленное общее собраніе изъ духовныхъ и мірскихъ лицъ, и представила вниманію собранія пункты упомянутого соглашенія». (Ирав. Обзор. 1869 г. I. 746—767). О созваніи собранія въ патриаршемъ посланіи сказано: «церковь... снова собрала общее собраніе изъ достойнѣйшихъ духовныхъ и свѣтскихъ лицъ» (Христ. Чтен. 1871 г. I. 437). Такимъ образомъ изъ приведенныхъ отрывковъ видно, что въ обоихъ документахъ разсказывается объ одномъ и томъ же фактѣ. Это несомнѣнно открывается изъ мѣста, какое занимаетъ разбираемый фактъ въ обоихъ посланіяхъ въ послѣдовательномъ ряду событій, изъ одинаковаго хронологическаго указанія и изъ сходства описаній другихъ подробностей въ совершеніи его. Если бы фактъ описываемый болгарскими архіереями, отличался отъ факта, упоминаемаго въ патриаршемъ посланіи, въ такомъ случаѣ патриархъ долженъ былъ бы разсказать о фактѣ, помѣченномъ въ посланіи болгарскихъ архіереевъ, какъ о замѣчательномъ фактѣ, а болгарскіе архіереи должны были бы упомянуть о событій, разсказанномъ въ патриаршемъ посланіи, какъ тоже замѣчательномъ событій. Но этого нѣтъ; слѣдовательно.... что касается разницы относительно числа доставленія правительствомъ условій и созванія собора, то она не болѣе той, какая существуетъ въ тѣхъ же самыхъ посланіяхъ относительно созванія общаго собранія въ 1864 г. и, вѣроятно, произошла отъ тѣхъ же самыхъ причинъ. Далѣе, въ патриаршемъ посланіи не дѣлается даже намекъ на то, что приславныя пат-

вамъ патриархаго съ нашему синоду посланія, онѣ наполнены были „тѣми же мятежными требованіями

риархіи правительствомъ условія составлены болгарами по соглашенію съ греческими посредниками,—это потому, что патриархія желаетъ этимъ показать, будто она ничего не знала объ ихъ переговорахъ, смотритъ на присланныя ей условія, какъ на чисто болгарскія, и подвергаетъ ихъ своему обсужденію, какъ именно таковыя. 2) Новому обстоятельному обсужденію собранія и составленной на немъ комиссіи подтвердены именно эти условія, а не какія-либо другія. Между тѣмъ докторъ Чомаковъ объ всемъ этомъ событіи повѣствуетъ такимъ образомъ: сказавъ о переговорахъ четырехъ знатныхъ грековъ съ болгарскими депутатами (т. е. съ ними Чомаковыми), объ условіяхъ, ими составленныхъ и объ обѣщаніи грековъ убѣдить патриарха къ принятію этихъ условій, онъ далѣе продолжаетъ: «но они (греческіе посредники) жестоко обманулись; а между тѣмъ, спустя нѣсколько времени, патриархія, показавъ видъ, что будто ничего не знаетъ о томъ, что происходило между болгарскими депутатами и греческими посредниками, потребовала чрезъ правительство начертанныя ими условія (показала видъ, что ничего не знаетъ, и въ тоже время потребовала (?), да еще чрезъ правительство, то, о существованіи чего она не знаетъ,—странно!) и когда эти условія были доставлены ей правительствомъ, созвала новое собраніе изъ духовныхъ и мірянъ, и скрывъ истину, предложила имъ на разсмотрѣніе помянутыя условія, какъ бы вновь и неожиданно представленныя требованія со стороны болгаръ. Реченное собраніе высказалось рѣшительно противъ всякаго соглашенія и отвергло предложенныя ему условія какъ еретическія и нечестивыя, нарушающія будто бы народныя греческія права, какъ нѣчто демократическое и будто бы со всѣмъ несходное съ церковными и гражданскими началами, правами и обычаями. Но собраніе не ограничилось этимъ: оно осудило переговоры нашихъ депутатовъ съ вышеупомянутыми греческими посредниками (собранію были представлены условія какъ бы вновь и неожиданно предъявленныя требованія со стороны болгаръ, слѣдовательно оно не знало и не должно было знать объ этихъ условіяхъ, какъ о плодѣ переговоровъ греческихъ посредниковъ съ болгарскими депутатами, и однакожъ оно осудило эти переговоры, — новая странность!) и изрекло хулу на нашихъ представителей, подаи-

и національными идеями“, что и прежде, т. е. по характеру своему и содержанию были совершенно то же-

шихъ такіа условія, отвергло и самый болгарскій вопросъ, не признавая его даже за вопросъ, и вычеркнуло болгаръ изъ числа народовъ. Не смотря на то, между членами собора нашлись осторожные люди, которые, желая показать, что собраніе хоть что-нибудь сдѣлало, предложили дать письменное возраженіе на болгарскія условія. Намъ оставалось только отложиться отъ патріархіи, которая перестала быть для насъ доброй матерію и обратилась въ злую мачиху... Но правительство рѣшилось испытать послѣднее средство, чтобы удержать насъ отъ раздѣленія съ греками: предложило назначить новую комиссію, на что мы опять согласились». Т. о. между запросомъ патріархіи болгарскимъ депутатамъ (нужно замѣтить, что запросъ, сдѣланный съ цѣлію узнать требованія въ виду уже предъявленныхъ требованій, нелѣпъ и нисколько не оправдываетъ собранія въ ничего недѣланы; слѣдовательно, или нужно предположить крайнюю несообразительность въ собраніи, или же, скорѣе всего и вѣрнѣе всего, нужно приписать эту несообразительность доктору Чомакову, намѣренно, какъ видно, искажающему ходъ событій. Непонятно и то, за чѣмъ понадобилось *правительству* предлагать составленіе новой комиссіи; этого доселѣ еще не было) и составленіемъ комиссіи, по Чомакову, прошло достаточно времени, такъ что болгары снова подумали объ окончательномъ отдѣленіи отъ грековъ и успѣли составить новыя предложенія, которые подверглись обсужденію комиссіи. «Наши предложенія, — продолжаетъ Чомаковъ, — сократились теперь до нельзя. Мы желаемъ только слѣдующихъ условій: 1) патріархъ избирается какъ изъ грековъ, такъ и изъ болгаръ..... 2) свящ. синодъ долженъ состоять на половину изъ грековъ и на половину изъ болгаръ; 3) епархіальные митрополиты и епископы должны быть избираемы епархіальными жителями подобно тому, какъ это дѣлается въ епархіяхъ: цареградской, кесарійской, трапезунтской и другихъ» (Совр. Дѣт. Моск. вѣд. 1866 г. № 28. стр. 3. col. 2). Голубинскій буквально приводитъ рассказъ доктора Чомакова (стр. 313—314), а потому, естественно, у него тѣже самыя странности. Филипповъ смотритъ на условія, составленныя болгарами купно съ греками, и на предложенія болгаръ, разсматриваемыя новою комиссіею, какъ на два совершенно различныя

ственны съ восемью пунктами, предъявленными патриархія въ 1861 году и бывшими до сего времени предметомъ горячихъ споровъ⁽¹⁾. Патриархія показала видъ, что ничего не знаетъ о переговорахъ греческихъ посредниковъ съ болгарскими депутатами и заключенныи ими условіяхъ (а можетъ быть и въ действительности ничего не знала) и приняла эти, присланныя ей правительствомъ, условія за совершенно новыя

факта (Ж. М. Н. Просв. 1870 г. кн. 2 стр. 280 и 284. см. примѣч. 3-е). Въ виду схода двухъ официальныхъ документовъ о разномыслимомъ обстоятельстве, принадлежащихъ двумъ враждебнымъ сторонамъ, мы будемъ имъ слѣдовать въ своемъ рассказѣ.

(¹) Условія эти, составленныя болгарскими депутатами съ греческими посредниками, или, какъ ихъ называетъ патриархія, новыя предложенія болгаръ сформулированы въ болгарской газетѣ *Время* слѣдующимъ, нужно замѣтить, довольно смутнымъ образомъ: 1) избраніе патриарха должно совершаться на основаніи постановленія греческо-болгарской смѣшанной комиссіи. 2) Для составленія патриаршаго синода или должны быть назначены двѣ равныя половины епархій греческихъ и болгарскихъ, и отъ каждой половины должны быть назначены по три члена чрезъ каждые два года или пусть назначены будутъ 12 епархій, на половину греческихъ и на половину болгарскихъ, которыхъ митрополиты должны заѣзжать въ синодъ въ продолженіи десяти лѣтъ. 3) Назначеніе архіереевъ должно быть производимо на основаніи избранія, совершаемаго самими вдовствующими епархіями. 4) Одинъ изъ болгарскихъ синодальныхъ членовъ, послѣ избранія болгарской константинопольской общиной и утвержденія патриархомъ, имѣеть предстоятельство въ константинопольской болгарской народной церкви. 5) Необходимо, чтобы послѣ соглашенія обѣихъ сторонъ были рассмотрѣны комиссіей, состоящею поровну изъ грековъ и болгаръ, вышшіе уставы патриархія (Голубинскій. 313. см. прим. 2-е). Незнаѣство, насколько вѣрно съ подлиннымъ текстомъ условій приведенное ихъ содержаніе. Но во всякомъ случаѣ и изъ него видно, что новыя предложенія болгаръ сходны съ прежними ихъ требованіями, изложенными въ восьми пунктахъ.

предложенія со стороны болгаръ. Для разсмотрѣнія ихъ она немедленно созвала общее, изъ духовныхъ и знатнѣйшихъ мирянъ, собраніе ⁽¹⁾. Кроиъ патріарха Софронія, членовъ синода и случайно накодившихся въ Константинополѣ архіереевъ, на немъ присутствовали и прежде бывшіе константинопольскіе патріархи. Изъ болгаръ были только двое: Панареть филиппольскій и мірянинъ Крестовичъ ⁽²⁾. Собраніе порѣшило, что для обстоятельнаго обсужденія предъявленныхъ болгарскими требованій и оцѣнки ихъ достоинства слѣдуетъ назначить комиссію, и здѣсь же составлена была эта комиссія изъ шести извѣстныхъ опытностію членовъ, въ числѣ которыхъ одинъ былъ болгаринъ, упомянутый Панареть филиппольскій ⁽³⁾.

Комиссія эта около года занималась обсужденіемъ новыхъ болгарскихъ требованій. Причиною ея мѣшкотныхъ дѣйствій было главнымъ образомъ несогласіе съ прочими членами Панарета филиппольскаго. Наконецъ она составила отвѣтъ патріархіи и свой проэктъ, который по ея мнѣнію, долженъ былъ удовлетворить болгаръ. Въ своемъ отвѣтѣ она, по словамъ патріархаго къ нашему синоду посланія, „ясно доказала несообразность новыхъ болгарскихъ требованій съ канонической и общественной точки зрѣнія“. Отсюда нужно заключить, что отвѣтъ этотъ былъ сходенъ съ отвѣтомъ собранія 1864 г. турецкому правительству и самый проэктъ соглашения, вѣроятно, схожъ съ пунктами соглашения, выработанными этимъ собраніемъ.

⁽¹⁾ Христ. Чтен. 1871 г. I. 437. Прав. обзор. 1869 г. I. 747.

⁽²⁾ Голубинскій, стр. 314. см. прим.

⁽³⁾ Вслѣдствіе того, что въ составъ комиссіи входили какъ греки, такъ и болгары, хотя и не въ равномъ числѣ, она подобно первой называется точно также смѣшанной комиссіей. Прав. обзор. 1867 г. т. 22. Забѣтки, стр. 41.

По проѣкту этому не дано движенія. Въ то время, какъ комиссія приводила работы свои къ концу, въ управленіи патриаршаго престола произошла значительная перемяна: патриархъ Софроній, вслѣдствіе интригъ синодальныхъ членовъ, подалъ отставку и получилъ ее (4 декабря 1866 г.) ⁽¹⁾, а на мѣсто его избранъ и утвержденъ въ достоинствѣ патриарха (11 февраля 1867 г.) бывший прежде константинопольскій патриархъ Григорій ⁽²⁾, вступившій на новый путь по отношенію къ грекоболгарской распрѣ и составляющей, можно сказать, эпоху въ исторіи попытокъ къ ея рѣшенію.

Уже изъ сказаннаго всякій легко можетъ видѣть, что обѣ враждебныя стороны договаривались только для того, чтобы снова разойтись съ еще болѣею враждою другъ къ другу и чтобы имѣть возможность доложить правительству, — одною стороною, что противная сторона бунтуетъ противъ власти, опирается въ своихъ домогательствахъ на начала противоевангелескія и антиканоническія, и что церковь рѣшительно не можетъ принять эти начала, а другою, — что необходимо полное раздѣленіе двухъ враждебныхъ народовъ, такъ какъ соглашеніе ихъ невозможно. По пути полнаго отдѣленія болгаръ отъ грековъ шли болгарскіе представители и во время засѣданій послѣдней сжѣпанной комиссії. Досадуя на мѣшкотность дѣйствій этой комиссії, докторъ Чомаковъ по согласію съ прочими своими товарищами помѣстилъ (13 іюля 1866 г.) въ трехъ болгарскихъ газетахъ: *Время*, *Гайда* и *Турція* отчетъ о современномъ положеніи болгарскаго вопроса, всю вину въ рѣшеніи котораго онъ возлагалъ исключительно на греческую іерархію. „Неоспоримо, — сказано въ этомъ отчетѣ, — что если бы до-

⁽¹⁾ Правосл. Обзор. 1867 г. т. 22. Забѣтки. стр. 42—45.

⁽²⁾ Тр. кievск. дух. акад. 1867 г. апрѣль. стр. 123.

нынѣшнее церковное наше начальство оказало намъ хотя нѣкоторую милость и какое-либо незначительное добро, то намъ и это малое показалось бы за многое. Но тѣ, кого мы такъ горячо умоляемъ, продолжаютъ упорствовать, отказываются не только сотворить для насъ малѣйшее благо, но и губятъ въ насъ естественную любовь и почитаніе къ нимъ, возбуждая и укрѣпляя своимъ упорствомъ желанія въ нашихъ сердцахъ, кои уже и теперь такъ выросли, что сдѣлались настоятельными потребностями, бывъ въ началѣ не чѣмъ-либо другимъ, какъ сыновними мольбами. Вышеупомянутое начальство не хочетъ принять за основаніе для своего переустройства самыя справедливыя желанія народа... Мы, почтенные наши соплеменники, два года ожидаемъ, чтобы его святѣйшество патріархъ объявилъ послѣднее слово свое на наши желанія, и цѣлыхъ шесть лѣтъ минуло съ того времени, какъ мы представили ему эти желанія чрезъ высое правитель-ство. Цѣлыхъ два года высшее духовенство собирается съ знатнѣйшими людьми, думаетъ и разсуждаетъ, и все-таки не можетъ изречь свое послѣднее слово. Оно составляетъ комиссіи надъ комиссіями, и вмѣсто того, чтобы двигаться впередъ, эти комиссіи все тянутъ назадъ; каждая изъ нихъ старается превзойти упорствомъ предшешую, и какъ бы всѣ онѣ хотятъ допытаться, насколько постояненъ нашъ народъ. Но наше постоянство имѣло предѣлы, упорство же со стороны патріархіи не знало границъ". За тѣмъ докторъ Чомаковъ вкратцѣ разсказываетъ ходъ попытокъ къ соглашенію далеко несогласно съ истинною, но съ упорнымъ преслѣдованіемъ той мысли, что во всемъ виновата греческая іерархія. Отчетъ свой онъ заканчиваетъ слѣдующими словами: „благодаря попеченіямъ о насъ фанаріотской церкви, мы лишены нравственнаго и религіознаго образованія: училищъ, семинарій, больницъ; ибо построенныя на собранныя съ насъ деньги называются греческими, и только одни кладбища остаются открытыми для насъ, и то не безусловно. От-

нынѣ намъ остается надѣяться только на собственные силы, на нашихъ представителей, которые должны оставаться въ столицѣ, чтобы защищать насъ отъ надевѣя сильныхъ и внушенія лукавыхъ, на нашего всемилостивѣйшаго султана и его министровъ, которые не отказываютъ никому въ свободномъ участіи какъ въ церковныхъ, такъ и въ общественныхъ дѣлахъ. Только такимъ путемъ мы можемъ свергнуть съ себя иго фанариотской патриархіи“ (1).

Во второй половинѣ августа (1866 г.) обнаружилось въ Кандіи движеніе противъ турокъ, которое въ концѣ этого мѣсяца и въ началѣ сентября кончилось открытымъ возстаніемъ. Кандіоты издали прокламацію, въ которой объявляли, что они сбрасываютъ съ себя ненавистное иго турокъ и присоединяются къ королевству греческому. Въ то же самое время они отправили адресъ къ великимъ державамъ, въ которомъ просили ихъ о защитѣ. Примеру кандіотовъ послѣдовали эприоты. Они точно также выразили желаніе

(1) Совр. Лѣт. (Приб. къ Моск. вѣд.) 1866 г. № 28. стр. 3 и 4.—Г. Филипповъ (Ж. М. Н. Просв. 1870 г. кн. 2. стр. 280—281) и неизвѣстный Z. Z. Z. въ *Современной Литературѣ* за 1867 г. (№ 39 стр. 10. col. 1) на основаніи одного и того же источника упоминаютъ еще объ оружійномъ посланіи, обязанномъ докторомъ Чомаковымъ въ газетахъ. Въ посланіи этомъ съ одной стороны болгары увѣряютъ, что вскорѣ они получатъ отъ турецкаго правительства то, чего имъ такъ давно желаютъ, а съ другой стороны оно наполнено самыхъ злобныхъ и раздражительныхъ отзывомъ о греческой іерархіи. Мы не думаемъ, чтобы это было другое посланіе, а не то, выдержки изъ котораго мы привели въ текстѣ, тѣмъ болѣе, что они по содержанію, какъ видно, сходны. Не можетъ быть, чтобы докторъ Чомаковъ только и зналъ, что строчилъ самые злобные и раздражающіе пасквили противъ патриархіи?!..... Впрочемъ не можемъ при этомъ не замѣтить и того, что, судя по словамъ г. Филиппова и Z. Z. Z., поданіе разбираемаго здѣсь посланія влѣдуетъ отнести какъ будто къ болѣе позднему времени.

присоединиться къ королевству греческому и отправили адресъ къ представителямъ великихъ державъ съ точно такою же просьбою. Элладскіе греки пришли по этому поводу въ крайнее волненіе. Они какъ бы предвкушали восстановленіе византійской имперіи или по крайней мѣрѣ значительное расширеніе границъ своего маленькаго государства ⁽¹⁾. Докторъ Чомаковъ съ своими цареградскими товарищами воспользовались этимъ случаемъ, какъ самымъ удобнымъ для униженія греческой патріархіи и достиженія своихъ цѣлей. Въ декабрѣ мѣсяцѣ того же самаго года они подали турецкому правительству адресъ, подъ которымъ значились подписи очень многихъ болгаръ. Въ этомъ адресѣ болгарскіе представители „свидѣтельствовали предъ всю Европою, что искони и донынѣ турки ободились съ подвластными имъ народами, какъ съ своими родными братьями; что султаны оказывали всѣмъ народамъ и вѣроисповѣданіямъ равное покровительство; что въ ихъ державѣ всегда находили защиту слабыя противъ богатыхъ, и вообще всѣмъ оказывалось равное правосудіе; что благодаря тому всѣ ихъ подданные, и въ частности болгары, изначала и донынѣ сохраняли неприкосновенными свою личность и имущество, честь и вѣру, языкъ и народность; что болгары, не зная, какъ имъ благодарить турецкое правительство за его 500-лѣтнія благодѣянія въ прошедшемъ и за ожидаемыя еще въ будущемъ, считаютъ по крайней мѣрѣ своею обязанностію, „по поводу безумнаго и исполненнаго неблагодарности движенія критянь“ (кандіотовъ), засвидѣтельствовать свою испытанную вѣрность и всецѣлую преданность султанскому престолу“ ⁽²⁾. Этотъ адресъ константинопольскихъ уполномоченныхъ болгаръ произвелъ во всѣхъ не турко-филь-

⁽¹⁾ Месн. Вѣдом. 1866 г. №№ 176—190.

⁽²⁾ Ж. М. В. Пресса; 1870 г. кн. 2. стр. 281. Совр. Лѣтон. (Приб. къ Месн. вѣдом.) 1867 г. № 39, стр. 10; col. 3.

свѣхъ партіяхъ крайнее методованіе, которое незамедлительно отразится въ болгарской прессы. Методованіе это тѣмъ рѣче высказывалось, что упомянутый адресъ болгарскихъ представителей отнюдь не былъ вынужденъ турками, но явился какъ плодъ свободнаго усердія первыхъ къ православію. Тогда въ оправданіе своего поступка Чомаковъ и его товарищи нанесли въ нужденными сдѣлать объявленіе своего поступка. Они объявили, что подали этотъ адресъ для блага же болгарскаго народа. Турецкое правительство, по ихъ мнѣнію, должно было тронуться такою ихъ преданностію и, въ видъ благодарности, удовлетворить ихъ требованіямъ, рѣшить въ скоромъ времени ихъ церковный вопросъ. За тѣмъ, продолженіе существованія турецкой имперіи еще на 50, 60 лѣтъ весьма полезно для самихъ болгаръ. Въ теченіе этого времени они достаточно разовьютъ и укрѣпятъ свой народный организмъ, свое національное самосознаніе, такъ что въ послѣдствіи бодро могутъ вступить на новый путь новой политической и независимой жизни. Наконецъ, при настоящемъ распаденіи турецкой имперіи болгары легко могутъ сдѣлаться добычею грековъ, или сербовъ, или, что скорѣе всего, русскихъ, которые, по мнѣнію представителей, „мутятъ воду и возбуждаютъ возстанія между турецкими христіанами, чтобы затѣмъ, по разрушеніи турецкой имперіи, завладѣть населеными ими землями“ (1). Удовлетворенія отъ турецкаго правительства болгары, какъ извѣстно, не получили.

(1) Ж. М. Н. Просв. 1870 г. кн. 2. стр. 282. — Между болгарами можно найти весьма много руссофобовъ. «Въ настоящее время, — писалъ В. Ламанскій еще въ 40-хъ годахъ, — можно найти непріятелей русскимъ гораздо болѣе между болгарами, чѣмъ между сербами, что можно также объяснить и болѣею ненавистію болгаръ къ униату въ видѣхъ его видахъ, къ небреженію своего преемственнаго вѣданія (отчасти вслѣдствіе въ азиатскій подвѣдъ вливіемъ фанаріотовъ) и къ готовности подчиняться западу. Съ отстраненіемъ фанаріотовъ, съ освобожденіемъ

Если теперь слѣдуетъ общій выводъ изъ всего про-
всвѣдшаго въ патриаршествованіе Іоакима и Софренія,
то несомнѣнно откроется, что соглашеніе болгаръ и
грековъ на совмѣстно-равноправномъ участіи въ управ-
леніи церковію, на основаніи принципа народности,
не могло состояться, и что единственно вѣрнымъ сред-
ствомъ къ прекращенію распри можетъ служить лишь
совершенное отдѣленіе болгаръ отъ грековъ на какихъ
бы то ни было началахъ, лишь бы только они удов-
летворяли требованіямъ болгаръ. На этотъ то новый
путь по отношенію къ болгарамъ и вступилъ вселен-
скій патриархъ Григорій VI.

Ө. Кургановъ.

(продолженіе будетъ)

болгаръ отъ турокъ, можно надѣяться, возобновится и вѣрное
дружественство, истинно-братскія связи между болгарами и рус-
скими. Свѣд. Дѣл. (Приб. къ Моск. вѣд.) 1866 г. № 28. стр.
2. 00). 1. см. примѣч.

ЗАЩИТНИКУ СТАРООБРЯДЦЕВЪ, ВЪ САМАРУ.

М. Г.

Редакція „Судебнаго Вѣстника“ обязательно прислала мнѣ тотъ № своей газеты, въ которомъ напечатанъ вашъ отвѣтъ на мое письмо, помѣщенное въ „Православномъ Собесѣдникѣ“ (1872 г. сентябрь). Привожу вамъ, что изъ чтенія вашего отвѣта я не могу вынести опредѣленнаго представленія относительно оуцности главнаго вопроса, т. е. раздѣляете-ли вы теперь взгляды на бѣглопоповство, какъ на расколъ, или, по прежнему, держитесь своего взгляда. Противъ моихъ основаній вы прямо ничего не возражаете: то какъ будто соглашаетесь даже съ ними, то высказываете сомнѣніе, то, наконецъ, какъ будто прямо отрицаете. Главный приѣмъ вашъ тотъ, чтобы отыскать въ моихъ показаніяхъ неопредѣленность, неясность и даже противорѣчія. Это ваша главная задача; объ остальномъ вы мало заботитесь; разъясненіе главнаго вопроса васъ какъ будто вовсе не интересуетъ, и вашихъ собственныхъ основаній въ подтвержденіе высказанныхъ вами на судъ мыслей, несогласныхъ съ экспертизою, вы не высказываете. Подобный приѣмъ въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ, конечно, очень удобный, но не скажу, чтобы желательный, такъ какъ онъ скорѣе запутываетъ дѣло, чѣмъ разъясняетъ. Какъ-бы то впрочемъ ни было, но, привыкнувъ съ уваженіемъ относиться къ печатному

слову, прежде всего, считаю себя вынужденнымъ оправдаться передъ вами въ неясности и неопредѣленности.

Прежде вы обвиняли меня въ противорѣчїи самому себѣ, въ угожденїи авторитетамъ; теперь вы проходите это молчанїемъ, хотя и не берете слова назадъ. Въ настоящемъ случаѣ молчанїе я могу считать за знакъ согласїа и считать себя по слѣдствїю оправданнымъ. Изъ обвиненїа въ противорѣчїи вы перешли въ обвиненїе въ неопредѣленности. Сущность обвиненїа заключается въ томъ, почему я, дѣлая поправку отчета, сказалъ, что „бѣглопоповцевъ я не признавалъ православными“, а за тѣмъ въ письмѣ къ вамъ назвалъ ихъ уже православными хотя въ известномъ смыслѣ, т. е. по вашему заключенїю, въ первомъ случаѣ выразился вообще, а во второмъ въ ограничительномъ смыслѣ. „Что же ишло вамъ, спрашиваете вы, дѣлая поправку отчета высказать тогда же этотъ ограничительный смыслъ, который *долженъ* быть усмотрѣнъ въ словахъ вашихъ?“. Отвѣчаю. 1) Отчетъ представляетъ такую путаницу въ передачѣ моихъ показанїй, что мнѣ трудно было предвидѣть, въ чемъ собственно заключается и отъ чего произошла ошибочность его автора, да и до сихъ поръ я не могу объяснить себѣ этого обстоятельства⁽¹⁾. Поэтому дѣлая поправку „отчета“ я и ограничился лишь категорическимъ заявленїемъ относительно

(1) Это одна неправильность, незамѣченная мною прежде. Авторъ отчета говоритъ: „на судѣ я подавалъ, что старообрядство, прїемающее священство составляетъ расколъ“. Опять же я говорилъ не то; а — что бѣглопоповщинское согласїе составляетъ расколъ, подъ старообрядчествомъ же, прїемающимъ священство, можно разумѣть и единовѣрцевъ, по отношенїю къ которымъ понятие раскола приложено быть не можетъ. Я говорилъ, что старообрядчество есть содержанїе извѣстныхъ обрядовъ и старообрядцы могутъ быть и раскольники и нераскольники. Намъ надо было разъяснить специально вопросъ о бѣглопоповствѣ.

неправильной передачи самой главной мысли. 2) Но и это категорическое заявление было на столько ясно, что ограничительный смысл легко могъ быть усмотрѣнъ въ моихъ словахъ. Вы приводите мои слова, что „бѣглопоповцевъ я не признавалъ *православными*, а признавалъ *раскольниками*“ (Судебн. Вѣстн. № 231 и Камско-Волжская газ. № 46). Выраженіе, что я признавалъ бѣглопоповцевъ раскольниками и заключаетъ искомый вами ограничительный смыслъ; это выраженіе и означаетъ, что „бѣглопоповцы ереси не содержатъ, или что тоже, въ исповѣданіи догматовъ не погрѣшаютъ, значитъ содержатъ ихъ правильно“ (Судебн. Вѣстн. № 231). Вамъ трудно было до этого додуматься? Не думаю. На судѣ я объяснялъ, что еретичество есть уклоненіе отъ догматовъ вѣры, расколъ удаленіе отъ церкви изъ-за предметовъ обрядовыхъ и несущественныхъ въ дѣлѣ спасенія. Мысль эта, какъ видно изъ вашего ко мнѣ перваго письма, вами усвоена. Вы писали мнѣ, что развивая на судѣ самостоятельно понятіе о расколѣ, я различалъ это понятіе отъ понятія еретичества и объяснилъ, что подъ первымъ разумѣется отступленіе *отъ церкви изъ-за обрядовъ*, а подъ послѣднимъ *отступленіе догматическое* (Правоо. Собес. сентяб. 1872 г. стр. 69). Стало бытъ когда понятію православнаго противополаралось мною понятіе раскольникъ, то подъ нимъ разумѣлось именно такое лицо, которое *ереси не содержитъ* ('). Снѣю надѣяться, что этимъ объясненіемъ я снимаю съ себя вину въ неопредѣленности.

За тѣмъ вы снова обращаетесь къ отчету, какъ къ источнику возникшихъ между нами недоразумѣній.

(') Въ отчетѣ и здѣсь передано не точно. «Подъ понятіемъ раскола разумѣется *важкое отпаденіе не только различествующее въ догматахъ, но и уклоняющееся отъ церкви во всѣхъ другихъ отношеніяхъ*» (Бирж. Дѣст. 1872 г. № 40).

Но я долженъ сознаться, что надобно имѣть особныя способности, чтобы отыскать въ вашемъ объясненіи точную мысль, чтобы выразумѣть вашу дѣйствительный взглядъ на этотъ предметъ. Сначала вы соглашаетесь, что составитель отчета *допустилъ обобщеніе*—хотя вину въ этомъ усевяете мнѣ; вотъ ваши слова: „судите кто больше виноватъ въ возникшемъ недоразумѣніи: составитель ли отчета, *допустившій обобщеніе* или и проч... (Судебн. Вѣстн. 1872 № 231). Кажется мысль что вы признаете обобщеніе довольно ясна? Но чрезъ нѣсколько строкъ, вы беретесь снова защищать составителя отчета по существу, *составитель отчета*, говорите вы, *вовсе не повиненъ въ положительномъ обобщеніи, въ отчетѣ болѣе неопредѣленности, нежели обобщеніи*“. Не буду спорить за слово—пусть будетъ неопредѣленность, вмѣсто обобщенія;—не могу только согласиться съ вашимъ объясненіемъ, будто эта неопредѣленность зависѣла отъ краткой передачи „обширной экспертизы“; краткость не ведетъ необходимо къ неопредѣленности, можно и обширнѣйшую рѣчь резюмировать иногда въ двадцати словахъ; и сущность моей экспертизы можно выразить еще короче, не впадая въ неопредѣленность, а именно: „бѣглопоповцы суть раскольники, но не еретики и не православные, старообрядчество же по отношенію къ нимъ есть признакъ общій, а не специфическій“. Наконецъ вы пишете: „если въ отчетѣ и усмотрѣть обобщеніе, то составитель отчета имѣлъ къ тому *полное основаніе*“. Что значитъ это „полное основаніе“? Это уже не то, что поводъ къ обобщенію или неопредѣленности, нѣтъ это *основаніе* для обобщенія. Стало быть составитель отчета сдѣлалъ выводъ сообразный съ моими показаніями т. е. передалъ экспертизу правильно, значитъ въ сущности обобщенія, какъ логической погрѣшности, бросающаго иной свѣтъ на дѣло, вовсе не было? Это именно далѣе вы и доказываете и говорите, что „поповцы признаны были мною православными въ смыслѣ болѣе общемъ, а не въ ограничительномъ, какъ теперь оказывается“.

Итакъ, по вашему выходитъ 1) что составитель отчета допустилъ обобщеніе; 2) что въ обобщеніи онъ неповиненъ, но въ отчетѣ есть неопредѣленность; 3) отчетъ переданъ правильно. Я совершенно не въ силахъ найти опредѣленный смыслъ въ этихъ противорѣчивыхъ фразахъ, разбросанныхъ на какихъ нибудь двадцати строкахъ; появленіе же ихъ могу объяснить особенною ревностію, съ которою вы защищаете составителя отчета (такъ онъ близокъ и дорогъ вамъ!); жаль только, что вы забыли, что ревность *не по разуму* не бываетъ убѣдительною. Любопытный образчикъ этой ревности не по разуму составляетъ то доказательство, какое вы употребляете теперь для подтвержденія вашего третьяго положенія, т. е. что отчетъ правиленъ. Вы повторяете признанныя мною вѣрными ваши слова: „съ вашей (т. е. съ моей) стороны послѣдовалъ точный и опредѣлительный отвѣтъ, что старообрядцы (я уже замѣчалъ, что здѣсь слѣдуетъ употребить бѣглопоповцы) въ исповѣданіи вѣры не имѣютъ никакого догматическаго отличія и въ этомъ ⁽¹⁾ смыслѣ они православны“. Въ какомъ же *въ этомъ* смыслѣ, спрашиваете вы, я призналъ поповцевъ православными? Всякій читающій даже въ первый разъ эти строки не затруднится отвѣчать: „въ томъ смыслѣ,

(1) Въ вашихъ слова *этотъ* словомъ *известный* мною допущена ошибка, вслѣдствіе спѣшности съ какою я переписывалъ ваше первое письмо въ городской публичной библиотекѣ. Но отъ этого смыслъ рѣчи ни мало не страдаетъ. Выраженіе *этотъ* имѣетъ тоже опредѣлительное значеніе какъ и *известный*; православный *въ этомъ* смыслѣ можетъ не быть православнымъ *въ томъ*. Человѣкъ хорошій въ смыслѣ напр. гостепріимства, можетъ не быть таковымъ въ другихъ отношеніяхъ, или что тоже—смыслахъ. Меня удивляетъ, что вы какъ будто не понимаете такихъ простыхъ вещей, утверждая, что съ выраженіемъ *«въ этомъ смыслѣ»* не можетъ быть соединено ограничительнаго понятія). Мѣстоимѣніе *этотъ* есть опредѣленное, указывающее на *известный* именно предметъ, а всякое *опредѣленіе* есть *ограниченіе*.

что они не еретики т. е. православны въ смыслѣ отсутствія еретичества“. Такъ ясенъ и естественъ этотъ отвѣтъ по самому ходу рѣчи, и этотъ отвѣтъ есть отвѣтъ „точный и опредѣлительный“. Но вы дарите меня и всякаго читающаго сюрпризомъ, отвѣчая на поставленный вопросъ: „Очевидно (?) въ смыслѣ научно-богословскомъ“!... Можете вообразить, какъ подѣйствовала на меня столь своеобразная логика.....

Мнѣ положительно становится скучно гоняться за вами по извилинамъ логическихъ комбинацій и потому спѣшу перейти къ обсужденію главнаго, занимающаго насъ, вопроса такъ сказать по существу,—вопроса объ условіяхъ православности извѣстнаго лица или лицъ. Хотя вы повидимому и отказываетесь вести со мною полемику „о сущности православія“; но при этомъ по-прежнему недоумѣваете, (не смотря на давное уже мною объясненіе),—какъ это „непогрѣшимое исповѣданіе догматовъ“ при *обстоятельствахъ побочныхъ, такъ сказать внѣшнихъ* по отношенію этого непогрѣшимаго исповѣданія въ одномъ смыслѣ не исключаютъ понятія православности, въ другомъ же смыслѣ, при тѣхъ же обстоятельствахъ исключаютъ это понятіе“. Что разумѣете вы подъ „этими побочными, такъ сказать внѣшними обстоятельствами“? Въ прошедшемъ письмѣ, излагая условія православности, я писалъ, что условія эти заключаются въ правомъ исповѣданіи вѣры, въ единеніи съ церковью, выражающемся въ общеніи преподаваемыхъ ею таинствъ, въ подчиненіи установленной церковной власти, высшимъ выраженіемъ коей служитъ соборъ епископовъ. Вы же въ первомъ своемъ письмѣ останавливались исключительно на первомъ условіи, замѣчая, что „православность теряется только съ уклоненіемъ въ догматахъ“; теперь вы недоумѣваете объ этомъ же самомъ. На основаніи этого я думаю, что подъ этими *побочными, такъ сказать внѣшними* обстоятельствами вы и разумѣете церковное единеніе и не придаете особеннаго значенія разрушенію церковнаго единства, удаленію отъ преподаваемыхъ церковію

тайствъ,—что собственно и составляет *характерную* черту раскола. Мое прежнее объясненіе, какъ я и ожидалъ, прошло, значить, даромъ. Поэтому позвольте еще разъ попытаться разсвѣять ваше недоумѣніе и показать, что нарушаемая *расколомъ* условія далеко не вѣшнія и не побочныя въ дѣлѣ преподаваемыхъ христіанствомъ средствъ ко спасенію или, что тоже, въ устройствѣ христіанской церкви. Первымъ источникомъ для рѣшенія этого вопроса есть, безъ сомнѣнія, ученіе ея Божественнаго Основателя и Его непосредственныхъ учениковъ, а за тѣмъ постоянное церковное сознаніе, выражающееся въ соборныхъ опредѣленіяхъ, въ сочиненіяхъ знаменитыхъ и прославленныхъ церковію ея учителей и другихъ строго-церковныхъ книгахъ.

Искушитель челоуѣчества, принесшій на землю миръ и Божіе къ людямъ благоволеніе, создалъ на землѣ Божіе царство не отъ міра сего, которое есть *церковь*, или общество вѣрующихъ въ Него людей. Это общество, соединенное чрезъ Христа съ Богомъ, естественно должно быть *одно*, какъ одинъ Господь, какъ одна вѣра. *Отче, да вси едино будутъ, якоже Ты, Отче, во мнѣ и азъ въ Тебѣ, да и тѣи въ насъ едино будутъ* (¹). Вотъ цѣль искупленія и цѣль церкви—привести всѣхъ въ одно общество. Выражая образно это тѣсное единство, Спаситель сравнилъ Себя съ лозою, а вѣрующихъ съ вѣтвями лозы (²), называлъ Себя пастыремъ, а церковь дворомъ овчимъ (³). Св. апостоль уподобилъ церковь тѣлу, глава коего Христосъ (⁴).

Ясно, что у единой главы и тѣло должно быть одно; поэтому-то христіанинъ и исповѣдуетъ свою вѣру въ церковь *единую* (10 членъ Никео-цареград. символа). Этотъ принципъ единства долженъ выражаться

(¹) Иоан. 17, 21 и 23.

(²) Иоан. 15, 1—7.

(³) Иоан. 10, 16.

(⁴) Колос. 1, 18, Ефес. 5, 23.

не только въ одинаковомъ исповѣданіи вѣры, но и въ реальномъ (если можно такъ выразиться), видимомъ религиозномъ общеніи вѣрующихъ, во взаимныхъ молитвахъ о спасеніи (Ефес. 6, 18 и 19), въ общеніи таинствъ, въ союзѣ съ церковною властію. Такъ оно и выражалось на практикѣ. Отсюда понятво уже, что тотъ, кто удаляется этого единства, становится членомъ иного тѣла, вѣтвию другой лозы, овцою двора иного, таковой раздѣляетъ церковь Христову. Вотъ принципъ, по которому всегда строго осуждались соборами не только ереси, но и *расколы*, т. е. раздѣленіе церковное, противленіе церкви и ея священноначалію. „Говорю и свидѣтельствую, писалъ одинъ изъ замѣчательнѣйшихъ церковныхъ учителей, Іоаннъ Златоустъ, что раздирать церковь не меньшее зло, какъ и впасть въ ересь“⁽¹⁾. Всякій отдѣляющійся отъ церкви, по выраженію другаго учителя, присоединяется къ жевѣ незаконной и дѣлается чуждымъ обѣтованій церкви; оставляющій церковь Христову лишаетъ себя награды, предопредѣленныхъ Христомъ.... Неизгладимая и тяжкая вина (церковнаго) раздѣленія не очищается даже страданіями“ (Кипріанъ о единствѣ церкви)⁽²⁾. Выходя изъ той-же идеи *единства* церкви, какъ тѣла Христова, чрезъ которое только и возможно нравственное обновленіе человѣка, церковные учителя замѣчали объ отдѣляющихся отъ нея, что они „противятся божественному домостроительству, враги алтаря, мятежники противъ жертвы Христовой... дерзаютъ устроить другой алтарь, возносятъ другое моленіе въ словахъ непозволенныхъ, оскверняютъ незаконными жертвоприношеніями истинную жертву Господню“ (Кипріанъ, о единствѣ церкви),—замѣчали, что внѣ церкви „нѣтъ плодотворной молитвы“ (Августина толков. на псал. 42), не можетъ быть спасительныхъ дѣлъ

(1) На послан. Ефес. бес. 11.

(2) Смотр. Христіанское Чтеніе 1837 г. I, 27, 40.

(Отъ же толк. на псал. 83). Церковь же составляетъ народъ, соединенный со священникомъ и стадо, покорное своему пастырю; посему ты долженъ знать, замѣчаетъ церковный учитель, что кто не въ соединеніи съ епископомъ, тотъ не въ церкви (Кипр. посл. 69). Безъ нихъ, т. е. безъ епископа, пресвитера и діакона, и церковь не именуется (Игнатій послан. къ Тралліанамъ). Вотъ почему и соборы предавали анаемѣ тѣхъ, кто „кромѣ церкви собирались и церковная творили, не сущу съ ними пресвитеру по воли епископа“⁽¹⁾. Такое осужденіе раскольниковъ, основаніемъ своимъ имѣеть даже и прамыя слова Христа: *аще кто церковь преслушаетъ, буди тебѣ яко язычникъ и мытарь*⁽²⁾. Вотъ какое значеніе по отношенію къ вопросу о православности имѣють тѣ побочныя, такъ сказать внѣшнія, по вашему мнѣнію, обстоятельства, которыя приводили васъ въ недоумѣніе! Вотъ почему я и писалъ въ прошедшемъ письмѣ, что только членамъ *православной церкви*, или, что то же, церкви соборной, каеолической усваются общее названія православнаго, и что, напротивъ, для каждаго изъ уклонившихся отъ церкви (сектантовъ) существуетъ и свое названіе—еретиковъ, раскольниковъ, подцерковниковъ (на осн. 1-го прав. св. Вас. велик.)⁽³⁾. Но васъ, быть можетъ, продолжаетъ еще смущать филологическій смыслъ слова *православный*? Выраженіе это есть переводъ греческаго слова *καθολικός* (каеоликъ или по латинскому произношенію католикъ), которое значитъ соборный или вселенскій и въ приложеніи къ данному случаю означаетъ члена соборной (вселенской) церкви; понятно, что въ этой церкви содержится и правое исповѣданіе вѣры, т. е. отсутствуетъ всякое неправомысліе въ отношеніи къ догма-

(1) 6-е прозвіе собора въ Гавгрѣ.

(2) Матѣ. 18, 17.

(3) Сногр. Правос. Собес. 1872 г. сент. стр. 72.

тамъ. Вы опять можете быть упрекнуто меня, почему я не высказалъ всего этого раньше; но кто же могъ подумать, что мнѣ придется раскрывать и доказывать православно-катехизическія положенія? Даже ваши кліенты-старообрядцы знаютъ и исповѣдуютъ *единство* церкви, считая свое общество единою благочестивою церковію, а насъ съ вами людьми неправославными и отдѣляются отъ насъ и той церкви, которой мы принадлежимъ, во имя мнимаго ея неправовѣрія. Какъ специалистъ, призванный въ качествѣ эксперта, спрошенный подъ присягою, я имѣлъ основаніе думать, что и судъ и стороны довѣряютъ мнѣ и потому, высказавшись подробно относительно главнаго вопроса, т. е. основаній апелляціи, я не считалъ особенно нужнымъ подтверждать ссылками на источники каждое свое слово или положеніе, имѣющее смыслъ догматическій, и ограничивался общими положеніями, составляющими выводъ изъ тѣхъ основаній, какія мнѣ были извѣстны. Конечно если бы вы или кто другой высказали сомнѣніе относительно моихъ положеній, тогда я указалъ бы и основанія; но подобнаго требованія по отношенію къ вопросу, почему бѣглопоповцы и при отсутствіи еретичества не могутъ быть православными, а суть раскольники,—заявлено не было. Вопросъ этотъ вы подняли уже послѣ и я въ первомъ еще письмѣ представилъ краткое разъясненіе, опредѣливъ условія православно-сти и процитовавъ 1 прав. Васил. велик.; вамъ показалось этого мало; поэтому въ настоящій разъ я счелъ себя вынужденнымъ представить вамъ уже обстоятельное объясненіе. Изъ него вы поймете, конечно, и то, что я и не думалъ различать двухъ, открытыхъ вами у меня, точекъ зрѣнія—*научно-богословской* и *церковно-богословской* и полагать „какъ-бы различные принципы“. И научно-богословскими соображеніями, какъ я писалъ въ поправкѣ отчета, я доказывалъ не то, что бѣглопоповцы—православны, а то именно, что они—раскольники. Всѣ эти „какъ-бы различные принципы“, всѣ эти мнѣнія, будто на судѣ я призналъ бѣглопоповцевъ пра-

вославными въ смыслѣ научно-богословскомъ, — болѣе общемъ, чѣмъ смыслъ церковно-богословскій — суть ваши собственные измышленія.

Теперь позвольте обратиться къ обѣщанному мною разбору вашей защитительной рѣчи, на который и вы меня вызываете. Въ послѣднемъ своемъ письмѣ вы указываете на свои главные тезисы и считаете излишнимъ пояснить, что „вопросъ о православіи или неправославіи старообрядцевъ (?) былъ въ юридическомъ отношеніи для дѣла почти безразличенъ“. Прекрасно! Но позвольте вамъ припомнить, кто, какъ не вы и возбуждали этотъ вопросъ на судѣ? Для рѣшенія главныхъ тезисовъ вашей аппелляціи было вполнѣ достаточно того, что я сказалъ по приглашенію самого суда; вы же, недовольствуясь этимъ, перенесли вопросъ на догматическую точку зрѣнія, стали спрашивать о существѣ исповѣданія старообрядцевъ, о православіи единовѣрцевъ, о причинахъ удаленія отъ епископа бѣглопоповцевъ. Я очень хорошо видѣлъ, что эти вопросы не ведутъ ни къ чему, къ главному предмету не относятся, и только запутываютъ дѣло, и потому обращался къ суду съ вопросомъ, обязанъ-ли я отвѣчать на нихъ. Вы же напротивъ заявили суду, что для васъ они очень важны, что ваша рѣчь будетъ очень тѣсно съ ними соприкасаться, или что-то въ этомъ родѣ, буквально не упомяну, — только настаивали на ихъ продолженіи. Оставаясь при своемъ убѣжденіи въ напрасной тратѣ времени въ неотносящихся къ дѣлу словопрѣніяхъ, я тѣмъ не менѣе рѣшился отвѣчать вамъ съ одной стороны изъ уваженія къ защитѣ, а съ другой въ виду тѣхъ могущихъ явиться со стороны присутствовавшей публики (среди которой были и старообрядцы) толковъ, что я отказался отъ разъясненія догматическихъ вопросовъ предъ требованіемъ старообрядческаго защитника; я вступилъ съ вами въ религіозную полемику, въ которой мы ушли такъ далеко отъ предмета, что предсѣдатель имѣлъ полное основаніе не только юридическое, но и логическое остановить насъ

и возвратить на главный предмет,—что имъ и было сдѣлано. Теперь вы сами сознаетесь, что догматическія разсужденія, дѣйствительно, въ юридическомъ отношеніи были почти безразличны; значить, предлагая имъ известные догматическіе вопросы на судѣ, вы изъ юрота-защитника дѣлались религиознымъ апологетомъ бѣглопоповства. Этотъ мотивъ дѣйствительно видѣнъ и въ вашей рѣчи, которая вызывала неоднократныя просьбы председателя перейти ближе къ главному вопросу. Въ своемъ усердіи вы увлеклись до того, что уподобили бѣглопоповцевъ (лишенныхъ права имѣть публичныя молебни) „тѣмъ двѣнадцати, которые нѣкогда скрывались страха ради іудейска“. Фраза эта въ печатный отчетъ не попала, но я очень хорошо ее помню. Дѣлая подобное сопоставленіе, вы забыли, или можете быть даже и не знали, что священная высота двѣнадцати Христовыхъ избранниковъ *обусловливалась* вовсе не тѣмъ, что они скрывались иногда страха ради іудейска, а тѣмъ, что они распространили и утвердили Христову церковь, которую всякіе расколы на-противъ разрушаютъ. Поэтому ваше уподобленіе просто неприлично. Но перехожу къ разбору рѣчи, какъ она напечатана.

Первый и общій всей вашей рѣчи недостатокъ заключается въ перетасовкѣ понятій, въ замѣненіи признака характеристическаго признакомъ общимъ, и притомъ признака формальнаго реальнымъ. „Обвиненіе, говорили вы, признаетъ Севастьянова и Вавилина за послѣдователей бѣглопоповской секты, называетъ ихъ приверженцами раскола.... Я съ своей стороны нахожу, что подобное обвиненіе страдаетъ нѣкоторымъ важнымъ недоразумѣніемъ и большимъ смѣшеніемъ понятій (sic!), какъ въ смыслѣ историческомъ (?), такъ и въ смыслѣ нашего уголовного законодательства. Мы имѣемъ дѣло не съ приверженцами раскола, такъ какъ поповщинское согласіе *не есть расколъ. Поповщинское согласіе есть не больше, какъ старообрядство*“. Это какъ говорится съ больной головы на здоровую; не обвине-

ше, а вы страдаете смѣшеніемъ понятій. Поповщинское согласіе есть старообрядство? Но вѣдь и безпоповцы, и нѣтовцы, и послѣдователи секты странничевъ, и единовѣрцы суть старообрядцы; но въ именѣ старообрядчества разумѣется совокупность извѣстныхъ обрядовъ, содержащихся послѣдователями весьма многихъ, отдѣльныхъ другъ отъ друга, религіозныхъ общинъ; собственно поповцевъ оно не характеризуетъ. Въ силу вашей логики вы могли бы взять признакъ еще болѣе общій, сказать напр., что поповцы суть христіане, такъ какъ вѣруютъ во Христа и за тѣмъ вести вашу рѣчь о христіанствѣ; какихъ прекрасныхъ вещей вы не могли бы тогда наговорить! „Старообрядство, продолжаете вы, законъ нигдѣ не преслѣдуется; какъ расколъ“. Совершенно вѣрно, потому что старообрядство дѣйствительно и не есть расколъ;— оно есть совокупность извѣстныхъ обрядовъ, которые въ церкви искони были различны, мѣнялись и совершенствовались по опредѣленію церковной власти. Въ томъ, что въ точномъ смыслѣ называется расколомъ— въ отличие отъ ереси, нарушается не матеріальный принципъ (содержаніе христіанства), а формальный (отношеніе къ православнои церкви, разрушеніе церковнаго единства),— о чемъ я уже нѣсколько разъ имѣлъ честь говорить вамъ. Противопоставивъ понятіе раскола понятію старообрядства, и исключительно послѣднее усвоивъ поповцамъ, вы вели свою рѣчь, то о старообрядцахъ вообще, то о поповцахъ, то усвоили общіе признаки старообрядцевъ поповцамъ, то частныя признаки поповцевъ распространяли на всехъ старообрядцевъ. „Я считаю себя нравственно обязаннымъ, говорили вы, возстановить истинный взглядъ истинно православнаго старообрядца: старообрядцы вовсе не считаютъ раскольниками тѣхъ, кто уклонился старыхъ преданій и обрядовъ, такъ какъ въ обращеніи къ новымъ обрядамъ (¹) они не видятъ уклоненія вѣры, ибо

(¹) Выражаясь такъ рѣшительно объ «уклоненіи отъ старыхъ обрядовъ къ новымъ», вы очевидно позаимствовались свѣ-

обрядъ, по мнѣнію болѣе толковыхъ старообрядцевъ (неизвѣстно, принадлежатъ ли къ нимъ ваши кліенты), не есть сущность вѣры“. Въмѣсто того, чтобы говорить о вашихъ кліентахъ и излагать собственно воззрѣнія бѣглопоповцевъ на церковь, вы сочли себя обязаннымъ возстановить „взглядъ истинно-православнаго старообрядца“. „Взглядъ этотъ давно уже извѣстѣнъ; слѣдовательно напрасно вы трудились возстановлять оный; принадлежитъ этотъ взглядъ истинно-православнымъ старообрядцамъ, въ единеніи съ церковію находящимся, т. е. единовѣрцамъ, бѣглопоповцамъ же онъ не принадлежитъ. Сочтя себя нравственно обязаннымъ возстановить истинный взглядъ истинно-православнаго старообрядца, т. е. по вашему послѣдователя бѣглопоповщинскаго согласія, и рѣшившись такимъ образомъ просвѣтитъ въ этомъ случаѣ и судъ и публику, вы опустили изъ виду одно очень простое условіе, что возстановлять истинные взгляды или, что тоже, разрушать ложные, можно только послѣ внимательнаго изученія первичныхъ источниковъ, т. е. по отношенію къ данному предмету — сочиненій старообрядческихъ писателей поповщинскаго согласія, въ противномъ случаѣ вмѣсто возстановленія скорѣе будетъ извращеніе истиннаго взгляда, или просто бросаніе словъ на вѣтеръ. Ваше „возстановленіе истиннаго взгляда“ дѣйствительно и страдаетъ этимъ недостаткомъ; вы сочли себя нравственно обязаннымъ возстановить то, чего, къ сожалѣнію, изучить не позаботились, и относительно чего специальной экспертизѣ, подъ присягою данной, повѣрять не сочли своею нравственною обязанностію.

деніями объ этомъ у вашихъ кліентовъ и ихъ взгляды провела на судъ. Относительно того, который обрядъ абсолютно старѣе — употребленіе имени Спасителя — Ісусъ или Ісусъ, посолоніе или противосолоніе, чтеніе 8 члена символа вѣры: Господа истиннаго или просто Господа, двоеперстіе или троєперстіе и проч. вамъ самимъ по меньшей мѣрѣ хорошо неизвѣстно.

На судѣ я имѣлъ удовольствіе показывать, что бѣглопоповцы смотрятъ на православную церковь, какъ на зараженную ересями или, по меньшей мѣрѣ, соблазнительными новшествами, дающими имъ основаніе для церковнаго раздѣла (т. е. раскола), и поэтому считаютъ насъ или еретиками или раскольниками. Къ какой категоріи принадлежать ваши кліеты, я незнаю и могъ бы узнать это при личныхъ только съ ними бесѣдахъ. Въ прошедшемъ письмѣ я уже указалъ существованіе у бѣглопоповцевъ формулы отреченія отъ „гнусной никоніанской ереси“⁽¹⁾; за тѣмъ всякому, изучившему исторію поповщинскаго согласія, извѣстно, что въ жизни поповцевъ главнымъ внутреннимъ вопросомъ былъ вопросъ о приѣмѣ прозелитовъ. Съ древнихъ временъ въ христіанской церкви установился тройкій способъ принятія въ нее: первый черезъ крещеніе; ему подлежали не только всѣ некрещенные (язычники, евреи, магометане), но и тѣ еретики, крещеніе коихъ не соотвѣтствовало установленной Христомъ формѣ троекратнаго погруженія во имя св. Троицы (павликіане, монтанисты, маркіониты и др.). Второй способъ принятія производился чрезъ помазаніе муромъ, при отреченіи отъ ересей; третій—чрезъ одно отреченіе, безъ муропомазанія. Одному изъ этихъ способовъ пріянія подлежали еретики, употреблявшіе правильную форму крещенія (аріане, македоніане, монофизиты, моноелиты, иконоборцы и друг.) и всѣ раскольники⁽²⁾. Этотъ существовавшій способъ принятія поповцамъ необходимо было приложить и въ своей практикѣ по отношенію къ пріянію въ свое общество православныхъ мірянъ и бѣжавшихъ отъ православной церкви священнослужителей. По этому поводу бывали (особенно въ послѣдней четверти XVIII столѣт.)

(1) Правосл. Собес. 1872 г. сент. стр. 69 въ примѣч.

(2) 1-е прав. св. Василія велик., 7-е прав. 2-го вселенск. собора, и 95-е 6-го вселенск. собора.

горячіе споры о томъ, — вторымъ ли чиномъ принимать, какъ утверждали одни, или третьимъ, какъ доказывали другіе; и замѣчательно, что громадное большинство поповцевъ (Иргизъ, Рогожское, Керженецъ) стояли за второй чинъ, и только немногіе (представители Стародубья) отстаивали третій чинъ. Эти споры наглядно убѣждаютъ всякаго, что поповцы дѣйствительно приравниваютъ насъ къ еретикамъ втораго чина или по меньшей мѣрѣ къ раскольникамъ, принимаемымъ третьимъ чиномъ. Ваше увѣреніе въ противномъ или, какъ вы называете, „возстановленіе истиннаго взгляда“ находится въ прямомъ противорѣчьи съ означенными историческими фактами. Если бы поповцы смотрѣли на насъ такъ, какъ вы стараетесь увѣрить, то всѣ эти споры о чинопріемахъ были бы совершенно невозможны. Скажу болѣе, не чувствовали-ли и сами вы несправды вашего „возстановленія“ по отношенію къ поповцамъ и не потому ли замѣнили ихъ отличительное названіе общимъ именемъ старообрядца? Если такъ, то ваша рѣчь является плодомъ не недоразумѣнія и не научнаго убѣжденія, а предвзятаго желанія во чтобы то ни стало заставить глаза паутиною сознательнаго софизма. Это предположеніе тѣмъ болѣе правдоподобно, что въ самомъ засѣданіи суда, вы имѣли случай слышать, что старообрядчество и бѣглопоповство не суть понятія тождественныя и что первое шире послѣдняго и относится къ нему, какъ общій признакъ.

Возстановивъ, по вашему мнѣнію, истинный взглядъ на церковь поповца, въ существѣ же дѣла извративъ оный, — благодаря смѣшенію понятій, — вы продолжаете въ томъ же родѣ характеристику старообрядства. „Послѣдователи старообрядства, говорите вы, имѣя то же исповѣданіе вѣры, какъ и православные, безусловно признаютъ всѣ каноны и уставы католической церкви и совершаютъ тѣ самые обряды, которые до 1654 г. совершала вся Россія и которые потомъ предоставлено открыто совершать единовѣрческимъ священникамъ; сами православные митрополиты и епископы, когда они

служать въ церквахъ единовѣрческихъ, совершаютъ эти обряды“. Все это, конечно, справедливо, только къ дѣлу не относится и бѣглоповцевъ не характеризуетъ. Вѣроятно, вы и сами это чувствовали, и потому наравнѣ съ этими фразами разбрасывали другія, ближе относящіяся къ бѣглоповству, которое впрочемъ продолжали называть не иначе, какъ общимъ именемъ старообрядства. „Старообрядство, говорили вы, тождественно съ единовѣремъ. Старообрядство, *признающее сущность исповданія* (?) православія, священство, и молящееся за царя ни чѣмъ существенно не отличается отъ православія; оно отличается *только* обрядами и внѣшностями“. Мы уже знаемъ, этимъ ли только оно отличается; да и сами вы, бросивъ выраженіе *только*, высказываете за тѣмъ и еще отличіе, которое сами же называете отличіемъ *непримиримымъ*. „Одно что не примиримо отдѣляетъ старообрядство (?) отъ нашей церкви— это нежеланіе ихъ (кого это *ихъ?*) подчиняться власти православнаго епископа“. Надо сказать общѣе: не епископа только, но и вообще православнаго священства, потому что православныхъ священниковъ поповцы принимаютъ, какъ переходящихъ изъ неправославной церкви въ православную или, какъ они выражаются, благочестивую. Но такое нежеланіе подчиненія вы называете противленіемъ не болѣе какъ „лицамъ церковной администраціи“. Останавливаюсь на послѣднемъ выраженіи; я не могу сказать, чтобы оно было особенно удачно. Съ одной стороны епископы въ церкви не суть только администраторы; на основаніи даннаго имъ божественнаго полномочія, они суть рабадатели благодатныхъ даровъ, законодатели и рѣшители дѣлъ совѣсти; внѣшнее управленіе (административность) является уже какъ слѣдствіе оныхъ полномочій. На этомъ то основаніи значеніе ихъ въ церкви, какъ мы уже видѣли, такъ велико, что связывается какъ бы съ самымъ ея существомъ. Съ другой стороны противленіе поповцевъ епископу имѣетъ свой характеръ; они не признаютъ власти пра-

восставшаго епископа не какъ администратора, а какъ законнаго раздавателя благотивныхъ даровъ. Они ничего не имѣютъ противъ широкихъ епископскихъ правъ по управленію, и тѣмъ менѣе противъ личнаго характера того или другаго епископа; они протестуютъ во имя мнимаго уклоненія православныхъ епископовъ въ ересь или расколъ, бѣгутъ отъ нихъ и отъ всей православной церкви вслѣдствіе узкаго возрѣнія на обрядовыя разности. Я хотя не юристъ и не политикъ, но для ясности позволю себѣ привести вамъ примѣрный фактъ изъ гражданской жизни. Положимъ, что нѣсколько человекъ, вслѣдствіе недовольства мѣстною губернаторскою или и вышею напр. министерскою властію, оказали бы ей сопротивленіе. Я понимаю, что въ этомъ случаѣ противленіе имѣло бы характеръ административный; естественнымъ выходомъ въ этомъ случаѣ для такихъ недовольныхъ могли бы быть или жалобы, или выходъ изъ-подъ вліянія означенной власти, посредствомъ перехода напр. въ другую губернію или изъ одного вѣдомства въ другое. Но представимъ себѣ общество людей, которые противятся всѣмъ администраторамъ, не хотятъ признать данныхъ имъ полномочій законными, протестуютъ напр. противъ существующихъ губернаторствъ или министерствъ, потому, положимъ, что когда-то ихъ не существовало, или не признаютъ напр. новаго судопроизводства и т. п.; и выдѣлились бы въ особое общество; я не думаю, чтобы вы, будучи даже ихъ защитникомъ на судѣ, признали бы ихъ только противниками лицамъ гражданской администраціи. Ясно, что въ предполагаемомъ случаѣ судъ и вы—защитникъ—имѣли бы дѣло съ противниками социальнаго-политическаго устройства, съ лицами нарушавшими единство политическаго тѣла, и какъ бы законъ не относился къ этимъ лицамъ—строго ли или снисходительно, но вѣкто, полагаю, не счелъ бы ихъ противниками только административнымъ лицамъ. Постарайтесь приложить это къ церковной жизни и къ сущности того протеста, какой нововцы высказываютъ про-

тивъ церкви; смыслъ этого протеста, какъ ми уже видѣли, не внѣшне-административный, а (если можно такъ выразиться) внутренно-церковный.

За тѣмъ, я не буду останавливаться на вашихъ общихъ возрѣнiяхъ относительно происхожденiя раскола, его протеста будто бы противъ правъ земства, — его политическаго элемента, который теперь съ отрицательною крѣпостнаго права и введенiемъ земства, по вашему утратился; всѣ эти довольно громкiя, но не довольно ясныя фразы, заимствованы вами изъ тенденціонной книги г. Андреева, къ сожалѣнiю не отличающейся ни вѣрностію и опредѣленностію возрѣнiй на расколъ, ни богатствомъ и точностію фактовъ. Руководительная книга увлекла васъ слишкомъ ужъ далеко отъ предмета; и я спѣшу остановиться на вашихъ главныхъ тезисахъ, на которые вы и обращаете особенно мое вниманіе. Тезисы эти слѣдующіе: 1) старообрядцы не суть раскольники въ глазахъ *закона гражданского*, 2) Если они таковы, то во всякомъ случаѣ это толкъ безвредный, и потому къ нему не можетъ относиться 206 ст. Улож. Тезисы эти, какъ пишете, вошли и въ кассационную жалобу, принесенную по этому дѣлу“ (Судебн. Вѣст. № 231)“.

1) Останавливаюсь на первомъ вашемъ тезисѣ и позволяю себѣ, прежде всего, подъ словомъ „старообрядцы“ разумѣть старообрядцевъ *помощиискаго сословія*. На судѣ вы имѣли случай слышать довольно подробныя указанiя экспертизы, что и *гражданское правительство* смотритъ на поповцевъ какъ на раскольниковъ, указанiя эти заключались въ правительственныхъ документахъ, а не въ личномъ только мнѣнiи. Вы не сочли своею нравственною обязанностію не только повѣрить этимъ указанiямъ, но хотя бы обратить на нихъ какое нибудь вниманіе; вы просто игнорировали ихъ и въ своей рѣчи не коснулись ихъ ни единымъ словомъ, а изложили только свои положительные доводы. Посмотримъ же какія ваши основанiя. Первое ваше основаніе составляетъ извѣст-

ный указъ Екатерины II, которымъ запрещалось старообрядцевъ называть *расколниками*. Въ этомъ постановленіи вы находили „опору своего тезиса; находили, что въ историческомъ движеніи нашего законодательства была моментъ, когда поновщина (не одна поновщина, а и другія старообрядческія секты) въ глазахъ правительства потеряла значеніе, какъ религіозная секта, какъ церковный расколъ“ (1). Я хотя и не юристъ, но эта опора съ юридической точки зрѣнія меня просто удивляетъ. Какъ бы посмотрѣли вы на прокурора, если бы онъ сталъ доказывать, что вашихъ кліентовъ надо записать въ двойной окладъ и одѣтъ въ шутовское платье, и сослался бы на извѣстные указы Петра 1-го? Было, конечно, время, когда правительство позволяло старообрядцамъ имѣть свои молитвенные дома и открыто держать бѣглыхъ священниковъ; въ это время, конечно, не возникло бы и дѣло о вашихъ кліентахъ; было съ другой стороны и такое время, когда одно имя раскольника вело къ наказанію; но ясно, что ни то, ни другое не можетъ служить опорой для современнаго суда. Вамъ хорошо извѣстно, что на судъ можно руководиться только существующими законами. Такимъ образомъ опора вашего тезиса нисколько его не поддерживаетъ. Сверхъ того, вы неправильно представляете самое значеніе указа Екатерины II; съ этимъ указомъ старообрядческія согласія потеряли значеніе политической протестаціи, а не „какъ религіозная секта или церковный расколъ“, измѣнилось только *отношеніе* гражданскаго правительства къ расколу, а не взглядъ его на старообрядческія, отдѣлившіяся отъ церкви, согласія, какъ на церковный расколъ. Въ этомъ легко убѣдиться какъ изъ промежутокъ и смысла самаго указа объ уничтоженіи названія раскольниковъ, такъ и изъ другихъ правительственныхъ распоряженій этого періода. Постановле-

(1) Казанск. Биржев. Лист. 1872 г. № 40.

ніе о наименованіи старообрядцевъ раскольниками находится въ тѣсной связи съ предшествовавшимъ закононеніемъ 1782 года объ освобожденіи отъ платежа двойнаго оклада. Съ тѣхъ поръ какъ установленъ былъ для раскольниковъ двойной окладъ, они записывались въ особыя графы въ окладныхъ книгахъ; когда же этотъ окладъ былъ уничтоженъ, то ясно, что графа эта стала невужною, а между тѣмъ многие, по уничтоженіи оклада, изъ петляевыхъ раскольниковъ, которымъ окладъ этотъ назался и тяжелымъ и обязательнымъ, пожелали сдѣлаться открытыми и записаться раскольниками, чтобы выйти изъ-подъ вліянія духовенства; тѣмъ болѣе, что „нѣкоторые изъ оваченниковъ указъ о снятіи двойной подати употребили въ такомъ непристойномъ предразсужденіи, что якобы, по снятіи двойныхъ податей, обязанъ каждый раскольникъ тотчасъ приступить къ исполненію правилъ св. церкви“⁽¹⁾. Вслѣдствіе этого въ 1783 г. испр. долж. пермскаго и тобольскаго генераль-губернатора Кашкина, донося о многихъ заявившихъ желаніе записаться въ расколъ, объяснялъ: „какъ-де Высочайшій ея имп. величества указъ повелѣваетъ не взыскивать двойныя подати съ записавшихся въ расколъ, то симъ закононеніемъ бывшая статья въ окладныхъ книгахъ по сбору съ раскольниковъ навсегда и уничтожается, а потому наименованіе раскольника какъ въ книгахъ, ревизскихъ сказкахъ, такъ и въ прочихъ спискахъ, нигдѣ уже не существуетъ, а вписывается каждый по своему званію: купецъ—въ купечество, мѣшанинъ—въ мѣшанство, цѣховой—въ цѣхъ, крестьянинъ—въ крестьянство, не касаясь нимало, кто и какими правилами закону Христову и правиламъ св. церкви повинуется“. Сенатъ утвердилъ представленіе Кашкина. По этому поводу, на основаніи сообщеннаго саватомъ „вѣдѣнія“, и св. Синодъ предписалъ указомъ отъ 1/4 марта 1783 г.

(1) Ист. Мин. Внут. Дѣлъ Варадинова 8 доломъ кнж. стр. 36.

на имя тобольскаго преосвященнаго. „чтобы духовенство какъ въ подаваемыхъ духовныхъ росписяхъ и другихъ вѣдомостяхъ, или какихъ бы то ни было свискахъ, такъ и въ словесныхъ разговорахъ онаго наименованія раскольника не употребляли, а писали бы въ тѣхъ росписяхъ и именовали всѣхъ своихъ прихожанъ единственно по ихъ званіямъ, кто въ которомъ находится“. Распоряженіе это было повторено въ 1784 году. Итакъ, со стороны не только гражданской, но и духовной власти изданы были постановленія, чтобы имѣи раскольника не употреблять. Но значить-ли это, чтобы правительство перестало смотрѣть на отдѣлившіяся отъ церкви старообрядческія согласія, какъ на церковный расколъ? Если отвѣтить, по вашему, — положительно; то остается вопросъ: — какъ же оно стало теперь смотрѣть на нихъ, — какъ на членовъ единой церкви? но такой взглядъ отвергли-бы сами старообрядцы. Или какъ на людей, отдѣлившіхся отъ ней? — Въ такомъ случаѣ этотъ взглядъ тождественъ съ тѣмъ, что называется расколомъ, и измѣненія во взглядѣ съ церковной стороны, стало быть, никакого не послѣдовало. Это дѣйствительно такъ и было. Въ томъ же самомъ указѣ, въ которомъ предписывается избѣгать имени раскольника, какъ въ сельскихъ и приходскихъ записяхъ, такъ и „въ словесныхъ разговорахъ“ расколъ называется „внѣдрившимся зломъ“, „заблужденіемъ“, „болѣзнію ума человѣческаго“, чуждающіеся же церкви — его послѣдователи называются „матуцимися въ заблужденіи“, „слабомыслищими“, „зыблющимися“; учителя онаго „лжетолкователями, развращающими православныхъ ко вступленію въ расколъ“.

Цѣль же указа — та, чтобы съ одной стороны „свѣтская власть не вмѣшивалась въ различіе, кого между правовѣрными, или кого въ числѣ заблуждающихся почитать“; а съ другой — чтобы „приходское духовенство приводило слабомыслящихъ и зыблющихся на путь спасенія кротостію, терпѣніемъ и усерднымъ настояніемъ, соболѣзнуя о заблужденіи ближняго, а не наказуя

и не встаетъ“ (1). Такимъ образомъ, указомъ 1783 г. замѣнена не сущность взгляда на церковный расколъ, какъ на расколъ, а отношенія къ нему гражданскихъ властей и приходскаго духовенства. Отсюда нетрудно понять, что названіе раскольника было уничтожено въ гражданскихъ актахъ въслѣдствіе потерявшагося государственнаго значенія раскола, а въ церковныхъ записяхъ и въ словесныхъ разговорахъ изъ видовъ сближенія съ заблудшими и снисхожденія, какъ и теперь дѣлается это въ литературѣ и въ словесныхъ разговорахъ: одно имя замѣняется другимъ (имя раскольника именемъ старообрядца),—болѣе мягкимъ и общимъ, хотя менѣе точнымъ. Приѣмъ этотъ можно встрѣтить вездѣ при взаимныхъ отношеніяхъ.

Что наше объясненіе непроизвольно,—это можно видѣть изъ другихъ правительственныхъ распоряженій, относящихся къ періоду времени, непосредственно слѣдующему за указомъ 1783 г.,—который можно распространить, по меньшей мѣрѣ, до 1820 года; по отношенію же собственно къ поповцамъ—гораздо далѣе (1837 г.). Замѣчательно, что въ то время, когда въ словесныхъ разговорахъ и сельскихъ и приходскихъ книгахъ имя раскольника не велѣно было употреблять,—въ правительственныхъ распоряженіяхъ оно допрежнему продолжаетъ встрѣчаться. Такъ въ 1785 г. въ постановленіяхъ относительно выборовъ въ общественныя должности, старообрядцы прямо названы *раскольниками* (2). Этотъ законъ относится ко всемъ старообрядческимъ согласіямъ, такъ какъ въ предшествовавшее время всѣ они были лишены права на выборы въ общественныя должности, кромѣ должности сборщика податей. Въ 1800 году были изданы постано-

(1) Указъ напечатанъ въ собран. постанов. по части раскола, кн. 1, стр. 710—723 и въ Ист. Мин. Внут. Дѣлъ Варданинова, прибавл. къ VIII, стр. 36—45.

(2) Первое Полн. Собр. Закон. т. XXII, № 16,238.

ленія: в томъ, какъ поступать духовенству при обращеніи уклонившихся въ расколъ. Въ этомъ постановленіи встрѣчается не разъ имя раскольникъ и расколочитель (1). Въ 1803 г. въ Высочайшемъ повелѣніи относительно бѣглыхъ священниковъ, появившихся въ Малороссіи, сказано: „какъ изгнаніе такихъ священниковъ изъ волостей могло бы болѣе ожесточить раскольниковъ, то и должно терпѣть оныхъ“ (2). Это Высочайшее повелѣніе относилось специально къ поповцамъ. Я не считаю необходимымъ приводить еще въ этомъ родѣ указація, полагая, что въ приведенныхъ достаточнo для убѣжденія въ той мысли, что по иждрѣ того, какъ раскольники получали гражданскія права, и въ гражданскомъ отношеніи названіе раскольника теряло смыслъ, въ сознаніи правительства не поповщина, ни другія старообрядческія согласія не теряли значенія религіозныхъ сектъ, церковнаго раскола.

Но если вы найдете еще возможность оспаривать злотъ научно-историческій взглядъ, то во всякомъ случаѣ должны сознаться, что въ юридическомъ отношеніи указъ Екатерины II о неуотребленіи имени раскольникъ не можетъ имѣть теперь ровно никакого значенія, и не можетъ служить опорой вашему тезису. Въ прошедшее царствованіе онъ былъ отмѣненъ правительственными распоряженіями; всѣ старообрядцы для точности стали обозначаться по частнымъ, характернымъ признакамъ той секты, къ которой принадлежали; когда же рѣчь шла вообще о старообрядцахъ, сдѣланныхъ отъ церкви, то ихъ называли общими именемъ раскольниковъ, въ отличіе отъ единовѣрцевъ, которыхъ, по поводу одного случая неопиманія дѣла

(1) Собр. постанов. по ч. раскола по вѣд. св. Синода, кн. 1, часть 1, отд. 1, марта 1800 г.

(2) Собр. постанов. до част. раскола по вѣд. Мин. Внут. Дѣлъ, кн. 1, стр. 21. Также въ Ист. Мин. Внут. Д. Варадинова книг. 8 дополи. стр. 59.

однимъ губернаторомъ, внесшимъ въ статистическія вѣдомости о раскольникахъ и единовѣрцевъ, — было подтверждено начальникамъ губерній, чтобы единовѣрцы не были смѣшиваемы съ раскольниками (1). Послѣдователи же бѣглопоповщинскаго согласія въ сознаніи правительства относились къ расколу. Высочайше утвержденнымъ 12 апрѣля 1837 г. журналомъ секретнаго комитета постановлено: „старообрядцевъ для большей точности въ различіи сектъ именовать раскольниками поповщинской секты“ (2). Затѣмъ раздѣленіе сектъ было внесено и въ Сводъ Законовъ. Но и послѣ этого по дѣламъ Мян. Внут. Дѣлъ было замѣчено, что въ нѣкоторыхъ мѣстахъ раскольники въ полицейскихъ и обывательскихъ книгахъ и въ другихъ актахъ присутственныхъ мѣстъ нерѣдко обозначаются произвольно и вопреки *Своду Законовъ*; именно введены названія: „неповѣдующихъ старообрядческую вѣру по священству“, или „по часовнѣ, по Рогожскому кладбищу“ и т. п. Въслѣдствіе сего въ 1853 г. было предложено начальникамъ губерній отдѣлать распоряженіе, чтобы раскольники въ полицейскихъ книгахъ и во всѣхъ официальныхъ бумагахъ именовались такъ точно, какъ установлено въ *Св. Законовъ* безъ всякихъ измѣненій“ (3). Эти постановленія не отмѣнены и до сихъ поръ.

Воспользовавшись указомъ Екатерины II, какъ опорой вашему тезису, вы безъ сомнѣнія и сами повиннаки, что на этой опорѣ трудно опереться и потому должны были перейти къ дѣйствующимъ законамъ, что вы и сдѣлали. „Обозрѣвъ статьи закона о ересьяхъ и расколахъ, читаемъ въ отчетѣ, и не найдя въ нихъ

(1) Цирк. М. В. Д. 26 октяб. 1848 г. въ собр. пост. по вѣд. М. В. Д. стран. 349.

(2) Собр. постан. по вѣдомст. М. В. Д. стр. 182.

(3) Циркуля. Мин. Вн. Д. 25 ноября 1853 г. въ собран. постан. стр. 417.

прямаго указанія на старообрядство, какъ на расколъ, запитникъ пришелъ къ тому выводу, что обзорные Уложенія не даютъ права предполагать, чтобы утратилось правительственное сознание о старообрядцахъ, какъ о нераскольникахъ“ (Вирж. Лист.). Изъ сейчасъ приведенныхъ правительственныхъ распоряженій мы уже видѣли утратилось, или вѣтъ это сознание относительно старообрядцевъ, пріемяющихъ бѣжавшихъ изъ православной церкви священниковъ. Распоряженія эти мы приводили и на судѣ и если вы не знали о нихъ прежде, то могли узнать изъ судебной экспертизы. Что же касается того, что сами вы не могли отыскать того же самаго въ статьяхъ закона, то это произошло отъ того, что, задавшись предвзятою мнѣнію,—вы искали не того, что надо было искать. Вы нигдѣ не нашли прямаго указанія на старообрядство, какъ на расколъ; это совершенно вѣрно и трудиться искать было даже напрасно. Вамъ слѣдовало искать правительственнаго сознанія не о старообрядцахъ вообще, а о послѣдователяхъ бѣглопоповскаго согласія. И если бы вы постарались поискать этого, то могли бы найти—не только въ указанныхъ мною правительственныхъ распоряженіяхъ,—хотя и малоизвѣстныхъ, но тѣмъ неменѣе выражающихъ правительственное сознание, что и требовалось доказать,—во и въ самомъ Сводѣ Законовъ. Въ ст. 68 Уст. о предупр. в пресѣч. прест. противъ вѣры читаемъ: „остающимися у раскольниковъ попомъ запрещается переходить изъ одного уѣзда въ другой“ (т. XIV. Св. Зак.). Въ X т. Св. Законовъ встрѣчается статья о бракахъ, вѣнчаныхъ раскольническими попомъ (ст. 38 прим. 2-е). Выраженіе *раскольнической* попь прямо показываетъ, что правительство считало раскольниками послѣдователей бѣглопоповскаго согласія; въ противномъ случаѣ оно не допустило бы этого выраженія. Обращаю ваше вниманіе еще на одно обстоятельство, тѣсно связанное съ одною изъ статей Свода Зак. По ст. 67 „Уст. о пред. и пресѣч. преступл. противъ вѣры“, мѣстныя

полицейскія власти должны были вести списки раскольниковъ. Въ эти списки постоянно и повсюду вносились и бѣглоповцы, разумѣется въ тѣхъ мѣстностяхъ, гдѣ они были,—и никто никогда изъ правительственныхъ лицъ не замѣчалъ, что такое внесеніе было противно требованію закона, что бѣглоповцы, по смыслу закона, не должны быть относимы къ расколу. Такое повсюдное умолчаніе правительственныхъ лицъ и учреждений было бы рѣшительно необъяснимо, если бы законъ раздѣлялъ ваши воззрѣнія. Да наконецъ, до сихъ поръ и въ голову никому не приходило оспаривать съ точки зрѣнія закона, что правительство не считаетъ бѣглоповцевъ церковными раскольниками, а считаетъ ихъ не болѣе, какъ старообрядцами. Ясно, что на Сводъ Зак. вы обращали мало вниманія. Дѣйствительно, несравненно болѣе вы останавливались на общихъ, апіорическихъ соображеніяхъ и съ большою охотою обращались къ руководительной книгѣ г. Андреева, чѣмъ къ Своду Законовъ; изъ нея позаимствовали себѣ невѣрный фактъ, послужившій единственнымъ фактическимъ основаніемъ для вашихъ мыслей, хотя фактъ этотъ во всякомъ случаѣ имѣлъ бы значеніе болѣе моральное, чѣмъ юридическое. Вы указываете на принципъ вѣротерпимости и на подарки Государемъ Императоромъ древнихъ иконъ старообрядцамъ и принятіе Имъ отъ нихъ и замѣчаете, что эти факты должны служить руководствующими и объясняющими законъ и политику правительства. Я не совсѣмъ хорошо понимаю необходимость объяснять общими соображеніями и безъ того *точный* и *ясный* законъ; подобнаго рода объясненія ведутъ скорѣе къ затемненію. Вамъ извѣстно, можетъ быть, что понятіе вѣротерпимости слишкомъ неопредѣленно и растяжимо, — начиная отъ простаго снисхожденія къ лицу заблуждающагося и кончая предоставленіемъ извѣстной сектѣ полныхъ гражданскихъ и церковныхъ правъ. Поэтому не принципомъ терпимости надо толковать частные законы, а на оборотъ, — послѣдними опредѣлять мѣру

само́й терпимости. Въ исторіи законодательства по расколу принципъ терпимости лежалъ въ основаніи, начиная съ царствованія Петра I-го и до нашихъ дней,— между тѣмъ развитіе этого принципа, т. е. системы правительственныхъ распоряженій были очень разнообразны. Что же касается частнаго факта—подарковъ иконъ древняго письма старообрядцамъ; то я еще въ прошедшемъ письмѣ замѣчалъ вамъ, что онъ касается *собственно* единоувѣрцевъ. Въ своемъ послѣднемъ письмѣ вы называете мою поправку ошибочною, и ссылаетесь на сочиненіе г. Андреева, „гдѣ на стр. 367 значится, что икона Государемъ была послана переселяющимся въ Россію безпоповцамъ“ ('). Ваша руководительная книга ввела и здѣсь васъ въ заблужденіе. Фактъ, о которомъ упоминаетъ г. Андреевъ, относится дѣйствительно къ вышедшимъ изъ Пруссіи старообрядцамъ, но уже по присоединеніи ихъ къ единоувѣрцію, и икона, подаренная Государемъ находится и теперь не у безпоповцевъ, а въ единоувѣрческой церкви сувалкской губерніи. Я не могу вамъ сказать, откуда г. Андреевъ потернулъ свои свѣдѣнія,—такъ какъ источника онъ не указалъ, но объ этомъ фактѣ было заявлено въ журналѣ „Истина“,—тожъ самою, о которомъ на той же 367 стр. упоминаетъ и г. Андреевъ. Въ пятой книжкѣ означеннаго журнала редація напечатала отъ своего имени письмо въ Москву къ единоувѣрцамъ, въ которомъ высказываетъ имъ „истинную признательность за поднесеніе иконы Вознесенія Господня, въ Царскомъ селѣ, Благочестивѣйшему Государю Александру Николаевичу для поставленія въ часовнѣ при царско-сельской станціи с.-петербургско-варшавской желѣз. дороги, въ память вторичнаго чудеснаго спасенія жизни Его въ Парижѣ“. Волѣдъ вѣдѣтъ редація прибавляетъ: „не менѣе драгоцѣненъ и многозначителенъ для насъ рачителей соединенія залогъ любви Благочести-

(') Судебн. Вѣст. 1872 г. № 231.

вѣйшаго Государя нашего Александра Николаевича, выраженный посланною на благословеніе икономъ *присоединившимся къ безжоповцевъ* прусскихъ, на правившихъ единовѣрія, къ церкви православной въ д. Николаевѣ, сувалкской губерніи“ (1). Справедливость этого, вождствіе моего запроса, подтвердили о. Павелъ, игуменъ московскаго единовѣрческаго монастыря, — извѣстный подъ именемъ прусскаго, и о. Филаретъ, іеродіаконъ того же монастыря, въ своихъ письмахъ, — первый отъ 9 апрѣля, а послѣдній отъ 14 марта наступающаго года. Надѣюсь, что послѣ этого вы не будете считать мою поправку ошибочною.

Приведеннымъ фактомъ и оканчиваются ваши доказательства, что старообрядцы поповщинскаго согласія передъ лицомъ закона гражданскаго не суть раскольники. Выказавъ свои доказательства въ пользу означеннаго тезиса, вы обратились къ суду съ слѣдующими словами: „Очень можетъ быть, гг. судьи, васъ поразитъ та смѣлость, съ которою защита рѣшилась доказывать свой тезисъ; но смѣлость моя обусловливается тѣми фактами, которые я имѣлъ честь высказать; она обусловливается тѣмъ соображеніемъ, что гласный судъ будетъ руководствоваться не тѣми иными, какъ гласными законами“. Мы видѣли уже, что высказанные вами факты не относятся къ дѣлу; что же касается гласныхъ только законовъ, которыми, очевидно, противопоставляете вы секретныя расверженія, то привели ли и вы сами хотя одинъ гласный законъ въ пользу своего тезиса? Укажъ Екатерины, какъ и сами вы сознались, не вошелъ въ полное собраніе законовъ, а фактъ — подарокъ импѣр, замаскированный изъ частнаго, и при томъ уже не первачнаго восточника, и передать невѣрно. Нѣтъ, не гласные законы вамъ были нужны, а какой-то, какъ на сѣн го-

(1) Истина, кн. 5, лист. 70 обор. и 71 изд. 1868 г.

ворите, „новый образъ судебнаго пониманія какъ старыхъ историческихъ фактовъ нашей народной жизни, такъ и современнаго закона уголовнаго“. Я не знаю, конечно, какъ отнеслись судьи къ вашимъ доказательствамъ—вѣроятно имъ не въ диковину; но долженъ признаться, что меня, дѣйствительно поразила та смѣлость, съ какою вы перепутывали понятія, ставя одно на мѣсто другаго, съ какою разсуждали о вещахъ совершенно постороннихъ и вамъ малознакомыхъ, съ какою рѣшились доказывать тезисъ, построенный на софизмѣ (старообрядство не есть расколъ), съ какою игнорировали прямое выраженіе правительственнаго сознанія и желали какого то новаго образа судебнаго пониманія уголовнаго закона. Конечно ошибки и недоразумѣнія всегда возможны; но меня поразила при этомъ та упрямая настойчивость, съ какою вы до сихъ поръ отстаиваете ваши воззрѣнія, не смотря на данныя разясленія, противъ которыхъ вы ничего не сказали. Больше же всего меня поражаетъ то, что вы отстаиваете воззрѣнія, въ справедливости которыхъ сами едва-ли убѣждены. Васъ, быть можетъ поражаетъ смѣлость моего предположенія; но оно заключается въ дальнѣйшемъ ходѣ вашей же рѣчи; а именно: во второмъ вашемъ тезисѣ, который и начинается предположеніемъ, что вашъ первый тезисъ можетъ быть отвергнутъ. „Если же они (т. е. старообрядцы поповщинскаго сгласія) и таковы (т. е. раскольники), то“ и проч... (Суд. Вѣстн. 1872 г. № 231). Выходитъ, что вы не твердо увѣрены въ томъ, что они не раскольники и будете, какъ говорятъ, на удачу, дѣйствуете не по внутреннему убѣжденію, а въ силу ходячаго выраженія: „запроси больше, чтобъ было чтѣ сбавить“. Это же видно и въ другихъ послѣдующихъ мѣстахъ вашей рѣчи, гдѣ вы взываете уже къ смисхожденію, просите, чтобы въ устахъ суда вмѣстѣ съ словомъ закона раздалось слово терпимости, выражаетесь, что „законъ здѣсь примодитъ въ столкновеніи съ чистой справедливостію“ и т. п. (Бирж. Лист.). Стало быть, вы сознае-

тесъ, что вашъ первый тезисъ не имѣеть за себя прочныхъ *въ законъ* основаній, значить, когда вы упорно настаиваете на немъ, то не только предъ наукою, но и въ глазахъ самого себя сами „приходите въ столкновеніе съ чистою справедливостію“, которая, при самой широкой допущенной свободѣ, требуетъ, чтобы человекъ не настаивалъ на томъ, въ чемъ не убѣжденъ самъ. Согласитесь, что подобныя вещи не могутъ не поражать!

2) Относительно сущности втораго вашего тезиса, т. е. что бѣглопоповщина толкъ безвредный (конечно въ гражданскомъ отношеніи) я могу согласиться; въ правительственныхъ распоряженіяхъ она называется иногда просто *сектою*, въ отличіе отъ сектъ *вредныхъ*, иногда же сектою *меньше* вредною, въ отличіе отъ сектъ *болѣе* вредныхъ. Но изъ этого не слѣдуютъ тѣ выводы, какіе вы дѣлаете. Чтобы 206 ст. Улож. имѣла въ виду только секты вредныя, соединенныя съ свирѣпымъ изувѣрствомъ и противонаправственными дѣйствіями,—этого ни откуда не видно. Напротивъ въ точномъ выраженіи этой статьи есть указаніе, что она касается и бѣглопоповцевъ. Вотъ что въ ней читаемъ: „За заведеніе раскольниковскихъ скитовъ или иныхъ сего рода обиталищъ и за построеніе новыхъ или починку старыхъ *какихъ либо* для службы и моленія *по раскольниковскимъ обрядамъ* зданій, подъ наименованіемъ *церквей*, часовенъ или молитвенныхъ домовъ, и за устройство *престоловъ* въ существующихъ уже часовняхъ, наконецъ и за обращеніе крестьянскихъ избъ въ публичныя молебни, виновные приговариваются“ и проч... Указаніе на построеніе церквей, на устройство престоловъ, прямо относится къ поповцамъ, такъ какъ ни безпоповцы, ни молокане, ни другія какія секты церквей не имѣютъ, а отправляютъ свое служеніе въ часовняхъ или моленныхъ. Игнорируя буквальный смыслъ 206 ст., Улож., вы замѣчаете, что она должна быть истолковываема при соображеніи общей системы, и не можетъ быть понимаема отрывочно,—что по смыслу об-

щей системы раскольники невредных сектъ преслѣдуются „лишь за совращеніе другихъ“. Требованіе разсматривать извѣстную статью закона въ связи съ общею системою, конечно; вполнѣ разумно, и въ настоящихъ замѣткахъ моихъ вы усмотрите дослѣдное исполненіе этого требованія съ моей стороны: но чтобы по смыслу общей системы раскольники преслѣдовались *только* за совращеніе другихъ—это несправедливо. Въ законодательствѣ указывается сверхъ того такъ называемое „публичное оказательство раскола“—какъ вещь запрещенная. Въ 1858 г., по повелѣнію царствующаго Государя Императора, были составлены и Высочайше одобрены правила для исполнительныхъ дѣйствій по дѣламъ раскола, въ основаніе которыхъ были приняты статьи Свода Законовъ „о предупрежд. и преслѣденіи преступленій противъ вѣры“. По § 5 этихъ правилъ запрещается *публичное оказательство раскола*. Въ примѣчаніи объясняется, что подъ публичнымъ оказательствомъ должно разумѣть между прочимъ открытіе вновь раскольническихъ моленныхъ. Это разъясненіе вполнѣ соответствуетъ 62 и 64 ст. Уст. о предупр. и преслѣд. преступл. противъ вѣры. Въ первой изъ нихъ говорится: „раскольникамъ воспрещается строить вновь что либо похожее на церкви или возобновлять старыя подобныя зданія“, въ послѣдней:—„мѣстное гражданское начальство имѣетъ строжайшее наблюденіе, чтобы крестьянскія избы не были обращаемы въ публичныя молельни, и чтобы вообще въ часовняхъ на будущее время (послѣ 1842 г.) не были устраиваемы *престолы*“. Законъ, какъ изволите видѣть, не дѣлаетъ исключеній ни для какихъ раскольническихъ согласій, а послѣднимъ запрещеніемъ прямо опять указываетъ на поповцевъ. Это согласно наконецъ съ принятымъ и точнымъ Высочайше утвержденнымъ опредѣленіемъ секретнаго комитета отъ 12 февраля 1837 г. Въ немъ между прочимъ читаемъ слѣдующее: „относительно раскола поповщинскаго главнѣйшіе предметы наблюденія суть: 1) чтобы всякое построеніе и возобновленіе мо-

литвенныхъ домовъ послѣ того времени, которому предшествовавшія дѣйствія покрыты Монаршимъ снисхожденіемъ, не было допускаемо“ (1).

Такимъ образомъ оказывается, что выводъ изъ втораго вашего тезиса не соответствуетъ постановленіямъ гражданскаго закона. Вамъ, какъ юристу, я не могу не удивляться; что поставивъ виду защиту въ изложеніи втораго тезиса, на точку зрѣнія примѣненія законовъ, вы такъ мало занялись ихъ изслѣдованіемъ и вынуждаете меня—конечно гораздо менѣ васъ знакомаго съ юриспруденціей,—дѣлать вамъ указанія.

Этимъ я оканчиваю разборъ вашихъ двухъ тезисовъ. Если вы найдете нужнымъ снова отвѣчать мнѣ, то я покорнѣйше просилъ бы васъ имѣть въ виду слѣдующія мои положенія: 1) бѣглоповство и старобрядство не одно и тоже, 2) бѣглоповцы должны быть признаны раскольниками съ точки зрѣнія богословской науки, 3) таковыми они и признаются не только церковною, но и гражданскою властію. 4) 206 ст. Уложенія о наказаніяхъ имѣетъ въ виду всѣхъ раскольниковъ вообще, не исключая и бѣглоповцевъ.

Н. Ивановскій.

(1) Собр. постановл. по части раскола по М. В. Д., стр. 119.

ДРЕВНЕЕ ЯЗЫЧЕСКОЕ УЧЕНІЕ

О СТРАНСТВОВАНІЯХЪ И ПЕРЕСЕЛЕНІЯХЪ ДУШЪ
И СЛѢДЫ ЕГО ВЪ ПЕРВЫЕ ВѢКА ХРИСТИАНСТВА.

(продолженіе)

II.

Ученіе о душепереселеніи въ философскихъ системахъ.

Критическое указаніе главныхъ источниковъ.

Уже по тому обширному значенію, какое имѣетъ ученіе о душепереселеніи въ общемъ религіозномъ сознаніи древняго языческаго міра, нельзя думать что, въ философскихъ системахъ оно возникало вновь и проходило новые пути развитія. Въ самомъ дѣлѣ, изъ круга религіознаго созерцанія оно такъ сказать съ корнями пересаживается на почву философскаго мышленія, такъ что, являясь впервые въ пифагорейской школѣ, оно имѣетъ уже опредѣленную и знакомую намъ форму. Вслѣдствіе этого обстоятельства значительное количество данныхъ относительно ученія о душепереселеніи въ философскихъ системахъ находится въ общихъ изслѣдованіяхъ языческой религіи, указанныхъ въ предидущемъ отдѣлѣ, именно у Крейдера, Ринка, Эккер-

мана и Деллингера. Для исторіи первоначальнаго появленія разсматриваемаго ученія у философовъ, именно въ школѣ пифагорейцевъ, имѣетъ особенное и специальное значеніе второй томъ *Geschichte unserer abendländischen Philosophie* Э. Рёта, въ которомъ онъ, разбирая со всею подробностью элементы пифагореизма, до конца проводитъ свою мысль, что вся наша западная философія коренится на восточныхъ міровоззрѣніяхъ. Только здѣсь Рётъ еще довѣрчивѣе опирается на сомнительные источники, на различныя сказанія и извѣстія о Пифагорѣ, которыя въ большинствѣ случаевъ сложились въ позднѣйшія времена, когда въ греческой философіи возникло обратное движеніе къ мудрости древнихъ учителей, Пифагора и Платона, выразившееся въ неопифагоризмъ и неоплатонизмъ. Начиная съ Платона, открывается возможность изучать философское ученіе о душепереселеніи по подлиннымъ сочиненіямъ древнихъ философовъ и писателей. При этомъ для критической оцѣнки всѣхъ гдѣ бы-то ни было почерпнутыхъ свѣдѣній относительно этого предмета необходимое и общее руководство представляютъ *Die Philosophie der Griechen* Целлера и *Geschichte der Philosophie* Г. Риттера. Эти два сочиненія, помимо своей полноты и несомнѣнныхъ научныхъ достоинствъ, въ настоящемъ случаѣ тѣмъ важнѣе, что ихъ направленіе совершенно противоположно тому, какому слѣдуетъ Рётъ. Но Риттеръ и Целлеръ ведутъ дѣло съ болѣею научною основательностью, подвергая всѣ источники своихъ изслѣдованій строгой исторической критикѣ, которою особенно отличается Целлеръ, такъ что напр. въ его изложеніи философія Пифагора теряетъ свои величественныя черты и получаетъ довольно незначительный видъ. Съ особенною силою оба они направляютъ самую разрушительную критику противъ предположеній, что греческая философія развивалась путемъ разработки и усвоенія восточныхъ элементовъ. Не говоря однако о томъ, на сколько усилія отстоятъ независимость и оригинальность греческой философіи.

основательны и успѣшны, у тѣхъ же самыхъ изслѣдователей оказывается, что по крайней мѣрѣ ученіе о душепереселеніи греческіе философы наследовали отъ востока (').

Происхожденіе ученія о душепереселеніи въ философскія системахъ.

Уваженіе къ древнему классическому міру Гелленовъ и высокимъ плодамъ ихъ мудрости такъ проникаетъ сознаніе ученыхъ изслѣдователей умственного развитія человѣчества, что они почти единодушно стараются выдѣлить развитіе греческаго религіознаго и особенно философскаго созерцанія отъ какой нибудь ближайшей связи съ культурой востока. Раздѣляя это уваженіе и признавая въ надлежащей мѣрѣ самостоятельность греческихъ религіозныхъ идей и философской мысли, мы должны однако по поводу ученія о душепереселеніи, которое развилось на почвѣ греческаго религіознаго и философскаго созерцанія, сдѣлать нѣсколько историко-критическихъ замѣчаній. Фактъ ближайшаго, не элементарнаго, а довольно подробнаго сходства ученія о душепереселеніи у орфиковъ и пифагорейцевъ съ египтянами нельзя объяснить только психологически, изъ общихъ условій человѣческаго развитія; существенныя подробности этого сходства и посторонніе факты и свидѣтельства заставляютъ обратиться къ историческому объясненію изъ частныхъ ус-

(') Кромѣ того источниками свѣдѣній о философскомъ ученіи о душепереселеніи могутъ служить Die speculative Lehre vom Menschen und ihre Geschichte Штѣкля, Ueber Platon's Phaedros Креше, Philo und alexandrinische Theosophie Гөрѣпера, VII томъ Sacrae Scripturae cursus complet., гдѣ находится разсужденіе Кальмета о душепереселеніи у раввиновъ и каббалистовъ, Владиславлева, философія Платона, Theologische Briefe Альма и наконецъ Magazin für Religions - Philosophie, B. V, Гейде.

ловій развитія грековъ и египтянъ. Это историческое объясненіе можетъ быть начато постановкой того достовѣрнаго историческаго факта, что Греція съ раннихъ поръ своего существованія имѣла международныя сношенія съ востокомъ и въ частности съ египтомъ по торговымъ, или политическимъ дѣламъ, и сношенія такого рода начались еще съ того времени, какъ въ Грецію стали переходить египетскіе и малоазійскіе переселенцы. Неизбѣжнымъ послѣдствіемъ такихъ сношеній былъ обмѣнъ идей, касавшихся не только соціальной, но и уметвенно-религіозной жизни (1). Греческая нація на пути своего собственнаго самостоятельнаго развитія захватывала чуждые элементы и, ассимилируя ихъ, давала имъ новое развитіе. Какъ въ мірѣ физическихъ явленій каждое изъ нихъ, находясь въ ближайшей связи съ безчисленными предшествующими и сопутствующими явленіями, возникаетъ и развивается на счетъ другихъ, такъ бываетъ и въ исторіи уметвеннаго развитія; и неестественно отдѣлять грековъ отъ предшествовавшихъ и сопутствовавшихъ вліяній восточной цивилизаціи и культуры. Тѣ, которые стараются освободить Грецію отъ восточнаго вліянія и полагаютъ, что они при этомъ продолжаютъ оставаться на исторической почвѣ, какъ будто забываютъ характеристическій фактъ, какъ греческое міросозерцаніе сливалось съ римскимъ до полнаго отождествленія (2). Положимъ отношенія грековъ къ римлянамъ были, можетъ быть, гораздо ближе, чѣмъ къ востоку, но при этомъ нужно взять во вниманіе крайнюю, упорную устоячивость римскаго національнаго духа, гордое сознаніе превосходства и вообще рѣзкую противоположность

(1) Вліяніе восточныхъ религій и нравовъ въ этомъ случаѣ признаетъ и Целлеръ, хотя онъ же нерѣдко высказываетъ полное отрицаніе этого вліянія. См. *Die Philosophie der Griechen*, 1, 20.

(2) И какъ наконецъ, слѣдуетъ прибавить, греко-римская культура послужила источникомъ общеевропейскаго развитія.

греческаго образа мыслей съ характеромъ и настроеніемъ римлянъ. Ничто однако не помѣшало римлянамъ въ полномъ и буквальномъ смыслѣ перенести къ себѣ и усвоить греческое образованіе и въ тоже время сохранить самостоятельность своего національнаго развитія. Въ виду этихъ общихъ соображеній, сношенія грековъ съ востокомъ (черезъ малоазійскія колоніи) и египтомъ получаютъ еще больше значенія, если привести на память, что востокъ и Египетъ издавна сдѣлались для любознательныхъ грековъ странами, куда они отправлялись съ чисто научными цѣлями (¹). Отсюда болѣе, чѣмъ вѣроятно, что воздѣйствіе восточныхъ идей простиралось не только на кругъ народныхъ вѣрованій и представленій, а даже на развитіе философской мысли. Какъ извѣстно, первые греческіе философы являлись не въ Афинахъ и вообще не на греческомъ полуостровѣ, а въ малой Азіи, въ городахъ, въ которые особенно направлялся притокъ различныхъ національностей съ ихъ разнообразными міровоззрѣніями. Сами греки чувствовали на себѣ вліяніе восточныхъ идей и даже рѣшались производить всю свою философію отъ восточной мудрости, хотя они въ этомъ случаѣ уже преувеличивали дѣло (²). Конечно не философія Грековъ, какою ее знаемъ съ именами тѣхъ или другихъ философовъ, составляетъ заимствованіе съ востока, а религіозно-философскія идеи, которыя смутно, или ясно переходили въ греческое сознаніе, пробуждали свободную любознательность, философ-

(¹) По крайней мѣрѣ это извѣстно о Фалесѣ, Пифагорѣ, Геродотѣ, Платонѣ.

(²) Для примѣра можно указать на Геродота и на философовъ неопифагорейскаго и неоплатоническаго направленія. Плутархъ въ своемъ сочиненіи *De malignitate Herodoti* обличаетъ и упрекаетъ Геродота, за то, что онъ все греческое производитъ изъ Египта, но самъ нерѣдко, особенно напр. въ сочиненіи *De Iside et Osiride* свидѣтельствуетъ объ умственномъ вліяніи Египта на Грецію.

скую мысль и нерѣдко сами попадали въ философскія системы. Любознательные греки, подобно Геродоту, съ охотою и даже легковѣріемъ выслушивали отъ купцовъ и путешественниковъ рассказы о далекихъ странахъ, о жизни, вѣрованіяхъ и обычаяхъ разныхъ народовъ. Эти рассказы и идеи, которыя въ нихъ проникали въ греческое сознаніе, не всегда конечно были излагаемы письменно, а передавались устно, въ живой и поэтической формѣ и особенно въ такихъ кружкахъ, которыя собирались во кругъ Перикла и Аспазіи. Живая форма разсказа, собесѣдованія, которая придаетъ особенную, классическую прелесть философскимъ диалогамъ Платона, производила такое же вліяніе на умы, какое производили гомерическіе пѣвцы и пѣсни Гезіода. Гомеръ и Гезіодъ, говорятъ, создали для грековъ и воплотили въ національныя формы цѣлое религиозное міросозерцаніе. Отчего же не предположить, что къ подобному же результату привелъ можетъ быть неменѣе поэтическіе рассказы о вѣрованіяхъ и религиозныхъ упованіяхъ восточныхъ народовъ ⁽¹⁾, т. е., что изъ этихъ разсказовъ могло развиваться и философское міросозерцаніе? И зачѣмъ, распространяя умственную силу грековъ, стараются вновь извлечь изъ нея и то, чтѣ уже было готовымъ плодомъ продолжительнаго развитія восточной культуры? Въ самомъ дѣлѣ какъ объяснить, напримѣръ, возвышенность мистериальныхъ идей и чаяній и одухотвореніе религиозныхъ стремленій рядомъ съ илическими или динамическими началами греческой философіи до Сократа? Въ какую естественную связь можно поставить далѣе рассматриваемое ученіе о душепереселеніи, въ которомъ необходимо предполагается развитіе высшихъ понятій о Божествѣ, о природѣ души и ея назначеніи, со всею досократи-

(1) Орфическое міросозерцаніе все заключается въ стихахъ, и Орфей, которому ихъ приписываютъ, совершенно такое же загадочное лицо, какъ и Гомеръ.

ческой философией, въ которой ученіе о духѣ находится въ самомъ неопредѣленномъ и смутномъ видѣ. Между тѣмъ ученіе о душепереселеніи и возвышенныя идеи, съ которыми оно связано, появляется въ греческой философій до Сократа, развивается и наконецъ получаетъ завершеніе у величайшаго изъ древнихъ мыслителей, у Платона. Само собою разумѣется, что при обсужденіи подобныхъ вопросовъ ученые изслѣдователи изолирующіе развитіе греческой мысли отъ восточныхъ вліяній, впадаютъ въ постоянныя противорѣчія съ своими собственными словами (1).

И если въ чемъ нибудь, то по преимуществу въ вѣрованіи и ученіи о душепереселеніи у грековъ замѣтны не только слѣды, но прямое заимствованіе съ востока, и особенно отъ египтянъ. Рѣшительное свидѣтельство относительно этого пункта представляетъ, какъ мы знаемъ, Геродотъ. Совершенно несправедливо и неосновательно Целлеръ (и другіе) довольно презрительно смотритъ на приведенныя выше слова Геродота и видитъ въ нихъ собственное его измышленіе, или самохвальныя слова жрецовъ, которымъ Геродотъ повѣрилъ безъ дальнихъ разсужденій (2). Правда, что Геродотъ легковѣрно передаетъ все, что онъ слышитъ отъ другихъ, и съ особеннымъ уваженіемъ вѣрить въ египетскую мудрость, но слѣдуетъ ли изъ этого, что именно въ разсматриваемомъ мѣстѣ онъ высказываетъ историческую неправду? Напротивъ онъ передаетъ здѣсь вполнѣ достовѣрный фактъ, что у египтянъ ученіе о безсмертіи души было соединено съ ученіемъ о душепереселеніи. Когда же онъ прибавляетъ, что этимъ ученіемъ и греки—одни раньше, другіе позже—воспользовались какъ своимъ собственнымъ, онъ, какъ по всему видно, передаетъ не чужой слухъ, а то, что ему

(1) См. напр. у Чистовича, 76—81.

(2) Zeller, I, 32; 51.

хорошо извѣстно, такъ что онъ знаетъ по именамъ тѣхъ лицъ, которыя это ученіе высказывали ⁽¹⁾, но почему-то принужденъ о нихъ умолчать.—изъ деликатности, или предосторожности, вслѣдствіе связи этого ученія съ мистеріями, изъ опасенія профанировать вѣсть съ лицами и самыя таинства. Въ греческихъ мистеріяхъ, какъ мы видѣли, дѣйствительно проходятъ идея душепереселенія. а у орфиковъ даже сопровождается египетскими подробностями. Самъ же Целлеръ въ другомъ случаѣ и на основаніи другаго мѣста Геродота ⁽²⁾, которое елвали не больше представляетъ пищи для критическихъ сомнѣній, дѣлаетъ невольную уступку и соглашается, что „средство греческаго ученія о душепереселеніи съ индѣйскимъ и египетскимъ указываетъ на его восточное происхожденіе“ и наконецъ даже рѣшается признать, что „оно должно быть перенесено въ Грецію еще при переселеніи въ эту страну эллинскаго культурнаго народа“ ⁽³⁾. Чистовичъ, вачавши съ того же, съ чего Целлеръ, въ концѣ всего видитъ въ ученіи о душепереселеніи у грековъ традиціонный характеръ, который само собою указываетъ на греческій источникъ его происхожденія ⁽⁴⁾. Особен-

(1) Геродотъ писалъ свое сочиненіе въ Туріяхъ, среди пивагорійцевъ.

(2) IV, 94.

(3) Zeller, I, 51—52.—Вслѣдъ за тѣмъ Целлеръ, въ пользу одной и той же идеи самостоятельности и независимости греческаго развитія, возвращается къ мысли, что ученіе о душепереселеніи могло у грековъ развиваться самостоятельно. Это конечно справедливо, особенно въ томъ смыслѣ, что странствованіе и переселеніе душъ у грековъ, какъ и у другихъ древнихъ народовъ было первоначальной формой представленій о посмертной жизни души. Вся сила и вся разница въ тѣхъ идеяхъ о происхожденіи и природѣ души и о ея безсмертіи, съ какими ученіе о душепереселеніи развилось у восточныхъ народовъ и довольно неожиданно, ех abruptly, появилось въ мистеріяхъ и у эллисовъ.

(4) Стр. 85.

но замѣчательно, что ученіе о душепереселеніи одинаково и въ орфическихъ мистеріяхъ, и у греческихъ философовъ, какъ будетъ далѣе видно, связано съ преданіями о паденіи духовъ, съ идеями о демонахъ и духахъ, населяющихъ воздушно-планетное пространство и имѣющихъ близкую связь съ человѣческимъ родомъ ⁽¹⁾. Крейцеръ представляетъ убѣдительныя доказательства, которыя даютъ ему право говорить, а намъ согласиться, что преданіе, издавна шедшее изъ Азіи и Египта, одинаково у всѣхъ древнихъ народовъ представляетъ великую систему духовъ, которые отъ высшихъ пунктовъ небесныхъ пространствъ и до внутренностей земли одухотворяютъ всѣ тѣла, то поселяясь въ нихъ, то сопутствуя имъ въ теченіе ихъ жизни въ качествѣ, по выраженію древнихъ, мистагоговъ жизни (*μυσταγογὸς τῆς ζωῆς*). Даже въ самомъ ученіи о человѣческой душѣ, о троечастномъ составѣ человѣческаго существа греческіе философы повторяютъ восточныхъ ⁽²⁾.

Указанные факты и соображенія побуждаютъ со всею рѣшительностью допустить, что ученіе о душепереселеніи переходило въ греческую философію съ востока. Сначала на ряду съ преданіями, недоступными для народнаго пониманія, оно прививалось и держалось въ мистеріяхъ, какъ священное ученіе (*λόγος ἱερός*); и между тѣмъ какъ мистеріи привлекали къ себѣ лучшія умственныя силы греческаго народа, идея душепереселенія, вмѣстѣ съ другими продуктами восточнаго религіозно-философскаго созерцанія, влекла къ себѣ греческое философское мышленіе. Непосредственное знакомство съ востокомъ открывало для философовъ

⁽¹⁾ Подробное изслѣдованіе этого предмета у Крейцера, III, 717—798.

⁽²⁾ Замѣчательно, что Платонъ въ *Федрѣ* почти буквально повторяетъ мистическій образъ души подъ видомъ возникшаго изъ индійской катака-упанишадъ, а подъ видомъ пернатого существа изъ персійскихъ представленій.

въ этой идеѣ еще больше сторонъ, по которымъ они допускали ученіе о душепереселеніи въ свои системы и даже старались связать его съ своими философскими началами. Такимъ образомъ это ученіе входило въ философію изъ двухъ источниковъ—изъ мистерій ⁽¹⁾ и непосредственно съ востока. Понятно теперь, что переходя въ философскія системы изъ-за покрова мистерій и, какъ заимствованіе изъ религіозныхъ міросозерцаній востока, ученіе о душепереселеніи не теряло своего традиціоннаго характера, не сразу получало въ этихъ системахъ опредѣленное мѣсто и значеніе и ни разу не достигало надлежащей философской формы, потому что оно, какъ продуктъ религіозно-философскаго созерцанія, было выше діалектическаго выраженія. Самъ Целлеръ, котораго нельзя обвинить въ недостаткѣ исторической критики, пришелъ къ заключенію, что ученіе о душепереселеніи стоитъ внѣ всякой связи съ тѣми философскими системами, въ которыхъ оно допущено, такъ что было бы незамѣтно, если бы его вообще вычеркнуть изъ философіи ⁽²⁾.

Первый изъ греческихъ философовъ началъ учить о безсмертіи души въ связи съ душепереселеніемъ Ферекидъ сирскій, ученіе котораго заключаетъ орфическіе и египетскіе элементы. Но о Ферекидѣ извѣстно очень мало, и даже сейчасъ приведенное свидѣніе находится уже у позднѣйшихъ писателей ⁽³⁾. Съ гораздо

⁽¹⁾ Это признаетъ и Целлеръ—I, 47.

⁽²⁾ Zeller, I, 52—53.—Bei ihm allen (т. е. у философовъ), говоритъ онъ, geht sie (ученіе о душепереселеніи) als für sich stehender Glaubenssatz neben der wissenschaftlichen Theorie her, und Niemand würde in dieser eine Lücke empfinden, wenn sie fehlte.

⁽³⁾ Cicero, Tuscul., I, 16: *litteris exstat proditum Pherecydes Syrius primum dixit animas hominum esse sempiternas: antiquissimam... Hanc opinionem discipulus ejus Pythagoras maxime confirmavit.* Tatian, *advers. Graec.*, 3, 25; Suidas, *φερικίδης: πρῶτον τὸν περὶ τῆς μετεμψυχώσεως λόγον εἰσηγήσαοθα*. Ср. Orig. *contra Cels.*, VI, 42—43; Euseb., *Præpar. Evang.*, X, 7.

большую историческую определенностью и достоверностью, хотя не без примеси вымыслов, учение о душепереселении является въ школѣ Пифагора, котораго называютъ именно ученикомъ Ферекида ⁽¹⁾.

1. *Душепереселеніе у пифагорейцевъ и послѣдующихъ философовъ до Платона.*

Густой туманъ вымысловъ и преданій облекаетъ настоящее, древнее учение Пифагора (около 525 г.) и его ближайшихъ послѣдователей, такъ что послѣ тщательнаго критическаго анализа остается весьма немногочисленныхъ положительныхъ и достоверныхъ свѣдѣній какъ о самой личности Пифагора, такъ и объ его философіи. Но ни одно изъ ученій Пифагора не пользуется такою извѣстностью и не можетъ быть съ большою достоверностью ему приписано, какъ учение о душепереселеніи ⁽²⁾. Эта достоверность основывается на положительныхъ и ясныхъ свидѣтельствахъ, представляемыхъ еще древними. Диогенъ Лаэртій напр. приводитъ стихи Ксенофана, въ которыхъ анекдотически выражается мысль Пифагора о душепереселеніи ⁽³⁾. Послѣ Ксенофана о пифагорейскомъ ученіи о душепереселеніи упоминаетъ Іо хіосскій ⁽⁴⁾. Но самое основательное и надежное свидѣтельство находится у Ари-

⁽¹⁾ Diog. L., VIII, 2; Cicero, Tuscul., I. c.; De Divinat., I, 50. — Таціанъ называетъ Пифагора «*τοῦ φερέκιδος δόμικτος κληρονομος*» — adv. Gr., I. c.

⁽²⁾ Такъ выражается Целлеръ, у котораго критическій анализъ источниковъ, относящихся до пифагорейской школы, доведенъ едва-ли не до послѣдней степени возможности. — См. Die Philos. d. Griech., I, 326. — Нѣкоторые изъ древнихъ писателей утверждали даже, что Пифагоръ первый высказалъ учение о душепереселеніи. — См. Diog. L. VIII, 14; Porphyrius, De vita Pythag., 19. Впрочемъ они передаютъ только слухи и догадки: *φασί, φάσινται...*

⁽³⁾ Diog. L., VIII, 36.

⁽⁴⁾ Ibid., VIII, 8; ср. I, 130.

стотеля, который называет душепереселение пифагорейской басней ⁽¹⁾.

Аристотель был вправѣ назвать это ученіе съ своей философской точки зрѣнія басней, потому что оно на самомъ дѣлѣ не вытекаетъ изъ философскихъ началъ пифагорейцевъ и не имѣетъ прямой связи съ ихъ системой. Философскіе взгляды пифагорейцевъ на природу человѣка и сущность его души гораздо ниже тѣхъ, какіе предполагаетъ ученіе о душепереселеніи. Аристотель, разбирая въ своемъ специальномъ сочиненіи о душѣ антропологическія воззрѣнія предшествовавшихъ ему философовъ, почти не обращаетъ вниманія на пифагорейцевъ и замѣчаетъ только, что нѣкоторые изъ нихъ принимали за души пылинки (*ἐν τῷ ἀέρι ζῶματα*), вращающіяся въ солнечномъ лучѣ ⁽²⁾, хотя вѣроятнѣе всего пифагорейцы представляли въ этомъ только наглядное выраженіе болѣе опредѣленныхъ и во всякомъ случаѣ не такихъ грубыхъ воззрѣній на душу человѣка. Вѣрнѣе, что Пифагоръ понималъ душу какъ гармонію тѣла, правильное, численное сочетаніе ихъ взаимныхъ отношеній ⁽³⁾. Такой, или подобный взглядъ пифагорейцевъ на сущность души очевидно никоимъ образомъ не можетъ быть поставленъ въ логическую связь съ ученіемъ о душепереселеніи. Какъ число или гармонія тѣла душа должна погибнуть вмѣстѣ съ нимъ, справедливо замѣчаетъ Симміасъ въ Федонѣ, и въ пифагорейской философіи чиселъ нѣтъ основанія для признанія ея безсмертія. Но, если достоверно, что пифагорейцы называли душу числомъ или гармоніей тѣла, то это названіе, кажется, служило только терминомъ, вводившимъ понятіе о душѣ въ философію чиселъ. Въ самомъ дѣлѣ, не менѣе достоверно, что у нихъ суще-

(1) De anima, I, 3: *ὅπερ ἐνδεχόμενον κατὰ τοὺς πυθαγορικὰς μύθους τὴν τυχούσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχόν ἐνδύεσθαι σῶμα.*

(2) Ibid., I, 2.

(3) Ibid., I, 4; cp. Plato, Phaedo, 85, E.

ствовавали высшія понятія о сущности человѣческой души, хотя эти высшія понятія и не вытекали прямо изъ ихъ философскихъ началъ. вмѣстѣ съ ученіемъ о душепереселеніи они были у пифагорейцевъ, какъ можно судить по всѣмъ признакамъ, заимствованіемъ. вѣроятно отъ орфиковъ ⁽¹⁾, съ которыми пифагорейцы состоятъ въ близкой связи и по образу жизни, какъ свидѣлствуютъ древніе ⁽²⁾. Можетъ быть самый пифагорейскій союзъ былъ организованъ по образцу орфическихъ общинъ, такъ что у пифагорейцевъ, въ самомъ дѣлѣ, въ точности повторяются орфическія предписанія воздерживаться отъ употребленія животной пищи, шерстяной одежды и бобовъ ⁽³⁾. Самое ученіе о душепереселеніи заключаетъ въ себѣ всѣ элементы и черты орфическихъ воззрѣній, такъ что не получая какого-нибудь новаго развитія, оно является у нихъ совершенно въ томъ же видѣ, какъ у орфиковъ, или египтянъ. По отрывку, сохраненному у Климента александрійскаго, извѣстный пифагореецъ Филолай ясно

(¹) См. Zeller, I, 331. Ср. Jambl., Vit. Pythag., 151.

(²) Herod., II, 81; Jambl., Vita Pythag., 149—151.—Если справедливо, что Ферекидъ былъ учителемъ Пифагора, то слѣдуетъ замѣтить, что и онъ былъ орфикъ; а Оригенъ передаетъ (Contra Cels., VI, 664), что Ферекидъ подобно египтянамъ въ концѣ своей теогоніи налагалъ мѣзъ о борьбѣ титановъ съ богами подъ предводительствомъ Кроноса и Осіона, которая кончилась низверженіемъ возмущившихся духовъ въ Огенью (*Ἰούριος* = Океанъ). См. у Чистовича, 59—60.

(³) Herod., I, c.; II, 37; Diog. L., VIII, 34; Jambl., V. Pythag., 30—31; Plut., Quaest. conviv., VIII, 8, 2. Ср. Tertull., Apolog., 48,—гдѣ онъ иронически замѣчаетъ, что у нихъ животная пища запрещена изъ опасенія сварить похлебку изъ какого-нибудь прадѣла. Clem. Alex., Paedag., I, 63.—Относительно бобовъ орфика и пифагорейцы думали даже, что ѣсть ихъ значитъ тоже, что ѣсть человѣческія тѣла (*μαδαπερ ἀνθρωπικῶν σαρκῶν*)—Porphyg., De Vita Pythag. 43. Никакъ нельзя догадаться, почему бобы получили такое значеніе. Ср. Diog. L. VIII, 24.

указываетъ, что оно заимствовано отъ древнихъ теологовъ и предсказателей⁽¹⁾. Съ другой стороны, сколько бы ни старались заподозрить множество древнихъ извѣстій и преданій о путешествіяхъ Пифагора на востокъ, по крайней мѣрѣ нельзя сомнѣваться въ пребываніи его въ Египтѣ⁽²⁾. Діодоръ сицилійскій прямо утверждаетъ, что Пифагоръ заимствовалъ отъ египтянъ священное ученіе и идею душепереселенія⁽³⁾. Плутархъ подробно рассказываетъ, какъ Пифагоръ учился въ Египтѣ жреческой мудрости, былъ посвященъ въ египетскія тайнства, и даже называется по имени того жреца (Энуфинъ или опольскій), подъ руководствомъ котораго онъ находился⁽⁴⁾, и сколько бы ни было преувеличеній и вымысловъ въ этихъ извѣстіяхъ, въ основѣ ихъ всегда остается достовѣрная непосредственная связь пифагорейскаго ученія съ египетскимъ⁽⁵⁾.

Изъ египетскихъ и орфическихъ преданій въ антропологию пифагорейцевъ перешло ученіе о духахъ, герояхъ и вообще о демонахъ, наполняющихъ весь воздухъ⁽⁶⁾, и Целлеръ признаетъ это ученіе подлин-

(1) Strom., III, 86; Ср. Plato, Cratyl., 400, B—C. — По мнѣнію Лобека (Aglaoph., I, 347 и сл.) пифагорейцы даже написали нѣкоторые орфическія сочиненія. Ср. Döllinger, 230.

(2) См. Zeller, I, 218—219. — Самое древнее свидѣтельство объ этомъ находится еще у Исократъ въ Busiridis laud.

(3) Diod., I, 98: *Πυθαγόραν τε τὰ κατὰ τὸν ἱερὸν λόγον καὶ τὰ κατὰ γεωμετρίαν θεωρήματα καὶ τὰ περὶ τοῦ ἀριθμοῦ ἐπιδὲ τῆν εἰς πᾶν ζῶον τῆς ψυχῆς μεταβολὴν μαθεῖν παρ' Αἰγυπτίων.*

(4) De Iside et Osir., X; Ср. Quaest. Conviv., VIII, 8, 2; Strom. I, 15; Diog. L., VIII, 3.

(5) Ср. Röth, I, Not. 200, s. 177.

(6) Diog. L., VIII, 32: *εἶναι τε πάντα τὸν αἶρα ψυχῶν ἐμπλεων.* Plut., De Iside et Osir., XXV. — Ученіе о демоническихъ существахъ, наполняющихъ воздухъ, встрѣчается еще у Фалеса, у котораго оно еще менѣе вѣжется съ его физико-материалистической философіей. См. Arist., De anima I, 5; Ср. Athenag. Legat. pro Christ., 23. Находя душу въ магнитѣ и янтарѣ, Фалесъ мо-

нимъ и древнѣйшимъ членомъ философіи Пифагора (*). Если вѣрить извѣстію Апулея, то пифагорейцы даже удивлялись, когда кто говорилъ, что не видывалъ духовъ (†), которые наводятъ на людей сны и подаютъ цѣлебныя средства противъ болѣзней (‡). Эти воздушные обитатели или еще отъ начала своего существованія не нашли мѣста въ какомъ-нибудь тѣлѣ, или уже разлучившись съ нимъ, стремятся вступить въ гармоническую связь съ какимъ-нибудь новымъ, смотря по своему качественному настроенію. Въ такомъ ученіи о духахъ и демонахъ пифагорейцы очевидно проводили мысль о предсуществованіи душъ (†). Говорятъ, что вмѣстѣ съ тѣмъ Пифагоръ училъ о паденіи чистыхъ духовъ, которые, будучи за свой грѣхъ заключены въ земныя тѣла, стремятся къ возвращенію въ состояніе первобытной чистоты и счастія. Душа, по ученію пифагорейцевъ, заключена въ тѣлѣ какъ въ гробу (‡); тѣло человѣка — темница, въ которой она томится какъ въ плѣну и жаждетъ освобожденія. По

жесть быть былъ не чуждъ идеи душепереселенія. Плутархъ кажется намекаетъ на это въ *De plac. philosoph.*, I, 8.

(*) В. I, 331.

(†) *De deo Socrat.*, 53.

(‡) Эта мысль у неопифагорейцевъ и вообще во всемъ древнемъ языческомъ мірѣ служила основаніемъ и источникомъ магіи и теургій.

(†) Ясное свидѣтельство относительно пифагорейскаго ученія о предсуществованіи душъ встрѣчается уже у Максима тирскаго. Въ XVI dissert., 2, онъ говоритъ: *Πυθαγόρας ὁ σάμιος πρῶτος* (какъ философъ) *ἐν τοῖς Ἑλλήσιν ἐτόλμησεν* (въ мистеріи) *εἰπεῖν... εἶναι αὐτὴν (ψυχὴν) πρὶν ἤκειν δεῦρο* (у Рета, I, Not. 259).

(‡) Такъ выражается Филолай въ указанномъ мѣстѣ у Клим. алекс. — *μαρτυροῦνται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντις ὡς διὰ τινος τιμωρίας ἡ ψυχὴ τῷ σώματι συνίεσθαι καὶ καθάπερ ἐν σώματι τούτῳ τέθειται*. Ср. *Plato, Gorgias*, 493, A; критика этого мѣста у Целлера I, 327.

исхожденіи отъ тѣла душа носится въ воздухѣ (¹), и затѣмъ, если она чиста и совершенна, Гермесь, стражъ и водитель душъ, возводитъ ее въ высшія сферы чистаго ээира, гдѣ она ведетъ безтѣлесную и блаженную жизнь (²). Но если душа по своей нечистотѣ недостойна такой жизни, то Гермесь низводитъ ее въ тартаръ (³) и предаетъ ее на мученіе эриннїямъ (⁴), а затѣмъ снова помѣщаетъ въ какое-нибудь тѣло, чтобы она посредствомъ переселенія очищалась отъ своихъ грѣховъ. Смотри по степени своей виновности, или нравственнаго несовершенства, душа переселяется въ тѣло человѣка, или животнаго (⁵). Въ упомянутыхъ

(¹) На это, можетъ быть, и намекаетъ Аристотель, когда говоритъ, что по мнѣнію пифагорейцевъ души—пылилки въ воздухѣ. Ср. Ritter, Gesch. der Philos., I, 442.

(²) Diog. L., VIII, 31. — Тоже выражается въ такъ называемомъ золотомъ стихѣ, который приписываютъ Пифагору:

*ἦν δ' ἀπολείψας σῶμα ἐς αἰθέρ' ἐλεύθερον ἔλθης,
ἔσσεαι ἀθάνατος θεὸς ἄμβροτος οὐκέτι θνητός (v. 70).*

т. е., по разлученіи съ тѣломъ ты войдешь въ свободный ээиръ и будешь бессмертнымъ, нетлѣннымъ богомъ и никогда не подвергнешься смерти.

(³) По Эліану Пифагоръ объясняетъ землетрясенія переселеніемъ душъ (σύνδοσι) въ подземный міръ.

(⁴) Diog. L., VIII, 31.

(⁵) Porphyg., Vita Pythag. 19: *μάλιστα μέντοι γνώριμα παρὰ πᾶσιν ἐγένετο, πρῶτον μὲν ὡς ἀθάνατον εἶναι φησι τὴν ψυχὴν, εἶτα μεταβάλλουσαν εἰς ἄλλα γένη ζώων, πρὸς δὲ τούτους ὅτι κατὰ περιόδους τινὰς τὰ γινόμενα ποτε πάλιν γίνεται, νέον θοῦδεν ἀπλῶς ἐστὶ καὶ ὅτι πάντα τὰ γινόμενα ἐμφυχα ὁμογενῆ δὲ νομίζεν.* Ср. Lactant., Instit. div., VII, 23.—Пифагорейское ученіе о душепереселеніи одинаково изображается какъ у болѣе древнихъ, такъ и у позднѣйшихъ писателей, такъ что и Целлеръ одинаково слѣдуетъ тѣмъ и другимъ. Кажется, что пифагорейцы ограничивали переселеніе душъ только человѣческими и животными тѣлами. См. Diog. L., VIII, 28. Бл. Θεολογитъ утвѣряетъ впрочемъ, что они принимали переселеніе и въ растенія (Haeret. fab, V, 20). Сервіи ad Aeneid. III, 68 замѣчаетъ, что Пифагоръ училъ не душепереселенію (μετεμψύχωσις), а возрожденію (παλιγγενεσία).

стихах Ксенофана у Диогена Лаэртія разсказываетъ, будто Пиеагоръ, проходя однажды мимо человѣка, который билъ собаку палкой. съ сожалѣніемъ сказалъ ему: „перестань бить ее, — я узнаю по ея голосу дорогой духъ друга“. Пиеагоръ самъ разсказывалъ о переселеніяхъ своей собственной души. Онъ увѣрялъ, говорятъ ⁽¹⁾, что вѣкогда являлся на землѣ подъ именемъ Эталида, сына Меркурія; потомъ возражался въ лицѣ Эйфорба, героя троянской войны, и при осадѣ Трои былъ убитъ Менелаемъ; затѣмъ духъ его одушевлялъ тѣло, известное подъ именемъ Гермотима, загадочнаго духовидца древняго міра, послѣ чего былъ рыбакомъ на островѣ Делосѣ подъ именемъ Пирра, а наконецъ уже явился Пиеагоромъ. Находясь въ этомъ послѣднемъ видѣ, онъ въ храмѣ Геры, на островѣ Эвбеѣ, призналъ свой уже обветшавшій плащъ, который принадлежалъ ему, когда онъ былъ Эйфорбомъ.

Пиеагорейское ученіе о душепереселеніи, развитое до такихъ подробностей, на самомъ дѣлѣ повидимому стоитъ внѣ всякой связи съ философскими началами пифагорейцевъ. Насколько безспорно важно у нихъ это вѣрованіе, говоритъ Целлеръ, настолько мало можно связать его съ философскими воззрѣніями ⁽²⁾, и потому онъ готовъ придать этому ученію только этическое значеніе, т. е. въ смыслѣ символики нравственныхъ качествъ и дѣятельности человѣка ⁽³⁾. Крейцеръ, слѣдуя Виттенбаху, и Шлейермахеръ прямо принимаютъ его въ смыслѣ нравственной аллегоріи, а не буквально ⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ Очень многіе древніе писатели. См. напр. Diog. L., VIII, 4—5. Это же самое передаетъ Овидій въ *Метаморфозахъ*, XV, 152. Ср. Jambl., *pe Vit. Pythag.*, XIV; Porphyr., *de Vita Pyth.*, 26; Tertull., *de anima*, с. с. XXVШ, XXXI и XXXIV; Lact., I. с.

⁽²⁾ I, 330.

⁽³⁾ Ibid., 331: *unbestreitbarer ist die ethische Bedeutung dieser Lehre.* Ср. Döllinger, 232.

⁽⁴⁾ Creuzer, II, 151.

Но такіе взгляды не только противорѣчатъ духу древнихъ представленій о посмертной жизни души, въ которыхъ аллегоріи были неумѣстны и почти не встрѣчаются, но и положительнымъ историческимъ свидѣтельствамъ относительно пифагорейскаго душепереселенія, которыя приведены выше. Положимъ, что у нихъ дѣйствительно оно имѣеть мало связи съ философскими началами и сначала до конца удерживаетъ традиціонный характеръ,—тѣмъ не меньше, и традиція, если уже она допущена въ философію, должна имѣть свою точку прикрѣпленія къ философскимъ началамъ Пифагора. Въ свое время, для самихъ пифагорейцевъ, эта точка прикрѣпленія вѣроятно была ясна и понятна, тѣмъ теперь для насъ, когда мы, при богатствѣ своихъ взглядовъ, имѣемъ о философіи Пифагора только неполныя и неточныя свѣдѣнія. Но и эти неполныя и неточныя и часто даже недостоверныя свѣдѣнія могутъ дать нѣкоторыя указанія относительно связи, существовавшей между орфико-пифагорейскими преданіями и философскими началами Пифагора. По ученію пифагорейцевъ, міръ образуетъ цѣлостную космическую сферу (τὸ ὅλον у орфиковъ), среди которой находится центральный огонь—Гестія, какъ всепроникающая и всеоживляющая міровая сила (ἐξία θεῶν), міровая душа (¹). Правда, ученіе о міровой душѣ приписывается Пифагору уже позднѣйшими писателями, но нѣтъ никакихъ причинъ отказывать имъ въ довѣрїи, потому уже, что вмѣстѣ съ тѣмъ они говорятъ и о подлинномъ ученіи пифагорейцевъ о душепереселеніи, которое находится въ прямой связи съ первымъ (²). Начиная отъ этой міровой души,

(¹) Въ этомъ смыслѣ особенно ясно и опредѣленно выражается Цицеронъ: Pythagoras censuit animum esse per naturam rerum omnem intentum et commeantem, ex quo nostri animi carpentur. De nat. deor., I, 11; Ср. de Senect., 21; Александръ Полигисторъ у Диогена Лаэртія, VIII, 25.—Всѣ относящіяся сюда свидѣтельства приведены и разобраны у Целлера, I, 304—305.

(²) То обстоятельство, которое выставляетъ на видъ Циллеръ въ пользу своихъ сомнѣній въ этомъ случаѣ, что ни Аристотель,

которая покоится въ центрѣ міровой сферы, располагаются три космическихъ области съ десятью божественными небесными тѣлами и со всѣми населяющими ихъ существами. Отъ земли до луны простирается Ураносъ, крайняя область несовершенствъ, или вообще десяти противоположностей, категорически сформулированныхъ пифагорейцами; далѣе, отъ луны до неподвижныхъ звѣздъ—Космосъ, область красоты, гармоніи небесныхъ сферъ и наконецъ слѣдуетъ Олимпъ, центральная область міра, гдѣ пребываетъ божество, Гестія (¹). Вся эта міровая система, расходясь периферически отъ единого центра, легко получаетъ численныя выраженія сообразно съ основными началами пифагорейской философіи, и такимъ образомъ, въ этомъ именно пунктѣ орфико-египетское созерцаніе пифагорейцевъ соединяется съ ихъ философіей чиселъ. Основное начало пифагорейской философіи, какъ извѣстно, заключается въ положеніи, что все есть число и что основаніе всякаго числа есть единица, монада (²). Теперь центральный огонь, Гестія боговъ, міровая душа, связующая весь міръ и проникающая въ его части, есть именно первое число, основной элементъ всѣхъ другихъ чиселъ или вещей, монада, которая заключаетъ и обуславливаетъ гармонію и единство всего отдѣльно существующаго. Эта монада или міровая душа въ извѣстной мѣрѣ переходитъ въ каждую вещь, насколько составныя части этой вещи образуютъ одно цѣлое, и преимущественно выражается въ единствѣ сложнаго человѣческаго состава. Но въ самомъ существованіи отдѣльныхъ вещей, въ разнообразіи матеріально-сложнаго начала міроваго единства и гармоніи встрѣчаетъ космическое противо-

ни Платонъ не упоминаютъ ничего о міровой душѣ у пифагорейцевъ, еще ничего особеннаго не доказываетъ. Платонъ и вовсе, а Аристотель почти вовсе не упоминаютъ имени Пифагора.

(¹) Arist., de coelo, II, 13; Stob., Ecl. phys., 21, 59, 360, 488. Ср. Döllender, 229.

(²) Zeller, I, 284.

дѣйствию. Въ человѣкѣ душа, какъ гармонія тѣла, какъ его монада, или, съ орфической точки зрѣнія, часть единого Божества, есть первичное, предсуществоующее начало человѣческаго существа; но, соединяясь съ тѣломъ, она облекается множествомъ его составныхъ элементовъ, заковывается въ цѣпи матеріальнаго сложенія, попадаетъ, по орфическому предетавленію, точно въ гробъ, или темницу и лишается своей первоначальной, Божественной простоты и чистоты. Какъ первичное число въ человѣческомъ составѣ, начало и гармонія жизни, она стремится къ первичному числу міроваго состава, стремится выдѣлиться изъ сложнаго, изъ матеріальныхъ противоположностей и объединиться въ гармонію, въ монадѣ всего міра, или, какъ небесный духъ, стремится къ освобожденію отъ чувственно-матеріальныхъ узъ и возвращенію въ первобытное божественное состояніе. Но, отдѣляясь отъ одного матеріально-сложнаго, численнаго сочетанія, душа по самому свойству, какое она получаетъ въ томъ или другомъ тѣлѣ какъ-бы въ силу математически-необходимаго перемѣщенія, вступаетъ въ какое-нибудь другое сложное сочетаніе, и въ порядкѣ міровыхъ видоизмѣненій переходитъ отъ одной тѣлесной формы, или численнаго отношенія къ другому. Такимъ образомъ орфико-египетское ученіе о душепереселеніи въ системѣ пифагорейцевъ, хотя не логически, а только аналогически, сближается съ ихъ философскими началами. И трудно въ самомъ дѣлѣ допустить, что мыслящіе представители пифагорейской школы принимали это ученіе какъ механическую примѣсь, неимѣющую никакихъ основаній, кромѣ авторитета преданія. Если душепереселеніе у пифагорейцевъ съ перваго раза кажется совершенно постороннимъ членомъ въ ихъ философію, то это завѣситъ, какъ легко понять, только отъ его традиціонной формы и болѣе глубокаго религіозно-нравственнаго содержанія и значенія, по которому оно является средствомъ очищенія грѣховно-матеріальной нечистоты. Эта сторона его конечно никакъ не вывется

съ математикой и рѣзко выдѣляетъ его изъ пифагорейской философіи какъ самостоятельное и независимое, по выраженію Целлера, вѣрованіе. Но, оставаясь преданіемъ и не теряя своего религіозно-нравственного значенія очистительнаго процесса, ученіе о душепереселеніи у пифагорейцевъ прививается и срастается съ ихъ философскими началами не какъ примѣсь, или наслоеніе древнихъ преданій, а какъ органически-живая, а потому, по сознанію Целлера, и важная часть цѣлой системы. Оно не умерло вмѣстѣ съ пифагорейцами, не забыто вмѣстѣ съ простыми и обыкновенными мѣрами, а продолжало цѣлые вѣка существовать вмѣстѣ съ философіей и вмѣстѣ съ нею дожило свои послѣдніе дни въ древнемъ языческомъ мірѣ.

Вслѣдъ за пифагорейцами и послѣдующіе философы, кажется, удерживали его постояннымъ членомъ своихъ системъ, хотя и не давали ему яснаго выраженія, вѣроятно по невозможности поставить его въ болѣе тѣсную связь съ своими философскими началами. Съ одной стороны ученіе о человѣкѣ и о душѣ его, какое было связано съ душепереселеніемъ, было выше, чѣмъ то, какое могло быть выработано на началахъ доплатоновской философіи, и потому особенно привлекало философское мышленіе. Это особенно ясно обнаруживается въ томъ, что даже самъ Платонъ постоянно и съ успѣхомъ пользуется для выясненія своихъ взглядовъ на сущность человѣка и его души мѣрами и преданіями. Даже атомистъ Демокритъ, свободно относясь къ религіозному міросозерцанію народа, допускалъ существованіе въ воздушномъ пространствѣ демоническихъ существъ, которые менѣе человѣка подвержены измѣненіямъ и тлѣнію ⁽¹⁾. Съ другой стороны самыя религіозныя преданія и ученія относительно предметовъ, до которыхъ философская мысль до Платона не могла еще возвыситься, именно относительно безсмертія ду-

(1) Zeller, I, 643.

ши и ея посмертной участи, были весьма живучи независимо отъ философскихъ интересовъ и могли проникать къ философамъ безъ особенныхъ философскихъ побужденій, если не въ опредѣленномъ видѣ, какъ у пифагорейцевъ, то по крайней мѣрѣ въ видѣ намековъ. По такимъ намекамъ можно думать, что ученіе о душепереселеніи было принято еще у элеатовъ, и разборъ философскаго ученія Парменида (род. около 519) вызвалъ у Целлера замѣтку, что недостоверно, чтобы этотъ философъ допускалъ предсуществованіе душъ и душепереселеніе въ составъ своей системы⁽¹⁾. У Симплиція Діогена говорится, что, по ученію Парменида, міроправительствующее Божество посылаетъ души изъ свѣта въ тьму, а затѣмъ снова возвращаетъ къ себѣ⁽²⁾. Риттеръ и Карстенъ понимаютъ здѣсь подъ словами *ἐμφανές* свѣтъ или эфиръ, а подъ словомъ *ἀειδές* мрачный земной міръ, такъ что рожденіе по Пармениду есть отторженіе отъ свѣтлаго высшаго міра и испаденіе въ чувственную тьму, а смерть возвращеніе въ первое состояніе. Такой образъ мыслей какъ разъ согласуется съ тѣмъ, что Парменидъ нерѣдко горько жалуется на суету и ничтожество земной жизни, которую онъ называетъ ненавистною и ужасною⁽³⁾. Еще рѣзче и съ ббльшею силою подобныя взгляды на человѣка и его посмертную участь высказываетъ угрюмый Гераклитъ (500 до Р. Х.). По его философскому воззрѣнію, въ настоящей земной жизни все течетъ, все переходитъ, и только по смерти человѣкъ можетъ надѣяться на избавленіе отъ всѣхъ золъ земнаго существованія. Тогда человѣкъ ожидаетъ то, о чемъ онъ и не думаетъ

(1) Целлеръ, I, 415.—Страбонъ называетъ Парменида пифагорейцемъ (XXVII, 1, 1).

(2) Simpl., Phys., 9 (по Целлеру): *καὶ τὰς ψυχὰς πέμπειν ποτὲ μὲν ἐν τῷ ἐμφανόσιν εἰς τὸ ἀειδές, ποτὲ δὲ ἀνάπαλιν φησι.*

(3) Fragm., V, 129 (по Целлеру) *συγερῶος τόμος.*

и чего не чаешь (¹) потому что люди, по словам Гераклита, смертные боги, а боги бессмертные люди. Человѣческая жизнь есть смерть боговъ, а смерть ихъ жизнь (²), такъ какъ, пока человѣкъ живетъ, божественная часть его существа бываетъ соединена съ нечистой матеріей, отъ которой по смерти душа освобождается. вмѣстѣ со всѣми этими взглядами на существо человѣка и его посмертную участь Гераклитъ выражаетъ ясное ученіе о демонахъ и герояхъ (³) и утверждаетъ, что все преисполнено различными духами (⁴). Остается ожидать теперь, что Гераклитъ высказывалъ ученіе о душепереселеніи, которое дѣйствительно приписываетъ ему Ямблихъ. Ямблихъ передаетъ, что по Гераклиту душа человѣка для очищенія должна была проходить путь отъ низшихъ предѣловъ бытія къ высшимъ (⁵). Целлеръ полагаетъ, что въ этомъ мѣстѣ дѣло идетъ не о душахъ, а вообще о всѣхъ вещахъ, которыя, по взгляду Гераклита, находились въ постоянномъ движеніи и теченіи. Какъ бы то ни было, съ основными принципами Гераклита легко соединяется и та мысль, что человѣческая душа, божественно-демоническое существо, заключенное въ несродную съ нимъ матерію, въ потокѣ вещей передвигается къ сво-

(¹) Fr. 52 (по Целлеру).

(²) Fr. 51 (по Шлейермахеру); Ср. Orig. Philosophum., IX, 10.

(³) Zeller, I, 483.

(⁴) Diog. L., IX, 7.—Аристотель говоритъ, что Гераклитъ утверждалъ, будто на малѣйшемъ мѣстѣ присутствовали боги—De part. animal., I, 5. Нѣкоторые изъ древнихъ писателей, напр. Филонъ и Секстъ Пирронъ, представляютъ въ ученіи Гераклита о человѣкѣ такія же подробности, какія известны у пифагорейцевъ. Ср. Creuzer, III, 779.

(⁵) Stob. Ecl. I, 906 (по Целлеру): *Ἡρακλείτος ἀμωβὰς ἀναγκαίως τίθεται ἐκ τῶν ἐναντίων, ὅδ' ἢ τε ἄνω καὶ κάτω διαπορεύουσαι τὰς ψυχὰς ὑπέιληφε, καὶ τὸ μὲν τοῖς αὐτοῖς ἐπιμένειν καίματον εἶναι, τὸ δὲ μεταβάλλειν φέρειν ἀνάπαυσιν.*

ему первичнику ⁽¹⁾, и потому Целлеръ самъ признаетъ подлиннымъ воззрѣніе Гераклита, что душа входитъ въ свое тѣло изъ высшаго состоянія и по смерти этого тѣла, смотря по своему достоинству возвращается къ своей первобытно-чистой демонической жизни ⁽²⁾.

Наконецъ ученіе о душепереселеніи снова достигаетъ большей ясности и опредѣленности у Эмпедокла. У Эмпедокла также, какъ у пиеогорейцевъ, оно соединяется съ ученіемъ о духахъ и ихъ паденіи. Онъ также предполагаетъ первобытное блаженное состояніе, когда только любовь оживляла первобытно-совершенный міръ (*σφαῖρος*). Это состояніе разрушено вторженіемъ Ненависти, и по неизбѣжному опредѣленію рока (*ἀνάγκης χρῆμα*), по древнему приговору боговъ (*θεῶν ψήφισμα παλαίων*) блаженные демоны, сдѣлавшіеся нѣкогда виновными въ убійствѣ, или въ клятвопреступленіи и нарушеніи долга, изгнаны въ чувственный міръ съ тѣмъ, чтобы переживать многотрудный путь жизни, переходя чрезъ различныя смертныя существа ⁽³⁾. Эмпедокль самъ жалуется, что изъ жилища боговъ попалъ въ скорбную страну (*ἀστερεία χάσων*), въ мрачную пещеру земной жизни ⁽⁴⁾. Онъ поэтически рисуетъ скорбь и сѣтованіе

⁽¹⁾ Есть основаніе думать, что Гераклитъ прямо училъ о возвращеніи человѣческой души въ мировую.

⁽²⁾ Zeller, I, 484; Ср. 49, гдѣ Целлеръ высказываетъ, что Heraclit setzt sie (ученіе о душепереселеніи) schon deutlich voraus.

⁽³⁾ V. 369, φυσικὰ καὶ καθαροὶ (по Целлеру):

*Ἐν ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαίων,
αἰδ.ον, πατεροσι κατεσφρηγισμενον ὄμοις·
εὔτε τις ἀμπλακίησι φόνου φλαγία μήνη
αἵματος, ἢ ἐπ' ὄρκον ἀμαρτήσας ἐποίσθη
δαίμων, ὅτε μακρᾶ' ὄνος λελάχασι β' ο. ο.
τρίς μιν μυχᾶς ὄρας ἀπὸ μακάρων ἀλατρωθαι,
φισμενον, παντοῖα διὰ χρόνον εἶδεα θνητῶν,
ἀεργαλέας βίβουτο μεταλλάσσοντα κελείθους.*

Ср. Plat. De exilio, XVII; De Is. et Osir., XXVI.

⁽⁴⁾ V. 381.

души, которая за свой грѣхъ томится въ мірѣ противоположностей и борьбы, болѣзни и тлѣнія ⁽¹⁾, и будучи облечена разнообразными (*αἰολόχρωσι*) покровами плоти, постоянно переходитъ отъ жизни къ смерти ⁽²⁾. Подобно Пиаегору, будто-бы припоминая свое отдаленное прошедшее ⁽³⁾, Эмпедокль изображаетъ мученія виновныхъ духовъ, которые, не зная покоя, стремятся перейти чрезъ всѣ части міра ⁽⁴⁾. Они перебрасываются отъ одного элемента къ другому; ярость ээира повергаетъ ихъ въ море, но море снова выкидываетъ ихъ на сушу, а земля гонитъ ихъ къ солнцу, и солнце бросаетъ ихъ въ водоворотъ ээирнаго пространства. Такъ одно отъ другаго принимаетъ ихъ и въ тоже время все ненавидитъ. Въ первое время послѣ смерти душа человѣка, по Эмпедоклу, сообразно съ общенародными представленіями, нисходитъ въ адъ ⁽⁵⁾ и уже оттуда начинается путь очистительнаго переселенія, которое длится 30000 хоръ (*ῥοαί*) ⁽⁶⁾. На этомъ пути она переходитъ не только въ человѣческія и животныя тѣла, но и въ растенія ⁽⁷⁾. Лучшія души занимаютъ благороднѣйшія жилища, напр. львовъ, лавровыхъ деревьевъ ⁽⁸⁾, и постепенно очищаясь, удостоиваются пере-

(1) V. 385—386.

(2) V. 404.

(3) V. 383.—Эмпедокль припоминаетъ, что былъ некогда мальчикомъ, дѣвочкой, растеніемъ, птицей и морской рыбой: *ἦδη γὰρ ποτ' ἐγὼ γενόμεν' ἰοῦρός τε ἰόρῃ τε, θάλαμος τ' ὀλιῶνος τε καὶ ἐν ἀλί ἔλλοπος ἐχθύς.*

(4) V. 377. Ср. Plat. De exilio, XVII.

(5) V. 389.

(6) Эти 30000 хоръ (*τρῖς μὲν μυριάς ῥοαί*) имѣютъ очень неопредѣленное значеніе. Крише полагаетъ ихъ развитіе 10000 л., какъ у Платона. См. Ueber Platon's Phaedros, 66.

(7) V. 383; Ср. L, VIII, 77.

(8) V. 438.

*ἐν θήρεσσι λέοντες ὀρελεχέες χαμαιῶναι
γίγνονται δάρηαι δ' ἐνὶ δένδρεσιν ἤ ἰσμοῖσιν.*

селенія въ предсказателей, поэтовъ, врачей, правителей и пр. Наконецъ онѣ достигаютъ полнаго примиренія и возвращенія къ первобытному блаженству и сами становятся богами (¹).

По яснымъ чертамъ сходства и сродства между ученіемъ о душепереселеніи у пифагорейцевъ и у Эмпедокла Целлеръ приписываетъ появленіе его у послѣдняго пифагорейскому вліянію (²). Также, какъ и Пифагоръ, Эмпедоклъ на ряду съ различными очищеніями запрещалъ вкушать животную пищу и вообще убивать животныхъ, потому что и то и другое, по его представленію такъ же гнустно и преступно, какъ людоедство и человекоубійство (³). Какъ у пифагорейцевъ, у Эмпедокла душепереселеніе не имѣетъ логической связи съ началами его философіи и даже противорѣчить имъ. Въ самомъ дѣлѣ, съ точки зрѣнія его философіи духовная жизнь человека есть только слѣдствіе сложенія матеріальныхъ частицъ и съ разрушеніемъ этого сложенія по смерти тѣла становится невозможнымъ какое бы то ни было личное существованіе души, между тѣмъ какъ въ душепереселеніи болѣе или менѣе ясно проходитъ идея личнаго безсмертія. Такимъ образомъ ученіе о душепереселеніи продолжаетъ оставаться у Эмпедокла преданіемъ, которое отъ орфиковъ и пифагорейцевъ шло къ послѣдующимъ поколѣніямъ и философамъ (⁴). Какъ у всѣхъ другихъ философовъ, вни-

(¹) V. 447:

*εἰς δὲ τέλος μάντις τε καὶ ὑμνοπόλοι καὶ ἱητροὶ
καὶ πρόβοι ἀνθρώποισιν ἐπιχθονίοισι πέλονται,
ἐνθεν ἀναβλαστοῦσι θεοὶ τιμῆσι φέροιτο.
ἀθανάτοις ἄλλοισιν ὁμέστιοι, αὐτοτράπεζοι ...*

(²) I, 564.

(³) V. 430; Arist., Rhet., 1, 13, 2.—Конечно Эмпедоклъ, чтобы остаться послѣдовательнымъ, долженъ былъ также отвѣстись и къ растеніямъ, но такъ какъ это было бы несообразно съ необходимостью питанія, то у него, какъ у Пифагора, запрещается употребленіе только нѣкоторыхъ особенныхъ растеній и, между прочимъ, бобовъ, V. 440.

(⁴) Ср. Zeller, I, 552.

маніе которыхъ это преданіе возбуждало, оно нашло мѣсто въ философіи Эмпедокла только по аналогіи съ ея началами. Между философскимъ ученіемъ о сущности души и тѣлѣ, какое соединялось съ душепереселеніемъ, было еще большее различіе, и идея безсмертія души, которая выражалась въ душепереселеніи и его конечныхъ цѣляхъ, пока еще ни разу не получала философскихъ основаній и діалектическаго развитія. Болѣе или менѣе полнаго согласія съ основными началами философіи ученіе о природѣ души, о ея безсмертіи и очистительномъ переселеніи достигло у Платона.

П. Милославскій.

(продолженіе будетъ)

НАУЧНАЯ НЕСОСТОЯТЕЛЬНОСТЬ ДАРВИНОВА УЧЕНИЯ О ПРОИСХОЖДЕНІИ ЧЕЛОВѢКА.

(продолженіе)

По проявленію психическихъ силъ антропоиды отличаются отъ человѣка несравненно болѣе, чѣмъ по физическому строенію ихъ организма.

Принимая во вниманіе все сказанное нами о наружности, нравахъ и образѣ жизни антропоидовъ, можно сказать съ полною увѣренностью, что они, болѣе всѣхъ другихъ животныхъ походя на человѣка по наружности, нисколько не превосходятъ другихъ животныхъ по ихъ психическимъ качествамъ; мало того,— въ этомъ послѣднемъ отношеніи, они стоятъ даже значительно ниже нѣкоторыхъ животныхъ, на примѣръ слона, собаки, бобра и нѣкоторыхъ перепончато-крылыхъ насѣкомыхъ, которымъ видимое предпочтеніе надъ антропоидами, въ разсматриваемомъ нами отношеніи, оказываетъ и самъ Дарвинъ; потому что онъ фактически доказательства своей попытки доказать тожество умственныхъ способностей человѣка и животныхъ по преимуществу заимствуетъ изъ жизни собакъ и муравьевъ. Высказывая то положеніе,—что обезьяны не только не превосходятъ собою по проявленію психическихъ силъ другихъ животныхъ, но даже нѣкоторымъ изъ нихъ они уступаютъ въ этомъ отношеніи,—мы не выпускаемъ изъ вниманія тѣ рассказы, которые свидѣтельствуютъ о томъ, что обезьяны способны вы-

полнять нѣкоторыя механическія дѣйствія, несвойственныя другимъ животнымъ, каковы: развязыванье узловъ, откупориваніе бутылокъ, прислуживанье при печеніи хлѣбовъ и отправленіи обязанности матроса и т. п.; но только мы вполне увѣрены, что таковыя дѣйствія нисколько не возвышаютъ обезьянъ надъ другими животными: потому что выполненіе ихъ обуславливается не личною самодѣятельностью обезьянъ, но единственно ихъ раздражительною способностью и особымъ устройствомъ ихъ конечностей; при этомъ нельзя не замѣтить и того, что нѣсколько человѣкоподобная наружность обезьянъ производитъ на направленіе мыслей и форму разказа наблюдателя немалое вліяніе въ ихъ пользу: по справедливому заявленію Вундта, „мнѣнія объ умственныхъ способностяхъ обезьянъ обыкновенно бываютъ слишкомъ преувеличены. Дѣлающіе такіе преувеличенные отзывы увлекаются, кромѣ наружнаго сходства обезьянъ съ человѣкомъ, ихъ необыкновеннымъ раздражательнымъ талантомъ“ (1). Но обладая этими отличительными качествами, обезьяны неспособны надлежащимъ образомъ пользоваться ими, что обуславливается бѣдностью ихъ психическихъ силъ и неспособностью ихъ къ усовершенствованію даже при могучемъ воздѣйствіи на нихъ человѣка. Наблюденіе показываетъ, что обезьяны не только непосредственно сами не проявляютъ ни малѣйшаго стремленія къ усовершенствованію въ какомъ-либо отношеніи, но даже всячески уклоняются отъ благодѣтельнаго вліянія человѣка, когда онѣ находятся въ его обществѣ: потому что онѣ если чему и выучиваются у человѣка, подчиняясь могучему дѣйствію его воли, то никогда не исполняютъ этого съ охотою, ожидая ббльшую частію принужденія; напримѣръ, „орангъ, пріученный дикарями острова Борнео къ срыванію плодовъ съ высокихъ де-

(1) В. Вундтъ. Душа человѣка и животныхъ. Перев. Кеминца. Спб., 1865. т. I. стр. 560.

ревьювъ, по заявленію Чарльза Ляйэлла, неохотно слушаетъ своихъ господъ, и удерживается въ повиновеніи только строгой дисциплиной“ (¹); тоже самое подтверждаетъ Ханъ, касательно другихъ обезьянъ (²)... Вообще обезьяны не отличаются ни сообразительностью, привязчивостью и вѣрностью собаки, ни удивительными строительными способностями бобра, муравья и пчелы, ни, наконецъ, предусмотрительностью и хитростью лисы. Что касается собаки, бобра и означенныхъ насѣкомыхъ, то мы не считаемъ нужнымъ приводить никакихъ доказательствъ въ пользу ихъ превосходства надъ обезьянами, въ означенныхъ отношеніяхъ,—потому что таковыя примѣры, надѣмся, каждому извѣстны, къ тому же ихъ очень достаточно находится и у Дарвина; относительно же лисицы мы считаемъ нужнымъ нѣсколько объяснить. Мы думаемъ, каждому извѣстны многочисленные рассказы о томъ, что обезьяну легко поймать съ помощію самой грубой ловушки,—виною чему, кромѣ недостатка сообразительности и хитрости обезьянъ, часто служатъ ихъ раздражительныя способности; что же касается лисицы, то она можетъ попасть лишь только въ самую искусную ловушку и то развѣ подъ побужденіемъ сильнаго голода. Попавшись въ ловушку, лиса часто для своего освобожденія изъ нея отгрызаетъ свою лапу; у обезьяны же никогда не доставеть на это ни сообразности, ни рѣшимости, въ справедливости чего можно увѣриться изъ слѣдующаго: малайцы ловятъ обезьянъ съ помощію тыквъ съ твердою корою; выдалбливая въ таковыхъ тыквахъ полость чрезъ маленькое отверстіе, они наполняютъ ее кусками сахару и любимыми обезьянами плодами и оставляютъ таковыя тыквы въ мѣстахъ изобилующихъ обезьянами, послѣднія, замѣтивъ

(¹) Чарльзъ Ляйэлла. Основныя начала геологіи. Перев. А. Мина. Москва. 1866. т. 2. стр. 298.

(²) М. Ханъ. Очерки изъ ж. об. стр. 17.

лакомства, тотчасъ же накидываются на нихъ; но такъ какъ отверстія въ тыквахъ дѣлаются такія, чрезъ которыя едва можетъ пройти рука обезьяны не сжатая въ кулакъ, то поэтому онѣ, просунувъ въ отверстіе руку и захвативъ кусочекъ лакомства, становятся какъ бы привязанными къ тыквѣ до тѣхъ поръ, пока не разожмутъ руку чтобы выбросить изъ нее кусочекъ лакомства; но послѣдняго они никогда не дѣлаютъ, предаваясь въ такомъ видѣ въ руки своихъ враговъ.

Если же это такъ,—если обезьяна, по ея психическимъ качествамъ, не только не превосходитъ собою другихъ животныхъ, но даже значительно уступаетъ нѣкоторымъ изъ нихъ въ этомъ отношеніи,—то слѣдуетъ ли уже сравнивать ее въ этомъ отношеніи съ человѣкомъ—съ этимъ могучимъ властелиномъ животныхъ и господиномъ всей природы? Не стоитъ ли онъ, по своимъ могучимъ проявленіямъ разума и воли, выше всякаго сравненія?... Чтобы получить утвердительный отвѣтъ на эти вопросы, слѣдуетъ только обратить вниманіе на постоянныя усилія человѣческаго ума во всѣхъ областяхъ теоретическаго и опытнаго знанія, а также и на многочисленныя и разнообразныя плоды этихъ усилій. Благодаря этимъ усиліямъ, человѣку удалось проникнуть въ тайны устройства вселенной, понять ея сложный механизмъ, измѣрить безпредѣльное и взвѣснить необъятное! Благодаря тѣмъ же самымъ усиліямъ, человѣкъ подчинилъ своей могучей волѣ не только всѣхъ животныхъ, но даже и самыя могучія и грозныя стихійныя силы: грозная сила молніи, предъ которою трепещетъ все живое, служитъ человѣку какъ самый покорный и исправный слуга, при передачѣ на громадныхъ разстояніа его мыслей, почерка и даже физиономіи, исполняетъ роль ваятеля, двигателя и даже врача; сила свѣта помогаетъ человѣку при его стремленіи проникнуть въ глубину пространства, извѣдать движеніе небесныхъ свѣтилъ и понять ихъ физическое и даже химическое строеніе, она же послушно исправляетъ обязанность живописца и копировщика; сила

теплоты помогаетъ приобрѣтать человѣку здоровый и питательный столъ и теплое жилище во всѣхъ климатахъ, дѣлаетъ возможнымъ употребленіе металловъ, имѣющихъ чрезвычайно разнообразное приложеніе въ культурѣ человѣка, даруетъ ему могучую силу пара, при содѣйствіи которой человѣкъ быстро переносится чрезъ огромныя пространства суши и воды и которую онъ примѣняетъ, вмѣсто живой силы, при производствѣ многоразличныхъ механическихъ дѣйствій, даже сила тяжести уступаетъ могучей волѣ человѣка, позволяя ему, подобно орлу, парить выше облаковъ!... Слѣдовательно, человѣкъ, имѣя весьма близкую связь со всею физическою природою, въ тоже самое время высится надъ нею какъ исполинъ, не имѣя среди ея никакого соперника; и слѣдовательно онъ имѣетъ полное право сказать о себѣ своему Творцу:

«Частица цѣлой я вселенной,
 Поставленъ, мнится мнѣ, въ почтенной
 Срединѣ вещества я той,
 Гдѣ кончили тварей Ты тѣлесныхъ,
 Гдѣ началъ Ты духовъ небесныхъ.
 И цѣпь существъ связалъ всѣхъ мной,
 Я связь міровъ, повсюду сущихъ,
 Я крайня степень вещества,
 Я средоточіе живущихъ,
 Черта начальна Божества.
 Я тѣломъ въ прахѣ истлѣваю,
 Умомъ громамъ повелѣваю;
 Я царь—я рабъ,—я червь—я Богъ» (¹).

Говоря все это, мы не забываемъ, что дикари, которыхъ еще не коснулась цивилизація, стоятъ ниже представленнаго нами очерка, вполне характеризующаго собою лишь только человѣка, стоящаго на высшей ступени интеллектуальнаго развитія; но въ тоже самое время мы вполне увѣрены въ томъ, что даже и самые низшіе дикари заключаютъ въ себѣ существен-

(¹) Державинъ. Ода «Богъ».

ныя черты образованнаго человѣка, вслѣдствіе которыхъ они все-таки весьма замѣтно выдѣляются изъ ряда даже самыхъ высшихъ животныхъ, каковы обезьяны. Къ числу чертъ, отличающихъ дикаря отъ животныхъ, несомнѣнно относится совершенствующаяся способность разума, съ которою имѣютъ самую непосредственную связь слѣдующія отличительныя качества человѣка: даръ слова, эстетическое чувство, нравственность и религіозность. Всѣ таковыя качества несомнѣнно свойственны всѣмъ людямъ, на какой бы степени интеллектуальнаго развитія они ни находились,—въ справедливости чего не трудно убѣдиться не только чрезъ знакомство съ самыми низшими изъ современныхъ намъ дикарей, но также и чрезъ знакомство съ человѣкомъ, современнымъ мамонту, пещерному медвѣдю и сѣверному оленю.

Изъ всѣхъ современныхъ намъ дикарей, по общему мнѣнію всѣхъ натуралистовъ и этнологовъ, австралійцы признаются самыми низшими; слѣдовательно австралійцы и должны болѣе всѣхъ другихъ дикарей подходить къ типу обезьянъ: вслѣдствіе этого, изъ всѣхъ современныхъ дикарей, мы обратимъ вниманіе лишь только на австралійцевъ. Эти дикари не имѣютъ ни какого понятія ни о скотоводствѣ, ни о хлѣбопашествѣ; единственною пищею для нихъ служатъ морскія и земныя животныя, которыхъ имъ удается поймать при помощи ихъ несовершенныхъ орудій, состоящихъ изъ дубины, каменнаго копыя, пращи и лука; что же касается растительности, то она до того бѣдна, что не доставляетъ имъ почти никакихъ плодовъ. Вкусъ австралійцевъ, относительно пищи, отличается отсутствіемъ всякой прихотливости: они ѣдятъ всякое животное, какое бы имъ ни попало, не выключая амфибій, ящерицъ и змѣй; при томъ же, хотя они и знакомы съ способомъ добыванія и употребленія огня, но несмотря на то, всякую пищу они проглатываютъ въ сыромъ видѣ, ни мало не заботясь объ ея искусственомъ приготовленіи. Не заботясь объ искусственомъ при-

готовленіи пищи, они также мало заботятся объ одеждѣ и жилищѣ. Одеждою имъ служить только шкура животныхъ, которою они покрываютъ свои плечи въ холодное время; жилищемъ же имъ служатъ по преимуществу пещеры въ землѣ и скалахъ и дупла деревьевъ; впрочемъ иногда они устрояютъ себѣ нѣчто въ видѣ самаго несложнаго шалаша, полагая между двумя деревьями древесную кору, которая и служитъ кровлею, утвержденною на стволахъ деревьевъ. Не имѣя постоянной защиты отъ непогоды, питаются самыми отвратительными веществами въ сыромъ видѣ и часто, за неимѣніемъ добычи, терпя голодь, австралійцы приобрѣли себѣ очень безобразную организацію, характеристическія черты которой составляютъ тонкія конечности и толстый, вздутый животъ; головные волосы у нихъ обыкновенно свалены въ одну общую массу, содержащую въ себѣ множество отвратительныхъ насѣкомыхъ.

Несмотря однако на то, что австралійцы не обнаруживаютъ никакого искусства въ удовлетвореніи себя пищею, питьемъ, одеждою и жилищемъ, они все таки не совершенно лишены искусственной дѣятельности. По свидѣтельству Циммермана, „они изобрѣли своего рода оружіе, такъ называемый *буммерангъ*, схожій съ деревянною саблею, которою не ударяютъ, а бросаютъ въ непріятели. Онъ дѣлается изъ чрезвычайно твердаго дерева казуарина, при помощи кремневыхъ осколковъ, которыми производятъ различнаго рода рѣзбу; форма его параболическая“.

„Буммерангъ въ ладонь ширины, заостренный съ обѣихъ сторонъ, въ срединѣ около половины дюйма толщины; одинъ конецъ сабли менѣе заостренъ, чѣмъ другой, захватываемый рукою при столкновеніи съ непріятеlemъ. Плоскую саблю эту бросаютъ въ горизонтальномъ направленіи, такъ что она постоянно движется по круговой линіи, параллельно съ землею, достигая при этомъ такой скорости, что наноситъ весьма глубокія раны. Вонзаясь въ шею, руку или ногу,

буммерангъ разрѣзываетъ ихъ до середины и раздробляетъ кости. Не попавъ въ непріятеля, сабля поднимается и возвращается дугообразно къ своему владѣльцу. Эти движенія совершаются по опредѣленнымъ физическимъ законамъ, о существованіи которыхъ дикари, конечно, ни чего не знаютъ, отчего подобное изобрѣтеніе младенческаго народа заслуживаетъ полную вниманія.

И въ изготовленіи нарядовъ новоголландцы выказываютъ необыкновенное искусство. Не имѣя стальныхъ или желѣзныхъ буравовъ, они дѣлаютъ отверстіе въ самомъ твердомъ, доставляемомъ имъ природою, матеріалѣ—въ зубахъ акулы, которые нанизываютъ на шпурки и навѣшиваютъ на шею. Они срубаютъ дерево, снимаютъ кору и дѣлаютъ изъ нея легкіе чедноки, на которыхъ пускаются далеко въ море; они умѣютъ лучше европейцевъ овладѣвать большими, единственными въ Австраліи животными,—кенгурою и казуаромъ“ (1).

Семейная жизнь этихъ дикарей отличается простотою и дружелюбіемъ, что зависитъ отъ ихъ кроткаго нрава, о которомъ свидѣтельствуютъ многіе добросовѣстные путешественники, напримѣръ Бакеръ, Беннетъ, Эйре и другіе. Общественная жизнь австралийцевъ имѣетъ патріархальный характеръ: старшій въ семействѣ считается главою съ неограниченною властью; старшій же въ цѣломъ родѣ признается верховнымъ повелителемъ всѣхъ членовъ, входящихъ въ составъ даннаго рода, при рѣшеніи какихъ либо дѣлъ, имѣющихъ общественный интересъ. Каждый таковой родъ носить особое имя, которое онъ получаетъ не отъ родоначальника, а отъ родоначальницы, названной по имени какого нибудь животнаго или растенія. Всѣ члены одного рода считаютъ себя находящимися въ священ-

(1) А. Циммерманъ. Человѣкъ. Спб., 1866; т. 2. стр. 240—241.

ной связи другъ съ другомъ; поэтому они не имѣютъ права жениться на женщинѣ или дѣвицѣ своего рода. Это право обязываетъ каждаго мужчнну, желающаго жениться, похитить для себя невѣсту изъ другаго рода. Похищеніе невѣсты часто сопровождается кровавыми схватками; но несмотря на это, если сторона похитителя отстоятъ свою добычу, то она становится женою похитителя, его неотъемлемою собственностію, его рабынею. Несмотря на то, что бракъ у этихъ дикарей часто совершается при трагическихъ обстоятельствахъ, онъ все-таки признается у нихъ священнымъ,—за нарушеніе супружеской вѣрности мужъ имѣетъ право строго наказать какъ жену, такъ и ея обольстителя.

Зачатки культуры австралійцевъ и кратко очерченный нами ихъ строй семейной и общественной жизни свидѣтельствуютъ о присутствіи этимъ дикарямъ довольно развитыхъ психическихъ силъ; но при болѣе близкомъ знакомствѣ съ ними, оказывается, что ихъ психическія силы значительно выше тѣхъ, какія можно было бы приписать имъ на основаніи ихъ культуры и образа жизни. По увѣренію Ленъ Фокса, высказанному имъ на сѣздѣ британскихъ естествоиспытателей въ прошломъ году, несмотря на то, что культура австралійцевъ находится въ зачаточномъ состояніи, ихъ не слѣдуетъ считать племенемъ неспособнымъ къ развитію: потому что они вполне способны къ воспріятію новыхъ идей, если только послѣднія проводятся въ ихъ среду умѣючи. Фактическое подтвержденіе этому увѣренію Ленъ Фокса можно видѣть въ успѣхахъ христіанскихъ миссіонеровъ среди этого дикаго племени, которые обуславливаются его довольно богатымъ языкомъ,—достаточнымъ для выраженія истинъ христіанской религіи, содержащей въ себѣ большую массу самыхъ возвышенныхъ абстрактныхъ понятій,—а также и свойственными этому племени религіозными воззрѣніями и вѣрованіями. Хотя у австралійцевъ нѣтъ ни идоловъ, ни храмовъ, ни какого-либо систематическаго

вѣроученія.—тѣмъ не менѣе у нихъ есть религія; потому что достовѣрно извѣстно, что они имѣютъ ясныя представленія о душахъ, демонахъ и божествахъ,—чего не въ состояніи отвергнуть даже люди, старающіеся доказать, что австралійцы не имѣютъ религіи. Эдуардъ Тэйлоръ, между прочимъ, говоритъ объ этомъ предметѣ: „случается верѣдко, что тотъ же самый писатель, который въ общихъ выраженіяхъ провозглашаетъ отсутствіе религіозныхъ элементовъ у описываемыхъ имъ дикарей, самъ приводитъ факты, доказывающіе несостоятельность его увѣреній. Напримѣръ, д—ръ Лавгъ заявляетъ, что уроженцы Австраліи не только не имѣютъ никакого понятія о высшемъ Божествѣ, Творцѣ и Судіи и никакого предмета обожанія—ни идоловъ, ни храмовъ, ни жертвоприношеній“—но, что „у нихъ нѣтъ даже никакихъ признаковъ религіи или религіозныхъ обрядовъ, которые могли бы отличить ихъ отъ бездушныхъ животныхъ“. Не одинъ писатель ссыдался потомъ на эти слова, упуская изъ виду нѣкоторыя подробности, встрѣчающіяся въ той же книгѣ. Между тѣмъ изъ этихъ послѣднихъ можно было бы узнать, что, напримѣръ, такая болѣзнь какъ оспа, отъ которой иногда страдаютъ туземцы, приписывается ими „вліянію Будіа (Budyah), злаго духа, находящаго наслажденіе въ несчастіи другихъ существъ“; что когда туземцы берутъ соты дикихъ пчелъ, они обыкновенно оставляютъ нѣсколько меду для Буддаи; что на нѣкоторыхъ двугодичныхъ собраніяхъ кувинслендскихъ племенъ молодая дѣвушка приносится въ жертву для умиловленія какого то злаго духа. Наконецъ, по отзывамъ достопочтеннаго У. Ридлея, онъ, „разговаривая съ туземцами, всегда встрѣчалъ у нихъ опредѣленные преданія о сверхъестественныхъ существахъ, Баямъ, голосъ которыхъ имъ слышенъ въ громѣ и которыя создали все существующее, о Туррамулунѣ, начальникъ демоновъ, источникъ болѣзней, несчастій и мудрости, который появляется въ образѣ змѣи на ихъ большихъ собраніяхъ. Благодаря соглас-

ному свидѣтельству большаго числа наблюдателей, известно, что туземцы Австраліи были при ихъ открытіи и остались до сихъ поръ народами, умъ котораго переполненъ самыми живыми представленіями о душахъ, демонахъ и божествахъ“ (1). Въ числѣ вѣрованій о душахъ, у австралійцевъ занимаетъ видное мѣсто вѣрованіе въ старыхъ духовъ той древней расы, которая была перенесена на небо до появленія на землѣ современнаго человѣка. Съ этимъ вѣрованіемъ о переселеніи на небо душъ древнихъ людей стоитъ въ тѣсной связи вѣрованіе австралійцевъ въ осуществленіе ихъ собственной души и въ будущую загробную жизнь; вслѣдствіе этого послѣдняго вѣрованія они обыкновенно снабжаютъ умершаго оружіемъ, которое нужно ему будетъ въ раю, и оказываютъ великое уваженіе его жилищу, украшая его со всевозможною роскошью.

Этого бѣглаго очерка объ австралійцахъ мы считаемъ совершенно достаточнымъ для нашей цѣли; потому что и изъ него можно убѣдиться въ томъ, что самыя низшіе изъ всѣхъ историческихъ дикарей несомнѣнно обладаютъ всеми отличительными человѣческими качествами, вслѣдствіе которыхъ этихъ дикарей, несмотря на ихъ звѣрообразную наружность, никакъ нельзя смѣшать съ животными. Основываясь на представленномъ нами очеркѣ, нельзя не убѣдиться въ томъ, что австралійцы обладаютъ зачатками культуры, — имѣютъ понятіе о правѣ, ясно свидѣтельствующее объ ихъ нравственности, — обладаютъ эстетическимъ чувствомъ, проявляющимся въ ихъ хотя и незатѣливыхъ нарядахъ, религіею, готовымъ языкомъ и способностью къ дальнѣйшему интеллектуальному развитію.

Обращаясь отъ историческаго дикаря къ человѣку эпохи мамонта, пещернаго медвѣдя и сѣвернаго оленя, — мы и въ немъ увидимъ тѣ же самыя черты отли-

(1) Эдуардъ Б. Тэйлоръ. Первобытная культура. Перев. Корочевскаго. Сиб. 1872. т. 1. ч. 2. стр. 2—3.

ція. Палеонтологическія изысканія вполнѣ подтверждають собою ту истину, что слѣды присутствія человѣка всюду сопровождаются явными слѣдами его культуры, а поэтому палеонтологи по послѣднимъ часто заключаютъ о существованіи человѣка въ ту или другую эпоху. Въ эпоху исчисленныхъ нами вымершихъ животныхъ палеонтологія находитъ человѣка съ явными слѣдами не только промышленной, но даже и художественной дѣятельности. Въ эту эпоху человѣкъ имѣлъ у себя различныя орудія, которыя онъ употреблялъ или при борьбѣ съ звѣрями и съ себѣ подобными, въ качествѣ оружія, или же при производствѣ его промышленной и художественной дѣятельности; къ числу таковыхъ орудій относятся слѣдующія: кремневая стрѣла, топоры, ножи, пилы, молоты, а также шила изъ роговъ животныхъ, служившія для шиванія одежды изъ кожъ животныхъ. Въ ту же самую эпоху, какъ и всегда, человѣкъ имѣлъ въ своемъ распоряженіи огонь, при помощи котораго онъ уже занимался гончарнымъ искусствомъ, что подтверждается слѣдующею палеонтологическою находкою: „въ 1835 году Жоли напелъ въ пещерѣ Набрига (депар. Лозеры) черепъ пещернаго медвѣдя, пронзенный каменною стрѣлою, и рядомъ съ нимъ черепки глиняной посуды, на которыхъ еще видѣлись слѣды рукъ, ихъ обдѣлывавшихъ“ (1).

Къ палеонтологическимъ доказательствамъ художественной дѣятельности человѣка, современнаго пещерному медвѣдю и мамонту, относятся различныя предметы, служащіе для украшенія, напримѣръ каменные ожерелья и браслеты, а также различныя изображенія человѣка и животныхъ; къ таковымъ изображеніямъ относятся, найденныя Буше-де-Пертошъ въ Сентъ-Ашелѣ, „кремени, представлявшіе изображеніе, болѣе или менѣе подобное человѣческой головѣ въ профиль или

(1) Луи Фитъе. Первобытныи человѣкъ. Спб. 1870. стр. 60 и 18.

въ три четверти, и звѣрей, какъ напримѣръ носорога и мамонта“⁽¹⁾. За эпохой пещернаго медвѣдя и мамонта, по учевію палеонтологіи, слѣдуетъ эпоха съвернаго оленя, въ началѣ которой еще существовалъ и мамонтъ; къ этой послѣдней эпохѣ палеонтологія относитъ большее количество памятниковъ художественной дѣятельности человѣка, отличающихся болѣе изящною отдѣлкою: къ числу таковыхъ памятниковъ главнымъ образомъ относятся также изображенія животныхъ и человѣка. Съ таковыми изображеніями можно познакомиться изъ слѣдующихъ словъ Луи Фигье: „Первое изъ нихъ (изображеній) представляетъ эскизъ мамонта, выцарапанный на пластинкѣ изъ слоновой кости, найденный въ гротѣ Мадлены. Лартэ и Кристи нашли эту пластинку въ пяти кускахъ и очень искусно собрали ихъ. На этомъ изображеніи можно превосходно разобрать маленькій глазъ, длинныя, завороченныя назадъ бивни, могучій хоботъ и даже обильную гриву, доказывающую, что это именно мамонтъ, т. е. ископаемый, а несовременный намъ слонъ.“

„Второе изображеніе, представляющее цѣлаго мамонта, выточенаго изъ оленьяго рога. Изображеніе это, найденное въ Бруникельскомъ *убѣжищѣ подъ утесомъ* и принадлежащее Пекадо-де-Лиль, составляло рукоятку кинжала, лезвіе котораго выходило изъ лба животнаго. Можно безъ труда узнать мамонта по его хоботу, бивнямъ, плоскимъ, массивнымъ ступнямъ и въ особенности по закинутому хвосту съ пучкомъ волосъ на концѣ. Современный слонъ никогда не несетъ такъ своего хвоста и не имѣетъ этого пучка волосъ.“

„Третій образецъ, происходящій изъ доисторическаго поселенія (Нижней-Ложери (собраніе де-Вибре), представляетъ оконечность жезла, выточенную наподобіе мамонтовой головы. Можно разобрать выпуклый лобъ животнаго и хоботъ, извивающійся вдоль основанія жезла.“

(1) Луи Фигье. Первобытный человѣкъ. Спб. 1870. стр. 61.

„На другомъ жезлѣ, найденномъ въ Бруникелѣ, видѣтъ гигантскій тигръ (*Felis spelaea*), весьма отчетливо исполненный. Въ особенности удачно передана голова животного.

„Изображенія оленя, выцарапанныя или вырѣзанные, попадаются очень часто; упомянемъ слѣдующія:

„Во первыхъ, рукоятка кинжала изъ оленьяго рога такого же образца, какъ только что описанная, выдѣланная на подобіе головы мамонта.

„Это произведеніе замѣчательно потому, что художникъ придалъ животному положеніе наиболѣе удобное для назначенія предмета. Положеніе это весьма оригинально: заднія ноги вытянуты вдоль лезвія, переднія полжаты подъ брюхо, чтобы не представлять помѣхи для руки; наковецъ голова запрокинута, рыломъ къверху, такъ что рога ложатся на спину и не мѣшаютъ удобно схватить всю рукоятку.

„Но это изображеніе можно считать только попыткой, въ сравненіи съ двумя кинжалами изъ слоновой кости, найденными Пекадо-де-Лилемъ въ Бруникелѣ. Эти два предмета исполнены съ замѣчательнымъ искусствомъ и представляютъ самые совершенные изъ всѣхъ до сихъ поръ найденныхъ образцовъ искусства того времени. Оба представляютъ оленя съ запрокинутою головой, какъ на предшествовавшей фигурѣ, но у перваго лезвіе выходитъ между задними ногами; у втораго—между головой и передними ногами. Заднія ноги, откинутыя назадъ, соединяются, оставляя между собою отверстіе, служившее вѣроятно для подвѣшанія кинжала.

„Мы не можемъ пройти молчаніемъ аспидную доску, на которой выцарапаны бой оленей. Она найдена Вибре въ Нижней-Ложери. Художникъ хотѣлъ воспроизвести одну изъ тѣхъ ожесточенныхъ дракъ, которыя случаются между самцами за обладаніе самкой, и исполнилъ задачу съ талантомъ, нелишеннымъ нѣкоторой наивности. Онъ изобразилъ гордаго побѣдителя, нѣжно ласкающагося къ своей, взятой съ бою, самкѣ.

„Существуетъ еще множество остатковъ съ изображеніями сѣвернаго оленя, но мы на нихъ не остановимся, а скажемъ только нѣсколько словъ объ изображеніяхъ европейскаго оленя, лошади, зубра, горнаго козла и проч.

„Изображеніе европейскаго оленя, вырѣзанное на рогахъ этого животнаго, найдено Ларте и Кристи въ гротѣ Мадлены.

„Форма развѣтвленія роговъ, совершенно отличная отъ развѣтвленія роговъ сѣвернаго оленя, не оставляетъ никакого сомнѣнія относительно природы этого животнаго.

„Буйволъ и зубръ изображены весьма различнымъ образомъ. Мы упомянемъ только изваянную голову, найденную Вибре въ Нижней-Ложери и составляющую основаніе жезла.

„Къ той же категоріи должно отнести осколокъ оленьяго рога, найденный въ Ложери и на которомъ твердой, навѣвающей рукой начертана задняя половина тѣла крупнаго травояднаго. Нѣкоторыя указанія убѣждаютъ Ларте, что художникъ хотѣлъ изобразить не лошадь, какъ можно было сначала подумать, а зубра, хотя съ нѣсколькими легкими формами. По несчастію кусокъ обломанъ какъ разъ на томъ мѣстѣ, гдѣ должна начинаться густая грива, характеризующая это животное.

„Въ томъ же населеніи найденъ обломокъ югосѣвернаго оленя, на которомъ вырѣзано какое-то рогатое животное, повидимому, горный козель, судя по нѣсколькимъ чертамъ, напоминающимъ бороду.

„Въ гротѣ Эйзи, Ларте и Кристи нашли двѣ плиты изъ глинистаго сланца съ зернами кварца и на этихъ плитахъ изображенія животныхъ, которыхъ трудно опредѣлить. Одно изъ нихъ изображаетъ, повидимому, лань, что же касается до втораго, то рѣшительно нѣтъ никакой возможности опредѣлить какое млекопитающее оно должно изображать, такъ какъ сохранилась одна только передняя часть. Судя по слѣдамъ роговъ, животное это должно быть изъ жвачныхъ.

„На жезлѣ изъ оленьяго рога, найденномъ въ гротѣ Мадлены, изображены съ каждой стороны въ полурельефѣ три лошади, которыхъ очень легко узнать.

„На одной кости, которую Де-Ластикъ нашель въ Бруникелѣ, выпарапаны одна подлѣ другой головы лошади и оленя, весьма удачно исполненныя.

„Наконецъ Ларте и Кристи нашли въ Нижней Ложери закругленную палку изъ оленьяго рога, на которой вырѣзана голова лошади съ прижатыми и очень длинными ушами. Значеніе этой палки не вполне понятно, на одномъ концѣ она заострена крючкомъ. Можетъ быть, это былъ гарпунъ.

„Изображенія птицъ попадаются гораздо рѣже, чѣмъ изображенія млекопитающихъ.

„За то изображенія рыбъ очень многочисленны, въ особенности на жезлахъ, гдѣ они встрѣчаются иногда цѣлыми рядами. Весьма отчетливо исполненное изображеніе рыбы видно также на нижней челюсти сѣвернаго оленя, найденной въ Нижней-Ложери.

„Въ гротѣ Коровы (въ Аржежѣ) Гаригу также нашель осколокъ кости съ очень яснымъ изображеніемъ рыбы.

„Изображенія прескыкающихся и земноводныхъ рѣдки и дурно выполнены. Исключеніе составляетъ, однако, изображеніе головастика на наконечникѣ копья, найденномъ въ гротѣ Мадлены.

„Изображенія цвѣтовъ крайне рѣдки, на выставкѣ 1867 года было всего три образца изъ Мадлены и Ложери, всѣ три на наконечникахъ копій.

„Не воспроизводилъ-ли человекъ этой эпохи свои собственныя изображенія? Не обнаружили-ли раскопки въ Перигорѣ какихъ нибудь слѣдовъ человѣческихъ изображеній? Ничто не могло бы быть любопытнѣе подобнаго открытія: сдѣланныя розысканія не вполне безплодны въ этомъ отношеніи; они обнаружили слѣды статуэтнаго искусства у этихъ первобытныхъ племенъ. Де Вибре нашель въ гротѣ Нижней-Ложери маленькую статуэтку изъ слоновой кости; это былъ, по его

нѣвнѣю, идоль не совѣмъ скромнаго свойства. Голова, руки и ноги обломаны.

„Другое человѣческое изображеніе, весьма художавое и вытянутое, вырѣзано на жезлѣ, обломокъ котораго Ларте и Кристи нашли въ гротѣ Мадлены. Человѣкъ изображенъ между двумя лошадиными головами и рядомъ съ нимъ длинная змѣя или рыба, наподобіе угря. На другой сторонѣ тогоже жезла вырѣзаны двѣ головы зубра.

„На обломкахъ наконечника копья, найденныхъ въ томъ же поселеніи Нижней-Ложери, изображены въ полу-рельефѣ, подъ рядъ одна за другой нѣсколько рукъ о четырехъ пальцахъ. Ларте замѣчаетъ, что въ-которыя дикія племена и до сихъ поръ изображаютъ руки безъ кисти“ (').

Здѣсь мы считаемъ возможнымъ закончить дѣло съ палеонтологіею; потому что и на основаніи приведенныхъ нами палеонтологическихъ данныхъ, относящихся къ культурѣ человѣка, современнаго вымершимъ или выселившимся животнымъ, можно съ большою вѣроятностью утверждать, что человѣкъ того времени, по своему интеллектуальному развитію, стоялъ не только не ниже современныхъ намъ дикарей, но даже выше нѣкоторыхъ изъ нихъ. Сравнивая культуру ископаемаго человѣка, насколько о ней можно судить по исчисленнымъ нами даннымъ вообще нетличающейся полнотою палеонтологической лѣтописи, съ культурой современнаго намъ австралійца, нельзя не видѣть явнаго превосходства первой надъ второю: потому что австралець не знакомъ ни съ употребленіемъ сшитой одежды, ни съ гончарнымъ искусствомъ, ни съ зачатками живописнаго и статуэтнаго искусства; тогда какъ доисторическій человѣкъ оставилъ явные слѣды своего знакомства со всеми исчисленными искусствами и съ употребленіемъ одежды. Если же современный намъ

(') Тамъ же, стр. 113—117.

австралиецъ, обладая сравнительно низшей культурой, въ тоже самое время обладаетъ довольно развитыми психическими способностями: то доисторическій человекъ, оставившій слѣды болѣе высокой культуры, необходимо долженъ былъ стоять на болѣе высокой ступени интеллектуальнаго развитія; при предположеніи же противнаго обваружится нелогичность — причина окажется меньше своего слѣдствія, и слѣдовательно слѣдствіе больше своей причины.

Итакъ, и исторія и палеонтологія представляетъ намъ человекъ существомъ, обладающимъ тѣми же самыми качествами, рѣзко выдѣляющими его изъ ряда животныхъ, какими онъ обладаетъ и въ настоящее время. Къ таковымъ качествамъ, какъ уже замѣчено нами выше, несомнѣнно слѣдуетъ отнести способный къ усовершенствованію разумъ, обуславливающій собою даръ слова, эстетическое чувство, нравственность и религіозность. Даръ слова, нравственность и религіозность, какъ видно изъ выше изложеннаго нами Дарвинова ученія, признаетъ исключительно собственностью человекъ и самъ Дарвинъ; поэтому мы считаемъ излишнимъ для нашей цѣли останавливаться на доказательствѣ того, что признаетъ за истину тотъ ученый, — противъ теоріи котораго направлено наше изслѣдованіе, — и что признаемъ за истину и мы: при рѣшеніи cadaго спорнаго вопроса, каждое соглашеніе между спорящими сторонами, касательно той или другой стороны вопроса, должно приближать къ рѣшенію означеннаго вопроса. Это же самое разсужденіе вполне приложимо и къ данному случаю; но только здѣсь мы считаемъ нужнымъ замѣтить, что согласіе наше съ Дарвиномъ въ означенномъ отношеніи не можетъ быть названо полнымъ: потому что Дарвинъ, — утверждая, что исчисленныя выше качества, составляющія исключительную собственность человекъ, обязаны своимъ происхожденіемъ лишь только высшему развитію человекъ, котораго могутъ достигъ обезьяны и другія животныя, — тѣмъ самымъ отнимаетъ отъ означенныхъ отли-

чительныхъ качествъ чловѣка, большую часть ихъ отличительной силы. Если означенныя отличительныя качества чловѣка обязаны своимъ происхожденіемъ лишь только высшему развитію чловѣка, какъ то утверждаетъ Дарвинъ, и если всѣ животныя, особенно обладающія соціальными инстинктами, идутъ по пути постояннаго развитія, приближаясь все болѣе и болѣе къ степени развитія чловѣка: то поэтому означенныя качества справедливо могутъ быть названы лишь только степеннымъ и вдобавокъ временнымъ, а не существеннымъ, не качественнымъ и не постояннымъ отличіемъ чловѣка отъ всѣхъ животныхъ. Въ послѣднемъ значеніи означенныя качества могутъ быть приняты лишь только тогда, когда будетъ доказано, что животныя, обладая нѣкоторыми психическими силами, лишены способнаго къ усовершенствованію разума, недостатокъ или, вѣрнѣе, отсутствіе котораго ставитъ животныхъ въ положеніе безысходнаго застоя; а это послѣднее положеніе, по нашему мнѣнію, можетъ быть основательно доказано лишь только чрезъ опроверженіе Дарвинова ученія о развитіи видовъ; къ такому опроверженію мы приступимъ въ слѣдующимъ отдѣлѣ нашего изслѣдованія.

Прежде, чѣмъ приступимъ къ слѣдующему отдѣлу, мы для бѣльшой ясности считаемъ нелишнимъ резюмировать общіе выводы, къ которымъ, держась строгаго научныхъ данныхъ, намъ привелось придти въ этомъ отдѣлѣ нашего изслѣдованія; таковыя выводы можно выразить въ слѣдующихъ немногихъ словахъ: чловѣкъ, по устройству своей физической организаціи, занимаетъ самое первое, самое высшее мѣсто въ цѣпи существъ животнаго міра, отдѣленное отъ всѣхъ другихъ животныхъ весьма большимъ промежуткомъ—равнымъ тому, который обыкновенно отдѣляетъ одинъ порядокъ животныхъ отъ другаго,—лишеннымъ всякихъ признаковъ переходныхъ формъ. Занимая самое высшее мѣсто въ цѣпи всѣхъ животныхъ существъ, по строенію своей физической организаціи, чловѣкъ занимаетъ въ

томъ же ряду несравненно болѣе высокое мѣсто, по своимъ высшимъ психическимъ силамъ, которыхъ недостаетъ у всѣхъ другихъ животныхъ и которыя поэтому ставятъ его на недосыгаемую высоту, какъ могучаго властелина, увѣнчанаго свѣточемъ божественнаго разума.

Василій Поповъ.

(продолженіе будетъ)

ОБЪЯВЛЕНІЯ.

1.

СВЯЩЕННАЯ ИСТОРИЯ

ветхаго и новаго завѣта, соч. Н. А.

Продается въ Туль, въ редакціи Тул. Вѣстк. Вѣдомостей (въ домъ прот. А. Иванова).

Цѣна: безъ пересылки 37 коп.

— съ пересылкою 45 коп.

Дѣлается уступка выписывающимъ не менѣе 50 экземпляровъ 5 коп. съ рубля, не менѣе 60 экземпляровъ 6—к. съ руб., не менѣе 150 экз.—7 к. съ р. и такъ далѣе, не менѣе 150 экз.—15 к. съ руб. Для сибирскихъ и закавказскихъ губерній наибольшій разиѣръ уступки полагается только въ 10 коп. съ рубля.

Священная Исторія новаго завѣта продается также и отдѣльно. Цѣна: безъ пересылки 20 коп., съ пересыл. 25 коп. Условія уступки тѣже.—Но свящ. Исторія ветхаго завѣта отдѣльно не продается.

Въ журналѣ учебнаго комитета при Св. Синодѣ отъ 16 сепарала 1872 г. за № 41, сдѣланъ слѣдующій отзывъ объ этой книгѣ:

«Священная Исторія ветхаго и новаго завѣта, соч. Н. А., принадлежитъ едвали не къ лучшимъ изъ существующихъ книгъ по этому предмету, предназначенныхъ для народныхъ школъ и книжныхъ училищъ. Тамъ, гдѣ священная исторія преподается не по «Начаткамъ» и не по «Начальному наставленію въ православной вѣрѣ» Соколова, а въ болѣе обширномъ объ-

емъ и съ большими подробностями священно-историческихъ событій, книга Н. А. можетъ служить весьма хорошимъ учебникомъ. Для приходскихъ и уѣздныхъ училищъ министерства народнаго просвѣщенія, равно какъ и для всѣхъ вообще народныхъ школъ, она можетъ быть признава безукоризненнымъ учебнымъ руководствомъ, при помощи котораго воспитанники указанныхъ училищъ основательно ознакомятся съ священной исторіей. Главное достоинство разсматриваемой книги заключается въ живомъ, ясномъ и отчетливомъ изложеніи предмета. Мы разумѣемъ здѣсь не одну правильность и чистоту выраженій, легкость въ построеніи фразъ и періодовъ, но и болѣе общія существенныя качества цѣлаго историческаго разсказа. У автора вездѣ замѣчается стройная соразмѣрность въ расположеніи фактовъ при которой мѣра и отчетливость внѣшняго изображенія соответствуетъ степени внутренняго значенія изображаемыхъ предметовъ. У него есть вѣрный тактъ и искусство останавливать вниманіе дѣтей на такихъ преимущественно чертахъ священно-историческаго разсказа, которыя наиболѣе могутъ дать смысла и назиданія дѣтскому уму и сердцу. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ онъ весьма кстати вноситъ въ свой разсказъ краткія характеристическія выраженія библіи, но такъ, что переходъ отъ библейскихъ выраженій къ собственнымъ не составляетъ ничего рѣзкаго, нотъ и другія сливаются въ одной живой и стройной рѣчи. Самый слогъ отличается простотою, точностію, ясностію и легкостію, вполнѣ доступною для дѣтскаго пониманія. Внѣшнимъ достоинствомъ книги соответствуетъ и внутреннее содержаніе Священно-историческія событія изложены въ ней вѣрно, въ хронологическомъ порядкѣ и согласно съ библейскими сказаніями. Количество обозрѣваемыхъ фактовъ и размѣръ историческаго разсказа достаточно соответствуютъ той цѣли и отведенъ религіознаго образованія, какаа имѣется въ виду при изученіи священной исторіи въ низшихъ учебныхъ заведеніяхъ, такъ что и въ этомъ отношеніи нельзя упрекнуть книгу ни въ неполнотѣ, ни въ излишней подробности изображаемыхъ событій.

На основаніи такого своего отзыва учебный комитетъ при Св. Синодѣ рекомендуетъ Священную исторію ветхаго и новаго завіта, соч. Н. А., «для употребленія въ приходскихъ и уѣздныхъ училищахъ министерства народнаго просвѣщенія, равно какъ и въ народныхъ школахъ, въ качествѣ учебнаго руководства, по сему предмету». Такое мнѣніе учебнаго комитета утверждено Св. Синодомъ 18 августа (8 сентября) 1872 г.

Подобный приведенному одобрителный отзывъ о первой части этой книги напечатанъ былъ въ библиографической запискѣ «Руководства для сельскихъ пастырей» 1870 г. № 42, по поволу перваго ея изданія.

2

Объ изданіи Воскресныхъ бесѣдъ въ 1873 году.

Воскресная Бесѣда, издаваемая Обществомъ любителей духовнаго просвѣщенія въ Москвѣ и печатаемая первоначально за двѣ недѣли впередъ въ «Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ» и изъ нихъ въ то же время переводимая въ отдѣльные оттиски для своевременнаго полученія ихъ по почтѣ во всѣхъ мѣстностяхъ нашего отечества, будутъ тѣмъ же порядкомъ продолжаемы и въ 1873 году.

Воскресная Бесѣда выходятъ еженедѣльно. Цѣна годоваго изданія изъ 52 листовъ—50 коп., съ пересылкою внѣ Москвы 1 р. 10 коп. Можно получать и прежнія бесѣды 1870 и 1871 по 50 коп. за годовую экз. За пересылку прилагается по 20 коп. за экз., Воскресная Бесѣды 1869 года—вып. I и II, каждый по 10 коп. съ пересылкою по 20 коп.

3.

Объ изданіи Московскихъ «Епархіальныхъ Вѣдомостей» въ 1873 году.

Московскія Епархіальныя Вѣдомости выходятъ, еженедѣльно, по воскресеньямъ. Годовая цѣна безъ доставки и пересылки 3 р. 50 к., съ пересылкою и доставкою въ Москвѣ—4 р. 50 к., полугодовая 2 р., съ пересылкою и доставкою 2 р. 50.; за три мѣсяца 1 р. съ пересылкою 1 р. 30 к., съ доставкою 1 р. 25 к.; за мѣсяць 40 к., съ пересылкою и доставкою 50 к., отдѣльные № № по 10 к.

Редакція покорнѣйше проситъ редакціи вѣдомостей, газетъ и журналовъ, какъ духовныхъ, такъ и свѣтскихъ присылать въ

объявить свои намерения, если то найдутъ для себя удобнымъ, адресу на имя секретаря Общества любителей духовнаго просвѣщенія, священника Ризположенской, бывшаго Донскаго монастыря, церкви Виктора Петровича Рождественскаго, а также напечатать въ своемъ изданіи это объявленіе.

За перешлю адреса московскаго на московскій, или многогородный на многогородный взимается 10 к., но желающіе перешлать московскій адресъ на многогородный, или обратно, приплачиваютъ сумму, слѣдующую по разсчету за пересылку, а внесенная прежде за доставку, или пересылку, въ разсчетъ не принимается.

Объявленія для напечатанія въ «Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ» принимаются: о продажѣ книгъ духовнаго содержанія, учебниковъ, книгъ для народнаго чтенія, предметовъ церковнаго употребленія, о праздникахъ и торжествахъ церковныхъ — вообще соотвѣствующихъ характеру духовнаго изданія. За напечатаніе объявленій взимается: за одинъ разъ 10 к. за строку или ея мѣсто; за два раза 18 к., за три раза 24 к.

Подписка принимается въ *Москвѣ*: въ книжномъ складѣ отдѣла распространенія духовно-нравственныхъ книгъ, въ Высокопетровскомъ монастырѣ, въ редакціи «Московскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостей» — на Донской, въ приходѣ Ризположенской церкви, въ квартирѣ священника Рождественскаго.

ИСТОРИЧЕСКІЙ ОЧЕРКЪ ГРЕКО-БОЛГАРСКОЙ РАСПРИ.

(продолженіе)

Б. Григорій VI, патріархъ вселенскій, и его отноше- ніе къ греко-болгарской распрѣ.

Патріаршествованіе Григорія VI представляетъ новую фазу въ исторіи греко-болгарской распри не только по отношенію къ способу ея рѣшенія, но еще по возбужденію другихъ, имѣющихъ величайшую важность, вопросовъ, какъ напримѣръ вопросъ объ отношеніи гражданской власти къ церковной, поставленный въ настоящій разъ во всей грозной силѣ, и о степени церковно-религіозной связи, существующей между православными церквами. По важности этихъ вопросовъ и по самой личности Григорія VI, вполнѣ соответствовавшей ихъ важности, время его патріаршествованія составляетъ одну изъ интереснѣйшихъ страницъ въ исторіи православной церкви новѣйшаго времени.

Григорій VI, родомъ фанариотъ - константинополецъ ⁽¹⁾, принадлежитъ къ числу тѣхъ нравственно-высокихъ личностей, которыя въ теченіе столѣтій появляются единицами. Идея, которой преданы такіа лич-

(1) Истор. списокъ к. патріарховъ. Слб. 1862 г. стр. 185.

ности, составляет для нихъ все; она—ихъ жизнь и они готовы жертвовать за нее жизнью. Въ первый разъ Григорій VI избранъ былъ на вселенскій престолъ еще въ цвѣтущемъ возрастѣ, въ 1836 г. Уже въ это время онъ проявилъ поистинѣ свою пастырскую дѣятельность съ замѣчательнымъ тактомъ и твердостью духа. Противъ опасной для православія дѣятельности римскихъ и протестантскихъ миссіонеровъ онъ издавалъ окружныя обличительныя посланія, осуждалъ неправильныя переводы свящ. писанія, распространяемые протестантскими миссіонерами, и воспретилъ смѣшанные браки на іонійскихъ островахъ, находившихся тогда подъ властью Англіи ⁽¹⁾. Не довольствуясь этимъ, онъ написалъ и издалъ сочиненіе объ англиканской и другихъ протестантскихъ церквахъ съ весьма основательнымъ разборомъ ихъ учевій и разоблаченіемъ ихъ неправыхъ нападеній на православную церковь. Все это до того разозлило тогдашняго англійскаго посланника въ Константинополѣ, Стратфорда Редклифа, что онъ употребилъ все свое вліяніе, чтобы достигнуть изложенія этого опаснаго для англійской политики патріарха ⁽²⁾. Послѣ того каждый разъ, какъ только наступали новые выборы, избиратели предлагали бывшаго патріарха Григорія VI, но турецкое правительство всегда отклоняло его. Когда же, по изложеніи Софронія, Порты почему-то сложила свое veto съ кандидатуры знаменитаго патріарха, онъ снова былъ избранъ на вселенскій престолъ.

Получивъ извѣстіе о своемъ выборѣ, Григорій VI однакожъ не тотчасъ же согласился на принятіе предлагаемой на него высокой должности, но лишь послѣ того, какъ предварительно взялъ обѣщаніе съ избира-

⁽¹⁾ Karl. Hase, Kirchengeschichte, Leipzig, 1841 г. р. 577.

⁽²⁾ Ibid. Церковная Литомисъ. 1871 г. т. 2. стр. 42 Труд. и. д. акад. 1867 г. апрѣль. стр. 121. Ж. М. Н. Просв. 1870 г. кн. 2. стр. 285.

тѣльнаго собранія, что всѣ его требованія по дѣламъ церкви будутъ исполнены свято. Требованія эти, какъ они наложены патріархомъ въ письмѣ, адресованномъ къ собранію, заключаются въ томъ, чтобы „церковь Вожія осталась прочною въ своемъ первобытномъ характерѣ, начертанномъ преданіями и апостольскими и соборными канонами“, и чтобы, согласно съ этими священными преданіями и канонами, какъ можно скорѣе были преобразованы новыя уставы патріархіи, уже такъ много принесшіе ей зла. „Все, что будетъ найдено, — писалъ патріархъ собранію, — или въ пользу уничтоженія какого бы то ни было злоупотребленія, вѣчно чуждаго церкви и противнаго истинному преслѣзанію человѣчества, или въ обезпеченіе правъ общественной жизни православныхъ, дарованныхъ церкви султаномъ Магометомъ II и его преемниками, все это будетъ принято нами съ удовольствіемъ. О нововведеніяхъ можно судить по опыту и ихъ результатамъ; все же, что освящено издревле, должно быть почитаемо. Если, возлюблѣннѣйшіе братья, насъ приглашаютъ къ исполненію такихъ обязанностей, то, разумѣется, мы не можемъ отравить столь громкаго призыва церкви, хотя и сознаемъ недостаточность своихъ силъ предъ столь важною обязанностію. *Если же насъ приласлаи бы патріаршествовать на иныхъ основаніяхъ, объявляемъ откровенно, что, достигнувъ уже предѣла жизни своей, вѣрно преданой церкви, мы бы отказались отъ такою призыванія*“. Собраніе согласилось на эти требованія и на слѣдующій день (12 февраля 1867 г.) Григорій VI снова воссѣлъ на вселенскій престолъ (1).

16 февраля 1867 г. онъ, по обычаю всѣхъ новоизбранныхъ патріарховъ, представился султану. Грозный повелитель правовѣрныхъ, въ отвѣтъ на вѣрноудачицескія чувства представившагося ему патріарха, изрекъ слѣдующее знаменательное обѣщаніе. — „Всего,

(1) Труд. к. д. ак. апрѣль. 1867 г. стр. 122—123.

что содѣлываетъ къ благоденствію твоего стада, ты можешь требовать и я буду доставлять всякое облегченіе“. „Я прикажу, чтобы всегда были представлены тебѣ всякое пособіе и облегченіе отъ моего правительства“ (1).

Избранію Григорія VI на вселенскій престолъ радовались не только восточные христіане, стонущіе подъ игомъ турокъ,—радовалась ему и наша русская церковь. Эту радость выразилъ покойный московскій митрополитъ Филаретъ въ привѣтственномъ къ патриарху письмѣ отъ лица русскаго синода и въ другомъ письмѣ, писанномъ имъ по случаю своего 50-лѣтняго юбилея. „Благоговѣнно чтимый первосвятитель и отецъ! писалъ онъ въ этомъ послѣднемъ. Ревнители мира и благостоянія святыхъ Божіихъ церквей въ православной російской церкви, или, лучше сказать, вообще російская церковь на пребываніе вашего святѣйшества въ устраниеніи отъ патриаршаго вселенскаго престола долго взирали съ мыслию, для чего свѣтильникъ не на свѣщникѣ? О, если бы на свѣщникѣ былъ свѣтильникъ“.... За тѣмъ, послѣ восхваленія качествъ достойнаго патриарха и напоминанія нѣкоторыхъ обстоятельствъ его избранія, преосвященный Филаретъ писалъ въ заключеніе письма, дѣлая въ тоже время намекъ на греко-болгарскую распрю.—„Васъ же, святѣйшій владыко, Господь, Царь небесный, въ рупѣ котораго власть земля и который потребнаго воздвигаетъ во время на ней, который и воздвигъ васъ, обрѣтши васъ благопотребнымъ на сіе время, да продолжитъ рукою крѣпкою и мышцею высокою водительствовать во вѣренномъ вамъ предводительствѣ народа Его: *да и надломленная стѣна лозы Христовой, съ обновленными единеніи съ своими стеблями и корнями, процвететъ и принесетъ плоды мира; да не увлекутся прель-*

(1) Труд. к. д. ак. апрѣль. 1867 г. стр. 124—125.

шающимъ чуждымъ гласомъ овцы словеснаго стада, но да сохраняются въ спасительной оградѣ православія“⁽¹⁾).

Умиротвореніе церкви посредствомъ рѣшенія греко-болгарской распри составляло одну изъ существеннѣйшихъ задачъ патріаршествованія Григорія VI. Въ этомъ онъ самъ сознается. Онъ говоритъ въ посланіи къ нашему святѣйшему синоду, что какъ только принялъ броды правленія, какъ тотчасъ же, съ трепетнымъ сердцемъ и съ молитвою къ Богу, самъ принялся за тщательное изслѣдованіе болгарской распри и изучилъ по возможности всѣ, доселѣ состоявшіеся по этому вопросу, проекты. Когда же, послѣ этого, послѣдняя смѣшанная коммиссія представила ему проектъ соглашенія, выработанный ею въ теченіе почти цѣлый годъ продолжавшихся засѣданій, то патріархъ отвергъ его, не потому, чтобы онъ былъ несогласенъ съ канонами,—съ этой стороны онъ былъ вполне удовлетворителенъ,—а потому, что, изучая всѣ предшествующіе проекты, патріархъ пришелъ къ убѣжденію, что посредствомъ удовлетворенія требованій болгаръ *при совместномъ управленіи*, не нарушая въ тоже время каноновъ церковныхъ, невозможно притти къ соглашенію, и что, слѣдовательно, нужно избрать другой путь для соглашенія. Этотъ путь, предначертываемый самымъ ходомъ событій, былъ—образовать изъ болгарскихъ епархій отдѣльный округъ и дать ему полунезависимое или совершенно независимое управленіе⁽²⁾. Нельзя не замѣтить, что и на этомъ пути патріарху предстояло преодолѣть много трудностей. По свидѣтельству лицъ, близко его знавшихъ, „ему предстояла труднѣйшая задача изобрѣсти такія основанія для мира раздраженныхъ и страстныхъ соперниковъ, котора, удовлетворяя существеннымъ потребностямъ од-

(¹) *Церковная Исторія*. 1871 г. т. 2. стр. 43. Ж. М. Нер. Просв. 1870 г. кн. 2. стр. 285—286.

(²) Христ. Чтен. 1871 г. I. 438—439.

никъ, могли бы быть приняты другими“ ('). Кроме того, ему нужно было согласить требованія той и другой партіи, болгаръ и грековъ, съ требованіями канонныхъ, ревнителемъ которыхъ онъ выставлялъ себя. Тѣмъ же менѣе онъ пошелъ навстрѣчу всѣмъ этимъ трудностямъ, составилъ проектъ соглашенія и частнымъ образомъ, въ маѣ 1867 г., представилъ его министру съ тѣмъ, чтобы онъ обнародовалъ его болгарамъ (').

По этому проекту предполагалось образовать изъ чисто болгарскихъ епархій особый округъ, подвѣдомый вселенскому престолу и пользующійся нѣкоторыми особыми преимуществами (чл. 1). Первый изъ митрополитовъ этого округа носить титуло экзарха (чл. 2) и имѣеть при себѣ синодъ, управляющій всѣми церковными дѣлами своего округа по божественнымъ и священнымъ канонамъ церкви (чл. 5), и кромѣ того руководствующій еще особымъ уставомъ, одобреннымъ великою церковію (чл. 6). Избраніе епископовъ на епархіи болгарскаго экзархата предоставляется этому синоду, который потому обязанъ завести книгу, куда долженъ заносить имена всѣхъ клириковъ, достойнымъ быть избранными въ архіереи (чл. 7 и 8). На тотъ же синодъ возлагается обязанность завести школы, необходимыя для образованія высшаго и низшаго клира (чл. 11). Языкъ при богослуженіи въ болгарскихъ епархіяхъ дозволяется употреблять славянскій. Дозволяется употреблять его и въ епархіяхъ, оставшихся подъ непосредственнымъ вѣдѣніемъ патріарха, если по общему

(') Русскій Вѣстникъ. 1870 г. кн. 6. стр. 698.

(') Христ. Чтен. 1871 г. I. 439—440.—Во второмъ посланіи вселенскаго патріарха Григорія VI къ нашему синоду сказано, что этотъ проектъ представленъ министру не въ маѣ, а въ іюль 1867 г. (Церк. Лѣтоп. 1871 г. I. 288). А если вѣрить корреспонденціямъ, то время его представленія министру нужно отнести къ сентябрю того же самаго года. Москва. 1867 г. № 170. подъ рубрикой: Дѣла востока. сѣл. 4.

согласію всѣхъ жителей извѣстнаго округа будетъ предложено на то созваніе мѣстнаго митрополита, а равно и въ смѣшанныхъ приходахъ, но только въ такихъ случаяхъ для болгаръ должна быть построена особая церковь (чл. 13). Таковъ составъ и таковы права болгарскаго экзархата въ самомъ себѣ. Какъ область, подчиненная патріарху или находящаяся *въ окрестности вселенскаго патріарха*, онъ поставленъ въ слѣдующія условія: экзархъ и всѣ митрополиты экзархата обязаны возносить при богослуженіи имя вселенскаго патріарха (чл. 4). Всѣ синодальныя рѣшенія экзархата во всякое время подлежатъ аппеляціи вселенскому престолу (чл. 5). Избранные кандидаты на праздыя архіерейскія мѣста утверждаются вселенскимъ патріархомъ и бераты отъ Порты выдаются имъ чрезъ него же; но хиротонія ихъ, по утвержденіи патріархомъ, производится или въ областномъ синодѣ или во вдовствующей епархіи (чл. 8 и 9). Экзаршій синодъ испрашиваетъ у патріарха святое миро и относится къ нему во всѣхъ дѣлахъ, требующихъ содѣйствія или ходатайства предъ Портой (чл. 10). За эти ограниченія правъ болгарскихъ митрополитовъ, какъ митрополитовъ отдѣльной области, имъ предоставляется право избирать патріарха и быть избираемыми на его мѣсто наравнѣ съ прочими митрополитами патріархата (чл. 15) и участвовать въ засѣданіяхъ патріаршаго синода, если они по случаю будутъ находиться въ Константинополѣ (чл. 17). Будутъ приглашаться въ общія засѣданія п. синода и свѣтскіе представители болгаръ, если они случайно будутъ находиться въ Константинополѣ (чл. 18). Константинопольскіе болгары остаются въ непосредственномъ вѣдѣніи вселенскаго патріарха; но имъ предоставляется право имѣть своего титулярнаго епископа, если они того пожелаютъ (чл. 14) (').

(') Въ русскомъ переводѣ разбираемый проектъ патріарха помѣщенъ: въ *Православномъ Обозрѣніи* за 1869 г. т. 2. стр.

Когда патриархъ представилъ этотъ проектъ на усмотрѣніе великому визарю, то этотъ будто-бы на-

110—112, въ *Москву* за 1867 г. № 184 и въ *Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія* за 1870 г. кн. 2. въ статьѣ г. Филипова «Григорій VI и грекоболгарская распря». Редакціи проекта въ *Москву* и *Правосл. Обзорникъ* одинакова какъ по содержанию и даже по буквѣ, такъ и по расположенію членовъ; редакція же г. Филипова вѣскольکو отличается отъ предыдущихъ и по содержанию и по расположенію членовъ. Г. Филиповъ переводилъ непосредственно съ греческаго языка, а переводъ *Москвы* и *Правосл. Обзорникъ*, вѣроятно, сдѣланъ съ болгарскаго. Намъ кажется ниболѣе точнымъ переводъ г. Филипова. Чтобы каждый самъ могъ судить о характерѣ проекта, послужившаго исходною точкою для всѣхъ послѣдующихъ соглашеній со стороны патриархъ, мы приводимъ его текстъ по редакціи г. Филипова съ показаніемъ разностей его отъ прочихъ упоминаемыхъ редакцій.—1) Болгарскія епархія, образуя особую область (*ѳема*) въ округѣ, подчиненномъ вселенскому престолу, подъ именемъ болгарской области (*ѳема*), пользуются нѣкоторыми особыми церковными преимуществами. 2) Митрополитъ, занимающій въ спискѣ архіереевъ этой области высшее мѣсто, есть каноническій экзархъ всей области. 3) Епископовъ находящихся въ этой области, церковь охотно почитаетъ саномъ митрополитовъ, если потребуетъ этого общество. (Этого члена вовсе нѣтъ въ проектѣ, редактированномъ *Москвою* и *Православнымъ Обзорникомъ*). 4) Экзархъ и всѣ митрополиты этой области поминуютъ (при богослуженіи) имя вселенскаго патриарха, согласно съ канонами (*канониѳс*). 5) Всѣ митрополиты области, собираясь по очереди установленнымъ порядкомъ (*тактимѳс ѱ ѳѳтактимѳс*, — въ *Москву* и *Пр. Об.* эти слова переведены: какъ для обыкновенныхъ, такъ и для чрезвычайныхъ совѣтовъ) вокругъ своего экзарха, составляютъ, подъ предѣлательствомъ его, епархіальный синодъ, неуспыно пекущійся о православнои вѣрѣ и виѣщеніи и внутреннеи благочиніи церкви, согласно съ божественными и свѣш. законами и канонами и по преданнымъ отцами обычаямъ нашей православнои восточнои церкви, и вѣдающій всѣ церковныя и прочія дѣла христіанъ области. Рѣшенія же этого синода имѣютъ мѣстное епархіальное значеніе, съ сохраненіемъ права апелляціи во всякое время вселенскому престолу. 6) Синодъ бол-

чиль въ сильныхъ выраженіяхъ упрекать его за то, что онъ даетъ столь широкія уступки болгарамъ, создаетъ

гарской области долженъ ограничить кругъ своихъ дѣйствій кро-
мѣ того и особымъ уложеніемъ, одобреннымъ великою Христо-
вой церковію. 7) Этотъ епархіальный синодъ вноситъ со всею
тщательностію въ особую книгу и блюдетъ имена и фамиліи кля-
риковъ, достойныхъ избранія въ епископы, изъ всей болгарской
области. 8) Выборы митрополитовъ и епископовъ болгарской
области производятся епархіальнымъ синодомъ изъ кандидатовъ,
находящихся въ вышеозначенномъ епархіальномъ спискѣ, съ со-
храненіемъ права каноническаго утвержденія за вселенскимъ пат-
ріархомъ. Хиротонія же совершается по патріаршему декрету
или въ мѣстопребываніи епархіальнаго синода, или въ отсутствую-
щей митрополіи или епископіи. 9) Иерархическіе дипломы (бе-
раты) болгарской области, по исправленіи ихъ у высокой Пор-
ты, патріархъ отсылаетъ въ епархіальный синодъ для врученія
ихъ хиротонисованнымъ. 10) Епархіальный синодъ испрашиваетъ
у патріарха все, въ чемъ имѣетъ нужду (какъ то: св. миро и
т.д.), и свозится съ нимъ по всякому епархіальному дѣлу, про-
ся его представительства и содѣйствія между прочимъ и предъ
высокою Портою. (Въ *Москву* и *Пр. Об.* этотъ членъ переведенъ
точнѣе и асиѣ: областной синодъ будетъ требовать у патріар-
ха все, въ чемъ онъ нуждается (напр. св. миро и проч.) и бу-
детъ обращаться только къ нему обо всякомъ областномъ дѣлѣ,
требующемъ покровительства и содѣйствія патріарха предъ Пор-
тою или другимъ мѣстомъ. (чл. 8). 11) Епархіальный синодъ пе-
чется объ учрежденіи въ болгарской области нужныхъ для об-
разованія высшаго духовенства церковныхъ школъ, равно какъ и
объ открытіи одной богословской школы въ мѣстопребываніи
синода, содержимой на общее иждивеніе всѣхъ митрополитовъ и
епископовъ области и православнаго болгарскаго народа. Можетъ
впрочемъ посылать известное число готовящихся для занятія іе-
рархическихъ степеней болгарскихъ воспитанниковъ и въ халки-
донскую богословскую школу великой церкви. 12) Положеніе о
ставропигіальныхъ монастыряхъ вселенскаго престола остается
безъ измѣненія. 13) Если въ какихъ-либо церквахъ болгарской
области священныя послѣдованія совершаются погречески, а въ
нѣкоторыхъ, находящихся внѣ ея (послѣднихъ опредѣлительныхъ
словъ нѣтъ въ проектѣ *Москвы* и *Пр. Обзорія*), пославянски,
то и на будущее время пусть будетъ также, за исключеніемъ

изъ нихъ особую народность и тѣмъ осуществляетъ русскую идею панславизма. Созданный вразрѣзъ совѣтъ

того, если по общему согласію всѣхъ жителей извѣстнаго города испрошено будетъ позволеніе митрополита на вершѣнку языка. Та часть жителей, которой не угоденъ будетъ языкъ, искони употребляющійся при богослуженіи въ извѣстной церкви, можетъ построить себѣ особую церковь. Впрочемъ это право всегда существовало. (Последнихъ двухъ пунктовъ точно также нѣтъ въ проектѣ *Москвы и Пр. Обзор.*) 14) Духовенство свящ. церкви, находящіяся внутри и внѣ болгарской области, ставится безъ всякаго прекословія подъ духовный надзоръ и каноническую зависимость отъ мѣстнаго епископа, има котораго поминиваетъ и въ церковныхъ молитвахъ, и который опредѣляетъ, судить и увольняетъ (всѣхъ духовныхъ лицъ епархіи) во свящ. канонахъ. Согласно съ симъ и содержащая болгарами священная церковь св. Стефана въ Галатѣ подводится подъ тѣже каноническія установленія, съ предоставленіемъ имъ (болгарамъ), если пожелаютъ, права имѣть собственнаго титулярнаго епископа, по примѣру находящіяся въ патриаршемъ округѣ знаменитѣйшихъ церквей. (Последняго пункта нѣтъ въ проектѣ *Москвы и Пр. Обзорнія*.) 15) При избраніи вселенскаго патриарха митрополиты болгарской области пользуются, и какъ избиратели, и какъ избираемые, тѣми же самыми правами, какъ и прочіе, подвѣдомственные вселенскому престолу, митрополиты. 16) Тѣ изъ митрополитовъ или епископовъ болгарской области, которые, по собственнымъ ли дѣламъ, или по дѣламъ епархіи, будутъ имѣть нужду прибыть въ Константинополь, могутъ дѣлать это, руководясь тѣми же каноническими узаконеніями, которыя имѣютъ силу и для остальной іерархіи, подвѣдомственной вселенскому престолу. 17) Случайно находящіеся въ Константинополѣ митрополиты болгарской области занимаютъ мѣста въ хорѣ (при богослуженіи) въ церкви, или засѣдаютъ въ синодѣ по почетному приглашенію патриарха безъ всякаго различія, какъ и прочіе, случайно находящіеся въ Константинополѣ, подвѣдомственные вселенскому престолу митрополиты, не состоящіе дѣйствительными членами синода. 18) Если будутъ находиться въ Константинополѣ мирскіе представители этой области, закономъ приравненные таковымъ, то и они приглашаются на тѣ общія собранія, бывающія въ патриархіи, на которыя приглашаются и представители другихъ епархій. Крімъ

турецкихъ министровъ для обсужденія представленнаго патриархомъ проекта тоже будто бы выразилъ съ своей стороны неодобреніе патриарху и по тѣмъ же самымъ причинамъ ('). Но не смотря на эти первичныя неодобренія, проектъ все-таки былъ принятъ и обнародованъ болгарамъ ('). Умѣреннѣйшіе изъ болгаръ выражали желаніе, чтобы проектъ былъ принятъ. Авторъ упомянутой выше брошюры: „Братское объясненіе болгарина къ братьямъ его болгарамъ“, вышедшей въ Бухарестѣ тотчасъ же послѣ обнародованія патриаршаго проекта, разобравъ, какія важныя уступки дѣлаются болгарамъ ('), хотя и не вполне удовлетворяющія ихъ требованія, совѣтовалъ имъ принять этотъ проектъ и не слушаться туркофила Чомакова и константинопольскихъ Чорбаджіевъ. Основаніемъ для принятія проекта онъ выставялъ то, что болгары освободятся чрезъ это отъ гибельной политики турецкаго правительства, пре-

этихъ членовъ, въ проектѣ, помѣщенномъ въ *Москву и Прас. Обзорѣн*, находится еще одинъ членъ, въ послѣдствіи, по разнымъ обстоятельствамъ опущенный. 19) Великая церковь торжественнымъ синодальнымъ актомъ освободитъ низверженныхъ еретиковъ отъ наказанія, наложеннаго на нихъ за то, что они перестали почитать имя патриарха, если они совершатъ свое заблужденіе и дадутъ обѣщаніе ообразоваться въ точности со всѣми изложенными выше постановленіями.—Г. Голубинскій, входясь подъ свою идею фикс славянофильства и еллинизма, говоритъ, что патриархъ руководствовался при составленіи проекта исключительно своими панеллинискими расчетами, и за тѣмъ довольно пространно излагаетъ, какъ патриархъ панеллиниски расуждалъ, когда распредѣлялъ болг. епархіи, которыя на самомъ дѣлѣ въ проектѣ и не обозначены?... (Голубинскій. 319).

(') Ж. М. Н. Пресвѣщ. 1870 г. кн. 3. стр. 1.

(') Москвѣ. 1867 г. № 170. подъ рубрикой «Дѣла восточныя». col. 4.

(') Разберъ патриаршаго проекта авторомъ «Братскаго объясненія» можно найти въ Ж. М. Н. Пресвѣщ. 1870 г. кн. 2 стр. 291—300.

дохранять себя отъ нравственнаго разложенія, прекратятъ гибельную во всѣхъ отношеніяхъ распри, приобретутъ себѣ защиту противъ насилій турецкихъ пашей и губернаторовъ, укряпятъ себя какъ отдѣльный народъ; приобрѣтши себѣ центръ народно-общиннаго правительства, приобретутъ больше шансовъ на расширение своихъ правъ и покажутъ прочимъ православнымъ христіанамъ, что они умѣютъ быть умѣренными и во время проявлять благоразуміе. „Если мы объявимъ,—говоритъ онъ,—что не принимаемъ ихъ (уступки), то вселенская патріархія, давшая эти уступки, благодаря благочестію и совѣстливости нынѣшняго патріарха, найдетъ возможность оправдать себя предъ другими православными церквами, которыя до сихъ поръ могли ставить ей въ вину то, что отъ ея неуступчивости происходитъ столько вредоносныхъ послѣдствій для православной церкви и ея сыновъ—въ Турціи, и сложить всю вину на насъ за продолженіе распри. Мы лишимся сочувствія остальныхъ нашихъ единовѣрцевъ и покажемъ, что мы люди безтолковые, люди ничего непонимающіе въ ходѣ дѣлъ, которые не замѣшиваютъ своего положенія и не хотятъ обратить вниманіе на то, что продолженіе распри окончательно сокрушитъ ихъ... Пропаганда протестантская и католическая, пользуясь этимъ состояніемъ, съ каждымъ днемъ все больше и больше и съ еще большими успѣхомъ будетъ сѣять свои плевелы. Бѣдный нашъ народъ, лишенный архіереевъ, которые своею властію могли бы наблюдать за благочиніемъ и порядкомъ въ церковныхъ дѣлахъ, охранять и наставлять его,—нашъ бѣдный народъ совершенно потеряетъ всякое почитаніе къ вѣрѣ и развратится. Въ провинціяхъ, такъ какъ въ нихъ между христіанами нѣтъ людей, имѣющихъ власть, которую вслѣдствіе какихъ-либо особенныхъ привилегій уважали бы турки, какъ напр. власть архіереевъ—злоупотребленія и вриѣшенія день отъ дня будутъ увеличиваться. Наши общины, лишеныя средоточія и оставаясь безъ покровителя, еще больше

разстроится и, вслѣдствіе этого, наши училища, на которыя правительство уже собирается наложить свою руку, если не уничтожатся совершенно, то никогда не выйдутъ изъ того жалкаго положенія, въ которомъ находятся теперь“ (1). Но истинная причина, по которой умѣренный болгаринъ совѣтуетъ своимъ братьямъ-болгарамъ принять проектъ патриарха заключается не въ этомъ собственно. Главная причина та, что трудно, по мнѣнію автора „Объясненія“, болгарамъ достигнуть всѣхъ своихъ желаній. „Мы,—говоритъ онъ,—домогаемся отъ турецкаго правительства того, чтобъ оно собрало насъ всѣхъ подъ однимъ церковнонароднымъ управленіемъ и подъ этимъ видомъ признало насъ за особенную народность. Это есть что-то въ родѣ княжества внутри имперіи“. Достиженіе этихъ желаній онъ находитъ возможнымъ только подъ однимъ условіемъ, если болгары настойчиво заговорятъ предъ Портой всѣ, какъ одинъ человекъ, и если они не только не будутъ страшиться тюремъ и наказаній, не только не будутъ щадить никакихъ издержекъ, но даже не дрогнуть предъ самою смертію (2). Вопросъ болгарскій,—по его мнѣнію,—чисто политическій, а не религиозный, и виною его исключительно турки, а не греки. „Прекратимъ наши ругательства противъ патриарха и грековъ,—говоритъ онъ,—и возьмемся чисто и прямо за шею турецкаго правительства. Правда, легко и безопасно какому-либо болгарину кричать предъ турками противъ грековъ, что они трогаютъ его въру, что они отняли у него права, но все это бесплодно и, если хотите, есть ни болѣе ни менѣе какъ мальчишество“ (3).

(1) Москва. 1867 г. № 192 подъ рубрикой: «Проектъ всег. патр. о рѣш. бол. вопроса».

(2) Ibid. № № 188 подъ той же рубрикой.

(3) Ibid. № 192 подъ той же рубрикой.

Но докторъ Чомаковъ и константинопольскіе Чербаджіи рассуждали совершенно иначе. Съ пріяніемъ проекта константинопольскіе болгары остались бы посредственнымъ вѣдніемъ патріарха и, следовательно, усилія ихъ, главныхъ двигателей вопроса, оказались бы совершенно напрасными. Согласно съ авторомъ „Объясненія“, что желанія ихъ болѣе политическаго, чѣмъ религіознаго свойства (1), они тѣмъ меньше никакъ не могли принять его предложенія прямо броситься на шею турецкому правительству, потому что за это скорѣе можно поплатиться своею собственною шеей. Не могли они согласиться и съ тѣмъ, что огульная безошадная брань всѣхъ грековъ—малчичество. Она возбуждала народъ противъ грековъ и заставляла его заявить предъ правительствомъ въ одинъ голосъ свои непреложныя желанія и ненависть къ грекамъ. Довольно тѣсная зависимость, въ какую поставленъ экзархатъ къ патріархату и которая давала патріарху возможность дѣлать по прежнему тяжкіе поборы при утвержденіи кандидатовъ на архіерейскія кафедры и раздачѣ султанскихъ бератовъ, и незначительное число епархій, отдѣленныхъ въ экзархатъ,—все это давало болгарскимъ представителямъ дѣйствительное орудіе возбудить народъ противъ патріарха, заподозреть въ немъ благонамѣренность проекта и заставить его снова добиваться правъ своихъ у правительства. Хотя епархій предполагаемаго экзархата не показано въ проектѣ, однако онъ почему то сдѣлался вѣдѣнъ болгарамъ. По словамъ патріарха Григорія VI, въ составъ экзархата должно было войти пространство отъ Дуная до Эмоса, т. е. собственно Болгарія (2). Это пространство заключало въ себѣ только

(1) См. объ этомъ выше ихъ объясненіе цѣли адреса, посланнаго турецкому правительству по поводу критскаго востанія.

(2) Церк. вѣстникъ 1871 г. I, 297—298.

12-ть провинцій (¹). Но въ экаρχаты не были включены такія епархіи, какъ филиппопольская, представитель которой, докторъ Чомаковъ, былъ до сего времени и составлялъ въ настоящій разъ одного изъ главныхъ двигателей вопроса, битольская, охридская, скопска и нѣкоторыя другія, въ которыхъ, какъ смѣшанныхъ, особенно сильно проявилось неудовольствіе болгаръ противъ грековъ (²). Вслѣдствіе всего этого константинопольскіе представители болгаръ отвергли проектъ патріарха и подали правительству пространное прошеніе, въ которомъ изложили просьбу о совершенномъ отдѣленіи ихъ отъ грековъ (³).

Прошеніе ихъ начинается изъясненіемъ глубокой признательности благодѣтельному турецкому правительству, постоянно пекущемуся о благосостояніи болгарскаго народа и обвиненіемъ патріархин, которая немѣрнымъ упрствомъ своимъ уничтожаетъ всѣ благодѣтельныя реформы Порты. Поэтому, освобожденіе болгаръ отъ ига к. патріарха составляетъ необходимое условіе, чтобы благія намѣренія правительства относительно ихъ осуществились. Освобожденіе болгаръ *правительствомъ* отъ власти патріарха не составляетъ какого-либо нововведенія въ области церковнаго управленія и не касается правъ и привилегій этого іерарха, а основывается: 1) на каноническомъ правѣ, въ которомъ ясно показано, что въ православной церкви „каждая національность должна имѣть своего представителя духовнаго чина“ (34 пр. апост.); 2) исторіи, и 3) на принципѣ свободы совѣсти, повсюду признанномъ въ турецкой имперіи. Изъ обзрѣнія исторіи

(¹) При патріархѣ Самуилѣ присоединено къ константинопольскому патріарху столько же. См. выше Прав. Соб. 1873 г. январь, стр. 49.

(²) Прав. Обзор. 1869 г. I. 747.

(³) Ibid. Москва. 1867 г. № 170 подъ рубрикой: «Дѣла восточныя» col. 4.

охридской архіепископіи представители болгаръ вывели то заключеніе, что самостоятельность ея несправедливо и незаконно уничтожена патріархомъ Самуиломъ и что турецкое правительство можетъ возстановить ее безъ вѣдѣнія и воли к. патріарха, если оно вмѣстѣ съ болгарами признаетъ незаконность уничтоженія ея самостоятельности. „Такое рѣшеніе,—говорили они,—относится къ кругу дѣятельности правительства, какъ власти, вмѣющей силу утверждать или останавливать примѣненіе правъ, существующихъ по законамъ церковнымъ, и возвращать эти права тѣмъ, кои незаконно были лишены ихъ. *На томъ же основаніи, на какомъ правительство никогда согласилось утвердить права, присвоенныя патріархомъ, оно можетъ нынѣ законнымъ актомъ снова перенести эти права на охридскую архіепископію, предоставивъ изъ тѣхъ, кои въ теченіе 1232 лѣтъ пользовались ими и были лишены ихъ незаконно*“. Но возстановленіе одной охридской архіепископіи должно было бы сопровождаться признаніемъ проэкта патріарха Григорія VI, а болгарамъ хотѣлось *всѣмъ* отдѣлиться отъ власти греческаго патріарха. Поэтому представители ихъ дѣлѣ писали въ своемъ прошеніи: „Мы не хотимъ устранивать отъ юрисдикціи охридской архіепископіи болгарскихъ областей, *которыя въ прежнее время хотя бы и не подлежали, но какимъ либо образомъ изъясляемъ желаніе соединить свою участь съ участію прочихъ своихъ соотечественниковъ, равно какъ и тѣхъ, которыя никогда имѣли свою церковную независимость, уничтоженную въ послѣдствіи патріархомъ константинопольскимъ*“. Только такое рѣшеніе вопроса будетъ соответствовать, по мнѣнію представителей, началу *свободы совѣсти*, торжественно провозглашенному турецкимъ правительствомъ для всѣхъ его подданныхъ, и болгары обращаются къ нему за удовлетвореніемъ правъ своихъ именно во имя этого начала. Постоянное вниманіе, какое до сего времени правительство оказывало болгарамъ, влагаетъ въ нихъ увѣ-

ренность, что оно исполнить ихъ желанія въ настоящій разъ. „Безконечно медленное рѣшеніе этого вопроса,—говорили они,—можетъ имѣть весьма пагубныя послѣдствія. Уже священники становятся рѣдки въ Болгаріи; религиозныя потребности не вполне удовлетворяются, и жители страны основательно начинаютъ жаловаться на господствующій въ церковныхъ дѣлахъ безпорядокъ... Бываютъ рожденія, которыя остаются неосвященными религіей по недостатку іереевъ; бываютъ браки незаконные или неправильно заключенные; люди умираютъ безъ напутствія св. тайнъ и погребаются безъ обычныхъ обрядовъ. Сверхъ того, если придавать значеніе осужденію, какое нѣсколько лѣтъ назадъ произнесено патріархомъ противъ нашихъ епископовъ, всѣ духовные низшаго клира, признающіе и поминающіе на службахъ этихъ епископовъ, незаконны“. Въ заключеніе представители просили правительство, чтобы оно какъ до сего времени, такъ и впредь оставалось въ роли *посторонняго зрителя* (?), чтобы, предоставивъ полную свободу въ дѣйствіяхъ патріарху, оно, *по началу свободы совѣсти*, не мѣшало и имъ устроить свои дѣла по своему собственному усмотрѣнію. „Мы уже имѣемъ клиръ,—писали они,—который, *несмотря на всѣ кровавыя преслѣдованія*, какимъ доселѣ подвергается, *признается и глубоко уважается болгарскимъ народомъ*. Да благоволитъ же правительство предоставить ему свободу въ исправленіи всѣхъ службъ, относящихся къ его званію“ (1).

Фактическое основаніе для образованія изъ болгаръ особаго національно-церковнаго управленія представители ихъ, естественно, видѣли въ томъ, что правительство изъявило свое согласіе на образованіе особаго экзархата по проекту патріарха Григорія VI. Слѣдовательно, принципъ возможности устройства отдѣльнаго народно-церковнаго управленія положенъ уже, и

(1) Ж. М. Н. Просв. 1870 г. кн. 4. стр. 2—5.

правительство, не противорѣча самому себѣ, не можетъ по прежнему отказывать болгарамъ въ невозможности устройства подобнаго управленія.

Нельзя не замѣтить, что основанія, по которымъ болгарскіе представители предоставили въ своемъ прошеніи право объявить независимость ихъ національной церкви турецкому правительству, весьма сходны съ началами, по которымъ элладскіе греки предоставили это право объявить независимость ихъ національной церкви помимо вѣдѣнія и воли к. патріарха своему правительству ⁽¹⁾. Хотя антиканоническія начала и дѣйствія элладскихъ грековъ и осуждены патріархомъ, независимость, объявленная гражданскимъ правительствомъ, признана расколомъ и законная независимость дарована патріархомъ и совершенно на другихъ началахъ, чѣмъ какія объявили элладскіе греки ⁽²⁾,—тѣмъ не менѣе фактъ объявленія церковной независимости гражданскимъ правительствомъ бросался всѣмъ въ глаза и согласіе патріарха на независимость отторгнутой отъ него церкви являлось какъ бы необходимо сопутствующимъ дѣйствіямъ элладск. гражданскаго правительства. Нѣтъ сомнѣнія, что болгарскіе представители выставляли турецкому правительству этотъ поучительный, весьма недавній, фактъ въ исторіи церкви ⁽³⁾, и нужно полагать, что оно не не вняло доводамъ исторіи.

Чтобы сильнѣе подѣйствовать на рѣшеніе Порты, болгарскіе представители объявили, что если она не даруетъ имъ особаго церковно-общиннаго управленія, въ такомъ случаѣ они обратятся къ покровительству иностранныхъ пословъ и подъ ихъ защиту отда-

⁽¹⁾ См. подробнѣе объ этомъ въ нашей диссертацин: «Устройство управленія въ церкви королевства греческаго». Казань. 1872 г. стр. 102—150.

⁽²⁾ Тамже. стр. 194—225.

⁽³⁾ Примѣры этого мы видѣли выше.

дуть свое право діло (*). Лордъ Лайонъ сдѣлалъ запросъ турецкому правительству относительно того, почему оно не удовлетворяетъ требованіямъ болгаръ; но получилъ въ отвѣтъ, что Порта не можетъ нарушить правъ вселенскаго патріарха (**). Мы уже имѣли случай замѣтить, что турецкое правительство не дѣйствовало въ разсматриваемомъ вопросѣ самостоятельно, но постоянно колебалось съ одной стороны между вліяніемъ фанариотовъ, а съ другой иностранныхъ пословъ, дѣйствовавшихъ каждый въ пользу католической или протестантской пропаганды (*). Въ настоящій разъ горячо принявъ сторону болгаръ французскій посоль (*). Больше года ходатайствовали болгарскіе представители предъ Портою, поддѣрживаемые въ своихъ требованіяхъ постороннею помощію, и наконецъ достигли своей цѣли.

3 октября 1868 года турецкое правительство проводило патріарху высокое тескере и при немъ два проекта, и предложило какъ возможно скорѣе принять одинъ изъ нихъ, или же изобрѣсти какое нибудь новое средство для окончанія болгарской распри. Основанія, по которымъ оно поступило такимъ образомъ, мотивированы въ тескере тѣмъ, что вопросъ болгарскій, не смотря на многократныя комиссіи, все еще не рѣшенъ; что какъ съ одной стороны необходимо соблюдать права и привилегіи вселенскаго патріарха, такъ съ другой стороны необходимо, чтобы были сохраняемы и султанскія милости, дарованныя всѣмъ подданнымъ Порты относительно свободы совѣсти (*relativement au libre exercice de leur cultes*); что вопросъ не можетъ долѣе оставаться въ томъ положеніи, въ которомъ онъ

(*) Москва. 1867 г. № 170 подъ рубрикой: «Дѣла восточна». col. 4.

(**) Москва. 1867 г. № 188 подъ рубрикой: «Проектъ вселенскаго патріарха и проч.» col. 3—4.

(*) См. выше: Прав. Соб. 1873 г. февраль стр. 249—250.

(*) Русский Вѣстникъ. 1870 г. кн. 6. стр. 719.

исходятся теперь, и что, наконецъ, проекты, посылаемые Портою, не касаются религіи; императорское правительство всегда воздерживалось давать совѣты въ вопросахъ религіозныхъ. Оба проекта почти тождественны по своему содержанию.

Первый проектъ.

1) Жители болгарскаго происхожденія, говорящіе болгарскимъ языкомъ и исповѣдующіе православную вѣру, въ какой бы мѣстности имперіи ни находились, вездѣ имѣютъ право избирать и назначать для своихъ церквей священниковъ, знающихъ ихъ языкъ.

2) Въ епархіяхъ, гдѣ болгары составляютъ большинство, митрополиты будутъ изъ болгаръ; въ тѣхъ же епархіяхъ, гдѣ большинство—греки, митрополиты будутъ изъ грековъ. Если въ какой-либо епископіи, митрополитъ которой—болгаринъ, греки составляютъ большинство, то епископъ (въ ней) будетъ грекъ; и наоборотъ, если въ какой-либо епископіи, митрополитъ которой—грекъ, большинство составляютъ болгары, то и епископъ этой епархіи будетъ болгаринъ. Епископы—греки, которые окажутся подъ юрисдикціей

Второй проектъ.

1) Жители болгарскаго происхожденія, говорящіе болгарскимъ языкомъ и исповѣдающіе православную вѣру, въ какой бы мѣстности ни находились, вездѣ имѣютъ право избирать и назначать для своихъ церквей священниковъ, знающихъ ихъ языкъ.

2) Православные болгары будутъ имѣть, если захотятъ, въ каждомъ вилайетѣ митрополита и въ каждомъ санджакѣ епископа.

митрополита болгарскаго, будутъ зависѣть отъ болгарскаго митрополита, и епископы—болгары, которые окажутся подъ юрисдикціей митрополита греческаго, будутъ зависѣть отъ греческаго митрополита.

3) Для наблюденія за духовной администраціей болгарскихъ церквей, первенствующій митрополитъ будетъ пребывать въ Константинополь, имѣя при себѣ собраніе, управляющее духовными дѣлами.

3) Для наблюденія за духовной администраціей болгарскихъ церквей, первенствующій митрополитъ будетъ пребывать въ Константинополь, имѣя при себѣ собраніе, управляющее духовными дѣлами.

4) Такъ какъ епархіи, зависящія отъ греческаго патріарха, окажутся въ томъ же самомъ положеніи и ихъ духовные предводители пребудутъ въ своемъ прежнихъ резиденціяхъ, то митрополиты и епископы болгарскіе будутъ жить и въ томъ же мѣстѣ, гдѣ они прежде жили, въ тѣхъ же городахъ и мѣстечкахъ, въ которыхъ они прежде жили, въ которыхъ имѣютъ мѣстопробытныя митрополиты или епископы греческіе, и примутъ титулъ той епархіи, въ которой они будутъ имѣть мѣстопробытаніе.

- б) Подобно тому, какъ жители происхождения греческаго будутъ зависть отъ духовныхъ предстоятелей грековъ, точно также и болгарскіе жители, желающіе остаться подъ администраціей духовныхъ греческихъ предстоятелей, свободны дѣлать это. Но для того, чтобы въ какомъ-либо санджакъ епископомъ назначенъ былъ болгаринъ, нужно, чтобы болгарскіе жители составляли въ немъ большинство (*les habitants bulgares y soient les plus nombreux*).
- 4) Болгарскіе митрополиты и епископы будутъ избираемы церковнымъ болгарскимъ собраніемъ и утверждаемы императорскимъ бератомъ.
- 5) Церковь болгарская будетъ составлять отдѣльное и независимое тѣло во всемъ, что касается избранія ея духовныхъ предстоятелей и духовной администраціи; но относительно того, что касается церковнаго утвержденія этихъ предстоятелей и другихъ религіозныхъ вопросовъ, церковь болгарская должна относиться къ центральной власти, т. е. къ
- 6) Болгарскіе митрополиты и епископы будутъ избираемы церковнымъ болгарскимъ собраніемъ и утверждаемы императорскимъ бератомъ.
- 7) Церковь болгарская будетъ составлять отдѣльное и независимое тѣло во всемъ, что касается избранія ея духовныхъ предстоятелей и духовной администраціи; но относительно того, что касается церковнаго утвержденія этихъ предстоятелей и другихъ религіозныхъ вопросовъ, церковь болгарская должна относиться къ центральной власти, т. е. къ

патріарху константинопольскому, исключительно посвященному титулу вселенскаго, и должна воспоминать имя его при богослуженіи по установленному порядку.

6) Митрополи и епископии останутся за тѣми, которые окажутся предстателями изъ того или другаго народа. Церкви, исключительно посѣщаемыя болгарами, останутся за болгарами; церкви же, посѣщаемыя вообще греками и болгарами, останутся за греками, а болгары построятъ новыя церкви.

7) Болгарскій церковный синодъ, по своемъ утвержденіи, долженъ представить Портѣ проектъ устава, опредѣляющаго его права и вообще права болгарскихъ церковныхъ предстателей, равно какъ образъ избранія этихъ послѣднихъ и духовнаго управленія болгарскою церковію. Уставъ этотъ войдетъ въ силу послѣ того, какъ будетъ одобренъ.

патріарху константинопольскому, исключительно посвященному титулу вселенскаго, и должна воспоминать имя его при богослуженіи по установленному порядку.

8) Каѳедры греческихъ митрополитовъ и епископовъ останутся за греками. Церкви, посѣщаемыя до сего времени исключительно болгарами, останутся за болгарами; церкви же, посѣщаемыя вообще греками и болгарами, останутся за греками, а болгары построятъ другія церкви.

Болгарскій церковный синодъ, по своемъ утвержденіи, долженъ представить Портѣ проектъ устава, опредѣляющаго права его и вообще права болгарскихъ церковныхъ предстателей, равно какъ образъ избранія этихъ послѣднихъ и духовнаго управленія болгарскою церковію. Уставъ этотъ войдетъ въ силу послѣ того, какъ будетъ одобренъ (').

Оба эти проекта турецкое правительство составило при содѣйствіи и подѣ влияніемъ внушеній бол-

(') L'Union chrétienne. 1869 г. p. 98—102.

гарокихъ представителей въ Константинополѣ ⁽¹⁾, и слѣдовательно на нихъ нужно смотрѣть, какъ на выраженіе желаній этихъ послѣднихъ. Если сравнить ихъ съ извѣстными восемью пунктами, то окажется, что въ нихъ выражена одна и таже идея національности; разница заключается лишь въ томъ, что въ восьми пунктахъ проводится совмѣстное управление двухъ разныхъ національностей, а здѣсь отдѣльное. Изъ сопоставленія этихъ проектовъ съ проектомъ патріарха можно видѣть и то, удовлетворились ли бы болгары, если бы патріархія, при первомъ ихъ взрывѣ, дала имъ отдѣльный полунезависимый патріархатъ?.

Получивъ тескере и проекты отъ Порты, патріархъ созвалъ синодъ, на который пригласилъ и мірянъ, принимающихъ участіе въ дѣлахъ церкви. Онъ созвалъ синодъ для совѣщанія по этому дѣлу нѣсколько разъ. Наконецъ порѣшили дать Портѣ самый рѣшительный отпоръ ⁽²⁾. Отвѣтъ патріарха разлагается на двѣ части: на опроверженіе положеній тескере и самыхъ проектовъ. Первая часть изложена въ формѣ записки къ турецкому министру, а вторая въ формѣ пунктуальнаго опроверженія. Изготовленъ и отосланъ этотъ отвѣтъ вскорѣ послѣ полученія турецко-болгарскихъ проектовъ (16 ноября 1868).

Патріархъ начинаетъ свой отвѣтъ министру (Алипашѣ) съ изложенія выраженныхъ въ тескере положеній, на основаніи которыхъ Порта сочла себя въ правѣ издать разбираемые проекты, — что „оба проекта не только не нарушаютъ ни правъ вселенскаго патріархата, ни основныхъ каноноровъ церкви, но даже не имѣютъ никакого отношенія къ религіи“, и что „сколько необходимо соблюдать права, преимущества и привилегіи патріарха греко-ромейскаго, равно столько же необходимо соблюдать и высокія благодѣянія (conces-

⁽¹⁾ Ж. М. Н. Просв. 1870 г. кн. 3. стр. 18.

⁽²⁾ Прав. Обзор. 1869 г. I. 445—446.

іона), дарованная всѣмъ классамъ подданныхъ Порту относительно свободнаго отправления ихъ культа“. Отвѣчая на эти „мудрыя и сами въ себѣ справедливыя теоріи“, патріархъ говоритъ, что, къ несчастію они неприложимы къ болгарамъ. „Всякій церковный вопросъ, касающійся священныхъ постановленій и канонъ церкви, равно есть вопросъ религіозный; следовательно, доколѣ кто исповѣдуетъ, что онъ, какъ православный христіанинъ, принадлежитъ къ нашей церкви, онъ не можетъ, не подвергаясь осужденію, нарушить ни одинъ изъ апостольскихъ и соборныхъ канонъ, но долженъ принимать ихъ всѣ, какъ *слова божественныя*; потому что одинъ изъ членовъ вѣры во всей православной церкви тотъ, что апостолы и святыя вселенскіе соборы были вдохновляемы Богомъ“ (1).

(1) IV собора правило 1-е: «Отъ святыхъ отецъ на каждомъ соборѣ до нынѣ изложенныя правила соблюдать признаемъ справедливымъ».

VI собора правило 2-е: «Прекраснымъ и крайняго тщанія достойнымъ признавъ также св. соборъ, чтобы тверды и ненарушимы пребывали пріятныя и утвержденныя прежде насъ святыми отцами, также и нашъ преданныя имелемъ св. апостоловъ, осмьдесятъ пять правилъ... Аще же кто обличенъ будетъ, яко нѣкое правило покусился измѣнить, или превратити: таковій будетъ повиненъ противъ того правила помести епитимію, какою она опредѣляется».

Собора VII правило 1-е: «Пріимши съ смирениемъ для стоимства, свидѣльствами и руководствомъ *служать неукротимыя правила и постановленія, которыя пребываютъ несокрушимы и непоколебимы*... Итакъ, мы твердо соблюдаемъ всякое опредѣленіе святыхъ канонъ, изложенныхъ апостолами и, или шестью помѣстными соборами, созываемыми для этой цѣли, или нашими святыми отцами, потому что всѣ эти власти, просвѣщаемыя тѣмъ же самымъ Св. Духомъ, полезное узаконили въ церкви». (Hortilegium lib. V, titul. III, capit. 2). «Мы почитаемъ, чтобы церковныя каноны, принятые и освященные семью святыми вселенскими соборами, имѣли силу закона; потому что мы приедемъ догматы этихъ святыхъ соборовъ наравнѣ съ свящ. писаніемъ, и соблюдаемъ каноны ихъ какъ законы».

А такъ какъ этотъ вопросъ не можетъ быть рѣшенъ безъ снесенія его съ апостольскими и соборными канонами, то явно, что онъ — вопросъ религіозный. И такъ какъ оба проекта, предложенные для рѣшенія этого вопроса, очевидно, противорѣчатъ многимъ священнымъ канонамъ, то, слѣдовательно, эти проекты противорелигіозны“ (1).

Вся вторая половина отвѣта посвящена подробному разбору означенныхъ проектовъ, при чемъ показано, какъ ихъ противорѣчіе самимъ себѣ, такъ и церковнымъ канонамъ. Мы приведемъ эту часть отвѣта вполнѣ, потому что изъ нея ясно можно видѣть, въ чемъ заключается противорѣчіе означенныхъ проектовъ церковнымъ канонамъ, и потому, что мы не знаемъ, чтобы гдѣ-либо она была помѣщена на русскомъ языкѣ.

„Первый членъ обоихъ проектовъ,—писалъ патріархъ,—по первомъ прочтеніи, кажется темнымъ; потому что, хотя никогда не было воспрещаемо назначать болгарскихъ священниковъ или говорящихъ поболгарски, однако этотъ членъ не опредѣляетъ, гдѣ болгары разсѣянные по всей имперіи, будутъ просить своихъ священниковъ, и гдѣ—получать ихъ: у архіепископовъ ли каждой епархіи, или въ другомъ какомъ мѣстѣ? потому что во многихъ совершенно греческихъ провинціяхъ азіатской и европейской Турціи и въ другихъ независимыхъ церквахъ, безъ сомнѣнія, найдется бдльшее или меньшее число болгаръ, подобно тому какъ въ болгарскихъ провинціяхъ есть жители другихъ народовъ; но такъ какъ этотъ членъ ничего не опредѣляетъ, то очень вѣроятно, что болгары, живущіе во всѣхъ областяхъ имперіи, опираясь на букву этого члена, „что они имѣютъ право избирать и назначать своихъ священниковъ“, будутъ опредѣлять перваго проходимца изъ священниковъ безъ прихода, или же будутъ требовать и получать своихъ священниковъ тамъ, гдѣ по-

(1) L'Union chrétienne. 1869 г. p. 145—147.

кажется имъ лучше, и тогда эти священники будутъ свободны подчиняться или не подчиняться мѣстнымъ властямъ каноническимъ. Во всякомъ случаѣ, кромѣ анархій, неизбежны (еще) замѣшательства и смуты, которыя безъ сомнѣнія произойдутъ во всѣхъ епархіяхъ; нарушаются также многіе священные каноны, повелѣвающіе священникамъ и діаконамъ ничего не дѣлать вопреки воли своего мѣстнаго епископа. Эти каноны повелѣваютъ также ненарушимо хранить права каждой епархіи и воспрепятствуютъ всякому епископу дѣлать распоряженія или отправлять какую бы то ни было свою обязанность внѣ своей епархіи (').

„Второй членъ перваго проэкта, предписывающій греческому епископу подчиняться болгарскому митрополиту и, наоборотъ, болгарскому епископу—подчиняться греческому митрополиту, сравненный съ четвертымъ членомъ того же самаго проэкта, гласящаго: „всѣ болгарскіе митрополиты и епископы будутъ избираемы болгарскимъ церковнымъ собраніемъ“, безъ

(') Епископъ да не дерзаетъ внѣ предѣловъ своей епархіи творити рукоположенія во градѣхъ и въ селѣхъ, ему неподчиненныхъ. Аще же обличенъ будетъ, яко сотвори сіе безъ согласія ижеющихъ въ подчиненіи грады оныя или села: да будетъ отверженъ и онъ и поставленіи отъ него (35 пр. апост.).—Пресвитеры и діаконы безъ воли епископа ничего да не совершаютъ; ибо ему вѣрены людие Господни, и онъ владаетъ отъгнѣ о душахъ ихъ (39 пр. апост.).—Никто изъ епископовъ да не простираетъ власти на иную епархію, которая не была подъ рукою его, или его предшественниковъ; но аще кто простеръ и насильственно себя подчинилъ какую-либо епархію, да отдастъ оную; да не преступаются правила отцевъ; да не вкрадывается, подъ видомъ священнодѣйствія, надменность власти мірскія. И такъ святому и вселенскому собору угодио, чтобы всякая епархіа сохраняла въ чистотѣ и безъ стѣсненія сначала принадлежащія ей права, по обычаю, надренне утвердившемуся (8 пр. Пѣ всел. соб.). Въ отвѣтѣ патріарха это правило приведено по другому изданію, но смыслъ его одинъ и тотъ же.

смысла, дасть понять, что болгарскій епископъ будетъ избираемъ, вотируемъ и посвящаемъ болгарскою властью, предлагаемою въ прозвѣтъ, а подчиняться будетъ митрополиту греческому, и, наоборотъ. что греческій епископъ, подчиненный болгарскому митрополиту, будетъ избираемъ, вотируемъ и посвящаемъ патриархомъ константинопольскимъ, а подчиняться будетъ болгарской церковной власти. Эта переиначивая дисциплина — пустое и невыполнимое слово въ обоихъ случаяхъ и для обеихъ сторонъ, — въ сущности будетъ истинникомъ взаимнаго невмешательства и неповиновения; потому что оба религиозные предстоятеля, идовѣдуя тоже самое учение и въ предѣлахъ одной и той же области, будутъ имѣть двѣ различныя центральныя власти: одну — по рукоположенію и утвержденію въ санѣ, а другую — по отправленію своихъ обязанностей. Не священныя каноны обязываютъ всякаго епископа подчиняться только тому, кто избралъ и посвятилъ его, у него одного судиться и къ нему только относиться (по всякому церковному дѣлу)“ (1).

(1) I-го Собора 4-е правило: «Епископа поставятъ на области причиною всемъ той области епископамъ. Аще же сѣ неудобно... по крайней мѣрѣ три во одно мѣсто да соберутся а отсутствующіе да изавадѣт согласіе посредствомъ грамотъ, и тогда совершатъ рукоположеніе. Утверждати же таковы дѣстѣвѣ въ каждой области подобаетъ еи митрополиту».

VI Собора правило 9: «Аще который клирикъ съ клирикомъ имѣеть судное дѣло; да не оставяетъ своего епископа... Но сперва да произвождѣть дѣло у своего епископа, или, до чѣго воденію того же епископа, избранныи общими сторонами да составлятъ суль... Аще же клирикъ съ свѣтими, или имъи епископъ имѣеть дѣло судное, да судитое въ областномъ соборѣ. Аще же на митрополита области епископъ или клирикъ имѣеть неудовольствіе, да обращается или къ агнѣрху великия области, или къ престолу царствующаго града Константинополя, и дрѣстѣ имѣть да судитса».

Третьим членомъ обоихъ проектовъ поставляется въ Константинополь архимитрополитъ (башъ—митрополитъ): другими словами, въ одномъ и томъ же городѣ поставляются два епископа, учреждаются двѣ церковныя власти, исповѣдающія тоже самое учение, ту же самую религію и въ той же самой мѣстности, только для того, чтобы создать раздѣленіе расы. Но священныя каноны не дозволяютъ епископамъ отпрямлять своихъ обязанностей въ городѣ, имъ непочиненномъ; еще менѣе они дозволяютъ имъ постоянно въ немъ присутствовать, учреждать здѣсь постоянный синодъ, избирать и посвящать епископовъ, подобно второму патріарху константинопольскому¹⁾.

(1) Здѣсь прежде всего приведено 48-е правило I-го всел. собора. По имѣющейся у насъ подъ руками книгѣ правилъ, этотъ канонъ читается совершенно иначе и говоритъ о другомъ предметѣ, чѣмъ какъ значится въ текстѣ патріаршаго отвѣта. По этому послѣднему мысли канона та, что если обратятся къ католической и апостольской церкви именующіе себя каеарами, то они будутъ сохранены, по возложенію на нихъ рукъ, принадлежащую имъ степень священства. Если же случится, что въ той епархіи, въ которой произойдетъ обращеніе епископа каеаровъ, уже есть католическій епископъ, въ такомъ случаѣ сохраняется свое достоинство этотъ католическій епископъ, и прозелитъ епископъ каеаровъ долженъ низойти на степень священника, чтобы такимъ образомъ не было двухъ епископовъ въ одномъ городѣ. IV Собора 12-е правило. — Дошло до насъ, яко вѣкіе, вопреки церковнымъ постановленіямъ, прибѣгнувъ ко властямъ, посредствомъ прагматическихъ грамотъ, единую область на двѣ раздѣли, яко быти отъ сего во единой области двумъ митрополитамъ. По сему опредѣлилъ св. соборъ, да ничто таковое творити впредь не дерзаетъ епископъ. Ибо понушавшій на то низверженъ, будетъ съ своего степеня. — Соборъ антиох. правило 22-е. — Епископъ да не приходитъ во иную градъ, непочиненный, ни въ селеніе ему неприваженное, да рукоположеніа дога, либо, и да не поставляетъ пресвитеровъ или дьяконовъ въ мѣста, подчиненыи другому епископу, развѣ только по соизволенію епископа той страны. Аще же кто дерзнетъ на

„Четвертый членъ перваго проекта, равно какъ шестой втораго, подлежатъ тому же самому анализу и должны быть отвергнуты по тѣмъ же самымъ причинамъ, какъ и второй.

сіе; то рукоположеніе да будетъ недействительно, и оны да подлежатъ епитиміи отъ собора (Ср. 2 правило 2 всел. собора).— Тоже самое предписываетъ и 34-е правило апостоловъ.— Епископамъ всякаго народа подобаетъ знати перваго въ нихъ, и признавати его яко главу, и ничего превышающаго ихъ власть не творити безъ его разсужденія: творити же каждому только то, что касается до его епархіи и до мѣстъ къ ней принадлежащихъ.— Здѣсь должно замѣтить что слово народъ (ἔθνος) принято не въ томъ смыслѣ, какой теперь даютъ ему болгары, т. е. национальности или расы, но въ смыслѣ митрополичьяго или патриаршаго округа; иначе этотъ канонъ будетъ находиться въ противорѣчій съ соответственными соборными канонами, по которымъ одинъ только епископъ можетъ быть опредѣленъ въ одномъ округѣ или городѣ, населенномъ христіанами, не всегда принадлежащими къ одной и той же націи, но къ разнымъ націямъ. Въ частности это церковное пониженіе слова «народъ» въ значеніи митрополичьяго или патриаршаго округа утверждено также 9-мъ правиломъ святаго собора антиохійскаго, повторяющаго и разъясняющаго тоже самое правило апостоловъ: «Въ каждой области епископамъ должно вѣдати епископа, въ митрополіи начальствующаго, и имѣющаго попеченіе о всей области, такъ какъ въ митрополію отъсюду стекаются всѣ, имѣющіе дѣла. Посему разсуждено, чтобы оны и честію превнуществовали, и чтобы прочіе епископы ничего особеннаго и важнаго не дѣлали безъ него, во древле принятому отъ отецъ нашихъ правилу, кромя того только, что относится до епархіи, принадлежащія каждому изъ нихъ, и до ослоній, состоящихъ въ ея предѣлахъ. Ибо каждый епископъ имѣетъ власть въ своей епархіи, и да управляетъ ею, съ причастствующею каждому осмотрительностію, и да имѣетъ попеченіе о всей странѣ, состоящей въ зависимости отъ его граде, и да подставляеть пресвитеровъ и діаконовъ, и да разбираеть всѣ дѣла съ разсужденіемъ. Далѣе же да не покушается что либо творити безъ епископа митрополіи, а также и сей безъ епископа прочіи епископы». Согласно съ сими Зонара гово-

„Пятый членъ перваго проэкта и седьмой втораго, разсматриваемые сами въ себѣ и по сравненію съ другими членами проэктонъ, оказываются антиканоническими и противоканоническими. Они антиканоничны, потому что опредѣляютъ болгарскую церковь кратко и неопредѣленно, т. е. не обозначая границъ, вопреки началамъ разума и прлымъ церковнымъ канонамъ (1).

ратъ въ изъясненіи на 34-е правило апостоловъ: «Сіе правило повелѣваетъ, чтобы прочіе епископы округа разсматривали (дѣла) съ своимъ главою—первымъ епископамъ округа, т. е. архіепископомъ митрополім, и чтобы они ничего не дѣлали безъ его согласія, что относится вообще къ положенію церкви, какъ напр., къ догматическимъ спорамъ, назначенію епископовъ и под.; для разбирательства всѣхъ этихъ вопросовъ, они должны собираться къ митрополиту, чтобы съ нимъ обсудить и рѣшить такъ, какъ сочтутъ для всѣхъ полезнымъ».

(1) II. Всел. собора правило 2-е. «Областные епископы да не простираютъ своєю власти на церкви, за предѣлами своєю области, и да не вышшиваютъ церковей: но по правиламъ александрійской епископъ да управляетъ церквами токмо египетскими; . еракійскіе (да управляютъ дѣлами) токмо Эракіи. Не бывъ приглашены, епископы да не переходятъ за предѣлы своєю области для рукоположенія, или какого либо другаго церковнаго распоряженія. При сохраненіи же вышесказаннаго правила о церковныхъ областяхъ, явно есть, яко дѣла каждой области благо учреджати будетъ соборъ той же области, какъ опредѣлено въ Никей».—9 правило антиох. собора: «Въ каждой области епископамъ должно вѣдати епископа, въ митрополім начальствующаго.. прочіе епископы ничего важнаго да не дѣлаютъ безъ него, по древне принятому отъ отецъ нашихъ правилу, кромѣ того токмо, что относится до епархіи, принадлежащія каждому изъ нихъ, и до селеній, состоящихъ въ ея предѣлахъ. Ибо каждый епископъ имѣетъ власть въ своєю епархіи.. и да имѣетъ попеченіе о всей странѣ, состоящей въ зависимости отъ его града... Далѣе же да не покушается что либо творити безъ епископа митрополім».—IV Собора правило 6-е. «Рѣшительно никого, ни во пресвитерѣ, ни во діаконѣ, ниже въ какую степень церковнаго чина, не рукополагати иначе, какъ съ назначеніемъ рукополага-

По этимъ правиламъ никогда не существовало и не можетъ существовать ни церкви, ни церковнаго управленія безъ опредѣленныхъ границъ, точно также какъ никогда не было и не могло быть гражданскаго управленія безъ географическихъ границъ“.

„Всякая независимая церковь вообще и всякая частная или провинціальная церковь, подчиненная независимой церкви, имѣютъ свои опредѣленные границы, отъ которыхъ они получили свое названіе, какъ напр.: церковь константинопольская, александрійская, антиохійская, іерусалимская, кесарійская, ефесская, ираклійская, санктпетербургская, аеинская, и проч.. также и предполагаемая церковь болгарская необходимо должна имѣть свои границы и, по примѣру другихъ церквей, должна получать свое названіе отъ страны, а не отъ народа. Въ самомъ дѣлѣ, болгарская независимая церковь,—если она будетъ признана,—всегда должна имѣть свои границы, подобно тому какъ всѣ древнія и новыя независимыя церкви имѣютъ свои границы, и принимаютъ свое имя не отъ народа или расы, а отъ страны. И все это для того, чтобы ни патріархъ, ни митрополитъ, ни епископъ, ни въ какомъ случаѣ не имѣли претензіи на юрисдикцію надъ вѣрными одной и той же религіи и одного и того же народа, живущаго внѣ назначенныхъ имъ областей; потому что ни при какихъ обстоятельствахъ не существовало и не будетъ существовать никакой необходимости для сего перенесенія (власти); олдывательно, какъ патріархъ іерусалимскій, митрополитъ кесарійскій и митрополитъ ефесскій не могутъ простираť своей юрисдикціи на вѣрныхъ своихъ діоцезовъ, живущихъ

всего именно къ церкви, градской, или сельской, или къ мученическому храму, или къ монастырю. О рукополагаемыхъ же безъ дачнаго назначенія, святыи соборъ опредѣлилъ: поставленіе ихъ считать не действительнымъ, и выдѣ не допускати ихъ до служенія, къ посрамленію поставившаго ихъ“.

въ Константинополь, ни митрополиты Греціи—на очень многихъ грековъ, живущихъ въ этомъ городѣ, точно также ни одинъ церковный предстоятель болгарь не можетъ неопредѣленно простирать своей юрисдикціи на всѣхъ болгарь, въ какомъ бы мѣстѣ они ни находились (какъ это вытекаетъ изъ перваго члена); безъ нарушенія законовъ разума и каноническаго права всѣхъ вѣковъ не можетъ существовать неограниченной и неопредѣленной болгарской церкви.—Эти же самые члены противорѣчатъ и самимъ себѣ; потому-что, послѣ того какъ въ четвертомъ членѣ предположено, чтобы болгарскіе митрополиты и епископы, избираемые церковнымъ болгарскимъ собраніемъ, были утверждаемы высокими бератомъ,—какимъ образомъ будетъ (совершаться) знакъ канонической санкціи, даруемой вселенскимъ патріархомъ? Явно, что патріархъ долженъ будетъ давать свою каноническую санкцію всякому предлагаемому епископу, хорошему или дурному, безъ разбора, или же долженъ будетъ приходиться въ столкновеніе съ высокими правительствомъ, вынуждаясь, иногда, быть можетъ, по каноническимъ причинамъ, отказывать въ своей санкціи избранному и уже утвержденному бератомъ епископу.

„Чтоже касается воспоминавія имени патріарха при богослуженіи, то оно будетъ согласно съ уставами церкви, если бы воспоминающій это имя былъ посвященъ и зависѣлъ отъ воспоминаемаго патріарха. (См. каноны, привед. на второй членъ).

„6-й членъ перваго проэкта и 8-й втораго.

1) „Если болгары, доселѣ имѣющіе одни и тѣже церкви съ греками, захотятъ построить себѣ новыя, оставаясь жить въ томъ же самомъ мѣстѣ, — спрашивается, чьей церковной юрисдикціи они будутъ подчиняться? Если они будутъ подчиняться юрисдикціи того архіепископа, отъ котораго зависѣли, когда имѣли одни и тѣже церкви съ греками,—это—хорошо, потому что согласно съ свящ. канонами и съ догматомъ о единствѣ церкви; но если они будутъ подчиняться

юрисдикціи болгарскаго митрополита или епископа, въ такомъ случаѣ мы отвергаемъ по причинѣ вышепоказанной несовѣстимости сосуществованія двухъ епископовъ въ одномъ и томъ же мѣстѣ. (См. каноны, прив. на третій членъ).

2) „Какимъ образомъ на митрополичьихъ кафедрѣхъ могутъ остаться существующіе предстоятели (chefs actuels),—греки ли то или болгары,—когда, по второму члену, національность митрополита или епископа опредѣляется числомъ жителей области? Явно, что этотъ членъ противорѣчитъ второму, и произведетъ замѣшательства и смуты между единовѣрными народами, если одни болгары (конечно одной и той же мѣстности) захотятъ опираться на одинъ, а другіе на другой членъ.

„2 и 4 члены втораго проекта.

„Содержаніе этихъ членовъ многообразно противорѣчитъ канонамъ православной церкви.

1) „Потому что они раздробляютъ и раздѣляютъ области, что воспрещено (*). Справедливо, что иногда изъ одной области образуютъ новыя епархіи, всякій разъ сохраняя митрополию; но это всегда бываетъ по причинѣ обширности этой области или многолюдности народонаселенія, или основанія новаго города въ области и вообще для созиданія и спасенія вѣрующихъ,

(*) «Дошло до насъ, яко нѣкіе, вопреки первоначальнымъ постановленіямъ, прибѣгающе къ властямъ, посредствомъ прагматическихкихъ грамотъ, единую область на двѣ разсѣкли, яко быти отъ сего во единой области двумъ митрополитамъ. Посему опредѣлилъ святыи соборъ, да ничто такое не творити впредь не дерзаетъ епископъ. Ибо покусившійся на то низверженъ будетъ съ своей степени. Градъ же, который по царскимъ грамотамъ по чтеи именованіемъ митрополии, единою честію да довольствуется, такъ какъ и епископъ управляющій его церковію, съ сохраненіемъ собственныхъ правъ истинной митрополии». (Ср. 2-е правило II всел. собора).

и всегда съ согласія митрополита (1); но никогда для раздѣленія расы, что противорѣчитъ догмату о единствѣ церкви, въ которой *нѣтъ еллинъ ни юдей, обрѣзаніе и необрѣзаніе, варваръ, и скивъ, рабъ, и свободъ, но всяческая и во всѣхъ Христосъ* (Кол. 3, 11).

2) „Такъ какъ болгарскій митрополитъ вилайэта и болгарскій епископъ санджака не будутъ имѣть опредѣленныхъ границъ своего округа, потому что во многихъ городахъ и мѣстечкахъ одного и тогоже округа находятся болгары и другіе жители, то границы округовъ у нихъ и у греческихъ архіепископовъ будутъ общи, и слѣдовательно мы отвергаемъ вслѣдствіе того же самаго противорѣчія съ канонами, т. е. что въ одномъ и томъ же городѣ и въ одной и той же области не можетъ быть двухъ епископовъ. Слѣдствіе, необходимо вытекающее изъ предначертываемаго положенія вещей, то, что не только раздѣлятся епископы по расамъ и языку, но также послѣдуетъ раздѣленіе и между стадомъ ихъ въ одной и той же странѣ и въ одномъ городѣ, а иногда въ одномъ домѣ и даже семействѣ, по причинѣ родственныхъ и брачныхъ союзовъ, существующихъ между обоими народами. Если только допустимъ мы принципъ, что въ каждомъ вилайетѣ можетъ быть болгарскій митрополитъ, а въ каждомъ санджакѣ—епископъ, то какими образомъ мы можемъ избѣгнуть его по отношенію къ другимъ народамъ, албанцамъ, валахамъ, и проч., чтобы со временемъ не увеличить раздѣленія единства церкви?

(1) Каре. собора правило 67-е. «Для каждаго епископа по-добавшее охранено постановленіемъ, чтобы отъ опредѣленнаго состава приходовъ, ни единое мѣсто не было отторгаемо, и не-полагало особаго епископа, развѣ по согласію имѣющаго власть надъ оными. Аще же сей допустить, чтобы извѣстный округъ получилъ собственнаго епископа: то произведенный на оіе мѣсто да не простираетъ власти своея на другіе округа: ибо сей единъ, бывъ отдѣленъ отъ состава многихъ, удостоенъ имѣти честь особаго епископства».

„5 членъ втораго проекта.

„Этотъ членъ равно споспѣшествуетъ увеличенію раздѣленія христіанъ, болгаръ и прочихъ, и замѣпательствъ въ церковной администраціи и въ отправленіи духовныхъ обязанностей. Въ самомъ дѣлѣ, христіане-болгары, разъ получивъ дозволеніе переходить отъ одной мѣстной церковной власти къ другой, по своей доброй волѣ и въ своихъ личныхъ интересахъ и безъ боязни (и почему греки, пользуясь дарованною свободою, не будутъ по произволу предпочитать того или другаго пастыря?), сдѣлаются холодными и индифферентными къ своимъ религіознымъ обязанностямъ, будутъ небрежно относиться къ той и другой власти и будутъ прикрываться предъ ними только лицемѣриемъ, смотря по своимъ личнымъ интересамъ въ тотъ или другой день. Не невозможно, что сами пастыри, въ пылу страстей, соперничества и ссоръ, будутъ проявлять несправедливость. Такимъ образомъ мы превратимъ церковь Христову въ вавилонское столпотвореніе, не маніею чуждаго прозелитизма, но внутренними распрями и смутами своихъ еднновѣрцевъ, такъ что она явится управляемою не Духомъ Святимъ, а духомъ страстей и людскихъ интересовъ (').

Но кромѣ противорѣчія свящ. канонамъ, разбираемые проекты противорѣчатъ „самой сущности и духу христіанства“, т. е. догмату вѣры“.

„Извѣстно, что всякій православный христіанинъ, признающій себя истиннымъ членомъ нашей православной церкви, кромѣ другихъ догматовъ церкви, долженъ исповѣдывать *единую церковь* (IX членъ св. символа). Церковь—одна и признается таковою, когда православные христіане, въ какой бы мѣстности земнаго шара они ни находились, неварушимо исповѣдуютъ одни и тѣже догматы, соблюдаютъ одни и тѣже обряды и управляются по одной церковной администраціи, крат-

(') L'Union chrétienne. 1869 г. р. 102—111.

во формулированной въ св. писаніи и развитой въ апостольскихъ и соборныхъ правилахъ, и когда они управляются церковными предстоятелями, поставленными по предписанію тѣхъ же самыхъ священныхъ правилъ.

„Какъ только какая-либо часть православныхъ христіанъ измѣнитъ что бы то ни было изъ того, что повелѣваютъ святое писаніе и святыя каноны, эта разномыслиющая часть образуетъ новую церковь, отличную отъ *единой* православной церкви. Такъ какъ проекты стремятся образовать церковную администрацію, вводящую принципы діаметрально противоположные Евангелію и во многихъ пунктахъ отличные отъ администраціи, основанной и предписанной священными канонами,—вслѣдствіе этого проекты сіи имѣютъ цѣлю основать новую церковь, отличную отъ *единой* церкви, и какъ таковыя, они противорѣчатъ догмату евангельской и божественной вѣры (').

(') Вопросъ объ отношеніи администраціи къ догматамъ вѣры едва ли можетъ быть названъ выясненнымъ наукою. Исторія православной церкви показываетъ, что въ частности церковная администрація представляетъ отображеніе политическаго и социальнаго положенія той страны, въ которой находится та или другая мѣстная церковь. Но это—частности, случайности, преходящія историческія явленія, а не сущность церковной администраціи, какъ она установлена въ канонахъ. Что касается основныхъ чертъ церковной администраціи, того, что лежитъ въ основѣ каноническаго права той или другой церкви, православной или иновѣрной, то относительно этого исторія показываетъ, что характеръ церковнаго управленія во всѣхъ церквяхъ находится въ зависимости отъ догматическаго ученія этихъ церквей. Такъ у католиковъ, у которыхъ источникъ всякой благодати, передаточный пунктъ церковной жизни, составляетъ папа, догматы и каноны находятся въ самомъ строеніи согласіи и покоятся именно на этомъ передаточномъ пунктѣ. Протестанты, исходя изъ истиннаго принципа оправданія человека одною только вѣрою въслѣдствіе таинственнаго непосредственнаго соединенія чрезъ вѣ-

„Что касается до одинаковой необходимости сохранять, съ одной стороны, права, преимущества и привилегіи вселенскаго патріарха, а съ другой—свободное отправленіе религіи всѣми подданными имперіи, то мы не будемъ изслѣдывать въ настоящій разъ того, насколько будутъ нарушены права и привилегіи патріарха, если проекты получатъ примѣненіе въ томъ видѣ, какой они имѣютъ (теперь); но что касается до религіозной свободы, то нашъ народъ, подобно всѣмъ прочимъ немусульманскимъ народамъ, подданнымъ сей могущественной имперіи, проникнуть чрезвычайно привзательностію къ нашему прелюбезному императору, пекущемуся о своемъ народѣ, и вѣротерпимому, ежедневно въ изобилии дарующему сію свободу всѣмъ своимъ подданнымъ.

„По силѣ этой свободы дозволено всѣмъ народамъ и каждой личности отдѣльно, населяющимъ имперію, исповѣдывать ту религію, которую они избрали по всей свободной совѣсти, и свободно и публично отправлять богослуженіе. Однакожъ, съ другой стороны, неоспоримо, что всякій народъ и всякое лице въ отдѣльности, доколѣ остаются въ религіи, въ которой они родились или которую избрали въ послѣдствіи, не имѣютъ никакого права по произволу измѣнять законы, обряды и постановленія этой религіи; напротивъ, все должны ненарушимо хранить въ томъ видѣ, какъ установлено и какъ соблюдаются всѣми прочими членами того же самаго вѣроисповѣданія, — подобно тому какъ каждый гражданинъ обязанъ вѣрно и неизмѣнно

ру души вѣрующаго съ оправдывающимъ и освящающимъ Христомъ, отвергли всакую іерархію, какъ совершенно излишнюю и ненужную, и собственно не должны бы имѣть никакого церковнаго управленія. То управленіе, какое существуетъ у нихъ, заставило ввести ихъ жизнь, и оно припаромено къ корейскимъ вѣроисповѣдателямъ ихъ принципамъ. Точно также имѣетъ связь съ догматическимъ ученіемъ прамосл. церквей и начертанное въ нихъ устройство ея.

соблюдать законы и постановленія того государства, къ которому онъ принадлежитъ.

„Не то свобода совѣсти, когда, подобно болгарамъ, признающимъ себя православными христіанами, чадами и членами православной восточной церкви, желаютъ по произволу измѣнять законы и постановленія и возбуждать императорское правительство къ страннымъ поступкамъ подъ предлогомъ свободы культа,—свободы, которою они вполнѣ пользовались наравнѣ со всѣми прочими единовѣрными народами;—это—не свобода совѣсти, потому что они не веремѣняютъ религіи; это—не свободное отправление культа, потому что они никогда не были лишены ея; но это есть испроверженіе религіи и нарушеніе свободы столькихъ другихъ народовъ, исповѣдующихъ ту же самую религію.

„Такимъ образомъ, если августѣйшее правительство, слушаясь только такъ называемыхъ представителей болгарскаго народа, утвердить и осуществить эти проэкта, то оно, вопреки своимъ благимъ намѣреніямъ и желаніямъ, вовлечено будетъ испровергнуть основанія православной вѣры и, помимо воли, нарушить свободное отправление культа столькихъ другихъ православныхъ народовъ, ему подданныхъ, и въ то же самое время будутъ нарушены многія существенныя привилегіи и права сего патріархата, имѣющія отношеніе не къ расширенію или сокращенію его власти, но къ цѣлости самой религіи нашей, преданной намъ. Въ самомъ дѣлѣ, достаточно вашему просвѣщенному высочеству бросить взглядъ на прилагаемый здѣсь анализъ, чтобы убѣдиться, что оба проэкта противорѣчатъ свящ. преданіямъ и канонамъ нашей православной вѣры; противорѣчатъ они разуму и высокимъ бератамъ, дарованнымъ нашему патріархату.

„По всѣмъ этимъ основаніямъ, выше изложеннымъ,—основаніямъ сильнымъ и неоспоримымъ, потому что они вытекаютъ изъ самой нашей религіи, и потому, что они подтверждаются церковною исторіей всѣхъ вѣковъ, мы находимся вынужденными, господинъ ми-

министръ, объяснить (вамъ), что оба проекта основаны на принципахъ, не только несогласныхъ съ канонами, но еще, къ великому соблазну всѣхъ христіанъ, прямо нарушающихъ самый догматъ единства православной восточной церкви. Болгары не могутъ отрицать всѣхъ этихъ основаній, и потому-то, вѣроятно, они отказываются безпристрастно рассмотреть этотъ чисто религиозный вопросъ съ своею каноническою властію.

„Церковная и религиозная администрація, основанная на подобныхъ принципахъ, непримѣрна, не только въ лѣтописяхъ нашей православной церкви, но даже всѣхъ христіанскихъ церквей. Никакая церковь, имѣющая свои іерархическіе законы, не принимала и не можетъ принять, ради различныхъ по происхожденію или языку племенъ и народовъ, подчиненныхъ ея юрисдикціи, такого рѣшенія въ церковномъ вопросѣ подобнаго свойства.

„Этимъ рѣшеніемъ, кромѣ religiosaго соблазна, нельзя достигнуть общаго мира и спокойствія, столь желаемого между единовѣрными народами; совершенно напротивъ, раздробленіемъ и раздѣленіемъ епархій по численности народонаселенія и племени, сліяніемъ и неопредѣленностію границъ канонической юрисдикціи, и свободою христіанъ по произволу избирать то епископа — грека, то болгарина, нарушается церковное единство, огравивается административное вѣдомство наблюденія за дисциплиною вѣрующихъ, колеблются религиозныя убѣжденія, увеличиваются племенное соперничество и страсти, увеличиваются раздоры и распри, не только въ одной и той же провинціи, но даже въ одномъ городѣ, кварталѣ и семействѣ, такъ что ежедневно будутъ возникать новые предлоги для нарушенія и попранія священныхъ законовъ, назначенныхъ для опредѣленія отношеній между паствою Христовою и ея пастырями.

„Мы не сомнѣваемся, господиизъ министръ, что императорское правительство, движимое своею отеческою попечительностію, заботится о соглашеніи враж-

дующихъ сторонъ, отнюдь не желая, какъ и всегда, вмѣшиваться въ религіозные вопросы и произносить о нихъ судъ; но къ несчастію эти проэкты непримѣннымъ образомъ внушаютъ ему произвести вмѣсто спокойствія смуты, и причинить вредъ своимъ подданнымъ нанесеніемъ смертельнаго удара ихъ религіи, потому что проэкты эти гораздо болѣе антиканоничны, чѣмъ всѣ доселѣ дѣлаемыя предложенія болгарами. Мы убѣждены, господинъ министръ, что самъ болгарскій народъ, до сего времени считаемый вселенскою церковію нераздѣльно соединеннымъ съ симъ патріархатомъ, какъ только познаетъ ихъ антиканоничность, никогда не приметъ этого рѣшенія, діаметрально противоположнаго религіи его отцевъ.

Въ заключеніе отвѣта, высказавъ убѣжденіе, что мудрое правительство не захочетъ воспламенить еще большее пламя раздора, которое непременно послѣдуетъ, если только правительство приведетъ въ исполненіе разбираемые проэкты, и выставивъ ему на видъ то обстоятельство, что патріархія сдѣлала болгарамъ въ разныя времена всѣ возможныя уступки, между тѣмъ какъ двигатели болгарскаго вопроса послѣ каждой подобной уступки являлись взыскательнѣе и требовательнѣе, и не желая стать, по своему призванію и по любви къ спокойствію, ниже правительства въ умиротвореніи враждующихъ сторонъ, патріархъ предложилъ министру созваніе вселенскаго собора, какъ единственное средство для примиренія единовѣрныхъ, но враждебныхъ народовъ. „Такъ какъ съ одной стороны,—говоритъ онъ,—болгары постоянно оказываются требовательнѣе и напередъ предлагаютъ проэкты каждый разъ антиканоничнѣе предшествующихъ, и такъ какъ, съ другой стороны, возможныя жертвы и уступки, сдѣланныя въ разныя времена патріархатомъ, оказались недостаточны; такъ какъ каноны, опредѣляющіе единообразное управленіе во всей православной церкви и ниспровергаемые требованіями болгаръ, постановлены вселенскими соборами, и такъ какъ ни одна

помѣстная церковь, ни подъ какимъ предлогомъ, не можетъ измѣнить ихъ, не рискуя навлечь на себя, со стороны прочихъ православныхъ церквей, порицанія въ разчлененіи, единства церковнаго; — то по всѣмъ симъ причинамъ болгарскій вопросъ можетъ быть рѣшенъ только общимъ соборомъ всей православной церкви, и патриархатъ, сдѣлавшій для его рѣшенія все, что только онъ могъ въ предѣлахъ священныхъ канонѣвъ, отнынѣ считаетъ необходимымъ только это средство. Одно только это средство можетъ дать окончательное и непреложное рѣшеніе, разъ навсегда освободить правительство отъ безпокойства и уничтожить вражду, въ теченіе нѣкотораго времени существующую между единовѣрными народами. Мы убѣждены, что соборъ, по своей канонической власти, произнесетъ рѣшеніе скоро и окончательно. Если же, по случаю, эта послѣдняя мѣра не угодна будетъ болгарамъ, то августѣйшее императорское правительство будетъ имѣть всякое оправданіе предъ цѣлымъ міромъ и патриархатъ не будетъ виновенъ предъ императорскимъ правительствомъ, предъ всѣмъ христіанствомъ и предъ Богомъ“ (1).

(1) L'Union chrétienne. 1869 г. р. 147—153. О. В. Гетта, редакторъ - издатель православнаго французскаго журнала: L'Union chrétienne, помѣстивъ текстъ патриаршаго отвѣта турецкому министру, замѣтилъ, что его святѣйшество ясно показало Портѣ антиканоничность разобранныхъ проектовъ и что болгары окажутся виновными по отношенію къ константинопольской церкви, если они примутъ эти проекты въ томъ видѣ, какъ они изданы Портой (L'un. chr. 1869 г. р. 111). На русскомъ языкѣ одна часть патриаршаго отвѣта, именно отвѣтъ собственно на тескере Порты, помѣщена въ *Прав. Обзорнѣи* (за 1869 г. т. I. стр. 446—454), въ переводѣ Ксенофонта Жизникова, не вездѣ точно и представленъ такъ, что будто бы эта часть патриаршаго отвѣта составляетъ весь отвѣтъ его турецкому правительству. Ксенофонтъ Жизниковъ родомъ болгаринъ, въ началѣ (отъ 1850—1858 г.) занимался, вмѣстѣ съ Дн. Миладиновымъ, обученіемъ болгарскаго народа, чѣмъ способствовалъ возрожденію

Такимъ образомъ вмѣсто принятія одного изъ при-
сланныхъ проектовъ или изобрѣтенія новаго способа
соглашенія съ болгарамъ,—способа, который бы удов-
летворялъ и требованіямъ болгаръ и былъ бы согла-
сенъ съ канонами, патриархъ далъ самый рѣшитель-
ный отпоръ правительству, неумѣстно вмѣшавшемуся
въ дѣла церковныя. Онъ отказался изобрѣсти новый
способъ соглашенія на томъ основаніи, какъ говоритъ
онъ самъ, что „одно уже предложеніе признать и при-
нять одинъ изъ двухъ проектовъ показываетъ какъ

и развитію его національнаго самосознанія, — потому пріѣзжалъ
въ Россію, гдѣ онъ, на счетъ славянскаго комитета, получилъ
образованіе въ московскомъ университетѣ, и теперь извѣстенъ,
какъ одинъ изъ плодотвѣйшихъ писателей о нынѣшнемъ состо-
яніи болгарскаго народа (Моск. унив. извѣст. 1872 г. кн. 2 и
3. стр. 216—217). Г. Е. Голубинскій находитъ оба проекта,
изданные правительствомъ, «въ существѣ дѣла совершенно сход-
ными съ проектомъ патриарха Григорія VI». Единственную при-
чину непринятія ихъ патриархіей онъ видитъ въ томъ, что по
нимъ отдѣляются всѣ болгары, а не часть только, какъ это зна-
чителъ въ проектѣ патриарха, и отвѣтъ послѣдняго на тескере
турецкаго правительства находитъ крайне союставческимъ, такъ
что онъ нарочно обращаетъ вниманіе «на эту константинополь-
скую логику нашихъ защитниковъ стороны греческой». Конечно,
его обвиненіе константинопольской логики слишкомъ голословно,
но тѣмъ не менѣе онъ въ заключеніе говоритъ: «спросимъ ихъ
(защитниковъ стороны греческой) обратить вниманіе и на весь
этотъ протестъ,—безцеремонная греческая союставка доведена
въ немъ до геркулесовскихъ столбовъ или до совершенно невоз-
можнаго; онъ напечатанъ въ Прав. Обзор. 1869 г. мартъ стр.
444 sqd.» (Голубинскій. стр. 321—322) — Гдѣ больше логики?—
у константинопольскихъ грековъ или у г. Голубинскаго?— пусть
судитъ самъ читатель. Но мы не можемъ не замѣтить одного,
что по *Прав. Обзоренію* нельзя судить обо всемъ разсматривае-
момъ протестѣ, но той весьма простой причинѣ, что онъ, какъ
мы замѣтили, не весь здѣсь напечатанъ. Г. Е. Голубинскій, въ
пылу негодованія на грековъ, этого-то обстоятельства и не за-
мѣтилъ.

будто, что правильность рѣшенія должна основываться не на непререкаемой истинѣ писанія и соборовъ, а на человеческомъ желаніи, всегда измѣняющемся и стремящемся“, и потому, что единственно возможнымъ, по его мнѣнію, проэктъ соглашенія съ болгарами, уже представленный правительству, отвергнуть болгарамъ (¹). Поэтому рѣшеніе распри посредствомъ вселенскаго собора представлялось ему единственнымъ средствомъ для того средства. На созваніи вселенскаго собора патриархъ могъ вставать потому еще, что въ означенныхъ проэктахъ противоцерковныя племенные стремленія болгаръ выразились наиболее рельефнымъ образомъ, чѣмъ они могли высказываться до сего времени при извѣстномъ взглядѣ и отношеніи къ нимъ Порты (²),—и слѣдовательно онъ могъ надѣяться, что вопросъ будетъ рѣшенъ болѣе благоприятно для него, чѣмъ для болгаръ, и по меньшей мѣрѣ—могъ съ достоинствомъ выйти изъ этой печальной борьбы.

Но болгары несказанно обрадовались изданію означенныхъ проэктвъ. По своему характеру болгары превосходятъ всѣ прочія племена востока упорствомъ и способностію оппозиціи. По свидѣтельству русскихъ—афонцевъ, если болгаринъ чѣмъ-либо недоволенъ, взберетъ себѣ что-либо въ голову, то его трудно бываетъ разубѣдить и почти нѣтъ никакой возможности съ нимъ уладиться (³). Но что всего важнѣе, болгарское духовенство находится въ полной зависимости отъ своего народа или его представителей (⁴), такъ что эти послѣдніе могутъ внушить ему что угодно, когда имъ „вздумается сдѣлать какой-нибудь политическій volte-

(¹) Христ. Чтен. 1871 г. I. 440.

(²) Ibid. 441. Церк. Лѣтопись. 1871 г. I. 281—283.

(³) Русскій Вѣстникъ, 1873 г. апрѣль. 666.—Это говоритъ одинъ изъ нашихъ оффиціальныхъ агентовъ—Н. Константиновъ въ статьѣ: «Паславизмъ на Афонѣ».

(⁴) Ibid. 693.

face“ (1). Неудивительно поэтому, если болгары посмотрѣли на означенные проекты, какъ на достиженіе своей цѣли и еще болѣе ободрились въ своихъ дѣйствіяхъ. Еще прежде чѣмъ сдѣлался извѣстнымъ вышеприведенный отвѣтъ патріарха турецкому правительству, болгарская газета *Македония* напечатала на столбцахъ своихъ оба проекта и быстро облетѣла города Болгаріи, Македоніи и Фракіи (2). Девятеро изъ свѣтскихъ болгарскихъ представителей, пригласивъ съ собою трехъ болгарскихъ архіереевъ: двухъ прежде низложенныхъ—Иларіона макариупольскаго, Паисія филиппопольскаго (3) и еще Панарета филиппольскаго, посѣдидись въ Месахорѣ (потурецки, Ортакью) что на берегу Босфора, и составили нѣчто въ родѣ центрального правительства болгаръ. Изданные турецкимъ правительствомъ упомянутые два проекта они нашли мудрыми, справедливыми и совершенно согласными съ канонами, и, какъ таковыя, начали рекомендовать ихъ болгарскому народу въ Константинополь и провинціяхъ. Они употребляли всевозможныя средства для распространенія этихъ проектовъ между народомъ и утвержденія въ немъ мысли, что изданіемъ ихъ правительство уже рѣшило вопросъ, объявить болгарскую церковь независимую. При этомъ они внушали народу, что патріархія отвергла эти проекты по злонамѣренности, вслѣдствіе непреклоннаго желанія удержать свою власть надъ болгарскимъ народомъ, и отсюда не потому, что бы они были антиканоничны. Съ цѣлю возможно бы-

(1) *Ibid.* 694.

(2) Правосл. Обзор. 1869 г. I. 456.

(3) Въ патріаршемъ посланіи къ нашему синоду по имени означены одинъ только Панаретъ филиппопольскій. Иларіонъ же и Паисій обозначены неопредѣленно подъ именемъ среди выложенныхъ. Но мы называемъ по имени ихъ, а не кого-либо другаго; потому что другихъ, принявшихъ сторону болгаръ, архіереевъ въ это время не было въ Константинополь.

страго распространенія ихъ между народами, утвердившіе свое пребываніе въ Месахорѣ, на берегу Босфора, представители болгаръ отпечатали ихъ, съ приличнымъ случаю предисловіемъ, на языкахъ: турецкомъ, греческомъ и болгарскомъ и немедленно же разослали по городамъ и селамъ Болгаріи, Фракіи и Македоніи съ увѣреніемъ что вопросъ рѣшенъ согласно желанію ⁽¹⁾: поселившіеся въ Месахорѣ болгарскіе архіереи кромя того стали разсылать еще окружныя посланія (какъ, напр., посланіе 5 ноябр. 1868 г.), въ которыхъ съ особеннымъ воодушевленіемъ приглашали народъ воздать Всевышнему во храмахъ благодарственное молитвословіе за освобожденіе отъ чужероднаго ига, каковыя молитвословія дѣйствительно и совершенны были въ началѣ декабря (6) того же самого года. Мало того, они приглашали народъ воздать хвалу за освобожденіе отъ греческаго ига еще къ турецкому правительству посылкою къ нему благодарственныхъ адресовъ ⁽²⁾. Нѣтъ нужды говорить, что подобныя воззванія и приглашенія дѣйствовали на народъ обаятельно. Болгары были вѣ себя отъ восторга. Независимость своей церкви отъ *греческаго* патріарха они считали не подлежащей сомнѣнію. Воздавая за нее хвалу Богу и турецкому султану ⁽³⁾, они при этомъ дѣлали всевозможныя демонстраціи грекамъ и греческой іерархіи. Мы не будемъ, — говорить всел. патріархъ Григорій VI въ посланіи къ нашему синоду, — представлять грустной картины насильствъ, колкостей, наглыхъ выходовъ и со-

⁽¹⁾ Можетъ быть, упомянутая выше газета *Македонія* перепечатала на своихъ столбцахъ одинъ изъ этихъ экземпляровъ и съ этимъ именно, присовокупленнымъ къ нимъ, предисловіемъ; потому что отпечатаніе упомянутыхъ проектовъ въ Месахорѣ, на берегу Босфора, произошло точно также еще до отравленія патріарха на нихъ отвѣта турецкому правительству.

⁽²⁾ Церк. Лѣтопись 1871 г. I. 284—285.

⁽³⁾ Прав. Обзоръ. 1869 г. I. 454.

блзнительныхъ дѣйствій, среди тѣхъ кощунственныхъ сборищъ, во время коихъ подлѣ святыхъ жертвенниковъ, служащихъ къ принесенію жертвы, поставлялись и виѣстѣ съ образами Спасителя и Богоматери, а также другими чтимыми иконами, были славославимы обыкновенныя и, конечно, вѣдсе несвященныя изображенія трехъ низложенныхъ архіереевъ, какъ первоучениковъ болгарскаго племени“. Повсюду слышались: „долой чужеродное иго греческаго патріарха; какъ можно скорѣе нужно сбросить это иго“. Митрополиты и епископы Македоніи и Фракіи приглашались отвергнуть власть к. патріарха, присоединиться къ независимой болгарской церкви и возможно скорѣе поспѣшить въ Константинополь, чтобы здѣсь въ Месахорѣ, на берегу Босфора, на общемъ собраніи обсудить и устроить дѣла вновь объявленной независимой болгарской церкви. Тѣмъ, которые ослушаются этого приглашенія, угрожалось, по словамъ патріаршаго посланія, преслѣдованіемъ, а священнослужителямъ воспрещалось вспоминать таковыхъ епископовъ въ священнодѣйствіяхъ при богослуженіи. На призывъ месахорскаго собранія поспѣшили явиться въ Константинополь: Анеимъ видинскій, Дороеей софійскій, Иларіонъ ловчанскій и Пареевій нишавскій ⁽¹⁾. Приверженцы нишавскаго и

(¹) Церк. Лѣтопись. 1871 г. I. 285—286.—Г. Жизнифовъ увѣряетъ, что Пареевій нишавскій остался въ своей епархіи. Это противорѣчитъ свидѣтельству патріаршаго посланія къ нашему синоду. Подъ актами, вышедшими изъ-подъ руки собравшихся въ Месахорѣ болгарскихъ архіереевъ, нѣтъ подписи Пареевія (см. Прав. Обзор. 1869 г. I. 460; 750), что говоритъ въ пользу показанія г. Жизнифова. Впрочемъ, нужно замѣтить и то, что въ патріаршемъ посланіи опредѣленно указаны имена только тѣхъ архіереевъ, которые приняли сторону болгаръ, а о тѣхъ же, которые прибыли въ Константинополь по призыву месахорскаго собранія, сказано неопредѣленно, вообще какъ бы о всѣхъ поименованныхъ въ нихъ архіереевѣхъ.—Предположеніе г. Жизнифова, что они прибыли въ Константинополь по впуше-

софійскаго митрополитовъ посланы были собраніемъ въ провинціи возмущать народъ противъ патріарха и рукополагать, гдѣ нужно, болгарскихъ священниковъ⁽¹⁾.

Патріархъ съ своей стороны не остался равнодушнымъ къ таковымъ дѣйствіямъ болгаръ. Въ началѣ декабря (2 и 7) того же самого года онъ отправилъ ко всѣмъ подвѣдомымъ ему митрополитамъ и епископамъ два окружныхъ посланія, въ которыхъ просилъ объяснить зависящему отъ нихъ народу, что слухъ, будто вопросъ рѣшенъ, совершенно ложный; что оба проекта антиканоничны, и что правительству предложено единственное и послѣднее средство для рѣшенія вопроса—созваніе всел. собора. При этомъ п. синодъ напечаталъ нѣсколько тысячъ брошюръ на французскомъ, греческомъ и болгарскомъ языкахъ, гдѣ помѣстилъ всѣ документы, относящіеся къ послѣднему времени; патріархъ разослалъ ихъ при поименованныхъ двухъ окружныхъ посланіяхъ митрополитамъ и епископамъ и просилъ ихъ сообщить болгарамъ, чтобы они могли получить истинное понятіе о положеніи своего дѣла. Но эти мѣры патріарха и его синода оказались рѣшительно безуспѣшными. Всѣ болгарскія общины отказались принять эти брошюры. Въ однихъ мѣстахъ онѣ были уничтожены, и нѣкоторые изъ городовъ обратно возвратили ихъ въ Константинополь съ протестами противъ греческой іерархіи и съ заявленіемъ, что они не признаютъ к. патріарха своимъ правителемъ⁽²⁾.

Между тѣмъ собраніе въ Месахорѣ, на берегу Бесфора, постоянно увеличивалось вслѣдствіе прибытія сюда изъ провинцій отставшихъ отъ патріархіи

идо турецкаго правительства, нужно признать неосновательнымъ въ виду прямаго и точнаго показанія патріарха и его синода.

⁽¹⁾ Церк. Лѣтопись. 1871 г. I. 286.

⁽²⁾ Церкви. Лѣтопись. 1871 г. I. 287. Прав. Обзор. 1869 г. I. 455—457.

болгарскихъ архіереевъ, такъ что сдѣлалось возможнымъ образовать изъ него центральную комиссію для управленія внутренними дѣлами болгарской церкви. Комиссія эта употребляла всевозможныя мѣры, чтобы упрочить объявленное отдѣленіе болгаръ отъ к. патріархіи. Особенно дѣятеленъ въ этомъ отношеніи былъ Панаретъ филиппопольскій. Патріархія, чтобы ослабить враждебныя дѣйствія двигателей болгарскаго вопроса, нѣсколько разъ приглашала Панарета явиться къ ней на судъ; но онъ каждый разъ умѣлъ отклонять отъ себя это приглашеніе, то подъ предлогомъ болѣзни, то дурной погоды, то другаго какого-нибудь обстоятельства, обѣщаясь, впрочемъ, явиться, какъ только препятствія устранятся ('). Но на самомъ дѣлѣ это была хитрость. Пользуясь приобретаемою такимъ образомъ отерочкою времени, онъ, и еще Дороеей софійскій и Иларіонъ ловчанскій, составили прошеніе патріарху объ отставкѣ отъ служенія вселенскому престолу, чтобы чрезъ это освободиться отъ престопащаго суда, поставить себя къ патріарху въ независимое отношеніе и тѣмъ формально избавиться отъ его надзора. Прошеніе это очень замѣчательно по своему содержанию и много содѣйствуетъ къ разъясненію сущности болгарскаго вопроса. Сказавъ, что болгары съ 1860 г. отказались признавать надъ собою власть вселенскаго патріарха, а слѣдовательно и посылаемыхъ имъ каноническихъ архіереевъ, подписавшіеся подъ прошеніемъ епископы за тѣмъ продолжаютъ: „Такъ какъ мы по существующему церковному порядку продолжали признавать за наше церковное начальство вселенскую патріархію, то наши епархіаты, прекративши въ своихъ церквахъ помянаніе нашихъ каноническихъ именъ, ни подъ какимъ видомъ не хотѣли допустить насъ отпра- виться въ наши епархіи, или же находясь тамъ пребывать въ нихъ и исполнять ваши архіерейскія обя-

(') Церк. Лѣтопись. 1871 г. I. 288—289.

занности. Патріархія же во все это время настойчиво приказывала намъ отправиться туда и оставаться въ нашихъ епархіяхъ, осуществляя въ нихъ ея киріархическія заповѣди противъ народной воли и всеобщаго сопротивленія нашихъ словесныхъ стадъ, постоянствующихъ въ томъ, чтобы *не признавать насъ своими каноническими архіереями, до тѣхъ поръ, пока мы признаемъ надъ собою власть вселенской патріархіи и не минаемъ каноническое имя временнаго патріарха*; такимъ образомъ наше положеніе, становясь съ каждымъ днемъ хуже и хуже, дошло до предѣловъ, дальше которыхъ нельзя идти. Съ другою стороны и въ остальныхъ болгарскихъ епархіяхъ церковное состояніе въ вѣроисповѣдномъ отношеніи сдѣлалось еще достопаечивѣе, п. ч. вслѣдствіе продолжающагося въ нихъ *по тѣмъ же причинамъ* отсутствія архіерейскаго посѣщенія, уже столько лѣтъ цѣлая страна, селы и приходы (еворіи) лишены священниковъ, слѣдовательно и церквей, которыя заперты, такъ что увы! и новорожденные дѣти умерли безъ крещенія, и благочестивые люди всякаго возраста и разряда, не удостоившись послѣдняго вѣроисповѣднаго утѣшенія, умерли и были похоронены безъ совершенія надъ ними узаконенныхъ обрядовъ и многое еще другое тому подобное, раздирающее сердце, случилось и еще случается. Такъ какъ, къ несчастію, это невыносимое состояніе церковныхъ дѣлъ, будучи всеобщимъ по всей Болгаріи, продолжаетъ оставаться неизцѣлимымъ, а всякое соглашеніе оказывается невозможнымъ: то мы, нижеподписанные *смиренные* архіереи, доселѣ каноническіе члены вселенскаго престола, пребывающіе въ служеніи ему, не будучи въ состояніи безъ обличенія и болѣзненнаго мученія нашей архіерейской совѣсти сносить подобное безпорядочное и душевредное церковное состояніе, рѣшили подать въ отставку и удалиться отъ служенія вселенскому престолу, что мы и дѣлаемъ чрезъ настоящее подписанное нами и *каноническое* (?) наше дѣяніе. И чтобы въ нашей священной и святой цѣли содѣйствовать по

мѣръ силъ нашихъ законному церковному управленію нашихъ православныхъ единовѣрцевъ (?), и совершенному исправленію и исцѣленію упомянутаго церковнаго ненормальнаго состоянія, мы возвращаемся въ древнюю каноническую самостоятельную (автокефальную) православную болгарскую церковь, которую весь болгарскій клиръ и народъ признають, и освящаемъ наше архіерейское служеніе ея престолу, принадлежности котораго будутъ опредѣлены впослѣдствіи“. Затѣмъ, попросивъ патріарха принять ихъ просьбу, подобно тому, какъ нѣкогда п. Самуилъ I, принявъ просьбу объ отставкѣ (?) отъ охридскихъ епископовъ при уничтоженіи охридской архіепископіи, они заканчиваютъ свое прошеніе объ отставкѣ такимъ образомъ: „подчинившись этой (болгарской) церкви, мы вѣримъ несомнѣнно, что мы не нарушаемъ данной нами при священномъ рукоположеніи клятвы о подчиненіи, но переносимъ ее на подчиненіе другой православной церкви братской и единомыслящей во всемъ съ великою церковію“. Черезъ нѣсколько времени къ этому прошенію присоединился Аноимъ виддивскій ⁽¹⁾, а позже—еще Геннадій велесскій ⁽²⁾. Изъ этого прошенія прежде всего видно, что дѣло въобще не въ своеобразныхъ архіереяхъ, какъ утверждаютъ болгары, а въ томъ, что они *не желаютъ признавать надъ собою власть греческаго патріарха*; что велѣдствіе этого нежеланія

⁽¹⁾ Прав. Обзор. 1869 г. I. 458—460.

⁽²⁾ Церк. Лѣтопись, 1871 г. I. 290. Прав. Обзор. 1871 г. Пзв. и замѣтки 23—24.—Г-нъ Голубинскій, упоминавъ объ этомъ прошеніи, находитъ демонстрацію, сдѣланную черезъ него болгарскими архіереями патріарху, «неумѣстною и просто смѣшною». О каноническомъ же достоинствѣ ея онъ отказывается судить по причинѣ незнанія каноническаго (Голуб. стр. 323).

они не принимаютъ посылаемыхъ патриархомъ архіереевъ, даже такихъ, какъ Панаретъ, Дороей, Аноимъ и пр., и что, потому, эти архіереи подали отставку, какъ средство получить чрезъ нее назначенныя въ управленіе имъ епархіи,—видво также и то, почему не могло состояться соглашеніе между болгарами и патриархомъ въ теченіе цѣлыхъ восьми лѣтъ отъ начала разрыва. 23-го декабря того же 1868 года четверо изъ свѣтокихъ членовъ собравшагося въ Месахорѣ, на берегу Босфора, собранія, явились къ патриарху. Они прежде всего объявили, что они давно уже имѣли намѣреніе притти къ своему патриарху и воздать ему подобающее почтеніе, но неустройство дѣлъ препятствовало имъ это сдѣлать. Патриархъ началъ было говорить имъ на это, что все, худо начатое, не можетъ имѣть хорошаго конца, что послѣдніе два проекта, выданные Портою, совершенно антиканоничны, въ особенности же второй изъ нихъ, но, замѣтивъ, что болгарскіе представители мало внимають его рѣчамъ, онъ спросилъ ихъ, какая цѣль ихъ прихода? Болгары отвѣчали: „мы пришли, чтобы вручить вашему святѣйшему отъ лица болгарскихъ архіереевъ, недавно собравшихся въ Месахорѣ, на берегу Босфора, письменное ихъ отреченіе отъ подчиненія вселенскому престолу и извѣщеніе, что на будущее время они подчиняются православной національной болгарской церкви. Сказавъ это, болгарскіе представители положили предъ патриархомъ грамоту. Патриархъ естественно пришелъ въ изумленіе и негодованіе отъ такого заявленія. Онъ объявилъ, что такое отреченіе отнюдь не избавляетъ подписавшихся подъ прошеніемъ епископовъ отъ обязанности исполнять свящ. апостольскіе и соборные каноны и что они суть и во всякомъ случаѣ будутъ считаться клятвенными преступниками по отношенію къ законной ихъ власти. Вслѣдствіе этого патриархъ убѣждалъ болгаръ взять назадъ прошеніе, но они рѣшительно отказались. Тогда патриархъ обѣщался предложить его на разсмотрѣніе своему синоду. На слѣдующій день

дѣйствительно созванъ былъ синодъ и патріархъ предложилъ на его разсмотрѣніе упомянутое прошеніе. Синодъ единогласно отвергъ его, какъ незаконное и противоканоническое, и оно въ тотъ же день было отослано въ Ортакью къ находящимся тамъ болгарскимъ архіереямъ при надлежащемъ увѣщательномъ посланіи ⁽¹⁾,

Между тѣмъ болгарскіе архіереи, собравшіеся въ Месахорѣ, на берегу Босфора, полагая, что они получили законную отставку отъ патріарха и что теперь они могутъ дѣйствовать вполне самостоятельно, какъ епископы независимой церкви, отправили Портѣ опровержительный отвѣтъ, очень длинный и многословный, заключающій въ себѣ положенія, что вообще рѣшеніе правительства мудро и справедливо; что въ частности первый проектъ „согласенъ съ порядкомъ православной церкви и съ ея постановленіями, правилами и преданіями, и поэтому не подлежитъ никакому церковному осужденію“ ⁽²⁾; что болгары останутся вполне православными, если освободятся отъ верховной власти грековъ; что для ихъ отдѣленія отъ власти греческаго патріарха вѣтъ никакой нужды въ созваніи вселенскаго собора, но что для этого достаточно лишь простаго султанскаго гатти-шерифа ⁽³⁾.

Послѣ всего вышеизложеннаго патріархъ принялъ твердое намѣреніе предоставить распрю на судъ вселенскаго собора.

Н. Кургановъ.

(продолженіе будетъ)

⁽¹⁾ Церк. Лѣтопись. 1871 г. I. 290—291.

⁽²⁾ Прав. Обзор. 1869 г. I. 747, 749.

⁽³⁾ L'Union chrétienne. 1869 г. p. 154.

МНИМАЯ СВЯЩЕННИЧЕСКАЯ ПРИСЯГА ПАТРИАРХА ІОАКИМА.

Въ послѣднее десятилѣтіе особенное значеніе въ раскольнической полемикѣ противъ православной церкви получилъ вопросъ объ отношеніи церковной власти къ расколу. Причина, по которой вопросъ этотъ выдвинулся, можно сказать, на первое мѣсто, заключается въ томъ, что многіе изъ безпристрастныхъ старообрядцевъ, принадлежавшіе особенно поповщинскому еогласію, сознали невозможность отстаивать стародавнія обвиненія въ вѣроотступничествѣ грекороссійской церкви, въ нарушеніи ею православныхъ догматовъ. Съ особенною ясностію и замѣчательною откровенностію мысль эта высказана была еще въ концѣ пропалаго столѣтія въ „Отвѣтахъ“ Ивана Федорова Пѣшехова, написанныхъ противъ безпоповцевъ (1). На вопросъ послѣднихъ относительно погрѣшностей великороссійской церкви, Пѣшеховъ отвѣчалъ: „о Бозѣ и о свойствахъ божественныхъ въ великороссійской церкви погрѣшенія не обрѣтается“ (отв. на вопр. 16). По поводу названія *Иисусъ*, Пѣшеховъ замѣчаетъ: „великороссійская церковь исповѣдуетъ Сына Божія От-

(1) Отвѣты Пѣшехова въ 1867 г. написаны бывшимъ именованъ гуслицкаго монастыря Пароніемъ съ его собственными замѣчаніями, подъ названіемъ: «Вертоградъ духовный».

цу едиnorodна и сопредвѣчна и единосущна и Творца
всей твари, и ради челоувѣческаго спасенія спешаго
съ небесъ и воплотившагося отъ Духа Свята и Маріа
Дѣвы и вочеловѣчпаша“; любопренія же касаются *то-
чю литеръ* имени Христа Спасителя (отв. на вопр.
31). „Крещеніе и хиротонію освящающую въ велико-
россійской церкви приедемъ за божественное“ (отв.
на вопр. 15). Удаленіе же отъ церкви Пѣшехововъ
оправдывалъ „новоизмышленными новостями и соблаз-
нами“ (отв. 16), хотя самъ же *новостямъ* этимъ уво-
ялъ древнее происхожденіе, свидѣтельствуя, что и имя
Иисусъ употребляется въ древнепечатныхъ и древне-
письменныхъ книгахъ (отв. 31), обливательное креще-
ніе принимала и древняя церковь (отв. 38), четверо-
конечнымъ крестомъ всѣ тайны освящаются (отв. 11)
и проч. Еще съ большею ясностію мысль объ отсут-
ствіи ересей въ грекороссійской церкви высказана, по
появленіи австрійскаго священства, авторомъ такъ наз.
„*Окружнаго посланія*“; она сдѣлалась даже отличи-
тельнымъ признакомъ окружниковъ, разъяснявшихъ
этотъ взглядъ и въ послѣдующихъ сочиненіяхъ (1). Но
въ объясненіе причинъ своего удаленія отъ велико-
россійской церкви окружники не послѣдовали приѣз-
ру Пѣшехова, такъ какъ обрядовыя пережѣны, не-
нарушающія догматическаго ученія, не могутъ быть
достаточною причиною для церковнаго раздѣла,—об-
стоятельство, которое ставили на видъ поповцамъ ихъ
полемисты - безпоповцы. Въмѣсто этого они на первое
мѣсто выдвинули вопросъ о клятвахъ и порицаніяхъ,
о чемъ Пѣшехововъ упоминалъ лишь вскользь (отв. 16).
Не смотря на то, что клятвы и порицанія относятся
не къ причинамъ, а уже къ слѣдствіямъ *раскола*, по
мнѣнію приемиющихъ окружное посланіе, они состав-
ляютъ „важныя и благословныя вины ихъ непослѣдо-

(1) См. «Соврем. Лѣтописи раскола». Субботина. Вып. 1
и 2-и.

ванія пастырямъ грекороссійской церкви“, т. е. изъ раскольниковъ. За эти же вины съ жаромъ ухватились и многіе изъ безпоповцевъ, преимущественно же послѣдователя такъ наз. согласія брачныхъ. Такимъ образомъ въ наше время вопросъ этотъ приобрѣлъ самое широкое значеніе; старообрядцы не столько читаютъ теперь древнія книги, не столько, кажется, стараются о подысканіи изъ нихъ доказательствъ въ пользу того или другаго мнѣнія, сколько носятъ съ собою свиткомъ 1667 года и съ полемическими противъ нихъ книгами, и что особенно странно, ими стараются утвердить свои мнѣнія. Поэтому рѣдкая бесѣда съ ними проходитъ безъ того, чтобы такъ или иначе не былъ задѣтъ вопросъ о клятвахъ и порицаніяхъ. Вотъ напр. идетъ бесѣда о перстосложеніи, старообрядцы никакими древними книгами и свидѣтельствами не могутъ подтвердить того, будто въ троеперстіи заключается какая-либо ересь, и потому сейчасъ же начинаютъ говорить, что спасительное двуперстіе предано анаемѣ, и потому, по мнѣнію нашей церкви, троеперстіе и двуперстіе составляетъ будто два противоположные догмата. Или: начнешь говорить, что имя *Исусъ* и *Иисусъ* одно лицо, и доказываешь древними книгами. Старообрядцы опять указываютъ на проклятіе церковію будто бы имени *Исусъ*, а безпоповцы являютъ изъ этого еще тотъ выводъ, что этимъ проклятіемъ перковъ ваша доказала самымъ очевиднымъ образомъ, что *Исусъ* есть иное лицо, чѣмъ *Иисусъ*.

Кореннымъ основаніемъ для опредѣленія вопроса о клятвахъ служатъ соборныя дѣянія 1667 года, издавныя въ „Историческихъ актахъ“ (прибавленіе къ т. V). Но на основаніи этихъ дѣній весьма трудно доказать, что соборъ 1667 года положилъ свою анаему *во одно только содержаніе господствовавшего въ первой половинѣ 17 вѣка обряда*. Напротивъ, изъ чтенія соборнаго свитка съ достаточною ясностію открывается то обстоятельство, что соборная анаема наложена на *людей изъ-за книжныхъ и обрядовыхъ исправленій уда-*

лившихся церкви, опорочившихъ ея священство, похулившихъ ея тайны, т. е. производшихъ расколь (1). Въ виду этого обстоятельства вожди раскола стали распространять въ народѣ другіе акты, имѣвшіе будто бы строго церковное значеніе, но на самомъ дѣлѣ никогда не существовавшіе. Такова *„присяга хотящимъ взыти на степень священства, святѣйшаго Іоакима патріарха московскаго, печатнымъ писменіемъ въ московской типографіи издаема отъ по плоти рождества Христова, въ лето 1679.“* (1679).

Содержаніе означеннаго сочиненія и существующія редакціи онаго.

Священническая присяга, изданная будто бы п. Іоакимомъ, заключаетъ въ себѣ двѣ стороны—положительную и отрицательную. Въ первой излагаются тѣ пункты, которые „хотящій взыти на степень священства“ съ клятвою обѣщается содержать и исповѣдывать самъ и проповѣдывать другимъ; а именно: а) что великороссійская церковь никакихъ въ себѣ ересей и расколовъ не имѣетъ, но во всемъ чиста и непорочна; б) что треперстное сложеніе для воображенія на себѣ крестнаго знаменія есть древнее апостольское и святыхъ отецъ преданіе; в) что въ священной службѣ на проскомидіи будетъ полагать пять, а не семь просфоръ, съ печатію животворящаго креста, четвероконечнаго; г) имя Христа Спасителя употреблять *Іисъ*; д) на псалмѣхъ и всюду святая аллилуія пѣти и глаголати съ приглашеніемъ слава тебѣ Боже, не по дважды, а по трижды; е) благословеніе подавать рукою якоже пріяхъ отъ Господина архіерея и ж) въ купѣли къ солнцу ходить лицомъ. Вторая часть содержитъ

(1) Объ этомъ предметѣ писано довольно много; но самая обстоятельная статья помещена въ Христ. Чтеніи за 1872 г. августъ.

проклятiя на тѣхъ, а) кои не знаменуются тремя персты, а знаменуются двумя, указательнымъ и велико-среднимъ, в другихъ учать тако знаменоватися. б) кои служатъ божественную литургiю на семи просфорахъ; в) кои имя Спасителя глаголють *Исъ*, а глаголятъ *Иисъ* не приѣмлють; г) кои трисвятую пѣсть божественныя аллилуи глаголятъ по дважды, а не по трижды; д) кои святой четвероконечный крестъ не нарицають крестомъ Христовымъ, а нарицають печатiю антихристовою; е) кои не приѣмлють кратчайшее пятиперстное благословенiе“ чрезъ *Иисъ Христосъ*, пятипросфорное служенiе, противъ солнца хожденiе и нарицають то еретическимъ преданiемъ; ж) кои святѣйшаго Никона п. московскаго нарицають св. вѣры отступникомъ и еретикомъ, а также и другихъ бывшихъ по Никонтъ российскихъ патрiарховъ, митрополитовъ, архіепископовъ, епископовъ, архимандритовъ и игуменовъ протопоповъ и поповъ и весь освященный чинъ нарицають не православными, а нарицають еретиками и отступниками святыя вѣры; з) кои раскольниковъ Аввакума, Никиту, Лазаря и другихъ почитаютъ мучениками, а не отступниками отъ св. церкви, а также ихъ расколы и отступства разныхъ толковъ, — поповщины, безпоповщины, перекрещеванцевъ, діаконовщины, морильщиковъ, авуфрiевщины, софонтiевщины, спасовщины, ѳеодосiевщины, нѣтовщины и лысовщины, и учителей ихъ, потаенныхъ и скверныхъ поповъ, старцевъ и старицъ и простыхъ мужиковъ, жительствующихъ въ Польшѣ, Литвѣ, въ Волохахъ и внутрь Россiи крыющихся въ брянскихъ лѣсахъ, въ пустыняхъ, слободахъ, въ Поморѣ, на Киржинцѣ, въ чернораменскихъ лѣсахъ на Дону и въ Астрахани, въ Володимирѣ и въ Москвѣ, и въ Новѣградѣ и всюду внутрь государства российскаго. Каждый пунктъ проклятiя заключается словами—„да будутъ они прокляты и анаѳема“. Въ заключенiи содержится общее повторенiе клятвенныхъ обѣщанiй и анаѳематствованiй, и клятвенная угроза себѣ самому за несоблюденiе присяги.

„Присяга“, сколько намъ извѣстно, существуетъ въ двухъ изданіяхъ—одно совершенно новое, другое нѣсколько постарше; оба въ 16 долю листа; первое изданіе гораздо болѣе распространено и находится даже у насъ, другое нѣсколько подревнѣе мы видѣли на бесѣдѣ у одного изъ старообрядцевъ. Новѣйшее изданіе было отпечатано извѣстнымъ Павломъ прусскимъ, который первый и заговорилъ о подложности „Присяги“. Но въ такомъ случаѣ естественно является вопросъ, на какомъ основаніи прусская Павлова обитель приступала къ ея изданію?

Вопросъ этотъ предлагался и со стороны старообрядцевъ, и вотъ какой отвѣтъ находимъ мы въ журналѣ „Истина“, кн. 2-я. „Происхожденіе „Присяги“ намъ было неизвѣстно, и мы во время нашего искренняго служенія раздору разыскивали всевозможныя причины, нисколько не изслѣдуя справедливость оныхъ, на то, чтобы оторвать отъ церкви въ раздоръ легковерныхъ чадъ ея“.

„Литографно-отпечатанный экземпляръ „Присяги“ мы удостоились получить отъ умершаго Тихона Ѳедоровича Большакова, за значительную цѣну, послѣ долгихъ происковъ и просьбъ, на нижегородской ярмаркѣ. Мы замѣтили изъ ошибокъ и погрѣшностей приобрѣтенной „Присяги“, что это не подлинникъ изданный Іоакимомъ патріархомъ московскимъ, но все-таки воображали себѣ, что есть гдѣ-нибудь и подлинникъ правильный“.

Такимъ образомъ происхожденіе того подлинника, съ котораго была отпечатана „Присяга“ Павломъ, т. е. болѣе древняя ея редакція, которую вѣроятно мы и видѣли на бесѣдѣ, остается неизвѣстною, и связана только съ именемъ Т. Ѳ. Большакова, который, по всей вѣроятности, могъ бы разрѣшить этотъ вопросъ.— Но, по свидѣтельству одного изъ прусскихъ издателей „Присяги“, приобрѣтенный ими оригиналъ не принадлежалъ п. Іоакиму. Спрашивается: есть ли гдѣ-нибудь іоакимовскій подлинникъ? Когда „Присяга“ по-

дана была московскому митрополиту Филарету, то по разсмотрѣннн глубокомысленный трицарственный помазатель смиреннымъ тономъ скавалъ: „какъ несовѣстно безпоповцамъ подобнаго рода лживыя тетради распространять! Въдъ кроиъ того, что ни гдѣ нѣтъ подлинника этой „Присяги“, она сама себѣ противорѣчить, и не соотвѣтствуетъ событiямъ времени, въ кон ова Иоакимомъ патриархомъ будто бы была издана“ (1) — Дѣйствительно, одна неизвѣстность первичнаго подлинника, неизвѣстность такого документа, который долженъ былъ бы существовать въ каждой епархiи, и открытъ который нажѣренно отъ любопытныхъ изслѣдователей было бы в. мудроно, — можетъ служить уже достаточнымъ основанiемъ признать оный подлиннымъ, и происхожденiе его отнести къ какому-либо старообрядческому писателю. Но, независимо отъ этого, въ самомъ содержанiи „Присяги“ есть несомнѣнныя доказательства того, что она не могла явиться при я. Иоакимѣ.

Доказательства подложности „Присяги“ заимствованныя изъ характеристики того времени, къ которымъ она отнесена.

1) Внимательное чтенiе такъ называемаго выходнаго листа внушаетъ уже серьезныя возраженiя противъ подлинности „Присяги“. Въ немъ говорится, что она издана „печатнымъ тисненiемъ въ московской типографiи отъ по плоти рождества Христова въ лѣто 1679“. Между тѣмъ, во всѣхъ церковныхъ изданiяхъ того времени годъ выхода показывался непременно сначала отъ сотворенiя мiра, и потомъ отъ рождества Христова (2). Такъ это дѣлается даже и теперь во

(1) «Шестина», кн. 2, л. 83 обор.

(2) См. для примѣра книги библ. кав. академiи: «Нотный Ириологiй» изд. при Алексѣ Михайловичѣ, въ 1673 г. № 39;

всѣхъ книгахъ издаваемыхъ для церковнаго употребленія. Уже поэтому одному изданія „Присяги“ не могутъ считаться подлинными. Но можетъ быть это обстоятельство опущено при перепечаткѣ? На это во 1-хъ. надо замѣтить, что если изданія „Присяги“ распространяются старообрядцами подъ именемъ „Присяги“ п. Іоакима, то онѣ должны быть и перепечатаны вполне, безъ опущеній; а во 2-хъ, что особенно бросается въ глаза, такъ это то, что въ выходномъ листѣ даже не значится того, чтобы „Присяга“ была перепечатана съ прежняго московскаго изданія; между тѣмъ замѣчаніе это дѣлается во всѣхъ изданіяхъ сдѣланныхъ самими старообрядцами, въ Большомъ катихизисѣ, книгѣ о вѣрѣ, книгѣ Кирилловой, Маломъ катихизисѣ и другихъ. Это обстоятельство не даетъ ли понять, что издатель „Присяги“ имѣлъ намѣреніе прямо выдать свое изданіе за настоящее Іоакимовское, а не переводное? Что же касается опущенія имъ лѣтосчисленія отъ сотворенія міра, то можно предполагать, что старообрядческими издателями „Присяги“ оно сдѣлано намѣренно. Извѣстно, что старообрядцы считаютъ лѣты отъ сотворенія міра, а у насъ употребительное лѣтосчисленіе отъ рождества Христова. Старообрядческіе издатели употребивъ въ выходномъ листѣ „Присяги“ исключительно послѣднее лѣтосчисленіе, думали, можетъ быть, поддѣлаться подъ наши изданія, съ цѣлю замаскировать ея подложность; но они не обратили вниманія во 1-хъ, на то обстоятельство, что въ церковныхъ изданіяхъ у насъ употребляется непременно то и другое лѣтосчисленіе, а во 2-хъ, что исключительное употребленіе въ обыкновенныхъ изданіяхъ лѣтосчисленія отъ Р. Хр. получило свое начало съ царствованія Петра I, т. е. уже послѣ п. Іоакима. Отъ этого вышло совер-

«Апостолъ» изд. 1713 г. № 86: «Камень вѣры изд. 1730 г. № 614. Только въ кievскихъ изданіяхъ лѣтосчисленіе показывалось отъ Р. Хр.

шенно наоборотъ, т. е. вмѣсто того, чтобы на самоѣ дѣлѣ замаскировать подложность „Присяги“,—неудачная поддѣлка можетъ служить однимъ изъ доказательствъ этой подложности.

2) Обращаясь, за тѣмъ, къ самому содержанию „Присяги“, мы также встрѣчаемъ историческія несообразности, доказывающія, что она не могла быть составлена п. Іоакимомъ. Въ самомъ ея началѣ, при употребленіи имени государя упоминается только „всепревѣтлѣйшая великая государыня и госпожа *царица* Софія Алексѣевна“. Въ этихъ словахъ поддѣлка неудачная и грубая. Софія Алексѣевна царицею никогда не была, и именемъ этимъ не называлась, а называлась она царевною, какъ дѣвствующая дочь царя Алексѣя. Это можно видѣть не только изъ разныхъ официальныхъ памятниковъ того времени, но и изъ сочиненій старообрядческихъ писателей. Такъ постоянно называетъ ее историкъ стрѣлецкихъ движеній Савва Романовъ (см. по изд. Кожанчикова, стр. 115, 120, 123, 125, 127). За тѣмъ, царевна Софія. состоя съ 26 мая 1682 г. правительницею государства, не была все-таки особою коронованною и потому во всѣхъ правительственныхъ изданіяхъ—въ указахъ, въ выходахъ церковныхъ и другихъ книгъ и т. п. занимала второе, а не первое мѣсто: на первомъ же мѣстѣ стояли государи Іоаннъ и Петръ Алексѣевичи. Въ актѣ о совокунномъ возшествіи на престолъ государей Іоанна Алексѣевича и Петра Алексѣевича сказано, что въ указахъ съ именами ихъ должно стоять и имя Софіи Алексѣевны по слѣд. написанію: „великіе государи и великіе князи Іоаннъ Алексѣевичъ и Петръ Алексѣевичъ всея великія, бѣлыя и малыя Россіи самодержцы и сестра ихъ великая государыня благородная *царевна* и великая княгиня Софія Алексѣевна ('). Замѣчательно, что не смотря на это утвержденіе имя царевны Софія

(') См. Пол. Собр. Зак. т. II, стр. 401. № 920.

встрѣчается далеко не во всѣхъ указахъ и граматахъ (1). Въ книгѣ „Увѣтъ“, сочиненной п. Іоакимомъ, и изданной въ первый разъ 1782 году, въ выходномъ листѣ упоминаются имена царей Іоанна и Петра; имени же Софіи совершенно не упоминается. Также точно и великая присяга должна была упоминать о царяхъ—самодержцахъ, а не о временной правительницѣ государства: между тѣмъ въ разсматриваемой нами „Присягѣ“ говорится совершенно наоборотъ. Да наконецъ, въ 1679 году, которымъ помѣчено издание „Присяги“ царствовалъ еще царь Θεодоръ Алексѣевичъ, умершій въ 1682 году 24 апр., и царица Софія не имѣла еще никакого государственнаго значенія. Она сдѣлалась правительницею уже послѣ стрѣльцкихъ бунтовъ, происходившихъ лѣтомъ 1682 года. Если бы „Присяга“ была издана дѣйствительно п. Іоакимомъ, то подобныхъ несообразностей никакъ не могло бы быть. Между тѣмъ, очень возможно, что позднѣйшій старообрядческій писатель составившій оную, могъ ошибиться, вслѣдствіе незнанія исторіи и хронологіи, и годъ изданія выставить несоотвѣтствующій дѣйствительнымъ обстоятельствамъ. а царицѣ Софіи приписать не то значеніе, какое она на самомъ дѣлѣ имѣла. Последнее и встрѣчается именно у старообрядческихъ писателей XVIII в. Иванъ Алексѣевъ стародубскій въ своей „Исторіи о бѣгствующемъ священствѣ“ замѣчаетъ: „умершу царю Алексѣю Михайловичу, на мѣсто его дочь его Софія Алексѣевна пріимша скипетръ царства великороссійскаго“ (2). Здѣсь во 1-хъ, царица Софія дѣлается непосредствен-

(1) П. С. З. т. II, стр. 401, № 921 стр. 405, № 927, стр. 411, № 929, стр. 619 № 1076 и мн. др. Упоминается послѣ царей въ указѣ 1684 г. стр. 590, № 1074, въ указѣ Голицыну стр. 618, № 1075 и въ др.

(2) См. Лѣтописи истор. и древн. Тихонравова, т. IV, смѣсь; стр. 58; также въ рукописяхъ.

ною преемницею царя Алексѣя,—что невѣрно; а во 2-хъ, уволяется ей принятіе царственного скипетра, котораго она также никогда не имѣла, и управляя государствомъ не своимъ именемъ, а именемъ братьевъ Іоанна и Петра.—Составитель „Присяги“, какъ кажется, также представлялъ дѣло, какъ и Иванъ Алексѣевъ. Не у него ли онъ и воспользовался означенными историческими свѣдѣніями?... Впрочемъ, вопросъ не въ этомъ, а въ томъ, что п. Іоакимъ никакъ уже не могъ допустить такихъ вещей. 3) На листѣ 12-мъ въ пунктѣ проклятія расколочальниковъ говорится между прочимъ: „Проклинаю Никиту попа, Лазаря *пустосвята*“. Обращаемъ вниманіе на послѣднее выраженіе. Въ официальныхъ актахъ оно не упоминается; въ соборномъ дѣяніи 1666—7 г. Никита называется попомъ ияъ (уздала града, Лазарь—попомъ города Романова ⁽¹⁾). Названіе *пустосвята* встрѣчается въ первый разъ, дѣйствительно, въ сочиненіяхъ п. Іоакима, но относится оно не къ Лазарю, а къ Никитѣ, который былъ предводителемъ раскольническаго движенія 1682 года, и нанесъ ударъ рукою на соборѣ въ грановитой палатѣ холмогорскому епископу Аванасію, о которомъ начальникъ стрѣльцовъ Хованскій замѣтилъ, что онъ въ состояніи заградить уста архіереямъ (Савва Романовъ, стр. 81). По поводу этихъ событій п. Іоакимъ писалъ между прочимъ: „слово въ еуздальскаго попа Никиту *пустосвята*“ ⁽²⁾, Примѣненіе же этого названія къ Лазарю нигдѣ не обрѣтается.

Доказательства подложности „Присяги“, заимствованныя изъ отношеній п. Іоакима къ расколу.

1) Патріархъ Іоакимъ принадлежалъ къ числу лицъ строго относившихся къ раскольникамъ—старо-

⁽¹⁾ Прибав. въ т. V Истор. акт. стр. 449, 456, 472 и 473.

⁽²⁾ Строевъ. Описаніе старореч. книгъ гр. Толстаго № 168, стр. 346.

тѣмъ; но причины этой строгости заключались не въ содержаніи извѣстныхъ обрядовъ, а въ тѣхъ отношеніяхъ, въ какія раскольники поставили себя къ церкви. Это можно видѣть изъ всѣхъ его сочиненій, написанныхъ противъ раскола. Въ предисловіи къ „Унѣту“ вотъ что говоритъ онъ о дѣйствіяхъ Аввакума, Никиты, Лазаря и прочихъ ихъ единомыслениковъ. Они „хулами нестерпимыми уничтожаютъ церковь, возлюбленную невѣсту Христову, и пречистыя тайны, тѣло и кровь Христову хулиша, простымъ хлѣбомъ и виномъ нарицающе: и животворящій четвероконечный крестъ Господень, и вси семь тайнъ церковныхъ хулиша не токмо усты проклятыми, но и писаньями своими богомерзкими: и на всей вселеннѣй всѣхъ православныхъ архіереевъ, и весь священный чинъ и благочестивыхъ царей, и всѣхъ православныхъ христіанъ, сыновъ восточныя католическія церкви Христовы хулами и укоризнами облагодѣюще, яже и писанію невозможно предати“ (л. 35). Въ другомъ мѣстѣ онъ замѣчаетъ, что „церкви святыя они не токмо простыми храминами, но и конскими стоялищами нарицаху“ (л. 40), а четвероконечный крестъ, имже вся тайны освящаются, назову печать антихриста. Хуля все это, заключаетъ онъ, не вѣру ли святую хулитъ? (л. 41 и 198) (1). Этими нестерпимыми хулами объясняетъ п. Іоакимъ и соборную аномію 1667 года, относя ее не къ обрядамъ, а къ церковнымъ противникамъ и злохульникамъ. Вотъ его слова: „новоявившихся бласфемцевъ и раскольниковъ хулившихъ на святую церковь тогда присутствующій архіерейскій православный соборъ, собранный повелѣніемъ великаго государя (якоже выше изъявихомъ) въ царствующій градъ Москву, сихъ злохульниковъ жеаломъ благочестія визложи, и непокорящихся святѣй восточнѣй апостольствѣй церкви

(1) Достоверность этихъ хулевій доказывается и собственными дошедшими до насъ сочиненіями расколоучителей.

анаемѣ предаде“. Вслѣдъ за тѣмъ Іоакимъ доказываетъ законность этой анаемы не на основаніи содержанія извѣстныхъ обрядовъ, а соборными правилами говорящими о церковномъ противлѣніи и раздорѣ съ церковію. „Правило собора ганргскаго, говоритъ онъ, являетъ: аще кто учить домъ Божій, рекше, церковь *преобидѣти*, и нерадити о ней, не собиратися въ ней во время молитвы на пѣвіе, да будетъ проклять. Тогоже собора б правило: *аще кто храмъ соборныя церкви о себѣ собираетъ, и не радя о церкви, церковная хочетъ творити, не супу съ нимъ пресвѣтеру по воли епископли, да будетъ проклять*“ (л. 33 об. и 34). Основанія эти даютъ достаточно повѣсть, какой смыслъ давалъ соборной и церковной анаемѣ п. Іоакимъ. Если бы онъ относилъ ее къ содержанію извѣстныхъ обрядовъ, то ему не было бы никакой надобности обращаться къ означеннымъ правиламъ о преобидѣніи церкви и раздѣлѣ съ нею, а стоило бы только перечислить самое содержаніе старообрядчества, какъ всегда поступала церковь, когда осуждала какую-либо ересь, и какъ это сдѣлано въ „Присягѣ“. Не ясно ли, что „Присяга“ противорѣчитъ смыслу тѣхъ словъ, которыя несомнѣнно принадлежатъ п. Іоакиму? Выясненный нами взглядъ Іоакима подтверждается даже и старообрядческими писателями. Савва Романовъ передаетъ, что когда подававшіе челобитную старообрядцы спросили патріарха: *кая ересь или худа всѣмъ, еже двумя персты креститися, и въ молитвѣ Сива Божія глаголати? За сіе чесо ради мучити: то патріархъ отвѣчалъ: „мы за крестъ и за молитву не мучимъ и не жжемъ, но за то, яко насъ еретиками называютъ, и святѣй церкви не повинуются“* (по изд. Кожанчикова, стр. 99). Самъ Іоакимъ въ „Увѣстѣ“ объясняетъ, яко они зли развратницы *за худыя нѣтъ и нестерпимыя бляди на святую церковь... осуждаемы бывають*“ (л. 110).

2) Какъ же смотрѣлъ п. Іоакимъ на самое содержаніе извѣстныхъ обрядовъ? Отвѣтъ на этотъ вопросъ

можно видѣть въ томъ же „Увѣтѣ“. Въ статьѣ сельской, отвѣчая на обвиненіе въ почитаніи креста четвероконечнаго и оставленіи осьмиконечнаго, Іоакимъ доказываетъ необходимость почитанія четвероконечнаго креста, такъ какъ симъ крестомъ вся тайны церковныя дѣйствуются, симъ крестомъ сами себе знаменемъ и ниня благословляемъ; сихъ крестовъ полны суть храмы Божіи, по стѣнамъ, по святымъ иконамъ, по одеждамъ архіерейскимъ, іерейскимъ и діакономскимъ, и на всякихъ сосудахъ; сей крестъ святой, предрагоценнѣйшій окладами древностію пречествѣйшій, именуемый морсунскій, въ матери всѣхъ церквей алтарь Господень яко солнце просвѣщаетъ, отъ всего народа благолѣпно почитаемъ бываетъ. На благовѣщенской церкви поставленъ четвероконечный крестъ, и на многихъ древнихъ церквахъ и до нинѣ (т. е. до временъ Іоакима) четвероконечные кресты, якоже видимъ въ нарстающемъ градѣ Москвѣ, и въ великомъ Новѣградѣ, и въ кіевонечерской лаврѣ и во Псковѣ“. Приведши эти и еще многія другія доказательства въ подтвержденіе почитанія креста четвероконечнаго, патриархъ такъ говоритъ о крестѣ осьмиконечномъ, будто бы пренебреженномъ и оставленномъ. „Здѣ въ російскомъ государствѣ того нигдѣ нѣсть во христіанѣхъ, чтобы креста Господня кто не почиталъ, и въ которой церкви и на церкви здѣ крестъ святой тричастный былъ оставленъ, ни въ которыхъ книгахъ того не обрящеша указа, и тому вси люди отъ мала, даже и до велика свидѣтели“ (л. 90). И въ другомъ мѣстѣ: „не точію осмиконечный цѣлуемъ, но и четвероконечный почитаемъ“ (л. 85 об. и 160 об.). Въ статьѣ осмой идетъ разсужденіе о перстосложеніи для крестнаго знаменія. Говоря, что всѣмъ православнымъ весьма подобаетъ хранить треперстное крестовоображеніе во видъ св. Троицы, патр. Іоакимъ не похуляетъ, не проклинаетъ двосерстнаго. Ничего не говоря противъ смысла его знаменованія, т. е. ученія о св. Троицѣ и двухъ естествахъ во Христѣ, онъ разсуждаетъ

о самомъ способѣ выраженія этихъ догматовъ, и разсуждаетъ въ этомъ случаѣ относительно, т. е. что одинъ способъ выраженія лучше другаго. „Уньше (лучше) есть образовати первое лицо божества первымъ перстомъ, второе вторымъ, неже четвертымъ, и третіе третьимъ, неже пятымъ. Первымъ перстомъ и двумя послѣдними нѣсть лѣпо (т. е. неспралично, а не то что преступно и достойно поѣтому анаѣемі) всячески Троицу пребожественную образовати“. За тѣмъ идутъ доказательства этой мысли (л. 101 и дал.). Тоже и о второй догматической тайнѣ, патриархъ замѣчаетъ: „двумя послѣдними преклоненными перстома, послѣдняя тайна, еже есть преклоненіе небесъ и смиренное Бога слова вочеловѣченіе *лучше* являтися можетъ“ (л. 105). Говоритъ о сравнительномъ достоинствѣ *оныхъ* выраженія догматическихъ истинъ, значить совѣтъ не то, что проклинать тотъ способъ выраженія, который признавался менѣе совершеннымъ. Въ статьѣ десятой говорится о пѣніи аллилуія. Патриархъ положительными свидѣтельствами доказываетъ, что *лучше* есть по трижды пѣти аллилуія, *неже по дважды* (л. 112 об.). Въ статьѣ одиннадцатой рѣчь идетъ о молитвѣ Иисусовой. Утверждая высокое достоинство молитвы Господи І. Христе Боже нашъ, такъ какъ въ ней ясно „показывается, яко (Христосъ) истинный есть Богъ... сею молитвою зѣло оболгается зловѣріе Арія“; — патриархъ говоритъ: „и сію молитву *Господи І. Христе Сыне Божій помилуй насъ* никогда не отрицаемъ, и кто которую хоцетъ глаголати не возбраняемъ; но первую „*нужнѣйшую* быти познаваемъ и исповѣдуемъ“ (л. 119 и дал.). Тоже и относительно числа прѣсфоръ Іоакимъ замѣчаетъ, что „лучше есть надъ пятію служити во образъ оныхъ трапезы егда пятію хлѣбы пять тысящъ народа насыти, чего рали и на всеошномъ бдѣніи пять, а не семь хлѣбовъ посвящаются (ст. 18, л. 157). Относительно имени *Иисусъ*, Іоакимъ ограничивался только положительною стороною, т. е. доказательствами, что въ этомъ названіи не можетъ заклю-

чатся „отдѣленія Сына Божія во ивъ составъ отъ Божества“, т. е. несторіанской ереси, въ чемъ обвиняли составители челобитной; онъ говоритъ, что по гречески добръ пишется съ письменемъ и, послѣдовательно же *не злт* и въ славянскомъ прилагается писмя и. Что же касается догматическаго исповѣданія, то „*ниже* на умъ кому отъ православныхъ выде въ два лица Христа Господа раздѣленіе“ (л. 139—140).

Изъ сказаннаго здѣсь читатель легко можетъ усмотрѣть, какъ велико различіе между взглядомъ на содержаніе извѣстныхъ обрядовъ въ „Увѣтъ“ п. Іоакима (1) и въ выдаваемой подъ именемъ его „Присягъ“. Патриархъ доказывалъ лишь сравнительное достоинство исправленныхъ обрядовъ, не похуляя и не предавая проклятію обрядовъ прежнихъ; относительно же креста утверждая почитаніе и осмиконечнаго и четвероконечнаго. Могъ ли, поэтому, возлагать онъ за одно содержаніе ихъ тѣ анафемы, какія существуютъ въ „Присягъ“?

Доказательства подложности „Присяги“, заимствованная изъ исторіи раскола.

Еще покойный и. Филаретъ замѣтилъ, что „Присяга“, помѣченная 1679 годомъ, упоминаетъ раздорническіе толки бывшіе за много лѣтъ послѣ Іоакима патриарха: чрезъ 12 лѣтъ послѣ собора 1667 г. не могъ еще расколъ развиться на столько сектъ“ (2). Это замѣчаніе какъ нельзя болѣе справедливо. Въ „Присягъ“ на листѣ 13 присягающій проклинаетъ слѣдующіе толки: неповщину, безоповщину, перекрещеванцевъ, діаконовщину, морильщиковъ, ануфріевщину, софонтьев-

(1) Взглядъ на содержаніе старообрядства находящійся въ «Увѣтъ» п. Іоакима, можно читать и въ статьѣ Нильскаго, о соборѣ 1667 г. Христ. Чт. авг. 1872 г. стр. 42—45.

(2) «Миссиа», кн. 2, т. 83 об. и 84.

щину, спасовщину, еседосіевщину, нѣтовщину и лысеновщину“. Между тѣмъ и п. Іоакимъ въ своихъ сочиненіяхъ, и другіе современныя ему писатели никто не упоминаетъ объ означенныхъ раскольническихъ толкахъ, поименованныхъ въ „Присягѣ“; они называютъ отдѣлившіхся отъ церкви старообрядцевъ общимъ именемъ раскольщиковъ. Уже писатели 18 столѣтія упоминаютъ о тѣхъ согласіяхъ, какія перечисляются въ „Присягѣ“. Первымъ изъ этихъ писателей былъ св. Дмитрій ростовскій, написавшій „Розыскъ“ въ 1706 году, за нимъ Пятиримъ, епископъ нижегородскій, написавшій „Працицу“ и Теофилактъ Ломатинскій — „Обличеніе неправды раскольническія“. Такое умолчаніе о частныхъ толкахъ современными п. Іоакиму писателями, и упоминаніе о нихъ лишь писателями 18 столѣтія соответствуетъ исторической дѣйствительности и вполне согласуется съ сказаніями старообрядческихъ писателей. Нѣтъ возможности опредѣлить съ точностію время образованія cadaго изъ означенныхъ въ „Присягѣ“ толковъ (надо замѣтить еще, что нѣкоторые изъ нихъ представляютъ не болѣе, какъ разныя названія одного и того же толка; напр. безпоповщина и перекрещеванцы, діаконовщина и лысеновщина); и потому, поставленные въ необходимость ограничиться о нихъ краткими замѣчаніями, мы обратимъ вниманіе на тѣ, относительно происхожденія коихъ сохранились историческія сказанія у самихъ старообрядческихъ писателей. Для нашей цѣли вполне достаточно и этого.

1) Одинъ изъ самыхъ древнихъ частныхъ толковъ есть *онуфріевщина*. Свѣдѣнія о ней напечатаны въ сборникѣ Есипова (т. II стр. 224 и дал. и дал.) съ старообрядческой рукописи, находящейся въ императорской публичной бібліотекѣ за № 1256. Онуфрій былъ начальникомъ одного изъ керженскихъ скитовъ; онъ выдѣлился въ отдѣльный толкъ вслѣдствіе полученныхъ на керженцѣ писемъ Аввакума съ страшнымъ ученіемъ о св. Троицѣ и другихъ догматахъ. Писма

эти послужили предметомъ раздора между керженцами; одни принимали ихъ, другіе отвергали. Онуфрій стоялъ во главѣ первыхъ. Изъ означенной рукописи видно, что первое собраніе старообрядцевъ изъ-за Аввакумовыхъ писемъ на керженцѣ происходило въ 1698 году авг. 19 дня. Послѣ этого собранія, произошло раздѣленіе, и образовался особый толкъ онуфріевщины. „И бысть тогда вѣчное раздѣленіе, рассказываетъ старообрядческій лѣтописецъ, яко и попы на коейждо странѣ свои шѣяху и не обрѣцахуся другъ съ другомъ, и ови другихъ новяху трисущниками и ануфріанами, ануфріане же тѣхъ нарицаху кривотолками“ (1). Послѣдователи Онуфрія письма Аввакума читали за церковной службою, написали икону Аввакума и начали ей молиться (2). Споры продолжались до 1717 года... Спрашиваемъ: могъ ли п. Іоакимъ въ 1679 году проклинать онуфріевщину, когда она образовалась спустя уже 14 лѣтъ послѣ этого?

2) Упоминаемая въ „Присягѣ“ діаконовщина, по времени образованія, принадлежитъ еще болѣе позднему времени. Въ спорѣ по поводу Аввакумовыхъ писемъ имя діакона Александра встрѣчается только въ концѣ, когда Онуфрій и его послѣдователи отказались уже отъ аввакумовыхъ писемъ, и когда послѣдовало примиреніе между керженцами, т. е. около 1717 года. Дѣйствительно, дѣятельность діакона Александра и образованіе толка діаконовщины принадлежитъ уже 18 столѣтію. Вотъ собственное показаніе его данное Петру I въ 1720 году. „Онъ посадскій изъ пригорода костромскаго называемаго Нерехта. Въ прошломъ 1701 или 1702 году, въ 28 году возраста своего получилъ сомнѣніе въ вѣрѣ христіанской“. За тѣмъ, по совѣту какой-то старицы Елисаветы, которая говорила, что „вывѣ вѣра неправая, а истинная вѣра обрѣтается въ

(1) Сборн. Еван. т. II, стр. 231.

(2) Тамже.

сокровенномъ мѣстѣ, въ лѣсу, въ нижегородскихъ пустыняхъ, онъ (Александръ), оставя все, и жену, и продавъ домъ и прочія нѣкоторыя вещи, чего жена не вѣдала, пошелъ тайно зимнимъ временемъ къ Ярославлю, гдѣ нашелъ старца изъ тѣхъ пустынь бродящаго, именемъ Каріока слѣпаго на постояломъ дворѣ... И въ одно время въ Ярославлѣ же случилось ему быть съ тѣмъ слѣпымъ ночью въ нѣкоторомъ стояломъ дворѣ, гдѣ нашли такого же старца, называемаго Іону, который по разговорамъ показался лучше слѣпаго, и онъ для того къ нему присталъ и съ нимъ уже поѣхалъ на лошадахъ его Іоиныхъ въ лѣса, гдѣ онъ жилъ въ скитѣ у того Іоны съ годъ и научился подлинно ихъ разумѣнію въ вѣрѣ, и переходя жилъ во многихъ скитахъ по году и больше у старцевъ въ послушаніи, и между тѣмъ отъ наставника попа Лаврентія постриженъ назадъ тому съ десять лѣтъ, и послѣ смерти его Лаврентія, онъ Александръ сталъ начальникомъ надъ тѣмъ скитомъ назадъ тому лѣтъ съ девять“ (1).

Такимъ образомъ діаконъ Александръ перешелъ въ расколъ въ 1701 или 2 году и сдѣлался настоятелемъ около 1711 года. Около этого же времени онъ положилъ начало и особому толку—діаконовскому, главнымъ отличіемъ котораго было крестообразное кажденіе (2). По поводу этого были сношенія съ образовавшеюся уже въ то время Вѣткою, гдѣ начальствовали тогда попъ Θεодосій, который писалъ на керженедѣ примирительное посланіе (3). Все это происходило не

(1) Сборн. Есипова, т. 1, стр. 634—636.

(2) Другими отличіями діаконовщины были слѣд. 1) діаконницы не принимали мѣра, свареннаго на Вѣткѣ попомъ Θεодосіемъ, и переходящихъ въ расколъ принимали третьимъ чиномъ, безъ мѣропомананія; 2) учили, что должно почитать и четвероконечный крестъ на ряду съ осмиконечнымъ и 3) можно употреблять молитву «Господи І. Христе, Боже нашъ, помилуй насъ» какъ и другую—«Г. І. Х. Сыне Божій помилуй насъ».

(3) Посланіе приводится въ «Историч. извѣстіяхъ» прот. Іоаннова, ч. 2, стр. 7—11.

менше тридцати лѣтъ спустя послѣ того года, которымъ помѣчена „Присяга“, ясный знакъ, что п. Юнкимъ не могъ ее составить и издать. Даже въ „Розыскѣ“ св. Димитрія ростовскаго о дяконовскомъ толкѣ не упоминается.

3) Изъ безпоповщинскихъ толковъ въ „Присягѣ“ упоминается между прочимъ *еодосіевичина*. Основагелемъ этого толка былъ дячекъ Θεодосій Васильевъ, въ 1661 году ⁽¹⁾, значить въ 1679 году ему было всего 18 лѣтъ. Годъ когда онъ ушелъ въ расколъ, неизвѣстенъ. Но изъ житія его, написаннаго сыномъ Евстратомъ въ 1742 году, а также и изъ другихъ сочиненій видно, что Θεодосій въ первый разъ приобрѣлъ извѣстность между старообрядцами не ранѣе 1692 года, когда своими единовѣрцами былъ посланъ за шведскій рубежъ для обличенія вѣского Ивана коломенскаго съ товарищами, уклонившагося отъ безпоповства. Евстратъ Θεодосіевичъ называетъ это *первымъ подвигомъ* своего отца ⁽²⁾. Но и послѣ этого „перваго подвига“ Θεодосій не отдѣлался еще основателемъ отдѣльнаго общества. Уже въ 1699 году онъ удалился въ „польскую державу“ и тамъ составилъ двѣ обители мужскую и женскую. Такъ рассказываетъ и Евстратъ Θ. и другой поморскій писатель Тимошей Андреевъ, написавшій повѣсть „О началѣ раздора еодосіевыхъ съ выгорѣцкииъ общезительствомъ“ ⁽³⁾. Съ этого времени послѣдователи Θεодосія и стали называться его именемъ, тѣмъ болѣе, что Θεодосій расходился съ поморскими безпоповцами и въ нѣкоторыхъ пунктахъ ученія. Но

⁽¹⁾ Такъ свидѣтельствуетъ Павелъ любопытный, въ своемъ каталогѣ старовѣрческихъ писателей. См. въ приложеніи къ Сборн. Н. Попова, стр. 188.

⁽²⁾ Житіе Θεодосія В. напечатано въ „Чтеніяхъ общ. и архив. за 1869 г. кн. 2, см. стр. 76 смѣсь.

⁽³⁾ Повѣсть эта напечат. тамже, См. Чтен. общ. стр. 78 и 94.

за тѣмъ, имя Θεодосія и еодосіевцевъ получило историческую извѣстность вслѣдствіе столкновений и раздоровъ сначала съ поморцами изъ-за вопроса о титулѣ на крестѣ Спасителя, а потомъ вслѣдствіе внутреннихъ усобицъ по вопросу о бракѣ. Последнія обстоятельства относятся уже къ 18 столѣтію.—Итакъ, опять очевидно, что п. Іакимъ не могъ знать еодосіевщины, такъ какъ въ его время еѣ совсѣмъ еще не существовало.

О времени образованія другихъ упоминаемыхъ въ „Присягѣ“ толковъ не сохранилось точныхъ историческихъ свѣдѣній; но нѣтъ сомнѣній, что и они стали извѣстными позже 1679 года. Согласіе софонтиевъ на керженецъ получило свое начало отъ чернаго попа Софонтія, умершаго въ началѣ 18 столѣтія. Имя Софонтія встрѣчается въ раскольническихъ показаніяхъ 18 стол. ⁽¹⁾, о толкѣ же его упоминается въ извѣстномъ письмѣ вѣтковскаго попа Θεодосія ⁽²⁾, а за тѣмъ въ описаніи разглагольствія епископа Питирима съ керженцами ⁽³⁾, и въ его „Прашицѣ“. Даже въ „Ровыскѣ“ св. Дмитрія о ней нѣтъ помину.—Отличительнымъ ученіемъ софонтьевщины, было то, что Софонтіи не принимали причастія, приготовленнаго на Вѣтѣхъ Θεодосіемъ, и „людей жигаль“, т. е. учили самостоятельству.

Даже образованіе поповщины и безпоповщины, какъ отдѣльныхъ „согласій“ не можетъ быть отнесено къ 1679 году, такъ какъ остававшіеся въ это время въ живыхъ первые расколуучители Аввакумъ и Теодоръ, хотя и заговаривали по поподу вопроса объ іерархін, но не рѣшили его, и высказывали только не-

⁽¹⁾ Сборн. Есип. т. I, стр. 250 и 251.

⁽²⁾ См. у Іоаннова.

⁽³⁾ У Есипова, т. I, стр. 627, Древн. Росс. Виблюс. т. XV, стр. 405 по изданію второму 1790 г.

опредѣленные и противорѣчныя сужденія (¹). Ясно, что вопросъ этотъ не былъ еще вопросомъ слишкомъ вѣроятнымъ для старообрядцевъ, и рѣшеніе его принадлежало времени позднѣйшему. Правда, старообрядческіе писатели связываютъ это образованіе съ именемъ Павла коломенскаго, но сказанія ихъ совершенно одно другому противорѣчатъ: безпоповщинскіе писатели говорятъ, что Павелъ благословилъ и простымъ мужамъ совершать тайны (²), а поповскіе утверждаютъ, что Павелъ благословилъ принимать чрезъ мвропомазаніе бѣглыхъ отъ великороссійской церкви поповъ (³). На самомъ же дѣлѣ, Павелъ коломенскій умеръ въ 1656 году, когда еще не могло быть и рѣчи объ этихъ предметахъ, и самый расколъ окончателно еще не образовался. Да если бы онъ дѣйствительно заглашалъ что нибудь, то Аввакуму съ Феодоромъ, конечно это было бы извѣстно, и не было бы надобности самимъ затрудняться въ рѣшеніи вопроса. Спасовщина и нѣтовщина, представляя совершенно особую отрасль безпоповщины, не были совершенно извѣстны до 18 ст-

(¹) «Гдѣ есть пѣніе безъ примѣса, писалъ Аввакумъ изъ Пустозерскаго заточенія, внутри алтаря и на клиросахъ, а попь ково-поставленъ, о семъ осудимъ. Аще попь онъ еще проклинаеть никоніанскую ересь и службу ихъ, и всею крѣпостію любить старшину, по нуждѣ настоящаго ради времени да будетъ попь... и въ тѣмъ церквамъ приходитъ» (Соч. Авв. библиограф. изд. т. 1. 81). Но діаконъ Феодоръ рѣшительно не допускалъ подобной возможности, и доказывалъ, что стѣ попы, которые поставлены отъ Никона и отъ никоніанъ, не священны суть, и прав. христіанамъ не подобаеть отъ нихъ нымѣ благословенія приимати, ни службы, аще и по старому служатъ, ни крещенія, ни молитва». (Сборн. соч. діак. Фед. т. 147—151. 156 и Прав. Собес. 1859 г. ч. 2, стр. 464).

(²) Ист. Выговск. пуст. Ив. Филипова, гл. I.

(³) Истор. о бѣгствующемъ священствѣ Іоны Курносаго. См. у Есипова. т. 2, стр. 181—182 въ приложеніяхъ.

лѣтія, и въ первый разъ названіе вѣтвицыны встрѣчается въ „Пращицѣ“ Пятирима.

Послѣ перечисленія сектъ, упоминаются раскольники, живущіе за границей въ Польшѣ („Присяга“, л. 13 об.) И это обстоятельство служитъ признакомъ того, что „Присяга“ не могла быть составлена въ 1679 году. Бѣгство старообрядцевъ въ Польшу не было извѣстно правительству того времени. И по свидѣтельству старообрядческихъ писателей, первое переселеніе ихъ за польскую границу на Вѣтку происходило не ранѣе 1682 года, когда царевна Софія, узнавъ о бѣглыхъ людяхъ (старообрядцахъ), живущихъ въ стародубскихъ слободахъ, приказала возвратитъ ихъ на мѣсто родины. „Видѣвши же людіе толику бурю гоненія на нихъ возстающу, рассказываетъ Иванъ Алексѣевъ, обще вси совѣтъ положиша отъити въ Польшу. И тако усовѣтовавши, поидоша, и поселишася въ области пана Халецкаго, при рѣкѣ Вѣткѣ“⁽¹⁾. Это было первое по времени переселеніе старообрядцевъ въ Польшу. За тѣмъ, по сказанію того же Ивана Алексѣева, многіе изъ старовѣрцевъ, оставляюще своя отечества, течаху во оная на Вѣткѣ прославляемая жѣста⁽²⁾. Переселеніе въ Польшу безпоповцевъ подъ начальствомъ Θεодосія Васильева было, какъ мы видѣли, уже въ 1699 году.

Доказательства подложности Иоакимовой „Присяги“, заимствованныя изъ словенія ея съ подлинными священническими присягами.

Неизвѣстно, чтобы въ древней русской церкви до самаго царствованія Петра I, существовала особая священническая присяга. Изъ временъ п. Иоакима су-

(1) См. Лѣтописи рус. литер. и др. Тахопразова, г. 4, сѣкъ, стр. 58.

(2) Тамже.

нствуетъ грамота, въ которой подробно, шагъ за шагомъ, излагаются тѣ требованія, какія долженъ былъ выполнять вшущій священнаго сана. Въ числѣ этихъ требованій былъ прежде всего экзаменъ, за тѣмъ исповѣдь, послѣ чего духовникъ давалъ ставленнику свидѣтельство о его достоинствѣ, за тѣмъ слѣдовала канцелярская процедура, оплата установленной пошлины и самое посвященіе; послѣ поставленія ставленникъ обучался служенію, и получалъ архіерейскую грамоту. О принятіи какой либо особой присяги здѣсь и рѣчи нѣтъ ⁽¹⁾. Если бы п. Іоакимъ составилъ и издалъ какую либо священническую присягу; то въ грамотѣ о порядкѣ поставленія онъ непременно упомянулъ бы о ней.

Въ царствованіе Петра I дѣйствительно была составлена особая священническая присяга. Причиной ея появленія были два обстоятельства: первое нечувствіе духовенства къ преобразованіямъ Петра, вслѣдствіе чего дух. лица обличались иногда въ политическія преступленія; и второе, укрывательство раскольниковъ со стороны приходскихъ священниковъ. Это укрывательство было такъ велико, что въ Москвѣ было заподозрѣно въ немъ отъ 60 до 78 священниковъ ⁽²⁾; епископъ нижегородскій Питиримъ доноситъ о 85 священникахъ уличенныхъ въ укрывательствѣ и потворствѣ; на то же жаловался сотрудникъ Питирима ржевскій ⁽³⁾; такія же свѣдѣнія получало правительство относительно священниковъ калужскихъ, коломенскихъ, холмогорскихъ ⁽⁴⁾. Примѣнительно къ означен-

⁽¹⁾ Грамота п. Іоакима помѣщена въ Актахъ историч. т. IV, № 259.

⁽²⁾ Описаніе документовъ и дѣлъ св. Синода, т. I, стр. 343. 570.

⁽³⁾ Собр. Вепова, т. 2, стр. 212 въ прилож.

⁽⁴⁾ Опис. докум. и дѣлъ св. Синода стр. 182. 310. Собр. пост. по части раск. по вѣд. св. Синода, кн. I, стр. 79 и 158.

нынѣ обстоятельствомъ и самая присяга можетъ быть раздѣлена на двѣ части. Въ первой части присягающій обѣщается вообще „вѣрнымъ, добрымъ и послушнымъ работъ и подданнымъ быть“, и верховныя права Государя оборонять и защищать, „объ ущербѣ же Его И. В. интереса, вредѣ и убыткѣ не токмо благовременно объявлять, но и всякими мѣрами отвращать“. Вторая касается собственно отношеній къ расколу. Вотъ буквильное ея содержаніе: „клянуся Богомъ живымъ, что во всю мою жизнь церковнымъ раскольникамъ сообщаться, и никакихъ съ ними согласій употреблять не годъ какимъ подлогомъ отнюдь не дерзну; но вся раскольническая согласія, а именнo: поповщину, ануфриевщину, софонтіевщину, діаконовщину, безпоповщину, иже суть перекрещеванцы, еѳодосіевщину, андреевщину, христовщину, и прочая множайшая, елика гдѣ нынѣ суть, или и впредь будутъ проклинаю и всѣхъ ихъ отчуждаюся, и не токмо отъ вреднаго ихъ согласія отчуждаться, но и согласующихся имъ, и самихъ ихъ противниковъ по всѣмъ моимъ возможностямъ изыскивать и обличать всеусердно потычуся, и которыхъ въ приходѣ моемъ раскольниковъ, чрезъ удаление отъ покаянія и отъ святой евхаристіи, или чрезъ иные примѣты усмотрю или увѣдаю, не буду утаивать молчаливымъ, но безъ всякаго медленія буду о нихъ архіерею моему письменно объявлять и кому надлежитъ обязуюся нескрытно и неотложно доносить, страшася тяжкаго за неисполненіе сей моей должности наказанія“. Вотъ все, что касается раскола. Присяга эта была разослана при синодскомъ указѣ отъ 17 мая 1722 г. Въ концѣ указа сказано: „Сію присягу каждый священникъ долженъ имѣть у себя, незапной ради памяти, дабы всегда вѣдалъ, на что присягалъ, и какъ во званіи своемъ поступать обязался, а невѣдніемъ или забвеніемъ извиняться бы уже не дерзалъ“ (*). Въ

(*). См. Иолн. Собр. Закон. т. 6. стр. 688. №. 4012.

послѣдствіи при императрицѣ Аннѣ Іоанновнѣ, въ 1738 году редакція священнической присяги была нѣсколько измѣнена, но сущность осталась таже самая (1). Обращаемъ особенное вниманіе на содержаніе означенныхъ присягъ на томъ основаніи, что, в по мнѣнію самихъ

(1) Вотъ что говорится въ ней по отношенію къ расколу: «Клянусь, что долженъ, и по должности хочу, и всячески тщатися буду, по хиротоніи во священство (или будучи въ діаконствѣ), въ приходѣ моемъ тайныхъ раскольниковъ, чрезъ удаленіе ихъ отъ св. евхаристіи или чрезъ иные каковыя примѣты, накрѣпко смотрѣть; и аще бы таковыя явитися могли, ни за каковыя отъ нихъ дары и посулы, укрывать и таить не буду: во какъ о нихъ, раскольникахъ, скоро могу увѣдать, со всякимъ обстоятельствомъ письменно представлять. гдѣ надлежитъ, всенѣрно потщуся; также въ книгахъ о исповѣдающихся и св. таинъ причащающихся, закрывая ихъ зловѣрія, съ православными христіанами писать не стану, къ сему же, всѣ расколыническіе разныя толпы, со ихъ же старцами, называющимися учителями, и живыми попами и діаконами, и мірскими (аще въ показаніе не примдуть и къ св. православной католической церкви обратитися не восхотятъ), вся ихъ согласія суетудренна проклинаю и навекомъ предаю. Буде же я впредь, по семъ клятвенномъ общаніи, забывъ страхъ Божій и должность свою, таить ихъ, раскольниковъ, во своемъ приходѣ стану, и съ православными, для прикрытія ихъ зловѣрія, по каковой либо страсти, вѣдая ихъ заподлинно, съ исповѣдавшимися и божественныхъ таинъ сообщившимися, въ книгу ложно напишу, и въ томъ отъ кого обличенъ буду: то, ако клятвопреступникъ, чужда священнаго сама и мірскому публичному покаянію себя подвергаю. Клянуса еще всемогущимъ Богомъ, что сія вся, мною общасема, не инако толкую въ умѣ моемъ, яко провѣщаваю устнами моими, но въ той силѣ и разумѣ, каковую силу и разумъ написанная здѣ слова чтущимъ и слышащимъ являютъ, и сіе все утверждаю клятвою моею. Буди мнѣ сердцевидецъ Богъ общанія моего свидѣтель, яко не ложное есть; аще же есть ложное и не по совѣсти моея, буди мнѣ тойже, Правосудный, омыститель. Въ заключеніе же сего моего клятвы, цѣлую слова и крестъ Спасителя моего. Амѣн. Историко-статист. свѣд. о петерб. епарх. вып. 2-й, стр. 278.

старообрядцевъ, взглядъ привѣтства на старообрядчество въ царствованіе Петра и Анны былъ тотъ же самый, что и при п. Іоакимѣ, и—въ это время особенно развивалась рѣзкая полемика съ расколомъ;—ясный знакъ, что полемику эту необходимо отличать отъ положительнаго взгляда церкви на „старые обряды“. Со временъ Екатерины II, когда „согласные“ старообрядцы были приняты въ церковное общеніе, конечно не могло бы быть и рѣчи о такой священнической присягѣ, въ коей было бы проклятiе на содержаніе извѣстныхъ обрядовъ; но къ удивленію, нѣкоторые изъ старообрядцевъ и до сихъ поръ дерзаютъ утверждать, будто даже „единовѣрческіе священники въ поставленіи всю древность проклятiю предають“ ('). Въ обличеніе столь грубой лжи мы можемъ указать еще двѣ редакціи священнической присяги, заимствованныя нами изъ дѣлъ казанской духовной консисторіи; первая принадлежитъ началу нынѣшняго столѣтія; находившійся у насъ подъ руками присяжный листъ напечатанъ въ московской типографіи въ 1814 году ('), вторая употребляется теперь. Вотъ содержаніе первой относительно раскола: „Аще случатся въ приходѣ моемъ быти раскольники, оныхъ словомъ Божіимъ и святыхъ отецъ писаніи, духомъ кротости обличати и приводити ко обращенію и соединенію съ церковію всемѣрно тщатися буду. О неисправляющихся же и во упорствѣ своемъ пребывающихъ, паче же о развратникахъ, и другижъ отъ соединенія церкви отвлекающихъ, куды надлежитъ, письменно и словесно представляти буду: а колыми на-

(') Такъ писалъ намъ неизвѣстный авторъ въ концѣ 1871 года; объ этомъ письмѣ мы упоминали въ статьѣ «Нѣсколько словъ по поводу бесѣдъ со старообрядцами». Правос. Собес. 1872 г. дек. стр. 379—480.

(') Подъ нимъ подпись: «У сей присяги студентъ богословія Евграфъ Блиновскій былъ и подписался». Евграфъ Блиновскій—отецъ нынѣшняго священника Гостинодворской церкви въ г. Казани.

че ихъ въ книгахъ исповѣдныхъ, закрывая и поблажая ихъ зловѣрью, съ православными христіанами, аки исповѣдовавшихся и причастившихся писати не стану“. Существующая священническая присяга очень кратка, и мысль объ отношеніи присягающаго къ расколу выражена въ самомъ общемъ видѣ. Вотъ полное содержаніе присяги: „Азъ ниже именованный, соблюдая свято и ненарушимо данную мною присягу на вѣрность подданства Его Императорскому Вѣдичеству, призываемый нынѣ къ служенію іерейскому, обещаюсь и клянусь всемогущимъ Богомъ предъ святымъ Его Евангеліемъ въ томъ, что желаю и при помощи Божіей всевѣрно потщусь проходить служеніе сіе согласно съ словомъ Божиимъ, съ правилами церковными и указаціями начальства; богослуженіе и таинства совершать со тщаніемъ и благоговѣніемъ по чиноположенію церковному, ничтоже произвольно измѣняя; ученіе вѣры содержать и другимъ преподавать по руководству святыхъ православныхъ церкви и святыхъ отецъ; ввѣряемая попеченію моему души охранять отъ всѣхъ ересей и расколовъ, и заблудшихъ вразумлять и обращать на путь истины; провождать жизнь благочестную, трезвенную, отъ суетныхъ мірскихъ обычаевъ устранивную, въ духѣ смиренномудрія и кротости, и благимъ примѣромъ руководствовать другихъ ко благочестію; во всякомъ дѣлѣ служенія моего имѣть въ мысляхъ моихъ не свою честь или выгоды, но славу Божию, благо святыхъ церкви и спасеніе ближнихъ, въ чемъ да поможетъ мнѣ Госнодь Богъ благодатію своею, молитвъ ради пресвятыя Богородицы и всѣхъ святыхъ. Въ заключеніе сего клятвеннаго обѣщанія моего цѣлую слова и крестъ Спасителя моего. Аминь“.

Такимъ образомъ, съ какой бы стороны мы ни посмотрѣли на дѣло,—вездѣ оказывается, что существующая между старообрядцами священническая „Присяга“, составленная будто бы при ц. Іоакимѣ, въ 1679 году,—есть произведеніе *подложное*.

Н. Ивановскій.

ПЕРВОНАЧАЛЬНО-БОГООТКРОВЕННАЯ ИСТИНА ЕДИНСТВА БОЖІЯ ВЪ ДРЕВНЕЙ ДО-МОХАМ- МЕДАНСКОЙ РЕЛИГИИ АРАВИТЯНЪ.

(продолженіе)

II.

Начало историческаго существованія аравитянъ и ихъ религіи, по вышепредставленнымъ историческимъ свидѣтельствамъ о ихъ происхожденіи, считается съ первыхъ, поселившихся въ Аравіи, потомковъ патріарха Авраама.

Выше уже показано было, что, какъ образъ жизни арабовъ съ окружающею ихъ природою, такъ и ихъ происхожденіе, за отсутствіемъ священныхъ книгъ древне-аравійской религіи, даетъ, право полагать, что аравитяне, хотя и не всегда вполнѣ вѣрно и чисто, могли и должны были сохранить въ своихъ религіозныхъ представленіяхъ простыя, существенныя черты первоначально-откровеннаго *единбожія*, этой коренной основы истинной богооткровенной религіи ихъ праотца Авраама.

Теперь слѣдуетъ представить прочія, болѣе праныя и точныя свидѣтельства о томъ, сохранились-ли, какъ, и какіе остатки первоначально-богооткровенной истины *единства Божія* въ древней до-мохаммедан-

ской религіи аравитявъ, начиная съ самыхъ отдаленнѣйшихъ временъ ихъ историческаго существованія?

Родоначальниками Авраамова потомства въ Аравіи были: Измаиль, сынъ Авраама отъ Агари, нѣкоторые сыновья Авраама отъ Хеттуры, которую онъ взялъ въ жену послѣ смерти Сарры, и еще нѣкоторые сыновья Исава, внука Авраамова.

О религіи Измаила, главнаго родоначальника арабовъ, преданія арабскія говорятъ, что „Исмаиль равно съ Исаакомъ отъ отца своего (Авраама) благоденствіе и отъ Бога тоже пророчества даръ пріялъ, паче же совершеннѣйша, и честнѣйша того (т. е. Исаака) быти нещуютъ“⁽¹⁾. Сохранилось также извѣстіе⁽²⁾, что Измаиль по повелѣнію Божию проповѣдывалъ истинную вѣру іоктанидамъ джорхамидамъ, амаликамъ и всѣмъ остальнымъ арабамъ, и что нѣкоторые изъ племенъ называемыхъ арабскими писателями общимъ именемъ амаликовъ и джорхамидовъ пріяли возвѣщенную имъ Измаиломъ вѣру въ *единого* Бога. Также, предавшій письменамъ многія древне-аравійскія религіозныя преданія, Мохаммедъ въ своемъ Коранѣ постоянно твердитъ, что Господь „далъ Измаилу откровеніе, направилъ его, и поручилъ ему сохранять чистою истинную вѣру и для другихъ людей“⁽³⁾, — что „Богъ Измаила есть Богъ Авраама и Исаака“⁽⁴⁾, — и что „Измаиль былъ вѣренъ своимъ обѣщаніямъ (истинному Богу), былъ апостоль и пророкъ“⁽⁵⁾. Ничего противнаго этимъ арабскимъ свидѣтельствамъ не находится и въ священномъ писаніи, которое даже *подтверждаетъ* правовѣріе Измаила. Въ книгѣ Бытія говорится, что Гос-

(1) Система мухаммеданскія религіи, Дн. Кантемира, изд. 1722 г., кн. 4, гл. 10, стр. 118.

(2) Essai sur l'Histoire des arabes avant l'Islamisme, par Caussin de Perceval. 1847 г. т. 1, р. 176.

(3) Коранъ IV, 161; II, 119; III, 78; VI, 86.

(4) Тамже, II, 127.

(5) Тамже, XIX, 53.

Богъ сказалъ Аврааму: „о Измаилѣ Я узынчалъ тебѣ: вотъ Я благословлю его“ (1). А библейскій характеръ семейнаго быта и личности великаго патріарха Авраама даетъ также основаніе заключать, что Измаилъ, рожденный и до восемнадцати (2) лѣтъ воспитанный въ строгой, глубоко вѣрующей и преданной *одному истинному* Богу семьѣ Авраама, не измѣнилъ своихъ истинныхъ религиозныхъ понятій. И богодухновенный бытописатель далѣе говоритъ опять, что, когда „Измаилъ сталъ жить въ (аравійской) пустынѣ Фаранъ, Богъ былъ съ нимъ“ (3). Арабскія же преданія увѣряютъ еще, что Авраамъ неоднократно навѣщалъ Измаила въ Аравіи (4), оставался тамъ долгіе даже годы (5), и такимъ образомъ имѣлъ возможность и въ Аравіи утверждать его въ истинномъ богопознаніи; а выше, при изложеніи происхожденія арабовъ, было представлено, какъ безпрекословно Измаилъ былъ послушенъ даже заочнымъ совѣтамъ Авраама. Всѣ и эти свидѣтельства не только не противны священному писанію, но отчасти еще подтверждаются тѣмъ его сказаніемъ, что Измаилъ возвращался изъ Аравіи въ избранную и утверждаемую самимъ Богомъ семью Авраама, наприимѣръ для погребенія Авраама (6). Самымъ допущеніемъ Измаила къ участию въ этомъ священномъ дѣйствіи съ патріархомъ Исаакомъ подтверждается правотѣрность Измаила и въ преклонныхъ его лѣтахъ, въѣ дома Авраамова. Нѣкоторые же ученые полагаютъ даже „вѣроятнымъ“, что Измаилъ возвратился

(1) Бытіе XVII, 20.

(2) Diction. de la Bible, par Calmet t. 1, p. 109.

(3) Бытіе XXI, 20.

(4) Bibliot. orientale, par D'Herbelot, t. 6, p. 498. Essai sur l'Histoire des Arabes etz, par Caus. de Perceval, 1847. t. 1, p. 167—172.

(5) Histoire des Arabes, par L. Sedillot, 1854, p. 13.

(6) Бытіе XXV, 8; записки на кн. Быт. Филарета М. М. часть 2, стр. 197.

къ своему отцу по смерти Сарры и разделялъ съ Исаакомъ обязанности сыновней любви“ (1). Наконецъ боговдохновенный бытописатель еще говоритъ: „лѣтъ жизни *Измаиловой* было сто тридцать семь лѣтъ; и скончался онъ, умеръ, и *приложился къ народу своему*“ (2). А знаменитый нашъ толкователь Бытія поясняетъ (3), что послѣднее выраженіе пророка Моисея относится именно къ духовному состоянію чловѣка, по которому близкіе между собою въ настоящей обличаются и въ будущей жизни, по единству духа и качествъ. Боговдохновенный же пророкъ употребляетъ это, отнесенное имъ къ Измаилу, выраженіе именно при кончинѣ друга - Вожія Авраама, патріарха Исаака и Израиля—Іакова (4), и такимъ образомъ, кратко объединяя Измаилово духовное состояніе съ духомъ великихъ, самимъ Богомъ наставленныхъ и оберегаемыхъ, патріарховъ избраннаго народа Божія; свидѣтельствуемъ о правотѣ Изаила и вѣрности его до конца жизни *единому истинному* Богу отца его Авраама.

О религіи прочихъ родоначальниковъ Авраамова потомства въ Аравіи Коранъ опять увѣряетъ, что „Авраамъ передалъ (свою истинную) вѣру своимъ дѣтямъ“ (5) (*всѣмъ* поселившимся и въ Аравіи); что онъ неоднократно горячо молилъ Бога, чтобы Онъ „сохранилъ (всѣхъ) его дѣтей отъ языческаго служенія“, и „сдѣлалъ, чтобы его потомство (именно арабійское) было вѣрными“ (6). И по священному писанію самъ Господь говоритъ: „Я избралъ Авраама для того, чтобы онъ заповѣдалъ сынамъ (т. е. значить не одному

(1) Библиейско-біографическій Словарь, Ф. Яковича и П. Благовѣщенскаго, изд. 1849 года томъ 1-й, стр. 201.

(2) Бытіе XXV, 17.

(3) Зап. на кн. Быт. часть 2, стр. 88.

(4) Бытіе XXV, 8; XXXV, 29; XLIX, 33.

(5) Коранъ II, 126.

(6) Коранъ XIV, 38, 40, 42.

Исааку, но и *всѣмъ* его сыновьямъ, родоначальникамъ и арабовъ) своимъ и дому своему послѣ себя ходить *путемъ Господнимъ*“ (1). А преосвященный митрополитъ Филаретъ поясняетъ, что и самая цѣль брака Авраама съ Хеттурою была „дабы сколько можно болѣе *прославлять Бога своимъ потомствомъ*“ (2). Поэтому, рожденные и воспитанные въ строгой, твердо вѣрующей и преданной *единому* Богу семьѣ друга-Божія, сыновья Хеттуры отъ Авраама, навѣрно, были научены *истинному* богопознанію своихъ родителей. Но если и по удаленіи ихъ въ Аравію, какъ свидѣтельствуется сохраненный исторіею примѣръ Измаила, Авраамъ посѣщаль и тамъ своихъ дѣтей, равно и они возвращались къ нему изъ Аравіи, то естественно, что Авраамъ, имѣя возможность, утверждалъ и *всѣхъ* ихъ въ познаніи *единому* истиннаго Бога. Также и ученые полагаютъ, что Агарь, Хеттура, Исавъ съ семьями ихъ, подобно Измаилу, исповѣдывали истинную вѣру патриарховъ Авраама, Исаака и Иакова—Израиля (3).

Относительно же до-мохаммеданской религіи *ближайшихъ* потомковъ этихъ родоначальниковъ нынѣшнихъ арабовъ исторія сохранила прямые и безспорно-точные свѣдѣнія къ сожалѣнію только — на сѣверѣ Аравіи о великомъ праведникѣ Іовѣ съ его весьма многочисленными семьей, родомъ и друзьями, а на сѣверо-западѣ о тестѣ пророка Моисея Іооорѣ съ его племенемъ.

Мѣстомъ пребыванія Іова (4), была земля авситидійская, по еврейскому тексту называемая Уцъ. Мѣст-

(1) Бытіе XVIII, 19.

(2) Записки на кн. Быт. часть 2, стр. 198.

(3) Diction. de la Bible, par Calmet. t. 1, p. 109; t. 3. p. 40, 271; Comentaire sur la Génèse, par Calmet. p. 528; Библиейско-бюгр. Словарь, О. Янкѣвича и Благовѣщенскаго, т. I, стр. 233; томъ III, стр. 167.

(4) Объ историч. дѣйствительности существъ Іова и его исторіи см. Духов. Бес. 1861 г. т. 13 стр. 22 — 24; Прав.

ность. Эта на основаніи указанія пророка Іереміи и всеобщаго мнѣнія ученыхъ находилась въ сѣверной Аравіи (*) въ соседствѣ съ Едомскою землею, именно—къ юго-востоку отъ Іудеи и къ востоку отъ Идумеи. Сюда же приводятъ всѣ указанія на мѣста жительства друзей Іова. Елифазъ называется семенитяниномъ, Валдадъ савхеяниномъ или шухитяниномъ, Зофаръ намитяниномъ, а Элїуй бузитяниномъ (*). Но Ѳеманъ былъ знаменитый городъ въ Идумеи (*); Шуахъ и Бузь—въ сѣверной Аравіи (*). А гдѣ находилась Наама, неизвѣстно; только вѣроятно и это область аравійская. „Городъ этого имени въ колѣнѣ Іудиномъ (Ис. Нав. XV, 41) лежитъ слишкомъ далеко отъ отечества Іова; а потому невѣроятно, чтобъ онъ былъ родиною Зофара“ (*). Съ этими указаніями вполне согласво и географическое замѣчаніе приписи къ книгѣ Іова перевода LXX-ти, заимствованной изъ сирскаго перевода Вибліи, извѣстнаго уже съ 2-го христіанскаго вѣка, гдѣ сказано, что Іовъ жилъ „въ земли авсидійстѣй на предѣлѣхъ Идумеи и Аравіи“ (*). И внутренніе признаки, содержащіеся въ упоминаніяхъ о нравахъ Аравіи и въ обширныхъ рѣчахъ самой книги Іова, наполненныхъ образа-

Обозр. 1864 г. въ декабр. кн. ст. С. Писарева о кн. Іова, стр. 375—376; Dict. de la Bible, par Calmet, t. 3 p. 187 etz.

(*) Іер. XXV, 20; Плачь Іер. IV, 21; Commentaire sur le livre de Job, par Calmet, edit 1722 an., p. XVI et 8; прим. къ 1 ст. кн. Іова пер. на русск. арх. Мак. алтайск.; Св. ист. вѣст. зар. М. Богословскаго, том. 1, страница 97; Commentar über Hiob, von Hahn, ed. 1850, seit. 30.

(*) Іовъ II, 11; VIII; IV; XI; XXXII.

(*) Амоса I, 11, 12; La Palestine ancienne et moderne, par Arnaud, 1868, p. 130—131.

(*) Записки къ кн. Бытія стр. 199; Бытія XXV, 1, 6; Іерем. XXV, 28; La Palestine par Arnaud, 1868, p. 133.

(*) Духовн. Бесѣда 1861 г., томъ 13, стр. 21.

(*) Coment. sur le liv. de Job, par Calmet, p. XVI et 4; Слав. перев. Библ., кн. Іова, въ концѣ послѣдней главы.

ми изъ аравійской природы, указываютъ ясно, что именно Аравія была отечествомъ Іова и его друзей.

Время жизни Іова въ прибавленіи перевода LXX-ти полагается въ пятомъ родѣ отъ Авраама: „яко быти ему пятому отъ Авраама“; также по основаніямъ, высказаннымъ знаменитымъ толкователемъ Кальметомъ⁽¹⁾, и по самымъ внутреннимъ признакамъ (напр. быта), находящимся въ книгѣ Іова, можно безошибочно отнестись жизнь Іова ко временамъ Моисеевымъ⁽²⁾.

Относительно же происхожденія Іова до сихъ поръ мнѣнія различны; одни считаютъ его потомковъ Исавъ, внука Авраамова, на томъ основаніи, что по древнему преданію, выраженному въ сирскомъ переводѣ Библии, и въ Вульгатѣ, Іовъ былъ „Исавовыхъ сыновъ сынъ: якоже быти ему пятому отъ Авраама“⁽³⁾. Другіе же причисляютъ его къ потомкамъ Нахора, брата Авраамова, потому что „обитатели земли Уцъ, гдѣ жилъ Іовъ, принадлежали къ поколѣнію Арама, сына Симова, позднѣе смѣшавшемуся съ потомками Нахора, а не къ идумейскому поколѣнію“⁽⁴⁾. Арабскіе же историки считаютъ Іова потомкомъ Измаила, сына Авраамова⁽⁵⁾. Но какъ бы то ни было во всякомъ случаѣ несомнѣнно то, что Іовъ былъ аравитянинъ, происходившій отъ одного изъ Симовыхъ потомковъ и родоначальниковъ нынѣшнихъ арабовъ.

(1) Diction. de la Bible, t. 3, p. 187—188, 185.

(2) Если бы было доказано, что Іовъ жилъ во времена Соломона, то для цѣли моего очерка это обстоятельство было бы еще благоприятнѣе. Но Кальмету Іовъ жилъ лѣтъ за 1500 предъ Рожд. Христовымъ.

(3) Diction. de la Bible, par Calmet, t. 3, p. 183; Слав. Библия кон. кн. Іова.

(4) О кн. Іова, С. Писарева, въ Прав. Обзор. 1864, декабрь стр. 377—378; Начерт. Библ. истор. митр. Филарета мзд. 1806 г., стр. 101; Са. ист. вет. зав. М. Богословскаго т. 1, стр. 97.

(5) Dict. de la Bible, par Calmet, t. 3, p. 188; Bibliot. orient., par D'Herbelot, Aitub.

Этотъ-то, по словамъ самого Господа, „твердый въ неспорочности, справедливый и богобоязливый“ (1) аравитянинъ, Іовъ живо усвоилъ истинныя вѣрованія „своихъ отцовъ и пламенно предъ всѣми исповѣдывалъ Бога *единымъ* по существу, духовнымъ, всемогущимъ, всевѣдущимъ, вездѣсущимъ, святѣйшимъ, правосуднѣйшимъ и вѣчнымъ“ (2); а по отношенію Его къ міру— всевышнимъ Творцемъ *единымъ* Владыкою, Избавителемъ и Промыслителемъ вселенной (3). Согласно съ такою высокою истинною вѣрою и вся жизнь праведнаго Іова была искренне чистая, преисполненная любовью къ Богу и къ людямъ. „Спасалъ я,—говоритъ самъ Іовъ,—вопьющаго страдальца и сироту безпомощнаго. Благословеніе погибавшаго текло на меня и сердцу вдовы я доставлялъ радость. Слепому я былъ глазами, а хрому ногами. Нищимъ я былъ отцемъ, и вникалъ въ дѣло человека мнѣ незнакомаго. И сокрушалъ беззаконному челюсти, и изъ зубовъ его исторгалъ похищенное“ (4). Святой аравитянинъ возвышался даже до христіанской добродѣтели—до любви ко врагамъ своимъ: „радовался ли я погибели врага моего,—говоритъ онъ,—и восхищался ли, когда его постигало несчастье“ (5). И такая неистощимая въ благотворительности, всѣхъ объемиющая, безкорыстная и самоотверженная любовь его къ людямъ проистекала изъ истинной вѣры и любви къ Богу. „Не Создавшій ли меня во чревъ создалъ и его, и не *Единый* ли образовалъ насъ во утробѣ“ (6),—говоритъ онъ о своемъ рабѣ, котораго право онъ чтить и соблюдать, какъ свос.

(1) Іова II, 3.

(2) Іова XXIII, 12; XXXI, 15; XXVI, 13; XXVII, 3; IX, 5—14; XII, 16; XXVIII, 21—23; XXIII, 10; XI, 7; XIII, 2; XXIII, 8—9. XXI, 22; XXIII, 7; XXIV 1. и пр.

(3) Іова XII, 9; XIX, 25; VII, 20; XVI, 19. и пр.

(4) Перев. на русск. архимандр. Макарія алтайскаго, кн. Іова XXIX, 12—17.

(5) Тамже, XXXI, 29.

(6) Тамже, XXXI, 15.

Не менѣе правотѣрными въ сущности были религіозныя понятія и аравитянъ друзей Іова, воззрѣвша которыхъ передаетъ его высокосвятая книга ⁽¹⁾. Но не только объ однихъ ихъ понятіяхъ свидѣтельствуетъ праведникъ; изъ его же исторіи видно, и по разнолеменности посѣтвшихъ его друзей, и по великому всѣхъ уваженію къ нему и извѣстности его вообще въ Аравіи, и наконецъ по самому положенію его, видно говорю, что понятія Іова въ его время были чины, вообще были господствующими въ Аравіи. Іовъ „былъ человѣкъ великъ наче всѣхъ сыновъ востока“ ⁽²⁾, или аравитянъ ⁽³⁾, т. е. великъ былъ своимъ почетомъ и извѣстностію во всей Аравіи. А въ прибавленіи перевода LXX-ти, по древнему восточному преданію, видно, что ему принадлежала царская власть ⁽⁴⁾, условливаемая не происхожденіемъ, но только личнымъ достоинствомъ по оцѣнкѣ всего народа, какъ ясно представляется этотъ аравійскій обычай изъ генеалогіи царей Исавова рода въ книгѣ Бытія ⁽⁵⁾, и обычай этотъ существуетъ до сихъ поръ еще у аравитянъ, какъ видно оно изъ вышепредставленнаго описанія ихъ быта. На свое патріархальное главенство въ Аравіи и всеобщее къ себѣ свободное уваженіе прямо указываетъ самъ Іовъ, говоря: „когда я выходилъ и на площади ставилъ себѣ стулъ,—юноши, увидѣвъ меня, пря-

⁽¹⁾ Іова IV, 17—21; V, 8—27; VIII, 2—22; XI, 6—11; XXXII, 9—XXXVIII; и пр.

⁽²⁾ Пер. на русск. архим. Макарія алтайск. книга Іова 1, 3.

⁽³⁾ Comment. sur le liv. de Job. par Calmet, p. 8; et sur le III livre des Rois., ed. 1721, X, p. 179; пер. на рус. арх. Мак. алт. кн. Іова примѣчаніе къ I, 3; Гулзева рус. перев. истор. кн. вет. зав., изд. 1866 г., стр. 204, прим. къ III Цар. V, 10; Зап. къ кн. Быт. стр. 199.

⁽⁴⁾ См. слав. пер. Биб., въ кон. послѣд. гл. кн. Іова.

⁽⁵⁾ Бытія XXXVI, 31—43.

тались, а старцы вставали и стояли; князья прекращали рѣчь, и полагали руку на уста свои; голосъ знаменитыхъ мужей скрывался, и языкъ ихъ прилипалъ къ гортани ихъ,—ибо уко слышало и ублажало меня, и око видѣло, и восхваляло меня“ (1). Слава великаго Іова въ Аравіи была такъ свѣжа и жива, и самое его вліяніе властительное, но совершенно свободное, было такъ сильно, что, говоритъ овъ, современники „внимали мнѣ, и въ ожиданіи совѣта моего безмолствовали. Послѣ рѣчей моихъ уже невозражали, и ждали меня, какъ дождя, и (какъ) поздному (дождю) отверзали уста свои, и капало на нихъ слово мое. Я избиралъ для нихъ пути, и сидѣлъ какъ глава“ (2). Но такой, какъ святой Іовъ, главѣ естественно соответствовало и тѣло, и всѣ или большинство членовъ, т. е. и соотечественники его: аравитяне, раздѣляли его истинныя понятія вообще, а религіозныя въ особености. „Чистота вѣры не была во время Іова необыкновеннымъ явленіемъ, — говоритъ одинъ почтенный докторъ православно-христіанскаго богословія—племена, сѣверной аравіи были еще свободны отъ заблужденій язычества“ (3). И Коранъ постоянно называетъ праведнаго Іова истиннымъ арабскимъ пророкомъ (4), божественнымъ посланникомъ, которому Богъ оказалъ свое милосердіе и направилъ для предостереженія людей, которые Ему (истинному, единому, Богу) поклоняются (5). И стоитъ только припомнить (6), какъ упорно аравитяне противились про-

(1) Перев. на русск. архимандр. Макарія алтайск. кн. Іова, XXIX, 7—11.

(2) Тамже, XXIX, 20—25.

(3) Приб. къ изд. твор. св. отц. часть XVI, о единобожій, какъ первою видѣ религ., стр. 344, статья В. Д. Кудравцева.

(4) Коранъ IV, 161.

(5) Тамже. VI, 84; XXI, 83, 84; VI, 90.

(6) Смотр. выше о происхожд. аравит. и о судьбѣ аданъ и темуданъ.

рокамъ Гуду и Салеху (Еверу и Фалеку), когда расходились съ ними въ религиозныхъ понятіяхъ: никакія самыя очевидныя чудеса (¹) не могли убѣдить ихъ, измѣнить ихъ ложнаго взгляда и подчинить влиянію пророка, котораго они или не слушались, или оскорбляли. И значить, если святой Іовъ былъ въ такомъ великомъ почетѣ, то конечно *не иначе, какъ подъ условіемъ полного согласія аравитянъ съ его понятіями и истиннымъ богопочтеніемъ*. И наконецъ древне аравійское преданіе (²) прямо говоритъ еще даже, что нашлось только одно аравійское племя, но имени Дгулькефель, которое съ ложнымъ своимъ пророкомъ воспротивилось праведному Іову, но было за это совершенно уничтожено самими же прочими аравитянами и сыновьями Іова, которому Господь даровалъ (³) многочисленное помощество и болѣе двухъ сотъ лѣтъ жизни.

Въ доказательство того, что вѣра и понятія праведнаго Іова не были въ Аравіи во времена Моисеевы исключительнымъ, мѣстнымъ только обстоятельствомъ или явленіемъ исторія сохранила намъ еще и въ другой сторонѣ Аравіи живой и великій примѣръ истинныхъ религиозныхъ понятій и богопочтенія въ лицѣ, тестя пророка Моисея, Іоѳора, или Рагуила.

Іоѳоръ былъ священникомъ (⁴) истиннаго Бога и старѣйшиной т. е. шейхомъ или эмиромъ (⁵) въ одномъ

(¹) Подробн. см. *Bibliot. orient.*, par D'Herbelot, t. 2, p. 519—520; t. 3, p. 230—236; *Dict. de la Bible*, par. Calmet, t. 2 p. 628; *Observat. sur le Mahom.* par Sale. p. 466.

(²) *Bibliot. orient.*, par D'Herbelot, t. 2, p. 305; *Diction. de la Bible*, par Calmet, t. 3, p. 188.

(³) Іовъ VII, 16. *Comentaire sur le liv. de Job*, par Calmet, p. 154. Если 140 лѣтъ прожитыхъ Іовомъ по выздоровленіи было двойное противъ прежнихъ его лѣтъ, то ему было лѣтъ 70, когда начались его страданія, говоритъ писатель Сиппочиса, усвоемаго св. Афанасію александр. см. *Дух. Бесѣд.*, 1861 года т. 13, стр. 18 и примѣчаніе.

(⁴) Исход. II, 16; III, 1; XVIII, 1.

(⁵) *La Palestine* par Arnaud, p. 126.

изъ племенъ арабійскихъ, у мадіанитовъ, патриархально кочевавшихъ ⁽¹⁾ по синайскому полуострову Аравіи. Когда Моисей бѣжалъ къ этому племени изъ Египта отъ смертнаго приговора Фараона ⁽²⁾, мадіаниты находились близъ самой горы Синая ⁽³⁾.

Іоооръ происходилъ по инымъ отъ Авраама, чрезъ сына его Мадіана отъ Хеттура ⁽⁴⁾, а по другимъ отъ Измаила ⁽⁵⁾, сына Агари и Авраама, но вообще всѣ согласны въ томъ, что онъ былъ аравитянинъ.

О религіозномъ состояніи Іооора извѣстно по древнимъ арабскимъ преданіямъ, утвержденнымъ и Кораномъ, что Іоооръ, или по арабски Шоабъ, былъ „человѣкъ кроткій и прямой, посланникъ Божій, достойный вѣры ⁽⁶⁾, коучавшій мадіанитовъ такъ: о народъ мой! Поклоняйся (только единому, истинному) Богу! Бойся Бога и слушайся меня. Бойся того, кто сотворилъ тебя также, какъ предшествовавшія поколѣнія. Бойся Обладателя вселенной, который все объимаетъ своимъ знаніемъ. Не производите на землѣ неправды; не отвращайте отъ пути Божія тѣхъ, которые въ Него вѣруютъ. Богъ совершенно знаетъ ваши поступки. Я хочу только, сколько могу, исправить васъ; Богъ же милосердъ и полонъ любви“ ⁽⁷⁾.—Такъ истинны и высоки были, по сохранившимся арабскимъ преданіямъ, религіозныя понятія аравитянина Іооора, тебятя пророка Моисея. Если же Коранъ и говоритъ, что

(1) *Biblicher Comentar über die Bücher Moses, von Keil und Delitzser, edit. 1861, 1 Band. 323; Diction. de la Bible, par Calmet, t. 3, p. 139 et rem. 1.*

(2) Исход. II, 15. Это было по Кальмету за 1527 лѣтъ до Р. X.

(3) *La Palestine par Arn. p. 126.*

(4) *Diction. de la Bible, par. Calmet, t. 3, p. 139.*

(5) *Bibliot. orient, par D'Herbelot, t. 5, p. 211.*

(6) Коранъ, XI, 89.

(7) Коранъ, VII, 82; XXVI, 179, 184, 180; VII, 87; XI, 86; VII, 84; XXVI, 188; XI, 90, 92.

часть ⁽¹⁾ мадіанитовъ удалялась отъ истиннаго пути и отвергала Іоѳорова посланничество, то Коранъ же и добавляетъ, что эти неправовѣрные мадіаниты всѣ были чудеснымъ образомъ уничтожены „землетрасеніемъ, и страшной бурей, какъ будто они никогда не обитали въ этой странѣ“ ⁽²⁾. И если бы неправомыслящихъ мадіанитовъ было много и они не составляли бы только рѣдкаго исключенія, встрѣчающагося вездѣ и въ самыхъ правовѣрныхъ странахъ и народахъ, то конечно и пророкъ Моисей, женившійся на дочери Іоѳора и прожившій въ его семьѣ въ Аравіи сорокъ ⁽³⁾ лѣтъ, не могъ бы не знать подобнаго обстоятельства, и безъ сомнѣнія, если бы оно заслуживало вниманія, упомянулъ бы о немъ при описаніи своей жизни въ Аравіи или встрѣчи съ своею женою, дѣтьми и тестемъ Іоѳоромъ, по выходѣ уже изъ Египта со всѣмъ израильскимъ народомъ ⁽⁴⁾, такъ какъ арабскія преданія утверждаютъ, что гибель неправовѣрныхъ мадіанитовъ произошла до этой встрѣчи Моисея съ его семьей и Іоѳоромъ ⁽⁵⁾. Но Моисей нигдѣ даже и не намекаетъ на неправовѣріе мадіанитовъ между которыми жилъ онъ 40 лѣтъ съ семьей Іоѳора, и значить темныя, краткія и неопредѣленныя преданія объ этомъ неправовѣрїи слѣдуетъ, если не вовсе отвергнуть, какъ недостоверныя и какъ только вымыселъ болѣзненной фантазіи Мохаммеда, то все таки считать, по исключительности не важными, не заслуживающими серьезнаго вниманія и нисколько неопровергающими общаго правовѣрїя аравитянъ время Моисея. А объ истинности

⁽¹⁾ Коранъ, VII, 85; XI, 98.

⁽²⁾ Коранъ, VII, 89; XI, 97, 98.

⁽³⁾ Diction. de la Bible, par. Calmet, t. 3, p. 139 et 5 remar.

⁽⁴⁾ Исхода II, 16; III, IV; XVIII.

⁽⁵⁾ Bibliot. orient. par D'Herbelot, t. 5, p. 211; Кор. VII, 91.

религіозныхъ понятій самого Іошора и его семьи свидѣтельствуеъ ясно и великій бытописатель своихъ бракомъ съ Сепфорою, одною изъ семи дочерей Іошора, добровольнымъ весьма долгимъ пребываніемъ въ его семьѣ и племени (¹), и наименованіемъ вездѣ своего тестя іереемъ (²), священникомъ, служителемъ истиннаго Бога. И когда „услышалъ Іошоръ, священникъ мадіамскій, тестъ Моисеевъ, что вывелъ Господь Израиля изъ Египта, пришелъ Іошоръ, (съ сыновьями и женою Моисея Сепфорою, предъ тѣмъ къ нему возвращенною) къ Моисею въ пустыню, гдѣ онъ расположился станомъ у горы Божіей, и далъ знать Моисею“ о своемъ прибытіи,—то „Моисей вышелъ на встрѣчу тестю своему, и поклонился ему, и цѣловалъ его, (т. е. все одинъ Моисей;—такъ велико было уваженіе всецѣло и ревниво преданнаго истинному, *единому* Богу пророка къ *аравійскому* священнику). Потомъ они словесно привѣтствовали другъ друга (³) и „вошли въ шатеръ. И разказалъ Моисей тестю своему о всемъ, что сдѣлалъ Господь съ египтянами за Израиля, и о всѣхъ трудностяхъ, какія встрѣтили ихъ на пути, и какъ избавилъ ихъ Господь. Іошоръ радовался и сказалъ: „Благословенъ Господь, который избавилъ народъ сей изъ подъ власти египтянъ“. (За тѣмъ) *Іошоръ принесъ всесожженіе и жертвы Богу:* и пришелъ *Ааронъ и всѣ старѣйшины Израилевы ѣсть хлѣба съ тестемъ Моисеевымъ предъ Богомъ“* (⁴). Значить истинны были религіозныя понятія и аравитянина, если не только весь народъ израильскій, но и великіе избранники народа Божія оказывали ему такое почтеніе, сочувствіе и дозволяли даже священнодѣйствовать въ своей избранно-

(¹) Исход. II, 16, 21, 23; III, I; IV, 18.

(²) Тамже, II, 16, III, 1; XVIII, 1.

(³) Слич. Патока. Моисей. перев. съ евр. архим. Макарія, изд. 1863 года, стр. 142; Исх. XVIII, 7.

(⁴) Исх. XVIII, 1—12.

правовѣрной средѣ. И надобно еще замѣтить, что это было именно тогда, когда за только-что совершенное такъ неожиданно и чудесно избавленіе отъ долгаго и тяжкаго ига народъ израильскій особенно живо чувствовалъ себя *избраннымъ, особымъ народомъ Божиимъ* и ревниво былъ преданъ своему *единому истинному Богу-Избавителю*. Но и въ такомъ торжествующемъ положеніи и высокорелигіозномъ возбужденномъ состояніи народа Божія аравійскій іерей еще находить чему поучать самого великаго, Богомъ прославленнаго его вождя — пророка Моисея! — „Принимая на одного себя, — говоритъ Іоѳоръ Моисею — слишкомъ для одного тебя тяжелое и суетное дѣло народнаго суда, не хорошо это ты дѣлаешь. Послушай словъ моихъ; я дамъ тебѣ совѣтъ и *будетъ Богъ* съ тобою: будь ты для народа посредникомъ предъ *Богомъ*, и предъ *Богомъ* ходатайствуй за него. Научай народъ своей уставамъ и законамъ Божиимъ, указывай ему путь его, по которому онъ долженъ идти, и дѣла, которыя онъ долженъ дѣлать, — вотъ истинное и прямое назначеніе вождя народа Божія! А всѣ малыя, житейскія народныя дѣла пусть судятъ избранные тобой изъ народа правдивые люди, — и *будетъ Богъ* съ тобою и съ народомъ твоимъ“⁽¹⁾. — „И послушалъ Моисей словъ тестя своего, и сдѣлалъ все, что онъ говорилъ“⁽²⁾. Такъ мудръ, такъ высокъ былъ духъ аравитянина Іоѳора, котораго и самое названіе Рагуиломъ, т. е. другомъ Божиимъ, уже означаетъ, говорятъ новѣйшіе толкователи⁽³⁾, что онъ исповѣдывалъ *истиннаго древне-семитическаго единаго* верховнаго Бога.

Къ величайшему сожалѣнію, изъ *самой глубокой* древности аравійской исторія сохранила прямья и без-

(1) Исход. XVIII, 17—22.

(2) Тамже, 24.

(3) Biblischer Commentar über die Bücher Moses von Keil und Delitzsch, Band. 1. Seit. 323.

спорно вѣрныя свѣдѣнія о жизни и понятіяхъ только двухъ вышеприведенныхъ великихъ аравитянъ. — Іова и Іоѳора съ ихъ семьями и племенами. Изъ древнѣйшей исторіи аравитянъ увѣковѣчила она для потомства опредѣленно и точно только ихъ вѣровавія. Но много тысячъ аравійскихъ людей, остававшихся не менѣе вѣрными и преданными вѣрѣ своихъ великихъ родоначальниковъ и отцевъ, остались незанесенными поимянно на ея краткія страницы, и только потому неизвѣстны потомству!.... За то сохраненіемъ самыхъ этихъ двухъ-трехъ точныхъ фактовъ она даетъ основаніе заключать и вообще о состояніи и понятіяхъ людей того времени. „Ибо хотя въ книгѣ (исторической) представленъ собственно одинъ великій фактъ, но онъ все же не выходитъ изъ общаго порядка тогдашней жизни“ (1). Особенно же исторія вышеприведенныхъ двухъ аравитянъ,—какъ выше, при взглядѣ на понятія вообще современныхъ Іову и Іоѳору ихъ соотечественниковъ, показано,—даетъ твердое основаніе и право сказать, что не только современники, но и потомки этихъ великихъ правовѣрныхъ аравитянъ, съ многочисленнымъ родомъ и большимъ влияніемъ, если и не всегда вполнѣ, всетаки долго оставались вѣрными основнымъ, первоначально-богооткровеннымъ истинамъ, и, влияніемъ чудно однообразной природы Аравіи и патриархальнаго ихъ быта, были положительно всегда располагаемы и приводимы къ этимъ великимъ небеснымъ истинамъ, въ особенности же къ простому первоначально откровенному единобожію (2). Съ этимъ согласны и краткія отрывочныя мысли (3) объ этомъ

(1) Св. Іовъ, А. Бухарева (арх. Федора) изд. 1864 года стр. 106.

(2) См. 1 часть этой статьи о влияніи патриарх. быта и природы на аравитянъ.

(3) Histoire des arabes, par Sedillot, p. 35; L'Arabie contemporaine, par A. D'Avril., ed. 1868 an p. 3—9; Diction. de

предметъ ученыхъ, вѣроятно также полагавшихъ, что не могло скоро оставить служеніе истинному Богу и совершенно забыть Его пожегство столь ревностныхъ и правовѣрныхъ исповѣдниковъ Бога, каковыми были какъ первые родоначальники его, такъ и ихъ потомки подобные Іову и Іоѳору, которые, имѣя и собственные семьи чрезвычайно многочисленныя и очень долгую жизнь, укрѣпляли и распространяли свое благое влияние на прочихъ Аравитянъ. И „въ томъ, что вообще (аравійскіе) потомки Авраама исповѣдывали сперва ту же самую религію *единобожія*, какъ Авраамъ, согласно почти всѣ аравскіе писателя“ (*), — говорить во введеніи къ своему изслѣдованію послѣдняго домохамеданскаго періода древней религіи Аравитянъ одинъ изъ новѣйшихъ оріенталистовъ. А по древнимъ аравійскимъ преданіямъ, выразившимся въ Коранѣ, также говорится прямо, что „посреди отцевъ и дѣтей и братьевъ“ этихъ, самимъ Богомъ направленныхъ, великихъ людей Аравіи „великое число (шло) по пути правому“ (*).

Книги же священнаго писанія хотя и упоминаютъ довольно часто объ аравитянахъ вообще, но чрезвычайно кратко. И онѣ говорятъ о пастушеской кочевой жизни въ пустынѣ (*), о торговлѣ, о богатствѣ, о мудрости (*) ближайшихъ къ Палестинѣ аравійскихъ племенъ, и болѣе о ихъ враждебныхъ отношеніяхъ къ вароду Вожію, но не по религіознымъ побужденіямъ,

la Bible, par Calmet, t. 3 p. 40, 271; Histoire gén. des lang. sémit. par E. Renan, 1-e par. p. 6. «Всемирная истор. Ф. Шюссера, 1862 г.; томъ V, стр. 20.

(*) Ueber die Religion der vorislamischen Araber von L. Krehl, 1863, Sekt. 4.

(*) Коранъ, VI, 87.

(*) Исх. XIII, 20; Іер. III, 2; XLIX, 29; и т. д.; Іез. XXXVIII, 11 и т. д.

(*) Быт. XXXVII, 25; III Царст. X, 15; II Парал. IX, 14; Ис. LX, 6—7; Іер. XLIX, 7; Авд. 9 и пр.

а чисто по однимъ только политическимъ соображеніямъ.—Какъ сосѣдямъ Египта, аравитянамъ давно уже было извѣстно, что евреевъ опасались и сами египтяне, народъ многочисленный и стройно организованный, но вдругъ слышатъ они о чудесномъ переходѣ евреевъ и въ самую ихъ страну. И вотъ всѣ „народы трепещутъ“, говоритъ бытописатель. „Смутились князья Эдомовы (¹), и не согласился Едомъ позволить Израилю пройти чрезъ его предѣлы“ (²). Потомъ еще, напрямѣръ, кочевавшая съ сѣверной же Аравіи, часть мадіанитскаго племени вступила даже въ союзъ съ нечестивыми моавитянами противъ Израиля изъ опасенія же его усиленія (³). Израильтjане орустошали „поядали все вокругъ нихъ, какъ воля поядаетъ траву полевою“ (⁴).... „Взяли у (сосѣднихъ) аморрейскихъ царей всѣ 60 городовъ, укрѣпленныхъ стѣнами, воротами и запорами, кромѣ городовъ неукрѣпленныхъ весьма многихъ, всю область арговъ,.... поразили израильтjане царей и сыновъ ихъ, и народы ихъ, мужчинъ и женщинъ и дѣтей,—никого не оставили въ живыхъ, и овладѣли землею ихъ (⁵). Мадіанитjане „видѣли все, что сдѣлалъ Израиль аморреямъ и весьма боялись“ (⁶), почему и вступили противъ него въ союзъ съ нечестивыми моавитянами. Вообще изъ словъ священнаго писанія ясно видно, что племена сѣверной Аравіи такъ враждебно относились къ израильтjанамъ не по религіознымъ побужденіямъ, а изъ опасенія ихъ усиленія и изъ политическихъ только видовъ, по которымъ и нынѣ еще просвѣщеннѣйшіе народы и цари запада, называемые самою церковію христіаннѣйшими, враждуютъ, подобно древнимъ мадіанитамъ, съ своими братьями по вѣрѣ и

(¹) Исход. XV, 14—15.

(²) Числ. XX, 21.

(³) Числ. XXII, 2—4.

(⁴) Числ. XXII, 4.

(⁵) Второзак. III, 4, 5; II, 34; Числ. XXI, 35.

(⁶) Числ. XXII, 2—4.

входятъ въ нечестивые союзы, сдѣлки и тѣсное общеніе съ иновѣрцами, противниками Христа, чтобы только воспрепятствовать политическому могуществу христіанъ ивородныхъ.

Много разъ и еще ветхозаветныя священныя книги говорятъ, напримѣръ, о многолѣтнемъ угнетеніи израильтянъ мадіанитами и о сверженіи этого ига ⁽¹⁾, объ опустошеніи Іудеи арабами ⁽²⁾, или также о пораженіи одного изъ древнихъ аравійскихъ племенъ, прикочевавшаго къ границамъ Палестины, агарявъ ⁽³⁾, но, передавая подобныя обстоятельства непріязненныхъ отношеній къ израильтянамъ разныхъ племенъ аравійскихъ, свящ. книги не говорятъ о религіи аравитянъ. А предсказывая вмѣстѣ съ Палестиною опустошеніе и сосѣднимъ съ нею нѣкоторымъ аравійскимъ племенамъ за вражду ихъ, за „мстительскія поступки съ доможь іудинымъ“ ⁽⁴⁾, пророки народа Божія также не описываютъ религіознаго ихъ состоянія ⁽⁵⁾. Кромѣ всей книги праведнаго Іова и вышепредставленнаго свидѣтельства объ мадіанитянскомъ священникѣ Іооорѣ, во всѣхъ прочихъ книгахъ священнаго писанія повидимому еще въ четырехъ, а собственно только въ двухъ мѣстахъ находятся нѣкоторыя указанія на религію нѣсколькихъ арабскихъ племенъ. Въ первомъ изъ нихъ говорится израильтянамъ ⁽⁶⁾: „враждайте съ мадіанитянами ⁽⁷⁾ и поражайте ихъ. Ибо они

⁽¹⁾ Судей VI и VII.

⁽²⁾ 2 Паралипом. XXI, 16—18; XXII, 1.

⁽³⁾ 1 Паралипом. V, 10 и примѣч. къ нему въ русс. пер. М. Гулева; V, 19—22.

⁽⁴⁾ Іезекіила XXV, 12—14.

⁽⁵⁾ Исход. XXI, 11—17; XXXIV, 5—6; LXIII, 1—6; Іер. XLIX, 7—22; Плач. IV, 21; Іезек. XXV, 12—14; Амса I, 11—12; Авд.; Авак. III, 7 и пр. и пр.

⁽⁶⁾ Числ. XXV, 17, 18.

⁽⁷⁾ Это была часть одного изъ арабскихъ племенъ мадіанитявъ, кочевавшая въ то время на сѣверѣ Аравіи, въ предѣлахъ

враждебно поступили съ вами въ коварствѣ своемъ, прельстивъ васъ Фегорожъ и Хазвою, дочерью начальника мадіамскаго, сестрою своею, убитою въ день пораженія за Фегора“. По этимъ двумъ заключительнымъ стихамъ всего разказа можно было бы думать, что, выражая повелѣніе Божіе, бытописатель идола Ваал-Фегора приписываетъ мадіанитянамъ. Но въ первыхъ стихахъ тойже главы прямо и опредѣленно говорится (1), что „началь народъ израильскій блудодѣйствовать съ дочерью Моава, и приглашали оубъ народъ къ жертвамъ боговъ своихъ (т. е. моавитскихъ) и ѣлъ народъ (жертвы ихъ) и кланялся богамъ ихъ (т. е. моавитянь) и прилѣпился Израиль къ Ваал-Фегору. И воспламенился гнѣвъ Господень на Израиля“ и проч. Далѣе если вникнуть въ ходъ всѣхъ обстоятельствъ относящихся къ переданному здѣсь бытописателемъ случаю, по поводу котораго изложены два вышеприведенные заключительные стиха, то оказывается, что въ нихъ обобщены два обстоятельства: поклоненіе израильтянами Ваал-Фегору и другимъ идоламъ моавитскимъ со вкушеніемъ идоложертвеннаго, за что поражено было 24 тысячи израильтянь, и другое обстоятельство—блудодѣйствіе съ израильтянами женщинъ и мадіанитянскихъ, которое между прочимъ также послужило поводомъ къ отступленію израильтянь отъ Господа и поклоненію ихъ Ваал-Фегору идолу моавитскому. При побужденіи же израильтянь ко враждѣ съ мадіанитянами за обстоятельство, въ которомъ они принимали участіе, какъ союзники моавитянь, умалчивается объ самихъ моавитянахъ, потому что Господь

потомковъ Лота моавитянь, непринадлежавшихъ къ арабскимъ племенамъ, тогда какъ другая часть мадіанитянь, въ средѣ которой находился священникъ Іоворъ, оставалась въ сѣверо-восточной Аравіи. La Palestine ancienne et moderne par E. Arnaud, p. 125—126.

(1) Числ. XXV, 1—3.

запретилъ израильтянамъ враждовать съ моавитянами, говоря ⁽¹⁾: „не вступай во вражду съ Моавомъ и не начинай съ ними войны“. Въ заключительныхъ стихахъ оставляется также безъ всякаго опредѣленія, чей былъ идолъ Фегоръ, потому что въ предшествовавшихъ стихахъ той же главы было уже прямо сказано, что Вааль-Фегоръ и прочіе идолы, которымъ поклонялись въ настоящемъ случаѣ израильтяне, принадлежали именно *только моавитянамъ*. Также и далѣе, въ описаніи наказанія мадіанитянъ за это содѣйствіе ихъ моавитянамъ въ совращеніи израильтянъ, при извѣстїи, что израильтяне, избивъ всѣхъ мадіанитянъ, овладѣли всѣмъ имъ принадлежавшимъ, и при перечисленіи въ числѣ добычи даже и такихъ ничтожныхъ предметовъ, какъ „цѣпочки, запястья, перстни, серги и привѣски“ ⁽²⁾,—нигдѣ нѣтъ ни слова, ни намека о существованіи у мадіанитянъ идоловъ, тогда какъ упоминается, что пророкъ Валаамъ, одинъ изъ виновниковъ вышеописаннаго совращенія израильтянъ, находился при мадіанитянахъ и былъ убитъ. Наконецъ боговдохновенный бытописатель здѣсь еще прямо и опредѣленно говоритъ, что мадіанитяне *только* своими „женщинами“ были для сыновъ израилевыхъ поводомъ къ отступленію отъ Господа въ угожденіе Фегору“ ⁽³⁾ идолу моавитскому. Ученые богословы также считаютъ въ настоящемъ обстоятельстве Ваал-Фегора идоломъ *однихъ только* моавитянъ ⁽⁴⁾.

Второе мѣсто священнаго писанія, въ которомъ *повидимому* содержится указаніе на религію еще одного изъ арабскихъ племенъ находится у пророка Іере-

⁽¹⁾ Второзак. II, 9.

⁽²⁾ Числ. XXXI, 50.

⁽³⁾ Числ. XXXI, 16.

⁽⁴⁾ Свящ. истор. ветх. зав. М. И. Богословскаго, т. I, стр. 154—155; Библейск. словарь изд. А. Верховскаго, томъ I, выпускъ 2, стр. 249.

ми, говорящаго: „выслушайте слово Іеговы, домъ Іаковлевъ, и всѣ племена дому Израилева! Такъ говорить Іегова: что худаго нашли во Мнѣ отцы ваши, что они удалились отъ Меня!.. Вы осквернили землю Мою, и удѣлъ Мой сдѣлали мерзостью. Священники не помышляютъ, гдѣ Іегова? и блюстители откровенія не знаютъ Меня, и пастыри отпали отъ Меня, и пророки пророчествуютъ именемъ *Ваали*..... Подите на острова Китимскіе и посмотрите, пошлите также въ *Кидаръ* и развѣдайте прилежно, и рассмотрите дѣлается ли (тамъ) *подобное сему?* Перемѣнилъ ли какой народъ боговъ, хотя они не боги? а Мой народъ промѣнялъ славу свою на негодное“ (*). Но въ этихъ стихахъ, равно какъ и во всей этой второй главѣ книги пророка Іереміи, многія слова никакъ нельзя понимать въ прямомъ частномъ, собственномъ ихъ значеніи, наприм. слова: *плодъ, пророки, волосы, любовники, — весь 20 стихъ* (*). И въ выраженіи: „пророки пророчествуютъ именемъ Ваала“, — названіе *Ваала* означаетъ не собственно идола Ваала, но вообще идоловъ, ложныхъ боговъ безъ частнаго опредѣленія, въ противоположность единому истинному Богу Іеговѣ (*). Такъ и слово *Кидаръ*, хотя въ частности есть названіе потомковъ Кидара, сына Измаилова но, въ представленномъ выше стихѣ пророка Іереміи, ученые толкователи священнаго писанія (*) считаютъ названіе это относящимся не къ одному опредѣленному какому нибудь народу или пле-

(*) Іереміи гл. II, ст. 4, 5, 7, 8, 10, 11, въ русс. перев. арх. Макарія алтайскаго.

(*) Іер. II ст 3, 8, 16, 33, 20. «Давно уже ты (Іудея) сокрушила ярно свое, разорвала узы свои; и сказала: «не стану служить»; когда на всякомъ высотѣ холмѣ и подъ всякимъ зеленымъ деревомъ ты ложила, блудѣствовала».

(*) Der Prophet Jeremia, erklärt von K. Graf, edit. 1862, Seit. 25.

(*) Тамже, S. 25—26.

мени, а употребленнымъ для обозначенія вообще племенъ разнаго происхожденія и разныхъ народностей, жившихъ только на востокѣ отъ Палестины въ противоположность тѣмъ, которые жили на западѣ отъ нея и означены словомъ *китимскіе*. При томъ подъ этими означеніями полагаютъ не всѣ народы на востокѣ и на западѣ отъ Палестины, но именно только такіе, о которыхъ израильтяне имѣли точныя свѣдѣнія. А къ восточной части Палестины прилежала только весьма небольшая часть сѣверной Аравіи, и потому собственно арабскихъ племенъ изъ народовъ на востокѣ отъ Палестины, израильтянамъ извѣстно было самое незначительное число. И наконецъ, для неопредѣленнаго означенія собственно Аравіи и арабовъ въ частности, пророки употребляли въ священномъ писаніи слова: *земля восточная, земля сыновъ востока или Аравія, аравитяне* ⁽¹⁾, а не при одномъ изъ этихъ наименованій, присвоенныхъ именно аравитянамъ вообще, священное писаніе не упоминаетъ объ ихъ неправотѣри. Изъ всего этого слѣдуетъ, что и вышеприведенныя слова пророка Іереміи нельзя относить къ свидѣтельствамъ о религіи именно арабовъ, большинства которыхъ религіозный центръ былъ не на востокѣ отъ Палестины, а совсѣмъ на югѣ, въ западной Аравіи, въ Геджазской области, гдѣ находился „съ незапамятныхъ временъ *единственно всеми арабскими племенами почитаемый храмъ Каабы*“ ⁽²⁾.

За то въ третьемъ и четвертомъ мѣстахъ, уже прямо и опредѣленно упоминающихъ о религіозныхъ вонятіяхъ арабовъ болѣе отдаленныхъ и къ югу отъ Палестины, на примѣръ Іеменской области, находится подробное свидѣтельство, что во времена еще царя

(1) Библ. словарь, изд. А. Верховскаго 1871 года, т. I, выпускъ 1-й, стр. 118.

(2) Essai sur l'histoire des arabes, par Caussin de Perceval, t. 1, p. 175, 269; t. 2, p. 100.

Соломона дальніе отъ палестины арабы славили Яегову, *истиннаго, единаго* Бога. Такъ, говорятъ книги Царствъ и Паралипоменонъ ⁽¹⁾; Савская царица изъ счастливой Аравіи ⁽²⁾, „услыхавши молву о Соломонѣ (Шломо), — что онъ сдѣлалъ для имени Яеговы, пришла (въ Іерусалимъ) испытать мудрость его загадками“, по обыкновенію аравитянъ состязаться съ мудрецами дружественныхъ имъ племенъ. „И бесѣдовала она съ Соломономъ о всемъ, что было у нея на сердцѣ; и не было для царя ничего непонятнаго, чего бы онъ не разгадалъ ей. И видѣла царица Шевы (Савская), всю мудрость Соломона и домъ (*храмъ*), который онъ построилъ, и пищу за столомъ его, и жилище рабовъ его и порядокъ служащихъ ему, и одежду ихъ и питье его и *всесожженія*, которыя приносилъ онъ *въ домъ Яеговы* ⁽³⁾. И сказала она царю: мудростію и богатствомъ ты превосходишь молву, какуя я слышала (о тебѣ). Счастливы люди твои..... *Да будетъ благословенъ Яегова Богъ* твой, который, по вѣчной любви къ Израилю, поставилъ тебя царемъ“!..... А въ такихъ близко дружественныхъ отношеніяхъ могъ ли быть богомудрый Соломонъ во дни еще строгаго своего благочестія съ кѣмъ инымъ, какъ только съ исповѣдающимъ и чтущимъ Бога истиннаго, Бога отцевъ его Давида, Іако-

⁽¹⁾ Русс. пер. М. Гулаева III Цар. X, 1—14; II Пар. IX, 1—12.

⁽²⁾ Доказат. того, что царица Савская была именно изъ Аравіи, а не изъ Египта и Ефіопіи см. Comptaire sur le III livre des Rois, par Calmet, X, p. 179—180; La Palest par Arnaud 1868, p. 58—59; Начер. Библейск. исторіи 1816, стр. 364; Essai sur l'histoire des arabes par Caussin de Perceval, t. 1, p. 45, 43—44.

⁽³⁾ По Кальмету окончаніе строенія храма Соломонова было за 1000 лѣтъ, а его дворца за 988 лѣтъ, смерть же Соломона за 971 годъ предъ Рождеств. Христов.; между этими-то годами царица Савская прославляла *истиннаго единаго* Бога.

ва, Исаака и Авраама?... И дѣйствительно толкователи этого мѣста священнаго писанія утверждаютъ ⁽¹⁾, что царица Савская, проникнутая глубокимъ почтеніемъ къ истинному Богу Израиля, пришла во имя Его къ Соломону, чтобы видѣть великія дѣла, которыя содѣлывалъ Онъ чрезъ Соломона, и что, исповѣдуя естественную религію, она познавала истиннаго Бога. Она называютъ эту аравійскую царицу святою и избранницею Божіею, считая ее въ числѣ тѣхъ, которые и внѣ избраннаго народа Божія исповѣдывали истиннаго Бога. Учители и отцы христіанской деркни, какъ напр. Оригенъ, Григорій назіанзинъ, Григорій нисскій, Кирилль александрійскій и прочіе, почитаютъ царицу Савскую даже прообразомъ церкви христіанской.

Здѣсь пока можно остановиться въ изложеніи свѣдѣтельствъ о религіозныхъ понятіяхъ древнихъ аравитянъ, чтобы взглянуть, какъ эти понятія выражались у нихъ во внѣшнемъ богослуженіи.

Простъ и несложенъ былъ внѣшній культъ неподзаконной, свободной аравійской религіи. Аравитянинъ тѣхъ древнихъ временъ такъ еще близокъ былъ къ общенію съ Богомъ, хотя и скрытому, что живо ощущалъ „Духъ Божій въ воздряхъ своихъ и дыханіе Вседержителя, оживляющее его“ ⁽²⁾. Истинный аравитянинъ Эліуй, собесѣдникъ праведнаго Іова, представляетъ живой примѣръ того, какъ духъ человѣка тѣхъ временъ былъ еще полонъ духовной силы и жизни, какъ естественно былъ онъ направленъ и устроенъ къ божественному, хотя внушенія благодати Божіей не умѣлъ еще отличить отъ собственныхъ воззрѣній и мечтаній о божественномъ. „Я полонъ словъ, говоритъ Эліуй, духъ тѣснитъ меня въ груди моеи. Вотъ грудь

⁽¹⁾ Commentaire sur le III livre des Rois, par Calmet, p. 180—182.

⁽²⁾ Пер. на русс. арх. Макарія алт. кн. Іова XXXVII, 3; XXXIII, 4.

моя рвется как неоткрытое вино, как новые мѣхи. Поговорю и мнѣ будетъ легче“ (1). Потомъ онъ такъ поясняетъ это свое состояніе: „Духъ Божій настроилъ меня, и дыханіе Вседержителя оживило меня“ (2). Но ясно, что Эліуй разумѣетъ здѣсь именно естественные остатки въ человѣкѣ первобытнаго духовнаго свѣта, сродства, внутренней близости и соприкосновенія съ Духомъ Божиимъ, а не сверхъестественное боговдохновеніе, свойственное пророкамъ и апостоламъ, потому что, такъ настроенный и оживленный Духомъ Божиимъ, онъ столь же несправедливо винилъ и осуждалъ праведнаго Іова (3), какъ и прочіе его собесѣдники. Что такое духовное направленіе, влеченіе и пріемлемость къ божественному были общимъ и обыкновеннымъ явленіемъ того времени, ясно видно изъ словъ Эліуя, что вообще „Духъ есть въ человѣкѣ и дыханіе Вседержителя даетъ ему разумѣніе“ (4). „Богъ говоритъ однажды (людямъ), и если того не замѣчаютъ, въ другой разъ,—во снѣ,—въ ночномъ видѣніи,—во время дремоты на ложѣ; тогда онъ открываетъ ухо человѣкамъ“ (5); тоже видно изъ разсказа напр. Елифаза (6) о томъ, съ какою чрезвычайною живостію ощущалъ онъ своимъ духомъ Духъ Божій, когда углублялся въ уединенныя размышленія. Соответственно той же живой воспріимчивости къ божественному люди тѣхъ временъ какъ бы непосредственно ощущали всевластную десницу Божию, внятно „слышали шопотъ слова Божія“ (7) въ предметахъ и событіяхъ міра. Все въ немъ говорило имъ о славѣ *единого* Бога: „спроси у скота,—и нау-

(1) Тамже, XXXII, 19—21.

(2) Тамже, XXXIII, 4.

(3) Тамже, XXXIII; XXXIV; и проч.

(4) Тамже, XXXII, 9.

(5) Тамже, XXXIII, 14—16.

(6) Тамже, IV, 12—16; и пр.

(7) Тамже, XXVI, 14.

читать тебя; и у птицы небесной,—и возвестить тебѣ; или побесѣдуй съ землею,—и наставитъ тебя, и скажутъ тебѣ рыбы морскія, что рука Іеговы творить все сіе, что въ Его рукѣ душа всего живущаго (¹).—Была ли при всемъ этомъ нужда патриархальному сыну пустыни въ храмахъ, въ жрецахъ и въ сложныхъ формулахъ богопочтенія, когда каждый день и каждую ночь онъ стоялъ лицомъ къ лицу съ своимъ Богомъ въ дивномъ храмѣ вселенной, величественнѣйшемъ чуднаго храма Соломона и краснорѣчивѣйшемъ всѣхъ искусственныхъ построеній и выраженій!... Самый бытъ пастушескій, страннически - патриархальный образъ жизни аравитянъ мѣшалъ имъ избирать постоянно опредѣленные мѣста для богослуженія. Только позже, хотя точно и неизвѣстно насколько, по особымъ, *исключительнымъ* обстоятельствамъ во всей обширной Аравіи стало пользоваться общимъ уваженіемъ у всѣхъ арабійскихъ племенъ *одно только* святилище,—это Кааба въ геджасской области, въ нынѣшнемъ городѣ Меккѣ, на побережьѣ Краснаго моря. Мѣсто это предпочиталось арабами потому, что считалось ознаменованнымъ по ихъ преданіямъ *исключительными, особенно-важными* событіями. Изъ всѣхъ многочисленныхъ арабскихъ сказаній о Каабѣ, получившей это названіе отъ своей формы—„квдратное, или буквально кубическое“ (²),—господствующія слѣдующія.

За 2000 лѣтъ до творенія нашего міра была создана на небѣ первая Кааба, и сонмы ангеловъ славили тамъ Бога, носясь вокругъ этого небеснаго престола. Тамъ же съ ними прославляли Господа и Адамъ съ Евою, занявшіе по ихъ сотвореніи мѣсто низринутаго съ неба сатаны, непокорнаго Богу ангела. Потому и Адамъ съ Евою, по прельщеніи ихъ сатаню.

(¹) Тамже, XII, 7—10.

(²) Исламъ, мнрзы А. Кавемъ-Бека, въ Рус. сл. за 1860 годъ августъ, стр. 131.

были низринуты изъ небеснаго рая и упали въ различныхъ странахъ земли: Адамъ на одну изъ горъ острова Цейлона или Серендиба, а Ева въ Аравію на побережье Краснаго моря, гдѣ теперь пристань Джодда. Двѣсти лѣтъ они скитались по землѣ въ разлукѣ и одиночествѣ, пока наконецъ, за ихъ раскаяніе и скорбь, имъ позволено было опять сойтись вмѣстѣ на горѣ Арафатѣ, близъ высшаго города Мекки. Тогда Адамъ въ глубинѣ своего раскаянія и горя вознесъ руки и очи къ небу и молилъ Бога о милосердіи, прося между прочимъ, чтобы дарованъ ему былъ алтарь подобный тому, предъ которымъ онъ съ Евою и ангелами молился и славословилъ Бога въ раю. Молитва Адамова была услышана. Шатерь, или храмъ, изъ свѣтлыхъ облаковъ спущенъ былъ ангелами на землю и поставленъ прямо подъ алтаремъ небеснаго рая. Съ тѣхъ поръ предъ этимъ алтаремъ, ниспедшимъ съ неба, Адамъ и Ева съ дѣтьми совершали свои молитвы и ежедневно обходили вокругъ него по семи разъ, подражая обычному поклоненію ангеловъ. По смерти Адамовой этотъ облачный шатерь исчезъ или снова былъ вознесенъ на небеса; но другой, того же вида и на томъ же мѣстѣ, построенъ былъ изъ камня и глины Сиеомъ, благочестивымъ сыномъ Адама. Потомъ и этотъ храмъ, или шатерь, смытъ былъ потопомъ. Послѣ многихъ поколѣній, во времена патріарховъ,—гласятъ тѣ же преданія,—когда Агарь и сынъ ея Измаиль погибли отъ жажды въ аравійской пустынѣ, ангелъ указалъ имъ ключъ или водный источникъ Земъ-Земъ, близъ того мѣста, гдѣ стоялъ Адамовъ и Сиеовъ храмъ. Здѣсь-то между іоктавидами, поселился Измаиль и чрезъ нѣсколько времени, по Божію велѣнію, опять началъ строить Каабу, на томъ самомъ мѣстѣ, гдѣ стоялъ облачный шатерь Адама и кирпичная Кааба Сиеа. Въ этомъ благочестивомъ трудѣ помогаль ему, по свидѣтельству тѣхъ же арабскихъ преданій, Авраамъ, отецъ его. Вмѣсто подмостковъ служилъ Аврааму чудесный камень, который поднимался и опускался вмѣ-

стѣ съ нимъ, когда онъ воздвигалъ стѣны этого священнаго зданія. Камень этотъ до сихъ поръ еще остался при Каабѣ, какъ безцѣнное сокровище, и мусульмане видятъ на немъ отпечатокъ ноги Авраамовой. А когда Измаиль при постройкѣ Каабы искалъ большаго камня, чтобы означить мѣсто, съ котораго должно было начинаться обхожденіе вокругъ Каабы, называемое Тавафъ, архангелъ Гаврииль привесъ ему камень, о которомъ преданія говорятъ, будто это тотъ самый ангелъ-хранитель, который былъ приставленъ въ раю къ первымъ людямъ, а послѣ ихъ паденія превращенъ въ камень и вмѣстѣ съ ними низверженъ отсюда за свое нерадѣніе. Измаиль и Авраамъ приняли этотъ камень съ должнымъ благоговѣніемъ и вложили его въ уголь внѣшней стѣны Каабы, гдѣ онъ и остался до сихъ поръ и гдѣ богомольцы благоговѣнно цѣлуютъ его всякій разъ, какъ совершаютъ обходъ вокругъ храма. Сначала, когда этотъ камень вложили въ стѣну, онъ былъ, какъ цѣльный гіацинтъ, ослѣпительной бѣлизны; но мало по малу почернѣлъ отъ поцѣлуевъ грѣшныхъ смертныхъ. А когда настанетъ всеобщее воскресеніе, онъ опять приметъ свой ангельскій образъ и предстанетъ предъ Богомъ во свидѣтельство тѣмъ, кто вѣрно исполнялъ древніе обряды благочестивыхъ странствованій (¹).

Коранъ также говоритъ, что самъ „Богъ сдѣлалъ Каабу священнымъ домоу, а Авраамъ и Измаиль по-

(¹) Essai sur l'histoire des Arabes, par Caussin de Perceval, 1, p. 170—175; L'Arabie contemporaine, par A. D'Avril, p. 1—2; Histoire des Arabes, par L. Sedillot, p. 13; Ueber die Religion der vorislamisch. Araber, von Krehl. 1863 Seit. 71—72; Observat. sur le Mahom, par G. Sale (Liv. sac. de l'orient,) p. 509—511; Жизнь Маг. Вавилонг. Евр., 1859 г., стр 20—22; Mahom, et le Coran, par J. Bart. St.—Hilaire 1865 p. 60—61; Biblioth. orient. par D'Herbelot, 1723, t. 2, p. 94—104; Исцелъ, мнрвы А. Каземъ-Бека въ Рус. сл. 1860 г. августъ страницы 130—133.

строили основаніе (этого) дома“ (1); — что „первый храмъ, основанный между людьми, это беккскій (меккскій-Кааба). Онъ былъ основанъ, чтобъ быть благословеннымъ и служить направленіемъ человѣчеству. Тамъ слѣды явныхъ чудесъ; тамъ станъ (камень, на которомъ видѣнъ слѣдъ ноги) Авраамовъ. Кто входитъ въ его ограду, тотъ имѣетъ убѣжище отъ всякой опасности. Совершить въ него путешествіе обязанность предъ Богомъ для всякаго, кто въ состояніи это сдѣлать“ (2). „Богъ показалъ Аврааму мѣсто для священнаго дома, говоря ему: не присоединяй къ намъ (къ Богу) при твоёмъ поклоненіи никакого другаго бога; сохраняй этотъ домъ чистымъ для тѣхъ, которые придутъ дѣлать обѣщанные обходы и которые исполняютъ тамъ дѣла благочестія, стоя на колѣнахъ или простершись. Возвѣсти народамъ странствованія въ священный домъ, чтобъ они, отправляясь изъ отдаленныхъ странъ, приходили бы туда пѣшкомъ, или верхомъ на верблюдахъ“ (3).

Таковы арабскія преданія, въ силу которыхъ Кааба съ самыхъ древнѣйшихъ временъ сдѣлалась мѣстомъ преимущественнаго поклоненія Богу для всѣхъ аравитянъ, и Мекка была средоточіемъ для богомольцевъ изъ всѣхъ концовъ обширнаго полуострова аравійскаго.

Подробныхъ и точно опредѣленныхъ свѣдѣній объ обрядахъ богослуженія тѣхъ давнихъ временъ въ Каабѣ до насъ не сохранилось. Но извѣстно, что „такъ повсемѣстно и такъ глубоко было набожное чувство при поклоненіи въ ней *Богу*, что ежегодно четыре мѣсяца посвящались обряду благочестиваго странствованія, и въ продолженіи этого времени всѣ свято воздерживались отъ всякаго насилія и отъ войны. Тогда враж-

(1) Коранъ, V, 98; II, 121.

(2) Тамже, III, 90—91.

(3) Тамже, XXII, 27—28.

дебныя племена отлагали оружіе, снимали остріе съ копій, спокойно проходили степи, еще недавно опасныя, и, толпясь у воротъ Мекки въ одеждѣ странниковъ, семь разъ совершали обычное шествіе вокругъ Каабы, по примѣру полчищъ ангельскихъ. Прикасались къ таинственному черному камню и цѣловали его; пили и совершали омовенія изъ источника Земъ-Земъ, въ память праотца Измаила“ (1).

Но религіозная потребность въ патриархальномъ быту древнихъ аравитянъ удовлетворялась въ большинствѣ случаевъ и внѣ Каабы—жертвоприношеніями, молитвою и постомъ. Жертвы у нихъ были: очистительныя и умиловительныя всесоженія, — каковы на примѣръ жертвы, которыя приносилъ праведный Іовъ за дѣтей своихъ, по окончаніи ихъ пиршествъ, для освященія, опасаясь не согрѣшилъ ли кто изъ нихъ во дни пиршества (2), и еще за друзей своихъ по выздоровленіи (3). Потому извѣстны аравійскія жертвы благодаренія за спасеніе, приносимыя въ знакъ веселія и благодарности и отличавшіяся пиромъ, который учреждался изъ остатковъ приношенія, — каковою была, на примѣръ, жертва Іоэора, тестя Моисеева въ ставѣ израильскомъ (4). Существовали также у аравитянъ конечно и жертвы просительныя. Время и мѣсто жертвоприношенія опредѣлялось потребностію очищенія, умиловленія и прошенія, или благодареніемъ Вождямъ. Право священнодѣйствованія присвоилось главѣ паствуческаго племени или рода и вообще людямъ особенно уважаемымъ и благочестивымъ; такъ Іовъ и Іоэоръ приносили жертвы не только за свои семьи и роды, но и за цѣлое другое племя, на примѣръ еврей-

(1) Жизнь Магомета, Вашингтона Ирвинга, стр. 22—23.

(2) Кв. Іова I, 5.

(3) Тамже XLII, 8—10.

(4) Исх. XVIII, 12.

ское ⁽¹⁾, и за начальниковъ другихъ племенъ, напримѣръ, за Елифаза царя ⁽²⁾ ѳеманитянскаго, властителя савхейскаго Валлада и Зофара царя мивейскаго. „Между набожными обычаями арабовъ тѣхъ время первое мѣсто занимали постъ и молитва. У нихъ было три главныхъ поста въ году: одинъ семидневный, другой девятидневный, а третій тридцатидневный. Каждый день молились три раза: на солнечномъ восходѣ, въ полдень, и на закатѣ солнца“ ⁽³⁾; конечно это кромѣ необычайныхъ молитвъ, подобныхъ, напримѣръ, молитвѣ Іова ⁽⁴⁾, когда, лишась всего—и дѣтей и богатства,—онъ палъ на землю и благословилъ имя Господне.

Во всѣхъ этихъ древнихъ религіозныхъ обычаяхъ и обрядахъ аравитянъ очевидно нѣтъ ничего противнаго истинному первоначально простому, патриархальному богослуженію. Чтоже касается до почитанія арабами чернаго камня, то оно по свидѣтельству ученыхъ изслѣдованій никогда не доходило до степени обоготворенія этого камня; на основаніи изложенныхъ выше чудесныхъ преданій онъ чтимъ былъ *только* „какъ народная святыня“ ⁽⁵⁾, утверждаетъ одинъ изъ ориенталистовъ. Камнепочитаніе,—говоритъ другой ученый,—лежитъ въ характерѣ семитовъ и находится въ связи съ ихъ древними мѣрами. Арабскіе богословы завѣряютъ, что камни, которые почитали аравитяне, только замѣняли для нихъ алтари, святилища. не были почитаемы, какъ самое Божество, но только какъ священные памятники. мѣста, на которыхъ приносили были Богу жертвы. *Только такъ должно думать объ этихъ*

⁽¹⁾ Исх. XVIII, 1—12.

⁽²⁾ Іов. XII, 8—10, и припис. въ славян. Библии въ концѣ эт. главы.

⁽³⁾ Жизнь Магомета, Вашингт. Ирвинга, стр. 23.

⁽⁴⁾ Іовъ I, 20—22.

⁽⁵⁾ Аравія, В. Григорьева, въ энцикл. лекс. изд. Плюшара, т. 2, стр. 453 и т. д., въ VII отд.

предметахъ и не полагаютъ, что почитаніе ихъ было грубымъ фетишизмомъ (идолопоклонствомъ), тѣмъ болѣе, что религіозный этотъ обычай перешелъ къ аравитянамъ отъ самихъ ветхозавѣтныхъ избранниковъ Божіихъ, патріарховъ, и, какъ видно изъ многихъ мѣстъ ветхаго завѣта, сохранялся очень долго и у самихъ правовѣрныхъ евреевъ ⁽¹⁾. Притомъ ученія изслѣдованія свидѣлствуютъ, что и въ позднѣйшія времена, при существованіи уже между арабами идолопоклонства, даже и каабскій камень, несмотря на всеобщее его почитаніе, все-таки не былъ обоготворяемъ ⁽²⁾. Что касается прочихъ древнихъ обрядовъ богослуженія Каабы, то за непротиворѣчіе ихъ первоначальному простому единобожію говорить уже и то, что они, почти безъ измѣненія, приняты были самимъ ревнивымъ единобожникомъ Мохаммедомъ въ богослуженіе и правила ислама ⁽³⁾. Остальные религіозные обычай и обряды древнихъ аравитянъ внѣ Каабы также не заключаютъ въ себѣ ничего противнаго первоначальному богопочитанію уже по самому сходству ихъ съ подобными же обычаями и обрядами богоизбранныхъ патріарховъ и народа израильскаго. То, что сходство это не было полнымъ тождествомъ, нисколько не свидѣлствуетъ противъ единобожнаго ихъ характера. У людей, руководимыхъ Господомъ только одними есте-

⁽¹⁾ Die Israeliten zu Mekka, von Dozy, edit. 1864, seit. 26 und 18—32.

⁽²⁾ Ueber die Religion der vorislamischen Araber, von Krehl, edit. 1863, seit. 70.

⁽³⁾ Das Leben und die Lehre des Mohammed, von Sprenger, zweit. B., 9—10; Observat. sur le Mahomet., par Sale, Livres sac. de l'Orient, p. 511—512, Etudes d'hist. relig., par Renan, p. 282. Разборъ и изложеніе свидѣтельствъ объ этихъ обрядахъ Каабы, неопредѣленныхъ письменно во времена домохаммеданскія, вошедшихъ въ исламъ и точно опредѣленныхъ уже въ самомъ мохаммеданствѣ,—относится къ разбору обрядовъ самого мохаммеданства.

ственными, не непосредственными путями и средствами, у неподзаконныхъ, *необязанныхъ къ сохраненію известныхъ формъ* нельзя и требовать такого полного и строгаго соответствія религиозныхъ обрядовъ съ самими ихъ понятіями, какъ то было у избраннаго народа Божія, объ обрядахъ даже и внѣшней жизни котораго такъ много заботился самъ Господь. Но если и особо избранный народъ израильскій, отдѣленный отъ прочей массы людей, благотельно охраняемый и самимъ Богомъ, и строгимъ письменнымъ закономъ Божиимъ, и ревностными пророками, все-таки непрерывно отступалъ отъ истиннаго Бога и предавался очень грубому идолопоклонству и языческимъ порокамъ,—если этотъ, по преимуществу Божій, Израиль, при столь неусыпномъ и высоко-могучемъ попеченіи о немъ и самого Бога, и великихъ Его посланниковъ, могъ такъ гнѣвить Бога и падать въ заблужденія, то тѣмъ возможнѣе, тѣмъ естественнѣе было увлечься усилившимся соблазномъ язычества аравитянаиъ; они не были охраняемы Господомъ непосредственно и не руководились какими-либо точно опредѣленными формами религіознаго закона; ихъ не увѣщевали боговдохновенные пророки; но они представлены были однимъ уже омраченнымъ первороднымъ грѣхомъ естественнымъ силамъ и свободному, неопредѣленному закону..... И вотъ суевѣрія язычества съ вѣками мало по малу проникаютъ и въ патріархальную, простодушную среду аравитянаиъ, находятъ себѣ во многихъ изъ нихъ опору, отвлекаютъ и массу отъ нравственнаго духовнаго смысла истинной вѣры къ однимъ внѣшнимъ обрядамъ, и увлекаютъ наконецъ аравитянаиъ въ мракъ языческаго невѣжества. „Мудрецы нашего времени слѣдятъ мысль (идею) событій мира и законы въ природѣ, и потомъ возвышается къ духовному созерцанію величія Вседержителя, — мудрецы же того патріархально-племеннаго быта и времени видѣли силу и премудрость Божію въ мірѣ, какъ онъ представляется ихъ чувствамъ и поражаетъ ихъ воображе-

ніе“ (1).... Потому-то столь естественна и близка была опасность для древнихъ простодушныхъ аравитянъ съ чувственно-образнымъ ихъ воззрѣніемъ, вслѣдствіе тяготѣнія ихъ къ образамъ, въ которыхъ разкрывалась истина, исказить мысль о Богѣ, о невидимомъ и превышемъ всего видимаго Духѣ, и приписать нѣкоторую часть божественности самымъ дѣламъ и твореніямъ Божиимъ. Еще Іовъ говорилъ, что незаметно, неумышленно, по одной неосторожности, можно было и въ его уже время сдѣлаться жертвою этой губельной опасности. Великій праведникъ „твердый въ непорочности“, считалъ дѣломъ самой высокой правды, наряду съ любовію ко врагамъ, свое торжество надъ этимъ искушеніемъ, надъ тѣмъ, что, „видя свѣтъ солнечный, какъ онъ сіяетъ, и мѣсяцъ, какъ онъ величественно ходитъ“, онъ не прельстился, не цѣловалъ изъ благовѣнія къ нимъ руки (2) своей. Іовъ не увлекся этимъ соблазномъ; праведность его самъ Господь выставлялъ на видъ предъ всѣмъ міромъ, даже духовнымъ: но тяжесть борьбы, изъ которой вышелъ побѣдителемъ этотъ величайшій праведникъ вмѣстѣ съ подобными ему аравитянами, мало по малу ломала и наконецъ сокрушила твердость и вѣрность истинному богочитанію *отдаленныхъ* ихъ аравійскихъ собратій и позднѣйшихъ потомковъ. По свидѣтельству ученыхъ изслѣдованій только „до появленія въ Меккѣ хузайтовъ или хозайтовъ“ (т. е. до начала третьяго столѣтія послѣ Рождества Христова, или лѣтъ за 400 до Мохаммеда) „религія почитателей Каабы въ сущ-

(1) Св. Іовъ, А. Бухарева (арх. Θεολογία), изд. 1864, стр. 13.

(2) Перев. на русск. арх. Макарія алг. кн. Іова XXXI, 26—27. Такъ поступали язычники, обожавшіе солнце и луну. Не имѣя возможности цѣловать ихъ, они, въ знакъ своего почтенія къ нимъ и какъ бы касаясь обожаемаго предмета, цѣловами руки свои и поднимали ихъ къ небу. Plin. Hist. lib. XXVII, cap. 2, и Духов. Бес. 1861 г., томъ 13, стр. 19.

ности оставалась вѣрою Авраама, чуждою всякаго грубаго идолопоклонства. Во время же господства корейшитовъ (т. е. съ половины пятаго вѣка по Рождествѣ Христовомъ) древняя религія исказилась и въ Каабу стали ставить идоловъ“ (1).—Этотъ мрачный и послѣдній періодъ состоянія древней религіи аравитянъ продолжался уже до самаго выраженія ея въ седьмомъ вѣкѣ по Рождествѣ Христовомъ аравійскимъ лжепророкомъ Мохаммедомъ Бенъ-Абдаллою (2), въ опредѣлен-

(1) Всемирная исторія, Фр. Шлоссера томъ V, стр. 20.

(2) Замѣчательно, что самый годъ рожденія прославленнаго аравійскаго лжепророка, исторически съ точностію неизвѣстенъ. Одни относятъ его рожденіе къ 560 году по Рожд. Христ., другіе къ 577,—580,—600, и даже къ 620 (*Etudes sur l'Islamisme*, par E. Meunier, edit. 1868, p. 3). Первый ученый арабистъ Ганье, ознакомившій Европу съ жизнью Мохаммеда по арабскимъ источникамъ (*Gagnier*—смотри у Meunier, p. 3; у Bartel. st. Nil. p. 17; Renan, *Etudes d'hist. relig.*; p. 225), и Мазасъ, основываясь на Альбуфелѣ, историкѣ Мохаммеда въ XIII—XIV в., полагаютъ рожденіе его въ 578 году по Рожд. Христ. (*Les hommes illustres de l'orient depuis l'établis. de l'Islam.*, par Mazas, edit. 1847, t. 1; p. 10); архим. же Израиль—въ 582 году (Обозр. ложн. рел. языч. и магомет.; изд. 1849 года, стр. 98). По Казимирскому и Вашингтону Ирвингу Мохаммедъ родился 569 году по Р. Хр. (Коранъ перевед. съ арабск. Казимирск., а на рус. Николаевымъ, изд. 1865, стр. VIII; Жизнь Магомета, Ваш. Ирвинга, стр. 14). Болѣе же общепринятыхъ мнѣній объ этомъ вопросѣ два. Первое, основывающееся на свидѣтельствѣ историковъ Мохаммеда во II вѣкѣ мохаммеданскаго времясчисленія Ибнъ-Псхака и Ибнъ-Хишама, относитъ рожденіе Мохаммеда къ 570 году по Рож. Хр.; этого мнѣнія держатся наприимѣръ: Коссенъ де Персеваль (*Essai etz*, t. 1, p. 283), Седилло (*Hist. etz*, p. 37), Гавлюйя (*Hist. etz.*, p. 9) Мейниэ (*Etudes etz*, p. 3), Бартеlemi Сентъ-Илеръ (*Mahomet etz*, p., 2, 59), Фелльадъ (*Examen critique du Mahometisme etz*, edit. 1821, p. 190), и другіе. По второму, также многими учеными раздѣляемому, мнѣнію Мохаммедъ родился въ 571 году по Р. Х.; такъ говорятъ наприимѣръ. Вейль (*Историко-критическ. введ. въ Коранъ*, изд.

ной и точно уже по религиознымъ книгамъ извѣстной религіи. — Къ изложенію свидѣтельствъ о состояніи древней религіи аравитянъ этого-то послѣдняго до-мохаммеданскаго періода и переходу я теперь.

Е. Воронецъ.

(продолженіе будетъ)

1844, пер. Е. Малова въ Труд. кiev. духов. академ. 1863 г. октябрь, стр. 208) Саси (Memoirs de l'Acad. des inscript. tome XLVIII, p. 530; Caus, de Perc. Essai, t. I, p. 282); Мирза Каземъ-Бекъ (Рус. Слово, августъ, стр. 134), Потье (Livres Sacrées de l'Orient, p. XXIII); Шпенгеръ (Das Leben etz, 1 Band, s. 138) и другіе. Шпенгеръ замѣчаетъ, что: «Мохаммедъ самъ вѣроятно не зналъ когда онъ родился».

ОБЪЯВЛЕНІЯ.

1.

У экстраординарнаго профессора казанской духовной академіи, бібліотекаря братства свитителя Гурія (въ Казани), священника Евѳимія Александровича Малова продаются слѣдующіе, принадлежащіе братству, книги и снимки: .

1) ВѢРА И НАУКА или согласіе христіанскихъ истинъ съ новѣйшими открытіями науки. Спб. 1867 г. Цѣна 1 руб. сер.

2) ОБЛИЧИТЕЛЬНОЕ БОГОСЛОВІЕ архимандрита Иннокентія. 4 тома. Казань 1859—64 г. Цѣна 2 р.; 2, 3 и 4 томы продаются отдѣльно по 50 к. за томъ.

3) ЗАПИСКИ ВИНКЕНТІЯ ЛИРИНСКАГО (въ русскомъ переводѣ). Цѣна 15 коп.

4) СВ. АПОСТОЛЪ ПАВЕЛЪ ВЪ АФИНАХЪ. Цѣна 10 коп.

5) О ПРЕПРОВОЖДЕНІИ ВЕЛИКАГО ПОСТА. Цѣна 30 коп.

6) ЕРМІЙ ФИЛОСОФЪ. Цѣна 10 коп.

7) О ЖЕНСКОМЪ СВЯЩЕННОДѢЙСТВОВАНІИ (противъ раскольниковъ). Цѣна 20 коп.

8) ЖИТІЕ преподоби. Трифона вятскаго. Ц. 75 к.

9) ПУБЛИЧНЫЯ ЛЕКЦІИ (1), читанныя въ пользу братства св. Гурія наставниками казанской духовной академіи. Цѣна 50 коп.

10) ХРОМОЛИТОГРАФИЧЕСКІЕ СНИМКИ съ иконы Знаменія пресвятыя Богородицы. Цѣна 40 коп.

Цѣны книгамъ означены безъ пересылки.

2.

ПОСТУПИЛИ ВЪ ПРОДАЖУ СЛѢДУЮЩІЯ КНИГИ, ИМѢЮЩІЯ МИССІОНЕРСКІЙ ПРОТИВОМУСУЛЬМАНСКІЙ ХАРАКТЕРЪ.

1) Миссіонерскій противомусульманскій сборникъ. Выпускъ первый, въ которомъ помѣщены: 1) методъ миссіонерской полемики противъ татаръ-мухаммеданъ Е. Виноградова и 2) причины упорной ирривязанности татаръ-мухаммеданъ къ своей вѣрѣ, В. Петрова. Казань. 1873 г. Цѣн. 1 р. съ перес.

(1) Всего четыре лекціи. Первая лекція: «Церковныя братства въ виду современныхъ потребностей православной церкви и общества», Ильи Бердяникова; вторая и третья лекціи: «собъ австрійскомъ священствѣ» Н. Ивановскаго; четвертая лекція: «о новокрещенскихъ школахъ въ XVIII вѣкѣ», Е. Малова.

2) Тогоже сборника выпускъ второй, въ которомъ помѣщено сочиненіе: «Опытъ изложенія мухаммеданства по ученію ханифитовъ», Ал. Ясопольдова. Казань. 1873 г. Цѣн. съ перес. 1 р. 25 к.

3) Сличеніе мухаммеданскаго ученія о именахъ Божіихъ съ христіанскимъ о нихъ ученіемъ. Составилъ Г. Саблуковъ. Казань. 1873 г. Ц. съ перес. 2 рубл.

4) Западныя миссіи противъ татаръ-язычниковъ и особенно противъ татаръ-мухаммеданъ, соч. воспитанника каз. дух. академіи Н. Красносельцева. Казань. 1872 г. Ц. съ пересыл. 1 р. 25 к.

5) Статистическія свѣдѣнія о крещенныхъ татарахъ каз. и нѣкоторыхъ другихъ епархій, Е. Малова. Казань. 1866 г. Ц. съ перес. 20 к.

6) Очеркъ религіознаго состоянія крещенныхъ татаръ, подвергшихся вліянію магометанства (миссіонерскій дневникъ). Ц. съ перес. 50 к.

7) Православныя противомусульманская миссія въ казанскомъ краѣ въ связи съ исторію мусульманства въ первой половинѣ XIX вѣка. Ц. съ перес. 50 к.

Съ требованіями можно обращаться въ священнику Боголюбенской церкви г. Казани Евѣлію Александровичу Малову.

3.

НОВАЯ КНИГА:

«Краткій очеркъ исторіи христіанскаго богослуженія до VII всел. собора».

Составилъ примѣнительно къ семинарской программѣ литургіи Н. Смирновъ, учитель пензенской дух. семинаріи. Цѣна 65 коп. съ перес. Выписывающему не менѣе 30 экз. дѣлается уступка въ количествѣ 20%».

4.

ВЫШЛА ВЪ СВѢТЪ НОВАЯ КНИГА.

Сличеніе мухаммеданскаго ученія о именахъ Божіихъ съ христіанскимъ о нихъ ученіемъ.

Составилъ Г. Саблуковъ. Казань 1873 г. Цѣна 2 р. съ пересылкою. Съ требованіями адресоваться въ Казань въ книжный магазинъ А. А. Дубровина.

СОВРЕМЕННОЕ УЧЕНИЕ О СУБСТАНЦИЯХ.

(Пробная лекція по метафизикѣ).

Нѣтъ ничего предосудительнаго въ томъ, что человекъ стремится достигнуть познанія существей всѣхъ вещей и событій, и нѣтъ ничего грѣховнаго въ томъ, что онъ считаетъ познаніе этихъ существей возможнымъ. Однако философы, покушавшіеся осуществить такое познаніе, также давно почему-то навлекли на себя горькую участь Сизифа: лишь только они, повидимому, доведутъ человѣческое познаніе до высшихъ пунктовъ всего существующаго, какъ оно снова низвергается къ его подножію и снова теряется въ прахѣ безсильнаго ничтожества и ограниченности. Всѣ подставки или субстанціи (substo), на которыхъ тотъ или другой философъ рассчитываетъ утвердить великое зданіе вселенной, ломаются при первомъ прикосновеніи къ нимъ сомнѣнія разрушительной критики, а съ ними обрушивается и вся система его міросозерцанія и подъ своими обломками погребаетъ его славу и авторитетъ. Современная критика человѣческаго познанія, разбирая разрушенныя философскія системы, находятъ, что субстанціи, на которыхъ эти системы утверждались, ложны, и 2000 слишкомъ лѣтъ неудачныхъ попытокъ познать истинную сущность вещей оказались въ настоящее время достаточными, чтобы потерять всякую вѣру въ возможность такого познанія. Эти обстоятель-

ства опредѣляютъ существенныя особенности современнаго ученія о сущностяхъ вещей. Въ настоящее время ученіе о субстанціяхъ утратило свое научно-философское значеніе и получило отрицательный характеръ, такъ что съ современной научной точки зрѣнія стремиться къ познанію сущности всѣхъ вещей считается предосудительнымъ и признавать возможность такого познанія непозволеннымъ.

Какъ бы то ни было, въ своемъ стремленіи къ познанію человѣкъ постоянно и настоятельно ищетъ того, что стоитъ за явленіями; старается открыть тѣ основы, которыя находясь подъ вещами и событіями, служатъ имъ подставками, такъ что эти подставки даютъ вещамъ и событіямъ ихъ прочность среди измѣненій, единообразіе въ разнообразіяхъ, законность въ массѣ случайностей, однимъ словомъ составляетъ ихъ субстанцію. Такимъ образомъ вопросъ о субстанціяхъ, чтобы тамъ ни подразумевали подъ этимъ названіемъ, составляетъ точку отправления для всего научно-философскаго развитія и познанія человѣчества, и такое или другое рѣшеніе его лежитъ въ корнѣ всякаго научнаго изслѣдованія, будетъ ли оно опытнымъ или умозрительнымъ. До тѣхъ поръ, пока этотъ вопросъ не будетъ разрѣшенъ положительно, если возможно, но отрицательно во что бы то ни стало, мы никогда не можемъ быть увѣрены, справедливо замѣчаетъ Ст. Милль, чтобы какое-либо человѣческое знаніе, даже естествознаніе покоилось на солидныхъ основахъ (1). Какой же смыслъ въ современномъ ученіи о субстанціяхъ, когда оно рѣшаетъ вопросъ о возможности познанія ихъ отрицательно? Такъ какъ отрицаніе относится къ какой-нибудь положительной сторонѣ предмета, то для правильнаго пониманія и оцѣнки современныхъ взглядовъ на сущность вещей, слѣдуетъ об-

(1) Милль, Обзоръ философіи Сэра Вильяма Гамильтона, стр. 2.

ратить вниманіе на то, что и какъ называли субстанціями въ прежнее время.

Съ тѣхъ поръ, какъ философы поставили главною задачею человѣческаго любомудрія опредѣленіе, или открытіе сущностей вещей и событій, было высказано много различныхъ взглядовъ относительно того, что такое субстанція или сущность каждой вещи. По общему смыслу этихъ взглядовъ человѣкъ полагалъ субстанцію въ самой вещи, именно въ томъ, что дѣлаетъ ее такою, а не иною, что среди всѣхъ случайностей бытія каждой вещи обуславливаетъ ея истинное бытіе. *τὸ οὐτως ὄν*. Но отыскивая въ каждой наблюдаемой и изслѣдуемой вещи ея истинную сущность, человѣкъ постоянно замѣчалъ, что искомая сущность ускользаетъ не только отъ его чувственного усмотрѣнія, но даже и отъ умственного зрѣнія. Напрягая усилія своего ума, человѣкъ подставлялъ вмѣсто сущности каждой вещи то, что по силѣ его пониманія и мышленія могло соответствовать его собственному понятію о сущности. Такимъ путемъ въ философскихъ системахъ все познаваемое логически сводилось въ какія-нибудь высшія отвлеченныя понятія, изъ которыхъ старались формально вывести и развить и всю совокупность конкретныхъ понятій, такъ чтобы вся система болѣе или менѣе удобно могла быть перенесена и на дѣйствительный міръ. Въ корнѣ всякой вещи и вообще всего существующаго полагалась уже не субстанція, какая дѣйствительно могла быть въ чемъ бы то ни было, а только понятіе о субстанціи, какою именно она по силѣ человѣческаго умозрѣнія должна быть. Въ концѣ всего субстанція, направляемая къ обозначенію высшей реальности въ вещахъ, превращались въ высшія, но пустыя логическія отвлеченія, которымъ давала жизнь только умственная сила мыслителей, достигавшихъ этихъ отвлеченій. Для ихъ послѣдователей эти отвлеченныя субстанціи были мертвыми трупами живой мысли, которые каждая школа анатомировала по своему, но уже не могла возвратитъ имъ угасшей жизни

и силы. Тѣмъ не менѣе силою отвлеченія чело-
вѣкъ давно уже дошелъ до убѣжденія и призналъ, что ду-
ховныя явленія вытекаютъ изъ особой сущности духа,
а матеріальныя изъ особой сущности матеріи. Эти
двѣ крайнія субстанціи, присутствіе которыхъ чело-
вѣкъ открылъ въ самомъ себѣ и во всемъ остальномъ
мірѣ и притомъ такъ, какъ будто-бы онѣ обладали раз-
дѣльною самостоятельностью, положили начало тому
философскому дуализму, который черезъ рядъ вѣковъ
тянется и до настоящаго времени. Конечно, древніе
языческіе философы чувствовали, а христіанскіе знали
по божественному откровенію, что противоположныя
субстанціи духа и матеріи примираются въ свободной
волѣ и творческомъ всемогуществѣ единого и истин-
наго божественнаго существа, но челоуѣческій разумъ
самъ по себѣ никогда не могъ и не можетъ постигнуть,
какъ и въ чемъ совершается это примиреніе двухъ са-
мыхъ крайнихъ противоположностей, какія только мож-
но мыслить, т. е. духовнаго и матеріальнаго. Декартъ,
послѣ радикальнаго сомнѣнія, попытался было путемъ
чистой и ничѣмъ не предзанятой, какъ онъ думалъ,
мысли постигнуть въ чемъ-нибудь единомъ мыслящую
и протяженную субстанцію и найти между ними таин-
ственную точку соприкосновенія, но потерпѣлъ извѣст-
ную неудачу, которую никакъ не могли поправить и
его послѣдователи. И вотъ Спиноза снова возвращает-
ся къ такому средству объединенія всѣхъ субстанцій
въ единомъ, какое давно представило языческое миро-
созерцаніе, т. е. къ пантеизму. Но его пантеистиче-
ское пониманіе сущности вещей имѣетъ уже другой
смыслъ, соотвѣтствующій высотѣ челоуѣческаго разви-
тія въ его время. Его первое и единое начало или
сущность, изъ которой вытекаетъ все остальное, уже
не есть чтѣ-нибудь опредѣляемое само въ себѣ и по
себѣ, а простое названіе, которое явилось результа-
томъ чистаго философскаго мышленія безъ всякой при-
нѣси религіознаго созерцанія. Именно Спиноза обра-
тился къ логическому опредѣленію, что такое субстан-

ція, и въ центрѣ своей системы поставилъ начало, прямо носящее это названіе т. е. *substantia*, которая по своему смыслу не допускаетъ уже никакой дальнѣйшей умственной операціи, никакого умственнаго движенія. Такимъ образомъ философія Спинозы является типомъ философскаго ученія о субстанціяхъ, и на его опредѣленія, что такое субстанція, слѣдуетъ обратить особенное вниманіе. *Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur; hoc est id cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat* (1), т. е. подъ субстанціей Спиноза понималъ то, что познается существующимъ независимо и неприкосновенно отъ чего-нибудь другаго; другими словами, субстанція есть то, познаніе чего не нуждается въ помощи познанія о чемъ-нибудь другомъ. Само собою разумѣется, что такое понятіе о сущности въ приложеніи къ началу какой-нибудь вещи или событія требовало однихъ отрицательныхъ опредѣленій, чтобы освободить опредѣляемую субстанцію отъ всего другаго, отъ чего она могла бы зависѣть. Отъ предмета или его понятія отнимались всѣ конкретные признаки до послѣдней возможности и такимъ образомъ выходило, что *omnis determinatio est negatio*, т. е. всякое опредѣленіе есть отрицаніе, послѣ котораго во всѣхъ случаяхъ диалектическаго синтеза понятій неизмѣнно выходило, что сущность всякой опредѣляемой вещи есть субстанція и ничего больше. Дальше этого идти было нельзя, и самъ Спиноза не хотѣлъ и даже вѣроятно не умѣлъ показать, что же такое его единая субстанція, присущая міру духа и матеріи, что въ ней остается, кромѣ отрицаній. Такъ образомъ Спиноза открылъ путь къ отрицательнымъ опредѣленіямъ субстанцій, по которому мыслители разныхъ направленій доходили до весьма характеристическихъ результатовъ. Абсолютное безразличіе и безкачественность высшей

(1) *Ethica, pars prima, Delin. III.*

субстанціи Спинозы, справедливо сравниваемое съ шерою льва, куда вело много слѣдовъ, но откуда не было видно ни одного, ужасало человѣческой умъ габелью его лучшихъ надеждъ и стремленій въ познаніи и жизни. Чтобы послѣдовать за Спинозой, человѣку нужно было погрузить себя въ пустоту, похожую на пустоту индѣйской нирваны, что было возможно только жителю востока въ его умственномъ оцѣпненіи. Спиноза не остановилъ живой европейской мысли. Кантъ подвергъ чистый человѣческой разумъ, стремившійся къ открытію и опредѣленію сущностей вещей, строгой критикѣ, постарался опредѣлить истинное содержаніе человеческого познанія и возвратилъ человѣческой мысли ея права и свободу. Но субстанціи, выражаемыя для чистаго разума не иначе, какъ только въ отрицательныхъ опредѣленіяхъ, были объявлены при этомъ уже антиноміями для чистаго разума, которыя въ интересахъ истиннаго познанія требуютъ устраненія. Такимъ образомъ отрицательныя опредѣленія субстанцій повели къ отрицанію самой возможности ихъ познанія. Однако еще не пришло время для полнаго и методическаго отрицанія сущностей въ познаніи всего существующаго, и въ германскихъ философскихъ школахъ открылось многозначительное поперемявное колебаніе мысли то къ отрицанію матеріальныхъ субстанцій, то къ отрицанію сущности духовныхъ явленій, при чемъ въ томъ и другомъ направленіи отъ поразительнаго остроумія и глубины мысли, философы доходили и доходятъ до поразительныхъ абсурдовъ и грубыхъ заблужденій.

Разновременныя и послѣдовательныя колебанія мысли въ исторіи человеческого развитія по вопросу о сущностяхъ вещей вызывали по временамъ усилія выйти изъ затруднительнаго положенія среди отрицанія и сомнѣнія и найти положительный путь для успѣховъ человеческого познанія, такъ чтобы, слѣдуя по этому пути, познаніе исключало бы всякую возможность сомнѣнія и отрицанія. Такой путь, какъ полагаютъ, от-

крыть Бэкономъ Веруламскимъ. Но, провозглашая наведеніе чрезъ опытъ и наблюденіе единственнымъ плодотворнымъ путемъ изслѣдованія, онъ принималъ за дѣйствительныя, абсолютныя свойства вещей всё то, что дается намъ опытомъ, или простымъ наблюденіемъ. Онъ, вопреки Копернику, напр. думалъ, что земля стоитъ, а солнце движется, и воображалъ, что желтый цвѣтъ золота и его блескъ дѣйствительныя свойства этого вещества, и даже не свойства, а составныя части, которыя можно отнять у него и придать ему. При такомъ взглядѣ опытъ обѣщаль повидимому полное познаніе природы, проникновеніе въ сущность вещей, въ ихъ причины и связь, полагаемую въ ихъ субстанціи (*). Однако Локкъ въ критическомъ анализѣ опытнаго познанія показалъ, что мы ни въ наблюденіи, ни въ опытѣ, самыхъ вещей не знаемъ, а то, что мы называемъ вещами, состоитъ изъ нашихъ же собственныхъ ощущеній. Внѣшній міръ или матерія и внутренній міръ или душа сами по себѣ недоступны для насъ; онъ только производятъ на насъ нѣкоторыя впечатлѣнія, и мы, вовсе не зная ихъ, знаемъ только ощущенія, которыя происходятъ отъ этихъ впечатлѣній. Желтый цвѣтъ золота, или его блескъ не суть свойства самого золота, а только ощущенія; возбуждаемая имъ на сѣтчатой оболочкѣ нашего глаза. Точно также мы не знаемъ и души, а знаемъ только ея состоянія и перемѣны въ томъ видѣ, какъ они уловляются рефлексією. Такимъ образомъ человекъ и по пути опыта и наблюденія дошелъ до того, что долженъ былъ прекратить изученіе сущностей. Опыту подлежатъ только субъективныя явленія, онъ доставляетъ знаніе не субстанцій, а только знаніе нашихъ внутреннихъ состояній.

Изъ этихъ историческихъ данныхъ развилось современное ученіе о субстанціяхъ, или сущностяхъ ве-

(* То, что Бэконъ называлъ *schematismus latens*, *latens processus*.—Nov. org. с. II, aphor. 1.

лей, или ихъ конечныхъ причинахъ, ученіе, повиди-
мому, прочное, основанное на историческомъ опытѣ и
на внушеніяхъ истинно-научныхъ методовъ современ-
наго познанія. Такъ какъ сущность вещей опыту ве-
дупа, то всѣ наши познанія субъективны и пред-
ставляютъ только нѣкоторые процессы, возбуждаемые
вещами, но для самыхъ вещей посторонніе. Сущность
вещей и явленій, будетъ ли то духъ, или матерія, не
могла и, какъ видно, не можетъ быть найдена; до сихъ
поръ эти сущности также неизвѣстны, какъ были и
всегда, а потому не можетъ быть и рѣчи о томъ, ка-
кая изъ субстанцій можетъ быть предпочтительно со-
чтена и названа такою. Если субстанціи могутъ быть
опредѣляемы не иначе, какъ только отрицательными
чертами, то что же онѣ такое? Очевидно предметы,
которыхъ мы не знаемъ, а такъ какъ до сихъ поръ
не удалось открыть въ нихъ ни одного положительнаго
признака, то нечего и рассчитывать узнать о нихъ что
нибудь больше. Для нашего познанія остаются только
явленія, доступныя для насъ въ опытѣ и наблюденіи.
Цвѣта и звуки, формы и размѣры, пространство и вре-
мя, дѣйствія и причины, все это созданіе нашей души,
а не что-нибудь объективное, это не дѣйствительныя
качества и сущности, которыя воспринимались бы на-
шею душою, какъ пустыи въ вѣсталищемъ, а вообра-
жаемыя ею изъ ея же собственныхъ ощущеній. Но
самый опытъ, который вызываетъ въ насъ нѣкоторые
сознаваемые нами процессы, само собою понятно, не-
сколько не рѣшаетъ вопроса о сущности истины и
какой-нибудь высшей дѣйствительности познанія; онъ
научаетъ на всякое познаніе смотрѣть только какъ на
извѣстное состояніе нашей души, даетъ право и воз-
можность приписывать чему-нибудь реальность или су-
щественность только въ этомъ субъективномъ смыслѣ,
такъ чтобы мы не считали себя вправѣ рассуждать о
томъ вномъ значеніи, на которое познаніе заявляетъ
притязаніе, какъ будто-бы въ самомъ дѣлѣ для нашего
ума было доступно достиженіе сущностей. Для совре-

менного мыслящаго челоуѣка всякое слово, направленное къ обозначенію какой-нибудь сущности, есть не болѣе, какъ словесная иллюзія, имя существительное, употребляемое для удобства рѣчи (1), и только по заблужденію мы принимаемъ эту словесную субстанцію за нѣчто объективное, непространственное, безтѣлесное, недѣлимое, невѣсомое и т. п., т. е. за нѣчто, снабженное извѣстнымъ количествомъ отрицательныхъ признаковъ. Можетъ быть, соглашаются думать нѣкоторые, подъ вещами и событіями и есть какія-нибудь сущности, мы этого не знаемъ и, какъ видно, не можемъ знать, а между тѣмъ развитію науки незнаніе субстанцій не препятствуетъ. Отсюда возникаетъ вопросъ, дѣйствительно ли познаніе субстанцій такъ необходимо для достоинства и успѣховъ челоуѣческаго знанія, какъ это кажется и какъ это такъ долго представляли, и отрицательное рѣшеніе этого вопроса даетъ тотъ существенный характеръ современнымъ взглядамъ на субстанціи, который отражается съ замѣчательною силою какъ въ научной практикѣ, такъ и въ общественной и частной жизни.

Такимъ образомъ въ мыслящихъ умахъ настоящаго времени субстанціи получили совершенно другой смыслъ и значеніе, чѣмъ какой онѣ имѣли въ прежнихъ философскихъ системахъ. Тамъ субстанціи становились впереди всякаго познанія и мышленія, какъ начала всего познаваемаго и мыслимаго, — здѣсь наоборотъ, субстанціи какъ можно далѣе отставляются на задній планъ, а напередѣ познанія и мышленія становится вещь или событіе, данныя въ опытѣ и наблюденіи. Тамъ субстанціямъ старались придать высшую степень достовѣрности и очевидности, здѣсь наоборотъ, субстанціямъ придаютъ высшую степень сомнительности и непонятности. Сознаваясь, что природа нашего ума побуждаетъ насъ искать сущности или по-

(1) Тамъ, объ умѣ и познаніи, т. I, стр. 216.

чему вещей, т. е. признавая фактъ, выражаемый въ этихъ словахъ, одинъ изъ крупныхъ представителей современной мысли, безъ всякаго объясненія этого факта, прямо утверждаетъ, что мы, отыскивая субстанции, стремимся далѣе того предѣла, котораго намъ суждено достигнуть; опытъ научаетъ насъ, говорить онъ, что мы не можемъ идти далѣе видимостей или *какъ* вещей, т. е. далѣе ближайшаго предшествующаго или условія ихъ появленія. Истина въ томъ, по его словамъ, что природа или самая сущность всѣхъ вещей навсегда останется для насъ неизвѣстною ⁽¹⁾. Въ настоящемъ смыслѣ мы не знаемъ сущности или причины ни одного, даже малѣйшаго явленія, а знаемъ только, что это явленіе наступаетъ, когда соединятся извѣстныя условія. Поэтому новые мыслители отбросили всякую мысль объ открытіи или опредѣленіи причинъ или субстанцій. Они стараются только съ возможною точностію опредѣлить, при какихъ непосредственно-даннѣхъ условіяхъ существуетъ та или другая вещь, или наступаетъ какое-либо событіе, и отказываются проникнуть въ самую глубину процесса, по которому явленіе возникаетъ изъ своихъ условій. Прежде говорили, что причина обширнѣе своего дѣйствія, сущность важнѣе явленія, причина предшествуетъ дѣйствию и субстанція заключаетъ въ себѣ болѣе, чѣмъ та или другая акциденція, которая входитъ въ нее вмѣстѣ со многими другими, и так. обр. явленія и вещи лишались своей самостоятельности и сущности, которая переносилась на какія нибудь высшія мыслимыя причины или субстанции. Напротивъ, по современному научному воззрѣнію, условія ничуть не первѣе и не важнѣе того явленія, которое при нихъ возникаетъ. Каждая вещь, каждое явленіе, такъ сказать, само носитъ и представляетъ всю свою сущность во всякомъ данномъ случаѣ,

(1) Claude Bernard, Introduction à l'étude de la médecine expérimentale, passim.

а условія или такъ называемыя причины суть только обстоятельства, его вызывающія въ насъ и для насъ, а не производящія такъ, какъ, по предположенію, причина производитъ свое дѣйствіе, или какъ субстанція заключаетъ въ себѣ свои случайныя качества и дѣйствія. Положимъ происходитъ ошущеніе. Матеріалистъ тотчасъ чувствуетъ поползновеніе вообразить, что ничего не произошло а только перемѣстились и задрожали нѣкоторые атомы, и стремится объяснить явленіе ошущенія простою дѣятельностію чистой матеріи. Но болѣе серьезный мыслитель настоящаго времени видитъ здѣсь явленіе не только совершенно отличное отъ всякаго матеріальнаго движенія, но и безконечно болѣе глубокое и таинственное, чѣмъ тѣ матеріальныя условія, которыя оно вызвано. При этомъ онъ чувствуетъ, что *онъ* не въ состояніи ясно и положительно, съ научною точностію и достовѣрностію раскрыть, въ чемъ состоитъ сущность ошущенія и потому принимаетъ это явленіе, какъ и всякое другое, просто какъ явленіе, и больше ничего. Пытливость и жажда познанія современнаго ума довольствуется положительнымъ убѣжденіемъ, что можно съ точностію опредѣлить тѣ условія, при которыхъ возникаетъ всякое явленіе и такъ образомъ познать его въ его условіяхъ. Но послѣ того, какъ вполне и точно опредѣлены условія, при которыхъ происходитъ напримѣръ извѣстное ошущеніе, отнюдь нельзя думать, что этимъ мы приблизились къ пониманію его сущности, нашли его причину. Сущности явленій современный мыслитель не беретъ узнать и не спрашиваетъ о ней. Поэтому можно сказать, что каждое явленіе для него одинаково существенно; что, не ища сущности нигдѣ, онъ тѣмъ болѣе не можетъ видѣть ея внѣ того явленія, которое разсматриваетъ. Скорѣе онъ готовъ указать сущность каждой вещи въ ней же самой, въ томъ именно въ чемъ и какъ она ему представляется въ одинъ данный моментъ, при тѣхъ или другихъ опредѣленныхъ усло-

вілхъ. Съ прекращеніемъ явленія оканчивается и его существованіе, исчезаетъ и его сущность.

Вслѣдствіе такого пониманія дѣла у новыхъ мыслителей измѣнился и самый языкъ. Они не говорятъ о причинахъ явленій, ни о ближайшихъ, ни о конечныхъ, а говорятъ объ ихъ условіяхъ. Они не употребляютъ выраженія, что одни явленія поражаютъ и производятъ другія, а говорятъ, что они, будучи другъ съ другомъ связаны тѣми или другими условіями, другъ друга вызываютъ или опредѣляютъ. Даже вообще прежній терминъ причинности или причинной связи Клодъ Бернаръ счелъ нужнымъ замѣнить словомъ детерминизмъ⁽¹⁾. Старинная аксіома, что *sine causa nihil fit*, или что всякое явленіе имѣетъ свою причину, въ настоящее время выражается такъ: всѣ вещи и явленія подчинены детерминизму.

Однако современная наука, признавая, что всѣ изучаемыя вещи и событія суть таковы только такъ и по столько какъ и по сколько они намъ при извѣстныхъ и болѣе или менѣе опредѣленныхъ условіяхъ *кажутся*, невольно, но постоянно становится въ необходимость отвѣтить опредѣленіемъ на вопросъ, гдѣ и въ чемъ состоитъ то, что *кажется* намъ эти вещи и событія не какъ простую смѣсь и хаосъ, а какъ нѣчто цѣлое, проникнутое закономъ и порядкомъ. „Человѣкъ ведетъ себя такъ, сознается Клодъ Бернаръ, какъ будто онъ долженъ дойти до абсолютнаго познанія, и непрестанное *почему*, съ которымъ онъ обращается къ природѣ, служить тому доказательствомъ. Только надежда на такое познаніе, постоянно обманывающая и постоянно возрождающаяся, поддерживаетъ

(¹) *Introd. à l'étude de la médic. experim., raisonnée. Его же: Прогрессъ въ физиологическихъ наукахъ въ сборникѣ статей по естествознанію Вирхова, Клодъ Бернара, Молешотта, Пидерата и Вагнера, стр. 31.*

и всегда будет поддерживать въ послѣдовательныхъ поколѣніяхъ ихъ страстный жаръ къ изысканію истинны". Такъ образомъ современное ученіе о субстаціяхъ, отрицая ихъ для познанія, не въ силахъ уничтожить ихъ для сознанія. Когда какое нибудь явленіе поражаетъ насъ въ природѣ, учитъ одинъ изъ представителей современной мысли, мы составляемъ себѣ нѣкоторую идею о причинѣ, которая его производитъ. Человѣкъ въ первоначальномъ своемъ невѣжествѣ предполагалъ, что сущность каждаго явленія есть божество или его непосредственное дѣйствіе. Въ настоящее время принимаютъ силы и законы, т. е. точно также *что*, управляющее явленіемъ. Но эти силы и законы, идея о которыхъ у насъ возникаетъ по поводу какихъ нибудь частныхъ фактовъ, всегда скрытымъ образомъ и безъ нашего вѣдома заключаютъ нѣкоторый все болѣе и болѣе общій принципъ, подъ который мы хотимъ подвести частные факты. Въ чемъ же можетъ состоять этотъ принципъ, когда мы, изслѣдуя духовныя и матеріальныя явленія, никогда не узнаемъ и даже не узнаемъ ни духа, ни матеріи, какъ субстанцій, такъ что всѣ разсужденія объ этихъ субстанціяхъ тщетны и бесполезны? И можетъ ли быть что-нибудь сказано о принципѣ или сущности, когда для нашего познанія есть только явленія, которыя возможно и слѣдуетъ изучать не иначе, какъ только опредѣляя матеріальныя условія ихъ обнаруженія? Такъ какъ при опредѣленіи этихъ матеріальныхъ условій изслѣдователь очевидно, какъ сказано, связуетъ беспорядочную и разрозненную массу фактовъ какимъ нибудь общимъ началомъ, то, по устраненіи понятія о субстанціи какой нибудь вещи необходимо замѣнить ее чѣмъ нибудь другимъ уже для того только, чтобы можно было дать отчетъ въ процессѣ познанія и установить для него какое нибудь общее методическое или регулятивное начало. И эта замѣна понятія о субстанціи чѣмъ нибудь другимъ, что для процесса познанія имѣло бы однако равное и одинаковое значеніе очевидно не мо-

жетъ быть только словесной формой, взятой для удобства выраженія, а должно выражать подлинный и настоящій смыслъ изучаемыхъ фактовъ. Въ силу такой настоятельной необходимости, требуемой самою природою, или конституціей процесса познанія, въ настоящее время вмѣсто объективныхъ субстанцій, которыя только предполагаются за вещами, но которыя, для насъ неизвѣстны, недоступны для познанія, и неимѣютъ въ наукѣ никакого смысла и содержанія, поставляется субъективное начало детерминизма. Это начало выражаетъ убѣжденіе, что при всемъ различіи и разнообразіи вещей и событій въ нихъ всегда есть нѣкоторое единообразіе, по которому они, въ однихъ и тѣхъ же условіяхъ, сохраняютъ свой постоянный типъ, болѣе или менѣе надолго остаются для насъ, среди постоянныхъ измѣненій, одними и тѣми же и исчезаютъ лишь тогда, когда исчезнутъ, или совершенно измѣнятся непосредственно предшествующія имъ и сопровождающія ихъ условія. Такимъ образомъ условія существованія каждой вещи и каждаго событія опредѣлены, какъ выражается Клодъ Бернаръ, абсолютнымъ образомъ; но опредѣлены не какою нибудь субстанціей или сущностью факта, а самимъ фактомъ, взятымъ въ смыслѣ и значеніи сущности, и показывающимъ, что вещи и событія связаны одни съ другими неизмѣннымъ закономъ. Напр. всѣ явленія притяженія связаны неизмѣннымъ закономъ обратной пропорціональности квадратовъ разстояній, и достоверность этого закона можетъ быть поставлена внѣ всякаго отношенія къ таинственной силѣ тяжести или тяготѣнія, которую обыкновенно представляютъ сущности явленій притяженія. Но такъ какъ одни явленія постоянно возникаютъ подъ условіями другихъ именно по неизмѣнному закону, то они связаны съ условіями своего существованія и дадѣе съ условіями этихъ условій необходимыми и абсолютнымъ детерминизмомъ. Что это значитъ? Выраженіе—необходимый и абсолютный детерминизмъ, употребленное въ приложеніи къ существенному строю вещей,

очевидно стремится обозначить, помимо желанія, нѣчто большее, чѣмъ простую связь вещей и событій, данную a posteriori, въ опытѣ и наблюденіи, нѣчто необходимое и абсолютное въ вещахъ, что можетъ быть достигнуто существующимъ только a priori. Въ самомъ дѣлѣ, опытъ, какъ соглашается со всею искренностію Тэнъ, не можетъ дать ничего абсолютнаго, и опытъ, который ничего не знаетъ о сущности вещей, не можетъ ничего знать и о сущности нашего познанія, слѣд. не можетъ рѣшать вопросовъ и о томъ, что возможно для познанія и что невозможно, а слѣдов. съ современной точки зрѣнія не могло-бы быть и рѣчи о какомъ бы-то ни было необходимомъ и абсолютномъ детерминизмѣ, который упрочивалъ бы наше познаніе. И пока познаніе, доставляемое опытомъ, разсматривается помимо всякихъ сущностей, или субстанцій, къ которымъ бы оно относилось только какъ извѣстное состояніе нашей души, возникающее въ ней по нѣкоторымъ поводамъ, при извѣстныхъ условіяхъ, оно не имѣетъ силы дѣйствительнаго постиженія вещей и даже можно сказать лишено всякой силы. Но если только убѣдительная и неотразимая сила фактовъ требуетъ признать справедливымъ, что всё познаваемое подчинено правильности, послѣдовательности, стройности, закону, однимъ словомъ детерминизму, а тѣмъ болѣе абсолютному и необходимому, то этотъ детерминизмъ, выражая то, что въ вещахъ всего дѣйствительнѣе и неизмѣннѣе, что въ нихъ никогда не обманываетъ, что заключаетъ больше истины и больше всего достойно довѣрія, можетъ быть безъ искаженія его смысла, поставленъ въ соотвѣтствіе съ тѣмъ, что мы привыкли называть субстанціональностью. Детерминизмъ, какъ и субстанціальность, одинаково и въ равной мѣрѣ требуетъ объекта, которому могутъ быть приписаны его свойства, въ которомъ этотъ детерминизмъ находилъ бы свой терминъ, свое начало и конецъ. Что это такъ, это ясно видно изъ того, что напримѣръ детерминизмъ свѣтовыхъ, тепловыхъ и т. п. явленій полагается въ

эфиръ, въ атомахъ, въ частицахъ, и вообще всякій детерминизмъ, открываемый точными и опытными науками, въ цѣломъ рядѣ его послѣдовательностей и условій, непремѣнно оканчивается въ какомъ нибудь, хотя гипотетическомъ, терминѣ, данномъ а priori; и едва-ли кто нибудь укажетъ въ современной наукѣ случая такого детерминизма, который стоялъ бы внѣ всякаго отношенія къ чему нибудь данному а priori и въ тоже время выражающему для познающаго ума нѣчто объективное, предметное. Случаи такого детерминизма могутъ быть указаны только развѣ въ тѣхъ наукахъ, которыя стоятъ еще на самой низкой ступени развитія, не поднимаясь выше непосредственнаго и грубаго эмпиризма. Въ самомъ дѣлѣ, если, по буквальному выраженію К. Бернара, детерминизмъ или какъ бы ни было названо, то, что выражаетъ это слово для современнаго научнаго сознанія, слѣдуетъ понимать какъ ближайшее и неизмѣнное опредѣляющее начало возникновенія и существованія извѣстной вещи или событія, какъ ближайшее и неизмѣнное условіе даннаго явленія⁽¹⁾, то очевидно, что это ближайшее условіе, будучи въ свою очередь ничѣмъ инымъ, какъ тоже явленіемъ, имѣетъ свои ближайшія условія⁽²⁾ и т. д., такъ что въ концѣ всего изслѣдователь неминуемо дойдетъ до самыхъ

(1) Cf. Bernard, *Introd. à étude de la med. experim.*

(2) Напр. сѣрохлористая соль составляетъ условіе, прерывающее развитію лихорадки. Условіемъ и взаимной связи между двумя фактами, приемомъ соли и излеченіемъ болѣзни служитъ, какъ найдено, третій фактъ, прекращеніе развитія внутри организма грибовъ (fungus). Условіе этого прекращенія составляетъ какой нибудь другой процессъ взаимодействій между солью и грибами и т. п. (*The Athenaeum*, 1872, Aug. № 2340). Еще далѣе можетъ быть проведенъ рядъ условій, опредѣляющихъ характеръ душевной дѣятельности человека подъ вліяніемъ наркотическихъ веществъ. (Cf. Bernard, *Introd. à l'étude de la médecine experim.*)

крайнихъ условій, какія только удастся ему опредѣлить, и тѣмъ не меньше все-таки будетъ то съ энергійей, то съ тоскою неизвѣстности покушаться открыть условія самыхъ послѣднихъ извѣстныхъ ему условій. Но уже и эти послѣднія извѣстныя условія, громко объявляемая послѣдними словами науки, вопросами рѣшенными, теряютъ большую или даже большую долю своей условности и принимаютъ въ человѣческомъ умѣ, помимо намѣренія отдѣльныхъ лицъ, по крайней мѣрѣ видъ и смыслъ сущности вещей, для которыхъ они служатъ корнемъ. Задача экспериментатора, утверждаетъ К. Бернаръ, состоитъ не въ одномъ отысканіи простаго, грубаго детерминизма извѣстной массы вещей и явленій, но и въ томъ, чтобы уловить начальное явленіе, которое ведетъ за собою всѣ другія уже по сложному детерминизму, или по тому, что Стюартъ Милль называетъ составленіемъ причины. Такъ обр. современныя воззрѣнія на субстанціи, въ общемъ видѣ выражаемыя въ томъ, что К. Бернаръ называетъ детерминизмомъ, въ которомъ неизвѣстныя вещи сущности замѣняются самими фактами, взятыми какъ сущности, не отрываютъ человѣческаго духа отъ исканія субстанцій, а только выводятъ его на новый путь, который въ концѣ своемъ также приводитъ къ постиженію сущности вещей. Прежде вещи вносили въ ихъ предполагаемыя сущности, а теперь сущность вносятъ въ вещи, какъ эта сущность дознается въ детерминизмѣ изучаемыхъ явленій. Такъ какъ нѣчто, зависящее отъ извѣстныхъ условій, которыя для насъ это нѣчто обнаруживаютъ по неизмѣнному детерминизму, *существуетъ*, пока эти условія даны, а эти данныя условія въ свою очередь такъ же неизмѣнно *существуютъ*, пока даны нѣкоторыя другія, опредѣляющія ихъ условія, то отсюда слѣдуетъ, что существованіе, хотя условное, есть общее свойство и, какъ выражается Тэнъ, самое общее изъ всѣхъ (¹). Но не слѣдуетъ ли далѣе,

(¹) Объ умѣ и познаніи, т. II, 280.

что подобно каждому общему свойству, которое определяется своими условиями по неизменному детерминизму, свойство существования должно иметь и свои условия, или объяснительныя основания, или, нежелая, оно само? Что же можетъ дать опытъ для опредѣленія этихъ послѣднихъ условий и наконецъ самаго послѣднѣйшаго условия чистаго существованія? Да и всегда ли необходимо, обращеніе къ опыту, задумчиво спрашиваетъ Тэнъ, послѣ того какъ онъ на протяжении двухъ томовъ своего сочиненія желалъ оставить опытъ послѣднимъ критеріемъ достовѣрности всякаго человѣческаго познанія. Неужели только опытъ можетъ доказать существованіе? Неужели только опытъ можетъ доказать, что логарифмъ 2, найденный Бриггомъ, равенъ 0, 3010300? Математики допускаютъ, что количество дѣйствительное есть только случай количества воображаемаго, случай частный и особенный, гдѣ элементы воображаемаго количества или мнимой величины представляютъ нѣкоторыя условия для своего осуществленія, какъ величины реальной, условия, недостающія въ другихъ случаяхъ. Не слѣдуетъ-ли допустить съ такою же очевидностію и достовѣрностію, какъ и въ математикѣ, но только помимо опыта, какъ и въ математикѣ, что дѣйствительное существованіе есть только случай существованія возможнаго, случай частный и особенный, гдѣ элементы существованія возможнаго представляютъ нѣкоторыя условия своего осуществленія, недостающія въ другихъ случаяхъ? Принявши это, не можемъ ли мы искать и элементы, и условия, изъ которыхъ и по которымъ возможность становится дѣйствительностію? Люди, подобные Гегелю, покушались на это, но съ величайшею дерзостію, замѣчаетъ Тэнъ; можетъ быть другой, болѣе намеренный и осмотрительный мыслитель, возобновитъ ихъ попытку съ большимъ успѣхомъ. При этихъ словахъ Тэнъ чувствуетъ, что онъ стоитъ на порогѣ метафизики и полагаетъ съ нѣкоторою робостію, что она „невозможна“. Если я останавливаюсь, говоритъ онъ затѣмъ,

то лишь потому, что чувствую свою недостаточность: я вижу предѣлы своего ума, но не вижу предѣловъ ума человѣческаго ⁽¹⁾. Эти искреннія и выразительныя слова, вырвавшіяся изъ устъ современнаго мыслителя въ самый концѣ его труда, который былъ направленъ въ совершенно противоположную сторону отъ ихъ настоящаго смысла, повторить и всякій современный мыслящій человѣкъ, если только онъ рѣшится на трудъ перечитать, передумать и перечувствовать столько, сколько Тэнъ. Нельзя презирать метафизическія изслѣдованія изъ-за того только, что на метафизикѣ лежитъ толстый слой средневѣковой пыли и схоластической паутины. Пути историческаго развитія науки различны. Человѣческое знаніе слагается изъ непрерывной прогрессіи безконечно малыхъ величинъ сравнительно съ тѣмъ, что остается узнать. Въ теченіе цѣлыхъ вѣковъ развились, можно сказать, только начала современной науки, и никто не можетъ ни предвидѣть, ни опредѣлить, сколько нужно еще усилій и вѣковъ, чтобы исчерпать эти науки до конца. Между тѣмъ никто не можетъ поручиться за прочность и напихъ современныхъ научныхъ теорій и убѣжденій; всѣ они могутъ пасть подъ безпощадными ударами новыхъ и болѣе полныхъ и совершенныхъ изслѣдованій. Наше знаніе окружающаго въ его настоящемъ и прошедшемъ настолько слабо и относительно, что въ немногихъ случаяхъ можетъ съ достаточною точностью руководить насъ въ постиженіи туманнаго и загадочнаго будущаго. А, говорятъ, коренная цѣль науки, большая или меньшая степень достиженія которой опредѣляетъ достоинство этой науки, есть предвѣдѣніе, т. е. знаніе, простирающееся отъ прошедшаго чрезъ настоящее къ будущему. До сихъ поръ эта цѣль замѣтно достигается только въ тѣхъ наукахъ, развитіе которыхъ основано на началахъ математики. Познаніе ве-

(1) Объ умѣ и познаніи, II, 281.

щей по количеству и математически достигаемое предвѣдѣніе будущаго открыто для познающаго человека въ чистой математикѣ, и безъ всякаго сомнѣнія потому именно, что она способна прежде всего быть отвлеченной отъ всѣхъ частныхъ условій настоящаго, прошедшаго и будущаго. Отъ того математическія истины безусловны и составляютъ драгоцѣннѣйшее приобретение и достояніе человѣческаго разума. Но познание по количеству далеко не исчерпываетъ познаваемыхъ предметовъ, и математическое предвѣдѣніе будущаго не можетъ доставить удовлетворенія и спокойствія для познающаго духа. Человѣческій духъ не простая математическая величина, болѣе или менѣе неопредѣленная, которая однако можетъ стать въ опредѣленное количественное или механическое отношеніе къ окружающему міру, къ чему ведетъ односторонній позитивизмъ. Безспорно, математика могла бы объяснить все неизвѣстное въ мірѣ, насколько оно подлежитъ количественному опредѣленію, но факты показываютъ, что прежде каждый познаваемый предметъ долженъ быть хотя сколько нибудь извѣстенъ съ своей качественной стороны, и только тогда уже можно приложить къ нему точный и подробный количественный анализъ, и затѣмъ распространить этотъ анализъ еще далѣе, на область неизвѣстнаго, къ которой данный предметъ относится. Извѣстно напр., что въ химіи качественный анализъ предшествовалъ развитію количественнаго. Отсюда и понятно, отчего точныя науки стали развиваться съ успѣхомъ такъ поздно. Духъ живое существо; онъ всюду ищетъ жизни и разумности, а не одного механизма,—причинъ и цѣлей, а не однихъ законовъ и случайнаго составленія условій, съ слѣдующею необходимостью производящихъ извѣстныя послѣдствія. *Volens, nolens*, не одно количество хочется намъ познавать въ вещахъ, а и качество ихъ; не одну количественную схему прошедшаго, настоящаго и будущаго хочется человѣку постигнуть, и начертать въ своемъ умѣ, а и качественную сущность, создающую

и движущую мировую ткань математических и механических схем и отношений. На этомъ зиждется вся умственная жизнь человѣчества, на этомъ стремленіи постигнуть истину въ качествѣ, въ ея сущности, а не въ одномъ количествѣ или въ ея отношеніяхъ основываются умственные и нравственные идеалы и стремленія чловѣка къ вѣчной истинѣ, добру и красотѣ, т. е. слѣдуются его отличительныя черты, по которымъ онъ есть именно чловѣкъ. А эти идеалы и стремленія даютъ смыслъ и жизнь чловѣческому разуму и жизни, и безъ нихъ нашъ мозгъ и мускулы функционировали бы такъ же точно, математически и сообразно съ неизмѣнными законами природы, какъ и всякая машина. Всё же это наконецъ дѣлаетъ всё чловѣчество и каждаго чловѣка вотъ уже болѣе 2000 лѣтъ метафизиками, и современное отрицаніе субстанцій, въ познаниі, ведущее къ отрицанію ихъ *in se*, составляетъ научное предубѣжденіе только настоящаго времени, которое какъ сложилось, такъ и разложится исторически, такъ что рано, или поздно, а повидимому и не такъ поздно, ему будетъ конецъ.

П. Милославскій.

ПЕРВОНАЧАЛЬНО-БОГООТКРОВЕННАЯ ИСТИНА ЕДИНСТВА БОЖІЯ ВЪ ДРЕВНЕЙ ДО-МОХАМ- МЕДАНСКОЙ РЕЛИГІИ АРАВИЯНЪ.

(окончаніе)

Близъ Сабы или Мареба, столичнаго центра Счастливой или Іеменской области Аравіи, часто случалось, что горные потоки, орошавшіе земли Іемена, стремительно низвергаясь съ высотъ на равнины іеменскія, истребляли всѣ труды земледѣльцевъ. Для отвращенія этого бѣдствія, одинъ изъ древнѣйшихъ властителей Сабы устроилъ между двухъ крайнихъ горъ позади Сабы огромную плотину или валь, который, какъ стѣна, ограждалъ равнины Іемена отъ наводненій и образовалъ обширное водохранилище, возвышавшееся надъ окрестными полями слишкомъ на двадцать саженой. Изъ этаго бассейна, посредствомъ трубъ снабжались прохладною водою жители, сады и поля страны, которая отъ того сдѣлалась плодородною и счастливою. По прошествіи многихъ вѣковъ, гласятъ аравійскія преданія, Богъ прогнѣвался за грѣхи жителей Сабы и послалъ сильный мѣстный потопъ, который, прорвавъ плотину бассейна, наводнилъ страну и истребилъ множество людей. Событіе это, извѣстное у аравійскихъ историковъ подъ именемъ „Сейль-эль-Аримъ“, т. е. потопа вала, произвело большія перемѣны въ Аравіи, составивъ для нея какъ бы новую эру, и тѣсно

связано съ появленіемъ въ Меккѣ іеменцевъ хозайтовъ, а значить и съ религіею аравитянъ послѣдняго домохаммеданскаго періода.

Время этого іеменскаго потопа отъ прорыва сабскаго водохранилища подлежитъ еще нѣкоторому спору. Судя по описаніямъ Мярэбы Страбонемъ и Плиниемъ, изъ которыхъ послѣдній писалъ въ 60-хъ годахъ послѣ рожд. Хр., необходимо, — говорить знаменитый арабистъ Коссенъ де-Персеваль, — относить это событіе ко временамъ послѣ рожд. Христова. Изъ арабскихъ писателей Вейдави и Казвини говорятъ только неопредѣленно, что оно произошло во времена между Іисусомъ Христомъ и Мохаммедомъ. Ибнъ-Дурайдъ относитъ его за 600 лѣтъ, а Хамаа и Таалеби за 400 лѣтъ до проповѣдничества Мохаммеда, т. е. приблизительно къ третьему вѣку христіанскаго времясчисленія (*). Изъ европейскихъ же ученыхъ нѣкоторые отдаютъ событіе Сейль-эль-Аримъ ко временамъ вскорѣ послѣ Александра великаго, столѣтія значить за три предъ рожд. І. Христа (*); другіе — лѣтъ за сто тридцать или пятьдесятъ предъ рожд. Хр. (*). Большинство же ориенталистовъ и новѣйшихъ арабистовъ относятъ это событіе къ началу втораго вѣка послѣ рожд. Хр. (*),

(*) Essai sur l'Histoire des arabes etc. par Caussin de Perceval, t. 1, p. 87.

(*) Observat. sur le Mahom. par. g. Sate. Livres sacrées de l'Orient, p. 467.

(*) О перевод. востока, Мирзы А. Каземъ-Бека въ жур. М. Н. Просв. 1845 г., час. XLVI, стр. 124; Всес. ист. Фр. Шлюссера, т. V, стр. 19.

(*) Коранъ пер. съ арабск. Кааширскимъ, а на русск. Николаевымъ, изд. 1865, стр. 311, гл. XXXIV, примѣч. къ ст. 15; Essai sur l'Histoire des arabes, par Caussin de Perceval, t. 1, p. 88; Sacy въ memoires de l'Acad. des Inscript. t. XLVIII, p. 488—564 (Die Erdkunde im Verhältniss zur Geschichte des Menscheu, von Ritter, edit. 1846, Theil 12, seit, 66); Histoire de l'Islamisme, par Mackluya, edit. 1852, p. 4; Die Israeliten zu

а иные даже къ третьему столѣтію послѣ рожд. Христа (').

По поводу этого іеменскаго потока отъ прорыва сабскаго водохранилища, многіе роды арабтянъ іемена, оставивъ свое отечество, двинулись по разнымъ направленіямъ къ сѣверу, и даже за предѣлами аравіи основали колоніи, составившія въ послѣдствіи цѣлыя государства. Между прочими старѣйшина одного изъ знаменитѣйшихъ сабскихъ родовъ Амру-бенъ-Амиръ, по прованію Мозайкїя, съ большимъ числомъ іеменцевъ, перешелъ въ землю Аккъ. По смерти Амру Мозайкїи, поселившіеся съ нимъ въ Аккъ іеменцы раздѣлились и разошлись по разнымъ сторонамъ. Часть рода Амру Мозайкїи, во главѣ которой былъ праправнукъ Амръ-бенъ-Лохай, поселилась близъ Мекки, гдѣ и стала прозываться съ тѣхъ поръ Хозаа, т. е. отдѣленіе (').

Къ этому времени и большинство мекканцевъ предавалось уже разнымъ порокамъ. Нѣкоторые изъ нихъ покушались на воровство и прелюбодѣяніе даже въ самой Каабѣ ('). Не смотря на чудесное пораженіе Богомъ этихъ святотатцевъ, мекканцы не оставляли порочной жизни и несправедливо притѣсняли бого-

Mekka, von Dozy edit. 1864, Seit. 185; Энцикл. Слов. рус. учен. изд. 1862, т. V, стр. 199.

(') Энцикл. Лекс. Плюшара т. II, стр. 453, въ ст. Аравія Григорьева. Шаренгеръ, судя по выказанному изъ на стр. 5, Drit. b., Leben und Lehre des Mohammedi, относитъ это событіе къ третьему вѣку по Р. Хр. Точно Шаренгеръ опредѣляетъ это вѣроятно въ статьяхъ своихъ объ хронологіи арабовъ до Мохаммеда, помѣщен. въ Zeitschrift d. D. morgenl. Gesellsch., Bd. 13, и въ Joura. Asiat. Soc. Beng. Bd. 19.

(') Essai sur l'Histoire des arabes, par Caussin de Perceval, t. 1, p. 83—86, 201—206, 214—215; О переводѣ вост. Мираы Каземъ-Бекъ въ жур. М. Нар. Просв. часть XLVI, стр. 124; Энциклоп. лексик. Плюшара, т. II, стр. 453, въ стат. Григорьева—Аравія.

(') Essai sur l'Hist. des arabes, t. 1, p. 199—200.

мольцевъ, присвоивъ себѣ дары, жертвуемые для храма Каабы. Князь, или старѣйшина меккскій того времени: Модадъ-эль-Асгаръ часто побуждалъ ихъ исправиться: „вспомните,—говорилъ онъ имъ,—что амалики за беззаконія и не уваженіе ихъ къ этому святому мѣсту были изгнаны отсюда и уничтожены десницею Божию. Если вы будете продолжать слѣдовать ихъ примѣру, васъ ожидаетъ подобная же участь“!—Видя безуспѣшность своихъ увѣщаній и поученій, и увѣренный, что скоро мекканцевъ должна будетъ постигнуть кара небесная, Модадъ съ своими дѣтьми, женами и слугами, со всемія своими родомъ, оставилъ Мекку и удалился въ мѣстность называемую Фотуна (*). Вскорѣ затѣмъ, кочевавшее тогда уже въ меккской долинѣ іеманское племя хозантовъ, поразило и разогнавъ мекканцевъ, при помощи сосѣдняго племени Бакръ, происходившаго отъ Модсара и оскорбленнаго нечестіемъ мекканцевъ, захватило въ свои руки охраненіе и „завѣдываніе Каабою вмѣстѣ съ городомъ Меккою (*), которая постоянно находилась въ завѣдываніи какого нибудь племени и привилегированнаго рода, и, признаваясь въ народѣ весьма почетнымъ, соединялось съ значительнымъ вліяніемъ на окрестныя и даже отдаленныя роды и племена“ (*) Ара-

(*) Тамже, т. 1, р. 200—201, 218.

(*) Почтенный Мирза называетъ здѣсь патриархальнымъ поселеніемъ арабовъ въ окрестностяхъ храма Каабы уже «городомъ Меккою», только не общепринятому вообще писателями выраженію объ этой мѣстности. По древнѣйшимъ же свидѣтельствамъ историковъ только около средины пятаго вѣка послѣ рожд. Хр. были построены въ первый разъ нѣсколько домовъ, впоследствии города, Мекки; а до тѣхъ поръ въ этой знаменитой мѣстности, служившей средоточіемъ жизни всей Аравіи, не было другого зданія, кромѣ небольшого храма Каабы. *Essai sur l'Histoire des arabes etz Sans. de Perceval*, t. 1, р. 74, 179, 236.

(*) *Исторія ислама*, Мирзы А. Кавказъ-Бекка въ Рус. Словѣ 1860 г., февраль, стр. 142.

бовъ. Это было по мнѣнію Коосенъ де-Персовали ⁽¹⁾ въ 206—207 году послѣ рожд. Христова, или, — по мнѣнію большинства ориенталистовъ о времени событія Сейль-эль-Аринъ и послѣдовнаго затѣмъ поселенія хазантовъ въ Меккѣ, — вообще въ третьемъ вѣкѣ послѣ рожд. Христова ⁽²⁾. Такъ, если держаться мнѣнія большинства изслѣдователей, то нужно принять, что до начала третьяго столѣтія послѣ рожд. Хр. или до 400 лѣтъ раньше Мохаммеда, когда приобрѣли господство въ Меккѣ хазанты, религія почитателей Каабы въ сущности оставалась (еще) вѣрою Авраама, чуждою всякаго грубаго идолопоклонства ⁽³⁾. Но уже первый вліятельный въ Меккѣ старѣйшина хазантовъ Амръ-ибнъ-Лохай сталъ вводить въ древнюю религію аравитянъ разныя нововведенія и извращать ее, въ чемъ хотя и встрѣтилъ отъ нѣкоторыхъ правовѣрныхъ мекканцевъ осужденіе и противодѣйствіе, но, съ изгнаниемъ ревностнѣйшихъ изъ нихъ изъ Мекки, имѣлъ успѣхъ ⁽⁴⁾. Даже и мохаммеданскіе историки въ повреж-

⁽¹⁾ Essai sur l'Histoire des arabes, t. 1, p. 218—223.

⁽²⁾ Многие даже изъ тѣхъ ориенталистовъ, которые событіе Сейль-эль-Аринъ относятъ не ко второму вѣку послѣ р. Хр., господство въ Меккѣ хазантовъ полагаютъ въ третьемъ столѣтіи послѣ р. Х. Такъ напр. Sedillot въ Hist. des arabes p. 25, 28, хотя цитируя отъ разрыва сабскаго водохранилища отдалаетъ за сто лѣтъ до рожд. Хр., начало управленія хазантовъ Меккою все-таки относитъ къ третьему же вѣку послѣ рожд. Христова.

⁽³⁾ Всемирн. ист. Ф. Шлоссера, т. V, стр. 20.

⁽⁴⁾ Die Israeliten zu Mekka, von Dezy, s. 186. Эти противодѣйствовавшіе введенію Амръ-ибнъ-Лохай идолопоклонства были вѣрнѣе мекканцы, сочувствовавшіе утѣщеніямъ Модалъ-эль-Асгара, но нерѣшившіеся добровольно покинуть съ нимъ Мекку. — Крель говоритъ, что Амръ-ибнъ-Лохай властвовалъ въ Меккѣ и завѣдывалъ Каабою въ началѣ третьяго вѣка по р. Хр. (über die Religion der vorislam. araber, 58). Вѣдь же, томъ крайне небрежно и невнимательно относится къ домохаммеданскому періоду исторіи арабовъ, удѣляя на весь этотъ громадный

деніи у арабовъ религіи Авраама прийѣсью идолопоклонства,.... *первыми* обвиняють Амра-бенъ-Лохай, увѣряя, что религія Авраама и Измаила сохранилась чистою между арабами до пресѣченія рода, котораго Модадъ-эль-Аегаръ былъ послѣднимъ царемъ (¹), т. е. значить до третяго вѣка по рожд. Хр. „Первымъ, который поставилъ,—говоритъ арабскій писатель Шахристиани, идоловъ (тутъ) въ меккенскую Каабу, былъ Амръ-ибнъ-Лохай. Отправившись въ Эль-Балку въ Сирію, онъ увидалъ народъ чествующій идоловъ, и (когда) спрашивалъ объ этомъ (почитаніи), ему отвѣчали: это владыки (Naghen), которыхъ мы изготовили по образу небесныхъ жилищъ (т. е. звѣздъ) и людей, чтобы чрезъ нихъ вымаливать помощь и получать дождь, которыя мы и получаемъ. Это привело его въ удивленіе и онъ попросилъ у нихъ одного изъ ихъ кумировъ; они дали ему Хобала, и онъ возвратился съ нимъ въ Мекку, и поставилъ его въ Каабу. Съ нимъ были также Асамъ и Найла въ видѣ двухъ супруговъ. Потомъ онъ пригласилъ людей (аравитявъ) почитать обоихъ, стараться приблизиться къ обоимъ и чрезъ посредство обоихъ сдѣлаться угодными Богу“ (²). Вскорѣ затѣмъ возникли безвоярды и въ самомъ родѣ хазитовъ, дошедшіе наконецъ до того, что послѣдній изъ нихъ правитель Мекки Абу-Гафшанъ, очень любившій вино, „въ припадкѣ пьянства,—какъ говоритъ Абуль-Феда,—

періодъ едва 20 маленькихъ страницъ, также свидѣтельствуеетъ однако, что введеніе въ Аравію идолослуженія приписывается только родоначальнику хазитовъ Амру-бенъ-Лохай. Но, начиная всю исторію Мекки, начиная съ Измаила до корейшитовъ, всего на трехъ страницахъ, Вейль неопредѣляетъ, подобно Рессалу, событій домохаммедовскаго періода годами. (Mohamed der Prophet sein Leben und s. Lehre, edit. 1843, seit. 1—3. 18).

(¹) Essai sur l'Hist. des arabes, par Caussin de Perceval, t. 1, p. 197, 223.

(²) Die Ssabier- und der Ssabismus, von D-r D. Hwolson, band II, 446.

продать домъ Вожій за презрѣнный гѣхъ вина“ (1), т. е. продать право завѣдыванія храмомъ и Меккою „одному вельможѣ изъ исаидитскаго поколѣнія Корейша, по имени Грасса, праотцу Мохаммеда въ пятой восходящей линіи, отцу Абдуль-Меафа. Это обстоятельство подало поводъ къ разрыву между корейшитами и хозантами, который окончился войною въ пользу первыхъ и управленіе Меккою и ея храмомъ съ тѣхъ поръ, т. е. съ 464 года послѣ рожд. Хр., оставалось въ рукахъ корейшитовъ въ родѣ га-шемидовъ до времени Мохаммеда“ (2).

Подъ влияніемъ господства этого поколѣнія корейшитовъ, бывшаго, какъ говоритъ ирза Каземъ-Бешъ (3), „средоточіемъ всевозможныхъ злоупотребленій“, древняя истинная Авраимова вѣра аравитянъ до того извратилась и омрачилась, что въ Аравіи стали господствовать разныя суевѣрія и религіозныя лжеученія, изъ которыхъ главными были: камне-и-древо-почитаніе, идолопоклонство, и сабинизмъ, или звѣдопочитаніе (4).

Не имѣя задачей дѣлать подробнаго обзора свѣдѣтельствъ о всей усложнившейся внѣшности послѣдняго періода домохаммеданской религіи аравитянъ, такъ какъ культъ этого періода достаточно уже представленъ въ специально заявившихся этимъ періодомъ

(1) Die Israeliten zu Mekka, von Dozy, 147.

(2) Исламъ ирзы А. Каземъ-Бека въ Рус. Словѣ 1860 г., августъ стр. 134, септ. стр. 142; Essai sur l'Histoire des arabes par Caussin de Perceval, t. 1, p. 233—235.

(3) Исламъ Каземъ-Бека въ Русск. Словѣ 1860 года августъ стр. 143.

(4) Конечно не съ этихъ только поръ появились въ Аравіи эти суевѣрія и виды богопочтенія. Въ частныхъ исключительныхъ случаяхъ они проявлялись вѣроатно и прежде, но тогда они оставались безслѣдными для массы, для всего населенія, и, какъ исключенія, замирали, не распространялись; со времени же влиянія хозантовъ и корейшитовъ сдѣлались господствующими.

сочиненіяхъ, наврѣмѣрь, ориенталиста Озіандера (въ его *Studien über die vorislamische Religion der Araber* (¹) и Креля (въ его „*Ueber die Religion der vorislamischen Araber 1863*“), я ограничусь здѣсь разсмотрѣніемъ болѣе внутреннихъ основъ и побужденій у аравитянъ каждаго изъ трехъ вышеозначенныхъ видовъ ихъ религіи этого періода.

Исслѣдованія ученыхъ свидѣтельствуютъ, что аравитяне этого періода во многихъ мѣстахъ полуострова чтили освященные древнимъ народнымъ преданіемъ деревья и камни. Но это почитаніе не было обожаніемъ, не было грубымъ фетишизмомъ. Аравитяне, какъ увѣряютъ арабскіе богословы (²) и Ибнъ-Уяйна у Бейдрави (³), „почитали не самые камни, но ходили вокругъ нихъ, только какъ вокругъ самой Каабы, которой эти камни были представителями“, потому что камни эти были отломлены и унесены ими изъ священнаго храма Каабы (⁴), „благоговѣніе арабовъ къ которой и даже къ самой землѣ, её окружавшей, было такъ велико,—говоритъ въ своей знаменитой исторіи аравитянъ ориенталистъ Коссенъ де-Персеналь,—что даже до второй половины пятаго вѣка послѣ рожд. Христова они не осмѣливались ни поселяться, ни строить какія-либо зданія въ сосѣдствѣ этого святилища. День проводили они въ Меккѣ, т. е. въ предѣлахъ священной окрестности Каабы, но вечеромъ удалялись оттуда изъ уваженія къ святилищу“ (⁵). „А этотъ

(¹) *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 7 band, IV heft, seit. 463—505, edit. 1858.

(²) *Die Israeliten zu Mekka*, von Dozy seit. 26, 18—32.

(³) *Ueber die Religion der vorislamisch. araber* von Krehl, edit. 1863, seit. 69—70.

(⁴) *Diction. de la Bible*, par. Cahnet, t. 1, p. 39; *Essai sur l'Histoire des arabes etc.*, par Caussin de Perceval, t. 1, p. 197—198.

(⁵) *Essai sur l'Histoire des arabes*, t. 1, p. 236.

столь почитаемый священный округъ, называвшійся Харамъ, заключалъ въ собѣ всю меккскую долину, которой окрестность равна пятнадцати милямъ“ (1). При такомъ благоговѣніи къ Каабѣ, не удивительнымъ становится и почитаніе аравитянами, занесенныхъ изъ Мекки куда-нибудь далеко, каабскихъ камней, которые, какъ частицы святилища, за отсутствіемъ его самаго, были дороги аравитянамъ и служили имъ алтарями, мѣстами отправленія ихъ богослуженія и единства послѣдняго съ каабскимъ. Но, кромѣ такихъ камней—представителей Каабы, аравитяне почитали еще камни и деревья, которые по древнимъ народнымъ сказаніямъ, иногда и очень искаженнымъ или даже вовсе забытымъ, были памятниками, знаками воспоминанія необычайныхъ явленій и чрезвычайныхъ благодѣяній Божіихъ. Это почитаніе полагаютъ происходящимъ отъ ветхозавѣтныхъ освященій, по подобнымъ же побужденіямъ, камней и деревьевъ, почитавшихся потомками у самыхъ евреевъ, какъ подробно показано оно изслѣдованіемъ этого камне-дрово-почитанія у аравитянь ученаго Дози и другихъ (2). Обходить вокругъ подобныхъ религіозныхъ памятниковъ дозволилъ аравитянамъ въ послѣдствіи и Мохаммедъ (3).

„Господствующею же вѣрою (этого періода) во всей Аравіи было идолопоклонство и сабинзмъ“ (4).—

(1) Mahomet et le Coran, par J. Barthélemy-saint-Hilaire, 1865, p. 62—63.

(2) Die Israeliten zu Mekka, von Dozy, seit. 18—32; über die vorislam. Religion der Araber, von Krehl, seit. 69; Studien über die vorisl. von Oslander, Zeitschr. etc, 1853, seit. 504.

(3) Коранъ II, 153 и примѣч. къ этому мѣсту пер. Николаева 1865 ст. 28.

(4) Исламъ Касимъ-Бека въ Русск. Словѣ 1860 года августъ стр. 140. Впрочемъ первый и единственный изъ ученыхъ арабистовъ, изучавшій на мѣстѣ внутреннюю Аравію англичанинъ Польгрэвъ утверждаетъ, что сеголанились идолами арабы однимъ

Всегда вѣрнимъ древнему патриархальному быту своихъ великихъ правовѣрныхъ предковъ аравитянамъ, при ихъ сильной впечатлительности и живой творческой производительности ихъ фантази, давно уже грозила въ религіозномъ міровоззрѣніи опасность самообольщенія, принятія собственныхъ мечтаній за небесную истину, за непреложную дѣйствительность. Съ другой стороны, естественное понятіе аравитянъ о Богѣ не было строго и точно оаредѣлено, было чрезвычайно свободно и подчинено только личному взгляду и впечатлѣнію. Эта свобода религіозныхъ понятій и воззрѣній вела къ произвольному и безграницному искаженію небесной истины, путала человѣка, внутренне видѣвшаго и слышавшаго, при близкомъ его отношеніи къ природѣ, всюду въ видимомъ мірѣ, какъ созданномъ „Духомъ Возшимъ“ (¹), духовное и вышечувственное и, наоборотъ, расположеннаго духовныя, сверхъестественныя тайны разумѣть и созерцать въ образахъ чувственнаго естественнаго. Желая болѣе и точнѣе опредѣлить, уяснить и сдѣлать себѣ доступнымъ всесовершеннаго Бога, всемогущаго, всевышняго Аллаха, простодушные аравитяне ищутъ выраженія Его, болѣе имъ доступнаго, опредѣленнаго и яснаго въ дивнотной аравійской природѣ, которой вскони усвояемо было ими высшее, духовно-религіозное разумное значеніе. Но тамъ, гдѣ „солнце не такъ, какъ у насъ предъ восхожденіемъ своимъ небольшое сіяніе

только западныхъ областей, но и тамъ идолослуженіе не доходило до грубыхъ формъ древнихъ грековъ и римлянъ. Въ Геджаса и Йемена идолопоклонство было почти неизвѣстно, и религіозные обычаи внутренней Аравіи, хотя и въ чуждые заблужденій, отличались отсутствіемъ образовъ и символовъ. (Une année de voyage dans l'Arabie centrale par W. g. Palgrave, edit. 1868 an. p. 219).

(¹) Кн. Іова XII; 7—10; XXVI 13; XXXIII, 4; XXXVIII, и проч.....

является на горизонтѣ, но въ глубокую еще ночь необычно показывается вдругъ въ полночь свѣтъ, какъ будто изъ средины выныраетъ моря, подобно горящему углю, великія искры отъ себя бросаетъ, и ни свѣта, ни лучей не даетъ отъ себя до самаго перваго часа, но какъ огонь безъ сіянія въ темномъ сверкаетъ, а потомъ видъ щита на себя приемлетъ и вдругъ безмѣрно жаркій свѣтъ разбрасываетъ;—гдѣ всей природѣ *отъ солнца* столько животворнѣйшей способности сообщается, что много родится, изъ двухъ весьма различныхъ природъ состоящихъ, животныхъ, и птицы различныя на себѣ цвѣта приемлютъ, и цвѣты многовидныя, которые и назвать трудно, происходятъ отсюда жъ, и всѣхъ родовъ камни, привлекающіе взоръ какъ различіемъ цвѣтовъ такъ и сіяніемъ своимъ, *отъ солнечнаго вѣйсствія солнца* рождаются,—такъ что никакой удивительный камень съ аравійскими равняться *не можетъ*,—гдѣ такое во всемъ свойство странѣ подаетъ *сила солнца*“ (1);—гдѣ „луна не тускла, не блѣдна, не задумчива и не туманна, какъ у насъ, а чиста, прозрачна, какъ хрусталь, добра, полна силъ, жизни и дѣвственности, гордо сияетъ бѣлымъ блескомъ и кратко, величаво воцаряется до солнца;—гдѣ Конопусъ, наливается то золотомъ, то кровью, то изумрудной влагой;—гдѣ свѣтъ лжетъ созвѣздіе креста и въ небесахъ другіе блещутъ звѣзды“ (2)..... тамъ изъ всего окружающаго видимаго міра, болѣе всѣхъ его явленій, плѣняли пылкихъ восторженныхъ дѣтей пустыни—аравитянь свѣтила небесныя, звѣзды съ ихъ избыточествующимъ сіяніемъ, вѣчно живыя, вѣчно юныя, вѣчно прекрасныя. Онѣ же притомъ болѣе всего другаго въ

(1) Диодора симмлайскаго Истор. библіот., русс. перев. И. Алексѣева, издап. 1774 г., часть 1-я кн. III. стр. 326; кн. 2, стр. 240—242.

(2) Фрегатъ Паллада, очерки путешествія Нв. Гейчарова, изд. 1862 г., т. 1, стр. 172—193.

окужающемъ аравитянъ міръ влекли челоѳна къ небу, напоминали ему слабость и несовершенство его собственное и всего земнаго. „Когда, — говоритъ современный и намъ очевидецъ тропическаго неба (1)— зажгутся тропическіе небесныя огни во всѣхъ углахъ тверди и засіяетъ вечерній пиръ, — новыя силы, новыя думы просыпаются въ душѣ. Она ищетъ въ этихъ дивныхъ величественныхъ, неподобныхъ нашимъ, огняхъ—разума, жадно читаетъ огненныя буквы и порывается туда..... Смотрите вы на всѣ эти чудеса, міры и огни, и ослѣпленные, оглушенные, уничтоженные величіемъ, но богатые и счастливые небывалыми грезами стоите, какъ статуя, и шепчете задумчиво: вѣтъ, этого не сказали мнѣ, ни карты, ни англичане, ни американцы, ни мои учителя!“ Аравитяне же вслѣдствіе ихъ патріархально-кочевой жизни постоянно ощущали большое вліяніе этихъ свѣтилъ небесныхъ на всю свою жизнь, видѣли какую-то сильную зависимость отъ нихъ, видѣли, что звѣзды управляютъ явленіями природы, что съ ихъ періодическимъ движеніемъ связаны времена года,—и вотъ въ ихъ понятіи возникаетъ и опредѣляется новое религіозное мировоззрѣніе, по которому самъ Богъ всевышній и всесовершенный Аллахъ, единый Творецъ и Владыка вселенной, признается слишкомъ возвышеннымъ и великимъ, чтобы Ему непосредственно заниматься управленіемъ земнаго міра, и по причинѣ Его чистой духовности и большой отдаленности недоступнымъ чувственному, несовершенному челоѳку. Но для отношеній своихъ, для общенія съ родомъ челоѳческимъ этотъ чисто духовный, непостижимый, всевышній Аллахъ создалъ высшія всего земнаго, духовныя существа, облеченныя въ чувственныя формы, въ прекрасныя свѣтила небесныя, и ввѣрилъ имъ управленіе земнымъ міромъ, поручилъ быть посред-

(1) Фрегатъ Палаада, очерки путешествія Н. Гончарова, томъ 1-й, изд. 2-е 1862, стр. 171—193.

никами между Имъ и людьми. Поэтому непосредственное обращеніе къ невидимому, непостижимому Богу, стремленіе къ прямому съ Нимъ общенію, объявлено преступною дерзостію, святотатствомъ, а отъ имени самого же Бога учреждено почитаніе свѣтилъ небесныхъ, обращеніе къ нимъ при молитвѣ и принесеніи имъ жертвъ, такъ какъ, порученіемъ управленія земнымъ міромъ существамъ этихъ звѣздъ Богъ такъ почитавши и приблизивши ихъ къ Себѣ, этимъ самымъ выразилъ свою волю и побужденіе и людямъ,—разсуждали аравитяне,—почитать и обращаться съ своими просьбами къ этимъ небеснымъ существамъ, какъ къ своимъ ангеламъ правителейъ, представителямъ непостижимаго человѣку Аллаха, и какъ къ посредникамъ между Имъ и человеческимъ родомъ. Съ такими-то новыми мыслями и понятіями аравитяне, мало помалу забывъ и утративъ съ теченіемъ вѣковъ истинныя религіозныя понятія своихъ правовѣрныхъ предковъ, какъ бы изъ угожденія самому Богу, преклонились наконецъ предъ чудными тропическими свѣтилами неба. Не смотря однако на такой результатъ постоянной исконной борьбы аравитянъ съ искушеніями дивной природы ихъ чудно-оригинальной страны называть религіозное состояніе аравитянъ время домохаммеданскихъ грубѣйшимъ идолопоклонствомъ и невѣжествомъ рѣшительно *нельзя*, уже вслѣдствіе нижеслѣдующихъ прямыхъ объ немъ свидѣтельствъ. Въ своемъ знаменитомъ новѣйшемъ изслѣдованіи древняго звѣздочитанія ориенталистъ профессоръ Хвольсонъ говоритъ ⁽¹⁾, что *основная мысль сабизма есть не звѣздослуженіе*, какъ до сихъ поръ вообще принимали по старому предвзятому мнѣнію, которое произошло вслѣдствіе совершенно ошибочной этимологіи. По сабизму Богъ слишкомъ возвышенъ и великъ, чтобы Ему непосредственно зави-

(1) Die Ssabier und der Ssabismus von D. Chwolsohn, Band I, buch II, seit. 725.

маться управленіемъ этого (земнаго) міра, почему Онъ передалъ (обыденное) управленіе этимъ міромъ богамъ (низшимъ, Имъ же сотвореннымъ небеснымъ существамъ, пребывающимъ въ звѣздахъ), для Себя же удержалъ только важнѣйшія дѣла; а далекій (отъ Бога) человекъ слишкомъ слабъ (несовершенъ), чтобы непосредственно обращаться къ всевышнему, почему и долженъ относить свои молитвы и жертвы къ посредствующимъ божествамъ, которыми управленіе міромъ ввѣрено (самимъ) *единымъ* всевышнимъ. Это и есть, — заключаетъ Хвольсонъ, — по арабскимъ писателямъ основная мысль Сабизма, и почитаніе этихъ посредствующихъ божествъ въ планетахъ, которыя обитаемы и одухотворены этими божествами, а также почитаніе идоловъ (фетишизмъ), какъ представителей этихъ божествъ, есть только (прямое и естественное) слѣдствіе этого основнаго понятія Сабизма“. И дѣйствительно, поклонявшіеся свѣтиламъ небеснымъ аравитяне — сабисты сами говорили: „мы почитаемъ ихъ *только* въ намѣреніи, чтобы они какъ можно болѣе приближали къ намъ *единого* Бога,.... Чтобы были посредниками между нами и Богомъ“ (¹). „Но они (аравитяне) — добавляетъ арабскій писатель Демешки (²), — *не вѣровали*, что эти кумиры (³) (т. е. свѣтила небесныя или правильнѣе существа въ нихъ пребывающія) дѣйствуютъ, какъ творящіе или устрояющіе.

(¹) Die Ssabier und der Ssabismus von D. Chwolsohn, Band II, seit 405, 609.

(²) Тамже, 405, § 11.

(³) Переводчикъ арабскаго текста на вѣмецкій планеты солнце, луну, юпитера и прочія, означаетъ здѣсь словомъ Götzenbilder, которое никакъ не идетъ къ предъидущей мысли, съ которой находится въ тѣсной связи и зависимости, а также не согласно и со всѣми прочими мѣстами арабскихъ писателей, говорящими о почитаніи звѣздъ (Planeten) и особо о почитаніи идоловъ, кумировъ (Götzenbilder), изображеній звѣздъ, что ясно видно будетъ въ послѣдующемъ изложеніи аравійскаго идолопоклонства.

Поэтому способ дѣйствования ихъ (т. е. аравитянъ) тотъ же, какъ и вообще сабіевъ относительно почитанія кумировъ“. А „по ученію сабіевъ (и вообще),—говорятъ Ибнъ Сина (Авицена), Шахристани, Демешки, Сахави, Макриси (и прочіе) арабскіе писатели,—планеты и изображенія (Bildet) суть *только посредники* между людьми и высочайшимъ существомъ, Господомъ господей, и (*единымъ*) Богомъ боговъ“ ().

Вмѣстѣ съ почитаніемъ одухотворяющихъ звѣзды, высшихъ надъ челоѡкомъ небесныхъ существъ, только какъ существъ сотворенныхъ *единымъ* Аллахомъ, зависимыхъ и подчиненныхъ *единому*, всевышнему, непостижимому Аллаху,—только какъ правителей міра и ходатаевъ предъ Богомъ, аравитяне послѣдняго до мохаммеданскаго періода чтили еще идоловъ. Но по собственному же ихъ толкованію идола эти *не считались* въ сущности богами, а чтимы были только, какъ изображенія и представители свѣтилъ небесныхъ или великихъ, святыхъ предковъ аравитянъ. „Представлять себѣ,—говорили они (¹),—духовныя существа (свѣтилъ небесныхъ), этихъ нашихъ посредниковъ съ Богомъ, направлять себя и приближаться къ нимъ можемъ мы только посредствомъ ихъ жилищъ, которыя суть звѣзды; эти же послѣднія въ одно время видны, въ другое не видны—вслѣдствіе ихъ движенія видимы въ ночи и скрываются днемъ:—такъ (что) мы не можемъ чрезъ нихъ (всегда) приближаться и устремляться къ духов-

(¹) Die Ssabier und der Ssabismus von D. Chwolsohn. Band I, seit. 630; Band II, seit. 421, 406, 433, 439, 512, 609. Выраженіе *боговъ* не показываетъ здѣсь признанія еще многихъ боговъ другихъ, кромѣ единаго Бога, точно также какъ не означаетъ это выраженіе во Второзаконіи, въ 17 ст. 10 гл., признанія существованія *«боговъ»*, но выражаетъ только совершенную полноту божественности единаго Бога, Аллаха.

(²) Die Ssabier und der Ssabismus von D. Chwolsohn, Band II, seit. 408.

нымъ ихъ существамъ. Поэтому необходимы ихъ образы и фигуры, которыя бы существовали и стояли (постоянно) предъ нашими глазами. И вотъ мы почитаемъ эти изображенія и стараемся чрезъ нихъ приблизить себѣ (т. е. всегда имѣть передъ глазами и представлять въ своемъ сознаниі) свѣтила небесныя и снискать себѣ доступъ къ нимъ, чтобы эти обитатели (ангеловъ т. е. звѣзды) приблизили къ намъ духовныя существа (обитающія въ нихъ, нашихъ ходатаевъ и посредниковъ предъ Богомъ), а эти въ свою очередь чтобы приблизили къ намъ Бога“. Другой арабскій писатель Шахристани, передавая буквально такія же слова Сабіевъ объ этомъ предметѣ, добавляетъ ('): и по вышеприведенному, говорятъ почитатели идоловъ, молимъ мы ихъ (идоловъ), чтобы болѣе приближали къ намъ Бога“. „Самый невѣжественный человекъ (изъ арабовъ).—говоритъ Шпренгеръ ('),—допускалъ кажется, что Фетишь (идолъ) самъ по себѣ не могъ дѣлать ни пользы, ни вреда“. И яростнѣйшій противникъ арабскаго идолопоклонства и сабіизма, лжепророкъ Мохаммедъ, говоритъ, что арабы брали *только* „въ покровители иныхъ кромѣ Бога, говоря: мы поклоняемся имъ, потому что они приближаютъ насъ къ (*единому*) Богу“ ('). Катада у Вагхави (Katada bei Baghawu) замѣчаетъ на этотъ стихъ Корана: „когда спрашивали язычниковъ (арабовъ): кто вашъ Господь? кто создалъ васъ? и кто творецъ неба и земли? то они отвѣчали:

(') Die Ssabier und der Ssabismus von Chwolsohn, Band II, seit. 441.

(') Das Leben und die Lehre des Mohammad, von A. Sprenger, I, 253.

(') Коринъ, XXXIX, 4 съ араб. перев. Казимирскаго, а на рус. Николаева, изд. 1865 г. Шпренгеръ же передаетъ этотъ стихъ такъ: Diejenigen, welche mit Wesen ausser Allah in Abhängigkeitsverhältnisse treten, sagen: Wir beten sie *nur* deswegen an, damit wir durch sie Allah's Gunst und Gnade bringen». Das Leben und Lehre etc. B. I, s. 253.

Аллахъ. Потомъ, когда имъ говорили: такъ что же должно означать ваше поклоненіе кумирамъ?—они отвѣчали (мы поклоняемся имъ за тѣмъ), чтобы они привели насъ въ благорасположеніе и милость Аллаха“. — Совершенно также отвѣчаютъ, — продолжаетъ Шпренгеръ ⁽¹⁾, — римскіе католики, когда ихъ осуждаютъ за почитаніе святыхъ“. Табарі, Ибнъ Садъ и другіе арабскіе писатели рассказываютъ даже про нечестивыхъ корейшитовъ, что, когда въ угоду имъ въ 616 году по р. Хр. лжепророкъ Мохаммедъ призналъ нѣкоторыхъ болѣе почитаемыхъ арабскихъ идоловъ ходатаями предъ Аллахомъ, то корейшиты были обрадованы этими словами пророка (Мохаммеда) и сказали: „Мы всегда признавали, что жизнь и смерть даетъ (только одинъ) Аллахъ и что Онъ творитъ и питаетъ, идолы же (только) передаютъ къ Нему наши просьбы, ходатайствуютъ передъ Нимъ за насъ“ ⁽²⁾. Еще Шахристиани сообщаетъ намъ молитву, которую арабы—идолопоклонники читали во время богослуженія: „посвящаю себя служенію твоему, *Боже!* Нѣтъ у Тебя товарища, кромя Твоего товарища, его же и всего ему принадлежащаго (одинъ) Ты неизмѣнный Владыко ⁽³⁾! Это значитъ,—продолжаетъ Мирза Каземъ-Бекъ,—что правители міра считались (только) судьятелями высочайшаго Духа; но какъ они сами, такъ и всё, что на-

⁽¹⁾ Leben und Lehre des Mohammad, von A. Sprenger, I. 252.

⁽²⁾ Тамже, II, 57, 58.

⁽³⁾ Шпренгеръ добавляетъ, что древность этого воззванія, называемаго по начальнымъ его словамъ Лаббайкъ (Labbayk), вѣ сомнѣніи; и что праздникъ страстныхъ праждновался въ честь Аллаха. Самую же идолопоклонническую эту молитву Шпренгеръ передаетъ слѣдующими еще болѣе исключительными словами: Dir zu Diensten, o Allah! Dir zu Diensten! Dir zu Diensten! Es gibt kein Wesen deines gleichen, und wenn es eins gibt, so herrschest Du und es herrscht nicht. — Leben und Lehre des Mohammad, Band I, seit. 250.

ХОДИЛОСЬ ВЪ ИХЪ ВЛАСТИ, ПОДЧИНЯЛОСЬ ЭТОМУ *единому неизмѣнному Духу*—Владыки всего. Изъ этого слѣдуетъ, что дѣйствительно (самые древнѣйшіе) арабы поклонялись истинному Богу и признавали (только) непосредственную власть ангеловъ и другихъ небесныхъ духовъ, которымъ ввѣрено было (единымъ Богомъ) (только) управление міромъ“ (1). Силь изъ вышеприведенной формулы идолопоклоннической арабской молитвы вывести заключеніе (2), что арабы признавали (*одного*) верховнаго Бога и выражали, что идола *не были sui juris*“. Однимъ словомъ по толкованію арабовъ идола были (*только*) изображеніями боговъ или (собственно) ангеловъ, которыхъ (*единая*) высочайшая, самодержавная, небесная сила—невидимый Творецъ вселенной ниспосылалъ въ разные періоды для управленія дѣлами міра. Идолы этихъ, или идеи, которыя они представляли, называли Алихетъ (въ единственномъ числѣ Иляхетъ и Илахъ), высочайшее же существо они (арабы) называли Аллахъ (3), съ присовокупленіемъ къ слову еще эпитета „таала“—высочайшій, что до сихъ поръ повсюду сохранилось между мусульманами“ (4). И самъ Мохаммедъ нигдѣ въ Коранѣ не об-

(1) Исламъ, Каземъ-Бека въ Русск. Слов. 1860 года августъ, стран. 142.

(2) Observat. sur le Mahometis. par g. Sale p. 469.

(3) Слово Аллахъ образовалось изъ сокращенія Аль-Елахъ (Аль—членъ употреб. въ арабск. языкѣ; а Елахъ—Богъ) и значить истинный, *единый* Богъ, Творецъ вселенной. Bibliot. Orient. par D'Herbelot, edit. 1783 an., t. 2, p. 350.

(4) Исламъ Каземъ-Бека въ Русск. Словѣ 1860 г., августъ, стр. 141; Bibliot. Orient, par D'Herbelot, t. 5, p. 429. «Греки (Геродотъ, Аррианъ, Страбонъ), незнавшіе значенія этого слова, но привыкшіе сообразовать религии другихъ народовъ съ ихъ собственною, и прискивать подобныя своимъ богамъ въ богахъ прочихъ народовъ,—полагали, что арабы почитали только два божества: Ороталта и Амллату. Такимъ образомъ писали они по ошибкѣ слова: «Аллахъ-Таала и Алихетъ (Аль-Илахатъ)», и го-

виняетъ своихъ соотечественниковъ въ невѣрїи Алла-ху—единиому Богу, и въ исключительномъ поклоненїи

ворили, что Аллахъ-Таала былъ Бахусъ, потому что Бахусъ, одинъ изъ ихъ высшихъ боговъ, былъ воспитанъ (по ихъ мнѣнію) въ Аравїи, а другое арабское божество (т. е. Алхетъ—боги) они называли Уранию, по причинѣ почитанїа арабами звѣздъ. (Herodote, lib. III, cap. VIII; Arrian pag. 162 etz; Strabon, lib. XVI; Observat. crit. sur le Mahomet. par g. Sale p. 469; Essai sur l'Histoire des arabes etz, par Caussin de Perceval, t. 1, p. 174). А Прокопїй напримѣръ измышляетъ еще будто «въ VI вѣкѣ послѣ р. Хр. богинею арабовъ была Венера, желая вѣроятно означить (идоловъ) Јата и Узза». (Essai sur l'Histoire etz, t. 2, p. 101). Черпавшіе свои свѣдѣнія объ Аравїи болѣе изъ древнихъ греческихъ писанїй, древніе римскїе писатели въ свидѣльствахъ объ Аравїи также не менѣе промавольны и живы или же говорятъ очень неопредѣленно, кратко и небрежно. Напримѣръ «Диодоръ сицилійскїй говоритъ о храмѣ, почитавшемся самымъ святымъ во всей Аравїи; но свѣдѣнія Диодора недостаточно ясны, чтобы можно было утверждать, что онѣ относятся къ храму Каабы». (Mahomet et le Coran, par Barthelemy st.—Hilaire edit. 1865, p. 60). А Плиній выдумываетъ напр., что въ Аравїи растенїе «корицу находятъ въ гнѣздахъ птицы феникса на вершинѣ неприступныхъ скалъ. Ссылаясь при этомъ на Геродота, Плиній подшучиваетъ надъ его легковѣрїемъ, но Геродотъ сказалъ, что корицу финикияне возятъ на своихъ корабляхъ. Въ переводѣ, вслѣдствїе грубой ошибки переводчика съ греческаго текста, изъ котораго Плиній дѣлалъ латинскїи, имя народа превратилось въ феникса, а корабли въ гнѣзда, и вышла бессмыслица!» (Смол. Guérin du Bocher: Histoire veritable des temps fabuleux—и Исторїю религїй древняго и новаго міра, т. 4-й, изд. 1870 г., стр. 232—233). Такъ хотя казалось бы, что свидѣтельство древнихъ греческихъ и римскихъ писателей о домохаммеданскихъ арабахъ должны бы были быть предпочитаемы, какъ современныя или ближайшія къ домохаммеданской религїи и вообще къ древнему состоянїю Аравїи, но по всему вышеприведенному и по указанїю опыта словъ этихъ отцовъ исторїи и географїи чрезвычайно опасно вѣрить въ вопросахъ объ Аравїи и особенно древней религїи арабовъ. Напримѣромъ грубаго заблужденїа европейцевъ относительно

идоламъ, но осуждаетъ арабовъ *только* за смѣшеніе поклоненія *единому* Богу съ поклоненіемъ другимъ посредствующимъ, низшимъ и зависящимъ отъ Бога существамъ, упрекаетъ арабовъ *только* въ „присоединенія къ Богу помощниковъ“ (1).

религии арабовъ-мохаммеданъ, вслѣдствіе довѣрія древнимъ библейскимъ и неаравскимъ свидѣтельствамъ представляется ложное убѣжденіе, вѣскольکو вѣковъ царившее на западѣ и почерпнутое изъ свидѣтельствъ ученаго монаха римской церкви Тюрпена и послѣдующихъ западныхъ писателей,—будто чтимый мохаммеданами Мохаммедъ былъ золотой идолъ Махомъ, заключавшій въ себѣ легионъ демоновъ, и въ жертву которому его обожатели приносили людей (Études d'Hist. relig. par E. Renan p. 223—225). Тюрпень жилъ въ восьмомъ вѣкѣ, непосредственно слѣдовавшемъ за вѣкомъ аравійскаго лжепророка Мохаммеда, однако ни у одного ученаго, писавшаго и десять вѣковъ спустя, не найдется такого не только всецѣло лживаго, но даже еще и совсѣмъ противоположнаго дѣйствительности свидѣтельства объ исповѣдуемомъ арабами мохаммеданствѣ.

(1) Коранъ II, 21 и примѣчаніе къ этому стиху рус. перев. Николаева, изд. 1865, стр. 6; еще XIII, 36; XVI, 1, 3; XXIII, 94 и проч. Замѣчательно однако, что и самъ фанатичный проповѣдникъ исключительнаго единобожія *Мохаммедъ* въ 616 году призналъ арабскихъ идоловъ, или точнѣе духовъ ими изображаемыхъ, ходатаями предъ Богомъ. Шпренгеръ, передавая это весьма важное обстоятельство, текстъ LIII главы Корана переводитъ такъ:

Стихъ 19: Sehet ihr die Lat und die Ozza
 — 20: und die Manah die dritte andere (göttin)
 — 21: Sie sind erhabene Ghranyk (vögel)
 — 22: und *Währlich man kann ihre Fürsprache erwarten.*

Ghranyk собственно извѣстныя птицы, летающія и поднимающіяся къ верху, которымъ арабы угодбляли своихъ низшихъ божествъ, духовъ ходатаевъ предъ Богомъ. Мохаммедъ—продолжаетъ Шпренгеръ,—смотрѣлъ на идоловъ какъ на представителей, какъ (на изображеніи) ангеловъ, не дѣлалъ различія между Джинномъ (ginn) ангеломъ и идоломъ, и допустилъ ихъ существованіе. (Leben und Lehre des Mohammad, von Sprenger, B. II, s. 17—19; B. I, 255). Хотя Мохаммедъ въ другой разъ и

Коссенъ де-Персеваль о религіи арабовъ этого послѣдняго домохаммеданскаго періода только очень кратко говорить, что они „признавали всевышняго Бога-Аллаха, при которомъ прочіе божества, по взгляду арабовъ были только низшими, посредствующими (между единымъ всевышнимъ Богомъ и людьми) ходатаями (предъ Богомъ за людей); подъ видомъ же многихъ идоловъ арабы (этого періода) почитали ангеловъ, а нѣкоторые — заключаетъ Персеваль, — поклонялись еще и звѣздамъ“ (1). За то Шпренгеръ обстоятельно говорить, что „язычество арабовъ состояло въ томъ, что, признавая (одного) Аллаха всевышнимъ существомъ, Творцемъ неба и земли, по сторонамъ (2) Аллаха они ставили ангеловъ. Ангелы (какъ) національные боги и пенаты (племенные и семейные)..., были соединены нѣкоторымъ союзомъ съ человѣкомъ и находились въ отношеніи къ нему ближе, нежели Аллахъ, Богъ всего міра; поэтому они-то почти исклю-

увѣрили, что о посредствующихъ существахъ, присоединяемыхъ къ Богу, «онъ ничего не знаетъ» по полученному отъ Бога откровенію, что на счетъ поклоненія имъ онъ не получалъ откровенія, однако признаваемое единобожнѣе мохаммедаѣство признало бытіе ангеловъ и «назвало ихъ приближенными къ Богу, посылаемыми, распоряжающимися, посредствомъ которыхъ нисходить повелѣнія Божія относительно небесъ и земли». (Коранъ, XXIX, 7, и примѣч. въ русс. перев. Николаева, стр. 289; мохаммеданское ученіе о духовн. мірѣ Н. Остроумова въ Прав. Соб. 1872 годъ № 6, стр. 10—11.

(1) Essai sur l'Histoire des arabes, par Caussin de Perceval, t. 1, p. 348, 270.

(2) «An die Seiten» — по сторонамъ, а не паровнѣ. Понятіе равнаго съ Богомъ почитанія Шпренгеръ выражаетъ словами: *eben so vie's Verehrung als Gott*. Слич. примѣч. чет. 126 а у Шпренгера *Drit. b. seit. VII*. И вообще на нѣмецкомъ языкѣ понятіе равенства выражается еще словомъ *gleich* (*vollständiges Deutsch-Russisches Wörterbuch, von J. Pawlowsky, edit. 1867, seit. 496—497.*

чительно и были чтимы. Арабы держались также фетишизма (идолопоклонства)..... Непосредственными предметами поклонения были фетиши (идолы), а посредствующими (между людьми и Богомъ) были Джинны, ангелы, которыхъ фетиши были только видимыми представителями, символами..... Отношеніе между фетишемъ и Джинномъ (ангеломъ) и между Джинномъ и Богомъ было почти такое же, какъ у (римскихъ) католиковъ отношеніе чудотворнаго образа къ соответствующему святому и святаго къ Богу. И если я говорю — продолжаетъ Шпренгеръ, — о *язычествующихъ* арабахъ, то необразованный читатель въ меньшей опасности истолковать ложно, въ дурную сторону выраженіе (*язычествующіе*), чѣмъ ученый.... Во всякомъ случаѣ большинство арабовъ (*язычествующихъ* до Мохаммеда) отстояло дальше отъ религіозныхъ (многобожныхъ) представлений индусовъ, грековъ и римлянъ, нежели мы⁽¹⁾, — увѣряетъ христіанинъ, ученѣйшій и авторитетнѣйшій новѣйшій арабистъ.

Итакъ изъ всѣхъ арабскихъ и ученыхъ свидѣтельствъ оказывается, что духовныя существа, кромѣ единаго Бога-Аллаха, почитавшіяся арабами, и въ разговорномъ языкѣ называвшіяся богами, признавались не одной природы и существа съ *единымъ* всевышнимъ Аллахомъ, не равными Ему, не безконечными и непостижимыми, какъ боги политеизма⁽²⁾, но считались сотворенными *единымъ* Творцемъ всей вселенной Аллахомъ, зависимыми отъ Него, служащими Ему, и только Его же намѣстниками, посредниками между Нимъ, *единымъ* Богомъ, а идолы были у арабовъ толь-

(1) *Leben und Lehre des Mohammad, von Sprenger, I, s. 250, 15—16, 251—252, 15.*

(2) *Du Polythéisme, par Benjamin Constant, edit. 1833, t. I, chap. IV, p. 112. Les dieux (tous) du Polythéisme sont... infinis... inconcevables;... différents en tout point du reste de la nature.*

во видимыми, вещественными изображеніями этихъ духовныхъ существъ. Значить въ существѣ господствующаго въ аравіи до Мохаммеда періода, какъ и въ предшествовавшемъ, *не было „грубѣйшаго фетишизма и многобожія“*, а *нѣсколько только исказились* первоначально чистыя понятія ихъ предковъ объ отношеніи между людьми и непостижимымъ *единымъ* Богомъ, къ истинѣ, въ основѣ примѣшались суевѣрія, суемудрія человѣческія.

Шпрегеръ при томъ идолопоклонству арабовъ приписываетъ политическое основаніе и значеніе. Такъ идола Асафъ и Найла служили видимымъ знакомъ связи и согласія хозайтовъ съ корейшитами (¹). „Киняны сообща съ гатафанитами установили идола Узза. Но такъ какъ *цѣлью (учрежденія этой) святыни* было соединеніе многихъ племенъ, то семьѣ Шайбана изъ племени Соляймъ дано было жреческое достоинство, чтобы и это племя (соляймитовъ) было втянуто въ союзъ (²). Хозайты, ходзайлиты и вообще племена переселившіеся изъ Іемена на сѣверъ отъ Мекки имѣли союзнымъ идоломъ „Маната“ (³). На югозападъ отъ Мекки средоточнымъ мѣстомъ племенъ хавазянскихъ былъ Тайифъ и тамъ племена эти имѣли изображеніе идола ихъ союза „Лать“ (⁴). Жители Мекки не могли жить безъ дружбы съ окружающими племенами и чтобы не лишиться ея должны были признавать ихъ племенныхъ ангеловъ и идоловъ. Поэтому то корейшиты условіемъ своей вѣры въ Мохаммеда поставили признаніе Мохам-

(¹) *Leben und Lehre des Mohammad*, von Sprenger, В. II, s. 9.

(²) Тамже, Band. 2, seit. 9.

(³) Тамже, II, 12.

(⁴) Тамже, 13.

медомъ въкоторой божественности Узза, Маната и Лата. Что это произошло изъ чисто политическаго основанія, усматривается—говорить Шпренгеръ—изъ словъ мекканцевъ, приведенныхъ въ Коранѣ гл. 28, ст. 57. „Если мы послѣдуемъ твоему руководству, мы будемъ изгнаны изъ нашей страны“—говорили они Мохаммеду. То есть, если бы цѣлый округъ былъ враждебно противъ нихъ настроенъ, то сосѣдніе племена пресѣкли бы путь ихъ караванамъ и, такъ какъ священная мѣстность, на которой находилась Мекка, принадлежала всѣмъ арабамъ, то ихъ и выгнали бы оттуда“ (1). Мы видимъ, заключаетъ Шпренгеръ,—что національное тщеславіе привязывало арабовъ къ ихъ богамъ и что самъ Мохаммедъ даже послѣ подчиненія себѣ силою оружія большей части Аравіи, принужденъ былъ сдѣлать уступки, которыя были противны его основнымъ правиламъ, чтобы не оскорбить (не уязвить) эту чувствительную сторону характера его народа (2). И вѣроятно поэтому-то чувству національнаго тщеславія въ послѣднемъ домохаммеданскомъ періодѣ, въ честь своихъ таинственныхъ духовныхъ существъ, или ангеловъ свѣтилъ небесныхъ, Арабы стали устроить храмы, которыхъ впрочемъ было немного; извѣстно только семь аравійскихъ храмовъ, въ которыхъ обыкновенно

(1) *Leben und Lehre des Mohammad*, von Sprenger, B. II, 15—16.

(2) Тамже, II, 15. «Мохаммедъ *оседа* исполнялъ (языческіе) обряды при статуяхъ Асафа и Найлы, стоявшихъ на возвышенностяхъ Сафа и Мерва, равно какъ и остальные обыкновенія праздника странствованія. Хотя послѣ завоеванія Мекки онъ приказалъ разрушить и эти статуи, но церемоніи, священные обычаи праздника странствій, почитаемые всѣми племенами (арабскими), обязательны для мохаммеданъ до настоящаго дня». (*Leben und Lehre des Mohammad*, von Sprenger, zweit. Band, edit. 1862, Seit. 9—10).

отправляли большинство религиозныхъ обрядовъ, употребляемыхъ въ Каабѣ (¹).

Къ концу этого послѣдняго домохаммеданскаго періода въ Меккѣ священный харамъ во кругъ Каабы заселили корейшиты. Самая священная Кааба, которую корейшиты покрыли крышею, потеряла свое древнее значеніе храма *единаго* Бога и сдѣлалась сборищемъ изображеній въ честь множества здѣздъ и даже въ память благочестивыхъ людей, при чемъ естественно и простое богослуженіе въ ней, „которое до тѣхъ поръ имѣло смыслъ монотеистическій“ (²), измѣнилось, усложнилось, обезобразилось. Корейшиты изъ властолюбивыхъ цѣлей старались вводить всевозможныя торжественныя церемоніи (³). А съ усложненіемъ культа потребовались и жрецы, которые стали по большей части во зло употреблять общее къ нимъ довѣріе, и вселяли въ массы всевозможныя суевѣрія, находящія соотношеніе между явленіями, неимѣющими между собою ничега общаго. Неистощимое усердіе жрецовъ и вождей повидимому во благо, въ пользу народа, сдѣлалось только орудіемъ для удовлетворенія ихъ собственному интересу и властолюбію; вещественныя изображенія, назначенныя только для напоминованія, только для привлеченія мыслей чрезъ ангеловъ, ими представляемыхъ, къ единому Богу,—истуканы, на которыхъ народъ жертвовалъ все самое ему дорогое, стали прямо носить имя „боговъ“ вообще, а идея о самомъ высочайшемъ, невидимомъ Аллахѣ все болѣе и болѣе заслонялась всевозможнымъ суевѣріемъ, суемудріемъ и

(¹) *Essai sur l'Histoire des Arabes*, par Caussin de Perceval, t. I, p. 269—270; *Исламъ* Каземъ-Бека въ Русск. Сл. 1860 года, августъ, стр. 141.

(²) *L'Arabie contemporaine*, par. A. d'Avril, p. 4.

(³) *Mahomet et le Coran*, par Bart. St. Hilaire, p. 63—66; *Essai sur l'Histoire des Arabes etc.* par Caussin de Perceval, t. I, p. 235—240.

стала въ новой сложной религіи еще недоступнѣе большинству аравитянъ ⁽¹⁾. Предъ Мохаммедомъ даже „выраженія Алла-Тааля и Аль-Иляхетъ, которыя первоначально различались по своему содержанію или значенію, подъ вліяніемъ равнодушія людей, стали собственными именами идоловъ, истукановъ извѣстныхъ формъ и примѣтъ“ ⁽²⁾.

Но естественно, что подобнымъ состояніемъ религіи не удовлетворялись и въ то время многіе лучшіе люди Аравіи, въ сердцахъ которыхъ дивною аравійскою природою постоянно возбуждалось неотразимое впечат-

⁽¹⁾ Подобное совершается и въ мохаммеданствѣ, считаеомъ строгимъ единобожіемъ. «Арабы,—говоритъ одинъ изъ описателей современной Аравіи—продолжаютъ воздавать безразсудное поклоненіе, почти идолопоклонническое, своимъ мѣстнымъ святымъ. Даже въ Меккѣ употребляющій напрасно имя Божіе, не осмѣлился бы божиться именемъ Абу-Талеба, преимущественнаго меккскіаго фетиша (преемника Мохаммеда). Арабы склонны до сихъ поръ воздавать своимъ мѣстнымъ святымъ почитаніе часто чрезмѣрное. Во многихъ мѣстностяхъ (Аравіи) за святыми (за почитаніемъ ихъ) забытъ былъ не только Мохаммедъ, но и *Верховное* существо (*силь Божь*); въ срединѣ восемнадцатаго вѣка эти заблужденія религіознаго духа, самую ихъ чрезмѣрностію, приготовили реакцію противъ святыихъ, выразившуюся въ Вахабетизмѣ». (L'Arabie Contemporaine, par A. d'Avril, p. 5, 13, etc). Единобожный мохаммеданскій «Исламъ,—завѣщаетъ Шпренгеръ,—какъ исповѣдуютъ его Турки, слишкомъ нагруженъ суевѣрїями, въ немъ терпимы величайшая безнравственность и преступленія противъ природы. Не только Мохаммедъ, но и прославленные святыя получаютъ почитаніе *равное* Богу» и т. д. (Leben und Lehre des Mohamad, von Sprenger, Drit. Band. edit. 1865; seit. VП). А до какихъ злоупотребленій и грубыхъ суевѣрїй доходило почитаніе святыихъ и въ самомъ христіанствѣ на западѣ!!! (Смотр. Luther's Leben, von Iürgens, drit. Band, edit. 1847, seit. 113—117, 141—148. und anedr.

⁽²⁾ Исламъ, Каземъ-бека, въ Русск. Сл. 1860, августъ, стр. 142; примѣч. къ 179 стр. VII. гл. Корана, пер. Никол. съ Казанскаго, стр. 123. ,

лвіе *единства* и цѣлости міроздавія, наводившее на мысль о *единствѣ*, и величія Творца, равно и преданіе еще напоминало имъ чистое служеніе единому Аллаху. Этижъ-то недовольствомъ религиозною дѣйствительностію тогдашняго мрачнаго времени и объясняется доступъ въ понятія и религію аравитянь тѣхъ культовъ и понятій, которыя, по своимъ основнымъ мыслямъ могли удовлетворять монотеистическимъ симпатіямъ аравитянь. Иудейство и христіанство болѣе всего соотвѣтствовали этимъ симпатіямъ. Оттого, кромѣ пріобрѣтенія довольно многихъ послѣдователей, иудаизмъ и христіанство проникаютъ вообще въ господствующую тогда религію аравитянь и смѣшиваются съ сабиизмомъ и идолопоклонствомъ. Болѣе чистыя „идеи о *единомъ* Богѣ, о раѣ, о всеобщемъ воскресеніи, о пророкахъ и священныхъ книгахъ проникли мало помалу въ языческія племена“ (¹). Ель-Азраки, равно какъ и новѣйшіе европейскіе путешественники, на основаніи древнихъ преданій, восходящихъ, какъ увѣряютъ, до свидѣтелей-очевидцевъ,—передаетъ, что изображенія (Господа) Иисуса Христа и (пресвятой) Дѣвы Маріи, вырѣзанныя (а по другимъ нарисованныя) на одной изъ колоннъ храма Каабы, были предметомъ обожанія арабовъ въ вѣка, предшествовавшіе исламу“ (²). „Дѣйствительно,—говоритъ Мирза Каземъ-Бекъ (³),—въ описаніяхъ тогдашняго вѣроисповѣданія и обрядовъ сабиитовъ-аравитянь мы находимъ совершенную смѣсь всего: они поклонялись звѣздамъ, въ особенности, семи планетамъ, имѣли храмы, посвященные этимъ планетамъ, посвящали каждый день недѣли одной изъ семи планетъ, и привосили постоянно все-

(¹) Etudes d'Histoire religieuse, par Renan, p. 275.

(²) Essai sur l'Histoire des Arabes etc. par Caussin de Perceval, t. I. p. 198.

(³) Исламъ Каземъ-Бека въ Русск. Сл. 1860 г., авг. стр. 153—154.

сожженіе; поклонялись ежедневно пять разъ солнцу, считая его ангеломъ, имѣющимъ духъ, понятіе, умъ и способности, освѣщающимъ всю вселенную; имѣли особый храмъ, посвященный солнцу, куда ходили ежедневно три раза для поклоненія особому идолу, представляющему собою солнце; призывали его быть ходатаемъ ихъ и свидѣтелемъ предъ солнцемъ, что они ему молятся, поклоняются и приносятъ жертву. Съ другой стороны мы видимъ въ нихъ нѣкоторые обряды іудейскіе и нѣкоторые элементы христіанской религіи. Напримеръ: 1) во время богослуженія они обращались лицомъ къ сѣверу (къ Іерусалиму, издавна чтимому арабитами (¹))—по однимъ; къ югу—по другимъ; и къ Каабѣ—по третьимъ. 2) Имѣли три положенныхъ ежедневно молитвы, съ извѣстнымъ чвломъ поклоновъ въ поясъ (рукъ'атъ) и поклоновъ въ землю (седжде); сверхъ этого еще три добровольныхъ молитвы съ такими же поклонами, какъ у мусульманъ. 3) Никогда не приступали къ молитвѣ безъ предварительнаго положеннаго очищенія: или омовенія. 4) Имѣли въ году три положенныхъ поста: а) изъ тридцати дней, начиная съ 9-го дня послѣ новолунія въ мартѣ; б) изъ девяти дней, начиная съ девятаго дня до декабрскаго новолунія; в) изъ семи дней, начиная съ 9-го февраля. Кромѣ того имѣли два произвольныхъ поста, изъ 16-ти и 27-ми дней. 5) Соблюдали праздники іудейскіе и христіанскіе. 6) Имѣли установленныя очище-

(¹) *Bibliot. orient. par d'Herbelet, t. 2, p. 37, t. 3, p. 407, 1—4, p. 397.* Іерусалимъ называютъ арабы святымъ городомъ и мухаммедане за богомоще въ Іерусалимъ общаютъ отпущеніе грѣховъ. Убѣжавъ изъ Мекки и славя въ Медину самъ Мохаммедъ избралъ Каабю (наараб. лица во вр. молитвы) Іерусалимскій храмъ, но въ 624 году извѣнилъ это». (*Leben und Lehre d. Moh., von Sprenger Drit. b. s. 46*).

нія ⁽¹⁾. 7) Допускали разводъ только при обличивномъ развратѣ. 8) Вѣрили псалмамъ Давида, читали ихъ въ молитвахъ; кромѣ того имѣли еще и другія священныя книги, изъ которыхъ одна на халдейскомъ языкѣ, которую считали книгою Сива. 9) У нихъ было вѣщо въ родѣ крещенія, и соблюдавшіе это таинство говорили, что они дѣлають это по преданію Іоанна крестителя, учителя ихъ отцевъ ⁽²⁾.

Естественно. что остановиться на такомъ странномъ смѣшеніи нѣсколькихъ культовъ, удовлетвориться такимъ спутаннымъ разнообразіемъ опять не могли лучшіе аравитяне тѣмъ болѣе еще, что распространившееся въ Аравіи іудейство вмѣстѣ съ христіанствомъ часто, опредѣленно и живо напоминали аравитянамъ о ихъ великомъ праотцѣ Авраамѣ, о его потомкахъ и аравійскихъ, о славныхъ праведникахъ Іовѣ и Іоорѣ, и о мудрости другихъ ихъ предковъ. Недовольство существовавшею и внѣшностію искаженной религіи обхватывало въ то время уже все болѣе и болѣе число арабовъ. Мекка по своему первенству-

⁽¹⁾ «Если вѣрить восточнымъ писателямъ десятого вѣка, въ описаніи подробностей всѣхъ этихъ обрядовъ, то можно заключить, что молитвы, поклоны, омовенія, посты и очищенія заимствованы мусульманами прямо у сабеевъ».

⁽²⁾ Арабы любятъ связывать вообще съ великими личностями, и въ особенности съ ветхозавѣтными, свои религіозныя преданія и считаются ихъ послѣдователями, что съ удовольствіемъ поддерживалъ и развивалъ у нихъ и Мохаммедъ. Въ Коранѣ онъ насчитываетъ 28 пророковъ вообще, а послѣдователя его дошли до того, что призывая Мохаммеда послѣднимъ пророкомъ, насчитываютъ 240,000 пророковъ, изъ которыхъ недостаточное число удѣляется и аравитянамъ; это преувеличеніе свидѣтельствуетъ только о существованіи и до Мохаммеда между аравитянами вѣрующихъ въ единого, Аврамова Бога. См. ст. И. Березина о мусульм. религіи въ Отеч. запис. 1855 г., январь, стр. 18 прим. 95; *Bibliot. orient. par d'Herbelot*, t. 5, 199 и др. Коранъ XIX, примѣч. къ 42, XXI и др.

ющему религиозному значенію, и по удобному пересѣченію въ ней караванныхъ путей, идущихъ изъ Индіи, Персіи, Іемена, Африки (Абиссиніи), и южныхъ владѣній Византіи, приобрѣла тогда уже и мірекое, политическое чрезвычайно сильное вліяніе на всю Аравію. Со всѣхъ концовъ своего отечества въ теченіи четырехъ мирныхъ, священныхъ мѣсяцевъ стекались къ ей священной Каабѣ аравитяне не только для совершенія религиозныхъ обрядовъ, но уже и для мірекихъ, общественныхъ цѣлей. Отовсюду стремились сюда и купцы, и ремесленники, и поэты арабскіе, такъ что Мекка была тогда не только главнымъ центромъ религиозной жизни арабовъ, но сдѣлалась уже средоточіемъ и торговли, богатства и уметвенной жизни всей Аравіи. Въ одномъ богатомъ роскошью природы и красивомъ мѣстечкѣ Окатъ, въ окрестностяхъ Мекки, куда обыкновенно собирались путешественники, чтобы въ назначенное время вмѣстѣ идти на Богомолье, и гдѣ, среди отдохновенія занимались торговлей и литературой, образовалась большая ярмарка. „Литературная (¹) дѣятельность взяла верхъ надъ интересомъ торговли, и ярмарка стала извѣстною подъ названіемъ *Саукула-Иказъ*—ярмарка литературныхъ бесѣдъ, споровъ и состязаній.... Любители изящнаго безъ всякаго пристрастія оцѣнивали достоинство произведеній; лучшее стихотвореніе писали на шелковой бумагѣ золотыми буквами, почему такое стихотвореніе носило названіе *Аль-Музаггабитъ*—позолоченное; и потомъ, по окончаніи ярмарки, вѣшали (это стихотвореніе) на ворота Каабы, какъ трофей славы, отчего оно называлось еще *Аль-Муаллякатъ*, т. е. развѣшанное.... На одномъ концѣ этихъ ежегодныхъ ярмарокъ разсказчикъ занималъ народъ сказкой о древности Аравіи и арабовъ, о несчастной

(¹) Исламъ Мирзы Казимъ-Бека, въ Рус. Сл. 1860 г. авг. стр. 161. Коранъ рус. перев. Николаева, примѣч. къ 225 ст. XXVI гл. стр. 272—273.

судьбѣ своего прародителя Измаила, о володецкой жизни своихъ праотцевъ, всегда мстящихъ дѣтямъ Иссахака за похищенныя будто бы права старшаго брата, о подвигахъ героевъ, о великодушнн, добродѣтели, любви, свободѣ, волѣ и тому подобнонъ. Такого жъ почти или подобнаго содержанія вели рѣчь *Гкассы*—повѣствователи, сидя на возвышенномъ мѣстѣ, и *Хатимъ*—ораторы, разъѣзжая на дромадерахъ между толпами народа. Импровизаторы вели стихотворное ратоборство въ кругу веселой толпы, и именитые поэты оживляли бесѣды избраннаго общества.... Вообще коль скоро кто соединялъ въ себѣ поэтическую способностъ съ умѣньемъ свободно владѣть своимъ языкомъ, первымъ дѣломъ его было воспѣть честь своего поколѣнн, своего рода, его свободу, его права и славу; оди свои онъ посвящалъ памяти прославившихся изъ своего поколѣнн, и наконецъ писалъ о всемъ томъ, что только было мило его сердцу, доступно его восторженной и тихо-тайно-грустной душѣ“ (1).

Часто бывала тогда въ Аравн и племенные, семейные праздники, установленные въ честь поэтовъ. Въ нихъ „участвовали приславные изъ другихъ поколѣнн поэты-депутаты, изъ которыхъ каждый отъ имени своего общества подносилъ торжествующимъ приличное поздравленн, что *небо даровало имъ въ лицѣ такого поэта прославленн на всѣ грядущнѣ вѣка*. Собранн торжествующихъ состояло не изъ однихъ мужчинъ; туда стекались въ своихъ обычныхъ свадебныхъ нарядахъ и женщины (2) съ пѣснями на устахъ, съ

(1) Исмаиль, Каземъ-Бека въ Рус. Сл. 1860 г., августъ стр. 189.

(2) У арабовъ въ тѣ времена были и женщины поэты, умѣвшн съ энергнєю выражать свои чувства и мысли, о чемъ изложено далѣе. Также смотр. восточный элементъ Романтизма, въ статьѣ О. Миллера. Средневѣк. романтизмъ и его элементы, въ Жур. Мин. Нар. Пр. 1857 г. фев. стр. 103.

тимнанами въ рукахъ и вмѣстѣ съ мужьями и родными проводили праздникъ въ національномъ веселіи. Онѣ пѣли хвалы герою торжества—поэту, въ его присутствіи, или заочно, въ его память, и сельское пиршество оканчивалось педрымъ угощеніемъ.... Арабы отправляли такія торжества и у себя, въ своемъ семейномъ быту, и при каждомъ важномъ, по ихъ понятію, событіи, какъ напримѣръ, когда праздновали рожденіе мальчика“ (1).

„Изъ всего этого можно понять, до какой степени простирались любовь и уваженіе арабовъ къ своимъ поэтамъ“ (2).—Поэтъ домохаммеданскихъ временъ Аравіи „былъ посредникомъ въ распряхъ, возникавшихъ между единоплеменниками; уваженіе къ поэтическому дару, къ поэтической дѣятельности было такъ велико, что враждующія стороны избирали поэтовъ въ заступники своего права, представляли имъ произнесеніе суднаго приговора“ (3). „Любовь арабовъ къ поэзии до того была велика, что изрѣченія стихотворцевъ обращались у нихъ въ пословицы; ими завѣшивали они свои дѣйствія, воспѣвали добродѣтель, осмѣивали пороки, утѣшали несчастныхъ и пробуждали сознаніе въ извѣженныхъ любимцахъ счастья“ (4). „Поэтъ въ меккѣ предъ Мохаммедомъ въ некоторомъ образѣ царилъ въ своемъ племени и словомъ своимъ имѣлъ большое вліяніе на духъ народа“ (5). „Арабы

(1) Исламъ, Каземъ-Бека, въ Рус. Сл. 1860 г. авг. стр. 159.

(2) Тамже, стр. 160.

(3) Аравія, во Всеобщ. исторіи литерат., I. Шерра, изд. 1862 г., выпускъ 1-й, стр. 40; Essai sur l'Hist. des arabes, par Caus. de Perceval, t. 2, p. 567, 239, 115 etc. etc.

(4) Исламъ Мирзы Каземъ-Бека въ Русск. Сл. 1860, авг. стр. 159; Essai sur l'Histoire des arabes, par Caussin de Perceval, t. 2.

(5) Mohamed der prophet, sein Leben und seine Lehre, von g. Weil, edit. 1843, Einleitung seit. 16.

поддавались всѣмъ мыслямъ, которыя хотѣлъ имъ внушить поэтъ; пользуясь безпримѣрнымъ авторитетомъ, поэты арабскіе были (единственными) историками своего отечества до Мохаммеда, и владыками общественнаго мнѣнія“ (1).—Вслѣдствіе такого большаго значенія и вліянія домохаммеданскихъ арабскихъ поэтовъ на жизнь и понятія ихъ соотечественниковъ, и особенно вслѣдствіе того, что, съ начала шестаго вѣка послѣ рожд. Хр. (какъ видно изъ годовъ жизни вліятельнѣйшихъ арабскихъ поэтовъ), „въ поэзіи языческихъ арабовъ находятся слѣды глубокаго убѣжденія въ *единство* Бога, въ Его превосходствѣ надъ всѣми прочими существами, и живаго чувства ответственности за наши дѣла“ (2), — необходимымъ является изложене здѣсь религиозныхъ понятій этихъ арабскихъ поэтовъ.

Изъ имѣвшихся у меня источниковъ подробнѣе и болѣе всѣхъ передаетъ о домохаммеданскихъ арабскихъ поэтахъ Коссенъ де-Персеваль, но такъ какъ цѣлью его была по преимуществу внѣшняя исторія арабовъ, то къ сожалѣнію и у него находятся даже не всѣ семь модаллякатъ, а изъ прочихъ многочисленныхъ сочиненій этихъ поэтовъ только очень маленькіе отрывки, въ большинствѣ которыхъ описываются распри, восхваляются достоинства и воспѣваются побѣды разныхъ племенъ и родовъ арабскихъ. Тѣмъ не менѣе, многихъ изъ этихъ поэтовъ только поименовавъ, чтобы показать, что ихъ было тогда въ аравіи не мало, представлю, хоть кратко, религиозныя мысли и понятія многихъ изъ нихъ, чтобы видѣть, что онѣ были общи у поэтовъ, и чтобы сколько возможно, характеризовать религиозное возрѣвіе этихъ „безпримѣрно-авторитетныхъ владыкъ общественнаго мнѣнія“, общественныхъ по-

(1) Histoire des arabes, par Sedilot, p. 32.

(2) Leben und Lehre des Mohammad, von A. Sprenger, Erst. Band, seit. 13.

вятѣй, бывшихъ тогда уже въ противоположности со внѣшнимъ, официальнымъ культомъ арабовъ.

„На религіозныя части аравійской поэзіи предъ Мохаммедомъ религіозный взглядъ арабовъ не наложилъ того отгѣнка безнравственности, какой замѣтили мы,—говорить профессоръ Миллеръ,—въ мифической части поэзіи всѣхъ вообще народовъ. Это потому, что *арабы* принадлежатъ къ числу народовъ естественныхъ, т. е. поклонявшихся *единому Богу*—Творцу міра. Правда были у нихъ какія-то низшія божества; но по одному историческому примѣру надобно полагать, что они пользовались столь же малымъ уваженіемъ, какъ Лодунъ у Оссіана. Извѣстный арабскій поэтъ Амрилькаисъ (род. въ 500, умеръ въ 540 году послѣ рож. Христ.), собираясь отмстить за отца, очутившись спросить оракула въ Шуль-Холозѣ. Для того, чтобы получить отвѣтъ, надобно было вытянуть одну изъ трехъ стрѣлъ, находившихся при (идолѣ) оракулѣ; на одной было написано: повелѣніе,—на другой: запретъ, а на третьей: подожди. Амрилькаисъ вытянулъ ту изъ стрѣлъ, на которой было написано „запретъ“; въ негодованіи онъ переломалъ всѣ стрѣлы, и, бросивъ обломки ихъ въ голову идолу, воскликнулъ: „еслибъ у тебя былъ отецъ и его бы убили, то ты не запретилъ бы отмстить за него“. Къ этому онъ прибавилъ такую брань, которой Рюккертъ, познакомившій Европу съ Амрилькаисомъ, не рѣшился перевести. Изъ этого видно, что у арабовъ были (и тогда уже) свои нравственныя убѣжденія, болѣе сильныя, чѣмъ самыя религіозныя вѣрованія“ ⁽¹⁾ официальной искаженной ихъ религіи.—Такъ самостоятельно и неува-

(1) Восточн. элементъ Романтизма въ стат. О. Миллера Средневѣк. Романтизмъ и его элементы въ Ж. М. Н. Шр. 1837 года, нем. стр. 105 (Amrilkais der König und Dichter etc. von Rückert); Essai sur l'Histoire des arabes, par Caus. de Preval, t. 2, p. 310.

жительно относился поэтъ къ искаженіямъ обращенной религіи арабійскою уже въ началѣ шестого вѣка по слѣдъ рожд. Христова! и поэтъ такой знаменитый какъ Имулкаисъ, сынъ Ходжра, племени Кинда—Ходжръ⁽¹⁾, первый, поэма котораго, написанная золотыми буквами на шелковой бумагѣ, удостоена была чести быть вывѣшеною надъ дверями всегда столь священнаго для всѣхъ арабовъ храма Кааби. Въ этой своей прославленной соотечественниками моаллакатъ Имулкаисъ помѣстилъ напримѣръ въ стихахъ 11 и 25 воззванія къ „*Богу*“ одному.—Замѣчательно, что Имулкаисъ былъ чтимъ и въ аравіи; напримѣръ около 535 года онъ съ почетомъ былъ принятъ и обласканъ въ Константинополѣ императоромъ Юстиніаномъ⁽²⁾.— Два другихъ поэта: Имулкаисъ сынъ Хаммана, племени Кальбъ, и еще Имулкаисъ сынъ Мунджера (Moundhir), племени Киндъ, были друзьями знаменитаго поэта Имулкаиса, сына Ходжра, и спутниками въ вѣкоторыхъ его странствованіяхъ⁽³⁾. Во время же пребыванія Имулкаиса сына Ходжра среди племени Бену-Тай онъ состязался въ поэтическомъ искусствѣ съ поэтомъ Алькаюмъ, сыномъ Обды, племени Темимъ⁽⁴⁾.

Другой знаменитый творецъ одной изъ семи полагавшихся поэмъ Харитъ (родивш. въ 540), сынъ Халлизея, племени Бакръ-Іашкоръ, въ стихѣ 5б своей моаллакаты, прямо исповѣдуетъ Господа единымъ

(1) Утомительнаго перечисленія всѣхъ именъ отцевъ и племенъ извѣстныхъ поэтовъ къ сожалѣнію избѣгнуть нельзя, потому что этою-то именно родовою характеристикою и определялись и отличались они отъ множества прочихъ арабскихъ поэтовъ одинаковыхъ съ ними именъ, но разныхъ семействъ, родовъ и дарованій. *Essai sur l'Histoire des arabes*, par Caussin de Perceval, t. 2. p. 395. 502.

(2) *Essai sur l'Histoire des arabes*, par. Caussin de Perceval, t. 2, p. 303, 320, 327, 328.

(3) Тамже, t. 2, p. 303.

(4) Тамже, t. 2, p. 314 etc.

и всевѣдущимъ, говоря: „*одинъ только Богъ знаетъ*“ и т. д. (1).

Поэтъ Тарафа (умершій въ 564 г.), сынъ Абда, племени Вакръ-Вайль, взывая къ *единому „Богу“*, на-примѣръ въ стихѣ 40 своей славной моаллакаты (2), въ стихѣ 81 говоритъ: „если бы была воля *Бога*“ и т. д. Дѣдъ же этого Тарафы Мураккишъ по прозванію старшій, и дядя егоже Мураккишъ молодой также были поэтами (3).

У поэта Амра (умерш. въ 622 и жившаго по мнѣнію арабскихъ писателей 150 лѣтъ), сына Коттума, племени Талибъ, которому принадлежала одна изъ семи Моаллакаты священной Каабы, даже въ немногихъ сообщаемыхъ Персевалемъ отрывкахъ маленькихъ стихотвореній встрѣчаются не рѣдкія обращенія къ *единому „Богу“* (4).

Зокейръ (умерш. около 627), сынъ Сольма, племени Мозайна, прожившій сто лѣтъ, въ моаллакаты своей говоритъ (5):

Стихъ 27: „Не пытайтесь скрывать отъ *Бога* ваши тайныя чувства; *Богъ* знаетъ все тайное“.

Стихъ 28: „Если иногда *Богъ* отлагаетъ свое мщеніе, то *Онъ* отиѣчаетъ его въ книгѣ своихъ мѣлкихъ и откладываетъ его до дня, въ который *Онъ* воздастъ каждому по его дѣламъ“.

Замѣчательно, что и сыновья этого поэта Зокейра-Сабъ и Воджавръ, и внукъ его Мудхаррибъ, и сестра Зокейра-Сольма съ дочерью ея Канзою и съ престарѣлымъ женихомъ послѣдней Дураидомъ сыномъ Симма, племени Ховазинъ, также были талантливыми поэтами (6).

(1) Essai sur l'Histoire des arabes, par Caussin de Perceval. t. 2. p. 364, 370.

(2) Тамже, 343—351, 355, 359.

(3) Тамже, p. 337, 343.

(4) Тамже, 373, 379, 382.

(5) Тамже, 527, 531, 533.

(6) Тамже, p. 531, 539, 540.

Поэтъ Заидъ (род. около 535), по прозванію Набига, сынъ Моави, племени Добинъ (*), говоритъ между прочимъ:

„Клянусь, не остается никакого сомнѣнія въ твоихъ сердцахъ въ томъ, что *нѣтъ* пути *помимо* (единая) Аллаха“ (*).

Слава и авторитетность Набиги были такъ велики, что на ярмаркѣ въ Окатѣ ему раскидывали кожаную палатку и тамъ прочіе поэты произносили предъ нимъ свои стихотворенія и выслушивали его оцѣнку. Такъ наприимѣръ отдалъ онъ такимъ образомъ публичное предпочтеніе предъ сочиненіями всѣхъ жившихъ-поэтовъ стихотвореніямъ Ель-Кавзы, дочери Амра, племени Судави; потомъ критически разбирая онъ произведенія поэта Хассани, сына Табиза, племени Казрадъ, потомка Амра-Мозайки, равно какъ стихотворенія поэта Кайса, сына Катима, племени Аусъ (*).

Поэтъ Лебидъ (*), сынъ Рабія, племени Амрийибнъ - Сассая, современникъ лжепророка Мохаммеда, вѣлъ между прочимъ такъ (*):

„Кого (едини) Аллахъ ведетъ путемъ добра, тотъ будетъ направлень безъ труда для себя; но кого *Онъ* захочетъ, заблуждаетъ“.

„Все-таки же *только* Аллахъ вѣрный и праведный (судья), и *Онъ* знаетъ вѣрно всѣ пороки людей“.

„Не суетны ли всѣ дѣла безъ (единого) Бога“!

Моаллаката Лебида, написанная имъ еще до обращенія его въ мохаммеданство, начиналась такъ (*):

(*) Essai sur l'Histoire des arabes, par Caussin de Perceval, t. 2, p. 502.

(*) Leben und Lehre des Mohamamad, von Sprenger, I Band, seit. 13.

(*) Essai sur l'Hist. des arabes, par Caus. de Perceval, t. 2, p. 511—514, 547, 669, 676 и 663.

(*) Тамже, 487.

(*) Leben und Lehre des Mohamamad, von Sprenger, I Band, seit. 13.

(*) Bibliot. Orient., par D'Herbelot, t. 3, p. 531—532.

„Всякая хвала, которая отнесена не къ *Богу*, напрасна, и всякое добро, исходящее не отъ *Него*, не болѣе какъ тѣнь добра“.

Поэтъ Маймунъ, (родивш. 570 года) по прозванію Ель-Аша, сынъ Кайса, племени Бакръ-Кайсъ-ибнъ-Таллаба ⁽¹⁾, „былъ монотеистомъ“, но невѣрилъ въ предопредѣленіе, а, противно другу своему поэту Лебиду, призывалъ свободу воли человѣка ⁽²⁾. Въ его время, — поясняетъ де-Персеваль, — между арабами одни допускали свободу воли человѣка и назывались поэтому „Кадари“; другіе, отвергавшіе её, назывались „Джабаръ“; нѣкоторые же, признавая, что воля Божія опредѣляетъ дѣйствія людей, допускали въ нихъ нѣкоторое участіе и человѣческой воли, — этихъ послѣднихъ называли „Мутбитъ“. Ель-Аша часто посѣщалъ христіанъ-арабовъ Наджрана, гдѣ изъ бесѣдъ съ христіанскими епископами онъ черпалъ (*единобожныя*) идеи, которыя потомъ и выражалъ въ своихъ стихотвореніяхъ. А стихи Ель-Аши почитались до того, что ихъ воспѣвали почти во всѣхъ частяхъ Аравіи, почему онъ и прозванъ былъ Саннаджатъ-ель-Арабъ, т. е. Кимваломъ арабовъ. Замѣчательно, что Ель-Аша имѣлъ Равіемъ, т. е. пѣвцемъ, обязанность котораго состояла въ распространеніи стихотвореній Ель-Аши, — христіанина Іухію-ибнъ-Матту, т. е. Іоанна сына Маттея. Самъ Ель-Аша также почти всю жизнь свою провелъ въ странствованіяхъ по Аравіи, отъ одного конца до другаго. Одну изъ его поэмъ нѣкоторые писатели считаютъ моаллакатою священной всеарабской Каабы. Умеръ Ель-Аша въ 629 году, не принявъ мохаммеданства ⁽³⁾.

⁽¹⁾ Essai sur l'Hist. des arabes, par Caus. de Perceval, t. 2, p. 395, t. 1, tab. IX, A.

⁽²⁾ Leben und Lehre des Mohammedi, von Sprenger, I B. seit. 14.

⁽³⁾ Essai sur l'Hist. des arabes etc. par Caus. de Perceval, ed. 1847, t. 2, p. 397—398, 403.

Такъ какъ джевроокъ Мохаммедъ ⁽¹⁾ нагло джеть отъ имени самаго Бога о немохаммеданскихъ арабскихъ поэтахъ будто „они лгутъ, какъ безумные и говорятъ, чего не дѣлаютъ“,—то въ опроверженіе такого несправедливаго нареканія ⁽²⁾ и въ прихѣръ дѣятельности этихъ поэтовъ передамъ нѣсколько обстоятельствъ изъ жизни наприхѣръ поэта Хатима (род. въ 540), сына Абдаллаха, сына Сада, племени Тоаль.

Подобно большинству арабскихъ поэтовъ тѣхъ временъ, Хатимъ уже съ малолѣтства отличался по-

⁽¹⁾ Коранъ XXVI, 223—226.

⁽²⁾ Нареканіе это несправедливо уже и потому, что самъ же Мохаммедъ даже свѣтывалъ своимъ товарищамъ сообразоваться съ твореніями арабскихъ поэтовъ, откуда они часто черпали толкованіе темныхъ мѣстъ Корана». Если же онъ называлъ поэтовъ безумными, лжецами и старался увѣрить, будто они говорятъ, чего не дѣлаютъ, то это происходило отъ слѣдующаго: «сарабы пустыни и среди ихъ поэты мало обращались къ ученію Мохаммеда, ибо слишкомъ были предавы независимости, свободѣ кочующей жизни и привычны къ ея неформальности. Поэты старались продлить кочующую жизнь арабовъ, а Мохаммедъ, видя въ этихъ слонпостяхъ народа, поддерживаемыхъ поэтами, препятствіе къ объединенію Аравіи распространялъ мохаммеданства, за то и воествовалъ и говорилъ противъ нихъ. Если прибавить къ тому нѣсколько сатаръ, направленныхъ противъ его ученія, то неудивительно становится и неудовольствіе Мохаммеда на поэтовъ». (Коранъ XXVI, прихѣч. къ 125 ст. Русск. перев. Николаева, стр. 272—273). До какой степени Мохаммедъ боялся сильнаго вліянія не мохаммеданскихъ арабскихъ поэтовъ, видно особенно изъ того, что, по азатімъ Мекки, изъ семнадцати человѣкъ, осужденныхъ имъ на смерть, одиннадцать онъ простилъ и въ числѣ ихъ даже убійцу, измѣнника, по имени Фергену, которая шла сатирическія стихотворенія противъ него, Мохаммедъ все таки велѣлъ умертвить. (Essai sur l'Histoire des Arabes, t. 3 p. 230, 235, 240—241).

тическими дарованіями, храбростію и щедростію (1).
Онъ говорилъ (2).

„Иные дѣлаются рабами своихъ богатствъ, я же слава *Богу*, господианъ моего имущества“.

„Я жертвую его для выкупа плѣнныхъ, для насыщенія путешественниковъ, для распространенія благо-твореній“.

„Богатство кратковременно (преходящее), какъ утро и вечеръ“.

„Я былъ и богатъ и бѣденъ; но какъ богатство не дѣлало меня гордымъ, такъ и бѣдность не уничи-жала меня“.

Совершенно согласно съ словами Хатима была и вся жизнь его. Счастливый въ стычкахъ со врагами своего племени, имущество свое, потраченное на ще-дрія благотворенія, Хатимъ пополнялъ частью добычи, оставляемой противниками въ рукахъ побѣдителей, но и этотъ недостатокъ Хатима всегда быстро расходился на бѣдныхъ и всѣхъ тѣхъ, кто обращался къ его ще-дрости. Хатимъ никогда никому не отказывалъ въ про-симоу у него; это былъ долгъ, который онъ возложилъ на себя и исполнялъ до того добросовѣстно, что, ког-да разъ одинъ изъ убѣжавшихъ съ поля сраженія не-приятелей крикнулъ: „Хатимъ подари мнѣ твое копье!“ — Хатимъ тотчасъ же бросилъ ему свое копье и пере-сталъ его преслѣдовать. Хатимъ далъ себѣ клятву ни-когда не убивать человѣка и дѣйствительно всегда щадили жизнь своихъ враговъ. Онъ безъ всякаго воз-награжденія давалъ свободу не только своимъ плѣн-никамъ, но даже выкупалъ у другихъ всѣхъ, обращав-шихся къ его состраданію, какого бы племени они ни были.

(1) Essai sur l'Hist. des arabes, par Claus. de Perceval, t. 2, p. 607—608, t. 1. tab. II.

(2) Тамже, 626—627, 614—615.

Однажды, проѣзжая чрезъ кочевья Авазовъ, Хатимъ услышалъ плѣнника этого племени говорившаго ему: „отецъ Софана пожалѣй меня!“—„Ты раздраешь мнѣ сердце,—отвѣчалъ Хатимъ,—вѣдь я въ дорогѣ и не имѣю при себѣ столько, чтобы выкупить тебя. Впрочемъ ты не напрасно прибѣгнулъ ко мнѣ“,—добавилъ Хатимъ и тотчасъ же, предложивъ авазамъ доставить желаемое ими за свободу плѣнника число верблюдовъ, приказалъ отпустить плѣнника къ его семьѣ, а самъ, надѣвъ пѣпи, занялъ его мѣсто до времени, пока условленный выпускъ былъ доставленъ Авазамъ (1).

Жена Хатима Мавія, которая развелась съ нимъ именно изъ за крайней его щедрости, рассказывала: въ одинъ изъ самыхъ неурожайныхъ (безплодныхъ) годовъ совершенный недостатокъ пастбищъ погубилъ весь скотъ нашего племени и мы испытывали страшныя лишения. Въ такое-то тяжкое время, разъ, въ теченіи цѣлаго дня не вкусивъ ни какой пищи, уже вечеромъ удалось мнѣ съ Хатимомъ рассказами разныхъ сказокъ отвлечь нашихъ малютокъ отъ мучившаго ихъ голода и уснуть ихъ. Тогда Хатимъ также легъ около меня и своєю бесѣдою старался отвлечь и меня саму отъ голода. Я поняла его намѣреніе и притворилась спящею. Когда ему казалось, что я заснула, онъ замолчалъ. Но въ это самое время у входа нашего шатра послышались чьи-то шаги.—„Кто тамъ?“ спросилъ Хатимъ. Женскій голосъ отвѣчалъ: „я такая-то твоя сосѣдка. Дѣтямъ моимъ нечего ѣсть, голодные, они воютъ какъ волчата, и я рѣшилась прибѣгнуть къ твоей помощи!“—„Веди ихъ сюда“, сказалъ ей Хатимъ.—„Что хочешь ты дѣлать? воскликнула я. Намъ не чѣмъ покормить нашихъ собственныхъ дѣтей: что же ты дашь дѣтямъ сосѣдки?“—„Не безпокойся“, возразилъ Хатимъ, взялъ кортикъ и вышелъ. Затѣмъ

(1) Тамже, Essai sur l'Histor. des arabes, par Caus. de Perceval. t. 2, p. 611—612.

вошла наша сосѣдка: двое дѣтей было у нея на рукахъ, и четверо шли за нею. У Хатима оставалась въ живыхъ тогда лошадь Джулябъ, (извѣстная даже римскому императору) очень высокой цѣны и замѣчательная красотою, достоинствами и чистотою породы. Хатимъ закололъ эту лошадь, развелъ огонь и, когда мясо Джуляба сжарилось, онъ, подавая ножъ сосѣдкѣ, сказалъ ей: „ѣшь и корми дѣтей твоихъ.—Разбуди нашихъ и ѣшьте на здоровье“, прибавилъ онъ, обращаясь ко мнѣ. Потомъ, видя съ какою жадностію мы принялись ѣсть, онъ сказалъ: „было бы стыдно вамъ насыщаться однимъ, тогда какъ всѣ соплеменники нашего стана также мучаются голодомъ. И немедленно пошелъ онъ отъ шатра къ шатру звать всѣхъ утолить съ нами голодъ. Всѣ торопились по его зову, и къ утру остались только кости и копыта знаменитаго Джуляба. Самъ же Хатимъ, завернувшись въ свой плащъ и сидя въ сторонѣ, только смотрѣлъ, какъ ѣли другіе, не вкусивъ ни одной крошки“ (1).

Справедливъ-ли, честенъ-ли, геніаленъ-ли лжепророкъ Мохаммедъ, пороча такихъ и словомъ и дѣломъ великихъ своихъ предшественниковъ—поэтовъ, истыхъ братьевъ высокоправеднаго Іова!

Кромѣ всѣхъ вышеизложенныхъ (2) свидѣтельствъ арабскихъ писателей, передаваемыхъ Коссенъ де-Персевалемъ, Шпренгеромъ и д'Эрбело о признаніи и даже проповѣданіи *единства Божія* домохаммеданскими поэтами, и прочіе арабисты также увѣряютъ, что на примѣръ поэтъ Антара (род. въ 550) сынъ Шедада, племени Абъ (3), „превосходно олицетворяющій всю

(1) Essai sur l'Histoire des arabes, par Caussin de Perceval, t. 2, p. 622—624.

(2) Свидѣтельства объ арабскихъ поэтахъ немохаммеданахъ, которые *всѣцѣло* посвящали себя на самое дѣятельное проповѣданіе *единства Божія*, будутъ изложены въ послѣдующемъ отлѣгѣ о ханифахъ, славныхъ особенно этою дѣятельностію.

(3) Essai sur l'Hist. des arabes etc. par Caussin de Perceval, t. 2, p. 514; t. 1, tab. X, 13.

эту доисламскую поэзію“⁽¹⁾ „провозглашать въ своихъ поэмахъ *единство Важи*, тотъ самый чистый и самый строгій деизмъ, который утверждаетъ Коранъ Мохаммеда“⁽²⁾. Не нужно забывать при этомъ, что поэтовъ тогда въ Аравіи было и самихъ весьма много, а единомышленниками ихъ становилось, какъ видно изъ свидѣтельствъ представленныхъ выше, *большинство*. Моноотеистическія лучшія поэмы этихъ стихотворцевъ навсегда и *на видѣ вѣкъ* вывѣшены были на священной для всѣхъ арабовъ Каабѣ, ихъ изреченія и понятія живо воспринимались въ Меккѣ и Окатѣ *всими* племенами, заучивались и разносились по *всему* арабійскому полуострову; становились *всеобщимъ* достояніемъ, *всеобщею* житейскою мѣркою, такъ что также и поэтому уже не могли въ Аравіи очень долго господствовать и глубоко вкорениться своекорыстныя злоупотребленія вождей и, недавно появившихся, жрецовъ, искажающія и затемняющія чистое простое *единобожіе*, исконную прародительскую вѣру патриархальныхъ арабитянъ.

Изъ всего же вышеприведеннаго оказывается истиннымъ и то, что между и непоэтами „арабами всегда были, начиная съ Авраама и до временъ Мохаммеда, чтители Бога *единого*, которые оставались вѣрными религіи Авраамовой“⁽³⁾. Напримѣръ и у Коссеи де-Персевала встрѣчаются, даже въ разсматриваемомъ послѣднемъ домохаммеданскомъ періодѣ, неоднократныя

(¹) Histoire des Arabes, par Sedilot, p. 32—34.

(²) Histoire de l'Islamisme etc. par le Blanc Hackluya, p. 22. Кромѣ упоминаемыхъ въ настоящей статьѣ, межахаммеданскихъ арабскихъ поэтовъ было еще весьма много. См. напр. Essai sur l'Histoire des arabes etc. par Caussin de Perceval, t. 2, p. 65, 300, 438, 443 etc. 456, 469, 471, 476, 485, 538, 567, 573, 588, 589, 609, 651, 635 etc. etc. t. 3. p. 90, 172, 173 etc.

(³) Mahomet et le Koran, par Bartel. st. Hilaire ed. 1868, p. 67—68.

свидѣтельства, подтверждающія это обстоятельство. Такъ въ Іеменѣ одинъ изъ языческихъ приближенныхъ властителя Амра-ель-Мотабана (между 250 и 270 год. по р. Хр.) по имени Ду-Руаинъ призывалъ во свидѣтели своихъ дѣйствій *единого Бога* (¹).—Потомъ властитель Мартадь (отъ 330 до 350 г.), послѣ водворенія его предшественникомъ въ четвертомъ вѣкѣ иудейской религій между іеменцами, давая всякому свободу исповѣдывать религію, тоторая казалась ему предпочтительною, говорилъ: „я царствую надъ тѣлами, а не надъ понятіями; мнѣ нужно отъ подчиненныхъ мнѣ повиновеніе, вѣрованія же ихъ судить (*единому*) *Богу* Творцу“ (²).—Или напримѣръ въ Наджѣ послы, бывшіе изъ знатнѣйшихъ лицъ племени Вену-Асадъ, узнавъ, что Ирулкаисъ, сынъ ихъ бывшаго шейха Хаджра, готовится къ войнѣ противъ ихъ племени, призывали *единого* великаго *Бога* (³).—Еще напримѣръ Амръ сынъ Мартада, богатый родственникъ поэта Тарафа, сына Абда, узнавъ, что въ 81 стихѣ своей моаллакаты Тарафа сказалъ: „если бы на то была воля *Бога*, я пользовался бы всѣмъ тѣмъ же, чѣмъ обладаютъ Кайсъ сынъ Калида и Амръ сынъ Мартада“—послалъ позвать къ себѣ Тарафу и сказалъ ему: „дѣтей даровать тебѣ можетъ *единъ только Богъ*, но богатство могу тебѣ дать и я“ (⁴).—Наконецъ и въ Меккѣ, какъ показано уже было выше, напримѣръ Модадъ-ель-Асгаръ уговаривалъ своихъ одноплеменниковъ оставить порочную жизнь и бояться *единого Бога*. Кроме того даже извѣстныя своимъ нечестіемъ корейшиты, когда ихъ постигали трудныя обстоятельства, смиренно и правдоѣрно говорили: „мы не имѣемъ ни права, ни

(¹) Essai sur l'Histoire des arabes, par Causs. de Perceval, t. 1, p. 105.

(²) Тамже, p. 111.

(³) Тамже, t. 2, p. 306.

(⁴) Тамже, 346—347.

желаніе оразаться съ абиссинцами за Каабу. Это храм *Бога (единого)* и Авраама друга - Божія. Если *Бог* хочет защитить свой храмъ, то *Онъ* съумѣетъ отогнать его; если же *Богу* угодно допустить его разрушеніе, то не намъ помѣшать исполненію воли *Божіей*. — *Важо*, — молились тогда въ Каабѣ корейшиты, — слабое твореніе защищаетъ ему принадлежащее, *Самъ* же *Ты* защити величіе *Твоего* храма"! И когда затѣмъ, несмотря на отсутствіе сопротивленія, абиссинцамъ не удалось овладѣть Меккою и Каабою, то *все арабы* стали уважать корейшитовъ, говоря: „они люди удобные *Богу*, такъ какъ *Богъ* сразился за нихъ и уничтожилъ ихъ враговъ“. — Поэты одинъ предъ другимъ прославляли это чудесное событіе. Между прочими и корейшитъ Абдаллахъ, сынъ Зибара, бывший въ ту пору еще ребенкомъ, говорилъ: „абиссинцы были прогнаны изъ мекеской долины, изъ этой во все время священной мѣстности, потому что *Богъ* освятилъ ее даже прежде сотворенія звезды Сиріуса, и никакая сила земная безнаказанно не можетъ нарушить святости этого приближенія“ (1).

Существованіе между арабами въ эти и предыдущіе вѣка чтителей *единого Бога* не можетъ не признать даже и фанатичное къ своему лжепророку мохаммеданство. „По мнѣнію древнихъ имамовъ (т. е. учителей и освященныхъ толкователей религіи мохаммеданской), какъ напримѣръ, находя все то въ трудахъ писателя Агмед-Эфендія (2), столбція ея, име-

(1) Essai sur l'Histoire des arabes, par Causs. de Perceval, t. 1, p. 274, 277, 279.

(2) «Мунедим-Баши-Агмед-Эфендія законодатель и первый авторомъ Иорты (Отоманской), жившій при Мохаммедѣ четвертомъ. Великая ея его книга, почти одна въ родѣ своемъ, содержитъ перечень книгъ историческихъ и каноническихъ, самыхъ древнѣйшихъ и въ наибольшемъ уваженіи отъ арабовъ, содержитъ также сокращенную исторію, всеобщую востока, древнюю

нуемая временем невяжества (Вакт-Деггалетъ), пред-
установленная къ приуготовленію и проявленію пророка
(Мохаммеда), *производили святыхъ (сулугта)*" (1). И
даже самъ Мохаммедъ въ Коранѣ признается, что до
него были и такіе истинновѣрующіе въ *единого Бога*
арабы, о которыхъ ни онъ, ни его послѣдователи не
знаютъ, потому что Богъ сказалъ ему: „были послан-
ники, назначенные проповѣдывать и остерегать, о ко-
торыхъ мы тебѣ не скажемъ“ (2).

Изъ этихъ-то правовѣрныхъ—арабовъ, чтителей
единого Бога, многіе всегда возставали противъ иска-
женій, вводимыхъ въ древнюю арабійскую религію ихъ
праотца Авраама и, вмѣстѣ съ поэтами, призывали
своихъ соотечественниковъ *задолго* еще до лжепроро-
ка Мохаммеда, возвратиться къ чистой истинной вѣ-
рѣ патріарха Авраама. Такіе противники современныхъ
имъ заблужденій и искаженій древней *единобожной*
арабійской религіи, отличавшіеся особенно ревност-
нымъ проповѣдничествомъ истины *единства Божія*, въ
простомъ первоначально-богооткровенномъ ея видѣ, на-
зывались въ послѣдней домохаммеданскомъ періодѣ
ханифами (3).

Такъ какъ „ханифство есть монотеизмъ“ (4), и
такъ какъ лжепророкъ „Мохаммедъ называлъ себя ха-

и величайшую, священную и свѣтскую. (Полная картина Отто-
манскія имперіи, томъ первый, занимающій съ собою Закавказье,
изгонетства, д'Оссона, изд. акад. наукъ 1795 года, убоженіе
религиозное, стр. 5).

(1) Полная картина Оттоманскія имперіи, томъ I, стр. 66,
60, XXXII.

(2) Коранъ, IV, 162, 163, у Николаева стр. 75.

(3) Не слѣдуетъ смѣшивать ханифовъ съ ханифитами. По-
слѣдніе были правовѣрными мохаммеданскими сектантами, полу-
ченными названіемъ отъ основателя ихъ секты Абу-Ханифа. (Leben
und Lehre des Mahommed, von Sprenger, I B. seit. 45).

(4) Leben und Lehre des Mahom. Sprenger, Drit Band, edit.
1865, seit. 9.

виномъ и въ продолженіи перваго періода учительской дѣятельности своей болѣе занимался подтвержденіемъ ученія ханифовъ⁽¹⁾, нежели чѣмъ-либо другимъ; то свѣдѣнія о ханифахъ и ханифствѣ оказываются крайне существенными и важными не только въ предметѣ настоящаго частнаго очерка, но и вообще въ вѣрномъ воззрѣніи на Мохаммеда и мохаммеданство.

Не чуждый самохвальнаго важничанья своихъ со-племенниковъ, нѣмецъ Шпренгеръ увѣрялъ въ 1861 году, что „ханифы, бывшіе (религиозными) предшественниками Мохаммеда, до сихъ поръ оставались *совершенно неизвѣстными*“⁽²⁾. Но это неправда. Много прежде его, еще въ 1847 году скромный французскій арабистъ Коссенъ де-Персеваль обратилъ уже вниманіе на существованіе этихъ предшественниковъ лжепророка Мохаммеда и передалъ о многихъ главнѣйшихъ изъ нихъ свѣдѣнія⁽³⁾, которыя Шпренгеръ въ изслѣдованіи своемъ 1861 года только уже повторилъ и дополнилъ. Такъ, сообщивъ многое о ханифѣ Зейдѣ, сынѣ Амра, Коссенъ де-Персеваль прибавляетъ, что Зейдъ „былъ предшественникомъ Мохаммеда, существованіе котораго, достойное поэтому вниманія, было до сихъ поръ (т. е. до 1847 года) *почти неизвѣстно европейскимъ ученымъ*“⁽⁴⁾. Собственно же говоря свѣдѣнія о религиозныхъ предшественникахъ лжепророка Мохаммеда именно до изслѣдованій Коссенъ де-Персеваля были *всѣ* неизвѣстны; почему вышеприведенныя хвастливыя слова Шпренгера о себѣ самомъ и заслугу перваго открытія этого существенно-историческаго обстоятельства, слѣдуетъ относить не къ Шпренгеру,

(1) *Leben und Lehre des Mahom.* Sprenger, I. B. seit. 45.

(2) Тамже, s. 46.

(3) *Essai sur l'Hist. des arabes*, par Claus. de Perceval, t. 1, p. 321—326.

(4) Тамже, стр. 326.

а именно къ Персевалу. Но съ другой стороны спра-
ведливо, что Шпренгеръ, занялся вопросомъ о хани-
фахъ и ханифствѣ болѣе и подробнѣе, чѣмъ кто-либо
изъ арабистовъ, и въ особенности опредѣленіемъ и
уясненіемъ самаго значенія этого наименованія.

„Изслѣдованія Шпренгера привели почти къ со-
вершенному слиянію идеи ханифа съ идеею мусульма-
нина“ (¹). „Арабскіе писатели, основываясь на мѣстахъ
Корана, въ которыхъ находится слово ханифъ, счита-
ютъ это слово не названіемъ послѣдователей известной
секты, но прилагательнымъ именемъ, и слово ханифъ
объясняютъ словомъ мохлисъ (mochlic) т. е. очисти-
тель, пуристъ“ (²). „И дѣйствительно—добавляетъ отъ
себя Шпренгеръ—во всѣхъ стихахъ Корана, данныхъ
въ Меккѣ, гдѣ находится слово ханифъ, оно можетъ
быть переводимо словомъ пуристъ“ (³). „Ибнъ-Аббасъ

(¹) Mohamet et le Coran, par Bart. St. Hilaire, p. 65.

(²) Leben und Lehre des Moh., von Sprenger, Vrat. V.,
67—68. Шпренгеръ замѣчаетъ относительно слова «ханифъ»,
что, хотя оно и 12 разъ встрѣчается въ Коранѣ, однако слово
это не арабское, а перешло въ арабскій языкъ отъ арабевъ.
Оно встрѣчается также въ еврейскомъ и сирскомъ языкахъ съ
разными неслѣдными значеніями. Но кажется вездѣ оно означало
человѣка невѣровавшаго въ признаваемую религію, или вольно-
думца, или же принявшаго другую вѣру. Но, какъ показываютъ
свидѣтельства арабскихъ писателей, сами арабскіе ханифы и
жепророкъ Мохаммедъ, прибѣгая къ арабской этимологіи, при-
давали слову ханифъ хорошій, похвальный смыслъ и приобрета-
ли между язычниками послѣдователей. (Смотр. Leben und Lehre
des Mohammed, von Sprenger, I, 67, 68, 69).

(³) Хотя въ другихъ мѣстахъ отъ себя Шпренгеръ и на-
зываетъ ханифовъ сектою, противно мнѣнію арабскихъ писателей,
и говоритъ, что: «ханифы суть ессеи, потерявшіе почти всекое
востаніе Библіи и подвергнушіеся разнаго рода чужестраннымъ
вліяніямъ и измѣненіямъ. Ихъ (т. е. ханифовъ) ученіе, вырощен-
ное оазисахъ пустыни, содержитъ чистѣйшее выраженіе семитичес-
каго духа и изъ него-то произошло слово ханифъ (Мохаммедъ)».
(Leben und Lehre Mogam., I, 43). Но основываясь на послѣд-

говорить: „ханифъ есть тотъ, кто отъвернулся (отступилъ) отъ воѣхъ религій и обратился къ религій поклонности (исламу)“. „Во многихъ мѣстахъ Корана, — продолжаетъ Шпренгеръ, — въ которыхъ находится слово ханифъ, прибавляется, что они (ханифы) были мослими, а не многобожниками, и едвали можно сомнѣваться, что мослимъ въ томъ же смыслѣ, какъ нынѣ называется послѣдователь Мохаммеда, было также (еще много прежде Мохаммеда) и ихъ (т. е. арабскихъ ханифовъ) наименованіемъ, и что они называли свою религію исламомъ“ (1). Слово же мослимъ значило въ устахъ ханифовъ и Мохаммеда поклонника истиннаго Бога, безъ отношенія къ формѣ, потому что формы всегда бывають чѣмъ-то несвободными“ (2). „А то, что

нихъ его мысляхъ образованія ученія ханифовъ арабами въ Аравіи, и также сравненія съ послѣдующіи, перелазаемыи нынѣ свидѣтельства о ханифахъ, кажется, что Шпренгеръ въ приводимомъ мѣстѣ выражается такъ о ханифахъ лишь для того, чтобы придать только больше определенности и ясности отъ уподобленія ихъ известной, определенной единобожной сектѣ ессавъ.

(1) *Leben und Lehre des Moham.*, I, 68, 69. «Слово мослимъ, — повсѣмъ Шпренгеръ, — есть отглагольное имя, а мослимъ прочтеніе корня слова. Исламъ значить удовлетворить кого-нибудь хотя бы неорядкомъ уступчивости (*Nachgiebigkeit*); а также значить право скорности». Въ этомъ смыслѣ встрѣчается оно въ 124 стихѣ IV главы Корана. Въ Коранѣ же находится случаи, гдѣ слово мослимъ противопоставляется слову скорръ, значащему неблагодарность къ Дарелю всѣхъ благъ, и также отращаніе отъ истиннаго Бога. Находится и такіа мѣста въ Коранѣ, гдѣ исламъ выражаетъ противоположеніе слову Ширакъ (*shirk*) т. е. многобожіе; съ этимъ значеніемъ исламъ находится весьма часто въ Коранѣ. (*Leben und Lehre*, I, 69).

(2) *Leben und Lehre d. Moham.*, von Sprenger, I, B. 1, 70. Шпренгеръ замѣчаетъ, что «ѣбра Мохаммеда въ тождество воѣхъ вообще «откровенныхъ религій сильно обладавала его не признавать никакаго друга (значенія) формѣ культа, если только предметомъ его было поклоненіе Аллаху». (*Leben und Lehre* III B. 1. 12.

халифы и Мохаммедъ понимали подъ прищипкомъ ислама, мы видимъ всего яснѣе въ 103 стихѣ XXXVII главы Корана. Тамъ разсказывается, что Авраамъ готовъ былъ заколотъ своего сына, что сынъ согласился быть жертвою, и потомъ Мохаммедъ добавляетъ, что оба они поступили въ этомъ случаѣ, какъ мослимы. Древность же этой легенды—заключаетъ Шпренгеръ,—показываетъ, что покорность, порою тиранической и безразсудной волѣ Алляха, была во всю времена у семитовъ (арабовъ) важнѣйшею частію ихъ практической религіи“ (1).

Изъ всего этаго видно, — продолжаетъ Шпренгеръ,—что главное ученіе Мохаммеда—исламъ, т. е. покорность (подчиненіе) *единому Богу* уже до него было проповѣдано въ аравіи (арабами же, называемыми язычниками). Мохаммедъ говоритъ въ 53 стихѣ XXVIII главы Корана: „когда имъ (владѣющимъ писаніемъ (2), къ которымъ принадлежали также и халифы) читаютъ наши знаменія (стихи Корана), то они говорятъ: мы вѣруемъ въ это, потому что это истина, которая исходитъ отъ Господа нашего, мы и раньше уже были мослимами“. „Существованіе ислама, какъ высшаго религіознаго принципа, до Мохаммеда допускалось (мохаммеданами) еще во второмъ и третьемъ столѣтіяхъ послѣ Мохаммеда. Къ этому мы должны прибавить, что допускалось и то, что изъ этой секты (халифовъ) произошло ученіе и общество Мохаммеда. Въ одномъ преданіи у Ибнъ-Сада говорится: между людьми, проповѣдывавшими *единого Бога*, ведшими добрую жизнь и говорившими: мы принадлежимъ къ мослимамъ (ис-

(1) *Leben und Lehre Moham., Ersi. B. s. 69—70.*

(2) Выраженіемъ «владѣющіе писаніемъ», означаются въ Коранѣ тѣ народы или общества, которые владѣли письменнымъ откровеніемъ, какъ іудеи, христіане и сабины. Въ семъ случаѣ подлинно и халифы разумѣлись подъ словомъ «владѣющіе писаніемъ» — заимчаетъ Шпренгеръ. (*Leben und Lehre* 1, B. s. 71).

повѣдникамъ ислама) тѣ, которые имѣли лучшіе взгляды, признавали, что Мохаммедъ посланникъ Божій. Въ этомъ и въ другихъ ⁽¹⁾ древнихъ свѣдѣтельствахъ,— заключаетъ Шпрегеръ,— Мохаммедъ является *не какъ основатель ислама, но какъ такой, котораго нѣкоторые мусульмане признавали пророкомъ* ⁽²⁾.

(1) Къ такимъ свѣдѣтельствамъ относитъ Шпрегеръ, между прочимъ, стихи 83 и 93 главы XXVII; ст. 73, гл. X Корана, и замѣчаетъ, что если, въ ст. 14, гл. VI Корана, Мохаммедъ называетъ себя *первымъ* изъ тѣхъ, которые исповѣдывали исламъ, то это значить только, что онъ ставитъ себя *главою*, самымъ высшимъ изъ муслимовъ, потому что и Авраамъ и всѣ пророки были муслимами по его же ученію. (Leh. und L. etc. Sprenger, I B. s. 72).

(2) *Leben und Lehre des Moham., von Sprenger, I B., s. 71—72.* Особенно замѣчательно ступезываемое или замѣрено же вовсе неупоминяемое современными мохаммедавскими и даже мнимо-христіанскими обожателями лжепророка Мохаммеда то достоверно-историческое обстоятельство, что «вѣра въ пророческое посланничество Мохаммеда была *только въ первоначальныхъ кругахъ вѣрныхъ*, между мохаджирами и ансарамъ (т. е. въ некоторыми мекканцами и мединцами, первыми увѣровавшими въ Мохаммеда). Но *въ этой небольшой толпы, не превышавшей въ сколькихъ тысячъ, находимъ во кругѣ Мохаммеда, во всей остальной Аравіи, кавпріе въ него* нисколько не скрытое. Корейшиты обратились не искренно; несомнѣнно, что и прочія племена *только по аиду* приняли ученіе Мохаммеда, не придавая ему значенія)..... Депутатимъ ихъ являлись обыкновенно въ Медину и здѣсь велись пророкомъ формальные переговоры объ условіяхъ, на которыхъ согласны были приступить къ его вѣрѣ, выговаривали себѣ свободу отъ нѣкоторыхъ предписаній Корана, а Такифиты, напр. требовали даже права въ теченіи трехъ лѣтъ поклоняться своему племенному идолу. Желая, такъ или иначе, добиться признанія всей Аравіи, Мохаммедъ *не отступалъ ни предъ какими безправственными средствами.* (Etudes d'Hist. relig. Renan, p. 237; Очерки изъ Всеоб. ист., Петрова, стр. 199 — 201; Essai sur l'Hist. des arabes, par Cauc. de Perceval, t. 3, p. 288 etc.). «По своему неразумію,—говоритъ Шпрегеръ,—и вопреки со-»

Подобно тому какъ лжепророка Мохаммеда и вообще его первыхъ послѣдователей соотечественники называли сабіями (¹), такъ и ханифовъ называли еще авраамовскими сабіями, потому что они смотрѣли на Авраама, какъ на основателя ихъ секты и ему приписывали свое откровеніе“ (признаваемые т. е. бого-откровенными ихъ книги подъ названіемъ свитковъ Авраама), „Въ этомъ же смыслѣ говоритъ *Богъ* Мохаммеду (по его увѣреніямъ) въ 121 и 124 ст. XVI главы Корана: „*Авраамъ* произвелъ преданный Богу народъ, потому что *онъ былъ ханифъ*, и не поклонялся ни какому существу, кромѣ Бога.... Мы открыли себя тебѣ, чтобы ты слѣдовалъ ученію Авраама, какъ

вѣтамъ своихъ друзей, Мохаммедъ *покупалъ* признаніе вѣроломныхъ шейховъ, и не замѣчалъ лицемерія обращенныхъ такими средствами племенъ. Если приводили къ нему красивую женщину и говорили: «ты пророкъ Божій», — онъ соглашался на уступки, которыя не могли имѣть другихъ послѣдствій кромѣ возстанія (и измѣны)». (Leben und Lehre des Moham., von Sprenger, Drit. Band, seit. V). «Что движеніе, произведенное Мохаммедомъ въ Аравіи, произошло почти безъ вѣры и безъ убѣжденія (въ его божественномъ посланничествѣ), особенно видно изъ удивительнаго зрѣлища истребленія арабами по смерти Мохаммеда самыхъ коренныхъ, истинныхъ отцевъ мохаммеданства: Али и прочихъ» (Etudes etc. par Renan, p. 265, 264, 259); обстоятельство это подтверждается и тѣмъ, что «стотчасъ же послѣ смерти Мохаммеда *три четверти Аравіи отпали* отъ его ученія... Безъ энергическаго поведенія преемника его Абу-Бекра мохаммеданство уничтожилось бы (исчезло бы съ лица земли) или же осталось бы незначительною сектою, и собственно Омаръ уже есть основатель мохаммеданскаго могущества». (Sprenger, Drit. B., edit. 1865, seit. V).

(¹) Шпрегеръ, налагая это обстоятельство, добавляетъ: «до сихъ поръ мы не въ состояніи объяснить это прозваніе», т. е. причину его. (Leben und Lehre des Moham., I, 47). Коссець де-Персеваль говоритъ, что даже до 630 года по р. Хр. язычествующіе арабы называли мохаммедамъ сабіями. (Essai sur l'Histoire des arabes, t. 3, p. 243).

хамифа; онъ не принадлежалъ къ тѣмъ, которые, кромѣ Бога, почитаютъ другія существа“ (1).— „Также—

(1) Замѣчательно, что Казимирскій, хотя, подобно Шергеру, переводилъ Коранъ съ арабскаго подлинника, по подвѣдѣнію мохаммеданскихъ толковниковъ, извращающихъ перѣлю прямое значеніе словъ Корана для возвеличенія Мохаммеда,— часто, вмѣсто точнаго перевода, передаетъ только мысли толковниковъ, что конечно очень вредитъ и затемняетъ истину. Напримеръ видѣтъ у Казимирскаго нѣтъ слова *хлиифъ*, служившаго названіемъ извѣстнаго единобожнаго направленія арабовъ, религіозныхъ предтечой Мохаммеда, а отнимъ для незнающаго арабскій языкъ отдалалась и всякая мысль въ Коранѣ о ихъ существованіи. Поэтому и вышепредставленные два стиха Казимирскій (въ *Livres Sacrees de l'Orient*, edit. 1852, p. 627) и за нимъ Николаевъ передаютъ такъ:

«Abraham était un (home) peuple soumis à Dieu *orthodoxe*; il n'était point du nombre de ceux qui donnaient des égaux à Dieu».

«Nous t'avont révélé que tu as à suivre la religion d'Abraham, qui était *orthodoxe* et n'était point du nombre des idolâtres».

«Авраамъ былъ (человѣкъ) народъ покорный Богу, *истинно-отрующій*; онъ не былъ въ числѣ язычниковъ» ст. 121.

«Мы открыли тебѣ, что ты долженъ слѣдовать вѣрѣ Авраама, который былъ *истинно-отрующимъ* и не былъ въ числѣ язычниковъ» ст. 121.

Къ искреннему сожалѣнію должно сказать, что насколько вѣщцы страдаютъ снѣлостію и самохвальствомъ, и вообще западные арабисты подчиненіемъ вліанію пристрастныхъ мохаммеданскихъ толковниковъ, настолько же наши природно-русскіе почтенные арабисты крайне сиромы и, владѣя не только не мѣшкими, чѣмъ тѣ, познаніями, но даже и точными, чуждыми мохаммеданскаго вліанія, рукописанными своими переводами Корана съ арабскаго подлинника, не издають ихъ. Такою изышвенною сиромностію они отдалаютъ огромное большинство своихъ соотечественниковъ, не владѣющихъ арабскимъ языкомъ, отъ истинно-вѣрнаго познанія Мохаммеда и мохаммеданства по его Корану, дѣйствительное, строго-точное содержаніе котораго одно достояно для разоблаченія несамостоятельности и отвратительной безправствѣности лжепророка Мохаммеда, только ложно прѣ-

продолжает Шпренгеръ—и въ другихъ мѣстахъ (Корана) Авраамъ представляется какъ основатель ханифства и Мохаммеду повелѣвается присоединиться къ нему. Для ханифовъ, которые ревновали противъ служенія кумирамъ и святымъ, было очень естественно смотрѣть на Авраама, какъ на основателя ихъ ученія, потому что онъ съ древнихъ временъ считался главнымъ хранителемъ ученія о *Единствѣ* Божиѣмъ“ (1).

„Объ ученіи первоначальной секты ханифовъ или авраамовскихъ сабіевъ и объ видовзмѣненіи (этого ученія), проповѣданномъ учителями Мохаммеда (ханифами) мы—говоритъ Шпренгеръ (2),—не имѣемъ никакихъ свѣдѣній, кромѣ тѣхъ, которыя находимъ въ Коранѣ. И свѣдѣнія эти чище, нежели можно бы полагать. Библию ханифовъ были такъ называемыя „свитки Авраама“ (3). А по взгляду весьма многихъ комментаторовъ (и по ниже представляемымъ словамъ самого Мохаммеда) изъ свитковъ (ханифовъ), которые назывались авраамовыми свитками, дѣликомъ взяты въ Коранъ слѣдующіе стихи: главы LXXXVII,

- 1 „Славь имя твоего Господа, всевышняго,
- 2 „Творца, который установилъ соразмѣрность,
- 3 „Въ порядокъ все приведшаго, который направляетъ насъ,
- 4 „Который оживляетъ луга
- 5 „И опять ихъ чернитъ и засушиваетъ.
- 14 „Счастливъ тотъ, кто очищаетъ свою душу

ставшаго гениальнымъ, самостоятельнымъ и святѣйшимъ многими учеными западными его поклонниками и обожателями.

(1) *Leben und Lehre des Mohammad*, von Sprenger, I. B. 72—73.

(2) Тамже, 60—62.

(3) Для предмета настоящаго очерка не кажется намъ необходимымъ излагать всѣ подробности исследованийъ объ Авраамовскихъ свиткахъ ханифовъ; желающіе найдутъ ихъ у Шпренгера между прочимъ въ *Leben und Lehre des Maham*; Erst. Band, seit. 46—65 etc.

15 „И поминаетъ имя своего Господа и молится,
 16 „Вы предпочитаете эту земную жизнь,
 17 „Но будущая жизнь лучше и продолжитель-
 нѣе этой.

18 „Такъ написано въ древнѣйшихъ свиткахъ,

19 „въ свиткахъ Авраама и Моисея“.

Глава LIII (Корана), — продолжаетъ Шпренгеръ, — содержитъ оглавленіе (ханифовскихъ) свитковъ (Авраама). При точномъ разсматриваніи въ ней находятъ и программу ученія Мохаммеда:

37 Не извѣстно-ли ему содержаніе свитковъ Моисеевыхъ

38 „и свитковъ Авраама, который исполнялъ слово,

39 „именно: что никакая душа не понесетъ другаго бремени, кромѣ собственнаго;

40 „и что человѣку ничто такъ не пригодится, какъ его собственное стремленіе,

41 „и что его стремленіе навѣрно будетъ принято въ соображеніе,

42 „и что тогда человѣкъ будетъ награжденъ достаточнымъ возмездіемъ,

43 „и что его предѣлъ твой Господь,

44 „и что Онъ (Богъ) посылаетъ смѣхъ и плачъ,

45 „и что Онъ даетъ жизнь и смерть,

46 „и что Онъ сотворилъ людей парно—мушину и женщину

47 „изъ сѣмени, когда оно изливается,

48 „и что Ему (Богу) обязано (принадлежитъ) дѣло оживленія мертвыхъ,

49 „и что Онъ даруетъ довольство и богатство,

50 „и что Онъ Господь Сиріуса,

51 „и что Онъ истребилъ древнихъ Адянъ

52 „и также Тамудянъ,—они исчезли,

53 „и предъ вами народъ Ноя, потому что они были неправедны и грѣшны,

54 „и Онъ погрузилъ испровергнутыя земли (Содома и Гомора),

55 „и потомъ Онъ (Богъ) покрылъ ихъ тѣмъ, чѣмъ Онъ ихъ покрылъ (мертвымъ моремъ).

Однимъ словомъ—существеннымъ учениемъ ханифовъ было: „не почитать и не призывать на помощь и предстательство *никакое* существо, *кромя Бога единого*“⁽¹⁾.

На естественный теперь вопросъ: велико ли было число ханифовъ въ Аравіи?—прямые историческія свидѣтельства не даютъ возможности отвѣчать съ полною и точною опредѣленностію. Шпренгеръ, подробно всѣхъ арабистовъ изслѣдовавшій вопросъ о ханифахъ, говоритъ только, что „*ханифство существовало уже за многія столѣтія до Мохаммеда*“⁽¹⁾, точно не опредѣляетъ домохаммеданскія его размѣры. Изъ ханифовъ же *современныхъ* лжепророку Мохаммеду „арабскіе историки (мохаммедане) называютъ намъ дюжину (арабовъ), жившихъ въ Меккѣ, Таифѣ и Мединѣ, и еще прежде, чѣмъ Мохаммедъ выступилъ какъ пророкъ, отказавшихся отъ служенія идоламъ, вѣровавшихъ въ *единого Бога* и называемыхъ ханифами“⁽¹⁾. „Конечно,—добавляетъ Шпренгеръ,—не вѣрится, чтобы въ тѣхъ мѣстностяхъ не было *кромя* нихъ *никакихъ* еще ханифовъ. Твердое ученіе о *Богѣ единомъ*, которое образовало краеугольный камень ханифства, соотвѣтствовало потребности арабовъ, и знать его могли *многіе*, имена которыхъ утратились. Арабскіе исто-

⁽¹⁾ Leben und Lehre des Moham., von Sprenger, Erst. Band, seit. 68.

⁽²⁾ Тамже, Drit. B. seit. 9. «Ученіе ханифовъ,—замѣчаетъ Бартеlemi Сентъ-Илеръ,—совершенно сходно съ правилами Корана и даже выраженія, въ которыхъ они возстаютъ противъ идолопоклонства, часто находятся въ устахъ Мохаммеда. Можно указать множество главъ (Корана), гдѣ ничтожество идоловъ означено одинаковыми (съ ханифскими) выраженіями». (Mahomet et le Koran, par Bart. st. Hilaire, p. 71).

⁽³⁾ Leben und Lehre des Moham., von Sprenger, I, B. s. 46—47, 74.

ривы говорятъ о томъ времени съ такою увѣренностію, какъ будто имъ былъ извѣстенъ всякій индивидуумъ. Но когда мы прослѣдимъ ихъ источники, то находимъ, что къ ихъ услугамъ были только отрывочныя преданія, которыя издавались не для назиданія потомства, а для искаженія событія. Ученые богословы перваго столѣтія мохаммеданскаго лѣтосчисленія издавали только краткія (изрѣченія) преданія и обучали имъ своихъ учениковъ; все неблагопріятное (для ихъ ученія о Мохаммедѣ) въ этихъ преданіяхъ, что и было извѣстно объ этихъ мужахъ (ханифахъ), чрезъ устную передачу, искусно было перетолковано (мохаммеданскими богословами) въ пользу основателя ихъ религіи (Мохаммеда). Но люди и дѣла, о которыхъ молва была не особенно громка, были совсѣмъ преданы забвенію ⁽¹⁾, „и дѣйствительно ханифовъ современныхъ лжепророку Мохаммеду оказывается не одна только дюжина, а, напримѣръ, въ одномъ уже трудѣ Шпренгера, хотя и не специально посвященномъ изслѣдованію ханифства, насчитываются прямо *имена двадцати трехъ ханифовъ* и при многихъ изъ нихъ говорится, что они *„находили послѣдователей“* — *„имѣли многихъ послѣдователей“* ⁽²⁾. *Сколько же еще было дюжинъ такихъ ханифовъ, о которыхъ не упоминаетъ Шпренгеръ* потому только, какъ онъ самъ замѣчаетъ, что они, —

(1) Leben und Lehre des Moham von Sprenger, Erst. B. s. 75. «Высказывая убѣжденіе, что были ханифы *кроме тѣхъ, имена которыхъ мы знаемъ*, *не хочу скрывать, — замѣчаетъ Шпренгеръ, — что сильно сомнѣваюсь въ томъ, принадлежали ли всѣ тѣ, которые известны къ формальному вѣроисповѣданію и держались ли точно опредѣленной догматически — религіозной системы. Скорѣе полагаю, что арабскіе историки рано уже перестали понимать выраженіе ханифъ и прилагали его къ каминамъбуль демохаммеданскимъ пуристамъ»». (Leben und Lehre. I, B. s. 75—76.)*

(2) Тамже, Erst. B., seit. 57—75, Drit. B., seit. 32, 34 etc.

запримѣръ поэтъ Набига Гади, называемый ханифовъ и описанный въ kitabalaghaniy, — мало относятся къ предмету и цѣли его труда (¹). И если на ханифовъ, этихъ великихъ религіозныхъ предтечъ Мохаммеда, европейскіе, все анализирующіе, систематично раскапывающіе, дорожающіе древностями оріенталисты — христіане обратили вниманіе едва только въ настоящее время, то можно себѣ представить сколько еще дюжинъ ханифовъ, какъ и вообще многихъ замѣчательныхъ личностей тѣхъ патриархальныхъ временъ, не дѣиетъ возможности назвать современная имъ прихотливая исторія страны, которая велась отрывочно и случайно одними только часто сляшккомъ живыми и небрежными арабскими поэтами! Сколько самыхъ записей утратилось для насъ отъ множества случайныхъ причинъ съ тѣхъ отдаленныхъ временъ! И при всемъ этомъ наконецъ о сколькихъ еще дюжинахъ арабскихъ ханифовъ свѣдѣнія умышленно уничтожены и ревниво замазаны фанатичными послѣдователями Мохаммеда, заклеившими живыя времена, предшествовавшія обожаемому ими лжепророку, именемъ невѣжества!... И откуда иначе, какъ не изъ десятковъ и сотенъ дюжинъ арабскихъ ханифовъ, т. е. вообще домохаммеданскихъ ревнивыхъ приверженцевъ простаго единобожія, какимъ бы именемъ ихъ ни называли, — откуда иначе само мохаммеданское преданіе наберетъ до-Мохаммеда 240,000 однихъ только пророковъ и вѣроучителей о единомъ истинномъ Богѣ?!....

Имена перечисляемыхъ Коссенъ де-Персевалемъ и Шпренгеромъ ханифовъ слѣдующія:

Вахиди упоминаетъ двѣнадцать арабовъ ханифовъ, жившихъ въ Мединѣ и раздѣлявшихъ единобожныя убѣжденія ханифа Абу-Амира современника лжепророка Мохаммеда: 1) Хидзамъ сынъ Халида; 2) Таляба

(¹) *Leben und Lehre des Moham*, von Sprenger, Drit. B. seit. 32, 34 etc. 74.

сынъ Хатиби; 3) Моатибъ сынъ Кошайра; 4) Абу-Хабйба сынъ Азара; 5) Аббадь сынъ Хонайфа; 6—8) Гарйа съ его сыновьями Могамми и Зандомъ; эти три ханифа были очень дѣятельны и принадлежали къ семьѣ Талаба, изъ которой многіе обратились въ иудейство; 9) Набталъ сынъ Харита; 10) Вахзагъ; 11) Бигадь сынъ Отмана; 12) Вадйа сынъ Табита. Ханифы эти принадлежали къ различнымъ семьямъ Авзитскаго племени (1).

Старѣйшиною и руководителемъ этихъ медивскихъ ханифовъ былъ Абу-Амиръ изъ семьи Добайя-Ибнъ-Зайдъ, племени Аусъ. До появленія мохаммеданъ въ Медивъ онъ уже отвергалъ идоловъ, вѣровалъ въ *единого* Бога и во всеобщее воскресеніе, жилъ строго, какъ аскетъ, одѣвался во вретиче и поэтому сходству своему съ христіанами былъ также называемъ Рагибомъ, т. е. монахомъ. Абу-Амиръ былъ очень уважаемъ и имѣлъ *много* послѣдователей (2). Шпренгеръ полагаетъ, что Абу-Амиръ и его послѣдователи нѣкоторое время, т. е. до сраженія при Бидрѣ въ 624 году по р. Хр., признавали Мохаммеда пророкомъ, и (говорить), что хотя не всѣ они были искренними мохаммеданами, однако открытый разрывъ между ними произошелъ позже, когда Мохаммедъ сталъ клеветать (наговаривать) на ханифское ученіе. Тогда при встрѣчѣ съ Мохаммедомъ Абу-Амиръ спросилъ его: „какой религіи учишь ты“? Мохаммедъ: „ханифству, религіи Авраама“.

Абу-Амиръ: „знаю ее и я“.

Мохаммедъ: „твоя религія не ханифство“.

Абу-Амиръ: „я-то безъ сомнѣнія знаю ханифство, но ты, Мохаммедъ, вводишь ученіе ему чуждое“.

(1) *Leben und Lehre des Mohammad*, von Sprenger, III, B., s. 33.

(2) *Essai sur l'Histoire des arabes etc.* par Causs. de Perceval, t. 3, p. 92, 100; *Leben und Lehre des Mohammad*, von Sprenger, III, 32, 1, 73.

Мохаммедъ: „Этого я не дѣлаю, а только проповѣдую ханифство въ совершенной чистотѣ“.

Когда мохаммедане усилились въ Мединѣ, Абу-Амиръ съ десятью или пятнадцатью своими послѣдователями оставилъ Медину и отправился въ Мекку помогать корейшитами въ ихъ борьбѣ противъ Мохаммеда. Въ битвѣ при Оходѣ въ 625 году по р. Х. Абу-Амиръ открылъ нападеніе Мекканцевъ на Мохаммеданъ. Но нѣкоторые послѣдователи его, на примѣръ сынъ Абу-Амира Хантзала, и по разъединеніи мединскихъ ханифовъ съ лжепророкомъ, остались вѣрными Мохаммеду. По завоеваніи же Мекки, Абу-Амиръ съ своими приверженцами бѣжалъ въ Таифъ, но когда и этотъ городокъ не устоялъ отъ побѣдоноснаго оружія мохаммеданъ, онъ скрылся въ Сирію, гдѣ въ 631 году по р. Хр. и умеръ христіаниномъ въ Клинназринѣ (¹).

Замѣчательно сообщаемое при этомъ Шпренгеромъ единственное извѣстіе о внѣшней сторонѣ ханифскаго культа. Удаляясь въ Сирію, Абу-Амиръ приказалъ своимъ послѣдователямъ построить молельню и приготовиться къ битвѣ, потому что, сказалъ онъ, я иду къ греческому царю просить его помощи и возвращусь съ визавійскимъ войскомъ, чтобы избавить васъ отъ этого обманщика (т. е. Мохаммеда). По этому его внушенію, — продолжаютъ арабскіе писатели, — многіе мединскіе ханифы воздвигли молельню, въ которой онъ по возвращеніи своемъ изъ Сиріи, долженъ былъ вызывать молитву; а на этотъ промежутокъ времени сказывателей молитвъ они выбрали молодого ханифа, по имени Могамми. Когда же въ 630 году по р. Хр. мохаммедане одержали первую побѣду надъ греческими войсками, послѣдователи Абу-Амира пали духомъ и молельня ихъ по приказанію Мохаммеда была разрушена и сожжена (²).

(¹) *Leben und Lehre des Mohammod*, III, 32—33; I, 65.

(²) *Leben und Lehre des Mohammod*, von Sprenger, Drit. B., 1865, seit. 33—34, Erst. B., 1861, seit. 75.

Абу-Кайсъ-Сарма сынъ Малика также принадлежалъ къ ханифамъ еще *до появленія Мохаммеда*, и въ особенности проповѣдывалъ справедливость. Онъ сочинялъ превосходные стихи и былъ однимъ изъ тѣхъ, которые вели аскетическую жизнь и омывались послѣ сношенія съ женщиною. Онъ не входилъ въ домъ, въ которомъ находился неопрятный человѣкъ или женщина, ишьющая мѣсячное очищеніе. Арабы воздавали ему *всеобщее* почтеніе. При появленіи Мохаммеда въ Мединѣ, онъ былъ въ глубокой старости, однако принималъ его ученіе ⁽¹⁾,

Навави утверждаетъ о Билялѣ, что онъ исповѣдывалъ исламъ *прежде*, чѣмъ Мохаммедъ выступилъ какъ пророкъ ⁽²⁾.

Шпренгеръ, называя иныхъ ханифовъ, какъ напримѣръ Мазина сына Тадубы и Хатра сына Малика, не сообщаетъ объ нихъ ни какихъ подробностей, потому что онъ не нашелъ еще болѣе подробныхъ положительно вѣрныхъ свѣдѣній о нихъ ⁽³⁾. За то о другихъ онъ, вмѣстѣ съ Коссенъ де-Персевалемъ, передаетъ много замѣчательнаго и интереснаго, напримѣръ о ханифѣ поэтѣ Омайѣ.

Омайя сынъ Абу-Ссальта, племени Такифъ, былъ самымъ дѣятельнымъ и знаменитымъ между ханифами, и, подобно отцу своему, извѣстенъ поэтическимъ талантомъ. По сказаніямъ арабскихъ писателей, Омайя читалъ древнія божественныя книги (христіанскія, іудейскія и ханифскія), и для служенія *единому* Богу одѣвался во вретиче. Онъ не вѣровалъ и не поклонялся идоламъ, считалъ вино недозволеннымъ, и былъ однимъ изъ тѣхъ, которые говорили объ Авраамѣ, Измаилѣ и вѣрѣ въ *единого* Бога ханифовъ. Омайя до

⁽¹⁾ Leben und Lehre des Mohammad, von Sprenger, Drit. B., 1865, seit. 33—34, Erst. B., 1861, B., III, 34.

⁽²⁾ Тамже, 72.

⁽³⁾ Тамже, I, 74.

Мохаммеда исповѣдывалъ и сильно распространялъ въ Меккѣ исламъ. Будучи современникомъ Мохаммеда, Омайя былъ однако *вовсю самостоятеленъ*, находилъ *совершенно вни* вліянія Мохаммеда и даже съ первой же поры дѣятельности послѣдняго былъ его противникомъ, потому что, вслѣдствіе всеобщаго тогда ожиданія въ Аравіи появленія пророка, Омайя почиталъ себя самого этимъ ожидаемымъ посланникомъ Божиимъ. Сочивья сатиры на Мохаммеда, Омайя сильно протестовалъ противъ его пророческаго посланничества, но Мохаммедъ, осуждая, называя Омайю и въ Коранѣ, напр. въ 174—185 стихахъ VII главы, „заблуждающимся даже больше скотовъ“, уподобляя его „лающей собакѣ“, все таки не могъ воздержаться отъ восхищенія религіозными (духовными) стихотвореніями Омайи, и часто повторялъ его стихи, начинавшіеся такъ:

„Хвала Аллаху поутру и вечеромъ! Господь намъ благополучное утро и успѣшный вечеръ“.

„Господь вѣры ханифовъ, которыхъ правила *всегда* были твердыми, весь міръ полонъ *Твоего* могущества“!

По преданію Мохаммедъ также говорилъ объ Омайѣ: „Омайя былъ вѣрующимъ въ своихъ стихотвореніяхъ и невѣрнымъ въ сердцахъ“.—И еще: „истинны слова Омайи“.

Въ первой строкѣ,—замѣчаетъ Шпренгеръ,—174 ст. VII главы Корана Мохаммедъ говоритъ, что Богъ сообщилъ Омайѣ свои „*знаменія*“, а выраженіе это, часто встрѣчающееся въ Коранѣ, *всегда* относится къ Аврааму, Моисею и другимъ пророкамъ, или къ самому Мохаммеду, и *всегда* оно означаетъ сообщеніе *Богомъ* откровеній. По преданію же Омайя еще прежде Мохаммеда надѣялся быть ожидаемымъ арабскимъ пророкомъ. И приводимое мѣсто Корана, кажется, доказываетъ, что Мохаммедъ въ некоторое время признавалъ

Омайю проповѣдникомъ истинной религіи.—истинной вѣры въ *единого Бога*. Вѣроятно поэтому-то, не смотря на осужденіе Омайи Мохаммедомъ, *все арабы и мохаммедане* считали его однимъ изъ самыхъ славныхъ поэтовъ Аравіи, чрезвычайно любили его *единобожныхъ* стихотворенія, которыя живо распространялись, сильно вліяли и долго вѣдомъ жили въ устахъ народа. А эти произведенія Омайи, изъ которыхъ къ сожалѣнію сохранились только небольшіе отрывки, по болѣе части были религіознаго содержанія.

Кромѣ приведеннаго нынѣ образца стихотвореній хавифа Омайи сына Абу-Ссальта, вотъ въ приближенномъ переводѣ еще нѣкоторые стихи одного изъ гимновъ, воспѣтыхъ имъ Богу.

„Пока живъ, восхваляю, прославляю и благодарю я *Бога*.

„*Бога*—царя царей, который ни надъ собою не имѣетъ владыки, ни бога подобнаго *Ему*.

„О человекъ! думай о смерти; ты ничего не можешь утаить отъ *Бога*.

„*Не признавай никакихъ другихъ боговъ рядомъ съ Аллахомъ*, ибо путь истины нынѣ ясенъ.

„Будь преблагословенъ (*Господь*)! они возлагаютъ свою надежду на джинновъ, но *Ты Богъ, Ты* нашъ *Господь*, наша надежда!

„Ты *Господь*,—и ничего мнѣ болѣе не нужно, о *Аллахъ*! Пусть видятъ, что *я не вѣрую ни въ какого бога, кромѣ Тебя; втораго Аллаха нѣтъ!*

„Вся моя молитва должна бы состоять въ произнесеніи одного только имени *Твоего, Господь!* но прибавлю: прости мнѣ мои грѣхи!

„Ты *Господь*, а мы рабы Твои. Будь милостивъ и благодѣтеленъ ко мнѣ; благослови меня въ моихъ дѣтяхъ и въ имуществѣ моемъ“!

Омайя сынъ Абу-Сеальта до смерти остался при своихъ вѣрованіяхъ, не обратясь ни къ какой другой религіи (¹).

Еще о четырехъ изъ тѣхъ ханифовъ, которыхъ есть возможность и теперь назвать, и о которыхъ уцѣлѣли нѣкоторые свѣдѣнія, вѣроятно благодаря ихъ близкому родству съ Мохаммедомъ, Ибнъ-Исхакъ передаетъ слѣдующій разсказъ:

„Корейшиты собрались однажды во кругъ одного изъ своихъ идоловъ. Сходясь около этого идола для отправленія ихъ религіозныхъ обрядовъ, они имѣли обыкновеніе бесѣдовать между собою. Собраніе это происходило ежегодно въ опредѣленный день и было большимъ праздникомъ. Однако четверо изъ нихъ остались въ сторонѣ отъ общаго сборища и сообщали другъ другу свои задушевные мысли, которыя ихъ волновали. Это были: Варака, сынъ Навфала, двоюродный братъ первой жены пророка (Мохаммеда, Кадиджи); Отманъ сынъ Альхувейрита, также двоюродный братъ Кадиджи; Обейдаллахъ, сынъ Гахша, котораго мать была теткю Мохаммеда; и наконецъ Зеидъ, сынъ Амра. Вотъ что говорили они: соплеменники наши заблуждаются и извращаютъ истинную вѣру отца нашего Авраама. Можемъ ли мы почитать кусокъ камня, который ничего не видитъ, не слышитъ и который не можетъ дѣлать ни добра, ни зла? Поищемъ вѣры лучше этой. И, если для того, чтобы найти истинную вѣру Авраама, понадобится, — покинемъ наше отечество и обойдемъ чужія страны“ (²).

Замѣчательно, что такъ истинно мыслили и дѣйствовали ханифы даже „корейшитскаго племени, кото-

(¹) Essai sur l'Histoire des arabes etc. par Causs. de Perceval, t. 3. p. 82—83, t. 1. p. 155 etc. Leben und Lehre des Mohammad, von Sprenger, B. 1, 76—81, 84, 110—119, 65.

(²) Essai sur l'Histoire des arabes etc. par Caussin de Perceval, t. 1, p. 321; Leben und Lehre des Mohammad, von Sprenger, 1 B., s. 81.

рое было средоточіемъ всевозможныхъ злоупотребле-
ній“ (1) тѣхъ времени! „Эти четыре ханифа столь во-
звышеннаго и независимаго духа, находились въ про-
должительныхъ сношеніяхъ съ Мохаммедомъ и *нельзя*
сомнѣваться въ томъ, что они имѣли на него суще-
ственное вліяніе; большинство изъ нихъ, послѣ нѣко-
тораго колебанія, сдѣлалось христіанами (2).

Варака, сынъ Навфала, обратился первый въ хри-
стіанство и не только былъ твердымъ христіаниномъ,
но и, ревностно изучая Библію, часть ея перевелъ на
арабскій языкъ и сталъ даже знаменитъ обширными
познаніями, которыя онъ приобрѣлъ въ священномъ пи-
саніи. Исторія Вараки *умышленно искажена мохам-*
меданскими писателями. Они утверждаютъ, напримѣръ,
что при объявленіи Мохаммедомъ о полученіи имъ пер-
ваго откровенія, Варака убѣждалъ Мохаммеда, что онъ
будетъ избранъ Богомъ въ пророки;—или напримѣръ,
что Варака умеръ христіаниномъ только потому, что
онъ не дожидъ до выступленія Мохаммеда въ его про-
роческомъ служеніи. Я же полагаю, — продолжаетъ
Шпренгеръ,—что Варака, когда Мохаммедъ уже вы-
ступилъ, какъ пророкъ, былъ еще ханифомъ и однимъ
изъ тѣхъ, которые вѣрили, что Духъ Божій говорилъ
черезъ Мохаммеда. И вѣровалъ онъ въ Мохаммеда до
тѣхъ поръ, пока тотъ оставался вѣренъ ханифству.
Но обманы Мохаммеда и отступленіе его отъ самыхъ
святыхъ своихъ убѣжденій, признаваемъ въ 616 году
идоловъ ходатаями предъ Богомъ, привели и Вараку
къ отреченію отъ ханифства, котораго Мохаммедъ вы-
давалъ себя главнымъ представителемъ и проповѣдни-
комъ, и къ признанію самаго Мохаммеда обманщикомъ;
а такъ какъ вскорѣ за тѣмъ появились въ Меккѣ раз-

(1) Исламъ міраы А. Кааеъ-Бека въ Русск. Словѣ 1860
года, авг., стр. 143.

(2) Mahomet et le Coran, par Bart. st. Hilaire, edit. 1865,
p. 71—72.

ныя христіанскія секты, то Варака и обратился въ христіанство и умеръ христіаниномъ. Это отпаденіе одного изъ первыхъ вѣрующихъ и родственниковъ Мохаммеда имѣло мало назидательнаго для мохаммеданъ и они уже *очень рано старались, на сколько могли, уничтожить воспоминанія о ханифствѣ*, почему и случилось, что исторія Вараки искажена. Сохранились между прочимъ написанныя Варакою слѣдующіе стихи:

„Я уговаривалъ людей (арабовъ), говоря имъ: я увѣщатель, не позволяйте никому обманывать васъ.

„Не боготворите никакого бога, *кромя вашего Творца*, а когда вамъ будутъ предлагать противное, говорите: мы не можемъ дѣлать этого.

„Слава всевышнему *Господу!* Къ *Нему* прибѣгаемъ мы подъ защиту. До насъ прославляли *Его* высоты.

„Вся поднебесная покорна *Богу*. Никто не можетъ противиться *Его* владычеству“ (1).

Ханифъ Обейдаллахъ, сынъ Гахша, колебался въ принятіи христіанства долѣе Вараки. Услыхавъ проповѣдуемое Мохаммедомъ ученіе объ *единомъ* Богѣ, онъ занялъ мѣсто между его послѣдователями, при преслѣдованіи которыхъ бѣжалъ въ Абиссинію, и тамъ, принявъ христіанство, умеръ. На вдовѣ его, дочери Абу Софіана, женился потомъ лжепророкъ Мохаммедъ (2).

О ханифѣ Отманѣ, сынѣ Альхувейрита, извѣстно между прочимъ, что, когда въ Константинополѣ онъ принялъ христіанство, то греческій императоръ, вѣроятно Гераклій, желая направить религіозное движеніе

(1) Essai sur l'Histoire des Arabes etc. par Caussin de Perceval, t. 1, 267, 292, 321—322, 355—356; Leben und Lehre des Mohammad, von Sprenger, I seit. 81, 82, 91, 92, 124—133; II, 21.

(2) Essai etc. par Caussin de Perceval, t. 1, p. 321—323; Leben und Lehre des Mohammad, von Sprenger, I, 81—82.

Аравіи къ христіанству. назвалъ его царемъ Мекки и, возложивъ на главу Отмана корону, отправилъ его въ Аравію. Мекканцы сначала не признали Отмана своимъ повелителемъ. Потомъ, устрешенные угрозами греческаго императора, на нѣкоторое время покорились Отману. Но вскорѣ за тѣмъ возмутились, и Отманъ принужденъ былъ бѣжать въ Грецію. Въ наказаніе за это ослушаніе мекканцевъ греческій императоръ приказалъ одному, подчиненному ему, шейху сѣверной Аравіи всѣхъ мекканскихъ купцовъ, на которыхъ укажетъ Отманъ, заключать въ тюрьму. Это обстоятельство такъ возмутило арабовъ, что они отравили Отмана (1).

Особенно замѣчательнымъ ханифомъ былъ Зеидъ, сынъ Амра. Всю свою жизнь онъ оставался чистымъ ханифомъ; не смотря на самое глубокое почтеніе его къ христіанству и іудейству, въ то время уже довольно распространеннымъ въ Аравіи, онъ не принялъ ни одного изъ нихъ и умеръ ханифомъ. Зеидъ какъ-бы создалъ себѣ свою собственную религію и поклонялся *только Богу Авраама*. Часто присловясь спиною къ Каабѣ, наполненной изображеніями почитаемыхъ арабами святыхъ предковъ и ангеловъ, онъ энергично порицалъ заблужденія своихъ соотечественниковъ, не поклонялся и не приносилъ жертвъ идоламъ. Зеиду принадлежатъ между прочимъ слѣдующіе стихи:

„Я моелимъ (покоренъ) тому, *Кому* покоряется земля, носящая тяжелыя смалы, (и вся вселенная).

„Я молю *милосердію* (Rahman) моего *Бога*, чтобы *Онъ*, (всѣмъ) располагающій *Господь*, простилъ бы мои грѣхи.

(1) Essai sur l'Histoire des arabes etc. par Caussin de Perceval, t. 1, ed. 1847, p. 321—322, 335—336; Leben und Lehre des Mohammad, von Sprenger, I, 81—82, 89—91.

„Сохраняйте кротость къ *Аллаху*, вашему *Богу*. До тѣхъ поръ пока *Онъ* васъ хранитъ, вы не погибнете.

„Благочестіе, и не тщеславіе, даетъ вѣчную жизнь“.

„Вообще въ стихахъ своихъ Зеидъ въ самыхъ ясныхъ и точныхъ словахъ прославляетъ Бога *единого* и Милосердаго, прощающаго грѣхи, подкрѣпляющаго добрыхъ и исправляющаго злыхъ. Онъ возстаетъ противъ почитанія идоловъ и впредь желаетъ звать *только единого Бога*, Творца земли и неба, его единственное прибѣжище, единственную его опору:—*Бога*, котораго слугою и вѣрнымъ рабомъ, покорнымъ вѣнъ Его велѣніямъ онъ хочетъ быть навсегда.... Въ духѣ Зеида, хотя менѣе энергіи и блеску, чѣмъ у Мохаммеда, но въ сущности у обоихъ одни и тѣ же мысли: поклоненіе Богу *единому*, каковымъ онъ открылъ Себя прежде бывшимъ пророкамъ. Только Зеидъ не считаетъ себя посланникомъ Божиимъ и говоритъ только отъ собственнаго своего имени“ (1),—добавляетъ о ханифѣ Зеидъ даже ученый обожатель лжепророка Мохаммеда Бартеlemi Сентъ-Илеръ.

Арабскіе писатели свидѣтельствуютъ еще, что ханифъ Зеидъ путешествовалъ по Месопотаміи и Сиріи, гдѣ (часто) вступалъ въ богословскія бесѣды съ христіанскими и іудейскими знатоками св. писанія. Возвратясь изъ своего путешествія въ Мекку, Зеидъ жилъ тамъ на горѣ Хиръ, изгнанный мекканцами изъ самаго города, за его рѣзкообличительное проповѣдничество; тамъ умеръ онъ и погребенъ у подошвы горы. Шпренгеръ думаетъ, что Зеидъ былъ сначала деистомъ, но потомъ въ Меккѣ же обратился въ ханифство. Умеръ Зеидъ за пять лѣтъ до (предполагаемаго) полученія Мохаммедомъ перваго откровенія. По свидѣтельствамъ даже мохаммедавскихъ писателей и самъ Мохаммедъ увѣрялъ, что онъ видѣлъ ханифа Вараку

(1) Mahomet et le Coran, par Bart. st. Hilaire, p. 74—75.

на берегу одной изъ райскихъ рѣкъ наслаждающимися безконечнымъ блаженствомъ за то, что во время жизни онъ обыкновенно говорилъ: „моя вѣра есть вѣра Зеида; и мой Богъ—Богъ Зеида“.—И, когда однажды сынъ Зеида, Саидъ, принявшій мохаммедаство, придя съ Омаромъ (впослѣдствіи преемникомъ джепророка) къ Мохаммеду, спросили его относительно души ханифа Зеида, Мохаммедъ сказалъ: „да проститъ Богъ Зеиду грѣхи, да будетъ къ нему милостивъ Господь, ибо онъ *(Зеидъ) умеръ въ вѣру Авраама*. Въ день всеобщаго воскресенія Зеидъ составитъ цѣлую церковь“, то есть какъ наставникъ и образователь цѣлой перкви право-вѣрныхъ еще много прежде Мохаммедова проповѣдничества. Шпренгеръ добавляетъ, что убѣжденіе въ томъ, что Зеидъ умеръ *правосърными* мослимомъ было *всеобщее* и между мохаммеданами, потому что „*Мохаммедъ открыто признавалъ Зеида своимъ предшественникомъ, и каждое известное слово Зеида находимъ снова въ Коранѣ*“ Мохаммеда.

Ибнъ Исхакъ говоритъ, что Барика и Омайя почтили смерть ханифа Зеида, сына Амра, слѣдующею элегією:

„Другихъ руководилъ ты истиннымъ путемъ и оказалъ имъ благодареніе, о (Зеидъ) сынъ Амра, и печь съ пламеннымъ огнемъ избѣгъ ты.

„Черезъ твою вѣру въ *единого Бога*, которому равнаго *другаго Бога нѣтъ*, и чрезъ то, что ты отказался отъ ложныхъ боговъ.

„Также и чрезъ то, что ты обрѣлъ (истинную) вѣру, которую ты искалъ, и что ты не пренебрегъ учевіемъ о *единствѣ* твоего Бога.

„Теперь ты въ блаженномъ мѣстѣ, гдѣ улаждаются по милости *Божіей*.

„Тамъ встрѣтишь ты друга-Божія Авраама. Ты не былъ беззаконникомъ и не будешь ты брошенъ въ огонь.

„Милосердіе *Божіе* находитъ человѣка, если бы онъ даже былъ за тысячу долинъ подъ землею“ (1).

Однимъ словомъ, даже по замѣчанію ученаго академика, поклонника лжепророка Мохаммеда „хотя ханифы почитали себя по вѣрѣ сынами и наслѣдниками Авраама, но ихъ ученіе было болѣе христіанское, чѣмъ іудейское; ханифы полухристіане“ (2).

Такимъ образомъ злоупотребленія, искаженія, вкравшіяся и временно, въ послѣдніе домохаммеданскіе вѣка, господствовавшія во внѣшнемъ обнаруженіи древней чистой патріархальной Авраамовой вѣры аравитявъ, къ концу и этого послѣдняго періода, предъ самымъ появленіемъ мохаммеданства, до котораго доведенъ теперь мой очеркъ,—искаженія эти въ дѣйствительности, *de facto* уже отжили, совершенно потеряли значеніе и оставались еще только официально, *de jure*. Множество и поэтовъ ханифовъ горячо со всѣхъ сторонъ Аравіи протестовали противъ чрезмѣрнаго почитанія вещественныхъ изображеній святыхъ и ангеловъ; невѣріе кумирамъ становилось всеобщимъ; всюду слышалось недовольство существующею и внѣшностью религіи, вездѣ желали возвращенія къ древней, истинной вѣрѣ праотцевъ, ожидали появленія небснаго посланника, личности сильной, твердой, энергичной, которая въ родномъ арабскомъ духѣ направила бы всеобщее религіозное движеніе. Съ другой стороны сѣмена чистаго, древняго, простаго *единобожія*, давно уже разсѣваемаыя по Аравіи поэтами и ханифами, теперь уже взошли, окрѣпли, созрѣли, — и оставалось употребить только послѣднее усиліе, чтобы, конечно не безъ нѣкотораго всетаки сопротивленія, легко одолѣваемаго серпомъ-мечемъ пожать ихъ добрые плоды.—

(1) Essai sur l'Histoire des arabes etc. par Caussin de Perceval, t. 1, p. 321, 323—326; Leben und Lehre des Moham-mad, von Sprenger I B. s. 81, 82—89, 119—124.

(2) Mahomet et le Coran, par Bart. st. Hilaire, p. 79.

Это-то искусственнѣ другихъ арабовъ и выполнилъ смѣлый аравійскій лжепророкъ Мохаммедъ сынъ Абдаллы, корейшитскаго племени.

„До сихъ поръ мохаммеданство (ислаизмъ) являлось въ исторіи, какъ фактъ вполне самостоятельный, какъ оригинальная попытка безъ предшественниковъ. Было почти обязательнымъ представлять Мохаммеда основателемъ просвѣщенія, единобожія и даже литературы арабовъ. Но можно сказать—продолжаетъ Ренанъ,—что далекій отъ того, чтобы начаться съ Мохаммеда арабскій духъ нашелъ въ немъ свое выраженіе. Мохаммедъ не болѣе основатель монотеизма, чѣмъ цивилизація и литературы арабовъ. Изъ множества фактовъ, въ первый разъ описанныхъ Коссенъ де-Персевалемъ (и потомъ особенно Шпренгеромъ) слѣдуетъ, что Мохаммедъ только послѣдовалъ религиозному движенію своею времени и во все не опередилъ его. Монотеизмъ, культъ всевышняго Аллаха (Allah Taâla) всегда былъ основою арабской религіи“⁽¹⁾. „Отцемъ Ислами (мохаммеданства) Шпренгеръ называетъ духъ арабовъ, и, считая исламъ (Мохаммеда) произведеніемъ духа времени, доказываетъ, что Мохаммедъ дѣйствовалъ всегда и вездѣ въ духъ своего времени и своего народа и при томъ не оригинально и не гениально“⁽²⁾. Арабы же — замѣчаетъ новѣйшій арабистъ Пальгревъ⁽³⁾, — съ незапамятныхъ временъ вѣровали въ (одно) высшее существо, всё сотворившее и всёми неограниченно распоряжающееся. Достоверныя свидѣтельства доказываютъ, что монотеизмъ (единобожіе) съ первыхъ же вѣковъ былъ религіею арабовъ“.

(1) Etudes d'Histoire religieuse, par E. Renan, edit. 1862, Mahomet et les origines de l'Islamisme, p. 272. 273.

(2) Leben und Lehre des Mohammad, von Sprenger, Drit. B. edit. 1865. seit. XV, II, XIII, XII.

(3) Une année de voyage dans l'Arabie centrale, par W. G. Polgrave, edit. 1866 an. t. I, p. 220.

И такъ изъ всего вышеизложеннаго оказывается, что самая основная и существенная первоначально богооткровенная истина, — истина *единства Божья*, хотя временно нѣсколько и омрачалась въ Аравіи, но всетаки *во все времена* составляла ту *незыблемую природную основу арабскихъ вѣрованій*, которую различныя обстоятельства и вліянія могли временно затемнять, исказить, но сущности которой въ Аравіи не могли измѣнить никакія противныя силы. Всѣ выше представленныя мною свидѣтельства о сущности основныхъ вѣрованій аравитянъ до Мохаммеда показываютъ, что изъ громаднаго, около трехъ тысячнаго періода существованія аравитянъ до Мохаммеда, только въ сравнительно небольшой послѣдней части этого періода простое и естественно-чистое вѣрованіе и поклоненіе *единому*, міродержавному Господу - Аллаху, преданное аравитянамъ праотцами ихъ, Богонаставленными ветхозавѣтными патріархами, было въ упадкѣ, затмѣвалось примѣсю разныхъ лжемудрствованій. Искаженія эти впрочемъ порождены были не одними злоупотребленіями, но и недостаточностію, недовольствомъ одного отвлеченнаго, ничѣмъ вещественнымъ точно неопредѣленнаго, представленія о Богѣ, и въ сущности благочестивымъ желаніемъ приблизить къ себѣ Бога, ясиѣ видѣть, ослазательнѣе представить, олицетворить Его себѣ хотя посредственно. И даже въ этомъ мрачномъ періодѣ смѣшенія древней истинной вѣры съ суевѣріемъ въ домохаммеданской религіи аравитянъ всеблагій Промыслитель вселенной, Господь не попустилъ среди ложныхъ представленій совершенно исчезнуть существенно основной истинѣ первоначально дарованнаго Имъ людямъ откровенія. Время отъ времени Онъ оживлялъ и возбуждалъ эту истину въ сознаніи лучшихъ арабовъ чрезъ созерцаніе всего сотвореннаго, внутреннимъ путемъ естественнаго откровенія и вдохновенія, въ совѣсти ихъ и мысляхъ, осуждавшихъ искаженія истинной вѣры. „Попуская все народы ходить своими путями, Богъ никогда не переставалъ свидѣ-

тегствовать о Себѣ“⁽¹⁾ и аравитянамъ, такъ что истина единства Божія, преданная имъ великими, ревностно-правовѣрными ихъ праотцами, всегда напоминалась имъ свойствами цѣлостной аравійской природы и поддерживалась условіями патріархальнаго ихъ быта. Этимъ-то особенно и объясняется успѣшность борьбы Мохаммеда съ официальнымъ религіознымъ лжеученіемъ его времени и отечества. И обзоръ исконныхъ домохаммеданскихъ основъ религіозныхъ вѣрованій аравитянъ ясно свидѣтельствуетъ и приводитъ, кромѣ вышеозначеннаго заключенія, еще и къ тому основательному убѣжденію, что Мохаммедъ, сынъ Абдаллы, былъ не пророкъ, не посланникъ Божій, не провозвѣстникъ какой-либо новой для аравитянъ истины, не научилъ ихъ и безъ него искони въ Аравіи извѣстной и родной вѣрѣ въ Бога единого, непостижимаго Творца и совершеннаго Владыку вселенной. Не научилъ ихъ лжепророкъ той древней вѣрѣ, которой самъ онъ обыкновеннымъ и самымъ естественнымъ образомъ научился отъ лучшихъ арабовъ своего времени, потому что первоначально богооткровенный простой монотеизмъ, патріархальная вѣра въ единого Бога была завѣтнымъ преданіемъ глубокой старины, полученнымъ аравитянами отъ ихъ праотцевъ, всегда напоминаемымъ и поддерживаемымъ у нихъ свойствами чудно-цѣлостной природы аравійской и условіями патріархальнаго ихъ быта: „дѣло закона (было) написано у нихъ въ сердцахъ: о чемъ свидѣтельствуетъ совѣсть ихъ и мысли ихъ. Ибо невидимое Его, вѣчная сила Его и божество, отъ созданія міра чрезъ разсматриваніе твореній видимы“⁽²⁾.

Е. Воронцовъ.

⁽¹⁾ Дѣян. 14, 16—17.

⁽²⁾ Римлян. гл. 2, ст. 15; гл. 1, ст. 20.

НАУЧНАЯ НЕСОСТОЯТЕЛЬНОСТЬ ДАРВИНОВА УЧЕНИЯ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ЧЕЛОВѢКА.

(продолженіе)

III.

Дарвинова теорія о постепенномъ развитіи органическаго міра низпровергается современнымъ естествознательнымъ ученіемъ о постоянствѣ вида.

Главнымъ факторомъ въ дѣлѣ постепеннаго развитія органическаго міра Дарвинъ считаетъ, какъ мы уже видѣли выше, могучую силу естественнаго и полового подбора родичей, обусловливаемую силою наследственности. Могуществу этого фактора Дарвинъ не находитъ границъ, не смотря на то, что данныя современнаго и историческаго опыта, а также данныя геологіи и палеонтологіи убѣдительно свидѣтельствуютъ о противномъ: потому что всѣ таковыя данныя согласно подтверждаютъ собою ту истину, что сила подбора не всемогуща и что измѣненія, обусловливаемая ею или какими бы то ни было другими естественными причинами измѣнчивости, имѣютъ строго опредѣленныя границы, преступить которыя они не могутъ. Но Дарвинъ, не обращая вниманія на опытъ, раздвигаетъ границы измѣнчивости существъ органическаго міра до безконечности, мотивируя свое отступ-

леніе предположеніемъ безчисленнаго количества истекшихъ вѣковъ, въ теченіе которыхъ изъ незначительныхъ разностей могли получиться громадные результаты. Но не смотря на искусную группировку фактовъ и на умѣнье пользоваться аналогіею, Дарвинъ оказывается безсильнымъ предъ множествомъ фактическихъ данныхъ, подрывающихъ его теорію: всѣ таковыя данныя убѣдительно свидѣтельствуютъ о томъ, что всѣ современные намъ растительныя и животныя виды, среди постоянныхъ измѣненій, остаются неизмѣнными для всѣхъ временъ доступныхъ изученію челоука. Въ истинѣ постоянства вида можно убѣдиться изъ обзорѣя результатовъ искусственнаго подбора родичей, на основаніи котораго Дарвинъ заключаетъ о всемогуществѣ естественнаго подбора, а также изъ данныхъ геологіи и палеонтологіи; но прежде, нежели приступимъ къ доказательству истинности постоянства вида, мы считаемъ нужнымъ обратить вниманіе на обнаруженіе научной несостоятельности Дарвинова ученія о половомъ подборѣ, желая доказать чрезъ это, что одинъ изъ предполагаемыхъ Дарвиномъ могучихъ дѣятелей постепеннаго развитія органическаго міра оказывается не только не всемогущимъ, но даже и несуществующимъ.

Ученіе о половомъ подборѣ родичей не имѣетъ подъ собою прочныхъ основаній.

Результатомъ дѣятельности полового подбора Дарвинъ признаетъ, какъ уже намъ извѣстно, всѣ различія въ такъ называемыхъ вторичныхъ половыхъ признакахъ животныхъ, изъ которыхъ одни не приносятъ животному ни пользы, ни вреда, — другіе же приносятъ ему скорѣе вредъ, чѣмъ пользу и только въ немногихъ случаяхъ, приобрѣтенные такимъ образомъ отличительныя признаки животныхъ, доставляютъ имъ очевидную пользу. Къ числу образованій, относящихся къ вторичнымъ половымъ признакамъ животныхъ, Дар-

винъ относить слѣдующія: оружія нападенія и защиты у самцовъ; болѣшій ростъ, болѣшую сравнительно съ самками храбрость и драчливость самцовъ, а также ихъ болѣе красивую наружность; наконецъ органы для произведенія голосовыхъ и инструментальныхъ звуковъ и железы для испусканія запаховъ, при помощи которыхъ самцы привлекаютъ себѣ вниманіе самокъ. Всѣ таковыя образованія, болѣшая часть которыхъ не приносятъ организму прямой пользы въ его борьбѣ за существованіе, не могли быть приобрѣтены имъ при помощи естественнаго подбора, который, по мнѣнію Дарвина, всегда и вездѣ ищетъ лишь только то, что полезно охраняемому имъ организму. Но такъ какъ болѣшинство образованій, о которыхъ здѣсь идетъ рѣчь, по мнѣнію Дарвина, составляетъ или исключительную собственность самцовъ, или достигаетъ у нихъ, по крайней мѣрѣ, болѣшаго, сравнительно съ самками, развитія, и такъ какъ самцы обыкновенно, въ періодъ размноженія, стараются выказывать предъ самками свои прелести, заключающіяся въ ихъ вторичныхъ половыхъ признакахъ, а самки умѣютъ цѣнить эти прелести, оказывая предпочтеніе тѣмъ самцамъ, у которыхъ совершеннѣе развиты означенные отличительные признаки: то Дарвинъ и пришелъ къ тому заключенію, что всѣ изысканныя выше межполовыя различія, такъ или иначе связанныя съ актомъ воспроизведенія, были приобрѣтены животными при помощи полового подбора. Несостоятельность этого заключенія ясно открывается изъ того, что упомянутыя выше основанія его не представляютъ собою общаго закона, касательно всего животнаго царства.

Причину появленія вторичныхъ половыхъ признаковъ въ организмѣ самцовъ Дарвинъ думаетъ видѣть въ томъ предположеніи, что во всемъ животномъ царствѣ право выбора принадлежитъ самцамъ и что, слѣдовательно, цѣль выбора лежитъ въ организмѣ самцовъ; но наблюденія не оправдываютъ этого предположенія: потому что они показываютъ, во свидѣтельствѣ

Дарвина, что право выбора въ животномъ царствѣ иногда принадлежитъ самкамъ, которыя не только ухаживаютъ за самцами, но даже иногда дерутся изъ-за обладанія ими ('). Самый фактъ присутствія вторичныхъ половыхъ признаковъ однимъ самцамъ не оправдывается наблюдениями; потому что многочисленныя примѣры свидѣтельствуютъ о присутствіи таковыхъ признаковъ самкамъ многихъ животныхъ, у которыхъ они иногда достигаютъ одинаковаго развитія съ самцами, иногда же являются въ болѣе развитомъ видѣ, чѣмъ у самцовъ. Примѣры, приводимые Дарвиномъ, свидѣтельствуютъ о томъ, что самки многихъ животныхъ имѣютъ одинъ ростъ и одинаковую окраску съ самцами, а также обладаютъ оружіемъ для защиты и нападенія, способностью пѣнія или музыкальными снарядами; нѣкоторые же примѣры, приводимые Дарвиномъ, свидѣтельствуютъ о томъ, что самки нѣкоторыхъ животныхъ имѣютъ болѣе развитый ростъ и болѣе яркую окраску, чѣмъ самцы. Изъ тѣхъ и другихъ примѣровъ мы приведемъ здѣсь слѣдующіе: „въ большинствѣ нашихъ англійскихъ бабочекъ, свидѣтельствуетъ Дарвинъ, какъ красивыхъ, напр. у адмирала (*Vanessa*) и др., такъ и просто окрашенныхъ, напр. у *Hipparchia*, полы сходны между собою. Тоже самое имѣетъ мѣсто по отношенію къ великолѣпнымъ тропическимъ бабочкамъ *Heliconida* и *Danaida*“ ('). „Всѣ англійскія сумеречныя бабочки, да едва ли, насколько я могу судить, и не всѣ чужестранныя, въ случаѣ яркой окраски, не представляютъ половыхъ различій въ цвѣтахъ, — фактъ, встрѣчающійся между многими блестящими дневными бабочками“ ('). „Острые зубы встрѣчаются у обоихъ половъ ската пятнистаго“ ('). „У губановъ

(') Иронск. челоз. т. 2. стр. 134.

(') Тамж. т. 1. стр. 412.

(') Тамж. стр. 453.

(') Тамж. т. 2. стр. 8.

(*Labus mixtus*) оба пола окрашены великолѣпно, хотя и весьма различно“ (1). „Шпоры составляютъ обыкновенно принадлежность самцовъ и у самокъ замѣчаются вмѣсто нихъ лишь бугорки или слабыя зачатка: но у яванскаго павлина (*Pavo muticus*) и, какъ я узналъ отъ м—ра Блеть, у малаго красноспиннаго фазана (*Euplocamus erythrophthalmus*) самки тоже снабжены шпорами“ (2). Самки различныхъ фазановъ и лиры имѣютъ, подобно самцамъ, очень длинныя хвосты (3). Самки чепуръ, серебристыхъ цапель и многихъ другихъ птицъ имѣютъ у себя, наравнѣ съ самцами, изящныя перья, длинныя висячіе пучки, хохлы и тому подобныя украшенія, развивающіяся и держащіяся у нихъ лишь только лѣтомъ (4). Самка эфиопскаго бородавочника имѣетъ такъ хорошо развитые клыки, что на рисунокѣ даже Дарвинъ принялъ голову самки за голову самца (5). Нѣкоторыя изъ антилопъ и всѣ тигры не имѣютъ у себя никакихъ вторичныхъ половыхъ отличій (6). Самка сѣвернаго оленя обладаетъ хорошо развитыми рогами (7). Самцы нѣкоторыхъ насѣкомыхъ снабжены такъ называемыми музыкальными снарядами; но у кузнечиковыхъ оба пола обладаютъ таковыми снарядами (8). „*Mutilla Europaea* издаетъ трескучій шумъ и по Гуро оба пола обладаютъ этой способностью“ (9). „Самки нѣкоторыхъ, правда немногихъ видовъ, напримѣръ канарейки, реполова и сингирия, особенно въ овдовѣломъ состояніи, сами поютъ доволь-

(1) Тамж. стр. 11.

(2) Тамж. стр. 51—52.

(3) Тамж. стр. 183—184.

(4) Тамж. стр. 201.

(5) Тамж. стр. 296.

(6) Тамж. стр. 335.

(7) Тамж. стр. 272.

(8) Тамж. т. 1. стр. 410.

(9) Тамж. стр. 418.

но пріятно“ (¹). Самцы паукообразныхъ вообще меньше самокъ; поэтому здѣсь обыкновенно самки господствуютъ надъ самцами, которыхъ онѣ иногда даже пожираютъ (²). Между насѣкомыми всевозможныхъ видовъ самцы обыкновенно меньше самокъ, и это различіе часто можно открыть даже на личинкахъ“ (³).

„Почти у всѣхъ рыбъ самки крупнѣе самцовъ; д—ръ Повтеръ не знаетъ ни одного примѣра, гдѣ бы самецъ былъ больше самки. У нѣкоторыхъ *Surginodontes* самецъ не достигаетъ и половины роста самки“ (⁴). Самцы змѣй „всегда меньше самокъ“ (⁵). Самки многихъ птицъ крупнѣе самцовъ (⁶). Самки бабочекъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ окрашены богаче самцовъ (⁷). У рыбъ въ родѣ *Solenostoma* „самка окрашена ярче и усеяна болѣе рѣзкими пятнами, чѣмъ самецъ“ (⁸).

На основаніи такихъ фактическихъ данныхъ мы имѣемъ полное право заключить, что такъ называемые вторичные половые признаки животныхъ не составляютъ исключительной принадлежности самцовъ, а потому они не могли быть приобрѣтены путемъ полового подбора даже и съ точки зрѣнія Дарвина, по мнѣнію котораго цѣль, къ которой стремится половой подборъ, всегда находится въ организмѣ самца. Попытка Дарвина ослабить значеніе означенныхъ фактовъ тѣмъ предположеніемъ, что самки изчисленныхъ выше животныхъ приобрѣли несвойственные имъ признаки по наслѣдству отъ самцовъ, по нашему мнѣнію, не достигаетъ своей цѣли: потому что Дарвинъ при этомъ не

(¹) Тамж. т. 2. стр. 60.

(²) Тамж. т. 1. стр. 388—389.

(³) Тамж. стр. 396.

(⁴) Тамж. т. 2. стр. 9.

(⁵) Тамж. стр. 33.

(⁶) Тамж. стр. 49.

(⁷) Тамж. т. 1. стр. 445.

(⁸) Тамж. т. 2. стр. 25.

дасть никакого объясненія тому явленію, что въ однихъ случаяхъ особенности самцовъ, приобретенныя ими при помощи полового подбора, не передаются по наслѣдству самкамъ, въ другихъ же—не только передаются имъ въ равной степени съ самцами, но даже достигаютъ большаго развитія въ организаціи самокъ, сравнительно съ организаціею самцовъ.

Не подтверждается также данными наблюденія, какъ общее правило, и то положеніе Дарвина, что самцы даютъ полное практическое приложеніе своимъ вторичнымъ половымъ признакамъ лишь только въ періодъ размноженія, съ цѣлію привлечь на себя вниманіе самокъ, и что послѣднія умѣютъ цѣнить достоинства самцовъ, оказывая предпочтеніе тѣмъ изъ нихъ, которые превосходятъ другихъ лучшимъ достоинствомъ вторичныхъ половыхъ признаковъ. По свидѣтельству самого Дарвина, самцы нѣкоторыхъ птицъ поютъ или же собираются токовать внѣ періода размноженія, такъ напримѣръ реполовы поютъ, а глухари собираются токовать во время осени (1). Самъ же Дарвинъ приводитъ свидѣтельства и касательно того, что самки не всегда предпочитаютъ болѣе совершенныхъ, со стороны вторичныхъ половыхъ признаковъ, самцовъ. „Нѣкоторые факты противорѣчатъ мысли, говоритъ Дарвинъ о бибочкахъ, что самки предпочитаютъ самыхъ красивыхъ самцовъ; такъ меня увѣряли многіе наблюдатели, что часто можно видѣть здоровыхъ самокъ спарившихся съ одвѣтшими, полинявшими или грязными самцами“. „Докторъ Уоллесъ, обладающій столь огромной опытностью въ разведеніи *Rombix cynthia*, убѣжденъ, что самки не дѣлаютъ выбора между самцами“ (2). „Самка па всегда предпочитаетъ побѣдителя. В. Ковалевскій сообщилъ мнѣ, говоритъ Дарвинъ, что глушица уходитъ иногда уткой сь молодымъ сам-

(1) Тамж. т. 2, стр. 55, 61.

(2) Тамж. т. 1, стр. 436.

цогъ не осмѣлившимся вступитъ на арену съ старыми самцами; то же наблюдали иногда на оленяхъ въ Шотландіи“ (1). Самки куръ также не оказываютъ предпочтенія самцамъ, на основаніи ихъ оперенія: „М—ръ Теджетмейеръ убѣжденъ, говоритъ Дарвинъ, что боевой пѣтухъ, хотя и обезображенной операцией и удаленіемъ серповидныхъ перьевъ, былъ-бы принятъ всякой самкой не менѣе охотно, чѣмъ любой самецъ со всѣми своими естественными украшеніями“ (2). Всѣ таковыя факты опровергаютъ собою предположеніе Дарвина о цѣли, преслѣдуемой половымъ подборомъ, лежащей будто-бы въ организаціи самцовъ; то же самое предположеніе, помимо означенныхъ фактовъ, опровергается красивою наружностью многихъ низшихъ животныхъ, приобрѣтенною, и по мнѣнію Дарвина, безъ участія полового подбора. По мнѣнію Дарвина, всѣ образованія, не приносящія организму никакой пользы въ его борьбѣ за существованіе, приобрѣтены имъ при низшихъ животныхъ, говоритъ Дарвинъ, будутъ ли это гермафродиты или раздѣльно-полая, изукрашены самими блестящими красками, или тѣла ихъ покрыты очень красиво расположенными тѣнями и полосами. Это встрѣчается между многими кораллами и анемоновыми (*Actiniae*), между нѣкоторыми морскими крапивами (*Medusae*, *Porpita* и т. д.), планаріями и асцидіями, между многими морскими звѣздами, морскими ежами и проч.; но по изложеннымъ выше причинамъ, именно потому, что у однихъ изъ этихъ животныхъ полая не раздѣльна, другія неподвижно прикрѣплены къ одному мѣсту, наконецъ потому, что всѣ они одарены въ умственномъ отношеніи очень слабо, можно заключить, что всѣ эти краски не могутъ служить половой приманкой и не были приобрѣтены путемъ по-

(1) Тамж. т. 2. стр. 55.

(2) Тамж. стр. 131.

ловаго подбора“ ('). Не находя никакой возможности помирить эти явленія съ своимъ ученіемъ о половомъ подборѣ, Дарвинъ однако думаетъ отдѣлаться отъ нихъ ссылкою на общую физическую причину цвѣтовъ тѣл природы, говоря, что „цвѣта составляютъ прямой результатъ или химической природы или микроскопическаго строенія тканей, независимый отъ приносимой красками внѣшней пользы для животнаго“. Но такъ какъ это разсужденіе вполне приложимо къ объясненію причины цвѣтовъ, украшающихъ организмы и высшихъ животныхъ: то поэтому Дарвинъ нисколько не ослабляетъ чрезъ него силы возраженія у выше приведенныхъ фактовъ.

Не зная какъ объяснить, помимо половаго подбора, происхожденіе блестящихъ нарядовъ у низшихъ животныхъ и нерѣшаясь приписать это происхожденіе дѣйствию половаго подбора, Дарвинъ даетъ полную свободу своей фантазіи при объясненіи способа приобрѣтенія украшеній организмами высшихъ классовъ животнаго царства. Не смотря на то, что высшія животныя, по проявленію умственныхъ способностей, стоятъ неизмѣримо ниже человѣка, съ чѣмъ вполне согласенъ и Дарвинъ; но по проявленію эстетическихъ способностей многія низшія человѣческія расы, по мнѣнію Дарвина, стоятъ ниже высшихъ животныхъ,—доказательствъ чему служатъ, напримѣръ, пріятное пѣніе и изящное опереніе самцовъ многихъ птицъ, объясняныя своимъ происхожденіемъ вкусу самокъ, заведующему направленіемъ половаго подбора. Самки животныхъ, по мнѣнію Дарвина, *сознательно* руководятся въ выборѣ самцовъ напередъ *задуманнымъ ими идеаломъ*; напримѣръ самки фазана аргуса, пожелавъ имѣть на маховыхъ перьяхъ ихъ самцовъ изображенія шаровъ въ гнѣздахъ, достигли осуществленія своего желанія, благодаря постоянному преслѣдованію *задуманною ими*

(') Тамж. т. 1, стр. 370.

идеи, при выборѣ самцовъ. Безъ предположенія идеала подбора, по мнѣнію Дарвина, никакъ нельзя объяснить образованіе великолѣпныхъ глазчатыхъ украшеній на маховыхъ перьяхъ аргуса; предпологать, что таковыя украшенія „образовались вслѣдствіе подбора многихъ послѣдовательныхъ измѣненій, изъ которыхъ ни одно не было предназначено производить впечатлѣніе широкъ въ гнѣздахъ, по мнѣнію Дарвина, настолько же правдоподобно, какъ думать, что Рафаелевскія мадонны возникли изъ случайнаго подбора пачкотни длиннаго ряда учениковъ, изъ коихъ ни одинъ не имѣлъ первоначально въ виду воспроизвести человѣческую фигуру“ (').

Съ этимъ выводомъ Дарвина,—что великолѣпныя, украшенія животныхъ и прекрасное пѣніе нѣкоторыхъ птицъ не могли образоваться подъ вліяніемъ дѣйствія какой либо безсознательной силы,—мы вполне согласны; но только при этомъ мы никакъ не можемъ признать за сознательную виновницу означенныхъ образованій признаваемый Дарвиномъ вкусъ самокъ, управляющій половымъ подборомъ: потому что эту силу мы находимъ крайне недостаточною для произведенія приписываемаго ей Дарвиномъ дѣйствія. Обращая вниманіе на прекрасное опереніе многихъ птицъ, способное удовлетворить вкусу всѣхъ временъ и народовъ, а также на ихъ пріятное пѣніе, способное приковать вниманіе всякаго, и сравнивая все это съ далеко ненужными украшеніями и грубымъ пѣніемъ дикарей, приводится невольно усумниться въ присутствіи животныхъ такого великаго художественнаго таланта, произведенія котораго способны удивлять собою самый изысканный вкусъ. Развитие эстетическихъ способностей человѣка обыкновенно идетъ рука-объ-руку съ развитіемъ его интеллектуальныхъ способностей. Эта истина на столько очевидна

(') Тамъ же г. 2. стр. 158.

и общеизвѣстна, что мы считаемъ совершенно излишнимъ останавливаться на ея доказательствахъ. Если же эта истина приложима къ развитію человѣка, то она необходимо должна быть приложима и къ животнымъ, которыя, по ученію Дарвина, подчинены общему міровому закону постепеннаго развитія. Отсюда вполне естественно вытекаетъ слѣдующее положеніе: высокое развитіе эстетическихъ способностей животныхъ, далеко превосходящее собою развитіе эстетическихъ способностей дикаря, могло появиться у нихъ не иначе, какъ при соответствующей высотѣ развитія ихъ интеллектуальныхъ способностей. Но такъ какъ въ высокое развитіе интеллектуальныхъ способностей животныхъ не вѣруетъ и самъ Дарвинъ,—который какъ мы уже видѣли, признаетъ „огромную разницу между умомъ самаго низкаго человѣка и самаго высшаго животнаго“,—то поэтому нельзя вѣровать и въ то, что животные обладаютъ болѣе высокими эстетическими способностями, чѣмъ дикари, и слѣдовательно нельзя признавать продуктомъ полового подбора, управляемаго художественнымъ вкусомъ самокъ, естественныя украшенія животныхъ и ихъ пѣніе: потому что дѣйствіе не можетъ быть выше своей причины. Съ точки зрѣнія Дарвина, половой подборъ долженъ бы былъ оставить въ организмѣ человѣка болѣе глубокіе слѣды своей дѣятельности, чѣмъ въ организмѣ всякаго другаго животнаго; потому что человѣкъ, вслѣдствіе болѣе длинной исторіи его развитія и вслѣдствіе его умственнаго превосходства надъ всѣми другими существами животнаго міра, имѣлъ полную возможность изощрить свои способности въ дѣлѣ полного подбора. Но на дѣлѣ оказывается, что организмъ человѣка весьма бѣденъ результатами дѣятельности полового подбора: благодаря вліянію этого дѣятеля, звѣрь - человѣкъ, по мнѣнію Дарвина, сумѣлъ только ощипаться, или приобрести обваженность своего организма, но при этомъ у него не хватило способности на пріобрѣтеніе естественныхъ украшеній, не смотря на его постоянную и усиленную

страсть къ украшенію, изъ-за искусственнаго приоб-
рѣтенія которыхъ дикари соглашаются выносить раз-
личныя лишенія и сильную боль которую они терпятъ
отъ надрѣзовъ кожи своего организма и посыпанія
ранъ различными ѣдкими веществами, при татуиро-
ваніи, а также отъ искусственнаго измѣненія формы
головы чрезъ сплющиваніе черепа,—отъ прокалыванія
носа, губъ и ушей,—отъ вырванія бровей и рѣсницъ
и отъ выбиванія переднихъ зубовъ. Моды дикарей, ка-
сательно означенныхъ уродливыхъ измѣненій, а также
и раскрашиваній ихъ организма, по явленію Дарви-
на, отличаются большимъ постоянствомъ; но, не смот-
ря на то, сила полового подбора не является къ нимъ
на помощь и не избавляетъ ихъ отъ излишняго труда,
лишеній и болѣзней. Вслѣдствіе всѣхъ изложенныхъ
нами основаній мы,—вполнѣ соглашаясь съ Дарвиномъ
въ томъ, что все прекрасное въ мірѣ животныхъ не
могло образоваться безъ вліянія сознательнаго дѣяте-
ля, — никакъ не можемъ признать за таковой дѣятель
измышленную имъ силу полового подбора,—противъ
таковаго признанія, помимо означенныхъ основаній,
много и сильно говоритъ то обстоятельство, что пре-
красное и цѣлесообразное находится не въ одномъ мірѣ
животныхъ, но оно въ изобиліи проявляется и тамъ,
гдѣ не можетъ быть никакой рѣчи о половомъ под-
борѣ,—въ мірѣ растений и вообще во всемъ физиче-
скомъ мірѣ, который весь—со всею населяющею его
органическою жизнію—по слову Творца явился *доб-
рымъ зломъ*. Въ красотѣ многихъ физическихъ явленій,
многихъ неорганическихъ естественныхъ предметовъ,
напримѣръ драгоценныхъ минераловъ, многихъ расте-
ній, цѣлыхъ лѣсовъ, разнообразно-цвѣтущихъ и благо-
ухающихъ луговъ и полей и проч. не сомнѣвается ко-
нечно и самъ Дарвинъ, но вѣдь вся эта красота про-
изошла безъ участія полового подбора!

Итакъ, если вторичные половые признаки живот-
ныхъ не составляютъ исключительной собственности
самцовъ; если самки не дѣлаютъ выбора самцамъ на

основаніи ихъ превосходства со стороны вторичныхъ половыхъ признаковъ; если различныя образованія, приписываемыя Дарвиномъ дѣйствию полового подбора, являются тамъ, гдѣ и онъ не предполагаетъ вліяніе этого дѣятеля; и, наконецъ, если въ организмъ члвѣка менѣе всего обнаруживается слѣдствій полового подбора: то, поэтому, мы считаемъ себя вправѣ отнести половой подборъ къ числу воображаемыхъ дѣятелей и слѣдовательно ученіе о той роли, которую, по мнѣнію Дарвина, играетъ этотъ воображаемый дѣятель въ дѣлѣ постепеннаго развитія органическаго міра, должно признать лишеннымъ всякаго научнаго основанія.

Василій Поповъ.

(продолженіе будетъ)

ОГЛАВЛЕНИЕ

второй части

ПРАВОСЛАВНАГО СОБЕСЪДНИКА

на 1873 годъ.

	<i>страни.</i>
Историческій очеркъ греко - болгарской распри. <i>Ө. Курганова</i>	3, 175 и 283.
Первоначально - богооткровенная истина единства Божія въ древней домохамеданской религіи аравитянъ. <i>Е. Воронца</i>	71, 364 и 422.
Древнее языческое ученіе о странствованіяхъ и переселеніяхъ душъ и слѣды его въ первые вѣка христіанства. <i>П. Милославскаго</i>	107 и 236.
Защитнику старообрядцевъ, въ Самару. <i>Н. Ивановскаго</i>	203.
Научная несостоятельность Дарвинова ученія о происхожденіи человѣка. <i>Василія Цопова</i>	303 и 495.
Мнимая священническая присяга патріарха Іоакима. <i>Н. Ивановскаго</i>	336.
Современное ученіе о субстанціяхъ. (Пробная лекція по метафизикѣ). <i>П. Милославскаго</i>	401.

ОБЪЯВЛЕНІЯ.

1.

Объ изданіи „Извѣстій“ и „Ученыхъ Записокъ“ Казанскаго Университета въ 1873 г.

„Извѣстія“ и „Ученыя Записки“ Казанскаго Университета выходятъ *шесть* разъ въ годъ, начиная съ марта мѣсяца, выпусками, содержащими въ себѣ до 15 и болѣе листовъ. По окончаніи года каждое изданіе составитъ отдѣльный томъ, до сорока листовъ съ особымъ заглавіемъ.

Извѣстія представляютъ собою оффиціальную исторію Университета, протоколы совѣтскихъ засѣданій, мнѣнія о диссертациахъ на ученые степени, отчеты, программы курсовъ и т. п.—Ученыя Записки—труды казанскихъ профессоровъ по наукамъ историческимъ, филологическимъ, математическимъ, естественнымъ, юридическимъ и медицинскимъ, магистерскія и докторскія диссертациа, пробныя и аспушительныя лекціи, документы и неизданныя памятки, отчеты факультетскихъ клиникъ и лабораторій и критико-библиографическій отдѣлъ, составляемый специалистами.

Подписная цѣна за оба изданія шесть рублей съ пересылкою.

Подписка исключительно принимается въ Редакціи „Извѣстій“ и „Ученыхъ Записокъ“ Казанскаго Университета и въ книжныхъ магазинахъ Кожанчикова въ Петербургѣ, Варшавѣ и Кавани.

Тамъ же можно получать „Ученыя Записки“ 1862, 1863 и 1864 годовъ (по два выпуска по отдѣленію историко-филологическихъ и политико-юридическихъ наукъ и по отдѣленію физико-математическихъ и медицинскихъ наукъ).

Цѣна за два выпуска по которому либо отдѣленію—*три рубля пятьдесятъ копѣекъ.*

Ученыя Записки 1865, 1866, 1867 и 1868 г. по 3 р. 50 коп.

Извѣстія 1865, 1866, 1867 и 1868 г. по 2 р. 50 коп.

Въ Редакціи „Ученыхъ Записокъ“ Казанскаго Университета“ можно между прочимъ получать слѣдующія ея изданія:

Адамюжъ Е. Къ ученію о внутриглазномъ кровообращеніи и давленіи. 1867. Ц. 1 р.

Буличъ Н. Къ столѣтней памяти Ломоносова. 1865. Ц. 50 к.

Вулицъ Н. Биографическій очеркъ Карамзина и развитіе его литературной дѣятельности. 1866. Ц. 75 к.

Корсаковъ Д. Мера и Ростовское княжество. Очерки изъ истории Ростовско-Суздальской земли. 1872. Ц. 1 р. 50 к.

Кремлевъ Н. Къ ученію о правѣ добросовѣстнаго владѣльца на плоды, по римскому праву. 1866. Ц. 50 к.

Кремлевъ Н. Сепарация, какъ способъ приобрѣтенія собственности добросовѣстнымъ владѣльцемъ, по классическому римскому праву. 1867. Ц. 1 р. 50 к.

Леваковскій Н. О вліяніи нѣкоторыхъ вѣтшихъ условій на форму корней. Съ 14 табл. рисунковъ. 1868. Ц. 1 р. 50 к.

Осиповъ А. Брачное право древняго Востока. 1872. Ц. 1 р.

Осокинъ Н. Савонарола и Флоренція. Историч. монографія въ двухъ частяхъ. 1865. Ц. 1 р. 50 к.

Осокинъ Н. Аттедоло Сюрца и королева Іоанна II. Ист. очерки. 1866. ц. 1 р.

Осокинъ Н. Исторія Альбгойцевъ до кончины князя Николая III. 1869. Ц. 3 р.

Осокинъ Н. Первая инквизиція и завоеваніе Лангедока Французами. 1872. Ц. 3 р.

Статьи по поводу столѣтняго юбилея Карамзина. 1866. Ц. 1 р. 50 к.

Суворовъ Ѳ. О характеристикахъ системъ трехъ измѣреній. 1871. Ц. 1 р.

Шпилевскій С. Союзъ родственной защиты у древнихъ германцевъ и славянъ. 1866. Ц. 1 р. 50 к.

Шпилевскій С. Семейныя власти у древнихъ славянъ и германцевъ. 1869. Ц. 2 р.

Ягичъ В. Исторія сербско-хорватской литературы. Древній періодъ. Переводъ съ сербско-хорватскаго. 1871. Ц. 2 р.

Фирсовъ Н. Положеніе инородцевъ Сѣверо-Восточной Россіи въ Московскомъ государствѣ. 1866. Ц. 1 р. 50 к.

Фирсовъ Н. Инородческое населеніе прежняго казанскаго царства въ новой Россіи до 1762 г. и колонизація закавказскихъ земель. 1869. Ц. 2 р.

Тамъ же можно получать изданія трудовъ Общества врачей г. Казани и Общества Естественныхъ Испытателей при Казанскомъ Университетѣ.

Отъ Иоанно-Предтечевскаго братства въ Каменцѣ-Подольскомъ.

Въ г. Каменцѣ-Подольскомъ, въ 1864 году, основано Свято-Иоанно-Предтечевское братство, главною задачею котораго служатъ дѣла благотворенія, призрѣнія и образованія сиротъ.

Съ этою цѣлью, при помощи накопившихся приношеній, какъ мѣстныхъ такъ и изъ разныхъ концовъ Россіи, братство основало въ послѣдніе годы *Ремесленную школу* на 30 учениковъ съ мастерскими, помѣщающуюся въ собственномъ принадлежащемъ братству домѣ, а также отдѣльную школу на 20 дѣвочекъ съ рукодѣльною, полагая что одно призрѣніе или раздача пособій далеко не принесетъ такой пользы какъ воспитаніе бѣдныхъ сиротъ изъ народа и техническое ихъ образованіе, которые со временемъ могутъ обезпечить ихъ существованіе.

Затративъ на этотъ предметъ всѣ наличныя сбереженія, братство вмѣстѣ съ тѣмъ оказалось въ положеніи крайне неблагоприятномъ относительно денежныхъ своихъ средствъ, такъ какъ содержаніе обѣихъ школъ требуетъ такихъ расходовъ, которые не могутъ пополниться *местными пожертвованіями* и вслѣдствіе того совѣтъ братства усматриваетъ въ непродолжительномъ времени необходимость прекратить даже совершенно свою дѣятельность и закрыть, основанныи имъ заведенія.

Сознавая вполнѣ столь неблагоприятное свое положеніе и стараясь всѣми мѣрами не покидать начатаго дѣла, совѣтъ братства считаетъ своимъ долгомъ обратиться ко всѣмъ лицамъ и учрежденіямъ, на просвѣщенное участіе которыхъ къ дѣлу воспитанія и образованія оно имѣетъ права рассчитывать—съ просьбою не отказать въ поддержкѣ братства матеріальною помощію—*какъ бы ни мала приносимая лепта*. Всякое приношеніе кромѣ того будетъ служить братству дорогимъ доказательствомъ сочувствія читаемаго обществомъ къ его дѣятельности. Совѣтъ братства имѣетъ твердую надежду что общество не дастъ угаснуть основанному имъ благому дѣлу на пользу образованія и просвѣщенія и потому съ полнымъ довѣріемъ рѣшилось обратиться къ особію тѣхъ лицъ и учреждений, которыя по его мнѣнію не могутъ отказать ему удѣлить хотя лепту изъ своего избытка или достатка.

Пожертвованія, слѣдуетъ адресовать: въ совѣтъ Иоанно-Предтечевскаго братства, въ г. Каменцѣ-Подольскомъ, по полученіи

которыя немедленно будут высланы надлежащія формальныя квитанціи.

3.

Отъ общества взаимнаго вспомошествованія русскихъ художниковъ.

Общество взаимнаго вспомошествованія русскихъ художниковъ, по уставу своему, имѣетъ цѣлю: дѣлать извѣстными публикѣ художественныя ихъ произведенія; получать заказы на работы по части архитектуры, постройки церквей, домовъ, дачъ и проч. (живопись, иконостасы, портреты, виды съ натуры и т. д.), скульптуры, мозаики, гравированія и проч.; производить частную и публичную продажу художественныхъ произведеній, а также розыгрыши ихъ вообще въ средѣ своихъ членовъ; исполнять приняемыя обществомъ комиссіи по художественной части; рекомендовать для постоянныхъ занятій архитекторовъ, живописцевъ, учителей рисованія и иныхъ художниковъ. Члены-любители обоего пола и всѣхъ званій вносятъ по 12 руб. въ годъ или 200 руб. одновременно, а члены-сотрудники, имѣющіе какое-либо званіе отъ академіи художествъ и подобныхъ ей учреждений—по 6 р., званіе почетнаго члена предлагается обществомъ лицамъ, заслуживающимъ особеннаго вниманія по художественнымъ ихъ трудамъ или по покровительству изащитимъ искусствамъ, или по значительной пользѣ, оказанной ими обществу. Во всѣхъ случаяхъ, до онаго каслющихся, желающіе могутъ обращаться на имя комитета общества; заказы, по исполненіи, свидѣлствуются членами-экспертами сего комитета и допускаются къ оторавкѣ лишь по одобреніи оныхъ. Въ истеченіи краткаго времени своего существованія комитетъ имѣлъ нѣсколько заказовъ, за кои получилъ благодарность.

Такимъ образомъ академіи, разныя заведенія и общества образуютъ художниковъ въ Россіи и способствуютъ ихъ художественной дѣятельности, а общество взаимнаго вспомошествованія старается сблизить ихъ съ публикою, имѣя сверхъ того гуманную цѣль: вспомошествовать членамъ-сотрудникамъ, особенно при болѣзняхъ, старости и лишении зрѣнія, а также заботиться объ ихъ семействахъ при смертныхъ случаяхъ. Этому обществу чужды спекулятивныя цѣли и клубный характеръ; оно имѣетъ право выставокъ и частныхъ собраній для развитія художественной дѣятельности, кромѣ очередныхъ и чрезвычайныхъ общихъ собраній гг. членовъ, для распоряженія дѣлами общества и разсмотрѣнія счетовъ и дѣйствій комитета.



Это цифровая копия книги, хранящейся для потомков на библиотечных полках, прежде чем ее отсканировали сотрудники компании Google в рамках проекта, цель которого - сделать книги со всего мира доступными через Интернет.

Прошло достаточно много времени для того, чтобы срок действия авторских прав на эту книгу истек, и она перешла в свободный доступ. Книга переходит в свободный доступ, если на нее не были отданы авторские права или срок действия авторских прав истек. Переход книги в свободный доступ в разных странах осуществляется по-разному. Книги, перешедшие в свободный доступ, это наш ключ к прошлому, к богатствам истории и культуры, а также к знаниям, которые часто трудно найти.

В этом файле сохранятся все пометки, примечания и другие записи, существующие в оригинальном издании, как минимум о том долгом пути, который книга прошла от издателя до библиотеки и в конечном итоге до Вас.

Правила использования

Компания Google гордится тем, что сотрудничает с библиотеками, чтобы перевести книги, перешедшие в свободный доступ, в цифровой формат и сделать их широкодоступными. Книги, перешедшие в свободный доступ, принадлежат обществу, а мы лишь хранители этого достояния. Тем не менее, эти книги достаточно дорого стоят, поэтому, чтобы и в дальнейшем предоставлять этот ресурс, мы предприняли некоторые действия, предотвращающие коммерческое использование книг, в том числе установив технические ограничения на автоматические запросы.

Мы также просим Вас о следующем.

- Не используйте файлы в коммерческих целях.
Мы разработали программу Поиск книг Google для всех пользователей, поэтому используйте эти файлы только в личных, некоммерческих целях.
- Не отправляйте автоматические запросы.
Не отправляйте в систему Google автоматические запросы любого вида. Если Вы занимаетесь изучением систем машинного перевода, оптического распознавания символов или других областей, где доступ к большому количеству текста может оказаться полезным, свяжитесь с нами. Для этих целей мы рекомендуем использовать материалы, перешедшие в свободный доступ.
- Не удаляйте атрибуты Google.
В каждом файле есть "водяной знак" Google. Он позволяет пользователям узнать об этом проекте и помогает им найти дополнительные материалы при помощи программы Поиск книг Google. Не удаляйте его.
- Делайте это законно.
Независимо от того, что Вы используете, не забудьте проверить законность своих действий, за которые Вы несете полную ответственность. Не думайте, что если книга перешла в свободный доступ в США, то ее на этом основании могут использовать читатели из других стран. Условия для перехода книги в свободный доступ в разных странах различны, поэтому нет единых правил, позволяющих определить, можно ли в определенном случае использовать определенную книгу. Не думайте, что если книга появилась в Поиске книг Google, то ее можно использовать как угодно и где угодно. Наказание за нарушение авторских прав может быть очень серьезным.

О программе Поиск книг Google

Миссия Google состоит в том, чтобы организовать мировую информацию и сделать ее всесторонне доступной и полезной. Программа Поиск книг Google помогает пользователям найти книги со всего мира, а авторам и издателям - новых читателей. Полнотекстовый поиск по этой книге можно выполнить на странице <http://books.google.com/>



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>