ПРАВОСЛАВНОЕ

ОБОЗРѢНІЕ.

1891.

ТОМЪ II.

МОСКВА.
Университетская типографія, на Страстномъ бульв.
1891.

Отъ Московскаго Духовно-цензурнаго комитета печатать дозволяется. Москва. Марта 4-го 1891 года.

Цензоръ *свящ. Іоаннъ Петропавловскій.*

ДРЕВНѢЙШІЙ ОБРАЗЕЦЪ

ХРИСТІАНСКОЙ ПОЛЕМИКИ ПРОТИВЪ АТОМИЗМА — ТВОРЕНІЕ СВ. ДІОНИСІЯ АЛЕКСАНДРІЙСКАГО «О ПРИРОДѢ».

Это полемическое сочиненіе весьма важно въ томъ отношеніи, что написано было противъ атомистическаго міровоззрѣнія Демокрита и Эпикура. Атомизмъ, какъ извѣстно, составляетъ главный такъ-сказать жизненный нервъ матеріализма, пользующагося въ наши дни такимъ безграничнымъ кредитомъ и заявляющаго гордое притязаніе на непогрѣшимую истину, якобы столь очевидную, что каждый долженъ признать ее, и только духовный слѣпецъ или закоснѣлый въ своихъ рутинныхъ предразсудкахъ можетъ относиться къ ней съ враждебнымъ чувствомъ и противодѣйствовать ея утвержденію въ сознаніи общества.—Смѣемъ надѣяться, что ближайшее знакомство съ сочиненіемъ александрійскаго учителя церкви „о природѣ (περί φύσεως)“ покажетъ намъ, насколько справедливы тѣ, которые считаютъ патристическія творенія „утратившими всякое значеніе и потерявшими всякій интересъ“ для настоящаго времени [1]).

Св. Діонисій имѣлъ самыя точныя свѣдѣнія объ атомизмѣ и ясно представлялъ себѣ то, что опровергнуть поставилъ своею задачею.

[1]) Пособіями при настоящей работѣ намъ служили: 1) Рохъ — «Die Schrift des alexandrischen Bischofs Dionysius des Grossen «über die Natur», 2) Диттрихъ — «Dionysius der Grosse» и 3) Фёрстеръ — «De doctrina et sententiis Dionysii Magni episcopi Alexandrini».

Правда, его изложеніе атомистическаго ученія сжато и кратко, тѣмъ не менѣе оно вполнѣ согласно съ тѣмъ изложеніемъ, какое можно найти въ любомъ новѣйшемъ учебникѣ по исторіи философіи [2]).

---

[2]) Представителями атомистической гипотезы считаются Левкиппъ, Демокритъ и впослѣдствіи Эпикуръ. По воззрѣнію послѣдняго, главное мученіе въ жизни составляетъ страхъ передъ богами и загробною жизнью. Средствомъ избавить людей отъ этого страха должна служить философія, задача которой поэтому состоитъ въ томъ, чтобы освободить людей отъ вѣры въ сверхъестественное и сдѣлать ихъ счастливыми. Эпикуръ смотритъ на философію, какъ на служительницу жизни, онъ ставитъ задачею ея, чтобы она сдѣлала существованіе человѣка пріятнымъ и легкимъ, жизнь мирною и спокойною, свободною отъ заботъ и страданій. Для этого прежде всего нужно удалить боговъ отъ міра, нужно, чтобы они не вмѣшивались и не принимали никакого участія въ ходѣ міровой жизни. Съ другой стороны, и нельзя допустить, чтобы боги были творцами и управителями міровой жизни, какъ то обыкновенно думаетъ простая масса народа. Чтобы убѣдиться въ этомъ, стоитъ только посмотрѣть на природу боговъ. Боги—существа совершенныя, вполнѣ счастливыя, довольствующіяся собой и ни въ чемъ не нуждающіяся. Если это такъ (а въ этомъ убѣжденъ всѣ рѣшительно), то, спрашиваетъ Эпикуръ: зачѣмъ нужно было богамъ трудиться надъ созданіемъ міра? Для какой надобности взяли они на себя трудную обязанность управленія міромъ? Можетъ быть для того, чтобы создать себѣ жилище? Но это значило бы говорить, что предвѣчные жили безъ жилища, по крайней мѣрѣ, безъ такого, которое было бы достойно ихъ. Можетъ быть они сотворили міръ въ интересахъ людей? Если они дѣлали это, имѣя въ виду нѣкоторыхъ мудрецовъ, живущихъ въ мірѣ, то для этого не стоило создавать міръ; если же они дѣлали это, чтобы создать злыхъ людей, то въ такомъ случаѣ мы превращаемъ боговъ въ жестокія существа. Слѣдовательно, никакъ нельзя допустить, чтобы твореніе міра было дѣломъ боговъ. Очень можетъ быть, даже несомнѣнно, что боги существуютъ: народы всѣхъ странъ согласно убѣждены въ этомъ. Но это—вполнѣ счастливыя существа, стоящія выше всякаго гнѣва, выше всякаго лицепріятія и выше всего того, что исходитъ изъ слабости характера, наслаждающіяся абсолютнымъ покоемъ. Несчастія людей не могутъ хоть сколько-нибудь тронуть боговъ въ ихъ отдаленномъ особомъ жилищѣ (intermundium'ѣ); и обратно, они ничѣмъ не могутъ повліять на человѣческое существованіе. Нѣтъ ни магіи, ни волшебства, ни чудесъ, ничего сверхъестественнаго. Всѣ явленія природы идутъ въ своемъ теченіи по вѣчно-неизмѣннымъ законамъ, и боги никогда на нихъ не дѣйствуютъ, даже не могутъ дѣйствовать, такъ какъ блаженство боговъ исключаетъ всякую мысль о какой либо заботѣ или трудѣ; было бы дерзостію со стороны людей, оскорбленіемъ величія боговъ, предполагать, что они заботятся о людяхъ и о всемъ мірѣ. Боговъ должно почитать за ихъ совершенство, за то, что они, проводя абсолютно бездѣйственную, спокойно-счастливую жизнь, служатъ какъ бы воплощеніемъ истиннаго идеала философіи.

Выходя изъ такого ученія о богахъ, Эпикуръ объяснялъ всѣ явленія міровой жизни изъ чисто естественныхъ причинъ. Вотъ почему главное свое вниманіе

Что же такое атомистика по представленію св. Діонисія? Въ противоположность христіанскому воззрѣнію на міръ и ученію нѣкоторыхъ греческихъ мудрецовъ — Платона, Пиѳагора и Гераклита, которые видѣли во вселенной „одно связное цѣлое (ἓν συναφὲς τὸ πᾶν),—по мнѣнію атомистовъ, пишетъ Діонисій, „міръ есть безпредѣльное множество; атомисты старались „раздробить сущность

онъ обратилъ на философію Демокрита, которая за исключеніемъ нѣкоторыхъ частностей стала собственностію эпикурейцевъ. По Эпикуру, также какъ и по Демокриту, нѣтъ другой субстанціи, кромѣ вещества, которое они представляли подъ видомъ однородной, индифферентной самой по себѣ, матеріи, раздѣленной на безконечное число безконечно малыхъ частичекъ. Эти частички, составляя основу и сущность всякаго бытія и каждой отдѣльной вещи, хотя и оказываются матеріально-протяженными, однако онѣ недѣлимы, суть атомы. Атомы эти самобытны или вѣчны и потому неизмѣняемы по своей природѣ,—они невидимы, не подлежатъ чувственному воспріятію, а постигаются только умомъ. Тождественное по своимъ качествамъ (τὸ γένον ἓν), атомы отличаются другъ отъ друга величиною (μέγεθος) и формою (σχῆμα). Они одарены свойствомъ вѣчнаго движенія, каковое получили не отвнѣ, напр. не отъ трансцендентнаго νοῦς, но обладаютъ имъ въ силу своей сущности и природы.—Вторымъ принципомъ атомистической философіи служитъ пустота или пустое пространство (τὸ κενόν), безъ котораго вещество или матерія представляла бы изъ себя громадную, неподвижную массу, слѣдовательно немыслимо было бы и движеніе атомовъ. Пустое пространство, такимъ образомъ, служитъ у атомистовъ необходимымъ условіемъ бытія и движенія атомовъ и, какъ таковое, оно играетъ въ дѣлѣ образованія вещей роль не менѣе важную, чѣмъ и атомы.—Двигаясь сами собой по необходимости (κάθ' εἱμαρμένην, ὑπ' ἀνάγκης), въ безпредѣльномъ пустомъ пространствѣ, сталкиваясь между собою и приходя въ различныя сочетанія, атомы производятъ разнообразныя формы вещей и существъ, составляющихъ совокупность міра. На разъединеніи атомовъ между собою основывается разрушеніе міровыхъ вещей и существъ.—Въ приложеніи къ изъясненію сущности и дѣятельности человѣческой души, атомисты также строго держатся своей теоріи атомовъ. По ихъ мнѣнію душа, какъ и всѣ вещи вообще, также состоитъ изъ атомовъ, но только самыхъ скользкихъ, гладкихъ, круглыхъ и самыхъ подвижныхъ. Эти атомы, составляющіе душу, эти такъ-сказать психическіе атомы не чувствительны, когда бываютъ разъединены или соединены въ небольшомъ количествѣ, но соединяясь въ большія массы, они пріобрѣтаютъ способность чувствовать. Психическіе атомы распространены по всему тѣлу, но въ бо́льшемъ количествѣ концентрируются въ органахъ чувствъ, гдѣ происходятъ ощущенія, въ мозгу—гдѣ возникаетъ мысль, а также въ сердцѣ—гдѣ зарождаются аффекты, въ печени — гдѣ являются пожеланія. Наши познанія, по представленію атомистовъ, происходятъ отъ соприкосновенія души къ движущимся образамъ внѣшнихъ предметовъ. Отъ всякаго предмета, прикасающагося къ нашимъ чувствамъ, отдѣляются образы (εἴδωλα), которыя, дѣйствуя на наши чувства (чрезъ поры, находящіяся въ чувствахъ), проникаютъ въ нашу душу и

вселенной и представить ее, какъ нѣчто „безпредѣльное“ (ἄπειρον), „непроисшедшее“ (ἀγέννητον) и „безцѣльное“ (ἀπρονοητον). Вслѣдъ за этимъ Діонисій ближе опредѣляетъ взглядъ атомистовъ на происхожденіе міра. Онъ указываетъ два принципа атомистической теоріи: „они (атомисты), допускаютъ 1) *бытіе атомовъ* и 2) неограниченное *пустое пространство*“ [3]). Атомы эти Эпикуръ и Демокритъ признавали первою основою всякой вещи: „оба признавали бытіе атомовъ и считали ихъ основою вещей вслѣдствіе ихъ несокрушимой твердости“ [4]). Какъ сущность и основа всякой вещи, атомы суть „простыя, недѣлимыя, вѣчныя по своему бытію, безчисленныя по своему количеству, однородныя по качеству, мельчайшія, невидимыя и недѣлимыя тѣла“ [5]). Опредѣливъ свойства атомовъ, Діонисій сообщаетъ далѣе, откуда атомы получили свое названіе. „Именемъ недѣлимыхъ тѣлъ (ἀμερῆ), пишетъ онъ—назвалъ ихъ Діодоръ [6]); другое имя, говоритъ, далъ имъ Гераклитъ, который назвалъ ихъ молекулами (ὄγκοι),—отъ Гераклита это имя принялъ также и врачъ Асклепій“ [7]). Признавая атомы за сущности недѣлимыя, составляющія основу вещей, Эпикуръ и Демокритъ, по Діонисію, не были однако во всемъ согласны между собою. Такъ напр. одинъ считалъ всѣ атомы „весьма малыми (ἐλαχίστας πάσας), тогда какъ другой (Демокритъ) полагалъ, что нѣ-

---

раждаютъ въ ней представленія, какъ отпечатки этихъ образовъ внѣшнихъ предметовъ. Человѣкъ сознаетъ себя до тѣхъ поръ только, пока психическіе атомы находятся въ нашемъ тѣлѣ: когда же эти атомы выходятъ изъ тѣла, то наступаетъ смерть, которая однако не можетъ уничтожить и разрушить психическіе атомы, ибо атомъ по самой природѣ своей неразрушимъ, - смерть разрываетъ только временную связь психическихъ атомовъ съ атомами тѣла. Такова въ общихъ чертахъ атомистическая теорія, разоблачить которую поставляетъ цѣлію въ своемъ сочиненіи «περὶ φύσεως» св. Діонисій Александрійскій.—Подробнѣе съ этой теоріей можно ознакомиться у Zeller'a въ Gesch. der Griech. Philos. Band I, s. 684—782 и Band III, s. 341—421.

[3]) Οἱ μὲν ἀτόμους προσείποντες..... καὶ τι χωρίον κενὸν μέγεθος ἀπεριόρισῶν προλαβόμενοι. Praep. evang. гл. 23.

[4]) ἀτόμους δε εἶναι φασιν ἀμφότεροι καὶ λέγεσθαι διὰ τὴν ἄλυτον στερρότητα., ibid.

[5]) Praep. evang. гл. 23.

[6]) Діодоръ ученикъ Евклида Мегарійскаго, см. Рута, «Reliquae sacrae», 1818 г. стр. 373, т. IV.

[7]) Врачъ Асклепій жилъ во время Помпея въ Римѣ и находился въ близкой связи съ эпикурейцами. См. Zeller, III, s. 352.

которые изъ атомовъ очень велики (μεγίστας εἶναί τινας ὑπέλαβεν [8]). Діонисій знаетъ также, что Эпикуръ и Демокритъ согласно видѣли въ атомахъ „тѣла недѣлимыя, по причинѣ ихъ несокрушимой твердости", т. е. другими словами говоря, признавали физическую недѣлимость атомовъ. Другіе же изъ атомистовъ утверждали, что „атомы суть тѣла безъ частей, хотя они сами суть части вселенной, изъ которыхъ, какъ недѣлимыхъ, образовалось все, и на которыя все снова распадается", т. е. нѣкоторые атомисты, по Діонисію, признавали математическую недѣлимость атомовъ.

Указавъ принципы атомистической теоріи, св. Діонисій раскрываетъ затѣмъ, какъ Эпикуръ и Демокритъ, выходя изъ указанныхъ принциповъ, объясняли происхожденіе міровыхъ вещей и явленій. По мнѣнію атомистовъ, „атомы сами собой (αὐτομάτως), случайно, (ὡς ἔτυχεν) двигаясь въ пустомъ пространствѣ, сталкивались между собою и, по причинѣ неупорядоченнаго и стремительнаго движенія (διὰ ῥύμην ἄτακτον) и вслѣдствіе различія по формѣ, соединялись между собою и такимъ образомъ образовали міръ и все, что въ немъ, и даже остальные безчисленные міры" [9]). Итакъ, въ силу случайнаго движенія атомовъ въ пустомъ пространствѣ произошелъ міръ видимый и невидимый, солнце, луна, звѣзды, міръ растеній, животныхъ и человѣкъ. Происшедшія такъ вещи снова распадаются на атомы: атомы недѣлимы, изъ нихъ образовалось все и на нихъ все снова распадается". Различіе вещей по качеству, продолжительности бытія и проч., обусловливается, по ученію атомистовъ, различною плотностію соединенія атомовъ и ихъ различіемъ по формѣ. Что служитъ напр. причиною кратковременности жизни человѣка? „Это, отвѣтятъ атомисты, происходитъ отъ различнаго сочетанія атомовъ, что̀ и служитъ причиною различія вещей по продолжительности ихъ существованія. Одни тѣла образовались прочно, ихъ атомы соединились тѣсно и они всегда противодѣйствуютъ разрушенію,—другія, напротивъ, образовались изъ неустойчивыхъ и непрочныхъ сочетаній атомовъ. Однимъ словомъ: одни предметы составлены изъ однихъ атомовъ и такъ, другіе изъ другихъ и иначе" [10]).

---

[8]) Это утверждаетъ также и Стобей, см. Zeller, Band I, s. 708, anm. 3.

[9]) Praep. evang. гл. 23.

[10]) Ibid. 25 гл. II.

Въ частности человѣкъ есть также продуктъ атомовъ. На вопросы: „кто образовалъ тѣло человѣка, прямое и высокое, и хорошо приспособленное для чувствованій и движеній? откуда человѣкъ получилъ свой умъ и познанія?—атомисты отвѣтятъ, что „изъ неразумныхъ атомовъ“.

Наконецъ Діонисій знаетъ также и атомистическое ученіе о богахъ,—что боги эпикурейцевъ суть существа блаженныя, счастливыя, свободныя отъ всякихъ заботъ и живущія въ особомъ пространствѣ (intermundium) [11]). Однимъ словомъ—изложеніе атомистической теоріи, сдѣланное св. Діонисіемъ, вполнѣ правильно и согласно съ тѣмъ изложеніемъ, какое мы сдѣлали выше.

Повидимому только въ одномъ св. Діонисій Александрійскій расходится съ общепринятымъ пониманіемъ атомистической гипотезы Демокрита и Эпикура. Св. отецъ не разъ въ своемъ сочиненіи говоритъ, что, по ученію атомистовъ, міръ образовался изъ атомовъ „*случайно*“. Такъ въ одномъ мѣстѣ онъ пишетъ: „атомисты утверждаютъ, что атомы сами собой (αὐτομάτως), *случайно* (ὡς ἔτυχεν), двигаясь въ пустотѣ, сталкивались между собою“ [12]). „Демокритъ, говоритъ Діонисій въ другомъ мѣстѣ, представилъ случай господиномъ и владыкою всего, даже божественныхъ вещей, возвѣстивъ, что все происходитъ по волѣ случая“ [13]). Между тѣмъ новѣйшіе ученые не хотятъ согласиться съ этимъ. По ихъ мнѣнію, случай не имѣетъ мѣста въ атомистической философіи [14]). „Демокритъ, говоритъ Веберъ, не признавалъ случая, хотя и употребляетъ иногда слово τύχη въ смыслѣ ἀνάγκη. По мнѣнію Вебера словомъ „случай“; Демокритъ обозначаетъ только невѣжество людей относительно настоящихъ причинъ явленій; въ природѣ ничто не бываетъ безъ причины, напротивъ—все имѣетъ свое основаніе и необходимость“ [15]). Подобнымъ образомъ разсуждаетъ и Швеглеръ: „Демокритъ, говоритъ онъ, какъ и Эмпедоклъ, также поднималъ вопросъ о томъ, какая причина того, что атомы движутся, входятъ въ разнообразныя комбинаціи и производятъ такое богатство не-

---

[11]) Praep. evang. гл. 27.

[12]) Ibid. гл. 23.

[13]) Ibid. гл. 27.

[14]) Zeller, Band. I, 717, прим.

[15]) Веберъ, Исторія Европейской философіи, стр. 48.

органическихъ и органическихъ вещей? Такъ какъ Демокритъ положительно высказался противъ ученія Анаксагора о разумѣ (νοῦς), то послѣднею основою явленій осталась для него необходимость, или необходимое предназначеніе (ἀνάγκη), которое онъ, какъ говорятъ, назвалъ случаемъ въ противоположность Анаксагоровой телеологіи“ [16]). „Атомисты, говоритъ Риттеръ, изъясняли движеніе атомовъ изъ необходимости, которую представляли себѣ, какъ безпричинность неопредѣленнаго движенія; совершенное безразличіе между этою необходимостію и случаемъ, вѣроятно, привело историковъ къ той мысли, что Демокритъ все приписывалъ случаю“ [17]). Итакъ, повторяемъ, Діонисій повидимому навязываетъ Демокриту то, о чемъ на самомъ дѣлѣ не училъ этотъ философъ. Но если и допустить, что св. Діонисій въ этомъ случаѣ ошибается, то онъ дѣлаетъ это не одинъ, а вмѣстѣ съ Цицерономъ и многими другими [18]). Недоразумѣніе легко объясняется двонкимъ значеніемъ термина „τύχη“. Если подъ нимъ понимать все, что происходитъ безъ естественной причины, то необходимо будетъ согласиться съ Целлеромъ, что „атомисты весьма далеки отъ того, чтобы признавать случай“, такъ какъ они учили (и это было основнымъ тезисомъ философіи), что нѣтъ ничего въ мірѣ происходящаго случайно, но все бываетъ по нѣкоторой необходимости и изъ опредѣленныхъ основаній [19]). Какъ общее движеніе атомовъ произошло въ силу естественной необходимости, такъ и каждый отдѣльный атомъ въ общемъ паденіи ихъ не могъ занять иного мѣста или положенія кромѣ того, какое ему пришлось занять. Понимая такъ случай нельзя не согласиться съ Целлеромъ и другими, что „атомистика все производитъ исключительно изъ необходимости“ [20]); и, въ такомъ случаѣ, утвержденіе св. Діонисія, что атомисты все производятъ изъ случая, едва ли можно признать справедливымъ. Если же подъ случаемъ понимать все, что происходитъ „безъ цѣли (какъ часто опредѣляетъ случай Аристотель) [21]), то св. отецъ оказывается

---

[16]) Швеглеръ, Исторія философіи, перев. съ нѣм. Юркевича стр. 28—29.
[17]) Риттеръ, Исторія философіи, стр. 495.
[18]) См. Roch, s. 47, прим. 3.
[19]) Zeller, Band I, s. 722.
[20]) Ibid. s. 723.
[21]) Roch, s. 48, прим. 3.

вполнѣ правымъ, такъ какъ понятіе цѣли эпикурейцы совсѣмъ выбросили изъ своего ученія и были рѣшительными отрицателями Анаксагоровой телеологіи. Въ этомъ послѣднемъ смыслѣ понимаетъ случай и св. Діонисій, когда онъ неоднократно говоритъ, что, по ученію атомистовъ, и атомы сами собой, случайно двигаясь въ пустомъ пространствѣ, сталкивались вмѣстѣ и, такимъ образомъ, образовали различные міры". Что именно такъ понимаетъ св. Діонисій случай у атомистовъ, это показываетъ ясно весь строй сочиненія „περὶ φύσεως". Притомъ хотя Діонисій и приписываетъ случай Демокриту, но въ тоже время онъ знаетъ, что Демокритъ былъ рѣшительнымъ противникомъ случая. „Демокритъ, говоритъ въ одномъ мѣстѣ своего сочиненія Діонисій, не зналъ начала и общей зависимости природы сущаго.... поставилъ случай господиномъ и владыкою всего, даже божественныхъ вещей; возвѣстилъ, что все происходитъ по волѣ случая и, при всемъ томъ, *удалилъ случай изъ жизни людей, показавъ, что тѣ, кои почитаютъ случай, неразумны. Въ началѣ своихъ „наставленій", по крайней мѣрѣ, онъ говоритъ: „люди создали себѣ образъ случая, какъ выраженіе ихъ собственной глупости; разумъ и природа опровергаютъ случай"* [22])...

Итакъ, св. Діонисій Александрійскій даетъ вполнѣ вѣрное и точное опредѣленіе атомистической гипотезы. Посмотримъ теперь, насколько состоятельною оказывается эта гипотеза подъ критическимъ пером Александрійскаго учителя церкви.

При изложеніи полемической аргументаціи св. Діонисія, мы будемъ слѣдовать тому порядку, въ какомъ изложена она въ сочиненіи Евсевія „praeparatio Evangelica". a) Опроверженіе атомистическаго ученія о началѣ міра аналогіей съ происхожденіемъ предметовъ ежедневнаго опыта. b) Необъяснимость съ точки зрѣнія атомистической теоріи разнообразія и различія міровыхъ вещей. c) Опроверженіе атомизма указаніемъ на стройность и порядокъ въ универсумѣ вообще и въ движеніи небесныхъ свѣтилъ—въ частности. d) Невозможность объяснить съ точки зрѣнія атомизма мудрое устройство тѣлесной и главнымъ образомъ—психической организаціи человѣка. e) Несостоятельность эпикурейскаго ученія о богахъ, какъ исходной точки атомистической гипотезы Эпикура.

---

[22]) Praep. evang. гл. 27.

1. По мнѣнію атомистовъ, универсъ со всѣмъ безконечнымъ разнообразіемъ своихъ бытій и явленій возникъ въ силу естественно необходимаго движенія и сцѣпленія атомовъ,—другими словами міръ образовался самъ собой, безъ всякой цѣли (случайно), безъ всякой сторонней помощи и содѣйствія. Такое чисто механическое воззрѣніе на происхожденіе міра, по сужденію св. отца не подтверждается аналогіей съ происхожденіемъ предметовъ ежедневнаго опыта. Если мы остановимъ свое вниманіе на этихъ предметахъ и спросимъ себя: какъ они получаютъ свое бытіе, то увидимъ, что всѣ они суть произведеніе человѣческихъ рукъ, а не происходятъ сами собой, какъ то должно бы было быть по гипотезѣ атомистовъ. Они не только не могутъ произойти сами собой, но даже и поддерживать даннаго имъ отъ человѣка бытія. Для этого они необходимо нуждаются въ участіи и заботливости человѣка, потому что, какъ скоро тотъ или другой предметъ обыденной жизни становится ненужнымъ для употребленія и человѣкъ перестаетъ обращать на него свое вниманіе, онъ начинаетъ мало по малу ветшать, разрушаться и, наконецъ, совсѣмъ прекращаетъ свое существованіе. Какъ получаетъ свое происхожденіе напримѣръ одежда? Для образованія ея атомы такъ-сказать не слетаются съ разныхъ сторонъ и не соединяются вмѣстѣ, она не сама собой возникаетъ, а человѣкъ приготовляетъ ее для ношенія изъ того или другаго матеріала. „Когда ткутъ платье, говоритъ Діонисій, то нити не соединяются безъ ткача и не вплетаются сами собой въ основу“. Не нужна стала человѣку сотканная имъ одежда, и она „ветшаетъ и превращается въ безпорядочныя лохмотья“. Чѣмъ объяснить это? Тѣмъ, что „мудрая заботливость человѣка, которая изобрѣла и сохраняла эту одежду, болѣе ее уже не поддерживаетъ“. Слѣдовательно, не въ одеждѣ, а въ человѣкѣ причина ея происхожденія и существованія. Возьмемъ другой примѣръ. Ни одинъ домъ, ни одинъ городъ не возникаетъ самъ собою; стоитъ только каждому посмотрѣть, какъ строится то или другое зданіе, чтобы убѣдиться въ этомъ. Всякій, кто наблюдалъ такую постройку, не могъ не замѣтить, что „камни не ложатся сами въ основаніе и сами не лежатъ вверхъ, но архитекторъ (τοιχοδόμος) кладетъ ихъ, каждый камень на свое мѣсто“. Тоже самое можно наблюдать и при постройкѣ корабля или повозки. „Если строится корабль, то киль не ложится самъ въ основаніе, мачта не направляется сама въ сере-

дину и каждая изъ балокъ не занимаетъ сама своего мѣста; когда строится повозка, то бревна не ищутъ сами собой мѣста и сами не находятъ его, а въ обоихъ случаяхъ плотникъ размѣщаетъ ихъ". Когда домъ, корабль или повозка разрушается, то что мы видимъ? „Каждый камень разрушающагося дома падаетъ какъ придется; обломки разбивающагося корабля разносятся волнами, остатки сломавшейся повозки падаютъ на землю". Указанныхъ примѣровъ изъ обыкновеннаго житейскаго опыта, по Діонисію, достаточно, чтобы видѣть всю несостоятельность и нелѣпость атомистическаго ученія о самообразованіи міра, Уже по аналогіи съ указанными предметами атомисты должны бы были придти къ тому, вполнѣ правильному выводу, что міръ—эта „роскошная ткань", этотъ „великій домъ" не самъ отъ себя получилъ начало своего бытія и не самъ сохраняетъ это бытіе. „И защитники атомовъ, пишетъ Діонисій, должны бы признавать, что ихъ атомы до тѣхъ поръ должны бы безпорядочно блуждать, пока они кѣмъ либо не были бы упорядочены—пока чья либо рука не стала дѣйствовать или направлять ихъ къ пользѣ". Между тѣмъ атомисты утверждаютъ, что „та ткань, которую они сами считаютъ роскошною, образовалась сама собой изъ атомовъ неразумно (ἀσόφως) и безсмысленно (ἀναισθήτως)".

Думая такъ, атомисты, по Діонисію, „видятъ невидимое и мыслятъ своимъ разумомъ немыслимое, но не такъ, какъ тотъ, который, получивъ откровеніе отъ Бога, исповѣдуетъ: „несодѣланное твое видѣстѣ очи мои" (Пс. 138, 16) [23]). Т. е. какъ Давидъ, при помощи вдохновенія свыше, видѣлъ и понималъ то, что непонятно для обыкновеннаго человѣка, также точно и атомисты, иронизируетъ св. Діонисій, одни только понимаютъ и видятъ то, что непонятно для другихъ (самообразованіе міра изъ атомовъ).

Итакъ, положеніе атомистовъ, что міръ самъ собой произошелъ изъ атомовъ—несогласно съ происхожденіемъ предметовъ обыденной

---

[23]) «Ὁράτωσαν γὰρ τὰς ἀθεάτους ἐκεῖνοι, καὶ τὰς ἀνοήτους νοείτωσαν, οὐχ ὁμάως ἐκείνῳ, ὃς φανερωθεν ἑαυτῷ τοῦτο ὑπὸ τοῦ θεοῦ πρὸς αὐτὸν ὁμολογεῖ. τὸ ἀκατέργαστόν σου ἴδοσαν οἱ ὀφθαλμοί μου». Praep. evang. гл. XXIV. Это мѣсто взято изъ 137 пс. Но здѣсь читаемъ: «несодѣланное мое (а не «твое»), видѣстѣ очи твои (вм. очи мои)». Почему произошла перемѣна, объяснить трудно. «я удивляюсь, говоритъ Фёрстеръ, что даже Оригенъ читаетъ то мѣсто такъ: «imperfectum tuum viderunt oculi mei» de princ. IV, 35. См. Фёрстера, «De doctrina et sententiis Dionysii Magni, стр. 25, пр. 7. Ср. Roch, s. 30, anm. I.

жизни. Таково такъ-сказать первое нападеніе на атомистовъ, какое дѣлаетъ полемистъ, подвергая ихъ теорію критическому анализу [24]).

2. Съ атомистической гипотезой Демокрита и Епикура, по мнѣнію св. Діонисія, нельзя согласиться также и потому, что она не въ состояніи объяснить различія между міровыми вещами, предметами и явленіями. Всѣ вещи и предметы міра произошли изъ атомовъ. Но всѣ атомы, какъ мы видѣли, имѣютъ совершенно одинаковую внутреннюю природу, всѣ они по своей субстанціональности тождественны; различіе между ними только внѣшнее — по формѣ, величинѣ, положенію и под. между тѣмъ какъ внутренняя природа у всѣхъ атомовъ одна и таже. Отсюда и предметы міра, какъ произведеніе внутренно-неразличныхъ атомовъ, не могли бы имѣть существеннаго различія между собою; но, спрашивается, то ли мы видимъ на самомъ дѣлѣ? Отчего зависитъ не только внѣшнее, но и внутреннее различіе и разнообразіе міровыхъ бытій? „Если всѣ атомы, разсуждаетъ св. отецъ, имѣютъ одну и туже природу и различаются между собою только величиною и фигурою, то какъ происходитъ то, что изъ нихъ создались существа божественныя (Θεῖα), чистыя (ἀκήρατα) и вѣчныя (αἰώνια), или по крайней мѣрѣ такъ-называемыя существа долговѣчныя (ἡμακραίωνά γε κατὰ τὸν οὕτως ὀνομάσαντα)? Какъ произошло все невидимое (боги, демоны, души) и видимое (солнце, луна, звѣзды, земля, вода и проч.)? какъ объяснить различіе между существами духовными и матеріальными, органическими и неорганическими и под? Какъ объяснить различіе между существами даже одного и того же царства? Какая, напримѣръ, причина того, что изъ животныхъ одни пользуются

---

[24]) Происхожденіе предметовъ ежедневной жизни, какъ возраженіе противъ атомистической гипотезы о случайномъ самопроисхожденіи міра, выставлялъ также и Цицеронъ. «Могу ли я не удивляться, говоритъ онъ, слыша то мнѣніе, будто какія то твердыя и нераздѣлимыя тѣла, увлекаемыя неизвѣстной силой и тяжестью, стремились въ низъ и случайнымъ столкновеніемъ ихъ произведенъ этотъ благоустроенный и прекраснѣйшій міръ? Если это возможно, то почему не допустить и того, что стоитъ только высыпать на землю безчисленное множество отлитыхъ изъ золота буквъ латинской азбуки, — и изъ нихъ составятся лѣтописи Еннія? Но не знаю, сможетъ ли случай такимъ образомъ сложить хоть одинъ стихъ... Если столкновеніе атомовъ могло произвести цѣлый міръ, то почему не можетъ оно составить одного храма или дома или города, что было бы гораздо проще и легче»? См. «De natur deorum», cap. 37.

весьма продолжительною жизнію, а на долю другихъ выпалъ жребій наслаждаться кратковременнымъ бытіемъ? „Такъ, говоритъ Діонисій, изъ животныхъ, напримѣръ между птицами, нѣкоторые живутъ по долгу, каковы: орелъ, воронъ и фениксъ; между земными: олени, слоны и драконы; между водными: киты“. Не можетъ объяснить атомизмъ и различій въ царствѣ растительномъ. „Одни изъ деревьевъ живутъ слишкомъ долго, напримѣръ пальмы, дубы, персики; иныя всегда зелены, которыя одни имѣютъ 14 видовъ,—другія цвѣтутъ временно и потомъ теряютъ свои листья“. Будучи не въ состояніи объяснить различія между предметами міра по продолжительности ихъ бытія, атомизмъ своими недѣлимыми, простыми, неизмѣнными и вѣчными сущностями не въ состояніи объяснить и повсюду замѣчаемаго нами явленія смерти. „Отчего, продолжаетъ ставить вопросы атомистамъ св. Діонисій, происходитъ то, что большинство существъ, родившись и выросши, скоро умираетъ, къ каковымъ принадлежитъ и человѣкъ, о которомъ говоритъ св. Писаніе: „смертенъ рожденный отъ жены, коротка его жизнь“. Это необъяснимо при атомистическомъ воззрѣніи на происхожденіе міра.

На вопросъ: отчего зависитъ безконечное разнообразіе міровыхъ бытій, атомисты могутъ отвѣтить только указаніемъ на различныя сочетанія атомовъ; одни тѣла, скажутъ они, образовались прочно, ихъ атомы соединились тѣсно и они всегда противодѣйствуютъ разрушенію, другія, напротивъ, образовались изъ неустойчивыхъ и непрочныхъ сочетаній, такъ что рано или поздно разрушаются,—однимъ словомъ: одни предметы составлены изъ однихъ атомовъ и такъ, другіе—изъ другихъ и иначе“.—Но такой отвѣтъ, по Діонисію, не можетъ считаться удовлетворительнымъ, такъ какъ онъ ведетъ къ другому вопросу: отчего же зависитъ различіе въ самихъ сочетаніяхъ атомовъ? Почему одни атомы соединились крѣпко и тѣсно, другіе—нѣтъ? „Отчего одни атомы соединились извѣстнымъ образомъ для образованія солнца, другіе и иначе для образованія луны, третьи—для образованія звѣздъ? почему, напримѣръ, атомы солнца не могли бы между собою соединиться такъ, чтобы образовать луну, и наоборотъ; атомы луны—для образованія солнца“? Гдѣ причина различнаго сочетанія атомовъ, служащаго различіемъ между міровыми предметами? Кто тотъ „φιλοκρινῶν“ (распорядитель) который сводитъ вмѣстѣ одни атомы такъ, другіе—иначе?

Различныя соединенія атомовъ произошли или безъ всякаго смысла (случайно), въ силу того, что атомы суть тѣлесныя и неодушевленныя сущности,—или по необходимости, такъ какъ атомы не обладаютъ разумомъ (они суть ἄλογοι),—или, наконецъ, соединеніе атомовъ произошло по свободному рѣшенію и соглашенію между ними, если предположить, что они одарены умомъ. Но во всѣхъ трехъ случаяхъ необходимъ такой распорядитель, который упорядочилъ бы соединеніе атомовъ, указалъ бы атомамъ мѣста ихъ соединеній съ другими атомами и пр. Въ этомъ, по Діонисію, легко убѣдиться на примѣрѣ полководца, управляющаго войскомъ. „Онъ (полководецъ) не предоставляетъ воинамъ идти, какъ придется, но конницу ставитъ на одно мѣсто, тяжело вооруженныхъ на другое, метателей копій особо, стрѣлковъ и метателей пращей тамъ, гдѣ они надобны, легковооруженныхъ на своемъ мѣстѣ“. Если этого не признать, а согласиться съ атомистами, что атомы сами собой вошли въ различныя сочетанія, безъ воли божества сталкиваясь между собою, то въ такомъ случаѣ мы должны приписать атомамъ удивительныя свойства, которыхъ имѣть они однако не могутъ. Мы должны будемъ представить себѣ такую картину: „друзья привѣтствуютъ другъ друга, обнимаются и спѣшатъ устремиться въ общій домъ; одни сами собой собираются въ солнце, другія преобразуются въ міріады звѣздъ, чтобы увѣнчать собою небо, иные собираются для образованія эѳира. Такимъ образомъ союзы атомовъ сами выбираютъ себѣ жилища и дѣлятъ между собою небо“!. Но это очевидный абсурдъ.

Итакъ, если атомисты не хотятъ признать сторонняго руководителя въ различныхъ комбинаціяхъ атомовъ, но будутъ упорно отстаивать, что атомы при однородности своей внутренней природы сами собой приняли различное соединеніе, то вопросъ: отчего зависитъ существенное различіе между міровыми предметами? останется по прежнему открытымъ.

3. Разнообразное сочетаніе атомовъ необходимо предполагаетъ содѣйствіе какой-то другой причины. Таковъ выводъ, къ которому пришелъ св. Діонисій при опроверженіи атомистической теоріи чрезъ указаніе на различіе міровыхъ вещей. Эту мысль св. Діонисій старается подробнѣе обосновать и доказать теперь чрезъ указаніе на стройный порядокъ, царствующій въ универсѣ вообще и въ движеніи небесныхъ свѣтилъ въ особенности. Міръ есть

„стройное и связное единство“ (ἕν ἐστι συναφὲς το πᾶν). Такимъ онъ представляется намъ (христіанамъ) и мудрѣйшимъ изъ Грековъ—Платону [25]), Пиѳагору [26]), нѣкоторымъ философамъ стоической школы [27]) и Гераклиту [28]). Всюду куда можетъ проникать наше наблюденіе, отъ самаго великаго и до самаго малаго, все по расположенію своихъ частей и связи съ другими предметами устроено въ высшей степени цѣлесообразно. Какъ въ художественномъ произведеніи человѣкъ замѣчаетъ не только красоту цѣлаго, но и совершенство каждой отдѣльной части, наблюдаетъ удивительную соразмѣрность въ самыхъ мелкихъ подробностяхъ и въ самыхъ тончайшихъ линіяхъ: также точно человѣкъ не можетъ не видѣть чудной гармоніи въ устройствѣ всего міра, и каждой части его, не видѣть того, что міръ есть κόσμος.—Мы наблюдаемъ, напри-

---

[25]) Платонъ такъ разсуждаетъ объ устройствѣ міра: «Богъ есть первая причина всѣхъ существъ... Восхотѣвъ, чтобы все было добро, онъ все видимое изъ неустроеннаго состоянія привелъ въ порядокъ, потому что порядокъ лучше безпорядка, и устроилъ міръ сей по совершеннѣйшему, созерцаемому умомъ, всегда одинаковому и вѣчному образцу, такъ что онъ явился прекраснѣйшимъ отпечаткомъ этого первоначальнаго образца, пребывающаго въ Божественномъ умѣ (Тимей) Предпославъ эти общія понятія, Платонъ въ томъ же діалогѣ объясняетъ численныя отношенія, по которымъ устроенъ міръ,—краснорѣчиво и весьма подробно описываетъ составъ человѣческаго тѣла и служеніе членовъ его душевнымъ способностямъ, и заключаетъ свое изображеніе мірозданія словами: «и такъ міръ, содержащій въ себѣ все видимое, есть величайшій, наилучшій, прекраснѣйшій и совершеннѣйшій чувственный образъ мысленнаго божественнаго первообраза».

[26]) Пиѳагоръ училъ, что Богъ есть добро, умъ, что онъ есть первоначальная причина согласія, сочувствія и сохраненія всѣхъ существъ, и первый назвалъ вселенную «космос», что значитъ порядокъ, красота,—полагая, что всѣ существа поставлены въ стройномъ порядкѣ и стройно украшены по числамъ и разумнымъ законамъ, въ нихъ пребывающимъ. См. Zeller, Band. I. s. 304.

[27]) Изъ нихъ особенно Хризиппъ и Сенека старались рѣшить вопросъ о конечномъ и цѣлесообразномъ устройствѣ міра. «Какъ ножны, пишетъ Сенека, дѣлаются для меча, такъ всѣ вещи рождены однѣ для другихъ: растенія и плоды для животныхъ, животныя для людей, напримѣръ лошадь, чтобы возить. А человѣкъ рожденъ для того, чтобы созерцать міръ. Самый міръ во всей своей совокупности устроенъ для боговъ и людей; все, что въ немъ находится, изобрѣтено и приготовлено для пользы людей. Онъ есть какъ бы общій домъ боговъ и людей, ибо только пользующіеся разумомъ живутъ по праву и по закону. Cicer. de nat. deor. cap. 1 и 2; срав. cap. 14 и 62.

[28]) О взглядѣ Гераклита на міръ, какъ стройное цѣлое см. у Zeller, Band I, ss. 550.

мѣръ, то восходъ солнца, то заходъ его, то наступленіе дня, то ночи; мы знаемъ, что природа то переживаетъ теплое время, то холодное, то идетъ снѣгъ, то дождь и т. п. Всматриваясь въ это, человѣкъ невольно ставитъ себѣ вопросъ: отчего и зачѣмъ все это? Есть ли какая-нибудь цѣль или смыслъ, напримѣръ, въ восхожденіи и захожденіи солнца,—въ томъ, что идетъ снѣгъ, дождь—или все это бываетъ совершенно безъ цѣли, случайно, какъ думаютъ атомисты? Нѣтъ, „все это дано людямъ для пользованія, день данъ для работы, а ночь, облегающая землю, для покоя“, отъ различнаго суточнаго движенія солнца зависитъ смѣна дня и ночи,—отъ годоваго его движенія—перемѣна временъ года. Въ природѣ ничего не бываетъ случайно, но все имѣетъ разумную цѣль; не безъ цѣли идетъ снѣгъ и дождь, но это для того, „чтобы земля для всѣхъ живущихъ приносила средства пропитанія“.

Отъ мудраго и цѣлесообразнаго устройства всей вселенной, св. Діонисій переходитъ къ разсмотрѣнію чуднаго устройства и движенія небесныхъ свѣтилъ. Подобно тому, какъ въ хорошо дисциплинированномъ войскѣ, идущемъ по ровному мѣсту, ни одинъ воинъ не забѣгаетъ впередъ, не уклоняется въ сторону и ни одинъ не отстаетъ, но каждый идетъ мѣрнымъ и стройнымъ шагомъ, также точно, говоритъ Діонисій, „идетъ и несокрушимое и неодолимое войско звѣздъ, неразрываясь и сохраняя неизмѣнныя отношенія, ровнымъ шагомъ, щитъ противъ щита“. Каждая звѣзда и каждая группа звѣздъ „не движется безъ плана, но каждая вращается въ своемъ кругу законосообразно и въ равномъ разстояніи отъ другихъ“. Откуда же, спрашивается теперь, такое цѣлесообразное устройство универса вообще и гармоническое движеніе небесныхъ свѣтилъ въ частности? „Все это, отвѣтятъ атомисты, естественно производится атомами, изъ которыхъ все состоитъ, атомы приносятъ снѣгъ, дождь, лѣто; они же производятъ и общій стройный планъ движенія звѣздъ“. Но, прежде всего, думая такъ, атомисты, по Діонисію, становятся въ самопротиворѣчіе и оказываются людьми крайне неблагодарными. Если по вашему мнѣнію, съ такимъ ироническимъ вопросомъ обращается александрійскій учитель церкви къ атомистамъ, все, чѣмъ вы пользуетесь и наслаждаетесь въ своей жизни, произошло изъ атомовъ: то почему же вы не преклоняетесь предъ атомами и не приносите имъ, какъ владыкамъ, никакихъ плодовъ?

Неблагодарные! изъ многихъ даровъ, получаемыхъ отъ атомовъ, вы не приносите имъ даже начатковъ"? Кромѣ того, согласиться съ атомистами, что міръ—этотъ стройный гармоническій порядокъ и красота, произошелъ отъ случайнаго столкновенія атомовъ, это значитъ производить міръ изъ ничего (ex nihilo), или по крайней мѣрѣ допускать въ дѣйствіи болѣе, чѣмъ сколько заключается въ производящей причинѣ. „Можемъ ли мы, спрашиваетъ св. Діонисій, думать, что міръ—этотъ великій домъ, состоящій изъ неба и земли и по причинѣ величія и полноты названный „космосомъ", приведенъ въ порядокъ безпорядкомъ неупорядоченныхъ атомовъ и, такимъ образомъ, признать, что безпорядокъ есть причина порядка"? Справедливо ли утверждать, что стройное и цѣлесообразное движеніе небесныхъ свѣтилъ произошло „изъ атомовъ не имѣющихъ порядка, блуждающихъ, невидящихъ и незнающихъ другъ друга? Развѣ два незнакомца могутъ идти согласно по одной дорогѣ: „еда пойдутъ два вкупѣ всяко, аще не познаютъ себѣ" [29]). Сколько бы мы ни старались играть на разстроенномъ музыкальномъ инструментѣ, мы никогда не съиграемъ на немъ ни одной пріятной для слуха мелодіи: также точно „не могутъ согласоваться и гармоническіе ряды небесныхъ тѣлъ посредствомъ немузыкальныхъ и дисгармоническихъ инструментовъ".—Да и можно ли, наконецъ, согласиться съ тѣмъ, что небесныя тѣла состоятъ изъ атомовъ? Недопускаютъ ли атомисты въ этомъ случаѣ того, что „дѣлятъ недѣлимое, разлагаютъ на части то, что не имѣетъ частей, и не соединяютъ ли несоединяемое?".

Общее сужденіе Діонисія объ атомистическомъ объясненіи цѣлесообразнаго устройства міра изъ случайнаго движенія атомовъ то, что оно, какъ и при объясненіи различія между міровыми явленіями, ведетъ къ совершенному абсурду. Мы должны будемъ признать, что „многочисленныя и разнообразныя группы звѣздъ, образовавшихся изъ постоянно расходящихся атомовъ, раздѣлили небесное пространство между собою какъ бы по договору, какъ будто они завладѣли какой-нибудь колоніей или большимъ домомъ, при отсутствіи основателя или владыки дома и, мирно условившись между собою, охраняютъ свои границы отъ вторженія сосѣдей".

---

[29]) Ам. 3, 3.

4. Указавъ на цѣлесообразное устройство міра физическаго, св. Діонисій александрійскій переходитъ теперь къ разсмотрѣнію міра нравственнаго, представителемъ котораго на землѣ служитъ человѣкъ. Человѣкъ — это чудное и прекрасное земное твореніе, по Діонисію, служитъ рѣшительнымъ и вмѣстѣ съ тѣмъ самымъ краснорѣчивымъ доказательствомъ слабости и несостоятельности атомистической теоріи, все производящей изъ однихъ только матеріальныхъ факторовъ. „Если бы, пишетъ полемистъ, каждый изъ сторонниковъ атомистическаго ученія подумалъ о себѣ самомъ, кто и откуда онъ, то придя въ сознаніе и разумъ, сказалъ бы не атомамъ, а своему Отцу и Создателю: „руцѣ твои сотвористѣ мя и создастѣ мя“ [30]). Въ самомъ дѣлѣ, не только нравственно-духовная сторона человѣка, но и матеріально-физическая организація его, ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть признана, безъ противорѣчія здравому смыслу, произведеніемъ атомовъ. Нельзя допустить, что человѣческій организмъ произошелъ случайно, такъ какъ тогда не было бы той чудной гармоніи, какая въ немъ существуетъ, но непремѣнно оказался бы какой-нибудь излишекъ, или же недостатокъ. А между тѣмъ, на какую бы часть человѣческаго тѣла мы ни посмотрѣли, на внутренніе ли органы, или же на внѣшнія чувства—слухъ, вкусъ, зрѣніе, осязаніе, обоняніе: мы замѣтимъ, что въ организмѣ человѣка „нѣтъ ничего излишняго и ненужнаго, ничего даже повидимому самаго ничтожнаго, напримѣръ волосъ и ногтей, но все служитъ или для пользы или для красоты“. Каждому члену тѣла назначена своя опредѣленная дѣятельность и всѣ они такъ мудро расположены, что помогаютъ другъ другу; каждый отправляя свою частную дѣятельность, служитъ общимъ пользамъ цѣлаго организма. „Голова начальствуетъ, и управляетъ; какъ для полководца въ крѣпости, такъ для мозга служатъ охраною органы чувствъ:—глаза смотрятъ впередъ, слухъ воспринимаетъ звуки, вкусъ оцѣниваетъ воспринимаемое, обоняніе выслѣживаетъ и вывѣдываетъ, осязаніе подчиняетъ себѣ все низшее“. Равнымъ образомъ и другіе члены тѣла даны человѣку не безъ цѣли: „волосы охраняютъ и защищаютъ голову, руки употребляются для работы, ими созидаются разнообразныя вещи, и весьма мудрыя произведенія искусства, плечи служатъ для ношенія тяже-

[30]) Пс. 118, 73.

стей, пальцы для хватанія, при помощи послушныхъ ногъ мы проходимъ сушу, переплываемъ море и совершаемъ всякія путешествія; и всѣ другіе члены, сколько бы ихъ ни было, служатъ для сохраненія человѣческаго организма". Невольно и самъ собою возникаетъ теперь вопросъ: кто же образовалъ такое мудрое устройство человѣческаго организма, это высокое и прямое, гармоническое и хорошо приспособленное для чувствованій и движеній тѣло? Люди необразованные, по мнѣнію Діонисію, всѣ убѣждены въ томъ, что они суть „произведеніе высшаго и божественнаго Провидѣнія и Силы". Точно также и „врачи, которые тщательно изслѣдовали строеніе человѣческаго организма и особенно заботливо изучали внутреннія части, приписывали природѣ божественную сущность". Но атомисты безъ сомнѣнія скажутъ, что чудный человѣческій организмъ „образовали неразумные атомы". Опровергая такой взглядъ атомистовъ на происхожденіе человѣка, св. Діонисій здѣсь не считаетъ нужнымъ говорить о томъ, что ихъ взглядъ противорѣчитъ логическому закону, по которому въ дѣйствіи не можетъ заключаться болѣе, чѣмъ сколько содержится въ производящей причинѣ: объ этомъ онъ говорилъ уже при опроверженіи атомистическаго ученія о происхожденіи цѣлесообразнаго устройства универса. Здѣсь же Діонисій указывалъ на то, что атомистическое ученіе о происхожденіи человѣческаго организма противорѣчитъ опытному наблюденію и здравому смыслу. Опытъ ясно показываетъ намъ, что атомы не только не могутъ создать человѣка, но даже и вылѣпить глиняной модели человѣка, ни создать каменной статуи его, ни тѣмъ болѣе вылить золотаго или серебрянаго изображенія, такъ какъ искусство и ловкость, посредствомъ которыхъ созидаются эти изображенія, принадлежатъ людямъ". Если же это такъ, то, спрашиваетъ полемистъ, „какъ же могли возникнуть истинные первообразы, когда даже отображенія и снимки съ нихъ не могутъ явиться безъ участія мудрости"? Да и согласно ли хоть сколько-нибудь съ здравымъ смысломъ говорить, что человѣкъ есть произведеніе атомовъ? Не есть ли это самый невозможный абсурдъ? Какъ, напримѣръ, изъ атомовъ могъ образоваться Эпикуръ? „Какіе атомы, въ какомъ числѣ и какъ вошли въ лоно матери Епикура? Какъ они соединились, приняли форму, пришли въ движеніе и умножились, и послѣ этого какъ изъ нихъ создался Эпикуръ? Какъ случилось то, что одни изъ атомовъ сдѣлались мясомъ и

кожею, другіе стали костьми? Какъ связались ещё другіе атомы, чтобы образовать нервы"?

Еще болѣе невозможнымъ становится объяснить съ точки зрѣнія атомистической теоріи психическую организацію человѣка. „Откуда философъ получаетъ свой умъ, душу, разсудокъ"? Изъ атомовъ? Но это значитъ допускать совершенную разнородность между дѣйствіемъ и причиною. Это значитъ признать, что духовное происходитъ изъ матеріальнаго, что̀ невозможно. Съ другой стороны: если умъ, душа и под. въ человѣкѣ произошли отъ атомовъ, то „не должны ли греки говорить, что они научены поэзіи, музыкѣ, астрономіи, геометріи и прочимъ наукамъ не отъ боговъ, но отъ атомовъ, которые суть совершенныя и мудрыя музы"!..

5. Невозможностью объяснить при атомистическомъ взглядѣ психическую сторону человѣка св. Діонисій заканчиваетъ свою полемику съ атомистами. Въ заключеніе сочиненія Діонисій указываетъ самую причину (исходный пунктъ), вынудившую атомистовъ-эпикурейцевъ объяснить происхожденіе универса изъ однихъ естественно-физическихъ атомовъ: онъ разсматриваетъ атомистическое ученіе о богахъ и находитъ, что оно, какъ и вся вообще атомистическая система, крайне нелѣпо. По воззрѣнію атомистовъ, міръ со всѣмъ своимъ безконечнымъ разнообразіемъ бытій и явленій произошелъ изъ столкновенія атомовъ; въ природѣ нѣтъ ничего сверхъестественнаго, все въ ней идетъ по естественно-необходимымъ законамъ. Если такъ, то причемъ же тутъ могутъ быть боги? Зачѣмъ они атомистамъ? И могутъ ли атомисты, если хотятъ быть послѣдовательны въ своемъ ученіи, такъ или иначе учить о богахъ? Боги атомистовъ—атомы, предъ ними и должны преклоняться атомисты, ихъ они и должны почитать за Божественныя существа. Демокритъ, какъ болѣе или менѣе послѣдовательный атомистъ, дѣйствительно, совсѣмъ не хотѣлъ признавать боговъ, въ смыслѣ существъ „вѣчныхъ, независимыхъ, сверхъестественныхъ и высшихъ человѣка" [31]). Такими существами для него были „двигающіеся въ пустотѣ и все произведшіе атомы" [32]). Демокритъ допускалъ боговъ только для простой массы народа, такъ какъ она, по своему невѣжеству, не въ состояніи отрѣшиться

[31]) Zeller, Band I, s. 756.
[32]) Ibid., s. 758.

отъ вѣры въ боговъ [33]). Но Эпикуръ въ этомъ отношеніи далеко расходился съ Демокритомъ. Онъ, какъ мы знаемъ уже, выходя именно изъ своего ученія о богахъ и пришелъ къ мысли о необходимости все въ мірѣ объяснять однѣми естественными причинами (атомами). По Эпикуру, на боговъ нужно смотрѣть, какъ на существа вѣчныя, безсмертныя, блаженство которыхъ исключаетъ всякую мысль о заботѣ или трудѣ,—почему его боги и не могутъ ни сотворить міра, ни оказывать на него то или другое воздѣйствіе; они просто живутъ счастливѣйшею жизнію въ особомъ міровомъ пространствѣ (intermundium).

Думая такъ о богахъ, Епикуръ, по мнѣнію св. Діонисія, несомнѣнно хотѣлъ возвысить боговъ въ представленіи людей. Но онъ не достигаетъ своей цѣли. Наоборотъ,—вмѣсто того, чтобы возвысить ихъ, онъ, самъ того не замѣчая, унижаетъ своихъ боговъ.— Боги должны быть существами абсолютно счастливыми, поэтому они и не могли сотворить міра, такъ какъ еслибы они трудились надъ сотвореніемъ міра и заботились о его сохраненіи, то они не наслаждались бы абсолютнымъ покоемъ. Такъ аргументируетъ Эпикуръ. Но, опровергаетъ эту аргументацію св. Діонисій, дѣятельность можетъ казаться трудною и разстраивающею счастье только людямъ глупымъ и недѣятельнымъ. „Творить, управлять, благодѣтельствовать, заботиться, пишетъ полемистъ, можетъ быть труднымъ только для неискусныхъ и глупыхъ, для слабыхъ и лѣнивыхъ, а не для прилежныхъ и способныхъ, мудрыхъ и разумныхъ“. Для этихъ послѣднихъ, напротивъ, не можетъ быть ничего выше, какъ „наслаждаться тѣми благами, которыя они приносятъ ближнимъ“; такіе люди бываютъ всегда счастливы, такъ какъ „они награждаются хвалой и славой за свои труды: иные питая, иные управляя, иные лѣча, иные служа государству“. Но людьми наиболѣе другихъ дѣятельными, служащими на пользу своихъ ближнихъ, должны быть и бываютъ на самомъ дѣлѣ философы, которые, по Діонисію, „особенно оказываются счастливыми, такъ какъ посвѣщаютъ себя воспитанію людей“. Тотъ же Демокритъ и особенно Эпикуръ, отнимая дѣятельность у боговъ, однако же и сами „не могутъ представить себѣ никакого высшаго удовольствія“, кромѣ „добровольнаго занятія философіей: „Самъ Демокритъ ска-

[33]) Zeller, Bandi I, s. 762.

залъ, что онъ лучше желаетъ изыскивать научные принципы, чѣмъ обладать персидскимъ царствомъ". Итакъ, люди, и особенно философы, въ чемъ Демокритъ и Эпикуръ легко могутъ убѣдиться на самихъ себѣ, „съ легкостію исполняютъ предпринимаемое и съ удовольствіемъ оканчиваютъ свою работу для доставленія благъ людямъ". Какимъ же образомъ, спрашивается теперь, „творить, управлять благодѣтельствовать" и вообще та или другая дѣятельность невозможна для боговъ? И почему эта дѣятельность разстраиваетъ согласіе и блаженство боговъ и не доставляетъ имъ никакого наслажденія? Если люди, по сравненію съ богами существа низшія и несовершенныя, получаютъ наслажденіе отъ своихъ трудовъ, то какъже мириться съ этимъ ученіемъ Эпикура, что боги, существа вѣчныя и безсмертныя, „не доставляютъ никому никакихъ благъ и не обладаютъ никакими благами"? Не наоборотъ ли? для боговъ, какъ существъ неизмѣримо высшихъ человѣка, доставлять блага, творить, управлять и под. не только не непріятно и не трудно, а очень пріятно и желательно". Для нихъ „и медленность въ совершеніи добра—позоръ, какъ объ этомъ говоритъ поэтъ (Гезіодъ) [34]) или, какъ еще сильнѣе наставляетъ пророкъ, возвѣщая, что добродѣтельныя дѣла по истинѣ достойны Божества и что проклятъ тотъ, кто мало цѣнитъ ихъ" [35]). Итакъ, Эпикуръ, считая боговъ за существа абсолютно недѣятельныя и думая тѣмъ возвысить боговъ, на самомъ дѣлѣ унижаетъ ихъ: приписываетъ имъ то, что служитъ позоромъ даже для человѣка. Далѣе, боги Эпикура не суть „податели благъ" или, какъ говоритъ поэтъ [36]), „δωτῆρες ἑάων", они „не владѣютъ никакими благами и въ силу своего абсолютнаго спокойствія не могутъ никому благодѣтельствовать. При такомъ представленіи о богахъ имѣетъ ли какое-либо право Эпикуръ называть ихъ именемъ „Θεοί" Это названіе можно производить отъ двухъ глаголовъ: или отъ „Θέειν"—бѣжать, или отъ „Θεῖναι"—полагать, класть, творить. И ни одна изъ этихъ формъ не соотвѣтствуетъ богамъ Эпикура. Онъ не можетъ произвести то названіе ни отъ глагола „Θέειν"—бѣжать, такъ какъ его боги пребываютъ въ абсолютномъ покоѣ; ни отъ глагола

---

[34]) «Труды и дни» 480.

[35]) Jer. 58, 10.

[36]) Opuc. T. VIII, 325: « ἔςταν δ' ἐν προθύροισι θοὶ δωτῆρες ἑάων».

„Θεῖναι“—полагать и творить, „такъ какъ онъ не приписываетъ своимъ богамъ никакого труда и никакой работы, хотя Θεος есть творецъ и хранитель всего“.

Все ученіе эпикурейцевъ о богахъ, по сужденію св. Діонисія, есть не болѣе, какъ фантастическій вымыселъ празднаго воображенія самого Эпикура. „Какимъ образомъ Эпикуръ докажетъ, что его боги существуютъ на самомъ дѣлѣ, если онъ никогда не выдалъ ихъ творящими? Перешагнулъ ли онъ чрезъ небесный горизонтъ? переступилъ ли чрезъ сокровенную, ему одному только извѣстную дверь? увидѣлъ ли своихъ боговъ въ пустомъ пространствѣ? Нашелъ ли онъ тамъ вожделѣнное наслажденіе и жизнь и приглашаетъ къ участію въ этой жизни всѣхъ, которые должны уподобиться богамъ?“

Наконецъ ученіе о богахъ, а равно и частое употребленіе клятвъ именемъ Зевса, по мнѣнію св. отца, Эпикуру нужны были для того, чтобы сохранить хорошія отношенія къ жрецамъ и народу. „То извѣстно, пишетъ Діонисій, что Эпикуръ, боясь аѳинянъ по смерти Сократа и не желая того, чтобы почитали его за безбожника, какимъ онъ былъ на самомъ дѣлѣ, распускалъ, какъ шарлатанъ, молву о своей вѣрѣ въ боговъ, которые на самомъ дѣлѣ для него не существовали“.

Итакъ, какъ эпикурейское ученіе о богахъ, такъ и вся вообще система атомистовъ, по сужденію св. Діонисія александрійскаго, страдаетъ внутренними противорѣчіями и не даетъ удовлетворительнаго объясненія разнообразію міровыхъ предметовъ и явленій. „Они — атомисты“, заключаетъ свою полемику Діонисій, не смотрѣли умными глазами на небо, и не слышали выразительнаго гласа внимательнаго созерцателя: „небеса повѣдаютъ славу Божію, твореніе же руку его возвѣщаетъ твердь [37]). Они не обращаютъ вниманіе также и на землю, съ разнообразнымъ множествомъ существъ, ее населяющихъ, ибо они узнали бы, что „Господь на землю призрѣ, и исполни ю отъ благъ своихъ: душу всякаго животна покры лице ея“ (Сир. 16, 30—31).

Со всею рѣшительностію опровергая древнихъ матеріалистовъ и до очевидной ясности доводя нелѣпости атомистической теоріи съ

[37]) Пс. 18, 1.

точки зрѣнія космологическо-телеологической, св. Діонисій однако же не касается гипотезы со стороны онтологической, т.-е. онъ не задается вопросомъ: можетъ ли атомъ быть мыслимъ нами какъ дѣйствительная, недѣлимая и простая субстанція вещей? Представимо ли по психологическимъ и логическимъ законамъ нашего духа пустое безконечное пространство? Мыслимо ли, наконецъ, самодвиженіе матеріальнаго атома въ этомъ пространствѣ? И въ этомъ, по нашему мнѣнію, состоитъ главное отличіе Діонисіева опроверженія атомизма отъ современнаго [38]).

---

[38]) Предъ судомъ современнаго философскаго ума атомистическая теорія въ самыхъ своихъ принципахъ оказывается логически несостоятельною. 1) Прежде всего теперь вполнѣ дознано, что можно только предполагать, что матерія въ своемъ простѣйшемъ видѣ должна состоять изъ дискретныхъ частицъ, которыя при данныхъ средствахъ науки и существующихъ условіяхъ природы недоступны дальнѣйшему разложенію. Но отсюда еще нельзя заключать, чтобы эти дискретныя частицы были на самомъ дѣлѣ недѣлимы: «это доказать наглядным образомъ невозможно, потому что атомъ, по самой природѣ своей, не можетъ быть подвергнутъ изслѣдованію—дѣлимъ онъ или недѣлимъ. Никакъ нельзя отстранить отъ себя мысли, что какъ бы ни была мала данная частица матеріи, она всетаки можетъ быть раздѣлена на болѣе малыя части и такъ далѣе до безконечности. Нельзя представить себѣ чего-либо простаго и недѣлимаго, какъ скоро оно занимаетъ какое либо, хотя бы то и самое малое пространство, имѣетъ какую-либо величину. Все протяженное всегда допускаетъ возможность дальнѣйшаго раздѣленія. Простое въ томъ смыслѣ, что оно не состоитъ уже изъ частей, слѣдов. изъ чего-либо дѣлимаго по самой природѣ своей, никогда на самомъ дѣлѣ не можетъ быть матеріальнымъ, если только мы не станемъ прадставлять себѣ матеріальное чѣмъ то не протяженнымъ и не пространственнымъ, а вмѣстѣ и противорѣчащимъ себѣ. Такимъ образомъ нужно доказать еще, что атомы не суть наши собственныя представленія, но на самомъ дѣлѣ существуютъ. Но этого-то атомисты и не могутъ никогда доказать. Атомъ по самому понятію своему есть недѣлимая частица протяженной матеріи, но недѣлимость не согласна съ протяженіемъ; если атомъ недѣлимъ, то долженъ быть не протяженъ, но тогда онъ не будетъ матеріальнымъ атомомъ; если же онъ матеріаленъ и потому протяженъ, то онъ по самой природѣ своей долженъ быть дѣлимъ». 2) Не менѣе противорѣчащимъ оказывается и другой принципъ атомистической теоріи—пустое пространство, отдѣляющее атомы. «Если все существующее, по ученію атомистовъ, есть матеріальное или вещественное, которое слагается и образуется изъ безконечнаго множества атомовъ, то что же такое *пустое*, ничѣмъ ненаполненное и какъ бы нематеріальное пространство, какъ не «ничто»? Но можетъ ли пустота, какъ ничто, служить препятствіемъ къ полному сліянію всѣхъ атомовъ, и слѣд. можно ли признать научнымъ, положительнымъ такое «пустое» понятіе, которое, однако, служитъ краеугольнымъ камнемъ для теорій

Въ объясненіе указанной особенности Діонисіевой полемики мы должны замѣтить слѣдующее. 1) Свое сочиненіе „περὶ φύσεως“ св. Діонисій александрійскій писалъ юношѣ Тимоѳею (Евсевія Ц. И. кн. VII, гл. 26), а это не позволяло автору при разборѣ атомистической гипотезы, самой нефилософичной изъ всѣхъ философскихъ теорій, вдаваться въ метафизическія отвлеченности. Для Тимоѳея, какъ юноши, была безъ сомнѣнія болѣе понятна космо-

---

атомовъ, какъ недѣлимыхъ основъ матеріи, и необходимымъ условіемъ «движенія» атомовъ? Признаніе абсолютной пустоты между атомами необходимо ведетъ къ предположенію такъ-называемаго дѣйствованія на разстояніи (in distans), не только безъ взаимнаго соприкосновенія, но и безъ среды, служащей проводникомъ движенія. Движущія силы природы дѣйствуютъ или чрезъ соприкосновеніе тѣлъ, или посредствомъ толчка, сообщеннаго однимъ тѣломъ другому. Мы не видимъ примѣра и не можемъ даже вообразить себѣ, чтобы одно тѣло могло двинуть другое, лежащее вдали отъ него, или безъ непосредственнаго сближенія съ нимъ, или безъ помощи какой-либо между-лежащей среды, служащей передатчикомъ движенія. Но признавая, что атомы отдѣлены другъ отъ друга пустыми промежутками, совершеннымъ «ничто», мы должны будемъ допустить странную для матеріальнаго міра возможность дѣйствовать одному матеріальному предмету (какъ бы онъ малъ ни былъ—это все равно) на другой безъ всякаго посредства и соприкосновенія, одною такъ-сказать волею или внутреннимъ стремленіемъ приблизить или отдалить его отъ себя». 3) Наконецъ, и понятіе «самодвижущихся» атомовъ оказывается однимъ изъ самыхъ фантастическихъ созданій человѣческаго воображенія. «Предположеніе силы движенія, какъ присущаго (имманентнаго) свойства атомовъ, которое производитъ посредствомъ ихъ разнообразныя соединенія, различныя явленія — это предположеніе порождаетъ новыя противорѣчія въ атомистической теоріи. Не говоря уже о томъ, что «сила», какъ и «матерія» вообще, есть отвлеченное понятіе или предположеніе, что о силѣ, отдѣльно отъ явленій, опытъ ничего не знаетъ и не можетъ знать,—мы должны предположить одно изъ двухъ: или сила обнаруживается въ движеніи атомовъ, какъ нѣчто находящееся внѣ ихъ, или сила неотдѣлима отъ атомовъ, какъ присущее имъ свойство. Въ первомъ, случаѣ атомы не могутъ быть творческими основами явленій, а служатъ только обнаруженіемъ внѣ ихъ находящейся, какой-то другой творческой силы. Второе же предположеніе противорѣчитъ самому (матеріалистическому) понятію объ атомѣ, какъ вещественномъ тѣлѣ, которое, по самой природѣ своей, недѣятельно, инертно, и само по себѣ не обладаетъ никакою самодѣятельною силою. Такимъ образомъ атомы, какъ тѣла неподвижныя, мертвыя, не могутъ приводить себя въ движеніе и служить началами явленій міра. Всякое движеніе есть «дѣйствіе, причина котораго не заключается въ самомъ веществѣ, какъ веществѣ, а, не находясь въ матеріи, она—эта причина – должна быть началомъ, отличнымъ отъ матеріи, силою—«нематеріальною». В. Д. Кудрявцевъ, «Матеріалист. атомизмъ», въ Прибав. къ Твор. св. Отцевъ, 1880 г. ч. XXVI.

логическо-телеологическая сторона предмета, нежели отвлеченно-теоретическая. 2) Сочиненіе св. Діонисія мы знаемъ только въ небольшихъ отрывкахъ у Евсевія. Возможно, что въ книгѣ Діонисія разсматривалась атомистическая теорія и съ отвлеченно-метафизической или онтологической стороны. Такъ можно думать на томъ основаніи, что въ двухъ мѣстахъ св. Діонисій, хотя и кратко, высказываетъ свое сужденіе и объ этой сторонѣ атомистической теоріи. Такъ, когда онъ называетъ атомистовъ „οἱ τῶν ἀτόμων τομεῖς καὶ τῶν ἀμερῶν μερισταί“, то, по словамъ Роха, „ясно показываетъ тѣмъ, что атомисты рѣшаются утверждать то, что̀ ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть истиннымъ само по̀ себѣ и что говоритъ противъ опытныхъ наблюденій, непозволяющихъ допустить существованіе атомовъ“ [39]). Равнымъ образомъ, когда Діонисій пишетъ объ атомистахъ, что они „ὁράτωσαν τὰς ἀθεάτους καὶ τὰς ἀνοήτους νοείτωσαν“, то онъ, продолжаетъ нѣмецкій ученый, „дѣлаетъ это съ тѣмъ намѣреніемъ, чтобы показать, что атомисты допускаютъ невозможное для мысленнаго представленія,—другими словами возражаетъ атомистамъ то, что и въ древнее и въ новое время возражалось имъ, именно: атомъ есть эмпирически недоказанное бытіе и нѣчто невозможное для нашего умопредставленія“ [40]).

Впрочемъ, то или другое заставило св. Діонисія опустить отвлеченно-онтологическую сторону предмета, это, во всякомъ случаѣ, ни мало не отнимаетъ у сочиненія „περὶ φύσεως“ того значенія, какое имѣло и доселѣ имѣетъ оно въ христіанской полемикѣ противъ матеріалистическаго атомизма. Это сочиненіе вполнѣ уясняетъ намъ ту противоположность, какая существуетъ между христіанскимъ и матеріалистическимъ міровоззрѣніемъ. Тамъ вѣчная матерія изъ недѣлимыхъ атомовъ, здѣсь—вѣчный Богъ; тамъ самодвиженіе атомовъ въ пустомъ пространствѣ, здѣсь твореніе по свободной волѣ Премудраго Творца; тамъ случай и необходимость, здѣсь всюду цѣль и смыслъ; тамъ человѣкъ оказывается случайнымъ сцѣпленіемъ матеріальныхъ частицъ, здѣсь онъ существо разумное, вышедшее изъ рукъ Творца и под.

Показавъ рѣзкую противоположность между атомизмомъ и хри-

---

[39]) Рохъ s. 49.

[40]) Ibid.

стіанствомъ, св. Діонисій въ то же время не оставляетъ своего читателя въ недоумѣніи и нерѣшительности относительно того, какому же изъ этихъ двухъ, діаметрально противоположныхъ, міровоззрѣній нужно отдать предпочтеніе? И, помимо отвлеченно-философскихъ аргументацій, однимъ космологическо-телеологическоимъ путемъ, св. Діонисій ясно показалъ всю шаткость атомистическаго зданія, построеннаго на логически-немыслимыхъ началахъ. Онъ ясно, просто и наглядно убѣждаетъ читателя, что атомистическая теорія не только не даетъ хоть сколько-нибудь удовлетворительнаго рѣшенія загадки происхожденія міра, но еще болѣе запутываетъ этотъ вопросъ. Если атомы суть единственно реальное постоянное и непреходящее бытіе; если каждый изъ атомовъ обладаетъ неизмѣнными свойствами и силами, если одни только атомы вѣчны и не только служатъ строительнымъ матеріаломъ, изъ котораго образовался міръ, но и сами собой" своими собственными силами создали весь міръ, если, соединяясь между собою по извѣстнымъ законамъ въ непрерывно измѣнчивой формѣ то такъ, то иначе, они дали бытіе всѣмъ родамъ міровыхъ тѣлъ— солнцу, планетамъ и проч., произвели органическую жизнь и, наконецъ, человѣка: то что другое можно сказать въ отвѣтъ на это, кромѣ того, что сказалъ св. Діонисій: „Θαυμαστή γε ἀτόμων ἡ δημοκρατία"! Но Діонисій не только раскрылъ неприложимость атомистической гипотезы къ объясненію происхожденія универсума, но и указалъ также на тѣ нелѣпости, къ какимъ необходимо ведетъ эта гипотеза. Припомнимъ, къ какому выводу приходитъ св. Діонисій, когда онъ, какъ бы становясь на точку зрѣнія атомистовъ, пытается объяснить стройное движеніе небесныхъ свѣтилъ изъ случайнаго столкновенія атомовъ, или когда онъ старается представить себѣ возможность образованія Эпикура изъ атомовъ!

Прошло болѣе, чѣмъ полторы тысячи лѣтъ со времени написанія Діонисіева сочиненія „περὶ φύσεως", но оно имѣетъ большую важность и значеніе и для настоящего времени. Наше время снова обратило вниманіе на древнюю, долгое время находившуюся въ забвеніи, атомистическую гипотезу, снова ища въ ней разгадки бытія и сущности міра. Мы говоримъ о современномъ матеріализмѣ, этомъ модномъ міровоззрѣніи, такъ широко распространившемся благодаря громаднымъ успѣхамъ эмпирическихъ наукъ. Подобно

Демокриту и Эпикуру, въ наши дни матеріалисты говорятъ, что „природѣ неизвѣстны ни Начало премірное, ни дѣйствія сверхъестественныя; она сама есть начало и конецъ всего, сама все создаетъ, и все снова беретъ къ себѣ“ [41]). „Атомъ, говоритъ одинъ изъ самыхъ жаркихъ сторонниковъ новѣйшаго матеріалистическаго атомизма, есть тотъ Богъ, которому всякое бытіе, низшее и высшее, обязано своимъ происхожденіемъ; онъ не имѣетъ ни начала, ни конца своего бытія и вступаетъ только въ безконечномъ теченіи временъ въ новыя соединенія, или выходитъ изъ нихъ, но всегда есть неизмѣнно одинъ и тотъ же, одаренный одними и тѣми же, отъ вѣка ему присущими, силами и свойствами“ [42]). Очевидно, современный матеріализмъ не далеко ушелъ отъ древняго атомизма Демокрита и Эпикура.

Что же говорятъ теперь противъ атомистическаго матеріализма? Кромѣ указанія на противорѣчіе въ логическихъ принципахъ матеріализма (о чемъ мы говорили выше), ничего новаго въ сравненіи съ тѣмъ, что сказалъ св. Діонисій александрійскій въ своемъ сочиненіи. Чтобы убѣдиться въ этомъ, позволяемъ себѣ привести нѣсколько выдержекъ изъ сочиненій современныхъ противниковъ матеріализма.—Главное затрудненіе, къ которому ведетъ атомистическо-матеріалистическое объясненіе происхожденія міра и его явленій, Фабри такъ выражаетъ въ одномъ изъ своихъ „писемъ противъ матеріализма“: „Такъ какъ, говоритъ онъ, всякое атомистическое ученіе должно признавать существенно одинаковыя качества за всѣми атомами, а все существующее въ дѣйствительности только продуктомъ атомовъ, то откуда же такое громадное разнообразіе существующаго, начиная отъ низшихъ степеней неорганической жизни до человѣческаго самосознанія? Еслибы мы на время даже сдѣлали уступку атомистамъ—вздумали бы допустить, что атомы обладаютъ скрытымъ сознаніемъ, то отчего же такое сознаніе только въ человѣческой личности бываетъ дѣйствующимъ, а не въ травѣ, зернѣ, камняхъ и животныхъ? На это еще никогда не давала атомистика удовлетворительнаго отвѣта. Она можетъ только сказать, что это происходитъ отъ особаго рода сочетанія атомовъ. Но какая же причина такого сочетанія? На это до сихъ поръ нѣтъ

[41]) Бюхнеръ, Zeitschrift für Phil Band. 24., s. 29—30.
[42]) Zeitsch. für Phil. Bd. 24, s. 36

и никогда не будетъ удовлетворительнаго отвѣта“ [43]). Но не тоже ли самое говоритъ и св. Діонисій, когда доказываетъ, что атомистическая теорія, при одинаковой субстанціональности атомовъ, не можетъ объяснить безконечнаго разнообразія міровыхъ бытій, напримѣръ различія по продолжительности существованія?

Послушаемъ, что̀ говоритъ другой современный противникъ матеріализма. „Матеріалистическая философія, весьма мало свѣдущая въ законахъ природы, удовлетворяется тѣмъ, что приписываетъ случаю и нечаяннымъ встрѣчамъ атомовъ ту гармонію и соотвѣтственность конечныхъ причинъ, какія насъ поражаютъ въ мірѣ. Но говорить вмѣстѣ съ древними эпикурейцами, что атомы, соединяясь другъ съ другомъ въ силу случайно полученнаго ими направленія, произвели здѣсь растенія, тамъ животныхъ, въ иномъ мѣстѣ рыбъ, а еще въ другомъ—людей; это въ сущности значитъ ничего не сказать. Несообразность подобныхъ объясненій или, правильнѣе, отсутствіе всякаго объясненія, показываетъ лучше всякихъ доказательствъ невозможность устранить изъ вселенной Предусматривающую Причину“ [44]). Это же, какъ мы знаемъ уже доказываетъ и все сочиненіе Діонисія „о природѣ“.

По мнѣнію атомистовъ, говоритъ Гоффманъ, существуютъ безчисленныя, простыя, вѣчныя, недѣлимыя тѣла, которыя сами по себѣ абсолютно пусты, неподвижимы, непроницаемы, но которыя, однако, отъ вѣчности двигаются въ пустомъ пространствѣ, влекутся другъ къ другу и снова разъединяются,—безъ всякой цѣли и смысла производятъ законосообразность, гармонію и, не имѣя разумности, открываютъ эту разумность. Подобный конгломератъ противорѣчій и путаницы трудно найти въ какой-либо другой философской системѣ“ [45]).

Сдѣланныя нами выдержки изъ сочиненій современныхъ противниковъ матеріализма вынуждаютъ насъ отнести твореніе св. Діонисія александрійскаго „περὶ φύσεως“ къ разряду тѣхъ патристическихъ произведеній, которыя вѣчно будутъ жить въ человѣчествѣ и никогда не потеряютъ своего интереса и значенія.

---

[43]) Фабри, «Письма противъ матеріализма», стр. 47—48.

[44]) Поля Жане, «Современный матеріализмъ въ Германіи», стр. 94—95.

[45]) Гоффманъ Der deutsche Materialismus und die Theologie въ «Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie», за 1864 г. стр. 253.

Въ виду того, что разсмотрѣннаго нами полемическаго сочиненія „περὶ φύσεως“ нѣтъ на русскомъ языкѣ, мы считаемъ не излишнемъ въ качествѣ приложенія помѣстить переводъ этого прекраснаго произведенія древне-христіанской литературы и дать о немъ краткія исагогическія свѣдѣнія.

Когда и по какому поводу написалъ св. Діонисій Александрійскій [46]) свое сочиненіе „о природѣ“, этого съ точностію опредѣлить едва ли возможно. Съ вѣроятностію, впрочемъ, можно предполагать, что оно было написано не въ періодъ епископской дѣятельности [47]) Діонисія, такъ-какъ въ это время александрійская церковь была раздираема многими еретическими и раскольническими смутами [48]), на устраненіе которыхъ св. Діонисій посвящалъ все время своей епископской дѣятельности. Поэтому время написанія сочиненія „περὶ φύσεως“ нужно относить къ періоду катехизаторской дѣятельности Діонисія, т. е. къ 232—247 годамъ.

Столь же трудно рѣшить: что послужило поводомъ къ написанію сочиненія? Можетъ быть св. Діонисій въ этомъ случаѣ слѣдовалъ примѣру своего учителя Оригена [49]), т. е. имѣлъ въ виду того же самого Цельса, противъ котораго Оригенъ написалъ свое знаменитое „сочиненіе противъ Цельса“, и, который, судя по указаніямъ Оригена, былъ вѣроятно эпикуреецъ [50]). Но вѣрнѣе, кажется, думать, что полемическое сочиненіе „περὶ φύσεως“ было вызвано широкимъ распространеніемъ эпикуреизма во время Діонисія и преобладающимъ господствомъ этого направленія, какъ въ жизни, такъ и въ тогдашней наукѣ [51]). Широкое распространеніе эпикуреизма безъ сомнѣнія было обязано не столько его научно-философскимъ принципамъ, сколько тѣмъ практическимъ интересамъ, которые составляли главную задачу эпикуреизма и которые онъ всюду преслѣдовалъ. Мы говоримъ о той чисто-практической цѣли, которую по воззрѣнію Эпи-

---

[46]) Обстоятельную біографію св. Діонисія Александрійскаго можно читать у Фёрстера «Dionysius der Grosse von Alexandrin» въ Zeitschr. für die historicche Theologie за 1871 г. ss. 43—79.

[47]) Епископомъ Діонисій сдѣлался послѣ Ираклa въ 247 или 284 г.

[48]) Расколъ Новата, ересь Савеллія.

[49]) «Достойнымъ ученикомъ» котораго Діонисія называетъ бл. Іеронимъ Catalogus script. cap. 64.

[50]) Ср. Roch. s. 19.

[51]) О чемъ см. Zeller, Band. III, s. 397—398.

кура, должна преслѣдовать философія,—о желаніи Эпикура освободить людей отъ страданій и несчастій и доставить имъ полное спокойствіе и счастіе. Распространенію эпикурейской философіи въ то время способствовалъ также и характеръ и методъ тогдашней науки. Какъ извѣстно, Эпикуръ, стараясь все объяснить изъ чисто естественныхъ основаній и рѣшительно отрицая все сверхъестественное, особенное значеніе придавалъ наукамъ естественнымъ. Эти науки, казалось Эпикуру, даютъ возможность объяснить ходъ міровой жизни однимъ чисто естественнымъ путемъ, а не религіозно-телеологическимъ [52]). Но любовь къ естественнымъ наукамъ, особенно къ астрономіи и медицинѣ, любовь къ такъ-называемому индуктивному методу, который основывается „на предположеніи законности и необходимости хода міровой жизни [53]), составляли главную, отличительную черту науки и образованности третьяго вѣка [54]). Отсюда понятно, что принципы эпикурейско-атомистической философіи находили себѣ большое сочувствіе въ кругу тогдашнихъ естествоиспытателей, астрономовъ и врачей [55]). Несомнѣнно также и то, что это міровоззрѣніе было въ значительной мѣрѣ распространено и въ средѣ тогдашней александрійской христіанской молодежи. Въ виду этого, Діонисій Александрійскій, какъ катехетъ христіанской школы, вѣроятно и почелъ нужнымъ разоблачить несостоятельность и нелѣпость атомистическаго міровоззрѣнія эпикурейцевъ, весьма цѣлесообразно оставивъ безъ вниманія прямыя возраженія эпикурейцевъ противъ христіанства и его Основателя послѣ того, какъ Климентъ и Оригенъ со всею основательностію опровергли эти возраженія.

Свое сочиненіе Діонисій посвящаетъ юношѣ „Тимоѳею“ [56]) о которомъ Діонисій говоритъ въ письмѣ къ епископу Герману при описаніи своего удаленія изъ Александріи во время гоненія Декія. „Я, пишетъ указанному епископу св. Діонисій, выѣхалъ вмѣстѣ съ дѣтьми (παῖδες) и со многими изъ братій... Я и всѣ бывшіе со мною были взяты воинами и отведены въ Тапорисъ, а *Тимоѳея*

---

[52]) Ланге, «Истор. Матер.» перев. Страх. стр. 97.

[53]) Ibid. ст. 101.

[54]) Ibidem.

[55]) Какъ извѣстно, и современный нашъ матеріализмъ обязанъ своему широкому развитію наукамъ естественнымъ.

[56]) Церков. Истор. Евсевія, кн. VII, гл. 26.

въ то время по усмотрѣнію Божію съ нами не случилось“ [57])... Кто были тѣ παῖδες, о которыхъ говоритъ Діонисій и въ частности, юноша Тимоѳей, которому написалъ Діонисій свое сочиненіе „περὶ φύσεως“—это съ точностію неизвѣстно. Рохъ усиленно старается доказать, что это былъ сынъ св. Діонисія, рожденный еще до обращенія Діонисія въ христіанство [58]). Другіе думаютъ, что это былъ юноша, находившійся въ услуженіи у св. Діонисія [59]). Но вѣрнѣе думать вмѣстѣ съ Диттрихомъ [60]), что Тимоѳей былъ любимый ученикъ Діонисія, вышедшій изъ александрійскаго огласительнаго училища и жившій, вѣроятно, въ домѣ св. Діонисія [61]).

Сочиненіе Діонисія „περὶ φύσεως“, какъ и всѣ другія творенія этого учителя Церкви, не дошло до насъ въ своемъ полномъ объемѣ, въ какомъ оно вышло изъ-подъ пера самого автора. Въ томъ видѣ, въ какомъ это сочиненіе лежитъ передъ нами въ настоящія минуты, оно представляетъ собою небольшой фрагментъ, помѣщенный въ сочиненіи извѣстнаго церковнаго историка Евсевія „Praeparatio evangelica“ [62]). Дѣлая перечень сочиненій св. Діонисія Александрійскаго, Евсевій говоритъ: „есть у насъ много и другихъ *обширныхъ* его сочиненій, изложенныхъ въ видѣ писемъ „о природѣ“, назначенное для отрока Тимоѳея“ [63]). „Я, пишетъ Евсевій въ другомъ своемъ сочиненіи, предложу *не много* изъ книгъ Діонисія „о природѣ“, направленныхъ противъ Эпикура“ [64]). Помѣщая затѣмъ указанное сочиненіе Діонисія въ своемъ praeparatio evangelica, Евсевій нѣсколько разъ даетъ замѣтить, что онъ приводитъ не все сочиненіе, а заимствуетъ изъ него только нѣкоторыя вы-

---

[57]) Ibid.

[58]) Рохъ, s. 24—25.

[59]) Forster, въ указ. нѣм. жур., s. 56.

[60]) Диттрихъ, s. 4—5.

[61]) Диттрихъ доказываетъ свое предположеніе многими примѣрами изъ до и послѣ христіанской исторіи, показывающими, что отношенія между учителемъ и ученикомъ нерѣдко носили характеръ отношеній отца и сына. Такъ онъ ссылается напр. на Александра Македонскаго, который называлъ Аристотеля своимъ отцомъ, на Елисея и Илію и др. Слово «παις» значитъ сынъ или дочь въ дальнѣйшемъ, а не первоначальномъ значеніи.

[62]) Eusebii Caesar. opera, «Praeparatio evangelica», кн. XIV, гл. 23—27, стр. 321—333.

[63]) Церк. Истор. кн. VII, гл. 26.

[64]) Praep. evang. гл. 22.

держки. Такъ напр., сказавъ, какъ опровергаетъ св. Діонисій атомистическое ученіе чрезъ указаніе на стройное движеніе небесныхъ свѣтилъ, Евсевій говоритъ: „сказавъ это, онъ (Діонисій) и *еще другое многое разсматриваетъ*, доказываетъ посредствомъ многихъ основаній, частію изъ отдѣльныхъ предметовъ универсума, а частію изъ разнообразныхъ *твореній въ немъ*. Изъ *всего этого* я еще приведу *нѣчто*, чтобы окончить предлежащее сочиненіе“ [65]). На основаніи указанныхъ данныхъ мы должны заключать, что по своему первоначальному объему сочиненіе „περὶ φύσεως“ было довольно обширно.

Предлагаемъ русскій переводъ этого замѣчательнаго творенія св. отца церкви.

I.

1. Есть ли вселенная связное и цѣлое единство, какъ она представляется намъ и мудрѣйшимъ изъ грековъ—Платону, Пиѳагору, стоикамъ и Гераклиту,—или она есть двойство, какъ можетъ быть кто-нибудь полагаетъ,—или же она есть безпредѣльное множество, какъ думаютъ нѣкоторые другіе, которые, благодаря многимъ заблужденіямъ своего ума и по разнообразію значенія названій [66]), старались раздробить сущность вселенной и представить ее, какъ нѣчто безконечное (ἄπειρον), не происшедшее (ἀγέννητον) и безцѣльное (ἀπρονόητον)? 2. Послѣдніе допускаютъ бытіе какихъ-то вѣчныхъ, мельчайшихъ и безчисленныхъ по множеству тѣлъ, называемыхъ атомами и (допускаютъ) неограниченное по величинѣ пустое пространство; они утверждаютъ, что эти атомы, сами собой (αὐτομάτως), случайно (ὡς ἔτυχεν), двигаясь въ пустомъ пространствѣ, сталкивались между собою по причинѣ неупорядоченнаго стремительнаго движенія (διὰ ῥύμην ἄτακτον) и, вслѣдствіе различія формъ, соединялись и сцѣплялись между собою,—такимъ образомъ они образовали міръ и все, что въ немъ, и даже остальные безчисленные и безпредѣльные міры. 3. Такое ученіе принадлежитъ Эпикуру и Демокриту, которые однако не были согласны во всемъ относительно атомовъ, какъ напр. одинъ изъ нихъ допускалъ (Эпикуръ), что

---

[65]) Praep. evang. гл. 25.

[66]) Πολλαῖς τῆς διανοίας παραφορῖς καὶ ποικίλαις προφοραῖς ὀνομάτων.

всѣ атомы весьма малы (ἐλαχίστας πάσας) и, вслѣдствіе этого невидимы, другой же (Демокритъ) полагалъ, что по крайней мѣрѣ, нѣкоторые изъ атомовъ очень велики. Но оба согласно утверждали, что атомы тѣла недѣлимы и должны быть признаваемы такими по причинѣ ихъ несокрушимой твердости. 4. Другіе утверждаютъ, что атомы суть тѣла безъ частей, хоть сами части вселенной, изъ которыхъ по причинѣ ихъ недѣлимости, образовалась все и на которыя снова все распадается. Этимъ именемъ „недѣлимыхъ тѣлъ“ (ἀμερῆ) назвалъ ихъ Діодоръ [67]); другое имя, говорятъ, далъ имъ Гераклитъ, который назвалъ ихъ молекулами (ὄγκοι); отъ Гераклита это имя принялъ по наслѣдству также и врачъ Асклепій [68]). Изложивши это ученіе, говоритъ Евсевій, онъ опровергаетъ его многими доводами, а именно такимъ образомъ:

II.

1. Какъ мы должны будемъ назвать ихъ, если они говорятъ, что случайно (τυχηρὰ) произошли мудрыя и потому прекрасныя творенія, изъ которыхъ каждое само по себѣ (отдѣльно), и всѣ вмѣстѣ казались прекрасными Тому, Кто сотворилъ ихъ, ибо сказано: „и видѣ Богъ вся, елика сотвори: и се добра зѣло (Быт. I, 31). 2. Вѣдь не одинъ разъ, посредствомъ незначительныхъ, обыкновенныхъ и встрѣчающихся у нихъ подъ ногами, примѣровъ (παραδειγμάτων), они могли бы научиться, что никакая полезная и нужная для употребленія вещь (χρειῶδες καὶ πρὸς ὠφέλειαν ἔργον), хотя бы она казалась очень незначительною, не являлась безъ помощи искусства (ἀναπιτηδεύτως) и безразсудно (случайно—συμβατικῶς), но рукою человѣка создавалась для опредѣленной цѣли. Когда же она становится ненужною (ἄχρηστον) и безполезною (ἀνωφελές), то разрушается и, какъ попало (ὡς ἂν τύχῃ), пропадаетъ, такъ какъ мудрая заботливость, которая прежде эту вещь сохраняла, болѣе ея уже не поддерживаетъ. 3. Такъ, когда ткутъ платье, то нити не соединяются безъ ткача и сами собой не вплетаются въ основу. Но если платье изнашивается (κατατρεβείη), то оно вет-

---

[67]) Діодоръ принадлежалъ къ ученикамъ Евклида Мегарійскаго. См. Zell., B. I, s. 523.

[68]) Асклепій, жившій въ Римѣ во времена Помпея, Zell. B. III, s. 352.

шаетъ и превращается въ безпорядочныя лохмотья. Далѣе,—когда строится домъ или городъ, то камни не ложатся сами въ основаніе и не летятъ вверхъ, но архитекторъ (τοιχόδομος) кладетъ ихъ каждый камень на свое мѣсто; если же они (домъ или городъ) разрушаются, то каждый камень падаетъ какъ придется [69]). 4. Когда, далѣе, строится корабль, то киль (τροπίς), не ложится самъ въ основаніе, мачта не направляется сама въ середину и каждая изъ балокъ не занимаетъ свое мѣсто. Точно тоже нужно сказать и о постройкѣ повозки: бревна не ищутъ сами мѣста и сами не находятъ его, а въ обоихъ случаяхъ плотникъ размѣщаетъ ихъ. Если же корабль разбивается на морѣ, или, если повозка ломается и разваливается, то въ первомъ случаѣ обломки корабля разносятъ волны, а во второмъ—они безъ всякаго порядка падаютъ на землю. 5. Точно также и атомисты должны бы признавать, что ихъ атомы до тѣхъ поръ безпорядочно блуждаютъ, пока кѣмъ-либо не будутъ управляемы, пока чья-либо рука не будетъ дѣйствовать и направлять ихъ къ пользѣ [70]). Но они видятъ невидимое и мыслятъ своимъ разумомъ немыслимое, однако, не такъ, какъ тотъ, который получивъ откровеніе отъ Бога, исповѣдуетъ: „несодѣланное твое видѣстѣ очи мои“ (Пс. 138, 16). 6. Если же они утверждаютъ, что та ткань, которую они сами изобрѣтаютъ, какъ роскошную, образовалась сама собой изъ атомовъ неразумно (ἀσόφως) и безсмысленно (ἀναισθήτως), то кто можетъ признать ихъ справедливыми, слыша о неупорядоченныхъ атомахъ, которыхъ по мудрости превосходитъ даже паукъ, ибо онъ приготовляетъ себѣ паутину изъ самого себя? 7. Или этотъ великій домъ, состоящій изъ неба и земли и, по причинѣ величія и полноты проявляющейся въ немъ мудрости, названный космосомъ,—мы должны признать приведеннымъ въ порядокъ безпорядкомъ неупорядоченныхъ атомовъ и, такимъ образомъ, должны признать, что безпорядокъ есть причина порядка? 8. Какъ могутъ быть произведены хорошо опредѣленныя движенія и пути посредствомъ неупорядоченнаго движенія? Какъ могутъ согласоваться стройные ряды небесныхъ тѣлъ посредствомъ нестройныхъ и немузыкальныхъ инструментовъ? 9. Какимъ обра-

---

[69]) Καταῤῥιφθείσης δὲ ὡς ἂν παρείκῃ, κατενεχθεὶς ἕκαστος ἀιεσφάλη.

[70]) Ἁρμόζοι λέγειν αὐτοῖς καὶ τὰς ἀτόμους, ἄρτὰς μενούσας, καὶ ἀχειροποιήτους καὶ ἀχρὴςους, εἰκῇ φέρεσθαι.

зомъ, если атомы имѣютъ одну и ту же природу и различаются между собою только величиною и фигурою,—происходитъ то, что изъ нихъ создались, какъ хотятъ утверждать то, существа (σώματα) божественныя (θεῖα), чистыя (ἀκήρατα) и вѣчныя (αἰώνια) или, по крайней мѣрѣ, такъ-называемыя существа долговѣчныя (ἤ μακραίωνά γε κατὰ τὸν οὕτως ὀνομάσαντα), видимое и невидимое (φαινόμενα καὶ ἀφανῆ),—видимое: солнце, луна, звѣзды, земля и вода,—невидимое: боги, демоны и души (что таковыя существуютъ, они (атомисты) не смѣютъ отрицать, хотя бы и желали того)? 10. Какъ происходитъ то, что животныя и растенія пользуются весьма продолжительною жизнію? Изъ животныхъ,—напримѣръ между птицами, пользуются продолжительною жизнію, какъ говорятъ, орлы, вороны и Фениксы; между земными—олени, слоны и драконы, между водными животными—киты; далѣе между деревьями,—напр. пальмы, дубы, персики? Изъ деревьевъ одни всегда зелены, кто-то насчиталъ четырнадцать видовъ, другія цвѣтутъ временно и потомъ теряютъ свои листья. Отчего происходитъ, наконецъ, что большинство существъ, родившись и выросши, скоро умираетъ,—къ каковымъ принадлежитъ и человѣкъ, о которомъ говоритъ свящ. писаніе: „смертенъ рожденный отъ жены, коротка его жизнь“ (Іов. 14, 1). 11. Но все это, отвѣтятъ атомисты, происходитъ отъ различнаго сочетанія атомовъ (ἀλλὰ τοὺς συνδέσμους, φήσουσι, τῶν ἀτόμων διαλλάττοντας), что и служитъ причиною различія вещей по продолжительности ихъ существованія (αἰτίους γένεσθαι τῆς περὶ τὴν διαμονὴν διαφορᾶς). Одни тѣла образовались прочно, ихъ атомы соединились тѣсно и они всегда противодѣйствуютъ разрушенію,—другія, напротивъ, образовались изъ неустойчивыхъ сочетаній атомовъ, такъ что рано или поздно разрушаются, однимъ словомъ—одни предметы составлены изъ однихъ атомовъ и такъ, другіе изъ другихъ и иначе.

12. Кто же распорядитель (ὁ φιλοκρινῶν), сводящій атомы (вмѣстѣ) и разъединяющій ихъ? Кто одни атомы соединяетъ для образованія солнца, другіе и инымъ способомъ для образованія луны, иные атомы соединяетъ для образованія каждой звѣзды? Солнечные атомы, соединенные извѣстнымъ способомъ и въ извѣстномъ количествѣ, не годились бы для образованія луны, а атомы луны — для образованія солнца. Арктуръ, хотя и блестящъ, но однако не можетъ похвалиться тѣмъ, что онъ овладѣлъ атомами утренней зари, или плеяды—что они имѣютъ атомы Аріона. Прекрасно различилъ ихъ

ап. Павелъ, сказавъ: „ина слава солнцу, ина слава лунѣ и ина слава звѣздамъ: звѣзда бо отъ звѣзды разнствуетъ во славѣ“ (1 Кор. XIV, 41). 13. Если соединеніе атомовъ, какъ неодушевленныхъ сущностей, произошло безсознательно (случайно), то они нуждались въ свѣдущемъ распорядителѣ; если же соединеніе ихъ, какъ неразумныхъ, происходило безъ свободнаго выбора, какъ бы по необходимости (инстинкту), то во главѣ ихъ долженъ былъ стоять мудрый предводитель; наконецъ, если атомы сошлись вмѣстѣ и нѣчали дѣйствовать свободно, то какой-либо удивительный художникъ долженъ былъ распорядиться ихъ упорядоченіемъ и указать имъ мѣста. Такъ, полководецъ не предоставляетъ войскамъ идти, какъ придется, но конницу ставитъ на одно мѣсто, тяжеловооруженныхъ на свое,—метателей копій самихъ по себѣ,—стрѣлковъ и метателей пращей, гдѣ они надобны, легковооруженныхъ на своемъ мѣстѣ, чтобы одинаково вооруженные помогали другъ другу. 14. Но если думаютъ, что я въ этомъ сравненіи смѣшиваю великіе предметы съ малыми, то я обращусь теперь къ самымъ малымъ предметамъ.

15. Послѣ этого онъ пишетъ слѣдующее (слова Евсевія).

III.

Если атомамъ не было ни указанія, ни опредѣленія, со стороны распорядителя, но они вслѣдствіе безпорядочнаго движенія сами собой размѣстились, подобные къ подобнымъ, безъ воли божества, какъ говоритъ поэтъ [71]), а въ силу того, что узнавали родственныхъ себѣ: то по истинѣ удивительно то самоустроеніе (δημοκρατία) атомовъ. Друзья привѣтствуютъ другъ друга, обнимаются и спѣшатъ устремиться въ общій домъ. Одни сами собой собираются въ солнце, великое свѣтило, чтобы образовать день, другіе преобразуются въ міріады пламенѣющихъ звѣздъ, чтобы увѣнчать все небо, иные соединяются для образованія эѳира, чтобы онъ служилъ путемъ для звѣздъ и такимъ образомъ союзы атомовъ выбираютъ себѣ жилища и дѣлятъ между собою небо.

16. Потомъ онъ говоритъ (слова Евсевія).

---

[71]) Гомера, Одис. XVII, 218.

IV.

Но эти непредусмотрительные люди не видятъ видимаго — какъ много недостаетъ имъ для того, чтобы видѣть невидимое, ибо они, кажется, не обращаютъ вниманія ни на восхожденія, ни на захожденія какъ прочихъ свѣтилъ, такъ и на движеніе солнца: не замѣчаютъ также, что все это дано людямъ для пользованія своими дѣлами, именно: день данъ для работы, а ночь, облегающая землю, для покоя, ибо сказано: „изыдетъ человѣкъ на дѣло свое и на дѣланіе свое до вечера“ (Пс. 103, 23). 17. Они не обращаютъ вниманія также и на другой родъ движенія солнца, вслѣдствіе котораго опредѣляются времена года, благопріятная погода и правильныя обращенія; по ихъ мнѣнію, все это естественно производится атомами, изъ которыхъ состоитъ все. Но хотя эти несчастные люди и не желаютъ этого, однако, какъ вѣрятъ праведные, „все это сотворилъ великій Богъ и по его слову положены эти пути“ [72]). Вы думаете, слѣпцы, что атомы приносятъ вамъ снѣгъ и дождь, чтобы затѣмъ для васъ и для всѣхъ живущихъ существъ земля приносила средства пропитанія? Вы думаете, что атомы приносятъ вамъ лѣто, чтобы вы наслаждались плодами съ деревьевъ? но почему же вы не преклоняетесь предъ атомами и не приносите имъ жертвъ какъ владыкамъ? Неблагодарные! изъ многихъ даровъ, получаемыхъ отъ нихъ, вы не посвящаете имъ даже немногихъ начатковъ.

19. Вскорѣ затѣмъ говоритъ (слово Евсевія).

V.

Многочисленныя и разнообразныя группы звѣздъ, образовавшіяся изъ многоблуждающихъ и постоянно расходящихся атомовъ, раздѣлили между собою пространства по договору, какъ если бы они завладѣли колоніей или большимъ домомъ, при отсутствіи основателя или хозяина дома и, мирно условившись, охраняютъ границы сосѣдей отъ вторженія и не позволяютъ переходить эти гра-

---

[72]) Пс. 103, 33.

ницы, которыя они получили въ началѣ, какъ будто бы они управлялись законами царственныхъ атомовъ (ὥσπερ ὑπὸ τῶν βασιλίδων ἀτόμων νομοθετούμενοι)! 20. Но на самомъ дѣлѣ такіе атомы не начальствуютъ, ибо какъ они могутъ начальствовать несуществуя? Пусть они (атомисты) послушаютъ божественныхъ словесъ: „судомъ Господнимъ дѣла его изъ начала и отъ сотворенія его раздѣли части ихъ: украси во вѣкъ дѣла своя, и начала ихъ въ роды ихъ“ [73]).

21. И немного спустя говоритъ (слова Евсевія).

VI.

Или какое войско настолько благоустроено, чтобы, никѣмъ не управляемое, проходило бы по равнинѣ въ такомъ порядкѣ, въ какомъ движутся небесныя свѣтила, чтобы ни одинъ изъ воиновъ не забѣгалъ впередъ, не уклонялся съ пути въ сторону и не отставалъ? Какъ вѣчно идетъ несокрушимое и неодолимое войско звѣздъ, не разрываясь и сохраняя неизмѣримыя отношенія, равнымъ шагомъ, щитъ противъ щита! 22. При склоненіи и захожденіи пути ихъ становятся невидимыми, но тѣ, которые постоянно наблюдаютъ ихъ, которые хорошо знакомы съ этими явленіями, знаютъ гдѣ каждая поднимается. Тѣ, которые дѣлятъ недѣлимое, разлагаютъ на части то, что не имѣетъ частей, соединяютъ несоединимое и обнимаютъ своимъ умомъ безпредѣльное [74]), въ состояніи ли сказать намъ, отчего происходитъ общій планъ движенія звѣздъ, такъ какъ ни одна группа атомовъ не движется безъ плана, какъ камень брошенный изъ пращи, но каждая движется въ своемъ кругу законосообразно и въ равномъ разстояніи съ другими? Какъ происходитъ то, что неимѣющіе порядка, неодаренные разумомъ и незнающіе другъ друга, всѣ атомы движутся сообща другъ съ другомъ? Пророкъ справедливо причисляетъ къ невозможнымъ вещамъ, чтобы два незнакомца шли согласно между собою: „еда пойдутъ,

---

[73]) Премуд. I. сын. Сир. XVI, 26.

[74]) «Εἰπάτωσαν οὖν ἡμῖν οἱ τῶν ἀτόμων τομεῖς, καὶ τῶν ἀμερῶν μερισταί, καὶ τῶν ἀσυνθέτων συναγωγεῖς, καὶ τὰ ἄπειρα περινοοῦντες, πόθεν ἡ κυκλοφορικὴ τῶν οὐρανίων συνοδία καὶ περιοδία».

говоритъ онъ, два вкупѣ всяко, аще не познаютъ себѣ“ [75])? 23. Сказавъ это, пишетъ Евсевій, онъ и еще другое многое разсматриваетъ, доказываетъ еще посредствомъ многихъ основаній частію изъ отдѣльныхъ элементовъ универсума, частію изъ разнообразныхъ твореній въ немъ, а частію также изъ природы человѣка. Изъ всего этого сказаннаго я еще приведу нѣчто, дабы окончить настоящее сочиненіе.

VII.

1) Ни самихъ себя, ни свойствъ своей природы, они не видятъ, такъ какъ, еслибы каждый изъ сторонниковъ сего безбожнаго ученія подумалъ бы о себѣ самомъ и спросилъ бы себя: кто и откуда онъ, то, придя въ сознаніе и разумъ, сказалъ бы не атомамъ, а своему Отцу и Создателю: „руцѣ Твои сотвористѣ мя и создастѣ мя“ (Пс. 118, 73) и какъ Іовъ исповѣдывалъ бы чудесный образъ своего созданія: „не яко млеко измелзилъ мя еси, усырилъ же еси мя равно сыру; кожею же и плотію мя облеклъ еси, костьми же и жилами сшилъ мя еси; животъ же и милость положилъ еси у мене: посѣщеніе же твое сохрани мой духъ“ (Іов. 10, 10 — 12). 2) Сколько и что (какого рода ποταπάς) за атомы излилъ отецъ Эпикура, когда онъ зачиналъ (ἀπισπέρμαινεν) Эпикура? И какъ они вошли въ лоно матери его, связались, соединились, приняли форму, пришли въ движеніе и выросли? И какимъ образомъ малая капля образовала многіе атомы Эпикура, какъ одни изъ нихъ сдѣлались плотію и кожею, другіе стали костьми, какъ связались еще и другія, чтобы образовать нервы? 3) Какъ образовали они (атомы) всѣ другіе члены, различные внутренніе органы, органы чувствъ, словомъ все внутреннее и внѣшнее, чрезъ что тѣло становится живымъ организмомъ, въ которомъ нѣтъ ничего излишняго и безполезнаго, ничего даже, повидимому, самаго ничтожнаго, наприм. волосъ и ногтей? 4) Все служитъ или для пользы или для красоты, поелику при созданіи имѣлась въ виду не только полезность, но и красота. Волосы служатъ охраною и защитою головы, а борода— украшеніемъ философа. Такъ Провидѣніе устроило природу чело-

[75]) Амос. 3, 3.

вѣческаго тѣла изъ всѣхъ необходимыхъ частей, оно дало всѣмъ членамъ нужную связь и опредѣлило ихъ отношеніе къ цѣлому. 5) И неученые знаютъ по опыту, какое значеніе имѣютъ главные члены: голова господствуетъ,—какъ для полководца въ крѣпости, такъ для мозга служатъ охраною органы чувствъ—глаза смотрятъ впередъ, слухъ воспринимаетъ звуки, вкусъ оцѣниваетъ принимаемое, обоняніе выслѣживаетъ и вывѣдываетъ, осязаніе подчиняетъ себѣ все низшее. 6) (Теперь мы хотимъ представить только вообще главнѣйшія изъ произведеній Премудраго, но скоро, если угодно будетъ Богу, точнѣе это изслѣдуемъ, когда обратимся противъ того, который, повидимому, былъ болѣе ученъ). 7) Руки употребляются для работы, весьма искусно употребляются они для совершенія всякаго дѣла, ими создаются всевозможныя вещи и весьма мудрыя произведенія искусства; плечи служатъ для ношенія тяжестей, пальцы—для хватанія, локти обладаютъ гибкостію, чтобы можно было приближать и отдалять отъ себя предметы. При помощи послушныхъ ногъ, мы проходимъ сушу, переплываемъ море и совершаемъ всякія путешествія. Желудокъ есть складочное мѣсто для кушаній, изъ коихъ онъ всѣмъ членамъ удѣляетъ сколько нужно и извергаетъ вонъ излишнее. И всѣ другіе члены, сколь много ихъ ни есть, служатъ для сохраненія человѣческой храмины. Употребленіе этихъ членовъ у образованныхъ и необразованныхъ одинаково; они только не имѣютъ объ этомъ равнаго знанія: одинъ приписываетъ мудрое устройство своихъ членовъ Божеству, которое представляетъ Премудрымъ и совершеннымъ, такъ какъ убѣдился, что онъ—произведеніе высшаго Божественнаго Провидѣнія, другой, напротивъ, приписываетъ происхожденіе достойнаго удивленія творенія—случайной встрѣчѣ атомовъ. Врачи, которые точнѣе изслѣдовали это и особенно заботливо изучали внутреннія части, приписывали природѣ человѣка Божественную сущность. Мы хотѣли бы впослѣдствіи разсмотрѣть это воззрѣніе, хотя бы то и кратко. Вообще говоря: кто же образовалъ такое устройство, высокое и прямое, гармоническое и хорошо приспособленное для чувствованій и движеній? Неразумные атомы, скажутъ атомисты. Но атомы сами собою, чрезъ свое соединеніе, не могутъ ни вылѣпить глинянаго изображенія, ни создать каменной статуи, ни тѣмъ болѣе, вылѣпить золотаго или серебрянаго идола. Искусство и ловкость, посредствомъ которыхъ создаются эти изображенія, найдены людьми.

Какъ же могли сами собой возникнуть истинные первообразы, когда только отображенія и сколки съ нихъ не могутъ явиться безъ участія мудрости? Откуда философъ получилъ свой умъ, душу и разсудокъ? Неужели онъ получилъ это отъ неодушевленныхъ, не имѣющихъ ума и разсудка, атомовъ? Неужели отъ нихъ у него познанія и ученость? Это похоже на то, какъ по миѳу Гезіода[76]), Пандора отъ боговъ, такъ человѣкъ получилъ свою мудрость отъ атомовъ? Эллины уже должны говорить, что они научены всякой поэзіи, музыкѣ, астрономіи, геометріи и прочимъ наукамъ не отъ боговъ, но отъ атомовъ, которые суть совершенныя и мудрыя музы, такъ какъ родъ боговъ, возникшій изъ атомовъ, изгнанъ Эпикуромъ изъ безпредѣльныхъ міровъ и переселенъ въ неупорядоченную пустоту.

VIII.

Творить, управлять, благодѣтельствовать, заботиться и проч. можетъ быть труднымъ только для не искусныхъ и глупыхъ, для слабыхъ и лѣнивыхъ, — къ нимъ причисляетъ себя и Эпикуръ, если онъ такъ думаетъ о богахъ. Но для прилежныхъ и способныхъ, для мудрыхъ и разумныхъ, каковыми должны быть философы, и тѣмъ болѣе, конечно, для боговъ, это не только не непріятно и не трудно, но, напротивъ, очень пріятно и желательно. Для нихъ и медлительность въ совершеніи добра — позоръ, какъ объ этомъ говоритъ поэтъ [77]):

«Ничего не откладывай до завтра»

и затѣмъ прибавляетъ угрозу:

«Откладываніе дѣла служитъ позоромъ для человѣка».

Еще сильнѣе насъ наставляетъ пророкъ, возвѣщая, что добродѣтельныя дѣла, поистинѣ, достойны божества и что проклятъ тотъ, кто мало цѣнитъ ихъ (Іер. 58, 10). 3) Правда, для не опытныхъ и начинающихъ въ какомъ либо искусствѣ, по причинѣ новизны, непривычности, работа является трудною. Но опытные мастера и особенно художники, исполняютъ предпринимаемое съ легкостію и

[76]) См. Boot. Rel. sacrae, т. IV, 398.

[77]) Гезіодъ, Труды и дни, 407.

удовольствіемъ, такъ какъ они совершаютъ и оканчиваютъ свою работу для доставленія благъ людямъ. Самъ Демокритъ сказалъ, что онъ лучше желаетъ найти научные принципы, чѣмъ обладать персидскимъ царствомъ. И этого желалъ тотъ, кто не имѣя принциповъ, стремился за ними, выходя изъ неправильнаго предположенія; тотъ, который не зналъ начала и общей зависимости природы сущаго, но считалъ высочайшею мудростію размышленіе о неразумныхъ и нелѣпыхъ вещахъ; тотъ, который представилъ случай господиномъ и владыкою всего, даже Божественныхъ вещей,— возвѣстившій, что все происходитъ по волѣ случая и при всемъ томъ удалилъ случай изъ жизни людей, показавъ, что тѣ, кои почитаютъ случай, неразумны. Въ началѣ своихъ „наставленій“, по крайней мѣрѣ, онъ говоритъ: „люди создали себѣ образъ случая, какъ выраженіе ихъ собственной глупости, потому что разумъ и природа опровергаютъ случай, — а они утверждаютъ, что именно тотъ всюду господствуетъ, который есть величайшій врагъ разума, они удаляютъ совсѣмъ размышленіе, а на мѣсто его ставятъ случай, ибо они не цѣнятъ пріятнаго размышленія, но случай, какъ управляющій большинствомъ размышленій“ [78]). 6) Итакъ тѣ, кои умѣютъ дѣлать полезныя вещи для жизни, наслаждаются тѣми благами, которыя они доставляютъ ближнимъ и наслаждаются хвалой и славой за свои труды: иные, питая ихъ, иные, управляя ими, иные, лѣча ихъ, иные, служа государству. Но философы особенно счастливы, ибо они предпринимаютъ воспитаніе людей. Или Эпикуръ и Демокритъ хотятъ сказать, что они недобровольно осуждены на занятіе философіей? Они не могутъ, однако, представить никакого высшаго удовольствія. Но боговъ, о которыхъ поютъ ихъ поэты [79]), что они податели всякихъ благъ, эти философы такъ презрительно цѣнятъ, что они, по ихъ словамъ, не доставляютъ никакихъ благъ и не владѣютъ никакими благами. И какимъ обра-

---

[78]) «Τῶν γοῦν ὑποθηκῶν ἀρχόμενος λέγει· Ἄνθρωποι τύχης εἴδωλον ἐπλάσαντο, πρόφασιν ἰδίης ἀνοίης. φύσει γὰρ γνώμη τύχη μάχεται· καὶ τὴν ἐκ θίστην τῇ φρονήσει, ταύτην αὐτὴν ἔφασαν κρατεῖν· μᾶλλον δὲ καὶ ταύτην ἀρδην ἀναιροῦντες, καὶ ἀφανίζοντες, ἐκείνην ἀντικαθιστᾶσιν αὐτης.—οὐ γὰρ εὐτυχῆ τὴν φρονησιν, ἀλλ' ἐμφρονεστάτην ὑμνοῦσι τήν τύχην». Упомянутое здѣсь сочиненіе Демокрита не дошло до насъ, см. Roch., 39 s. 1 anm.; срав. Routh, Rel. sacr. IV, стр. 380.

[79]) Гом. Одис. VIII, 325: «ἔσταν δ' ἐν προθύροισι, Θεοι δωτῆρες ἑάων».

зомъ они докажутъ, что боги существуютъ, когда они не видятъ ихъ въ настоящее время творящими, какъ тѣ, которые, исполненные удивленія предъ солнцемъ, луною и звѣздами, вѣрятъ, что боги „θεοί“ названы такъ отъ „θέειν“ (бѣжать), — когда они имъ не приписываютъ никакого труда и никакой работы, чтобы ихъ можно было отъ „θεῖναι“ (т.-е. творить) считать богами (поелику богъ—θεός—есть поистинѣ творецъ и хранитель всего), — когда, наконецъ, они не приписываютъ имъ никакого водительства, суда и милости по отношенію къ людямъ, чтобы мы питали къ нимъ страхъ, благоговѣніе и покланялись имъ? 9) Или Эпикуръ осмотрѣвъ весь міръ и переступивъ чрезъ небесную преграду и сокровенную, ему одному извѣстную, дверь, увидѣлъ боговъ въ пустомъ пространствѣ и прославилъ ихъ великую невоздержность? Неужели, найдя тамъ вожделѣнное удовольствіе и ставъ ревнителемъ образа жизни, какой проводится въ пустомъ пространствѣ, онъ призываетъ къ участію въ этомъ блаженствѣ всѣхъ, которые должны (по его мнѣнію) уподобиться этимъ богамъ, назначая имъ помѣщеніе для блаженнаго пира не небо, или Олимпъ, какъ поэты, но пустоту,—предлагая имъ амброзію изъ атомовъ и изъ атомовъ же выставляя имъ нектаръ для питья? 10) И онъ особенно въ другихъ случаяхъ, на которые мы здѣсь не указываемъ, написалъ тысячи клятвъ и божбы въ своихъ книгахъ; между прочимъ онъ постоянно клянется: „клянусь Зевсомъ!“, заклинаетъ своихъ читателей и слушателей „богами“! Но самъ отнюдь не боится боговъ, и не уважаетъ клятвы, а когда произноситъ свою низкую, лживую и безполезную божбу, то какъ бы откашливается, отплевывается, искривляетъ свое лице или поднимаетъ руки. Ибо эти воззванія къ богамъ были у него безсмысленнымъ и безполезнымъ лицемѣріемъ. 11) Но извѣстно, что онъ, боясь аѳинянъ по смерти Сократа и не желая того, чтобы они почитали его за безбожника, какимъ онъ былъ на самомъ дѣлѣ, распространялъ, какъ обманщикъ, пустую тѣнь о богахъ, которые на самомъ дѣлѣ для него не существовали, такъ какъ онъ не смотрѣлъ умными глазами на небо, чтобы воспринять выразительный голосъ свыше, о которомъ свидѣтельствуетъ внимательный созерцатель: „небеса повѣдаютъ славу Божію, твореніе же руку Его возвѣщаетъ твердь“ (Пс. 18, 1). Онъ не взиралъ также своимъ умомъ и на землю, иначе онъ научился бы, что „милости Господни исполнь земля“ (Пс. 32, 5) и

„Господня земля и исполненіе ея“ (Пс. 23, 1). И послѣ этого пишетъ: „Господь на землю призрѣ (Пс. 101, 20) и исполни ю отъ благъ своихъ; душу всякаго животна покры лице ея“ (Сирах. 16, 30—31). Если все это для нихъ не очень ясно, то они посмотрѣли бы на разнообразное множество живыхъ существъ, живущихъ на землѣ, въ воздухѣ и въ водѣ, и они могли бы узнать, что печать Господа на созданіи всѣхъ вещей истинна, и все по Его волѣ прекрасно вызвано къ бытію.

С. Муретовъ.

1890 г., января 21-го.

ДУША И ДУХЪ ПО УЧЕНІЮ СВ. АПОСТОЛА ПАВЛА.

Предметъ слѣдующихъ разсужденій составитъ ученіе св. апостола Павла о душѣ и духѣ или, что̀ тоже, психологія апостола Павла. Но мы стали бы на ложный путь, еслибы вздумали искать въ писаніяхъ апостола Павла психологію совершенно въ томъ же самомъ смыслѣ, въ какомъ она понимается въ настоящее время. Правда, психологія ап. Павла, подобно всякой другой психологіи, въ общемъ смыслѣ этого слова, есть ученіе о внутреннемъ, реальномъ основаніи психическихъ явленій, наблюдаемыхъ въ жизни человѣка, или что̀ тоже,—о духовныхъ силахъ человѣка. Но громадное различіе между тою и другою состоитъ въ томъ, съ какой преимущественно стороны разсматриваются каждою изъ нихъ духовныя силы человѣка. Всякая другая психологія разсматриваетъ духовныя силы человѣка преимущественно въ условіяхъ, цѣляхъ и задачахъ его настоящей временной, съ преобладающими земными интересами жизни. Для своихъ цѣлей она только отчасти касается религіозно-нравственныхъ проявленій духовной природы человѣка. Всякая другая психологія есть прежде всего психологія метафизическая (въ широкомъ смыслѣ этого слова) и сравнительно очень мало иѳическая. Совершенно обратное тому мы находимъ въ психологіи св. ап. Павла. Апостолъ Павелъ смотритъ вообще на человѣка, преимущественно какъ на существо религіозно-нравственное;—свойства человѣческой природы (какъ тѣлесной, такъ и духовной) раскрываетъ настолько, насколько это нужно для его главной цѣли—дать понятіе о человѣкѣ, какъ о существѣ религіозно-

нравственномъ. Его психологія нѳическая и очень мало метафизическая. Метафизическая психологія разрабатывается ап. Павломъ лишь постольку, поскольку она служитъ подкладкою и основаніемъ его нѳическаго ученія о душѣ и духѣ,—его нѳической психологіи. Значитъ, психологія ап. Павла есть главнымъ образомъ ученіе о духовныхъ силахъ и дѣятельностяхъ человѣка, какъ существа религіозно-нравственнаго. И съ трудомъ въ писаніяхъ ап. Павла можно отыскать лишь сравнительно немного указаній на метафизическое ученіе его о душѣ и духѣ. Поэтому мы можемъ только въ болѣе общихъ чертахъ представить метафизическое ученіе ап. Павла о душѣ и духѣ, чтобы развить органически связанное съ нимъ его нѳическое ученіе о душѣ и духѣ. На планъ и исходную точку зрѣнія для рѣшенія поставленнаго вопроса легко наводитъ чтеніе самыхъ писаній апостола Павла. Зная по Божественному вдохновенію истинную природу человѣческаго существа съ ея свойствами и силами или способностями—съ одной стороны, съ другой—серьёзнымъ образомъ при сильномъ и гибкомъ природномъ умѣ, достигнувъ замѣчательной выработки языка, апостолъ Павелъ въ своихъ писаніяхъ могъ употреблять, и дѣйствительно, употребляетъ въ самомъ точномъ значеніи слова для обозначенія различныхъ сторонъ духовной природы человѣка. Отсюда,—раскрывая смыслъ понятій, для обозначенія которыхъ употреблены апостоломъ эти слова, мы тѣмъ самымъ раскроемъ ученіе апостола Павла о душѣ и духѣ, иначе—представимъ его психологію.

Метафизическое ученіе ап. Павла о цѣломъ составѣ человѣческой природы въ общемъ сходно съ ветхозавѣтнымъ библейскимъ. Въ первомъ своемъ посланіи къ Коринѳянамъ въ XV гл. апостолъ, чтобы доказать возможность воскресенія человѣческихъ тѣлъ, раскрываетъ, сколько то нужно для его цѣли, ученіе о человѣческой природѣ, преимущественно съ одной ея стороны — тѣлесной. Въ заключеніе онъ замѣчаетъ: *такъ и написано*: *первый человѣкъ Адамъ сталъ душею живущею* (ψυχὴ ζῶσα 1 Кор. XV, 45). Эти послѣднія слова, очевидно, взяты изъ Быт. II, 7. Значитъ, ап. Павелъ удерживаетъ тоже воззрѣніе на существо и составъ человѣческой природы, какое имѣлъ и бытописатель. Послѣдній же частнѣе такъ училъ по этому вопросу: *сотворилъ Богъ человѣка, персть* (греч. χοῦς), *взявши отъ земли, и вдунулъ въ лице его дыханіе жизни* (πνοὴ τῆς ζωῆς), *и сталъ человѣкъ душею живущею* (ψυχὴ ζῶσα).

Бытописатель, значитъ, признавалъ двойственный составъ человѣческой природы: человѣкъ есть ψυχήζῶσα, потому что его матеріальная субстанція (λοῦς ἀπὸ τῆς γῆς) одушевлена дыханіемъ жизни (πνοὴ τῆς ζωῆς), исходящимъ отъ Бога, самого абсолютнаго Духа. Совершенно согласно и послѣдовательно удерживаетъ тоже воззрѣніе и апостолъ Павелъ. И по нему *первый человѣкъ—изъ земли перстный* (ἐκ γῆς χοϊκός 1 Кор. XV, 47), и всѣ люди, какъ его потомки, носятъ *образъ перстнаго* (49 ст.), ибо *каковъ перстный, таковы и перстные* (48 ст.). И по нему, кромѣ матеріальнаго тѣла, въ составъ человѣческой природы входитъ *духъ* (1 Кор. V, 3, 4, 5; Гал. VI, 8; Рим. VIII, 16), который живетъ въ тѣлѣ и одушевляетъ его (1 Кор. II, 11). Значитъ, и апостолъ признаетъ точно такой же двойственный составъ въ человѣческой природѣ, какъ и бытописатель, что особенно ясно замѣчается въ тѣхъ случаяхъ, когда онъ говоритъ о „плоти“ и „духѣ“, какъ субстанціяхъ, изъ связи которыхъ составляется все существо человѣка (1 Кор. VII, 34; 2 Кор. VII, 1).

Таково въ общихъ чертахъ метафизическое ученіе ап. Павла о существѣ человѣка. Оно важно для насъ по выводамъ изъ него; изъ него видно: а) въ основѣ человѣческой природы лежатъ двѣ субстанціи—матеріальная и духовная (σάρξ и πνεῦμα); b) духовная субстанція человѣческой природы обозначается у ап. Павла понятіемъ—„духъ“ (πνεῦμα, см. особ. 2 Кор. VII, 1) — и, слѣдовательно, понятіе „τὸ πνεῦμα“—„духъ“—у апостола Павла по объему должно быть обширнѣе понятія—„ψυχή“ — „душа“, которая, очевидно, не обозначаетъ у апостола самостоятельной субстанціи въ человѣческомъ существѣ. Это послѣднее даетъ намъ право первоначально остановиться подробнѣе надъ раскрытіемъ ученія апостола Павла о духѣ, къ которому само собою примыкало бы ученіе его о душѣ.

Какъ же учитъ апостолъ о духѣ (πνεῦμα), какъ духовной субстанціи? Какія свойства принадлежатъ ему по апостолу?—Всякій, кто приступаетъ къ чтенію писаній ап. Павла съ цѣлію отвѣтить на поставленные вопросы, съ перваго взгляда поражается тѣмъ страннымъ явленіемъ, что въ писаніяхъ апостола вовсе не содержится *прямыхъ* указаній и опредѣленій природныхъ свойствъ духа, какъ духовной субстанціи человѣческаго существа. На основаніи этого факта, какъ мы увидимъ впослѣдствіи, нѣкоторые нѣмецкіе ученые

даже находятъ возможнымъ утверждать, что Павелъ совсѣмъ незнаетъ о πνεῦμα, какъ сотворенной человѣческой субстанціи, служащей высшимъ принципомъ духовной природы въ человѣкѣ. Не задаваясь пока полемическими цѣлями, мы скажемъ лишь, что въ писаніяхъ ап. Павла есть прямыя и ясныя указанія на то, что онъ признаетъ специфически-человѣческій духъ (πνεῦμα) въ вышеуказанномъ смыслѣ (1 Кор. V, 5; 2 Кор. VII 1, Гал. V, 17; VI, 8; Фил. III, 3 и др.). Съ другой стороны, если и правда, что апостолъ не даетъ прямо и непосредственно опредѣленій физическихъ свойствъ духа (πνεῦμα),—что совершенно понятно съ точки зрѣнія его по преимуществу религіозно-нравственной психологіи,—то, однакожъ, несомнѣнно и то, что въ его писаніяхъ можно найти не мало указаній, хотя и не прямыхъ, на эти свойства. Анализируемъ ихъ точнѣе, и мы найдемъ возможность опредѣлить метафизическое ученіе ап. Павла о πνεῦμα—„духѣ“, какъ духовной субстанціи человѣческаго существа.

Для нашей цѣли намъ представляется наиболѣе важными прежде всего указанія, встрѣчающіяся въ XV гл. 1 Кор. Апостолъ говоритъ здѣсь о томъ, что земное матеріальное наше тѣло по воскресеніи измѣнится и получитъ существенно новыя свойства, ибо, говоритъ онъ, „сѣется тѣло душевное“ (σῶμα ψυχικόν), а возстанетъ „тѣло духовное“ (πνευματικόν, 1 Кор. XV, 44). Это значитъ, что нашему чувственному матеріальному тѣлу по воскресеніи будутъ усвоены новыя духовныя свойства, которыхъ оно въ земной жизни не имѣло,—свойства, значитъ, принципіально принадлежащія только πνεῦμα,—духовной субстанціи человѣческаго существа. Теперь, если мы, согласно съ указаніями ап. Павла, скажемъ, какія же именно свойства будутъ усвоены воскресшему тѣлу, благодаря которымъ оно станетъ πνευματικόν, то мы тѣмъ самымъ опредѣлимъ, какія существенныя свойства принципіально принадлежатъ πνεῦμα или духовной субстанціи человѣческаго существа. Свойства тѣла духовнаго апостолъ опредѣляетъ чрезъ противоположеніе его тѣлу матеріальному. Безъ сомнѣнія такой пріемъ апостолъ употребляетъ на томъ основаніи, что признаетъ дѣйствительную противоположность между субстанціею земнаго матеріальнаго тѣла (т.-е. σάρξ) и тою субстанціею, принципіальныя свойства которой усвояются воскресшему тѣлу, т.-е. субстанціей духовной природы человѣческаго существа или πνεῦμα. Таковъ первый выводъ, существенно

важный для нашей цѣли, который мы вправѣ установить на основаніи анализируемаго мѣста: πνεῦμα, какъ духовная субстанція, по своимъ субстанціальнымъ свойствамъ противоположна матеріальной субстанціи человѣческаго существа или σάρξ. Изъ этого самаго общаго, и притомъ болѣе отрицательнаго, свойства мы можемъ вывести другія частныя и уже положительныя свойства πνεῦμα, находя въ тоже время указанія на нихъ прежде всего и въ разбираемомъ мѣстѣ, а затѣмъ и въ другихъ мѣстахъ писаній апостола Павла. Въ противоположность матеріальному тлѣнному (φθαρτος: 1 Кор. XV, 42. 50; Гал. VI, 8) и смертному (θνητός: 1 Кор. XV, 53. 54; 2 Кор. IV, 11) тѣлу, духу принадлежитъ нетлѣніе и безсмертіе (ἀφθαρσία καὶ ἀθανασία: 1 Кор. XV, 42. 52—54). Значитъ, какъ σάρξ, какъ матеріальное, есть принципъ конечности, смерти и разрушенія, такъ, напротивъ того, πνεῦμα, какъ нематеріальное, духовное, есть принципъ неразрушимости, отрицающей конечность и смерть. Какъ таковой, духъ (πνεῦμα) есть принципъ и источникъ жизни (πνεῦμα ζωῆς) и въ этомъ смыслѣ называется духомъ животворящимъ (πνεῦμα ζωοποιοῦν: 1 Кор. XV, 45; 2 Кор. III, 6): онъ есть прежде всего начало, оживляющее человѣческое тѣло (1 Кор. XV, 44, 45 [1]); Рим. XVI, 4; XI, 3; 1 Θесс. II, 8 [2]);— онъ есть затѣмъ принципъ и источникъ будущей жизни (Рим. VIII, 6, 13; Гал. VI, 8 [3]).

---

[1]) Въ 44 ст. апостолъ говоритъ о тѣлѣ душевномъ, т.-е. о матеріальномъ тѣлѣ, ставшемъ *чувственно-живымъ* чрезъ ψυχή, т.-е. *оживленномъ душею*, которая, какъ выяснимъ впослѣдствіи, по воззрѣнію апостола не есть самостоятельная субстанція, а лишь форма той же духовной субстанціи — πνεῦμα, почему, естественно, понятіе ея сливается съ понятіемъ πνεῦμα.

Въ 45 ст. апостолъ, со словъ бытописателя, замѣчаетъ: «первый человѣкъ Адамъ сталъ душею живущею», очевидно, молчаливо признавая и предполагая полный библейскій разсказъ о сотвореніи человѣка, на которомъ у Моисея основывается послѣднее утвержденіе. А по этому разсказу Адамъ сталъ душею живущею потому, что Богъ вдунулъ въ лице его дыханіе жизни, т.-е. сообщилъ ему *духъ, оживотворившій его матеріальное тѣло.*

[2]) Во всѣхъ послѣднихъ мѣстахъ понятіе души (ψυχή — форма πνεῦμα) употреблено въ переносномъ смыслѣ для обозначенія самой жизни, очевидно, на томъ основаніи, что оно именно есть *источникъ этой жизни.*

[3]) Въ означенныхъ мѣстахъ «мудрованіе духовное», жизнь по духу представляется источникомъ вѣчной жизни. Значитъ, здѣсь понятіе πνεῦμα употреблено въ переносномъ иѳическомъ смыслѣ. Но это не можетъ говорить противъ того, что духъ—πνεῦμα—по самымъ своимъ субстанціальнымъ природнымъ свойствамъ

На основаніи другихъ указаній, встрѣчающихся въ писаніяхъ ап. Павла, мы можемъ вывести рядъ другихъ природныхъ свойствъ духа πνεῦμα, какъ духовной субстанціи. Духъ (πνεῦμα) по апостолу есть принципъ всѣхъ силъ и дѣятельностей душевной жизни вообще въ томъ же смыслѣ, въ какомъ мы понимаемъ ихъ теперь. Именно, духъ есть принципъ естественной способности познанія (2 Кор. IV, 4; Еф. IV, 18; Кол. II, 18 [4]), самопознанія (1 Кор. II, 11) и даже богопознанія (Рим. I, 20). Далѣе, — духъ (πνεῦμα) есть по апостолу принципъ чувствованій и аффектовъ (Рим. II, 9; Евр. XII, 3; Еф. VI, 6; Фил. I, 27; Кол. III, 23). — Наконецъ, духъ же есть по апостолу и принципъ воли, которую апостолъ съ точки зрѣнія своей по преимуществу религіозно-нравственной психологіи понимаетъ въ смыслѣ естественной способности къ нравственной дѣятельности (Рим. VII). Но поэтому мы можемъ точнѣе анализировать понятіе духа только впослѣдствіи.

Доселѣ мы старались опредѣлить по воззрѣнію ап. Павла природныя свойства духа (πνεῦμα), какъ вообще духовной субстанціи человѣческаго существа. Такое именно понятіе съ именемъ „духа“ (πνεῦμα) соединяется и въ писаніяхъ апостола. Но соединяя съ названіемъ „духа“ (τὸ πνεῦμα) общее понятіе духовной субстанціи, апостолъ выдѣляетъ изъ этого общаго понятія частныя для обозначенія особыхъ силъ и дѣятельностей духа, употребляя для выраженія ихъ постоянно особыя названія. Именно, для обозначенія такихъ частныхъ силъ и дѣятельностей духа служатъ у апостола названія ψυχή—душа и еще νοῦς—умъ. Изъ сказаннаго очевидно, что ψυχή, равно какъ и νοῦς—не особыя самостоятельныя субстанціи, а только частныя формы общей субстанціи—духа, отличающіяся отъ него, какъ частныя понятія отъ общаго, поскольку

есть источникъ вѣчной жизни, ибо, несомнѣнно, потому жизнь по духу и представляется условіемъ вѣчной жизни, что эта послѣдняя «только и можетъ быть осуществлена въ духѣ или съ духомъ» (Schmidt: «Die Paulinische Christologie in ihrem Zusammenhange mit der Heilslehre des Apostels». Götting. 1870, s. 45), поскольку именно только ему и принадлежатъ необходимыя для той жизни субстанціальныя свойства.

[4]) Въ приведенныхъ мѣстахъ апостолъ говоритъ объ ослѣпленіи, о помраченіи ума, о его ложной надменности, о его колебаніяхъ, иначе—говоритъ о несовершенствѣ человѣческаго ума, какъ естественной способности познанія. Умъ же (νοῦς) по апостолу есть форма πνεῦμα, какъ это будетъ показано впослѣдствіи.

именно служатъ обозначеніями частныхъ силъ и дѣятельностей духа. Теперь мы должны точнѣе опредѣлить, какія же именно частныя силы и дѣятельности духа означаютъ у апостола—ψυχή, а затѣмъ и νοῦς, который также входитъ въ понятіе πνεῦμα, какъ и ψυχή.

Что въ словоупотребленіи апостола Павла ψυχή и πνεῦμα (душа и духъ) не служатъ совершенно равнозначущими обозначеніями, и что понятіе ψυχή, значитъ, по воззрѣнію апостола, не совпадаетъ вполнѣ съ понятіемъ πνεῦμα, это особенно ясно видно изъ тѣхъ мѣстъ его писаній, гдѣ то и другое названія стоятъ рядомъ (1 Кор. XV, 44; Фил. I, 27; 1 Θесс. V, 23; Евр. IV, 12), ибо въ этихъ случаяхъ пришлось бы видѣть странныя и пустыя тавтологіи, если допускать, что то и другое названія равнозначущи. Правда, есть другія мѣста въ писаніяхъ ап. Павла, гдѣ ψυχή и πνεῦμα употребляются безъ различія. Но это, какъ увидимъ, доказываетъ только то, что ψυχή—не самостоятельная субстанція, а только форма ея, и потому необходимо въ общемъ смыслѣ сливается съ нею въ одно понятіе, а вовсе не то, что съ понятіемъ ψυχή не соединяется у апостола никакого специфическаго смысла въ отличіе отъ понятія πνεῦμα. Чтобы опредѣлить этотъ послѣдній смыслъ слова ψυχή, мы очевидно должны обратить вниманіе не на эти мѣста въ писаніяхъ апостола, а на тѣ, въ которыхъ оно употреблено въ собственномъ специфическомъ смыслѣ. Обозрѣніе этихъ мѣстъ приводитъ насъ къ слѣдующимъ выводамъ: ψυχή въ писаніяхъ ап. Павла обозначаетъ въ собственномъ смыслѣ жизненную силу, принципъ, оживляющій человѣческое тѣло (1 Кор. XV, 44. 45). Отсюда въ переносномъ смыслѣ ψυχή означаетъ у апостола самую тѣлесную жизнь (Рим. XVI, 4; XI, 3; 1 Θесс. II, 8). Но ψυχή можетъ означать тѣлесную жизнь именно постольку, поскольку послѣдняя мыслится въ состояніи условности, являющейся результатомъ того: что эта жизнь необходимо привязана къ матеріальной тѣлесности, ψυχή не сама по себѣ есть или производитъ жизнь, а въ собственномъ смыслѣ есть только жизненный принципъ, оживляющій матеріальное тѣло. Отсюда выясняется то тѣсное отношеніе, въ которое у апостола поставляется ψυχή къ плоти или тѣлу (σάρξ или σῶμα). Именно, вслѣдствіе такого предполагаемаго апостоломъ отношенія—ψυχή въ дальнѣйшемъ переносномъ смыслѣ означаетъ у него принципъ низшихъ душевныхъ силъ, поскольку послѣднія

для своего проявленія, т.-е. для своей дѣятельности нуждаются въ посредствѣ тѣлесныхъ органовъ. Отношеніе души къ плоти (ψυχή къ σάρξ) именно таково, что если не принципіально, то по крайней мѣрѣ на опытѣ, скорѣе плоть (σάρξ) подчиняетъ себѣ душу (ψυχή) и налагаетъ на дѣятельность ея силъ свойственной ей, плоти, характеръ, чѣмъ наоборотъ. Вотъ почему у апостола выраженія ψυχικός и σαρκικός обыкновенно развнозначущи: ψυχικός ἄνθρωπος мыслитъ по плоти (1 Кор. II, 14); чувствованія и аффектны, принципомъ которыхъ служитъ ψυχή (или καρδία [5]), суть низшаго порядка.—Въ такомъ специфическомъ смыслѣ ψυχή у апостола характеристически отличается отъ πνεῦμα *въ тѣсномъ смыслѣ*. Πνεῦμα, въ отличіе отъ ψυχή, не служитъ принципомъ жизни для матеріальнаго тѣла, и потому не находится по отношенію къ нему въ такомъ тѣсномъ отношеніи, даже отношеніе зависимости, въ какомъ стоитъ по отношенію къ тѣлу ψυχή. Отсюда, далѣе πνεῦμα, въ отличіе отъ ψυχή, есть принципъ высшихъ духовныхъ силъ и дѣятельностей, которыя не только не стоятъ въ зависимости отъ плоти (σάρξ). но носятъ прямо противоположный свойствамъ плоти характеръ· πνεῦμα есть принципъ свободы. Отсюда πνεῦμα, какъ увидимъ впослѣдствіи, по преимуществу понимается у апостола, какъ принципъ истиннаго нравственнаго сознанія (въ формѣ ума—νοῦς:—Рим. VII, 23. 25) и истинной нравственной дѣятельности (Рим. II, 29; VII, 6; VIII, 5, 6, 9; 1 Кор. V, 5; 2 Кор. III, 6 и мн. др.). Наконецъ, πνεῦμα, въ отличіе отъ ψυχ , есть принципъ только высшихъ религіозно-нравственныхъ чувствованій (Рим. XV, 30; 1 Кор. IV, 21; Еф. I, 17).

Общимъ подтвержденіемъ справедливости сдѣланнаго нами различенія между понятіями ψυχή и πνεῦμα по апостолу Павлу слу-

---

[5]) Καρδία въ словоупотребленіи Павла значитъ почти то же, что и ψυχή, что доказывается сравненіемъ 1 Θесс. III, 13; II, 17 съ Кол. II, 5, гдѣ совершенно въ одномъ и томъ же смыслѣ противуполагаются отсутствіе тѣломъ и присутствіе душою или сердцемъ. Καρδία въ болѣе широкомъ смыслѣ, кажется, означаетъ какъ бы сѣдалище души (Olshausen. «Opuscula theologica» «De naturae humanae trichotomia N. T. Scriptoribus recepta». Стр. 155). Въ болѣе тѣсномъ смыслѣ καρδία и ψυχή различаются тѣмъ, что ψυχή въ собственномъ смыслѣ означаетъ жизненный принципъ, а καρδία—принципъ и источникъ чувствованій (ibid) и именно принципъ низшихъ чувствованій въ отличіе отъ πνεῦμα, принципа высшихъ (религіознаго и нравственнаго характера) чувствованій.

житъ то характеристическое явленіе, подмѣченное Ольсгаузеномъ [6]), что въ писаніяхъ апостола, когда рѣчь идетъ о самомъ Павлѣ, Титѣ и другихъ поборникахъ Христовой вѣры, всегда для обозначенія источника ихъ чувствованій и дѣйствій употребляется понятіе πνεῦμα (Рим. 1, 9; 1 Кор. XVI, 18; 2 Кор. II, 12; VII, 13; XII, 18; Гал. V, 25), что и понятно, ибо чувствованія и дѣйствія этихъ людей, всецѣло предавшихся дѣлу своего служенія на пользу Христовой вѣрѣ, естественно, были проникнуты религіозно-нравственнымъ характеромъ, а принципомъ такихъ высшихъ духовныхъ дѣятельностей и является по апостолу πνεῦμα; напротивъ, когда рѣчь идетъ объ обыкновенныхъ людяхъ съ ихъ обычными низшими духовными настроеніями и дѣятельностями, апостолъ употребляетъ для обозначенія этихъ послѣднихъ слово ψυχή или καρδία (Рим. X, 6).

Для полнаго раскрытія и уясненія понятія духа (πνεῦμα) въ метафизическомъ смыслѣ по воззрѣнію ап. Павла—намъ остается опредѣлить понятіе ума (νοῦς), какъ частнаго понятія духа.—Что именно слѣдуетъ понимать подъ умомъ въ отличіе отъ духа, для опредѣленія этого всѣ согласно указываютъ, какъ на классическое мѣсто, на 1 Кор. XIV, 14 и дал. Здѣсь λαλῶν διὰ τοῦ νοός есть очевидно тотъ, который содержаніе сообщаемаго ему божественнымъ Духомъ откровенія приводитъ въ ясность разумнаго сознанія [7]). Значитъ, здѣсь понятіе νοῦς употреблено для обозначенія разсудочнаго, рефлектирующаго сознанія. И въ другихъ мѣстахъ писаній ап. Павла, въ которыхъ встрѣчается это понятіе, оно обозначаетъ не болѣе, какъ форму субъективнаго сознанія: или чисто

---

[6]) «Opuscula theologica». «Denaturae humanae trichotomia N. T. recepta», стр. 153—154.

[7]) Мысль апостола въ этомъ мѣстѣ ясна. Рѣчь идетъ о преимуществѣ дара пророчества предъ даромъ языковъ (1 Кор. XIV, 1—5; особ. 5, также 19). Λαλῶν ἐν γλώσσῃ, воодушевленный духомъ божественнымъ, произноситъ на незнакомомъ языкѣ непонятныя слова, смысла которыхъ не сознаетъ ни онъ самъ, ни тѣ которые его слушаютъ; поэтому, говоритъ апостолъ, «когда я молюсь на незнакомомъ языкѣ, то духъ мой молится, а умъ мой остается безъ плода: я не могу молиться сознательно, а могу лишь безсознательно всѣмъ моимъ духовнымъ существомъ молитвенно устремляться къ Богу. Совсѣмъ иное дѣло, если я буду пророчествовать сознательно: тогда и самъ помолюсь умомъ моимъ (διὰ τοῦ νοός: ст. 15), т.-е. съ яснымъ сознаніемъ содержанія молитвы, и другіе, слушающіе меня, будутъ наставляться, ибо и у нихъ будетъ ясное сознаніе того, что говорю умомъ моимъ» (ст. 19).

теоретическое сознаніе (Кол. II, 18; Еф. IV, 18; 2 Кор. IV, 4; Рим. I, 20, 28), или же сознаніе болѣе практическое (Рим. XIV, 5),—даже чисто нравственное (Рим. VII, 23, 25), о чемъ подробнѣе рѣчь впереди. Отсюда понятными для насъ становятся и тѣ эпитеты, которые придаетъ ап. Павелъ уму (νοῦς) когда говоритъ о его ослѣпленіи (2 Кор. IV, 4), помраченіи (Еф. IV, 14), надменности (1 Кол. II, 18), колебаніяхъ (2 Θесс. II, 2), и когда вообще называетъ его неискуснымъ (Рим. I, 28). Понятно для насъ теперь должно быть и отношеніе ума къ духу (νοῦς къ πνεῦμα): если πνεῦμα означаетъ всю духовную жизнь вообще, служа общимъ ея принципомъ, то νοῦς означаетъ только частную форму рефлектирующаго сознанія;—если πνεῦμα есть принципъ истины, то νοῦς есть форма разсудочнаго познаванія и сознанія ея.

Итакъ, анализируя одно понятіе „духа“ (πνεῦμα), какъ духовной субстанціи человѣческаго существа, мы тѣмъ самымъ опредѣлили метафизическое ученіе ап. Павла—и о душѣ (ψυχή) и о духѣ (πνεῦμα) — вмѣстѣ. Мы видѣли, что душа (ψυχή), какъ форма πνεῦμα, у апост. Павла означаетъ принципъ, оживляющій человѣческое тѣло, и въ тоже время принципъ низшихъ силъ и дѣятельностей; духъ же (πνεῦμα), будучи самостоятельной субстанціей духовной природы въ человѣческомъ существѣ, есть въ тоже время въ формѣ νοῦς принципъ разсудочнаго, рефлектирующаго сознанія, а въ строготѣсномъ смыслѣ есть принципъ вообще высшихъ духовныхъ силъ и дѣятельностей. Поскольку πνεῦμα понимается въ послѣднемъ смыслѣ, онъ (духъ—πνεῦμα) возвышаетъ человѣка надъ всѣми прочими существами земнаго міра и приближаетъ его къ божественному существу, дѣлаетъ его образомъ Божіимъ (Еф. IV, 24). Нетлѣніе, безсмертіе, вѣчная жизнь, разумность, нравственная свобода и совѣсть—всѣ эти свойства, которыми обладаетъ человѣкъ въ силу того, что въ основаніи его духовной природы лежитъ такая субстанція, какъ πνεῦμα, уподобляютъ природу человѣческаго существа природѣ Существа божественнаго.

Сказаннымъ выше мы и могли бы окончить опредѣленіе понятій ψυχή и πνεῦμα въ метафизическомъ смыслѣ по воззрѣнію ап. Павла. Но мы не считаемъ себя въ правѣ обойти молчаніемъ воззрѣнія по нѣкоторымъ вопросамъ, уже разрѣшеннымъ нами съ своихъ точекъ зрѣнія, несогласныя съ нашими. Поэтому, прежде чѣмъ перейти къ опредѣленію понятій ψυχή и πνεῦμα въ иѳическомъ смыслѣ

по воззрѣнію ап. Павла, сдѣлаемъ по поводу несогласныхъ съ нашими воззрѣній нѣсколько замѣчаній, которыя найдемъ нужными, чтобы доказать ихъ несостоятельность.

Мы остановимся прежде всего на воззрѣніи, которое не отчасти только, въ какомъ-нибудь пунктѣ, ошибочно понимаетъ ученіе ап. Павла о духѣ, какъ духовной субстанціи человѣческаго существа, но отрицаетъ и самое представленіе у апостола о πνεῦμα, какъ сотворенной человѣческой духовной субстанціи, поскольку именно πνεῦμα опредѣляется, какъ принципъ высшихъ духовныхъ силъ и дѣятельностей, владѣя которымъ человѣкъ становится подобнымъ божественному Существу [8]). Считаемъ нужнымъ остановиться на этомъ воззрѣніи, съ одной стороны, потому, что оно находитъ себѣ, какъ кажется, очень большое число защитниковъ среди протестантскихъ богослововъ, что̀ даетъ право заключать, что это—не случайное, а потому—мимолетное, явленіе на всегда широкомъ горизонтѣ литературныхъ мнѣній, а скорѣе явленіе, для котораго есть болѣе внутреннія причины, лежащія, конечно, въ какой-нибудь своеобразной особенности ученія апостола: надъ такимъ явленіемъ стоитъ серьезно призадуматься. Съ другой стороны, воззрѣніе, о которомъ идетъ рѣчь, въ своихъ послѣдовательныхъ выводахъ разрушаетъ всѣ основы христіанской вѣры, искажая въ самомъ корнѣ основной догматъ ея—объ искупленіи, поскольку отрицаетъ возможность участія человѣка съ его одними растительными и низшими душевными силами, въ дѣлѣ искупленія. Уже въ виду только этого не слѣдуетъ ли приложить стараніе — изобличить несостоятельность такого воззрѣнія?—Мы приведемъ для опроверженія этого воззрѣнія въ частности мнѣніе Гольстена и покажемъ несостоятельность тѣхъ доводовъ, которые онъ приводитъ въ подтвержденіе его.

Πνεῦμα ἀνθρώπου, т. е. естественно-человѣческій сотворенный духъ, по мнѣнію Гольстена, есть то́же, что и πνεῦμα κόσμου (1 Кор. II, 11 ср. 1 Кор. II, 12), т. е. то́же, что и ψυχή. Такой πνεῦμα, конечно, подпадаетъ подъ понятіе духовнаго, но лишь постольку, поскольку всё нематеріальное есть духовное въ общемъ смыслѣ слова,

[8]) См.: Usteri. „Einwickelung des Paulinischen Lehrbegriffes". Zurich. 1834. Стр. 407—415. Vaiss. „Lerbuch der Biblischen Theologie des Neuen Testam", 4 ч., стр. 272 и д. Holsten. „zum Ewangelium des Paulus und des Petrus", стр. 383—391. Herzog und Plitt. „Peal-Encyclop. für protest. Theologie und Kirche". 5 т., стр. 5 и д.

т. е. поскольку πνεῦμα не подпадаетъ подъ понятіе земной матеріальной субстанціи. Человѣческій πνεῦμα подпадаетъ такимъ образомъ лишь подъ абстрактное понятіе духовнаго, конкретное осуществленіе котораго представляется лишь въ божественномъ πνεῦμα. Естественно-же человѣческій πνεῦμα въ своей конкретной опредѣленности есть ψυχή, νοῦς. Но въ обѣихъ этихъ формахъ онъ не имѣетъ съ божественнымъ πνεῦμα совершенно ничего общаго, а есть скорѣе прямо противоположное ему. Таковъ πνεῦμα въ естественномъ человѣкѣ. Но что касается христіанина, то онъ имѣетъ πνεῦμα Θεοῦ. Πνεῦμα Θεοῦ есть духъ божественный, бывшій до Христа трансцендентнымъ человѣчеству, но потомъ со времени Христа ставшій имманентнымъ Его послѣдователямъ [9]). Значитъ, πνεῦμα Θεοῦ ἐνοικοῦν ἐν ἡμῖν тожественень съ субстанціальнымъ божественнымъ духомъ,—точнѣе, онъ и есть именно этотъ божественный духъ, ниспосылаемый благодатію Христа человѣку-христіанину [10]).

На чемъ же основываетъ Гольстенъ такое пониманіе πνεῦμα въ писаніяхъ апостола? Лишь немногія мѣста въ писаніяхъ апостола могутъ служить для Гольстена, повидимому, дѣйствительнымъ подтвержденіемъ справедливости его пониманія πνεῦμα ἀνθρώπου, какъ πνεῦμα κόσμου, или, что то же, какъ ψυχή. Именно: 1) Гольстенъ приводитъ изъ писаній ап. Павла длинный рядъ мѣстъ, въ которыхъ говорится про πνεῦμα Θεοῦ, πνεῦμα Χριστοῦ, πνεῦμα ἅγιον, ἐνοικοῦν ἐν ἡμῖν [11]). Если Гольстенъ на основаніи этихъ мѣстъ утверждаетъ, что въ христіанахъ живетъ духъ божественный, подаваемый имъ отъ Бога—во имя Искупителя-Христа, то мы вполнѣ соглашаемся съ нимъ. Но если Гольстенъ далѣе заключаетъ, что единственно только такой πνεῦμα въ человѣческомъ существѣ и знаетъ апостолъ Павелъ, то мы, пока такое заключеніе основывается лишь на приведенныхъ цитатахъ, не можемъ принять его, какъ слишкомъ поспѣшно выведенное, и будемъ ожидать другихъ

---

[9]) Holsten. Стр. 383—384; 390—391.

[10]) Гольстенъ, видимо, не признаетъ раціональность того апріорнаго утвержденія, по которому, если возможно обитаніе въ насъ (христіанахъ) Духа божественнаго, то только подъ тѣмъ условіемъ, что въ естественной духовной природѣ нашего существа есть элементы, сродные съ природою Духа божественнаго,—съ которыми бы Онъ (Д. бож.) непосредственно могъ соединяться («Theologische Studien und Kritiken» Ackermann. 4 ч., 39 г., стр. 885).

[11]) Holsten. Стр. 385.

подтвержденій. 2) Такимъ яснымъ и неопровержимымъ, по мнѣнію Гольстена, подтвержденіемъ служитъ 1 Кор. XV, 44: „ясное выраженіе", говоритъ онъ [12]), „что первому человѣку Адаму, человѣку въ себѣ, принадлежитъ только ψυχὴ ζῶσα, и только Христу— πνεῦμα ζωοποιοῦν,—и еще болѣе все міровоззрѣніе ап. Павла, которое есть только толкованіе словъ: „οὐ πρῶτον τὸ πνευματικόν ἀλλὰ ψυχικόν, ἔπειτα το πνευματικόν" все это не служитъ ли доказательствомъ того, что духъ—πνεῦμα—до Христа былъ трансцендентнымъ, и только со Христомъ сталъ имманентнымъ человѣческому міру?" Заключеніе неправильное, ибо мѣсто, на которомъ обосновывается, по́нято односторонне, а потому неправильно. Истинный смыслъ его, сколько онъ долженъ быть раскрытъ для нашей цѣли, таковъ: первый человѣкъ, Адамъ, въ отличіе отъ втораго, Христа, не есть духъ—πνεῦμα, т. е. чисто духовное существо; но это отнюдь не говоритъ противъ того, чтобы ему могъ принадлежать духъ (πνεῦμα), какъ существенная составная часть [13]). Выраженіе „человѣкъ сталъ ψυχὴ ζῶσα" не только не говоритъ противъ того, чтобы человѣку могъ принадлежать духъ (πνεῦμα), какъ носитель образа Божія въ человѣческомъ существѣ, но скорѣе говоритъ именно въ пользу такого предположенія, ибо это выраженіе библейское и по цѣлому ходу мыслей Бытописателя приводитъ къ заключенію о такой богоподобной природѣ человѣческаго существа. 3) Если Гольстенъ на основаніи Рим. VII, 23. 25, гдѣ плоти противополагается не πνεῦμα, а νοῦς, заключаетъ, что, слѣдовательно, Павелъ и совсѣмъ не знаетъ о πνεῦμα [14]), то мы не можемъ признать этого заключенія справедливымъ, ибо, какъ видѣли, νοῦς есть не болѣе, какъ форма πνεῦμα. 4) Наконецъ, самое важное для Гольстена мѣсто есть 1 Кор. II, 11 и д. Мы вполнѣ согласны съ пониманіемъ этого мѣста Гольстеномъ [15]). Мы и сами впослѣдствіи будемъ говорить, что πνεῦμα ἀνθρώπου есть въ извѣстномъ отношеніи πνεῦμα κόσμου, что ψυχικός ἄνθρωπος есть тоже, что и σαρκικός, что νοῦς ἀνθρωπου часто есть тоже, что и νοῦς τῆς σαρκός:

---

[12]) Стр. 324.

[13]) Schmidt. «Die Paulinische Christologie in ihrem Zusammenhange mit der Heilslehre des Apostels". стр. 37.

[14]) Hosten, стр 382—383.

[15]) Стр. 387 и д.

πνεῦμα ἀνθρώπου есть πνεῦμα κόσμου, но лишь постольку, поскольку онъ есть принципъ низшихъ душевныхъ силъ. Но вотъ вопросъ: слѣдуетъ ли остановиться только на этомъ опредѣленіи πνεῦμα? Мы не можемъ этого сдѣлать: такое опредѣленіе было бы одностороннимъ, а потому и ложнымъ, ибо въ писаніяхъ апостола находятся многія мѣста, на основаніи которыхъ мы въ правѣ понимать πνεῦμα, какъ принципъ высшихъ духовныхъ силъ и дѣятельностей, вслѣдствіе чего πνεῦμα человѣческій по естественной своей природѣ становится подобнымъ πνεῦμα божественному. Не такъ поступаетъ Гольстенъ: онъ утверждаетъ, что въ этихъ мѣстахъ говорится не о человѣческомъ сотворенномъ πνεῦμα, а о божественномъ πνεῦμα, ставшемъ со Христа субъективно имманентнымъ человѣку. Посмотримъ, насколько естественно и правдоподобно изъясненіе этихъ мѣстъ Гольстеномъ съ его точки зрѣнія, и насколько потому основательно его заключеніе.

а) Въ писаніяхъ апостола Павла есть много мѣстъ, въ которыхъ апостолъ, говоря о себѣ или о христіанахъ, говоритъ про πνεῦμα μοῦ или ἐμοῦ, πνεῦμα ὑμῶν, иногда про πνεῦμα ἡμῶν (Рим. 1, 9; 2 Кор. II, 13; VII, 13; 1 Кор. XVI, 18; Гал. VI, 18). По самому естественному и правильному пониманію здѣсь рѣчь идетъ о духѣ человѣческомъ въ изъясненномъ нами смыслѣ слова. По мнѣнію же Гольстена здѣсь слѣдуетъ разумѣть духъ Божественный, ставшій въ христіанахъ имманентнымъ человѣческому существу. Основаніе для такого своего пониманія Гольстенъ выводитъ изъ 1 Кор. V, 4 и Рим. 1, 9: въ этихъ мѣстахъ, по его утвержденію, говорится о трансцендентномъ, ставшемъ имманентнымъ въ апостолѣ Павлѣ, божественномъ духѣ, какъ источникѣ его апостольской власти и силы [16]); слѣдовательно, заключаетъ онъ, и во всѣхъ другихъ мѣстахъ подъ πνεῦμα слѣдуетъ разумѣть тотъ же божественный духъ, ставшій имманентнымъ христіанамъ. Но несостоятельность такого обоснованія становится очевидною, если обратимъ вниманіе на одно то, что апостолъ не могъ отождествлять Божественнаго духа, который былъ въ немъ, какъ апостолѣ, и служилъ источникомъ его апостольскаго достоинства, съ духомъ, присущимъ всѣмъ христіанамъ, ибо всегда видѣлъ въ первомъ совсѣмъ особый специфическій πνεῦμα (1 Кор. XII, 3—11) [17]).—

[16]) Стр. 386.

[17]) Считая неудобнымъ входить въ подробности, мы не станемъ вопроса о

b) Въ другихъ мѣстахъ апостолъ Павелъ противополагаетъ духъ (πνεῦμα) плоти (σάρξ: 1 Кор. V, 5; 2 Кор. VII, 1) или тѣлу (σῶμα: 1. Кор. VII, 34). Пониманіе этихъ мѣстъ Гольстеномъ совершенно неестественно; ибо какой смыслъ имѣло бы такое выраженіе апостола, какъ: *очистилъ себя отъ всякія скверны плоти и духа* (т.-е. святаго Божественнаго духа, ставшаго субъективно имманентнымъ человѣку?), или: *смѣдуетъ предать сатанѣ кровосмѣсника во изможденіе плоти, да духъ* (опять тотъ же святый божественный духъ?) *спасется*. Тѣ же пріемы, которые употребляетъ Гольстенъ для устраненія подобныхъ необразностей, въ родѣ отрицанія подлинности однихъ мѣстъ (напр. 2 Кор. VII, 1) и произвольнаго филологическаго перетолкованія другихъ (въ 1 Кор. VII, 34 Гольстенъ на мѣсто „освященія духа“ ставитъ „освященіе черезъ духъ“ [18]), по всей справедливости могутъ быть названы ненаучными.—c) Наконецъ, въ иныхъ мѣстахъ ап. Павелъ совершенно ясно противополагаетъ духъ Божественный естественно-человѣческому (Рим. VIII, 16, гдѣ Χριστός очевидно есть то же, что̀ πνεῦμα Χριστοῦ въ 9 ст.), очевидно, различая тотъ и другой. Изъясненіе, которое даетъ этимъ мѣстамъ Гольстенъ съ своей точки зрѣнія [19]), неестественно и могло быть придумано только съ предвзятою цѣлью [20]).

На основаніи всего доселѣ сказаннаго мы можемъ такимъ образомъ формулировать выводы касательно воззрѣнія Гольстена: Гольстенъ справедливъ, когда онъ признаетъ πνεῦμα ἀνθρώπου равнымъ πνεῦμα κόσμου, поскольку тотъ πνεῦμα есть ψυχή; онъ справедливъ также, когда признаетъ πνεῦμα Θεοῦ ἐνοικοῦν ἐν ἡμῖν (христіанахъ); но онъ несправедливъ, если думаетъ, что кромѣ этого πνεῦμα κόσμου и πνεῦμα Θεοῦ апостолъ не знаетъ никакого еще естественно-человѣческаго πνεῦμα, высшаго πνεῦνα κόσμου, — не знаетъ πνεῦμα въ смыслѣ естественно-человѣческой сотворенной

томъ, можно ли еще въ Рим. 1, 9 и 1 Кор. V, 4 съ несомнѣнностію видѣть указаніе на духъ божественный, присущій Павлу, какъ апостолу. Замѣтимъ, впрочемъ, что иные (напр. Шмидтъ: «Die Paulin. Christol. in ihrem Zusamm. mit d. Heilsr. des Apost.», 33 стр.) находятъ болѣе естественнымъ разумѣть здѣсь естественно-человѣческій духъ.

[18]) Стр. 386.

[19]) 387—388.

[20]) Schmidt. Стр. 34.

субстанціи духовной природы человѣческаго существа, какъ принципа высшихъ, однакожъ естественныхъ, духовныхъ силъ и дѣятельностей его, — того πνεῦμα, обладая которымъ человѣкъ по своей естественной природѣ становится образомъ и подобіемъ Божіимъ.

Другое ложное воззрѣніе, на которомъ мы должны остановиться, есть то, которое признаетъ, что въ писаніяхъ апостола Павла содержится ученіе не объ одной духовной субстанціи, а о двухъ, ибо у него, говорятъ, ψυχή, въ отличіе отъ πνεῦμα высшей—духовной субстанціи, представляется низшею, но также самостоятельною, субстанціей, которая лежитъ въ основѣ только растительныхъ и чувствовательныхъ дѣятельностей. Допуская такое субстанціональное различіе ψυχή и πνεῦμα, находящее себѣ основаніе будто бы въ писаніяхъ ап. Павла, заключаютъ, что апостолъ признавалъ ученіе о трехъ-частномъ составѣ человѣческой природы (σάρξ, ψυχή и πνεῦμα—три самостоятельныя субстанціи) [21]).

---

[21]) Небольшая замѣтка объ историческихъ судьбахъ ученія о трехъ-частномъ составѣ человѣческой природы въ древнемъ мірѣ выяснитъ для насъ естественное происхожденіе того воззрѣнія, которое находитъ слѣды этого ученія и въ писаніяхъ ап. Павла, а вмѣстѣ съ тѣмъ покажетъ, каковъ правильный взглядъ долженъ быть на это воззрѣніе, который и мы должны принять.

Въ древнемъ греческомъ мірѣ ученіе о трехъ-частномъ составѣ человѣческой природы было господствующимъ. Его защищали знаменитые греческіе философы Пиѳагоръ и Платонъ. Извѣстно, какое громадное вліяніе имѣла философія Платона на направленіе и характеръ греческаго образованія, подъ вліяніемъ котораго воспитывались умы не только греческаго, но и всего образованнаго міра того времени. Неудивительно поэтому, что ученіе о трехъ-частномъ составѣ человѣческой природы со времени Платона стало господствующимъ и вообще распространеннымъ. Оно находило себѣ послѣдователей также и среди образованныхъ Іудеевъ: Іосифъ Флавій, фарисеи и раввины, Александрійскіе образованные Іудеи и между ними Филонъ были его защитниками (Olshausen. «Opusc. theologica: De naturae humanae trichotomia N. T. scriptoribus recepta», стр. 149—150). Того же воззрѣнія держались нѣкоторые и изъ Отцовъ и учителей Церкви въ первые три вѣка христіанской эры, напр.: св. Іустинъ, Татіанъ, Ириней, Тертулліанъ, Климентъ Александрійскій (Сильвестръ. Изъ чт. по догмат. богосл.»: Тр. К. Д. Ак. 1883, 1, стр. 218—219). Эти-то Отцы и учители Церкви стремились отыскать слѣды такого же ученія о трехъ-частномъ составѣ человѣческой природы въ писаніяхъ ап. Павла: желаніе со стороны такихъ людей найдти подтвержденіе своему излюбленному мнѣнію въ писаніяхъ такого авторитетнаго мужа, каковъ былъ ап. Павелъ, было желаніемъ вполнѣ естественнымъ. Но вотъ въ IV в., выходя изъ того же ученія о трехъ-частномъ составѣ человѣческой природы,

Въ подтвержденіе того, что ап. Павелъ признавалъ ученіе о трехъ-частномъ составѣ человѣческой природы, приводятъ два мѣста изъ его писаній: Евр. IV, 12; 1 Θесс. V, 23. Въ обоихъ мѣстахъ на ряду съ σάρξ (собственно σῶμα во второмъ мѣстѣ и ἁρμοί καὶ μυελοί—въ первомъ) и πνεῦμα стоитъ ψυχή. Въ обоихъ случаяхъ, заключаютъ отсюда, апостолъ описываетъ всего человѣка, какъ состоящаго изъ трехъ составныхъ частей: σάρξ, ψυχή и πνεῦμα,—и, если признаютъ, что σάρξ и πνεῦμα означаютъ каждая особую самостоятельную субстанцію, то не естественно ли признать, что и ψυχή, третья составная часть, есть также по представленію апостола особая самостоятельная субстанція. Заключеніе неправильное. 1) Апостолъ могъ на ряду съ σάρξ и πνεῦμα поставить и ψυχή, потому что онъ вообще строго различалъ между понятіями ψυχή и πνεῦμα, хотя это различіе не есть субстанціональное: какъ мы уже видѣли, ψυχή означаетъ у апостола

развилась ересь Аполлинарія (Olshausen. «Op. theol: «De nat...», стр. 151) Тогда учители Церкви вынуждены были уже безъ *предвзятой* цѣли найдти въ писаніяхъ ап. Павла подтвержденіе или опроверженіе ученія о трехъ-частномъ составѣ человѣческой природы,—изслѣдовать, въ какомъ смыслѣ у него различаются между собою ψυχή и πνεῦμα, и это различіе съ точки зрѣнія апостола есть ли субстанціальное. Такое *безпристрастное* изслѣдованіе привело къ заключенію, что ап. Павелъ, хотя и пользовался терминологіей древнихъ и различалъ между ψυχή и πνεῦμα, но это различеніе у него отнюдь не субстанціональное, а потому въ его писаніяхъ нельзя находить ученія древнихъ о трехъ-частномъ составѣ человѣческой природы.

Изъ этого очерка историческаго развитія ученія о трехъ-частномъ составѣ человѣческой природы съ цѣлью выясненія естественнаго происхожденія занимающаго насъ воззрѣнія мы въ правѣ сдѣлать слѣдующіе выводы по отношенію къ послѣднему. 1) Слѣды ученія о трехъ-частномъ составѣ человѣческой природы въ писаніяхъ ап. Павла находили только тѣ, которые приступали къ изслѣдованію его писаній съ предвзятою точкою зрѣнія. 2) Ссылка на авторитетъ Отцовъ и учителей Церкви (первыхъ 3-хъ вѣковъ) въ подтвержденіе воззрѣнія, которое утверждаетъ, что въ писаніяхъ ап. Павла содержится ученіе о трехъ-частномъ составѣ человѣческой природы, не имѣетъ значенія, потому что эти Отцы и учители Церкви были *предвзятыми* изслѣдователями писаній ап. Павла, между тѣмъ, какъ мы знаемъ, другіе учители Церкви (съ IV в.), которые были безпристрастными изслѣдователями писаній апостола, не находили въ нихъ слѣдовъ такого ученія.—Все это, а также и то обстоятельство, что въ настоящее время воззрѣніе это почти не находитъ себѣ защитниковъ, даетъ намъ право, не останавливаясь долго на критикѣ воззрѣнія, указать лишь исходныя точки зрѣнія для его опроверженія.

принципъ жизненный и низшихъ душевныхъ силъ и дѣятельностей, тогда какъ πνεῦμα означаетъ принципъ высшихъ духовныхъ силъ и дѣятельностей, причемъ однакожъ ψυχή остается лишь формою πνεῦμα,—единой духовной субстанціи человѣческаго существа. Съ точки зрѣнія такого различенія между ψυχή и πνεῦμα смыслъ приведенныхъ мѣстъ вполнѣ сохраняется, и самое изъясненіе ихъ оказывается совершенно естественнымъ.—Въ Евр. IV, 12 апостолъ говоритъ: „живо слово Божіе и дѣйственно, ибо проникаетъ всего человѣка: всю духовную природу человѣка съ ея силами какъ низшими (ψυχή), такъ и высшими (πνεῦμα), равно какъ и всю тѣлесную его природу—не только внѣшніе органы, но и разнообразныя внутреннія (отправленія) организма". Самое построеніе рѣчи въ этомъ мѣстѣ у апостола скорѣе благопріятствуетъ признанію ученія апостола о двухъ-частномъ составѣ человѣка. Въ греческомъ текстѣ это мѣсто читается такъ: „... δεϊκνούμενος ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς τε καὶ πνεύματος, ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν": частица „τε" здѣсь указываетъ на соединеніе чрезъ подчиненіе,—слѣдовательно: какъ въ основѣ „ἁρμῶν καὶ μυελῶν", по скрытой, но легко подразумѣваемой мысли апостола, лежитъ одна тѣлесная субстанція, такъ и въ основѣ „ψυχῆς καὶ πνεύματος" лежитъ также одна духовная субстанція.—Смыслъ мѣста 1 Θесс. V, 23 понятенъ и безъ разъясненій.—2) Указанныя мѣста стоятъ совершенно одиноко, и на основаніи ихъ только, игнорируя множество другихъ мѣстъ, опредѣлять ученіе апостола о душѣ и духѣ (ψυχή и πνεῦμα), очевидно, совершенно ненаучно. Обращая же вниманіе на другія мѣста въ писаніяхъ апостола Павла, мы приходимъ къ заключенію, что апостолъ былъ слишкомъ далекъ отъ того, чтобы смотрѣть на ψυχὴ, какъ на особую самостоятельную субстанцію, которой свойственна только растительная дѣятельность. а) Часто у апостола ψυχή приравнивается къ πνεῦμα, какъ принципъ духовныхъ аффектовъ и дѣятельностей (Рим. II, 9 ср. Евр. VII, 3; Еф. VI, 6; Кол. III, 23; Филип. 1, 27). Въ другихъ мѣстахъ ψυχή у апостола употребляется въ переносномъ смыслѣ для обозначенія цѣлаго человѣка, и именно тамъ, гдѣ мы должны представлять его себѣ, какъ существо самосознательное и свободное (Рим. XIII, 1). с) Наконецъ, въ иныхъ мѣстахъ ψυχή употребляется у апостола прямо для обозначенія высшаго нравственнаго принципа въ человѣческой природѣ (2 Кор. I, 23; XII, 15; Евр. X, 39; XIII, 17).

Раскрывши понятія ψυχή и πνεῦμα въ метафизическомъ смыслѣ, мы можемъ такъ представлять въ общихъ чертахъ метафизическую психологію ап. Павла.

Въ основѣ всѣхъ психическихъ явленій, наблюдаемыхъ въ жизни человѣка, лежитъ духъ, какъ самостоятельная субстанція въ человѣческомъ существѣ. „Какъ πνεῦμα божественный есть надъ всѣмъ носящееся, все проникающее и всѣмъ управляющее, такъ и πνεῦμα ἀνθρώπου обнимаетъ весь внутренній міръ человѣка, давая ему объясненіе“ [22]). Но этотъ πνεῦμα ἀνθρώπου обладаетъ разнородными по степени совершенства силами и дѣятельностями: онъ есть принципъ свободы и высшихъ духовныхъ дѣятельностей,—онъ есть источникъ объективнаго познанія и субъективнаго сознанія (въ формѣ νοῦς),—онъ же есть и начало животной, растительной жизни въ человѣческомъ организмѣ, поскольку есть сила, оживотворяющая другую субстанцію (видимо—низшую, какъ не вполнѣ самобытную и самостоятельную) человѣческаго существа—плоть (σάρξ) и дѣлающая её изъ χοῦς ἀπὸ τῆς γῆς чувственно-живою. Поскольку духъ πνεῦμα разсматривается въ послѣднемъ смыслѣ, онъ есть душа—ψυχή. Душа такимъ образомъ обнимаетъ собою низшія силы и дѣятельности человѣческаго духа, стоящія въ непосредственной связи съ плотію и чрезъ то открывающія возможность вліянія духа (πνεῦμα) на плоть (σάρξ) и плоти на духъ; сама же душа, какъ помѣщенная въ срединѣ между σάρξ и πνεῦμα, по своему положенію, можетъ подпадать вліянію и той и другаго.

Таково метафизическое ученіе ап. Павла о душѣ и духѣ, на которое опирается его нравственное ученіе о душѣ и духѣ. Къ раскрытію этого послѣдняго мы и должны теперь обратиться.

Мы видѣли, что πνεῦμα—духъ, отличаемый отъ ψυχή, какъ низшей своей формы (т.-е.) πνεῦμα въ тѣсномъ смыслѣ и πνεῦμα въ формѣ νοῦς), есть принципъ свободы и высшихъ духовныхъ способностей и дѣятельностей въ человѣкѣ. Какъ таковой, т.-е. какъ сила, въ которой собственно лежитъ образъ и подобіе Божіе, онъ, естественно, долженъ быть понимаемъ въ нѳическомъ смыслѣ по воззрѣнію ап. Павла принципомъ истинно-нравственной жизни человѣка, состоящей въ любви къ добру (въ широкомъ смыслѣ этого слова) и дѣланіи послѣдняго. Духъ отсюда есть принципъ

[22]) **Ackerman.**— «Theologie Stud. und. Krit»., 1839, 4 ч., стр. 900.

нравственной жизни, противоположный другому принципу грѣха и всякаго зла,—плоти — σάρξ, или вѣрнѣе, — ἁμαρτία, живущему въ человѣческой плоти (Римл. VII, 14 – 25; Гал. V, 17) [23]). Тѣмъ не

---

[23]) По возэрѣнію ап. Павла во плоти человѣка скрывается положительное влеченіе ко злу: «знаю, говоритъ апостолъ, не живетъ во мнѣ, т.-е. въ плоти моей, доброе» (Рим. VII, 18). «Вслѣдствіе этого», продолжаетъ апостолъ, «несмотря на то, что я желаю добра и стремлюсь къ нему, я, однакожь, дѣлаю не добро, которое люблю, а зло, которое ненавижу» (ст. 19. 21—22). Но мы не должны упускать изъ виду слѣдующаго замѣчанія ап. Павла: «если я дѣлаю то, чего я не хочу, то уже не я то дѣлаю, а живущій во мнѣ грѣхъ» (οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία: ст. 20). Очевидно плоть сама въ себѣ не есть зло и не производитъ его, но грѣховное влеченіе и грѣховное направленіе самой плоти производитъ ἡ οἰκοῦσα ἐν ἀνθρώπῳ ἁμαρτία. Такимъ образомъ, принципомъ грѣховной жизни является собственно ἁμαρτία (17. 20 ср. 7. 3. 11). Σαρξ же по апостолу служитъ только жилищемъ, пригоднымъ органомъ или орудіемъ грѣховнаго принципа—ἁμαρτία (VII, 3; VII, 25, 8 ср. 17. 19). Конечно σαρξ становится таковымъ орудіемъ вслѣдствіе присущей ей въ наличномъ состояніи природы. Но въ чемъ именно состоитъ сущность такой природы, каковы тѣ свойства плоти, въ силу которыхъ она становится пригоднымъ орудіемъ грѣховнаго принципа,—апостолъ не даетъ намъ знать объ этомъ. Такъ какъ σαρξ оказывается послушнымъ орудіемъ грѣховнаго принципа, то, естественно, этотъ послѣдній, постепенно укоренившись во плоти, становится господствующимъ *закономъ* въ ней (т.-е. во плоти или въ членахъ ея: Рим. VII, 23. 25). Вотъ почему во плоти человѣка преобладаютъ грѣховныя стремленія и склонности,—почему и самый «законъ плоти» прямо называется у апостола «закономъ грѣха» или «закономъ грѣховнымъ», а «жить по плоти или во плоти»—значитъ «жить по принципу грѣха или во грѣхѣ» (Рим. VII, 23. 25; VIII, 1. 2. 4. 5. 8. 9. 12. 13; Еф. II, 3). Изъ сказаннаго открывается нелѣпость того мнѣнія, защищаемаго многими протестантскими богословами (Schmidt... s. 13 и д... Holsten 395 и д.), по которому будто плоть у апостола сама въ себѣ есть принципъ зла, по самой природѣ своей есть зло Что апостолъ былъ далекъ отъ подобнаго воззрѣнія на плоть саму въ себѣ, это видно, кромѣ того, изъ тѣхъ многихъ мѣстъ его писаній, гдѣ говорится, что всякое созданіе Божіе добро (причемъ подъ созданіемъ по контексту рѣчи ближайшимъ образомъ разумѣется тѣло съ его естественными потребностями и отправленіями: 1 Тим. IV, 4 ср. 3), что удовлетвореніе естественныхъ потребностей тѣла въ нравственномъ отношеніи само по себѣ безразлично, не есть ни добро ни худо-зло (Кол. II, 16. 20—23), что тѣла наши суть храмъ живущаго въ насъ св. Духа (1 Кор. VI, 19), что тѣлами нашими такъ же, какъ и душами, мы должны прославлять Бога (Кор. VI, 20). Да, наконецъ, обращая вниманіе на естественную физическую природу плоти (σάρξ), можно ли открыть въ ея свойствахъ что-либо такое, что должно бы было дѣлать её принципомъ зла? Такой причиной связи физическихъ свойствъ плоти съ ея свойствами, какъ грѣховнаго принципа, никто не можетъ указать, потому что ея и нѣтъ совсѣмъ.

менѣе остается несомнѣннымъ то обстоятельство, что нигдѣ въ своихъ писаніяхъ апостолъ Павелъ не противополагаетъ плоти (σάρξ), какъ принципу нравственной жизни духа, (πνεῦμα ἀνθρώπου), какъ иного принципа нравственной жизни: вездѣ плоти противополагается или общее понятіе духа (Рим. II, 29; VII, 6; VIII, 5. 6. 9; 2 Кор. III, 6; Гал. IV, 29; V, 17) [24]), или же Духъ Божественный, какъ принципъ нравственной жизни въ искупленномъ человѣкѣ, и νοῦς, т.-е. только частная форма πνευμα ἀνθρώπου, какъ принципъ нравственной жизни у человѣка неискупленнаго. Что же это значитъ?

Это объясняется тѣмъ, что по воззрѣнію апостола господствующимъ принципомъ, опредѣляющимъ нравственную жизнь естественнаго человѣка, въ типѣ всегда является σάρξ; если же такъ, то духу (πνεῦμα) уже не можетъ принадлежать значеніе самостоятельнаго жизненнаго принципа: онъ оказывается лишь формально опредѣляющимъ принципомъ нравственной жизни, въ дѣйствительности же, въ опытной нравственной жизни, и его собственная дѣятельность опредѣляется противоположнымъ принципомъ--плотью [25]). Отсюда понятно, что апостолъ могъ противополагать духъ и плоть (πνεῦμα, σαρξ) въ смыслѣ принциповъ нравственной жизни лишь постольку, поскольку понятія духа и плоти берутся чисто какъ абстрактныя, поскольку духъ и плоть мыслятся внѣ и независимо отъ всякаго отношенія другъ къ другу, въ которомъ они всегда уже являются въ опытѣ [26]). „Духъ (πνεῦμα ἀνθρώπου) есть принципъ нравственной жизни, противоположный другому принципу—плоти“—это положеніе мы можемъ и должны поставить, какъ общую формулу для обозначенія нравственнаго ученія ап. Павла о духѣ человѣка вообще, такъ-сказать, въ идеѣ. Всякій же разъ, какъ рѣчь идетъ о противоположномъ плоти (σάρξ) принципѣ, опредѣляющемъ нравственную жизнь въ опытѣ, апостолъ указываетъ

[24]) Πνεῦμα здѣсь стоитъ или въ противоположность γράμμα для обозначенія внутренней истинно-нравственной жизни, внутренняго служенія Богу сердцемъ въ противоположность только внѣшнему наружному исполненію предписаній нравственныхъ и обрядовыхъ-богослужебныхъ, или же въ противоположность плоти (σάρξ) въ формулахъ: «жить по духу» или «въ духѣ» въ противоположность «жить по плоти» или «плотію».

[25]) Schmidt. s. 41--42.

[26]) Ibid., s. 42.

не на πνεῦμα ἀνθρώπου, но или на νοῦς (форму πνεῦμα) у неискупленнаго человѣка, или на Духъ Божественный—въ искупленномъ. Отсюда, чтобы раскрыть нравственное ученіе ап. Павла о духѣ, мы, очевидно, должны, согласно съ воззрѣніями ап. Павла, точнѣе опредѣлить въ иѳическомъ смыслѣ понятіе объ умѣ (νοῦς), какъ опытномъ принципѣ нравственной жизни естественнаго человѣка, затѣмъ выяснить фактическое взаимоотношеніе πνεῦμα и σαρξ, какъ противоположныхъ принциповъ нравственной жизни въ естественномъ человѣкѣ, и далѣе—указать на отношеніе πνεῦμα Θεοῦ къ πνεῦμα ἀνθρώπου въ человѣкѣ искупленномъ.

Мы видѣли, что νοῦς въ метафизическомъ смыслѣ есть лишь форма πνεῦμα, служа принципомъ объективнаго познанія и формою субъективнаго сознанія. Этотъ же моментъ въ понятіи νοῦς остается главнымъ, основнымъ и въ томъ случаѣ, если понятіе νοῦς опредѣляется въ иѳическомъ смыслѣ, въ смыслѣ принципа нравственной жизни. Понятіе νοῦς въ иѳическомъ смыслѣ раскрывается у апостола въ VII гл. посл. къ Римл. Отсюда мы видимъ, что νοῦς есть противоположный плоти (σάρξ) принципъ нравственной жизни (23. 25 ст.). Ему принадлежитъ: ненавидѣть (μισεῖν имѣть отвращеніе) зло (15) и желать (θέλειν) добраго (18. 19. 21), хвалить законъ, потому что онъ добръ (σύμφαναι τῷ νόμῳ — собственно подтверждать законъ, соглашаться съ нимъ: 16) и соужлаждаться закону Божію (συνήδεσθαι τῷ νόμῳ τοῦ Θεοῦ: 22). По нашему мнѣнію, главнымъ моментомъ въ понятіи νοῦς въ иѳическомъ смыслѣ, какъ оно здѣсь раскрывается, служитъ „συνήδεσθαι τῷ νόμῳ τοῦ Θεοῦ“ и вслѣдъ затѣмъ „σύμφαναι τῷ νόμῳ, ὅτι καλος“. Что же значитъ συνήοεσθαι τῷ νόμῳ τοῦ Θεοῦ? По изъясненію Meyer'a [27]), „σονήδεσθαι τῷ νόμῳ τοῦ Θεοῦ“ точнѣе нужно передать такъ: „я радуюсь вмѣстѣ съ закономъ Божіимъ“, такъ что его (закона) радость (законъ олицетворяется) есть въ то же время и моя радость. Эта радость (славянск. „соуслажденіе“) есть согласіе нравственныхъ симпатій на добро или расположеніе (влеченіе) нравственныхъ симпатій къ добру. Очевидно, въ этомъ моментѣ въ понятіи νοῦς (поскольку онъ, умъ, понимается именно какъ способность соуслаждаться закону Божію) преобладаетъ элементъ чувства (нравственной симпатіи къ добру). Но не очевидно ли, что всякое

[27]) «Comm. an die Briefe an die Römer», 283 стр.

чувство для самаго своего возникновенія нуждается, какъ въ необходимомъ условіи, въ предварительномъ знаніи и сознаваніи предмета, по поводу котораго оно возбуждается? Итакъ, соуслажденіе закону Божію предполагаетъ уже знаніе объ этомъ законѣ Божіемъ, сознаніе, что онъ добръ. А уже изъ этого знанія и служенія *непосредственно* вытекаетъ симпатія къ узнанному закону (συνήδεσθαι), и именно симпатія нравственная, поскольку самое чувство соуслажденія закону приводитъ человѣка естественно и непосредственно къ необходимости признать, что законъ добръ (σύμφαναι τῷ νόμῳ, ὅτι καλός, т.-е. „нравственно добръ“ [28]): въ умѣ (νοῦς) человѣку открывается сознаніе нравственной пригодности закона и нравственная симпатія къ нему. Но въ симпатіи, поскольку именно она есть нравственная, рядомъ съ элементомъ эмоціональнымъ (элементомъ чувства), заключается и элементъ волевой (элементъ практической воли). И дѣйствительно, уму (νοῦς) по апостолу принадлежитъ „θέλειν ἀγαθόν“ (19) хотѣніе, желаніе добра. Однакожъ, это „θέλειν“ ни въ какомъ случаѣ не можетъ обозначать чисто практической, прямо дѣйственной воли: „τὸ θέλειν παράκειταί μοι, τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλόν, οὐκ εὑρίσκω“. Еслибы νοῦς означалъ у апостола принципъ дѣйственной воли, то оставалось бы совершенно непонятнымъ, почему бы нравственныя желанія не переходили въ нравственныя дѣйствія? Значитъ, преобладающимъ, основнымъ элементомъ въ понятіи νοῦς является разсудочный (элементъ познанія и сознанія) и эмоціональный; „θέλειν“ же въ νοῦς есть не болѣе, какъ желаніе, практическое стремленіе, въ смыслѣ влеченія, естественно и непосредственно вытекающаго изъ нравственной симпатіи.

Итакъ, поскольку πνεῦμα ἀνθρώπου можетъ быть разсматриваемъ, какъ νοῦς,—онъ собственно есть въ ѳеическомъ смыслѣ принципъ разума и нравственныхъ стремленій: онъ есть принципъ богопознанія (Рим. 1, 20), нравственнаго сознанія (въ смыслѣ способности различенія между добромъ и зломъ) и нравственныхъ желаній. Проявленіе природы πνεῦμα въ формѣ ума—въ богопознаніи, нравственномъ сознаніи и нравственныхъ стремленіяхъ и есть то, что апостолъ называетъ νόμος τοῦ νόός (ст. 23).

Но кромѣ этого закона ума, скрывающагося въ духѣ человѣка,

[28]) Schmidt. s 278.

есть законъ грѣха, живущій во плоти—въ ея состояніи, вызванномъ и опредѣленномъ въ своемъ характерѣ чрезъ паденіе перваго человѣка. Требованія закона противоположны требованіямъ закона ума. Отсюда во взаимоотношеніи πνεῦμα и σάρξ борьба, изъ которой и слагается вся нравственная жизнь человѣка. Результатомъ этой борьбы въ естественномъ человѣкѣ является преобладаніе σάρξ надъ πνεῦμα, или закона грѣха, живущаго во плоти, надъ закономъ ума, предносящимся въ духѣ человѣка. Духомъ своимъ человѣкъ желаетъ добра, знаетъ его и стремится осуществить его. Но нравственная воля естественнаго человѣка оказывается слишкомъ слабою и недѣйственною и, подпадая подъ вліяніе противоположнаго духу принципа—плоти, обыкновенно исполняетъ не тѣ требованія, которыя предъявляетъ ей духъ (πνεῦμα) въ своемъ умѣ, а тѣ, которыя предъявляетъ живущій во плоти грѣховный принципъ—ἁμαρτία. Вслѣдъ за нравственною волею тому же вліянію плоти (σάρξ), или грѣховнаго принципа — ἁμαρτία, живущаго во плоти, подпадаютъ и другія чисто-духовныя силы человѣка. Такъ, въ области теоретической жизни естественный человѣкъ имѣетъ „σοφίαν σαρκικήν“ (2 Кор. 1, 12), „σοφίαν ἀνθρωπίνην“ [28]) (1 Кор. II, 13), которая, по представленію апостола, есть то же предъ Богомъ, что глупость (μωρία: 1 Кор. II, 14; σοφοί κατὰ σάρκα суть μωροί ἄνθρωπος ψυχικός [29]) есть μωρός: μωρία γάρ αὐτῷ ἐστίν: 1 Кор. II, 14), ибо въ основаніи мудрованія естественнаго человѣка лежитъ „νοῦς τῆς σαρκὸς“ (Кол. II, 18), т.-е. умъ, порабощенный плотію. Мудрованіе послѣдняго по апостолу есть глупость предъ Богомъ: это значитъ, что умъ плотской (νοῦς τῆς σαρκός) оказывается совершенно неспособнымъ не только къ открытію или познанію высшихъ религіозно-нравственныхъ истинъ, но даже и къ воспріятію и уразумѣнію ихъ, когда онѣ сообщаются ему извнѣ. Отчего же νοῦς τῆς σαρκός неспособенъ къ познанію и воспріятію высшихъ истинъ? Оттого, что порабощенный плотію νοῦς обращается исключительно только къ матеріальному, чувственно-видимому міру (τῷ κόσμῳ), ибо только чрезъ внѣшнія чувства, при посредствѣ органовъ тѣла или, что то же, плоти, получаетъ онъ содержаніе для своего сознанія; вслѣдствіе этого νοῦς τῆς σαρκός бываетъ при-

---

[28]) 1 и 2. Выраженія — «ἀνθρώπινος» и «ψυχικός» у апостола равнозначущи съ выраженіемъ «σαρκικός» почему, это увидимъ впослѣдствіи.

вязанъ исключительно къ чувственному, непосредственному, естественному, плотскому значенію фактовъ и словъ: νοῦς τῆς σαρκός; такимъ образомъ, есть σοφία κόσμου (1 Кор. I. 20). Поэтому то νοῦς τῆς σαρκός (собственно ἄνθρωπος ψυχικός) „οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος, ибо πνευματικὰ πνευματικῶς ἀνακρίνεται“ (1 Кор. II, 13—14), т.-е. умъ плотской не можетъ понять высшихъ религіозно-нравственныхъ истинъ, ибо содержаніе послѣднихъ духовнаго, а не чувственно-матеріальнаго характера. Вмѣстѣ съ порабощеніемъ плотію и извращеніемъ ума естественнаго человѣка, какъ познавательной силы, извращается и его нравственное сознаніе, которому апостолъ потому приписываетъ слабость плоти (ἀσθένεια τῆς σαρκός Рим. VI, 19), ибо нравственное сознаніе естественнаго человѣка, руководимое его плотскимъ мудрованіемъ, становясь чувственнымъ, въ свободѣ внѣшняго закона способно видѣть только произволъ или свободу грѣшить. Въ области практической нравственной жизни естественнаго человѣка подчиненіе духа (πνεῦμα) грѣховному принципу (ἁμαρτία) видно изъ того, что естественному человѣку свойственны и чисто-духовные грѣхи—вражды, ссоры, зависти, соблазна, ереси, раскола и пр. И если апостолъ называетъ эти грѣхи дѣлами плоти (ἔργα τῆς σαρκός: Гал. V, 19—21). то, конечно, потому, что плоть служитъ жилищемъ грѣховнаго принципа, который чрезъ неё, какъ свое пригодное орудіе, обращаетъ всѣ силы человѣческаго существа, не только тѣлесно-душевныя, но и чисто-духовныя, на служеніе грѣху. Понятно, — эти грѣхи ближайшимъ образомъ суть продукты воли [30]), но не нравственной воли самой въ себѣ, въ ея естественной природѣ, а „воли растлѣнной“ [29]) чрезъ вліяніе плоти, этого орудія грѣховнаго принципа.

Итакъ, естественный человѣкъ въ опытѣ,—дѣйствительной нравственной жизни, *всецѣло* служитъ закону грѣха, не только тѣлесно-душевными силами, но также и чисто духовными: человѣкъ служитъ закону грѣха плотію или по плоти, ибо его духъ (πνεῦμα), умъ (νοῦς) остаются только формально опредѣляющими принципами нравственной жизни,—реально же опредѣляющимъ, дѣйственнымъ принципомъ оказывается σάρξ,—плоть, которая препобѣждаетъ духъ (πνεῦμα),—разумъ и нравственную волю, омрачаетъ ихъ и заста-

---

[30]) 1 и 2. Златоустъ—«Бесѣды на посл. къ Гал.», стр. 164.

вляетъ исполнять предъявляемыя ею, въ силу живущаго въ ней грѣховнаго принципа, грѣховныя требованія. Понятно отсюда должно быть, почему апостолъ часто употребляетъ безразлично выраженія: „κάτα σάρκα“ и „κατὰ ἄνθρωπον“ или также—„σαρκικὸς“ (какъ и „σαρκινός [31]) и „ἀνθρώπινος“ (1 Кор. III, 1, 20; ср. I, 26; 2 Кор. I, 12 и 2 Кор. II, 18; ср. 1 Кор. II, 13; Рим. VII, 14); понятно и то, почему естественный человѣкъ оказывается, по выраженію апостола, „преданнымъ подъ грѣхъ“, „рабомъ грѣха“ (Рим. VII, 14 [32]).

---

[31]) Выраженіемъ «σαρκινός» апостолъ обозначаетъ собственно нравственное существо человѣка въ его естественномъ до-христіанскомъ состояніи, когда преобладающимъ, даже почти исключительно опредѣляющимъ принципомъ нравственной жизни—была плоть (σάρξ), вслѣдствіе чего высшій духовный принципъ нравственной жизни (πνεῦμα или νοῦς) оказывался безсильнымъ, недѣйственнымъ (Meyer. Comm. an die Briefe an d. Römer. S. 275—276). Выраженіемъ же «σαρκικός» апостолъ обозначаетъ преходящее, временное нравственное состояніе въ человѣкѣ искупленномъ, равно какъ и неискупленномъ, въ которомъ σάρξ, въ смыслѣ опредѣляющаго принципа нравственной жизни, получаетъ временно перевѣсъ надъ πνεῦμα (νοῦς — въ неискупленномъ человѣкѣ и Духомъ Божественнымъ—въ искупленномъ.—Olshausen. Comm. an die Br. an d. Römer. S. 254—256). — Съ выраженіемъ «σαρκικός» есть у апостола почти однозначущее выраженіе «ψυχικός»; все различіе состоитъ лишь въ томъ, что выраженіе «ψυχικός» апостолъ употребляетъ, когда касается теоретической сферы религіозно-нравственной жизни, — религіознаго познанія или нравственнаго сознанія, а выраженіе «σαρκικός» — въ тѣхъ случаяхъ, когда рѣчь идетъ о практической нравственной жизни (Olshausen. Comm. an d. Br. 1 Kor.—S. 511 и д.).

[32]) Говоря о рабствѣ естественнаго человѣка грѣху въ силу господства въ немъ σάρξ, какъ принципа нравственной жизни, надъ πνεῦμα,—инымъ принципомъ той же жизни,—мы должны предупредить крайніе и неправильные выводы отсюда, Хотя начало грѣха и лежитъ во плоти, точнѣе въ ἁμαρτία, однакожъ это не значитъ, что σάρξ и есть то, что производитъ грѣхъ въ человѣкѣ и ставитъ послѣдняго рабомъ грѣха со всѣми его силами. Еслибы было такъ, то грѣхъ собственно не принадлежалъ бы человѣку, какъ самосознательной и свободной личности, а былъ бы чѣмъ-то навязаннымъ ему извнѣ (и человѣкъ не былъ бы ответственъ за свою грѣховность). Между тѣмъ апостолъ ясно доказываетъ, что онъ признаетъ грѣхъ личнымъ дѣломъ человѣка (потому отвѣтственнаго за свое рабство грѣху). А таковымъ грѣхъ можетъ быть только въ томъ случаѣ, если онъ производится собственно человѣческою волею, т.-е. исходитъ изъ духовной природы человѣка. «Безъ содѣйствія воли», говоритъ Ѳома Аквинатъ, «грѣха не бываетъ; только воля есть то, что можетъ его произвести» (Simar. «Di. Theologie des heiligen Paulus», с. 15). «Не плоть, а грѣховное произволеніе растлѣнная воля — источникъ грѣха»: таково общее положеніе, выведенное Зла-

Однакожъ, при всѣмъ рабствѣ естественнаго человѣка грѣху и господствѣ въ его жизни σάρξ надъ πνεῦμα, послѣдній, понимаемый какъ противоположный плоти принципъ нравственной жизни, не остается въ практической нравственной жизни неискупленнаго человѣка рѣшительно безъ всякаго значенія. Какъ бы глубоко ни падали въ нравственномъ отношеніи силы духа подъ давленіемъ плоти (σάρξ),—какъ бы часто умъ (νοῦς,—который собственно является

тоустомъ («Бесѣды на посл. къ Галат.», стр. 164), касательно нравственныхъ возрѣній апостола Павла. Если же апостолъ вездѣ въ своихъ писаніяхъ рядомъ съ плотію (σάρξ) ставитъ грѣхъ (даже чисто-духовный), равно какъ и наоборотъ, показывая тѣмъ ихъ, если не причинную, то во всякомъ случаѣ самую тѣсную внутреннюю связь, то это для насъ вполнѣ ясно съ его точки зрѣнія на нравственное существо человѣка. Воля человѣка, взятая сама въ себѣ, абстрактно по ея естественной природѣ—безъ отношенія къ σάρξ, не можетъ быть принципомъ и источникомъ грѣха, потому что отнюдь не содержитъ въ себѣ наклонности ко злу; поскольку она имѣетъ отношеніе къ πνεῦμα ἀνθρώπου, въ которомъ лежитъ νόμος τοῦ νόος, она можетъ быть названа принципомъ добра. Но соединенная самою тѣсною органическою связью съ σάρξ въ опытѣ, она подпадаетъ подъ вліяніе послѣдней: живущій во плоти грѣховный принципъ—ἁμαρτία — заставляетъ волю отпасть отъ ея естественно-добраго направленія и исполнять требованія, предписываемыя имъ. Значитъ, принципъ грѣховныхъ *склонностей* лежитъ въ σάρξ, точнѣе — въ ἁμαρτία, источникъ же грѣховныхъ *дѣйствій* — въ волѣ человѣка, т.-е. въ духѣ (πνεῦμα) его; въ духѣ же, стало быть, и послѣдняя причина его подчиненія плоти и служенія грѣху.

Такъ какъ воля сама по себѣ, по своей естественной природѣ, не содержитъ въ себѣ наклонности ко злу, — и производитъ грѣхъ только подъ вліяніемъ грѣховнаго принципа, живущаго во плоти, то мы съ точки зрѣнія апостола должны утверждать, что воля въ нѣкоторомъ смыслѣ принуждается грѣховнымъ принципомъ къ произведенію грѣха и подчиненію чрезъ то духа человѣческаго—плоти. Однакожъ, это принужденіе не есть абсолютное, не оставляющее для воли возможности сопротивленія: воля побуждается, и побуждается, правда, весьма сильно къ произведенію грѣха,—но это побужденіе не есть все же абсолютное принужденіе;—грѣхъ (а вмѣстѣ и подчиненіе духа—плоти, какъ принципу нравственной жизни) остается свободнымъ актомъ воли, или самого же духа. Что именно такова точка зрѣнія апостола на отношеніе грѣховныхъ наклонностей человѣческой природы къ свободѣ воли (—плоти, какъ принципа нравственной жизни, къ духу, какъ иному принципу нравственной жизни), это доказывается тѣмъ, что онъ не отрицаетъ возможности и для неискупленнаго человѣка въ его естественномъ состояніи творить добро (т.-е. ставить принципомъ своей нравственной дѣятельности πνεῦμα, а не σάρξ: Рим. II, 14—15) и получать за то награду въ день откровенія праведнаго суда Божія (Рим. II, 7, 10); — въ тоже время, выходя изъ той мысли, что язычники могутъ и естествомъ законное творить, апостолъ учитъ, что язычники отвѣтственны предъ Богомъ за свои злыя дѣла (Рим. II, 1, 5, 9).

опредѣляющимъ принципомъ нравственной жизни у неискупленнаго человѣка) естественнаго человѣка ни становился въ опытѣ „умомъ плоти". однако, въ духѣ человѣка (именно въ умѣ его) всегда сохраняется то сознаніе (правда, иногда это сознаніе бываетъ какъ бы безсодержательно, — если только такъ можно выразиться, т.-е. не сопровождается яснымъ и конкретнымъ представленіемъ внутренне-сознаваемаго, или, — вѣрнѣе, — чувствуемаго), истинно-добраго и нравственнаго, отличаемаго отъ всего злаго и безнравственнаго,— которое апостолъ Павелъ называетъ „совѣстью" (συνείδησις, собственно — сознаніе: Рим. II, 15). Значеніе же совѣсти въ нравственной жизни таково, что владѣя ею, іудеи и язычники и до искупленія дѣлали доброе (Рим. II, 10), — владѣя ею, „язычники, не имѣя закона, естествомъ законное творили" (ст. 14). Впрочемъ, совѣсть все же не можетъ обозначать у апостола вполнѣ дѣйственной нравственной воли: хотя и возможно, чтобы язычники по временамъ естествомъ законное творили, тѣмъ не менѣе, принимая во вниманіе, что̀ бываетъ, какъ общее и постоянное явленіе въ нравственной жизни естественнаго—неискупленнаго человѣка, апостолъ, отъ лица послѣдняго, долженъ былъ сказать: „еже хотѣти, прилежитъ мнѣ, а еже содѣяти доброе, не обрѣтаю: не еже бо хощу доброе, творю, — но еже не хощу злое, сіе содѣваю" (Рим. VII, 18, 19). Гораздо большее значеніе ума или совѣсти состоитъ въ томъ, что и естественный человѣкъ, сохраняя по возможности совѣсть неизвращенною, можетъ достигать очень высокаго уровня въ развитіи нравственнаго сознанія, какъ показываютъ то примѣры многихъ великихъ мужей древности. Съ другой стороны, великое значеніе совѣсти выясняется изъ того, что оставаясь болѣе или менѣе чуткою даже у самыхъ закоренѣлыхъ преступниковъ, она наказываетъ нарушителей нравственныхъ требованій жестокими укорами [38]). Только лишь благодаря этимъ свойствамъ духа,

[38]) «Это угрызеніе совѣсти», говоритъ Эрнестъ Навиль, «объясняетъ намъ одну изъ тайнъ Провидѣнія въ управленіи міромъ. Какимъ образомъ поддерживается нравственный законъ?—Много столѣтій тому назадъ поэтъ Софоклъ прославлялъ на аѳинскомъ театрѣ этотъ высокій законъ, который никогда не уничтожитъ забвеніе. И точно — законъ этотъ все продолжаетъ существовать! Время разрушило троны и республики, хартіи и конституціи; но нравственный законъ стоитъ невредимъ. А между тѣмъ какой законъ былъ болѣе нарушаемъ и отвергаемъ,— на какой законъ болѣе нападали? И между тѣмъ онъ все еще тутъ съ своими

частнѣе, ума и совѣсти, возможно было совершеніе искупленія со стороны человѣка. Только лишь благодаря тому, что въ человѣкѣ неискупленномъ сохранились νοῦς и συνείδησις, въ смыслѣ принциповъ нравственной жизни, стало возможнымъ, что въ искупленномъ человѣкѣ на помощь слабому духу, или уму (νοῦς—формѣ духа), явился новый принципъ нравственной жизни,—принципъ, гораздо болѣе дѣйственный и въ опытной нравственной жизни: это—πνεῦμα Θεοῦ—Духъ субстанціально божественный (Рим. VIII, 9; 1 Кор. II, 12),—частнѣе, πνεῦμα ἅγιον—Божественный духъ третьяго Лица Св. Троицы (Рим. V, 5), посылаемый въ силу искупительныхъ заслугъ Іисуса Христа и потому называемый πνεῦμα Χριστοῦ (Рим. VIII, 9, 11). Въ какое же отношеніе становится этотъ πνεῦμα Χριστοῦ къ πνεῦμα ἀνθρώπου? Какое дѣйствіе онъ производитъ на естественныя духовно-нравственныя силы человѣка и какое отсюда значеніе его въ опытной практической нравственной жизни человѣка (искупленнаго)?

Въ сущности—естественныя силы духа человѣческаго (πνεῦμα ἀνθρώπου) остаются тѣже и у искупленнаго; однакожъ, благодатію Христа, воздѣйствіемъ Св. Духа онѣ возраждаются, въ смыслѣ освященія, возвышенія и укрѣпленія. Такъ принципомъ религіозно-нравственнаго сознанія въ теоретической области жизни служитъ по прежнему νοῦς; только этотъ νοῦς у искупленнаго не νοῦς τῆς σαρκός, какимъ онъ часто бываетъ у человѣка естественнаго, а νοῦς Χριστοῦ (1 Кор. II, 16), т.-е. умъ, возрожденный благодатію Христа и постоянно дѣйствующій подъ ея вліяніемъ, умъ, владѣя которымъ, искупленный (ὁ πνευματικός) ἀνακρίνει παντα (1 Кор. II, 15), можетъ изслѣдовать все, даже высшія религіозно-нравственныя истины (напр., истину искупленія: 1 Кор. II). „Нашъ νοῦς“, какъ бы такъ говоритъ ап. Павелъ во II гл. 1 Кор.“, т.-е. наша способность познанія, была, если не болѣе, то во всякомъ случаѣ очень недостаточная и затемненная прежде; вліяніе же πνεύματος ἁγίου усовершаетъ нашъ νοῦς до подобія Христову νοῦσ'у; мы взираемъ теперь на Бога и какъ бы проникаемъ въ разумъ Божій духовными очами Христа; наша мысль и наше по-

---

двумя спутниками: *упрекомъ совѣсти, наказывающимъ совершенное преступленіе, и скукой, этой мстительницей пренебреженнаго добра, поражающей заблудшіяся жизни*» («Вопросъ о злѣ», Спб.—1871 г., стр. 12—13).

нятіе въ отношеніи къ Богу и Его намѣреніямъ стали мыслію и понятіемъ, какія были во Христѣ въ этомъ отношеніи“ [34]). Далѣе въ области практической нравственной жизни принципомъ по прежнему остается πνεῦμα—свободно-разумное нравственное существо человѣка; но если у естественнаго человѣка πνεῦμα былъ принципомъ нравственной жизни только въ общемъ-абстрактномъ смыслѣ, въ опытѣ же не былъ опредѣляющимъ принципомъ или, если былъ таковымъ иногда, такъ только въ формѣ ума (νοῦς),—ея господствующимъ принципомъ въ его жизни и дѣятельности была плоть—σάρξ; то, напротивъ, въ человѣкѣ искупленномъ духъ есть преобладающій дѣйственный принципъ нравственной жизни (Рим. VIII, 1—14; Гал. V, 25), ибо онъ находится подъ воздѣйствіемъ благодати Христа, ибо всякое движеніе внутренней жизни искупленнаго человѣка, какъ и всякая проявляющаяся во внѣ дѣятельность его, совершается при содѣйствіи πνεύματος ἁγιόυ: „его сознаніе даетъ ему свидѣтельство ἐν πνεύματι (Рим. IX, 1), его молитва есть κράτειν ἐν πνεύματι (Римл. VIII, 15), его радость есть радость ἐν πνεύματι (Рим. XIV, 17), его надежда возрастаетъ ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου (Рим. XV, 13), онъ говоритъ и знаетъ Христа ἐν πνεύματι (1 Кор. XII, 3), онъ трудится надъ улучшеніемъ брата ἐν πνεύματι (Гал. VI, 1)“ [35]). Вотъ почему человѣка, живущаго вѣрою и подъ дѣйствіемъ благодати, апостолъ называетъ „духовнымъ“ (πνευματικός: 1 Кор. II, 15; III, 1; Гал. VI, 1); это значитъ, что въ опытѣ принципомъ нравственной жизни искупленнаго человѣка является собственно божественный духъ, вступающій въ сверхъестественную связь съ духомъ человѣческимъ. Итакъ какъ „духъ живетъ правды ради“ (Рим. VIII, 10), то результатомъ сверхъестественнаго единенія Духа божественнаго съ человѣческимъ является то, что для человѣка становятся не только вполнѣ возможными, но и достижимыми тѣ „добрыя“ и „святыя“ дѣла, которыя апостолъ называетъ „плодомъ духа“ (ὁ καρπός τοῦ πνεύματος: Гал. V, 22, 23 ср. Рим. VI, 22; Фил. I, 11; Еф. V, 9—11), и которыя въ естественномъ состояніи человѣка представляются только, какъ желаемыя его духомъ, въ опытѣ же дѣйствительной его жизни

[34]) Ackermann. «Theologische Studien und Kritiken», 39 г., 4 ч., стр. 397.

[35]) Veiss. «Lerbuch der Biblischen Theologie des Neuen Testaments», 3 ч., стр. 360.

сплошь и рядомъ смѣняются дѣлами плоти, — грѣха и беззаконія (Рим. VI, 18—22).

Здѣсь мы не считаемъ излишнимъ сдѣлать слѣдующаго рода небольшое замѣчаніе. Ежели апостолъ не рѣдко говоритъ о *водящемъ* воздѣйствіи Духа Божія на духъ человѣческій (напр. Рим. VIII, 1—14), то должно остерегаться понимать это *воздѣйствіе* въ механическомъ смыслѣ: нельзя представлять откровеніе истинъ уму искупленнаго человѣка такъ, что Духъ влагаетъ эти истины въ умъ человѣка какъ бы какія письма въ приспособленный къ тому ящикъ, „такъ что воспріимчивость ума человѣческаго въ отношеніи къ инспирирующему Духу была какъ бы ящикомъ для писемъ“ [36]); нельзя думать, что духъ искупленнаго человѣка направляется Духомъ Божіимъ къ совершенію добрыхъ дѣлъ какъ бы такъ, какъ судно вѣтромъ гонится по водѣ [37]).

Нельзя: ибо подобное пониманіе воздѣйствія Духа Божія на духъ искупленнаго человѣча противорѣчило бы библейскому ученію о всегда присущей человѣку свободѣ и основанному на послѣдней ученію о заслугахъ и мздовоздаяніи за нихъ праведникамъ,—тому и другому ученіямъ, не отрицаемымъ, а утверждаемымъ самимъ ап. Павломъ (1 Кор. XV, 53; 1 Кор. III, 8 ср.: Сол. I, 3; Евр. VI, 10; XII, 4). Къ тому же, по ученію Библіи, духъ человѣка по природѣ своей *подобенъ* Духу Божію; его силы и свойства, слѣдовательно, сродны силамъ и свойствамъ Духа Божія: возможно ли уже поэтому одному механическое воздѣйствіе божественнаго Духа на человѣческій?... Правда, послѣ паденія человѣка *подобіе* это омрачилось, померкло, но оно не уничтожилось: силы духа человѣческаго остались тѣ же, что были и до паденія, и ставъ на ложный путь грѣха, онѣ лишь ослабли въ отправленіи нормальной своей дѣятельности, но не лишились окончательно способности къ этой дѣятельности. А отсюда—не слѣдуетъ ли понимать воздѣйствіе Духа Божія на духъ человѣка — въ смыслѣ внутренняго подъема ослабшихъ естественныхъ силъ послѣдняго и утвержденія естественнаго „внутренняго человѣка“ (Еф. III, 16) на свойственной ему отъ природы дорогѣ, ведущей къ свѣту, истинѣ и правдѣ? Мы должны согласиться, что разумъ не въ со-

---

[36]) Ackermann., стр. 890.

[37]) Ibid., c. 881—882.

стояніи объяснить, какимъ образомъ совершается Духомъ Божіимъ этотъ внутренній подъемъ естественныхъ духовныхъ силъ человѣка, утвержденіе и охраненіе ихъ на пути истины и правды, но тѣмъ не менѣе для насъ должно быть выше всякаго сомнѣнія то, что человѣкъ и при такого рода воздѣйствіяхъ на него благодати не лишается свободы, но дѣятельно участвуетъ во всемъ, совершаемомъ благодатію въ немъ и чрезъ него: „безъ согласія воли человѣческой самъ Богъ ничего не производитъ въ человѣкѣ, хотя и могъ бы, по причинѣ свободы, которою одаренъ человѣкъ“[38]).

Намъ остается упомянуть о борьбѣ духа въ искупленномъ человѣкѣ съ противоположнымъ ему принципомъ нравственной жизни—плотью. Эта борьба продолжается и въ искупленномъ человѣкѣ, продолжается (Рим. VIII, 5; Гал, V, 17), ибо Христосъ, искупивши человѣка отъ первороднаго грѣха, не искупилъ его отъ слѣдствій грѣха: по прежнему въ человѣкѣ наперекоръ духу дѣйствуетъ σάρξ въ спеціально—Павловомъ смыслѣ, по которому она означаетъ всю грѣховную естественность человѣческаго существа. Но слѣдуетъ обратить вниманіе на то важное различіе, что въ опытѣ у естественнаго человѣка борьба происходятъ между плотью (σάρξ) и умомъ (νοῦς), а у искупленнаго между плотью и духомъ, т.-е. Духомъ божественнымъ (πνεῦμα Θεοῦ, πνεῦμα Χριστοῦ), оживотворяющимъ собою духъ человѣческій. Вслѣдствіе этого и результатъ борьбы долженъ быть неодинаковъ: у естественнаго человѣка побѣждаетъ обыкновенно σάρξ; у искупленнаго, наоборотъ, побѣда можетъ и должна оставаться на сторонѣ духа (Гал. V, 16, 17): искупленный Духомъ можетъ умерщвлять дѣянія плотскія (Рим. VIII, 13).

Но какъ у естественнаго человѣка плоть становится преобладающимъ принципомъ не въ силу принудительности, а допускается свободное произволеніе, отчего ему всегда остается возможность слѣдовать уму и его дѣлать опредѣляющимъ принципомъ нравственной жизни: такъ точно и у искупленнаго человѣка преобладаніе духа надъ плотью должно быть результатомъ свободнаго акта воли; человѣкъ и въ искупленномъ состояніи можетъ имѣть νοήματα τῆς σαρκός (2 Кор. XI, 3 ср. Фил. IV, 7), можетъ жить по плоти (Рим. VIII, 12, 13), можетъ слѣдовать плоти, какъ опре-

[38]) Макарій Егип: Бесѣда XXXVII, п. 10.

дѣляющему принципу нравственной жизни; чрезъ потерю вѣры и благодати онъ можетъ поэтому становиться σαρκικός (1 Кор. III, 3).

До сихъ поръ мы говорили о духѣ и умѣ, или о духѣ (πνεῦμα ἀνθρώπου), какъ высшей формѣ духовной субстанціи въ человѣческомъ существѣ, отличаемой отъ низшей ея формы—души (ψυχή). Теперь отмѣтимъ воззрѣніе ап. Павла съ иѳической точки зрѣнія и на эту послѣднюю форму духовной субстанціи, на ея значеніе въ нравственной жизни человѣка.

Изъ сказаннаго выше мы должны видѣть, что все нравственное воззрѣніе ап. Павла на высшую сторону духовной субстанціи человѣческаго существа развивается изъ той *вѣчной* борьбы, которую духъ ведетъ съ плотью, или живущимъ въ человѣкѣ грѣховнымъ принципомъ—ἁμαρτία. Что же служитъ тою ареною, на почвѣ которой сталкиваются и борются изъ-за преобладанія духъ и плоть, эти два противоположные принципа нравственной жизни въ человѣкѣ? Это и есть, по воззрѣнію апостола, ψυχή. Такое значеніе души (ψυχή) въ нравственной жизни вытекаетъ изъ самой ея природы: душа, какъ мы ранѣе видѣли, есть пассивное *существо*; не будучи самобытною субстанціею, она не можетъ имѣть поэтому никакой творческой активности и вслѣдствіе этого постоянно подпадаетъ подъ вліяніе какой-либо изъ двухъ противоположныхъ субстанцій. Отсюда, съ иѳической точки зрѣнія, по словамъ Olshausen'a, душѣ принадлежитъ „рецептивная природа“; по его образному выраженію [39]), „душа наполнена силами свѣта и тьмы, которыя спорятъ въ ней о господствѣ: то получаетъ преобладаніе сила свѣта, то сила тьмы, и человѣкъ, такимъ образомъ, въ единствѣ своего существа открываетъ борьбу двойственныхъ борющихся нравственныхъ элементовъ“ [40]). Если теперь получаетъ преобладаніе сила тьмы, т.-е. σάρξ, собственно живущій въ ней грѣховный принципъ, и вся духовно-тѣлесная жизнь человѣка въ нравственномъ отношеніи опредѣляется этимъ принципомъ, то, само собою понятно, душа всецѣло работаетъ грѣху. Если же, наоборотъ, получаетъ преобладаніе сила свѣта: πνεῦμα является опредѣляющимъ принципомъ нравственной жизни,—то и душа, а вмѣстѣ—и неразрывно связанное съ

---

[39]) Очень сильно напоминающему собою Оригена: См. Толк. къ Римл. «Еписк. Ѳеофана», ч. I, стр. 100 и 101.

[40]) Comm. an die Briefe an die Römer,—5. 251.

нею тѣло—будутъ слѣдовать требованіямъ духа. Что именно таково съ ѳѵической точки зрѣнія воззрѣніе ап. Павла на душу, въ подтвержденіе довольно указать, съ одной стороны, на то мѣсто въ его писаніяхъ, гдѣ онъ, говоря о язычникахъ, ниспавшихъ въ рабство плоти, замѣчаетъ: „и предаде ихъ Богъ въ похотѣхъ сердецъ ихъ въ нечистоту“ (Рим. I, 24), т.-е. Богъ попустилъ имъ низринуться въ „нечистоту“ (срамныхъ плотскихъ грѣховъ: ст. 24, 26—27), потому что сами они возжелали того „въ похотѣхъ *сердецъ* ихъ“ [41]),—иначе: потому что душа ихъ, стоящая въ непосредственной связи съ плотью, обратила законныя потребности послѣдней въ свои грѣховныя похотѣнія [42]). Съ другой стороны, обращаясь къ искупленнымъ и облагодатствованнымъ, у которыхъ потому духъ долженъ господствовать надъ плотію, апостолъ призываетъ ихъ къ прославленію Бога „тѣломъ и душою“: „прославите Бога въ тѣлесѣхъ вашихъ, и въ душахъ вашихъ“ (1 Кор. VI, 20), т.-е. прославляйте Бога не однимъ духомъ (въ подлинн.: „ἐν τῷ πνεύματι ὑμῶν“), или высшими и благороднѣйшими силами своей духовной субстанціи,—а всѣмъ своимъ существомъ: даже и тѣломъ, не говоря уже о душѣ (или низшихъ силахъ той же единой человѣческой духовной субстанціи), которая во всякомъ случаѣ по своей природѣ выше тѣла [43]), „прославляйте Бога и духомъ вашимъ, и душою, и тѣломъ“,—говоритъ апостолъ,—и говоритъ такъ, конечно не по одному тому, что „искупленный“ *долженъ* прославлять Бога всѣми своими силами, всѣмъ своимъ существомъ, но и потому, что онъ сознавалъ *возможность*—искупленному (τῷ πνευματικῷ) человѣку, побѣдившему плоть, духомъ направлять всѣ силы его существа на служеніе Богу: потому ὁ πνευματικός и

---

[41]) Мы уже ранѣе имѣли случай замѣчать, что у апостола понятіе καρδία однозначуще съ понятіемъ ψυχή; и въ данномъ мѣстѣ это несомнѣнно: тѣ грѣховныя похотѣнія, о которыхъ говоритъ здѣсь апостолъ, по своему характеру могутъ быть относимы только къ низшимъ силамъ духовной субстанціи, которыя апостолъ обыкновенно и объединяетъ въ понятіи ψυχή.

[42]) См. Толк. на посл. къ Рим. Еп. Ѳеофана, 1 ч., стр. 99 и 102.

[43]) Впрочемъ, въ данномъ мѣстѣ апостолъ могъ не говорить о ψυχή потому, что онъ могъ употребить, — и вѣроятнѣе думать, — дѣйствительно употребляетъ понятіе πνεῦμα въ широкомъ смыслѣ, по которому оно обозначаетъ всю духовную субстанцію человѣческаго существа и, слѣдовательно, обнимаетъ собою и понятіе ψυχή.

долженъ всецѣло прославлять Бога, ибо онъ уже можетъ, въ силахъ дѣлать это.

Остается повидимому непонятнымъ: ежели у апостола ψυχή не обозначаетъ самостоятельной нравственной силы, независимой въ направленіи своей дѣятельности отъ того или другаго вліянія на нее πνεῦμα и σάρξ, понимаемыхъ какъ противоположные принципы нравственной жизни въ человѣкѣ,—почему же онъ человѣка, впадающаго въ рабство плоти или грѣху (σάρξ ими ἁμαρτία), часто называетъ „душевнымъ—ψυχικός“—вмѣсто „плотскимъ—σαρκικός“ (названія, вполнѣ понятнаго съ ивѳической точки зрѣнія Павла), и когда не прилагаетъ этого наименованія къ человѣку, въ жизни котораго господствующимъ принципомъ является „духъ—πνεῦμα“? Нельзя ли выводить отсюда, что—напротивъ, апостолъ понималъ подъ ψυχή какую-то особую самодѣятельную силу въ человѣкѣ, враждебную по своему характеру πνεῦμα, какъ нормальному принципу нравственной жизни? Противъ возможности такого заключенія рѣшительно говоритъ то, что во всѣхъ писаніяхъ Павла нѣтъ ни единаго мѣста, гдѣ бы упоминалось о борьбѣ „духа“ (πνεῦμα) съ „душою“ (ψυχή), о каковой апостолъ не преминулъ бы замѣтить, еслибы дѣйствительно разумѣлъ подъ ψυχή своеобразную творчески активную силу, враждующую на „духъ“. А что касается допускаемаго у апостола наименованія „плотскаго“ (σαρκικοῦ) человѣка „душевнымъ“ (ψυχικός), то оно будетъ вполнѣ понятно съ точки зрѣнія Павла, если мы обратимъ вниманіе на то, что у него σάρξ въ метафизическомъ смыслѣ есть чувственно живая матеріальная субстанція,—оживленная именно душою ψυχή,—и потому въ болѣе общемъ смыслѣ означаетъ всю *душевно*-тѣлесную жизнь человѣка,—обнимаетъ всѣ низшія силы душевныя въ ихъ связи или въ ихъ естественномъ отношеніи къ тѣлеснымъ органамъ, съ которыми связана ихъ дѣятельность [44]),—такъ что, гдѣ σάρξ (если удобно такъ выражаться), тутъ же и ψυχή, и гдѣ ψυχή, тутъ же и σάρξ.

Изъ представленнаго нами нравственнаго воззрѣнія апостола Павла на πνεῦμα и ψυχή можно видѣть, что въ основѣ его нравственной психологіи лежитъ понятіе о „духѣ“, какъ основномъ началѣ нравственной жизни въ человѣкѣ. „Ψυχή“, не имѣлъ субстан-

[44]) Symar.—«Die Theol. des heil. Paul». c. 36.

ціальной самостоятельности въ человѣческомъ существѣ, не имѣетъ и активнаго значенія въ нравственной жизни человѣка; она является по апостолу только пассивною средою, на которой разыгрывается трагизмъ нравственной жизни человѣка,—трагизмъ, вытекающій изъ борьбы его духа съ привнесеннымъ паденіемъ въ человѣческую природу грѣховнымъ началомъ—ἁμαρτία.—Духъ борется съ противоестественномъ его божественной по началу природѣ грѣхомъ; но разъ павши (въ первородномъ грѣхѣ: Рим. V, 12), силы духа естественнаго человѣка оказываются безсильными побороть грѣхъ и только, все больше и больше изнемогая въ борьбѣ, онѣ все глубже и глубже погружаются въ пучину грѣха: добро проявляется иногда въ природѣ человѣка, но

«Оно какъ слабый плодъ,—побитый при рожденіи.
«Иль сгубленный въ цвѣту отъ стужи дуновенья» [45]).

И, взирая на себя, принужденъ бываетъ вопить естественный человѣкъ: „я сознаю беззаконія мои... они превысили голову мою, какъ тяжелое бремя отяготѣли на мнѣ; смердятъ, гноятся раны мои отъ безумія моего. Я согбенъ и совсѣмъ поникъ, весь день сѣтуя хожу; ибо чресла мои полны воспаленіями, и нѣтъ цѣлаго мѣста въ плоти моей. Я изнемогъ и сокрушенъ чрезмѣрно; кричу отъ терзанія сердца моего... Сила моя оставила меня, и свѣтъ очей моихъ,—и того нѣтъ у меня (Пс. XXXVII, 19, 5—11). Бѣдный я человѣкъ! кто избавитъ меня отъ сего тѣла смерти (Рим, VII, 24)?“ [46]).—Такъ, борьба въ естественномъ человѣкѣ разрѣшается въ пользу грѣха; духъ, какъ противоположное въ себѣ грѣху нравственное начало, проявляетъ себя время отъ времени только въ сознаніи естественнаго человѣка его грѣховности, сопровождающимся укорами совѣсти,—и въ то же время въ сознаніи нрав-

---

[45]) Навиль—«Вопросъ о злѣ», 122 стр.

[46]) Какъ сходны съ этими плачевными звуками ветхаго Давида звуки ветхого язычника: «посѣдѣли у меня виски, побѣлѣла у меня голова, погибла сладостная юность. Нѣтъ ничего отраднаго въ жизни. Часто вздыхаю я, страшась ужасныхъ пещеръ одного тартара (Анакреонъ). Жаловались наши предки, жалуемся и мы и будутъ жаловаться наши потомки, что нравы извратились, что водворилась неисправленность, съѣдающая покой сердца (Сенека). Недаромъ одинъ только человѣкъ встрѣчаетъ слезами свое рожденіе; лучше всего было бы не родиться, а родившись—скорѣе дождаться конца (Плиній)». См.—«Первые дни Хри—ва»—Фаррара, перев. Лопух.—88 г., стр. 22, 30 и 31.

ственнаго безсилія самому высвободиться изъ своего плачевнаго состоянія. Впрочемъ, достаточно и этого сознанія для свидѣтельства того, что духъ никогда совсѣмъ не умираетъ и въ падшемъ грѣшникѣ, ибо (по образному выраженію), „какою бы завѣсою не задергивалось небо предъ очами его совѣсти, оно всегда остается предметомъ его стремленій.

«Какъ благо высшее, котораго желаетъ
«Духъ его, хоть имени ему не обрѣтаетъ»... [47]).

Но вотъ на помощь слабому духу человѣка является спасительная благодать Божія. Осѣняемый ею, духъ человѣка оживляется. Снова въ человѣкѣ возгорается борьба духа со грѣхомъ; но уже теперь не грѣхъ выходитъ побѣдителемъ изъ этой борьбы, а духъ, ибо „кто можетъ противоустоять противъ Духа Божія?“ Лишь бы духъ человѣка не отвращался отъ призывающей и спасающей его благодати во Христѣ,—что́ возможно, потому что свобода всегда при немъ—(Евр. III, 7; IV, 7), а то теперь „силою Возлюбившаго онъ можетъ преодолѣвать всякій грѣхъ, скорбь и тѣснoту“ (Рим. VIII, 35—37). Такова основная нить нравственной психологіи св. ап. Павла.

С. Э—въ.

---

[47]) См. у Навила стр. 114.

ВНѢШНЕЕ СОСТОЯНІЕ КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОЙ ЦЕРКВИ

ПОДЪ ИГОМЪ ТУРЕЦКИМЪ ВЪ XIX СТОЛѢТІИ *.

Въ 1839 году Махмуда не стало; онъ умеръ 19 іюня, дѣятельно приготовляясь наказать непокорнаго египетскаго вассала, нарушившаго права заключеннаго договора. А со смертію Махмуда разрушились и задуманные имъ планы. Его молодой преемникъ по престолу Абдулъ-Меджидъ (1839—1861 г.), не оказался преемникомъ ему по идеямъ и скоро свернулъ съ того пути, по которому шелъ его отецъ. Онъ не въ состояніи былъ оцѣнить всего достоинства политики своего предшественника и не постигъ глубокаго смысла его правительственной дѣятельности. Незрѣлость и (сравнительная) слабость ума съ одной стороны, съ другой—чисто стороннія вліянія не позволили ему на первыхъ же порахъ обнять во всей широтѣ той великой задачи, которую съ такимъ пыломъ преслѣдовалъ въ послѣдніе годы своей жизни Махмудъ, а потому и вся дальнѣйшая дѣятельность Абдулъ-Меджида, какъ сейчасъ покажетъ намъ исторія, была не столько продолженіемъ сколько разрушеніемъ того, что было ранѣе сдѣлано его отцомъ.

Въ самый день восшествія своего на престолъ, молодой султанъ, въ которомъ уже можно было угадывать тихій нравъ и миролюбивыя наклонности, изъявилъ желаніе о прекращеніи войны съ

---

* См. мартовск. и апрѣльск. книжку «Православнаго Обозрѣнія» за 1891 г.

египетскимъ пашею. Но въ пятый день новаго царствованія Порта получила секретное извѣстіе о разбитіи турецкой арміи подъ Незибомъ. Оттоманская имперія, такимъ образомъ, осталась безъ арміи, безъ флота, безъ денегъ, при семнадцатилѣтнемъ султанѣ. Нѣтъ сомнѣнія въ томъ, что Мехмедъ-Али не замедлилъ бы явиться въ беззащитную столицу и ниспровергнуть правительство, оглушенное послѣдними бѣдствіями, если бы оттоманская имперія была тогда предоставлена только своей судьбѣ. Но великія державы, между которыми Россія по самому положенію своему имѣла особенныя причины предостерегать Востокъ отъ новыхъ потрясеній и въ то же время владѣла надежными средствами для укрощенія честолюбивыхъ посягательствъ паши, отстранили эти бѣдствія и заставили силою оружія смириться непокорнаго вассала. Взамѣнъ этой помощи, которую оказали Турціи европейскія державы, Абдулъ-Меджидъ, по требованію тѣхъ же державъ, рѣшился произвесть реформы въ своей имперіи.

22 октября 1839 года, т.-е. четыре мѣсяца спустя послѣ восшествія на престолъ Абдулъ-Меджида, созваны были въ одинъ изъ дворовъ стараго сераля, у Гюльхане (бесѣдки розъ) всѣ вельможи, всѣ высшіе сановники, военные и гражданіе, улемы, духовные главы подвластныхъ народовъ и представители всѣхъ сословій. Дипломатическій корпусъ также былъ приглашенъ на это торжество, въ свидѣтели обязательствъ, добровольно налагаемыхъ султаномъ на самого себя. Султанъ возсѣдалъ въ открытомъ кіоскѣ въ виду пестраго собранія. Риза-паша, министръ двора, принялъ изъ рукъ его Гатти-шерифъ [1]) и передалъ Решидъ-пашѣ, которому поручено было прочесть его во всеуслышаніе. Грамота эта заключала въ себѣ изложеніе тѣхъ началъ, которыми султанъ намѣревался руководиться въ управленіи государствомъ, и ближайшимъ образомъ опредѣляла цѣль этого управленія,—коренное преобразованіе государственнаго права и искорененіе тѣхъ золъ, которыя отъ давности и отъ насилія вошли въ законную силу. Вотъ эта грамота:

„Весь міръ знаетъ, что съ самыхъ первыхъ дней оттоманской монархіи предписанія славнаго Корана и законы имперіи исполня-

[1]) Гатти-шерифъ собственно значитъ — священная грамота; такъ называется тѣ изъ султанскихъ повелѣній (фирмановъ), на коихъ приложена собственноручная подпись султана, каковы манифесты по дѣламъ политическимъ и рѣшенія по дѣламъ особенной важности.

лись честно. Вслѣдствіе этого имперія возростала въ силѣ и величіи, равно какъ и благосостояніе всѣхъ подданныхъ достигло крайняго предѣла. Но вслѣдствіе несчастій постигшихъ имперію въ теченіи 150 лѣтъ и другихъ причинъ, неисполненіе священнаго закона и государственныхъ постановленій измѣнило прежнюю силу и благосостояніе въ слабость и бѣдность, такъ что стало ясно, что государство, неуправляемое законными постановленіями, существовать не можетъ.

Поэтому, со дня счастливаго восшествія нашего на престолъ, наши мысли были обращены единственно на приведеніе въ цвѣтущее состояніе областей и доставленіе благосостоянія жителямъ и бѣднымъ. Если же обратить вниманіе на географическое положеніе нашего государства, на плодородіе почвы и врожденныя способности жителей, то явно, что при принятіи необходимыхъ мѣръ, желаемый результатъ будетъ достигнутъ, при помощи Божіей, въ теченіи пяти или десяти лѣтъ. Поэтому, уповая на милость Бога и содѣйствіе Его пророка, мы признали необходимымъ для управленія государства и областей поставить нѣкоторыя новые законы, основными началами которыхъ должны служить какъ безопасность жизни и охраненіе чести и имущества, такъ опредѣленіе налога, набора и времени службы войска.

Такъ какъ въ мірѣ нѣтъ ничего драгоцѣннѣе жизни и чести, то всякій, хотя бы по своей природѣ не былъ склоненъ къ измѣнѣ, увидя однако ихъ въ опасности, прибѣгаетъ по необходимости для сохраненія ихъ къ поступкамъ, наносящимъ обыкновенно вредъ имперіи и государству. Напротивъ того, если онъ пользуется безопасностію въ отношеніи жизни и чести, то ясно, что онъ не уклонится отъ правды и его дѣйствія будутъ направлены къ доставленію услугъ государству и народу. Подобнымъ образомъ всякій, кто не пользуется безопасностію въ отношеніи къ жизни, не заботится ни о государствѣ, ни о народѣ, и будучи всегда преисполненъ заботъ и тревоги, не обращаетъ вниманія на процвѣтаніе государствъ, тогда какъ въ противномъ случаѣ, если онъ пользуется полною безопасностію въ отношеніи своего движимаго и недвижимаго имущества, то при занятіи собственными дѣлами и расширеніи круга своей дѣятельности для пропитанія, ревность его къ государству и народу и любовь къ отечеству, увеличиваясь со дня на день, будетъ несомнѣнно стремиться ко всему полезному.

Что касается опредѣленія налога (виргу), то такъ какъ государство нуждается въ войскѣ для защиты областей и въ прочихъ необходимыхъ издержкахъ, для которыхъ нужны деньги, доставляемыя налогомъ, взимаемымъ съ подданныхъ, то должно позаботиться объ устройствѣ этой части. Хотя съ нѣкотораго времени жители нашихъ областей освободились, благодаря Богу, отъ вреда монополій, считавшихся прежде за доходы, но въ настоящее время вредныя начала ильтизамовъ (откуповъ), не принесшихъ никогда полезнаго плода и служившихъ скорѣе орудіемъ разоренія, находятся еще въ употребленіи. Это все равно, что поручить правительственныя и финансовыя дѣла произволу одного человѣка, или скорѣе его притѣсненію и насилію, такъ что если по природѣ онъ дурной человѣкъ, то будетъ обращать вниманіе на собственную пользу и всѣ его дѣйствія будутъ несправедливы и притѣснительны. Поэтому, по наложенію на каждаго изъ жителей областей налога, соразмѣрнаго съ его имуществомъ и средствами, не слѣдуетъ брать съ него ничего болѣе.

Подобнымъ образомъ должно опредѣлить и привести въ ясность издержки на армію, флотъ и другія потребности, на основаніи опредѣленныхъ законовъ, сообразно съ которыми предписывается дѣйствовать.

Что касается войска, то на основаніи вышесказаннаго, оно составляетъ одинъ изъ важнѣйшихъ предметовъ, и хотя выставлять войско для защиты отечества есть обязанность жителей, но до сихъ поръ, вслѣдствіе утвердившагося образа дѣйствія, не обращали вниманія на число жителей областей и брали съ одной болѣе, нежели она могла выносить, а съ другой менѣе, и тѣмъ самымъ причиняли неустройства, оказавшія вредное вліяніе на дѣла земледѣлія и торговли. Кромѣ того, пожизненная служба солдатъ производила отвращеніе и уменьшила народонаселеніе; поэтому необходимо постановить хорошіе законы для взиманія съ каждой области, смотря по нуждѣ, необходимаго числа рекрутъ, служба которыхъ продолжится отъ 4 до 5 лѣтъ. Однимъ словомъ, если эти законы не будутъ приведены въ дѣйствіе, то пріобрѣтеніе силы, благосостоянія и спокойствія невозможно, потому что изложенныя начала служатъ основаніемъ всего этого.

Процессы виновныхъ будутъ впредь разсматриваемы тщательнымъ образомъ, публично, согласно съ священными законами, и

до произнесенія приговора не дозволяется предавать смерти, ни отравлять явно или тайно какого бы то ни было. Не допускается такъ же ни съ чьей стороны самовластное покушеніе на честь и доброе имя другаго.

Всякій будетъ владѣть и распоряжаться съ полною свободою своимъ имуществомъ; поэтому никто не будетъ вмѣшиваться въ его дѣйствія; въ случаѣ же, если, примѣрно, кто-либо совершитъ преступленіе, то его наслѣдники, будучи невинны въ его проступкѣ, не будутъ лишены наслѣдственныхъ правъ чрезъ конфискацію имущества преступника.

Такъ какъ всѣ подданные нашей имперіи, мусульмане и послѣдователи другихъ исповѣданій, сдѣлались предметомъ этихъ императорскихъ постановленій, то всѣмъ жителямъ нашего государства дарована нами, согласно съ священнымъ закономъ, полная безопасность въ отношеніи жизни, чести и имущества.

Относительно другихъ предметовъ, такъ какъ оказалось необходимымъ установить ихъ по согласію мнѣній, то члены совѣта юстиціи, которыхъ число имѣетъ быть умножено сообразно съ необходимостью, министры и сановники нашей высокой имперіи будутъ собираться тамъ въ нѣкоторые, имѣющіе быть назначенными дни, и будутъ свободно говорить, не удерживаясь ни отъ одного изъ своихъ разсужденій и замѣчаній, и необходимыя постановленія, относящіяся до безопасности жизни, имущества и платежа налога, будутъ утверждены ими. Объ отдѣлѣ же организаціи войска будетъ говорено въ совѣтѣ, засѣдающемъ во дворцѣ сераскира. Всякій вновь постановленный законъ будетъ представленъ нашему величеству, чтобы по утвержденіи его и приложеніи вверху императорскаго шифра онъ сдѣлался навсегда образцомъ для исполненія.

Такъ какъ эти постановленія утверждены единственно для оживленія религіи, правительства, имперіи и народа, то мы обязываемся соблюдать ихъ, принеся въ томъ клятву во имя Божіе въ залѣ священной мантіи (пророка) въ присутствіи всѣхъ улемовъ и сановниковъ, которые обязаны будутъ дать подобную же клятву. Поэтому визири, улемы, однимъ словомъ, всякое лицо, дѣйствующее противно священнымъ постановленіямъ, будетъ предано наказанію, сообразно съ степенью виновности, не принимая въ разсужденіе ни его сана, ни уваженія, ни милости, которыми оно пользуется, для чего собственно изданъ будетъ кодексъ наказаній.

Такъ какъ всѣ служащіе получаютъ въ настоящее время достаточное содержаніе, тѣмъ же, которые его не получаютъ, оно будетъ назначено, то требуется издать на будущее время строгій законъ для прекращенія противозаконныхъ взятокъ, служащихъ главной причиной паденія государства.

Вслѣдствіе того, что изложенныя постановленія измѣнятъ и обновятъ прежнія начала, наше императорское желаніе должно быть объявлено жителямъ нашей столицы, обнародовано во всѣхъ областяхъ нашей имперіи и сообщено всѣмъ посланникамъ дружественныхъ державъ, пребывающимъ въ нашей столицѣ, дабы эти державы были свидѣтельницами, что эти постановленія пребудутъ, если угодно Богу, до окончанія вѣковъ. Да поможетъ намъ Всевышній Богъ и да подвергнутся всѣ дѣйствующіе вопреки этихъ постановленныхъ узаконеній Его справедливому проклятію и не найдутъ никогда счастія“ [2]).

Затѣмъ была прочитана публичная молитва; всѣ присутствовавшіе произнесли *аминь*; были принесены многочисленныя жертвы, и самъ султанъ съ гатти-шерифомъ въ рукахъ вошелъ въ тотъ покой, гдѣ хранится Санджакъ-Шерифъ (священное знамя пророка), присягнулъ, возложивши руку на эту завѣтную святыню ислама, и за нимъ присягнули всѣ вельможи, всѣ министры и всѣ представители высшей духовной іерархіи ислама.

Трудно было придумать формы болѣе торжественныя и болѣе обязательныя для освященія новаго порядка вещей. Еслибы судьба народовъ и царствъ зависѣла отъ фразеологіи и отъ торжественности обрядовъ, гюльханейскій актъ открылъ бы новую эру благосостоянія для Турціи, какъ это было обѣщано султаномъ. Въ самомъ дѣлѣ, чего можно было желать и требовать лучшаго? Султанъ воспрещалъ продажу должностей и льготъ, равно и лихоимство, которое подъ именемъ *рюшфета* составляло почетное преимущество власти и восходило даже до престола. Онъ отрекался отъ права произвольныхъ казней и опалъ, равно какъ отъ права конфискаціи имуществъ и отъ всякихъ произвольныхъ поборовъ и налоговъ. Всѣмъ подданнымъ безъ исключенія даровалась безопасность жизни, чести и имущества; воспрещалось употребленіе яда, кинжала и пытокъ; предписывалось виновныхъ судить публично

[2]) Гиргасъ,—Права христіанъ на Востокѣ, стр. 92—96.

и никого безъ суда не казнить; уничтожались монополіи продуктовъ и отдача казенныхъ налоговъ и доходныхъ статей въ откупное содержаніе; предписывалась правильная раскладка податей и повинностей сообразно съ средствами каждаго. Другими словами: провозглашалась уже не вѣротерпимость, но *рѣшительное равенство между христіанами и мусульманами.* Указывая на вѣковыя язвы имперіи и приписывая имъ упадокъ торговли и промышленности, обѣдненіе народа и ослабленіе государства, указывая въ тоже время на преимущества географическаго положенія края, на богатство его почвы, на способности народонаселенія, султанъ обѣщалъ въ немногіе годы силою своего гатти-шерифа достигнуть вожделѣннаго благосостоянія, а для этой цѣли онъ предписывалъ правительству составить новые законы и издать новыя постановленія, основанныя на новыхъ, указанныхъ въ гатти-шерифѣ началахъ, и на коренныхъ началахъ духовнаго закона, которымъ оправдывались даруемыя султаномъ льготы. Оставалось только ждать этихъ законовъ, чтобы наступила новая эра для милліоновъ восточныхъ христіанъ, и законы эти, дѣйствительно, появились.

Въ 1840 году былъ изданъ уголовный кодексъ, которымъ были смягчены наказанія. Сила обязательности его одинаково примѣнима ко всѣмъ подданнымъ турецкой имперіи безъ исключенія, къ какому бы классу и вѣроисповѣданію они ни принадлежали [3]).

Въ 1843 году по требованію англійскаго посланника Страдфорда Канинга былъ отмѣненъ страшный законъ, по которому христіанинъ, принявшій исламъ, подвергался смерти при возвращеніи его къ прежней вѣрѣ. Отмѣна эта послѣдовала вслѣдствіе казни одного молодого армянина Овягана, который по принятіи ислама возвратился въ лоно православной церкви [4]).

Въ 1847 г. учреждены смѣшанные суды изъ туземныхъ жителей и иностранцевъ для разбора дѣлъ между христіанами и мусульманами. Свидѣтельство райи въ отношеніи мусульманина, принимаемое сперва въ смѣшанныхъ судахъ, распространено было и на другія судебныя вѣдомства [5]). А въ 1855 году султанъ отмѣнилъ

---

[3]) Гиргасъ, стр. 96.

[4]) Ibidem; Шлоссеръ, т. VII, стр. 369.

[5]) *Гиргасъ*,—стр. 97.

позорную для христіанъ поголовную подать хараджъ и замѣнилъ ее привлеченіемъ христіанъ къ военной службѣ.

Но достаточно бѣгло заглянуть въ исторію, чтобы видѣть, что пресловутый гатти-шерифъ положилъ начало не новому порядку вещей, какъ обѣщано было султаномъ, а новой преобладающей и до сего времени въ Турціи системѣ торжественныхъ обѣщаній и обязательствъ. Прежде всего нужно замѣтить, что самый гатти-шерифъ даже не былъ объявленъ внѣ стѣнъ Цареграда и не былъ разосланъ по областямъ вопреки прямымъ требованіямъ султана. 29 января 1855 года англійскій консулъ въ Трапезундѣ едва могъ добиться обнародованія его въ этомъ городѣ, гдѣ до того времени никто объ немъ еще и не слыхалъ [6]). Само собою понятно далѣе, что и всѣ законы, появившіеся послѣ гатти-шерифа, оставались только на бумагѣ и никогда не переходили съ нея въ дѣйствительность [7]). Всѣ злоупотребленія, вѣками утвердившіяся въ жизни турецкаго общества, по прежнему оставались во всей своей силѣ, а нѣкоторыя, напротивъ, получили еще болѣе широкое развитіе.— Начнемъ съ чудовищной системы *мльтизамовъ* или откупнаго содержанія сборовъ и податей, объ уничтоженіи которой торжественно объявлялось гатти-шерифомъ. Откупщики таможенъ, десятины съ полей и другихъ казенныхъ сборовъ, какъ мы говорили раньше, безпощадно грабили народъ, но исправно вносили условленныя суммы въ казну. Чиновники же, которые теперь замѣнили прежнихъ сборщиковъ, не менѣе ихъ стали притѣснять народъ, но въ тоже время грабили и казну, не чувствуя надъ собой прежняго страха безотчетныхъ опалъ и конфискаціи и зная, что для наказанія ихъ были необходимы судебныя улики. Казна лишилась, такимъ образомъ, вѣрнѣйшихъ своихъ доходовъ именно въ такую пору, когда государственный расходъ значительно усилился внесеніемъ въ бюджетъ огромныхъ жалованій, которыми по смыслу гатти-шерифа были надѣлены министры, губернаторы и вся администрація. Послѣ такой неудачной попытки правительство по необходимости должно было снова обратиться къ прежней системѣ мльтизамовъ, которая именно съ этой поры распространилась и усилилась еще болѣе, вопреки гатти-шерифу [8]). Точно также не

---

[6]) *Pichler*,—т. I, стр. 451.

[7]) Ibidem,—стр. 453.

[8]) *Базили*,—Сирія и Палестина, т. I, стр. 301.

принесъ никакой пользы и законъ объ отмѣнѣ поголовной подати и замѣнѣ ея военной повинностью. Не говоря уже о томъ, что харадж собранъ былъ съ христіанъ впередъ за нѣсколько лѣтъ, такъ что распоряженіе Порты въ этомъ отношеніи на первыхъ порахъ не могло принести никакой пользы [9]), законъ этотъ совсѣмъ остался безъ примѣненія. Отъ него осталось отмѣненіе не самой подати, а только ея стараго названія *харадж*, и вмѣсто дѣйствительной военной службы христіанъ правительство наложило на нихъ военную подать не меньшую хараджа, съ именемъ *беделіе*. Разница вся теперь состояла лишь въ томъ, что эту подать обязанъ былъ платить каждый мужчина христіанинъ отъ 14 до 60-ти лѣтняго возраста, а равно изъ нея не исключались и люди бѣдные. Поэтому за дѣтей и нищихъ, которыя не могутъ уплачивать ее сами, обязаны были платить тѣ деревни, въ которыхъ они живутъ и изъ которыхъ происходятъ. Тѣмъ болѣе долженъ былъ остаться въ забвеніи законъ о правѣ христіанъ давать въ судахъ свидѣтельскія показанія, какъ законъ, не только не находившій для себя оправданія въ мусульманскомъ правѣ, но состоявшій съ нимъ въ прямомъ противорѣчіи. Разнымъ образомъ всѣ правительственныя должности по прежнему оставались исключительнымъ достояніемъ турокъ, а потому и всѣ порядки управленія оставались неизмѣнными. Мы уже говорили выше о турецкой администраціи. Взятка и подарокъ—эти вѣковыя преимущества власти вкоренились въ административныя нравы края отъ сельскаго старосты до верховнаго визиря; вкоренились въ самое понятіе народа о власти, не смотря на то, что по смыслу гатти-шерифа они замѣнялись опредѣленнымъ жалованіемъ отъ казны. Давно замѣчено, что въ турецкомъ народѣ можно найти людей съ честными правилами во всѣхъ сословіяхъ, кромѣ сословія людей, состоящихъ на государственной службѣ. Аксіома эта подтверждается и тѣмъ, что какъ только почетный гражданинъ напр., или купецъ, или ремесленникъ, извѣстный хорошей нравственностію, сдѣлается правителемъ округа или просто членомъ городоваго совѣта (меджлиса), онъ можетъ по прежнему быть благонадежнымъ лицомъ въ частныхъ своихъ дѣлахъ и оборотахъ, но по дѣламъ ввѣренной ему должности онъ безъ зазрѣнія совѣсти грабитъ и народъ и казну [10]). Одною развѣ без-

[9]) *Березина*,—Правосл. церкви въ Турціи, стр. 70.
[10]) Базили, ibidem, стр. 302.

пощадною строгостію можно было уничтожить это зло, но новыя человѣколюбивыя формы, предписанныя гатти-шеирфомъ, воспрещали строгость. Поэтому въ судахъ все право по прежнему основывалось исключительно на деньгахъ. Христіанинъ, не желавшій или не имѣвшій возможности вносить столько денегъ, сколько требовалъ отъ него судья, становился предъ закономъ безправнымъ.

Но этого мало. Кромѣ того, что гатти-шерифъ и слѣдовавшія за нимъ постановленія не принесли христіанамъ ровно никакой пользы, они напротивъ ухудшили ихъ положеніе. Мы неоднократно встрѣчаемъ ужасныя картины самаго жестокаго преслѣдованія христіанъ. Нужно только припомнить страшное избіеніе христіанъ въ Θессаліи, Македоніи, Румеліи и Болгаріи по случаю возстанія ихъ въ 1841 году; распоряженіе Иззета-паши, вопреки гюльханейскому указу, возобновить поносный черный *Р.* на фесахъ райевъ, и устранить какъ иностранныхъ консуловъ отъ покровительства турецкимъ христіанамъ, такъ и христіанское духовенство отъ сбора хараджа; избіеніе христіанъ въ Македоніи и Θракіи въ 1843 г., когда турки съ ожесточеніемъ врывались въ христіанскія селенія, грабили, жгли ихъ и т. п., когда въ городѣ Вранѣ церкви были всѣ разрушены, мужчины перебиты, а женщины и дѣти отведены въ плѣнъ; нужно только припомнить жестокости трапезундскаго паши, поруганіе христіанскихъ храмовъ, конфискацію православныхъ церковныхъ книгъ и насильное обращеніе въ исламъ въ Албаніи, Болгаріи, Босніи и др. [11]). чтобы представить себѣ, въ какое положеніе поставлено было христіанское народонаселеніе Турціи послѣ новыхъ реформъ. Послѣ этого нѣтъ ничего невѣроятнаго въ томъ, если путешественники, посѣщавшіе за это время Востокъ, набрасываютъ самые густыя тѣни на свои картины изнемогающей оттоманской имперіи. „Европа не знаетъ,—говоритъ одинъ изъ нихъ, что еще въ настоящее время въ Турціи честь каждой христіанки находится во власти перваго попавшагося мусульманина, которому она имѣетъ несчастіе понравиться. Европа не знаетъ, что турки по произволу могутъ входить въ жилища христіанъ и брать тамъ все, что вздумается; что жаловаться для христіанина опаснѣе даже, чѣмъ просто противиться, и что малѣйшее заступничество за несчастнаго райя

[11]) Москвитянинъ 1855 г. № 3, стр. 87.

есть для него величайшее благодѣяніе“ [12]). Особенно цѣнно для насъ свидѣтельство путешественника Мекъ-Фарлена. Во время своего одиннадцати-лѣтняго пребыванія въ различныхъ частяхъ имперіи, онъ неутомимо самъ переносился повсюду, чтобы собственными глазами осматривать разныя заведенія, узнавать быть народа и знакомиться съ положеніемъ вещей; вездѣ входилъ въ сношенія съ разными правительственными особами, съ достовѣрнѣйшими и наиболѣе уважаемыми людьми всякаго званія, и вообще не щадилъ трудовъ, чтобы собирать свѣдѣнія изъ лучшихъ источниковъ. И что же онъ нашелъ? По его отзыву мусульманскій народъ не походилъ уже на самого себя. „На каждомъ шагу, говоритъ онъ, замѣтенъ сильный разгаръ изувѣрства, а вслѣдствіе того гоненія на христіанъ едва ли не жесточайшія, чѣмъ когда-либо; на мѣсто прежней нравственной силы (?!)—явный ущербъ правоты и честности; повсюду возрастаніе алчности, угнетенія со стороны нашей и ихъ орудій въ большей степени, чѣмъ когда-либо, особенно послѣ новыхъ реформъ; совершенное несоблюденіе таизимата, а напротивъ того притѣсненія иновѣрцевъ, продажничество всѣхъ почти мѣстъ и званій въ государствѣ, увеличеніе преступленій въ Константинополѣ, разбойничество по большимъ дорогамъ“ [13]) и т. п.

Совершенно одинаково отзывается и другой нашъ отечественный путешественникъ—князь П. А. Вяземскій, посѣтившій Востокъ въ 1849—50 гг. „Въ Самосѣ было на дняхъ большое кровопролитіе“, пишетъ онъ между прочимъ въ своемъ дневникѣ. „Жители не довольны управленіемъ Вагоридеса или его повѣренныхъ и просили о перемѣнѣ его. Недовольныхъ взяли подъ стражу, нѣсколько сотъ человѣкъ пришли изъ деревень просить объ ихъ освобожденіи. Ихъ встрѣтили выстрѣлами, они на нихъ тѣмъ же отвѣчали. Завязалась драка. Турецкаго войска было около 2000. Самосцы ушли въ горы. Турки бросались въ греческіе дома и начали рѣзать все, что ни попадалось: женщинъ, дѣтей; ворвались въ церкви, раграбили ихъ, повыкидали всѣ образа... Вагоридесъ, покровительствуемый Решидъ-пашею и, пользуясь этимъ покровительствомъ, отягощаетъ народъ большими и беззаконными поборами.

---

[12]) Современникъ, 1854 г. ч. II, т. 44, стр. 193.

[13]) Вѣстникъ императорскаго русск. географич. общества, 1854 г. кн. 3, стр. 92.

Кажется долженъ онъ взносить въ казну до 400,000 піастровъ, а сбираетъ съ него болѣе двухъ милліоновъ“ [43]).

Вмѣстѣ съ этимъ турецкое правительство свободно вмѣшивалось во внутреннюю жизнь церкви и деспотически обращалось съ константинопольскими патріархами. Малѣйшій капризъ султана или даже его визиря, пустое подозрѣніе или матеріальный разсчетъ, интриги фанаріотовъ или происки уполномоченныхъ отъ великихъ державъ, все это легко рѣшало судьбу патріарха.

Неизвѣстно, какъ долго могло продолжиться такое положеніе дѣлъ, еслибы оно не было нарушено чисто внѣшними обстоятельствами. Императоръ Николай I, во все время своего царствованія не переставшій заботиться о судьбѣ восточныхъ христіанъ, рѣшился вступить въ тайные переговоры съ Портой. Въ 1853 году чрезъ князя Меньшикова онъ предложилъ ей знаменитую ноту, заключавшую въ себѣ справедливыя требованія въ пользу единовѣрцевъ на Востокѣ. Въ ней онъ настоятельно требовалъ съ одной стороны полной религіозной свободы для греческаго народа и права покровительства Россіи этому народу, а съ другой—полнаго невмѣшательства турецкаго правительства во внутреннюю жизнь православной церкви и особенно въ строй ея внутренняго управленія [44]). Порта съ своей стороны, подозрѣвая въ этомъ законномъ требованіи особенную, скрытую политическую цѣль, рѣшилась его отвергнуть и представить на общее обсужденіе великихъ державъ. Али-Паша въ своей замѣткѣ къ Лорду Кларендону отъ 13 мая 1855 г. писалъ: „русская политика, привыкшая пользоваться всякимъ оружіемъ, уже много разъ дѣлала счастливыя попытки вводить въ заблужденіе вѣрнѣйшихъ и полезнѣйшихъ союзниковъ Порты подъ предлогомъ религіознаго протектората надъ подданными султану христіанами. Терпимость султановъ—продолжаетъ онъ—почти безпримѣрна въ исторіи. На завоеванныхъ оттоманами территоріяхъ сохранились различные народы съ ихъ національностями, законами и религіями; тогда—какъ особенные элементы народной жизни почти всюду были насильно разрушаемы, они во всемъ своемъ разнообразіи вполнѣ сохранились подъ властію султановъ и нынѣ еще охраняются и соблюдаются тѣми же самыми прин-

---

[43]) Pichler,—т. I, стр. 448—449.

[44]) Путешествіе на Востокъ кн. Вяземскаго. Спб. 1883 г., стр. 29.

ципами мусульманскаго закона, который такъ часто ложно обвиняли въ нетерпимости. Напрасно—говоритъ онъ—стараются открыть причину, которая въ такія времена просвѣщенія, какъ наши, могла бы поддержать мысль, что безъ чужой протекціи религіозныя привилегіи оттоманской имперіи не надежны, еслибы не помнили, что заклятый и старый врагъ турецкаго правительства—Россія съ давнихъ поръ весьма усиленно и счастливо дѣйствовала, чтобы ввести въ заблужденіе Европу въ обсужденіи этого вопроса, чтобы своимъ чисто-политическимъ цѣлямъ дать осуществленіе подложными религіознымя предлогами, дезорганизовать оттоманскую имперію, ослабить ее всѣми возможными средствами, уменьшить ея политическую силу и самой утвердиться въ ея странахъ“ [15]).

Результатомъ этого была Вѣнская конференція (1855 г.), вызвавшая собой знаменитую севастопольскую войну. Великія державы, особенно Франція и Англія, уже давно завистливымъ окомъ посматривали на вмѣшательство Россіи въ дѣла Востока и не преминули воспользоваться удобнымъ случаемъ отодвинуть и навѣки искоренить это вліяніе, чтобы самимъ занять ея мѣсто. Цѣль эта была достигнута. Хранителемъ и блюстителемъ мира поставленъ новый тройственный союзъ, заключенный въ Парижѣ 15 апрѣля 1856 г. между Франціею, Англіею и Австріею, и замѣнившій собой старый священный союзъ Австріи, Пруссіи и Россіи. Эти три державы и взяли теперь подъ свою опеку умирающую Турцію, утвердили ея самостоятельное положеніе въ ряду европейскихъ государствъ, и парижскимъ трактатомъ 18 (30) марта 1856 года съ шумомъ объявили всей Европѣ полное оффиціальное преобразованіе турецкаго міра. Онѣ принудили Порту согласиться на публикацію новаго реформаціоннаго плана, выработаннаго представителями Англіи, Франціи и Австріи сообща съ турецкими министрами и заявили себя поручителями неотложнаго его исполненія. „Его императорское величество султанъ—говоритъ IX ст. парижскаго трактата—въ постоянномъ попеченіи о благѣ своихъ подданныхъ, даровавъ фирманъ, коимъ улучшается участь ихъ безъ различія по вѣроисповѣданіямъ или племенамъ, и утверждаются великодушныя намѣренія его касательно христіанскаго народонаселенія его имперіи, и желая дать новое доказательство (?) своихъ въ этомъ отношеніи

[15]) Ibidem, стр. 449.

чувствъ, рѣшился сообщить договаривающимся державамъ означенный, изданный по собственному его побужденію, фирманъ" [16]).

Снисходительно принявъ, такимъ образомъ, Турцію въ свою среду, приравнявъ ее себѣ и въ одно и то же время оффиціальнымъ международнымъ актомъ признавъ ея безсиліе, вынудившее внѣшнюю политическую гарантію ея бытія, европейскія государства тѣмъ не менѣе поручились предъ всѣмъ свѣтомъ въ правильномъ совершеніи обѣщанныхъ преобразованій и въ успѣхѣ турецкаго возрожденія. Торжественное обѣщаніе Европы должно быть выполнено во что бы то ни стало: этого въ правѣ были требовать отъ нея не одни только христіанскіе подданные турецкой имперіи, бывшіе первою жертвою послѣдняго крестоваго похода западныхъ государствъ противъ Россіи [17]), но и Россія, въ пользу Европы и подъ вліяніемъ тѣхъ же обѣщаній отказавшаяся отъ утвержденнаго за нею цѣлымъ рядомъ мирныхъ договоровъ права заступничества за христіанскую свою братію на Востокѣ. И дѣйствительно, *гатти-гумаюнъ* (т.-е. собственноручный декретъ) былъ торжественно прочитанъ въ высокой Портѣ въ присутствіи всѣхъ министровъ и знатныхъ сановниковъ, патріарха, верховнаго раввина и другихъ должностныхъ лицъ разныхъ сословій; а для вящшей торженности въ заключеніе молитвою муфтія была призвана милость Всевышняго [18]). Вотъ содержаніе этого знаменитаго и прославленнаго въ свое время гатти-гумаюна:

„По полученіи моей императорской грамоты да будетъ тебѣ извѣстно, мой великій визирь Мухаммедъ-Еминъ-Аали-Паша, что хотя доставленіе благоденствія всѣмъ моимъ подданнымъ, которые поручены мнѣ Богомъ, было моимъ первѣйшимъ желаніемъ, и что старанія мои, проявившіяся въ этомъ отношеніи со дня моего восшествія на престолъ, благодаря Бога, принесли много полезныхъ плодовъ, такъ-что благосостояніе и богатство моей имперіи и народа увеличиваются съ минуты на минуту; но такъ-какъ я желаю снова подтвердить и расширить новыя благодѣтельныя постановленія, утвержденныя много до сего времени, чтобы довести до совершенства положеніе, соотвѣтствующее сану моей имперіи, высо-

[16]) *Н. Вессель*, Восточный вопросъ. Спб. 1877 г. стр. 179.

[17]) О подробностяхъ севастопольской войны можно найти много спеціальныхъ изслѣдованій.

[18]) Pichler, т. 1, стр. 451.

кому и важному мѣсту, занятому ею по справедливости въ средѣ образованныхъ народовъ, и такъ-какъ права моей имперіи при помощи Божіей и дружественномъ содѣйствіи благорасположенныхъ великихъ державъ, равно какъ вслѣдствіе вѣрности и похвальныхъ стремленій всѣхъ подданныхъ, снова утверждены извнѣ, такъ-что вѣкъ этотъ будетъ началомъ счастливой эпохи для моей имперіи, и такъ-какъ я желаю, чтобы мѣры, необходимыя для увеличенія силы и крѣпости государства внутри, для приведенія въ цвѣтущее состояніе его областей и доставленія полнаго благосостоянія всѣмъ подданнымъ, связаннымъ другъ съ другомъ сердечными узами патріотизма и равнымъ въ моихъ правосудныхъ и милосердыхъ глазахъ, постепенно преуспѣвали, то я повелѣваю привести въ исполненіе слѣдующія положенія:

1. Права, дарованныя Гюльханейской грамотой и Танзимати-Хейріе подданнымъ всѣхъ исповѣданій въ отношеніи безопасности жизни, имущества и охраненія чести, снова подтверждаются нынѣшній разъ, вслѣдствіе чего будутъ приняты дѣйствительныя мѣры для приведенія ихъ въ дѣйствіе.

2. Равнымъ образомъ подтверждаются духовныя преимущества и льготы, дарованныя какъ моими славными предками, такъ и мною въ послѣднее время, христіанскимъ и прочимъ немусульманскимъ общинамъ, находящимся въ имперіи подъ моей властію.

3. Впрочемъ, каждая христіанская община, равно какъ общины прочихъ подданныхъ, немусульманъ, должны въ теченіе извѣстнаго срока образовать изъ своей среды комиссіи въ патріархіяхъ для разсмотрѣнія подъ надзоромъ высокой Порты преимуществъ и льготъ, которыми они пользуются въ настоящее время; реформы, требуемыя временемъ, цивилизаціей и пріобрѣтенными знаніями, по обсужденіи ихъ комиссіями, должны быть представлены нашей высокой Портѣ.

4. Полномочіе и власть, данныя патріархамъ и епископамъ Мухаммедомъ II и его великими преемниками, будутъ согласованы съ новымъ положеніемъ, которое обезпечено за этими общинами моими великодушными намѣреніями.

По одобреніи правилъ, касающихся избранія патріарховъ, дѣйствующихъ въ настоящее время, они будутъ вполнѣ и точно приводимы въ исполненіе, согласно съ постановленіями, заключающимися въ патріаршемъ дипломѣ объ избраніи ихъ на всю жизнь.

5. Патріархи, митрополиты, архіепископы, епископы и раввины при избраніи своемъ принесутъ присягу согласно съ формою, имѣющею быть утвержденной моей высокой Портой и духовными главами различныхъ общинъ.

6. Всѣ дары и доходы духовныхъ, какого бы рода и подъ какимъ бы именемъ ни были, будутъ уничтожены; вмѣсто нихъ будутъ назначены опредѣленные доходы патріарху и главамъ общинъ; прочимъ же духовнымъ будетъ назначено, сообразно съ справедливостію, опредѣленное содержаніе, смотря по важности занимаемыхъ ими должностей.

7. Впрочемъ движимое и недвижимое имущества христіанскихъ духовныхъ не могутъ подвергнуться никакому ущербу. Управленіе дѣлами христіанскихъ и прочихъ немусульманскихъ общинъ будетъ ввѣрено совѣтамъ, составленнымъ изъ членовъ, избираемыхъ изъ духовныхъ и мірянъ каждой общины.

8. Въ городахъ, мѣстечкахъ и деревняхъ, жители которыхъ принадлежатъ къ одному исповѣданію, не будетъ препятствій никоего рода возобновленію и исправленію зданій, необходимыхъ для исполненія обрядовъ религіи, школъ, больницъ, кладбищъ и прочихъ мѣстъ, сообразно съ первоначальнымъ планомъ. Если же будетъ необходимо вновь построить подобныя зданія, то планы ихъ, по одобреніи патріархомъ или главами исповѣданій, будутъ представлены высокой Портѣ, которая изъявитъ свое согласіе на представленный планъ, и тогда онъ будетъ приведенъ въ исполненіе, согласно съ императорской волей, или въ теченіе опредѣленнаго времени она объяснитъ препятствія, найденныя въ отношеніи его исполненія.

9. Въ мѣстѣ, гдѣ находятся послѣдователи одного исповѣданія, не смѣшанные съ другими, явное и публичное исполненіе обрядовъ религіи не нуждается въ различныхъ правилахъ.

10. Въ городахъ же, мѣстечкахъ и деревняхъ, жители которыхъ состоятъ изъ послѣдователей различныхъ исповѣданій, каждая община имѣетъ право возобновлять и исправлять свои церкви, больницы, школы и кладбища, согласно съ вышеизложенными началами, въ населенномъ ею отдѣльномъ кварталѣ.

11. Если же потребуется постройка новыхъ зданій, то патріархи или митрополиты общинъ испросятъ необходимое дозволеніе у высокой Порты, которая въ случаѣ, если не будетъ никакихъ госу-

дарственныхъ препятствій, даруетъ требуемое дозволеніе. Въ подобнаго рода дѣлахъ распоряженіе правительственныхъ властей будетъ безъ всякаго возмездія, и какъ бы ни были многочисленны послѣдователи каждаго исповѣданія, будутъ приняты необходимыя мѣры, чтобы они пользовались полною свободою и безопасностію при исполненіи своихъ обрядовъ.

12. Всѣ выраженія, слова и отличительныя прозванія, заключающія униженіе одного изъ классовъ подданныхъ предъ другимъ въ отношеніи ихъ исповѣданія, языка и народности, будутъ навсегда уничтожены и вычеркнуты изъ государственныхъ бумагъ. Равнымъ образомъ запрещается закономъ употребленіе различныхъ прозвищъ и названій, наносящихъ безславіе и стыдъ и касающихся чести какъ между частными лицами, такъ и со стороны правительственныхъ лицъ.

13. Такъ какъ всѣ исповѣданія пользуются въ моей имперіи полною свободою въ отношеніи исполненія обрядовъ религіи, то никому изъ подданныхъ не будетъ препятствія въ исполненіи обрядовъ его религіи, ни притѣсненія въ этомъ отношеніи; никто не будетъ принуждаемъ къ перемѣнѣ религіи и исповѣданія.

14. Такъ какъ выборъ и назначеніе всѣхъ служащихъ и правительственныхъ лицъ моей имперіи зависитъ отъ моей воли, то всѣ подданные моей имперіи, къ какому бы исповѣданію ни принадлежали, будутъ допущены къ службѣ и государственнымъ должностямъ. Они будутъ принимаемы въ государственныя должности по своимъ достоинствамъ и способностямъ, сообразно съ правилами, постановленными для всѣхъ лицъ.

15. Всѣ подданные моей имперіи безъ исключенія, при удовлетвореніи условіямъ экзамена и лѣтъ, утвержденнымъ правилами объ императорскихъ училищахъ, принимаются въ военныя и гражданскія училища государства.

16. Каждая община имѣетъ право учреждать училища для преподаванія наукъ и ремеслъ съ тѣмъ, чтобы преподаваніе и выборъ учителей въ подобнаго рода общихъ училищахъ состояли подъ надзоромъ смѣшаннаго совѣта наукъ, члены котораго назначаются мною.

17. Всѣ торговые и уголовные процессы, имѣющіе возникнуть между мусульманами и христіанами или прочими подданными, не мусульманами, равно какъ между христіанами и подданными дру-

ихъ немусульманскихъ исповѣданій будутъ предоставлены рѣшенію смѣшанныхъ судовъ.

18. При рѣшеніи процессовъ, засѣданія этихъ судовъ будутъ публичны; обѣ тяжущіяся стороны, послѣ очной ставки, представятъ свидѣтелей, показанія которыхъ принимаются всегда на основаніи клятвы, данной каждымъ согласно съ его исповѣданіемъ и обрядами.

19. Тяжбы, относящіяся къ гражданскимъ правамъ, будутъ разсматриваемы согласно съ закономъ или положеніемъ въ смѣшанныхъ судахъ областей, округовъ, въ присутствіи областнаго правителя и кади, рѣшенія будутъ полагаемы публично.

20. Тяжбы по наслѣдству и другія между христіаниномъ и подданнымъ не мусульманскаго исповѣданія будутъ предоставлены, по желанію тяжущихся, на разсмотрѣніе патріарха или главъ общинъ совокупно съ совѣтами.

21. Уголовный и торговый кодексы, равно какъ правила касательно рѣшенія подобныхъ дѣлъ въ смѣшанныхъ судахъ, будутъ окончены въ возможно скорѣйшемъ времени, приведены въ уложеніе и обнародованы на всѣхъ языкахъ, употребляемыхъ въ моей имперіи.

22. Чтобы привести въ согласіе права человѣчества съ правами справедливости, будетъ приступлено въ непродолжительномъ времени къ улучшенію въ возможной степени тюремныхъ постановленій, дѣйствующихъ въ тюрьмахъ и другихъ мѣстахъ, и касающихся задержанія и заключенія въ тюрьму преступниковъ или людей, заслужившихъ легкое наказаніе.

23. Во всякомъ случаѣ будутъ совершенно уничтожены въ тюрьмахъ всѣ дѣйствія, несогласныя съ утвержденными мною полицейскими постановленіями, каковы всѣ тѣлесныя наказанія, муки и пытки.

24. Такъ-какъ всѣ насильственныя дѣйствія этого рода строго запрещены, то всякое правительственное лицо, приказавшее предать или дѣйствительно предавшее кого-нибудь подобному наказанію, будетъ смѣнено и наказано сообразно съ уложеніемъ о наказаніяхъ.

25. Полиція будетъ устроена такимъ образомъ, чтобы всѣ мирные подданные, находящіеся въ столицѣ, областяхъ и деревняхъ, пользовались дѣйствительно безопасностію въ отношеніи жизни и имущества.

26. Такъ-какъ равенство въ налогѣ требуетъ равенства прочихъ повинностей, равенство же правъ налагаетъ равенство обязанностей, то христіане и другіе подданные, не мусульмане, обязаны будутъ, подобно мусульманамъ, подчиниться изданному недавно предписанію о поставленіи своей части войска; но правила о замѣщеніи и освобожденій отъ дѣйствительной службы по денежному вознагражденію будутъ сохранены.

27. Въ непродолжительномъ времени будутъ составлены и обнародованы необходимыя постановленія объ образѣ принятія въ военную службу подданныхъ немусульманъ.

28. Чтобы положить законный порядокъ относительно избранія членовъ областныхъ и окружныхъ совѣтовъ изъ мусульманъ, христіанъ и послѣдователей прочихъ исповѣданій и обезопасить прямое выраженіе изъ мнѣній, при утвержденіи лучшихъ постановленій въ отношеніи ихъ устройства и состава, высокая Порта озаботится пріисканіемъ дѣйствительныхъ лицъ для надзора за ними и узнанія въ точности ихъ окончательныхъ заключеній и постановленныхъ рѣшеній.

29. Такъ-какъ законы касательно продажи и владѣнія недвижимыхъ имуществъ равны для всѣхъ моихъ подданныхъ, то иностранцы при подчиненіи ихъ законамъ имперіи и полицейскимъ городскимъ постановленіямъ и при платежѣ повинностей, которымъ подлежатъ природные жители, будутъ допущены ко владѣнію недвижимымъ имуществомъ, послѣ того какъ будутъ утверждены между высокой Портой и иностранными государствами необходимыя постановленія.

30. Вслѣдствіе того, что налогъ и повинности, которымъ подлежатъ всѣ подданные моей имперіи, будутъ взиматься единообразно, безъ различія ихъ исповѣданій и разрядовъ; то будутъ изысканы скорѣйшія мѣры для прекращенія злоупотребленій, происходящихъ при взиманіи этихъ податей, въ особенности же десятинъ.

31. Система прямаго взиманія налога, какъ скоро можетъ быть постепенно приведена въ дѣйствіе, замѣнитъ начала, по которымъ доходы моего государства отдаются на откупъ.

32. Когда же прежнія начала будутъ въ дѣйствіи, воспрещается правительственнымъ лицамъ моей имперіи, равно какъ членамъ совѣтовъ, подъ страхомъ жестокихъ наказаній, присуждать въ свою пользу и даже принимать какое-либо участіе въ откупахъ, по которымъ торги происходятъ публично.

33. Мѣстныя повинности будутъ опредѣлены такимъ образомъ, чтобы по возможности не нанести ущерба ни произведеніямъ, ни воспрепятствовать внутренней торговлѣ.

34. Для общеполезныхъ дѣлъ будутъ назначены приличныя суммы, взимаемыя съ тѣхъ областей и округовъ, которые воспользуются проведенными въ нихъ морскими и сухопутными путями сообщеній.

35. Законъ, постановленный въ послѣднее время для опредѣленія бюджета доходовъ и расходовъ моей имперіи, будетъ соблюдаемъ въ точности; равнымъ образомъ будутъ приняты мѣры къ уравненію содержаній, назначенныхъ служащимъ лицамъ.

36. Назначенные мною главы каждой общины съ ея депутатомъ будутъ созываемы, по особенному распоряженію великаго визиря, для принятія участія въ верховномъ совѣтѣ и обсужденія дѣлъ, касающихся всѣхъ подданыхъ моей имперіи.

37. Они будутъ назначаемы на одинъ годъ, и при вступленіи въ должность будутъ обязаны дать присягу. Члены верховнаго совѣта, какъ въ обыкновенныхъ, такъ и чрезвычайныхъ засѣданіяхъ, выражаютъ прямо свои мнѣнія и замѣчанія, за что они не будутъ обезпокоены.

38. Постановленія, относящіяся къ подкупамъ, нарушенію законовъ и тиранническимъ дѣйствіямъ, будутъ приводимы въ исполненіе, сообразно съ узаконенными началами, въ отношеніи всѣхъ подданныхъ моей имперіи, къ какому бы классу ни принадлежалъ, и какую бы должность ни занималъ виновный.

39. Съ улучшеніемъ монетной системы, будетъ обращено вниманіе на финансы; поэтому будутъ устроены банки и другія учрежденія, для которыхъ потребуется назначить капиталы, необходимые для увеличенія матеріальнаго богатства имперіи.

40. Для облегченія доставки областныхъ произведеній будутъ проведены необходимыя дороги и каналы; всѣ обстоятельства, препятствующія развитію торговли и земледѣлія, будутъ устранены, и приняты дѣйствительныя мѣры къ ихъ облегченію. Для достиженія этой цѣли, потребуется воспользоваться знаніями, науками и средствами Европы; поэтому, по подробномъ изслѣдованіи необходимыхъ мѣръ, они будутъ постепенно приводимы въ исполненіе.

Ты, мой визирь, обнародуешь этотъ императорскій фирманъ въ столицѣ и во всѣхъ областяхъ моей имперіи. Ты позаботишься о

принятіи необходимыхъ мѣръ для всегдашняго исполненія заключающихся въ немъ предписаній [19]).

Впечатлѣніе, произведенное появленіемъ этого указа, было весьма разнообразно. Завзятые туркофилы и ярые защитники интересовъ западной Европы встрѣтили его съ восторгомъ и не находили словъ для его прославленія. За нѣсколько дней до парижскаго мира одинъ изъ извѣстнѣйшихъ публицистовъ Франціи, въ порывѣ презрѣнія къ Россіи, сравнивалъ ее съ Турціею и не сомнѣвался сулить послѣдней блистательную будущность: если справедливо—говорилъ онъ — что въ теченіе послѣдняго вѣка Русскіе подвинулись впередъ исполинскими шагами, то еще достовѣрнѣе, что Турція сравнительно сдѣлала не меньшіе успѣхи". Между тѣмъ другіе — люди болѣе знакомые съ истиннымъ положеніемъ дѣла и стоявшіе лицомъ къ лицу съ дѣйствительностію, ничего не ожидали хорошаго отъ турецкаго правительства. Старый дипломатъ, выжившій весь вѣкъ свой на Востокѣ и постоянно занимавшій въ Константинополѣ самое видное мѣсто—лордъ Редклифъ, временно уѣзжая изъ Турціи еще въ 1852 году, ясно провидѣлъ вкравшіяся для нея въ ней самой опасности, и съ истинною скорбію о потраченныхъ имъ въ Константинополѣ трудахъ и времени говорилъ: „я предчувствую, что всѣ хлопоты мои здѣсь окажутся тщетными и что правительство турецкое никогда не выступитъ на путь существенныхъ преобразованій" [20]). Особенно же мало надѣялись получить пользы отъ новаго фирмана сами христіане, уже давно изучившіе своихъ властителей и успѣвшіе достаточно узнать ихъ союзниковъ—французовъ и англичанъ, принявшихъ на себя посредничество въ дѣлѣ преобразованія имперіи. На гатти-гумаюнъ они смотрѣли, какъ на простой клокъ бумаги, отъ котораго столько же (если только не менѣе) можно ожидать пользы, сколько раньше получено и отъ гаттишерифа.

Ближайшая исторія дѣйствительно, скоро заставила первыхъ позабыть свой легкомысленный и кратковременный восторгъ, и оправдала опасенія послѣднихъ, быть-можетъ даже свыше мѣры ихъ ожиданій. Мы не станемъ здѣсь пересказывать плачевной по-

---

[19]) Гиргасъ,—стр 98—104. Дѣленіе этого документа по статьямъ мы заимствовали изъ сочиненія Pitzipios'a «Les reformes de l'empire byzantin».

[20]) *Pitzipios-bey.* Les reformes de l'empire byzantin,—стр. 75.

вѣсти всего того, чему Европа была свидѣтельницею на турецкомъ Востокѣ послѣ изданія гатти-гумаюна. Сочиненія Матье, Убичини, Гильфердинга, Питциніоса [21]) и др. подробно раскрыли намъ картину быстраго разложенія турецкой имперіи и указали много существеннѣйшихъ фактовъ, краснорѣчиво опровергающихъ мечту турецкаго возрожденія. Этотъ богатый, общедоступный запасъ несомнѣнныхъ и критически оцѣненныхъ фактовъ, значительно при этомъ усиленный дѣятельностію нашей журналистики, избавляетъ насъ отъ труда повторять всѣмъ извѣстное и пересказывать сотни отдѣльныхъ случаевъ и событій этого времени, изобличающихъ все возмутительное безобразіе турецкаго быта, начиная отъ слѣдствія надъ варнскимъ пашей до печальныхъ событій, служившихъ окончательнымъ поводомъ къ краткому возстанію. Въ данномъ случаѣ мы считаемъ вполнѣ достаточнымъ сослаться лишь на свидѣтельство англійскихъ консуловъ, представлявшихъ оффиціальный отчетъ своему правительству о состояніи едва живаго, на глазахъ распадающагося турецкаго государственнаго организма.

Въ началѣ 1860 года русскій министръ иностранныхъ дѣлъ, князь Горчаковъ, препроводилъ циркулярную депешу къ великимъ европейскимъ державамъ, поставляя на видъ, что до сихъ поръ не прекращаются тѣ несправедливости, на которыя такъ давно роптали христіане въ Турціи, и отъ которыхъ Порта въ продолженіе послѣднихъ двадцати лѣтъ нѣсколько разъ въ различные періоды времени обѣщала ихъ избавить. Въ этомъ циркулярѣ, написанномъ въ маѣ 1860 г. говорилось слѣдующее.

„Вниманіе, возбужденное во всей Европѣ обсужденіями восточныхъ дѣлъ, внушаетъ намъ желаніе предупредить всякое неточное, ложное и преувеличенное толкованіе той роли, которую принялъ на себя императорскій кабинетъ, и той цѣли, которую онъ задалъ себѣ въ этомъ дѣлѣ. Уже болѣе года, какъ наши агенты въ Турціи сообщаютъ намъ въ своихъ оффиціальныхъ донесеніяхъ о затруднительномъ положеніи христіанскихъ провинцій, находящихся подъ властію Порты, въ особенности же Босніи, Герцеговины и Болгаріи. Положеніе это началось не съ нынѣшняго дня, но вмѣсто

[21]) Въ этомъ отношеніи особенно цѣнны для насъ труды Питциніоса, какъ непосредственнаго очевидца и какъ человѣка, по самому своему (раннѣйшему) положенію близко знакомаго съ исторіею того времени.

того, чтобы улучшиться, какъ этого ожидали, оно сдѣлалось въ послѣдніе годы еще хуже.

„При такомъ убѣжденіи, употребивъ, съ одной стороны, всевозможныя усилія, чтобы вразумить турецкое правительство относительно важности совершающихся событій, постоянно сообщая ему всѣ получаемыя нами извѣстія о злоупотребленіяхъ мѣстныхъ властей; съ другой стороны, истощивъ всѣ находившіяся въ нашихъ рукахъ средства убѣжденія, дабы внушить христіанамъ терпѣніе, мы откровенно и чистосердечно обратились къ великимъ европейскимъ державамъ. Мы объяснили имъ всѣ обстоятельства такъ, какъ они были сообщены намъ въ донесеніяхъ нашихъ агентовъ; указали имъ на предстоящій кризисъ; высказали наше убѣжденіе, что отдѣльныя представленія, безплодныя обѣщанія и облегчительныя мѣры не предотвратятъ его, и что великимъ державамъ необходимо войти въ соглашеніе между собой и съ Портой, чтобы сообща принять мѣры, могущія положить конецъ этому опасному порядку вещей. Мы не дѣлали никакихъ положительныхъ предположеній относительно принятія того или другаго образа дѣйствій. Мы ограничились только указаніемъ фактовъ и заявленіемъ о настоятельной потребности времени. Мы не скрыли того, что по нашему мнѣнію ясно, какъ день, и не терпитъ ни малѣйшаго отлагательства.

„Прежде всего необходимо немедленно нарядить мѣстное слѣдствіе, въ которомъ бы приняли участіе императорскіе уполномоченные, дабы провѣрить истину фактовъ; затѣмъ великія державы должны войдти въ соглашеніе между собой и съ Портой, чтобы побудить ее къ принятію необходимыхъ, органическихъ мѣръ для дѣйствительнаго, серьезнаго и прочнаго улучшенія ея отношеній къ христіанскому народонаселенію имперіи.

„Заключается ли въ этомъ вмѣшательствѣ что-либо оскорбительное для достоинства Порты? Мы не сомнѣваемся въ ея намѣреніяхъ, такъ-какъ изъ всѣхъ державъ она наиболѣе заинтересована выходомъ изъ настоящаго положенія. Будь это ослѣпленіе, терпимость или слабость, но содѣйствіе Европы не можетъ не быть полезнымъ для Порты, какъ для уясненія ея понятій, такъ и для подкрѣпленія ея дѣйствій. Можетъ ли идти рѣчь о нарушеніи ея правъ, когда мы желаемъ, чтобы ихъ уважали, или о томъ, чтобы воздвигнуть какія-либо затрудненія, когда мы намѣрены ихъ пре-

дотвратить? Согласіе, которое мы желаемъ видѣть между великими державами и турецкимъ правительствомъ, должно послужить христіанамъ доказательствомъ того, что на ихъ участь обращено вниманіе, и что мы серьезно заботимся о ея улучшеніи. Въ то же самое время оно будетъ для Порты нѣкоторымъ ручательствомъ за дружественныя намѣренія державъ, постановившихъ въ числѣ самыхъ существенныхъ условій европейскаго равновѣсія сохраненіе оттоманской имперіи. Такимъ образомъ турецкое правительство должно найти въ этомъ источникъ довѣрія и обезпеченія отъ будущаго; христіане же—источникъ терпѣнія и надежды.

„Что касается до Европы, то, наученная уроками прошедшаго, она, по нашему мнѣнію, только въ этомъ нравственномъ дѣйствіи найдетъ гарантіи, требуемыя такимъ первостепеннымъ вопросомъ, съ которымъ неразрывно связано ея спокойствіе, и въ которомъ интересы человѣколюбія соединены съ интересами политическими. Нашъ августѣйшій монархъ никогда не скрывалъ своего сильнѣйшаго сочувствія къ первымъ изъ этихъ интересовъ. Его величество не желаетъ обременить свою совѣсть упрекомъ въ томъ, что онъ остался молчаливымъ зрителемъ этихъ ужасныхъ страданій, между тѣмъ какъ столько голосовъ возвышались въ другихъ мѣстахъ при обстоятельствахъ гораздо менѣе важныхъ. Сверхъ того мы глубоко убѣждены, что такой образъ мыслей долженъ быть нераздѣльно связанъ съ политическимъ интересомъ, который Россія, подобно прочимъ державамъ, находитъ въ сохраненіи оттоманской имперіи.—Надѣемся, что всѣ кабинеты раздѣляютъ высказанный нами взглядъ; но мы убѣждены также и въ томъ, что время обольщеній прошло, и что всякое колебаніе, всякая проволочка будутъ имѣть серьезныя послѣдствія. Мнѣ кажется, что, напрягая всѣ наши усилія, дабы склонить оттоманское правительство къ принятію такого образа дѣйствій, который предотвратилъ-бы всѣ эти случайности, мы даемъ ему этимъ самымъ доказательство нашей о немъ заботливости и въ тоже время исполняемъ долгъ человѣколюбія“ [22]).

По полученіи этого циркуляра сэръ-Генри Бульверъ, дѣйствуя по инструкціямъ англійскаго правительства, составилъ цѣлый листъ вопросовъ и разослалъ ихъ по всей Турціи къ различнымъ ан-

[22]) «Русск. Вѣстн.» т. 49.

глійскимъ консуламъ. Трудно (даже немыслимо) предположить, чтобы эти послѣдніе, т. е. консулы стали преувеличивать несчастное положеніе христіанъ; напротивъ, мы имѣемъ всѣ основанія думать, что никто не изъявилъ-бы бо́льшей готовности, какъ они, представить доказательства, могущія опровергнуть показанія русской ноты, если-бы только это было возможно, когда имъ не однажды и различными путями давали чувствовать, что даже правда по этому предмету была-бы „непріятна посольству“ и когда прежде нежели они успѣли отправить свои отвѣты сэръ-Генри Бульверу, имъ напомнили, чего именно желаетъ въ данномъ случаѣ его сіятельство посланникъ [23]). При всемъ томъ, хотя въ ихъ словахъ и

[23]) Сэръ-Генри Бульверъ тутъ-же возымѣлъ предчувствіе, что простой отвѣтъ на его вопросы только подтвердилъ-бы до послѣдней бездѣлицы всѣ объясненія русскаго министра, и потому онъ рѣшился препроводить къ консуламъ, въ одномъ конвертѣ съ вопросами, циркуляръ, въ которомъ намекнулъ имъ, какого рода отвѣты онъ желаетъ и надѣется отъ нихъ получить. Въ этомъ циркулярѣ, который одинъ изъ консуловъ совершенно справедливо называлъ *инструкціей*, сэръ-Генри Бульверъ между прочимъ говорилъ: «Припоминая жестокую, деспотическую власть пашей, еще не такъ давно свидѣтельствовавшую въ провинціяхъ, и подкупъ, такъ долго господствовавшій между турецкими чиновниками,—къ чему нерѣдко подавали поводъ сами раджи, подкупавшіе ихъ для того, чтобы успѣшнѣе дѣйствовать одинъ противъ другаго,—слишкомъ много было-бы требовать чистоты и совершенства отъ настоящей турецкой администраціи.—Сверхъ того, преступленія, на которыя указываетъ Россія, къ несчастію, существуютъ во всѣхъ странахъ міра и повсюду достойны сожалѣнія. Турецкое правительство всегда отличалось несравненно бо́льшею религіозною терпимостью, нежели многія изъ правительствъ Европы; и не смотря на то, что тамъ, гдѣ завоеватели исповѣдуютъ одну вѣру, а побѣжденные другую, въ началѣ всегда бываетъ трудно ввести систему религіозной свободы, эта система сдѣлала въ послѣднее время очевидные успѣхи въ турецкой столицѣ. Вслѣдствіе этого едва-ли можно допустить, чтобы оффиціальные турецкіе чиновники, въ наибольшей части имперіи, совершенно пренебрегали этой системой, которую такъ постоянно и громко провозглашала Порта съ согласія своего государя.—Так. образ., нисколько не отвергая необходимости значительныхъ и коренныхъ преобразованій въ провинціальной администраціи, я въ то же время нахожу весьма преувеличенными слова людей, утверждающихъ, будто дѣла находятся въ несравненно худшемъ положеніи, нежели слѣдовало бы ожидать при такихъ обстоятельствахъ, и что будто бы областные правители и изъ подчиненные постоянно дѣйствуютъ въ противоположность общей политикѣ, держаться которой обязалось правительство». Далѣе Бульверъ весьма знаменательно прибавляетъ: «Какъ вамъ извѣстно, правительство ея величества желаетъ поддержать оттоманскую исторію; въ случаѣ паденія послѣдней, общій порядокъ на Востокѣ былъ бы нарушенъ, что, по всей вѣроятности, повлекло бы

проглядываетъ очевидное сознаніе того, что всякое заявленіе въ пользу угнетенныхъ племенъ имперіи было бы непріятно британскому правительству, однакожъ ихъ показанія несомнѣнно подтверждаютъ между прочимъ слѣдующіе факты:

Во-первыхъ. Ни въ уголовныхъ, ни въ гражданскихъ турецкихъ судахъ свидѣтельство христіанина не принимается. Правда, что въ Константинополѣ между мусульманами и немусульманами существуетъ нѣкоторая тѣнь равенства въ этомъ отношеніи, на которую турки хвастливо указывали путешественникамъ, ограничивавшимся въ своихъ наблюденіяхъ одною столицей; но это еще больше обрисовываетъ вѣроломство Турціи относительно трактатовъ. Мы видѣли, что уже въ 1839 г. Порта заявила себя обѣщаніемъ сравнять права христіанскихъ свидѣтелей съ правами мусульманскихъ, такъ что въ гатти—гунаюмѣ этотъ важный пунктъ только повторяется во-второй разъ, и однакожъ на вопросъ сэръ-Генри Бульвера: „допускается или не допускается свидѣтельство христіанъ въ судахъ? Если нѣтъ, то укажите случаи, когда оно было отвергнуто“? г. Абботъ, англійскій консулъ въ Монастырѣ, писалъ: „оно допускается только въ тагкимъ-меджлисѣ (слѣдственный судъ), гдѣ христіанскихъ свидѣтелей приводятъ къ присягѣ, между тѣмъ какъ мусульманъ не заставляютъ присягать. Я не могу указать, когда и въ какихъ именно другихъ судахъ отвергнуто было показаніе христіанина, такъ какъ вслѣдствіе установленнаго правила не до-

---

за собою всемірную войну и причинило бы цѣлый рядъ несчастій, которыя, не принеся ни малѣйшей пользы какому либо классу турецкихъ подданныхъ, повергло бы все человѣчество въ величайшія бѣдствія». (Русск. вѣстн. 1864 г. т. 49, стр. 352—353). Очевидно, что если бы сэръ-Генри Бульверъ, дѣйствительно, находилъ положеніе Турціи улучшеннымъ или улучшающимся, то безъ всякаго опасенія предоставилъ бы консуламъ полную свободу въ ихъ заявленіяхъ, не говоря, чего именно они отъ нихъ ожидаетъ. Если бы Турція въ самомъ дѣлѣ отличалась такою кроткою «терпимостью» и христіане пользовались бы въ ней спокойствіемъ и полною безопасностію отъ жестокихъ притѣсненій, то посланнику, живущему въ Константинополѣ, не нужно было бы говорить этого своимъ консуламъ, которые гораздо лучше его должны знать положеніе христіанъ. Благодаря этой предусмотрительности англійскаго посланника, мы лишились драгоцѣнной картины положенія Турціи. Но при такихъ обстоятельствахъ всякое признаніе со стороны консуловъ относительно безпорядковъ, притѣсненій и жестокостей, совершенныхъ чиновниками турецкаго правительства, получаетъ для насъ тѣмъ большую важность.

пускать свидѣтельства христіанъ, послѣдніе никогда и не осмѣливались представить за себя кого-либо изъ своихъ единовѣрцевъ въ качествѣ свидѣтеля“ [24]).

На этомъ же самый вопросъ г. Блентъ, консулъ въ Пристинѣ. отвѣчалъ: „свидѣтельство христіанъ въ тяжбахъ между мусульманиномъ и немусульманиномъ не допускается въ мѣстныхъ судахъ. Но оно допускается въ тѣхъ случаяхъ, когда оба тяжущіяся лица немусульмане“ [25]).

Майоръ Коксъ, консулъ въ Букарештѣ, писалъ: „въ дѣлахъ между христіанами оно допускается, но въ дѣлахъ между христіанами и мусульманами—нѣтъ. Это именно одна изъ тѣхъ несправедливостей, на устраненіи которой особенно настаиваетъ разумная часть христіанскаго населенія, хотя она въ то же время сознаетъ, что этотъ вопросъ представляетъ наибольшія затрудненія для оттоманскаго правительства, вслѣдствіе глубоко вкоренившагося въ мусульманахъ предубѣжденія“ [26]). Впрочемъ другіе консулы въ своихъ донесеніяхъ говорятъ, что свидѣтельство христіанъ въ нѣкоторыхъ уголовныхъ судахъ Турціи принимается; но если разсмотрѣть повнимательнѣе, какъ именно оно принимается, то увидимъ, что эти утвердительныя показанія далеко не всегда находятся въ противорѣчіи съ отрицательными.

Г. Чарльзъ Блентъ, англійскій консулъ въ Смирнѣ, такъ отвѣчалъ на указанный вопросъ сэръ-Генри Бульвера: „вообще говоря, и судя по всему, что я могъ узнать, свидѣтельство христіанина противъ мусульманина не допускается въ провинціяхъ; но самъ я былъ очевидцемъ только одного подобнаго примѣра, а именно, когда въ 1757 году, мѣстныя власти въ Айдинѣ не захотѣли допустить свидѣтельства христіанина въ процессѣ, въ кото-

---

[24]) Это и дальнѣйшія свидѣтельства англійскихъ консуловъ мы заимствуемъ изъ прекрасной статьи священника англиканской церкви—В. Дентона, помѣщенной въ 50 томѣ «Русскаго Вѣстника подъ заглавіемъ «Христіане въ Турціи», которая составлена имъ на основаніи оффиціальныхъ документовъ и личнаго, непосредственнаго наблюденія. Эта статья главнымъ образомъ обращаетъ на себя вниманіе полнѣйшимъ своимъ безпристрастіемъ, поелику и главная цѣль ея—показать, что политика британскаго правительства была бы несравненно выгоднѣе для Англіи, еслибы была справедливѣе и руководствовалась по преимуществу интересами христіанскихъ народонаселеній Турціи.

[25]) Ibidem,—стр. 81—82.

[26]) Ibidem.

ромъ былъ замѣшанъ британскій подданный. Тогда по распоряженію консула и смирнскаго паши, въ Айдинѣ посланы были губернаторскіе и консульскіе чиновники, которые своимъ совокупнымъ вмѣшательствомъ достигли того, что съ тѣхъ поръ свидѣтельство христіанъ въ айдинскихъ судахъ стало допускаться. Въ смирнскихъ судахъ свидѣтельство христіанъ допускается, но во всѣхъ тяжбахъ, касающихся домовъ и недвижимой собственности, христіане-иностранцы не могутъ свидѣтельствовать противъ христіанъ-туземцевъ“ [27]).

Консулъ въ Босна-Сараѣ, г. Зорабъ писалъ: „въ меджлисахъ христіанское свидѣтельсгво иногда допускается, но большею частію косвеннымъ или прямымъ путемъ его отвергаютъ, ссылаясь на *мешеме*. Зная это, христіане обыкновенно приводятъ съ собой въ судъ мусульманскихъ свидѣтелей. Много можно было бы привести случаевъ, когда свидѣтельство христіанъ было отвергнуто, но для того, чтобы собрать ихъ, нужно время“ [28]).

Далѣе. Чтобы оказать покровительство христіанскимъ свидѣтелямъ, Порта согласилась назначать въ меджлисы или мѣстные суды христіанскихъ ассессоровъ. Но и это только на бумагѣ; на практикѣ этимъ условіемъ пренебрегали столько же, какъ и другимъ постановленіемъ, въ силу котораго свидѣтельство христіанина признавалось равносильнымъ свидѣтельству мусульманина. Съ одной стороны число ихъ было чрезвычайно ограничено, такъ что они не имѣли ни малѣйшей возможности противиться рѣшеніямъ мусульманскихъ членовъ; а съ другой — эти члены по бо́льшей части—безгласныя рыбы и слѣпое орудіе въ рукахъ своихъ собратій по должности мусульманъ. Вотъ что писалъ объ этомъ г. Кальвертъ, англійскій консулъ въ Монастырѣ: „что касается до христіанскихъ членовъ, то они только для вида засѣдаютъ въ меджлисахъ, но не смѣютъ опровергнуть ни одного мнѣнія, высказаннаго мусульманскими членами. Мнѣ разсказывали, что нѣсколько лѣтъ тому назадъ одинъ христіанскій членъ меджлиса въ Монастырѣ былъ отравленъ своими мусульманскими сотоварищами за то, что сопротивлялся ихъ рѣшеніямъ“ [29]).

---

[27]) Стр. 83.
[28]) Ibidem
[29]) Ibidem.

Объ этомъ же предметѣ г. Кальвертъ говорилъ въ письмѣ изъ Салоники: „христіане допускаются въ мѣстные совѣты, но они такъ малочисленны въ сравненіи съ мусульманскими членами, что, будучи ими запуганы, оказываются на дѣлѣ совершенно безполезными. Они, не справляясь, прикладываютъ свои печати къ *мазбатамъ* (доклады или резолюціи), написаннымъ на турецкомъ языкѣ, который рѣдкій изъ нихъ умѣетъ разбирать; а еслибы даже они и могли понять написанное, то врядъ ли осмѣлились бы отказать въ своемъ подтвержденіи, хотя внутренно, можетъ быть, и не соглашались бы съ содержаніемъ документа“ [30]).

За нарушеніемъ однихъ условій само собой слѣдовало и нарушеніе другихъ. Очевидно, что до тѣхъ поръ, пока христіанское свидѣтельство будетъ совершенно отвергаемо или лишено всякаго значенія при рѣшеніи гражданскихъ дѣлъ, между тѣмъ какъ въ уголовныхъ преступленіяхъ оно положительно воспрещено, для жизни и собственности огромной массы христіанскихъ подданныхъ султана не можетъ быть никакой безопасности. Убійства, сопровождаемыя возмутительными обстоятельствами и совершаемыя среди христіанскаго населенія на глазахъ цѣлой сотни очевидцевъ, оставались всегда безнаказанными, потому что свидѣтельство христіанъ не допускалось въ турецкихъ судахъ. Ясно для каждаго, какую смѣлость и какое поощреніе для совершенія новыхъ преступленій придавала преступнику такая безнаказанность. Г. Блентъ, консулъ въ Пристинѣ, доносилъ въ слѣдующихъ словахъ о трехъ случаяхъ, происшедшихъ по близости отъ его мѣстопребыванія: „семнадцать мѣсяцевъ тому назадъ одинъ турецкій солдатъ убилъ старика, работавшаго въ своемъ полѣ; единственными свидѣтелями преступленія были два христіанина; но въ меджлисѣ не приняли ихъ показаній, не смотря на постановленія каймакама, на которомъ я сильно настаивалъ. Около того же времени одинъ заптій пытался обратить силою въ исламизмъ одну болгарскую дѣвушку; но такъ какъ она публично объявила въ меджлисѣ, что ни за что не отступится отъ своей религіи, онъ убилъ ее, не выходя изъ дома мудира. Это трагическое происшествіе произвело сильное впечатлѣніе въ провинціи. Меджлисы не допускали по этому дѣлу ни одного христіанскаго свидѣтеля и употребляли всевозможныя

[30]) Стр. 84.

усилія, чтобы спасти заптія. Шесть мѣсяцевъ тому назадъ два албанца напали безъ малѣйшаго повода на одного болгарина и жестоко его изранили. Меджлисъ, куда поступило дѣло, отказался изслѣдовать его, ссылаясь на то, что не было другихъ свидѣтелей убійства, кромѣ одного христіанина“ [31]).

Вслѣдствіе той же безнаказанности еще бо́льшій просторъ, разумѣется, являлся для всякаго поруганія чести, какое только можетъ изобрѣсти злоба завистливыхъ сосѣдей, корыстолюбіе жадныхъ чиновниковъ и сладострастіе случайныхъ путешественниковъ, принадлежащихъ къ господствующему племени. На всемъ пространствѣ турецкой имперіи всѣ молодыя христіанскія женщины и дѣвушки составляютъ законную добычу каждаго бродяги-мусульманина, который по легкомыслію, или съ полнымъ сознаніемъ своей силы, совершенно свободно выказываетъ свое пренебреженіе къ святости семейныхъ узъ христіанина, насилуя каждаго члена его семьи; если же оскорбленный отецъ, мужъ или братъ вздумаютъ защищать свою честь и честь близкихъ имъ родственницъ, они подвергаются наказанію и даже смерти. Г. Лонгвортъ, генеральный консулъ въ Бѣлградѣ, бывшій ранѣе консуломъ въ Монастырѣ, говорилъ: „насильственное похищеніе христіанскихъ дѣвушекъ магометанами есть вопіющее злоупотребленіе, настоятельно требующее пресѣченія“ [32]).

Но это зло оказывается положительно неустранимымъ, если принять во вниманіе слѣдующія слова г. Аббота: „здѣсь господствуетъ обычай, въ силу котораго всякій молодой мусульманинъ, похищающій христіанку и обращающій ее въ свою вѣру, освобождается отъ рекрутской повинности. Такъ какъ поступокъ этотъ считается весьма похвальнымъ въ религіозномъ отношеніи, то онъ и даетъ, въ видѣ награды совершившему его, право быть уволеннымъ отъ военной службы“ [33]).

Если для того, чтобы избавиться отъ рекрутчины, мущинѣ стоитъ только, согласно съ турецкими законами, похитить и изнасиловать христіанскую женщину, то нечему удивляться, если злосчастная страна изобиловала подобными случаями. Къ тому же стран-

[31]) Стр. 86.
[32]) Стр. 88.
[33]) Стр. 88.

ное постановленіе, что похититель долженъ обратить въ свою вѣру жертву своего сладострастія, не представляетъ никакого обезпеченія для христіанской дѣвушки. Еслибы ей и вздумалось жаловаться въ судѣ, то не получила бы никакого удовлетворенія: если она назоветъ себя магометанкой, похитителя только похвалятъ за его доблестный поступокъ, если же она объявитъ, что осталась христіанкой, турецкій законъ не даетъ ей права дѣлать показанія относительно нанесеннаго ей оскорбленія, и такимъ образомъ въ томъ и другомъ случаѣ она должна мириться съ своимъ положеніемъ.

Тамъ, гдѣ личная безопасность и честь семействъ находятся въ полномъ пренебреженіи, нельзя ожидать, чтобы права собственности пользовались большимъ уваженіемъ и соблюдалась справедливость въ сборѣ разныхъ государственныхъ повинностей. Фирманомъ, какъ мы видѣли, опять обѣщано было опредѣленіе единообразнаго налога для всѣхъ подданныхъ турецкой имперіи, безъ различія ихъ національности и вѣроисповѣданія, а въ особенности уничтоженіе ильтизамовъ. Кажется, невозможно болѣе явно и отчетливо сознать всю безнравственность этихъ злоупотребленій и выразить это сознаніе въ такихъ живыхъ, яркихъ и справедливыхъ краскахъ, какъ все это сдѣлало турецкое правительство еще въ гюльханейскомъ гатти-шерифѣ, и однакожъ это зло оставалось и послѣ гатти-гумаюна, только гораздо въ бо́льшей, чѣмъ прежде, силѣ. Случаи притѣсненія, вызываемыя желаніемъ овладѣть собственностію угнетеннаго племени, еще многочисленнѣе убійствъ и насилій надъ христіанскими женщинами, потому что корыстолюбіе гораздо болѣе распространенная страсть между людьми, нежели жажда крови, или удовлетвореніе сладострастія.

Между прочими вопросами, адресованными сэръ-Генри Бульверомъ, англійскимъ консуломъ въ Турціи, встрѣчается слѣдующій: „могутъ ли христіане владѣть недвижимою собственностію на одинаковыхъ правахъ съ мусульманами, и если нѣтъ, то въ чемъ заключается разница“? На этотъ вопросъ г. Кальвертъ, консулъ въ Салоникѣ, отвѣчалъ: „что касается до пріобрѣтенія недвижимой собственности, христіанину не дозволено покупать землю, принадлежащую турку“ [34]). Но такъ какъ почти каждый акръ земли при-

[34]) Стр. 93.

надлежитъ туркамъ, то запрещеніе христіанамъ покупать такія земли почти равняется запрещенію вовсе пріобрѣтать какую бы то ни было недвижимую собственность. Объ этомъ же предметѣ говорилъ и г. Зорабъ: „христіанамъ разрѣшено теперь владѣть землею, но препятствія, встрѣчаемыя ими при попыткѣ пріобрѣсти ее, такъ многочисленны и непріятны, что немногіе осмѣливаются вступать съ ними въ борьбу“ [35]). Въ чемъ именно состоятъ эти препятствія, не дозволяющія христіанамъ пріобрѣтать землю и владѣть ею, онъ объясняетъ далѣе въ слѣдующихъ словахъ: „при самой покупкѣ еще нѣтъ затрудненій, христіанинъ можетъ безпрепятственно покупать землю и вступать во владѣніе ею; но именно тогда, какъ она приведена въ порядокъ, или когда прежній владѣлецъ преодолѣлъ денежное затрудненіе, принудившее его къ продажѣ, христіанинъ начинаетъ чувствовать безпомощность своего положенія и недобросовѣстность правительства. Тогда прежній владѣлецъ или его родственникъ начинаетъ принимать мѣры для возвращенія земли отъ христіанина, обыкновенно выставляя на видъ одинъ изъ слѣдующихъ доводовъ: или, что будучи не единственнымъ владѣльцемъ земли, прежній собственникъ не имѣлъ права ее продавать, или, что земля эта служила пастбищемъ, и потому не могла быть продана; или наконецъ, что такъ какъ при передачѣ земли не соблюденъ былъ надлежащій порядокъ, продажа должна считаться незаконною. Подъ тѣмъ или другимъ предлогомъ, христіанинъ изъ 20 разъ 19 навѣрное лишается собственности, и долженъ считать себя счастливымъ, если ему удается возвратить отданныя за нее деньги“ [36]).

Точно также осталось невыполненнымъ и условіе равенства относительно распредѣленія податей и повинностей. Объ этомъ предметѣ находятся слѣдующія замѣчанія въ донесеніи г. Кальверта: „государство, повидимому, ни мало не заботится о томъ, какимъ образомъ собираются его доходы, лишь бы оно вѣрно ихъ получало... примѣромъ тому можетъ служить способъ обложенія христіанъ непосредственными податями тотчасъ по обнародованіи танзимата, изданнаго съ цѣлью положить конецъ существующей системѣ вымогательства. Христіанское населеніе по первому востре-

[35]) Стр. 94.
[36]) Стр. 94.

бованію представило отчетъ о точной суммѣ произвольно взыскиваемыхъ съ него податей, помимо опредѣленныхъ закономъ налоговъ, и такъ какъ изъ этого отчета правительство заключило, что христіане въ состояніи были удовлетворять всѣмъ предъявленнымъ требованіямъ, оно обложило ихъ всею показанною ими суммой, которую они и платятъ ему до настоящей минуты... Между положеніемъ христіанъ и мусульманъ, живущихъ въ селахъ, существуетъ только относительная разница, заключающаяся въ томъ, что злоупотребленія сборщиковъ податей и лихоимство полиціи, не говоря уже о грабительствѣ разбойниковъ, несравненно въ большихъ размѣрахъ и съ большею наглостію совершается надъ христіанами, нежели надъ мусульманами“ [37]).

Съ тою же цѣлію присоединилъ свое свидѣтельство г. Абботъ, консулъ въ Монастырѣ: „высказывая мое скромное мнѣніе объ этомъ предметѣ, писалъ онъ, я далекъ отъ мысли принимать сторону турокъ и оправдывать поведеніе нѣкоторыхъ турецкихъ чиновниковъ. Въ этой провинціи, какъ и во всѣхъ другихъ, существуютъ обширныя злоупотребленія, но зло, причиняемое ими, такого свойства, что можетъ быть излѣчено. Возьмемъ для примѣра пашу, который, будучи самъ повидимому честнымъ человѣкомъ, въ то же время безпеченъ и слабъ, и легко подчиняется вліянію своего безравственнаго *кегая* или интенданта. Ясно, что послѣдній, имѣя огромное вліяніе на пашу, который ему вполнѣ довѣрился, заставляетъ терпѣть жителей отъ его жадности. Затѣмъ слѣдуютъ беи, засѣдающіе въ меджлисахъ. Будучи уроженцами тѣхъ мѣстъ, гдѣ они состоятъ на службѣ, и обязанные охранять важные мѣстные интересы, они за бездѣлицу готовы потворствовать самымъ беззаконнымъ поступкамъ, если только это приноситъ имъ какую-либо выгоду; и вслѣдствіе этого скрѣпляютъ своею печатью рѣшенія, въ которыхъ нѣтъ ни малѣйшей доли справедливости“ [38]).

То же самое подтверждаетъ своимъ свидѣтельствомъ и г. Зорабъ, говоря, что отъ чиновниковъ султана христіанамъ нельзя ждать никакого улучшенія въ своей участи: въ настоящее время притѣсненія, конечно, не могутъ совершаться такъ явно, какъ прежде, писалъ онъ, но изъ того, что правительственныя лица не имѣ-

---

[37]) Стр 97.

[38]) Стр. 98.

ютъ вида притѣснителей, еще не слѣдуетъ заключать, что христіане пользуются покровительствомъ и хорошимъ обращеніемъ. Нѣкоторая безнаказанность до сихъ поръ дозволяется мусульманамъ, и отвѣтственность за нее, конечно, должна падать на правительство. Хотя эта безнаказанность не даетъ возможности обращаться съ христіанами такъ,-какъ съ ними обращались прежде, однако же она несправедлива и невыносима въ томъ смыслѣ, что дозволяетъ мусульманамъ раззорять христіанъ тяжелымъ лихоимствомъ. Несправедливые аресты случаются ежедневно, и христіанинъ имѣетъ мало шансовъ на состраданіе, если его противникъ мусульманинъ" [39]).

Еще уступка, требуемая западными европейскими державами отъ султана въ пользу христіанскихъ подданныхъ, состояла въ томъ, чтобы въ армію его принимались какъ мусульмане, такъ и немусульмане. Державы сознавали, что до тѣхъ, пока христіанамъ запрещено будетъ носить оружіе и вступать въ армію, между тѣмъ какъ прочимъ подданнымъ Турціи будетъ разрѣшено и то и другое, первые естественно останутся въ невыгодномъ положеніи и вслѣдствіе своей беззащитности будутъ подвергаться нападеніямъ. И Порта 27 статьею гатти- гумаюна снова обѣщала уничтожить это различіе и пополнять на будущее время армію изъ всего турецкаго населенія безъ различія вѣроисповѣданія. Извѣстнѣйшіе публицисты Франціи по этому поводу громко заявляли свою радость въ лучшихъ органахъ французской печати и, всегда готовые къ самообольщенію въ дѣлахъ Востока, смѣло предсказывали единодушное сліяніе всѣхъ народностей и всѣхъ религій въ рядахъ этого новаго образовательнаго учрежденія турецкой арміи, на подобіе того, какъ нѣкогда единое войско французскаго короля способствовало къ постепенному сглаживанію областныхъ особенностей жителей разныхъ мѣстностей Франціи. Но вдругъ, чрезъ нѣсколько только мѣсяцевъ, въ іюнѣ того же 1856 года, христіане узнаютъ чрезъ своихъ патріарховъ, нарочно призванныхъ въ Порту для выслушанія ея благодѣтельныхъ распоряженій, что они вновь избавляются отъ слишкомъ будто бы тяжкаго для нихъ бремени, и что все улучшеніе для нихъ въ этомъ дѣлѣ ограничится возвышеніемъ положенной на нихъ денежной подати [40]).

---

[39]) Стр. 99.

[40]) Вѣстн. Европы, 1868 г. т. VI, стр. 801—802.

Десятый вопросъ сэръ-Генри Бульвера заключался въ слѣдующемъ: „что предпочитаютъ христіане: вступать въ военную службу, или платить подать, доставляющую имъ увольненіе? И что было бы для нихъ полезнѣе: служить въ арміи, или платить вышеупомянутую подать?“

На это г. Блентъ, консулъ въ Пристинѣ, отвѣчалъ: „Мнѣніе нижеподписавшагося таково, что христіане изъ крестьянъ, составляющіе большинство населенія, желали бы скорѣе вступать въ военную службу, чѣмъ платить увольнительную подать... Христіане болѣе выиграли бы службой въ арміи, нежели уплатой подати [41]).

Далѣе мы встрѣчаемъ отвѣтъ г. Аббота изъ Монастыря: „христіане желали бы лучше вступать въ армію, чѣмъ вносить увольнительную подать, съ тѣмъ только, чтобы изъ нихъ составлены были особые полки, и чтобы они могли также расчитывать на повышеніе, какъ и мусульмане. При такихъ условіяхъ они, конечно, выиграли бы несравненно болѣе службой въ арміи [42]).

Нѣкоторые консулы въ оправданіе султана говорили, что при настоящемъ положеніи христіанъ и въ виду терпимыхъ ими несправедливостей, было бы опасно вложить въ ихъ руки оружіе. Но это обстоятельство еще болѣе должно было служить побудительной причиной для западныхъ державъ настаивать на вѣрномъ выполненіи сдѣланныхъ Портою обѣщаній. Еслибы онѣ принудили турецкое правительство къ выполненію принятыхъ имъ въ этомъ отношеніи обязательствъ, тогда оно само вынуждено было бы прежде всего улучшить бытъ своихъ христіанскихъ подданныхъ. Теперь христіанъ не вооружаютъ потому, что вслѣдствіе несправедливаго съ ними обращенія Порта находитъ опаснымъ давать имъ въ руки оружіе. Слѣдовательно, настаивая на выполненіи этого условія, западныя державы тѣмъ самымъ настаивали бы на томъ, чтобы съ ними обращались справедливо.

Наконецъ и это самое главное—гатти-гумаюнъ не обезпечилъ христіанамъ свободы религіи [43]). Свобода вѣроисповѣданія ограничена почти тѣми же стѣснительными условіями, которыя мы встрѣ-

---

[41]) Русскій Вѣстникъ, т. 50, стр. 102.

[42]) Ibidem.

[43]) Относительно этого предмета сэръ-Генри Бульверъ выразилъ положительное недовѣріе, и чрезъ то самое какъ нельзя болѣе доказалъ всю недобросовѣстность своихъ вопросовъ, адресованныхъ къ британскимъ консуламъ.

тили въ шеріэтѣ, и примѣры насильственнаго обращенія въ турецкой имперіи не рѣдки. Сооруженіе зданій, предназначенныхъ для богослуженія и школьнаго преподаванія, употребленіе колоколовъ, устройство религіозныхъ общинъ по прежнему обставлены затрудненіями, являющимися въ глазахъ христіанъ живымъ напоминаніемъ завоеванія, заставляющимъ ихъ видѣть въ мусульманахъ враговъ вѣры. Точно также насильственныя обращенія изъ христіанской вѣры въ магометанскую, и вынужденное принятіе мусульманской религіи для того, чтобы избѣжать преслѣдованій и смерти—явленія обычныя. Нужно только припомнить, что во время избіенія въ Ливанѣ и Дамаскѣ цѣлыя деревни, цѣлыя сотни мужчинъ, женщинъ и дѣтей принуждены были перейти въ магометанскую вѣру для того только, чтобы избавиться отъ ужасной смерти; что тысячи людей, погибшихъ въ то время, умерли мучениками за христіанство; что не только мужчинамъ и женщинамъ, но даже дѣтямъ самаго нѣжнаго возраста предлагали на выборъ, смерть или принятіе магометанской вѣры,—нужно только припомнить все это, чтобы составить себѣ понятіе о наступившей вѣротерпимости и свободѣ совѣсти и сдѣлать выводъ вообще о положеніи всѣхъ христіанскихъ подданныхъ Турціи въ этомъ отношеніи. Недаромъ упомянутый нами священникъ англиканской церкви въ своемъ трудѣ, исключительно посвященномъ изслѣдованію вопроса о положеніи христіанъ въ Турціи послѣ реформъ, по поводу религіозной вѣротерпимости замѣчаетъ: „когда мы толкуемъ о несовершенствѣ вѣры нашихъ братьевъ на Востокѣ, когда намъ говорятъ о ихъ нравственности, то будемъ вспоминать въ вѣчную похвалу имъ, что въ срединѣ XIX столѣтія отъ пяти до шести тысячъ христіанъ рѣшились скорѣй принять смерть, чѣмъ отвергнуться Христа“ [44]).

Вотъ чѣмъ разрѣшились для христіанскаго народонаселенія блистательныя обѣщанія Порты, съ такою готовностію и легковѣрностію занесенныя западною дипломатіею въ свои протоколы, и коренныя преобразованія управленія, уже столько разъ, съ такою неизмѣнною торжественностію провозглашенныя во всеуслышаніе европейскихъ кабинетовъ.

Подобный исходъ цѣлаго длиннаго ряда законодательныхъ мѣръ, непрерывная цѣпь которыхъ, въ теченіе цѣлаго двадцатилѣтія, на

[44]) Русскій Вѣстникъ, т. 50, стр. 105.

первый разъ какъ бы поражаетъ наблюдателя всѣми внѣшними признаками послѣдовательности, а самая буква всегда какъ будто отличается полнымъ усвоеніемъ современнѣйшихъ началъ государственной европейской жизни, невольно изобличаетъ отсутствіе какихъ-либо внутреннихъ задатковъ успѣха, какъ въ свойствахъ самого правительства, такъ и въ характерѣ всего гражданскаго быта и всего общественнаго устройства. Въ самомъ дѣлѣ, только тогда правительство не достигаетъ своихъ цѣлей въ совершаемыхъ имъ преобразованіяхъ, когда оно само не научилось еще цѣнить неприкосновенныя права гражданской личности и не умѣетъ пользоваться иными побужденіями, кромѣ внѣшняго страха, и иными средствами, кромѣ одного насилія; когда оно не руководится чистымъ желаніемъ общаго блага, но стремится достигнуть посредствомъ преобразованій однихъ своихъ личныхъ политическихъ цѣлей. Только тотъ гражданскій организмъ остается безчувственнымъ къ улучшеніямъ, вызываемымъ настоятельною необходимостью, который страдаетъ неизцѣлимыми язвами, далеко превышающими мѣру предполагаемаго врачеванія и который основанъ на внутреннихъ непримиримыхъ самопротиворѣчіяхъ. Таковы, дѣйствительно, и были условія турецкой жизни и турецкой реформы.

Прежде всего ни откуда не видно, чтобы само правительство ясно сознало внутреннюю необходимость преобразованія и сознало вмѣстѣ съ тѣмъ личную для себя возможность измѣнить собственное свое существо, покинуть старыя преданія, примириться съ требованіями возникающей новой жизни, искренно исповѣдать свой грѣхъ и преобразовать самого себя, по крайней мѣрѣ въ той же самой степени, въ какой ощущается необходимость преобразованія и всего господствующаго племени. Оно дѣйствовало съ начала и до конца исключительно подъ вліяніемъ внѣшняго давленія; разсыпало обѣщанія преобразованій и улучшенія положенія христіанъ, прибѣгая къ этому дешевому средству для привлеченія себѣ, въ минуту грозящей опасности, спасительной помощи той или другой части европейскихъ державъ, даже того или другаго европейскаго банкира. По такимъ мотивамъ былъ изданъ прежде всего гюльханейскій гатти-шерифъ. Какъ мало самъ султанъ надѣялся на возможность исполненія этого преобразовательнаго проекта, или, собственно, какъ мало онъ придавалъ ему значенія, это довольно ясно показываетъ уже самое предисловіе гатти-шерифа, гдѣ гово-

рится, что онъ хочетъ только возстановить въ теченіе полутораста лѣтъ пришедшіе въ забвеніе законы Корана, на соблюденіи которыхъ основывается благосостояніе государства. „Каждый знаетъ, — начинается гатти-шерифъ — что въ первыя времена оттоманской монархіи возвышенныя предписанія Корана и законы имперіи исполнялись вѣрно. Вслѣдствіе этого имперія возрастала въ силѣ и крѣпости и всѣ подданные безъ исключенія жили въ высшей степени счастія и благосостоянія. Въ теченіе послѣднихъ полутораста лѣтъ различные случаи подѣйствовали такъ, что перестали управляться по священной книгѣ закона и основывающимся на ней статутамъ, вслѣдствіе чего внутренняя сила и благосостояніе пришли къ слабости и оскудѣнію". Поэтому, далѣе, султанъ предлагаетъ новое управленіе имперіи и обѣщаетъ всѣмъ подданнымъ, къ какой бы религіи они не принадлежали, совершенную безопасность въ отношеніи жизни, чести и состоянія, какъ этого требуетъ священный текстъ закона. Нетрудно видѣть, какое противорѣчіе содержитъ въ себѣ это распоряженіе. Съ одной стороны: „какъ требуетъ текстъ закона", а съ другой: „равенство всѣхъ подданныхъ въ отношеніи безопасности жизни, чести и состоянія". Что-нибудь одно;—или первое, и тогда второе не будетъ имѣть для себя мѣста; или второе, и тогда будетъ игнорировано первое. Сами турки едва ли могли при истолкованіи этого закона разумѣть христіанъ, и чиновникъ, который сдѣлалъ бы это, прямо сталъ бы въ противорѣчіе съ яснымъ текстомъ самого гатти-шерифа. Но Порта достигла этимъ своей цѣли; она успокоила державы и отстранила по возможности вмѣшательство ихъ въ дѣла имперіи подъ предлогомъ защиты христіанъ. И уже въ договорѣ 13 іюля 1841 г. европейскіе кабинеты высказали необходимость независимости и цѣлости оттоманской имперіи для поддержанія европейскаго равновѣсія [45]).

Еще менѣе значенія придавала Порта своему знаменитому гатти-гумаюну 1856 года. Принятая западными державами подъ свою защиту и удостоенная ими почетнаго пріема въ семейный сонмъ европейскихъ державъ въ то самое время, когда, по единогласному свидѣтельству лучшихъ изслѣдователей, имперія все быстрѣе и быстрѣй клонилась къ безвозвратному разложенію, Порта по тре-

[45]) *Pichler*, т. 1, стр. 446.

бованію своихъ покровителей должна была снова обѣщать всестороннія реформы въ пользу христіанскихъ подданныхъ. Но добившись исключенія Россіи и Пруссіи изъ участія въ этомъ договорѣ, она тѣмъ свободнѣе могла примѣнить къ дѣлу обычную свою систему и отдѣлаться одними только посулами. Грамотой изъ Константинополя отъ 15 сентября того же 56 года прямо объявлялось большой глупостью вѣрить тому, что Порта заботится о приведеніи въ исполненіе обѣщаній гатти-гумаюна [46]). Самъ законодатель, въ угоду Европѣ и съ голоса ея лепечущій непонятные для себя звуки о гражданскомъ равенствѣ народностей и вѣроисповѣданій, не обольщается пустыми мечтаніями; онъ ищетъ лишь притворнымъ согласіемъ усыпить своего докучливаго опекуна, и отъ множества преподаваемыхъ ему мудреныхъ наставленій умѣетъ и старается приложить лишь тѣ, осуществленіе которыхъ обѣщаетъ государству немедленную практическую, вещественную выгоду. Существенное дѣло или забыто, или искажено: реформа представляется важною лишь настолько, насколько она способна доставить опустошенному казначейству нѣсколько лишнихъ мѣшковъ піастровъ, или султанскимъ питиметрамъ--возможность и случай создать нѣсколько новыхъ должностныхъ кормленій, для раздачи своимъ клевретамъ или продажи ихъ какъ бы съ публичнаго торга.

Такъ понятъ ими напримѣръ вопросъ административной централизаціи, столь плѣнительный для всякаго невѣжественнаго управленія, вѣрнымъ чутьемъ своей грубой природы чующаго въ возможныхъ на этомъ пути перемѣнахъ обильную жатву ничѣмъ не сдержаннаго произвола, безотчетныхъ злоупотребленій и вѣрнаго грабительства, прикрытыхъ блистательною внѣшнею вывѣскою либеральнаго или по крайней мѣрѣ европейскаго преобразованія. Съ 1848 года центральное Константинопольское правительство, съ помощью вновь устроеннаго на европейскій ладъ войска, повело окончательную, рѣшительную борьбу противъ всѣхъ мѣстныхъ областныхъ аристократій, стараясь такимъ образомъ довершить дѣло, уже давно начатое Махмудомъ. Эти мусульманскія аристократіи, всюду неправильно устроенныя, были дѣйствительно тяжелымъ бременемъ для народа; выборное начало было чуждо этому устройству; одна наслѣдственность административныхъ званій и

[46]) Ibidem, стр. 453.

власти сколько-нибудь ограждала народъ отъ непосильнаго, чрезмѣрнаго разоренія, связывая правителей и управляемыхъ хотя нѣкоторую тѣнію общихъ выгодъ и взаимной отвѣтственности. Теперь во многихъ областяхъ, особенно въ сѣверо-западныхъ частяхъ европейской Турціи, преобразованіе увѣнчалось полнымъ успѣхомъ; прежніе наслѣдственные администраторы постепенно сошли со сцены и замѣнены цѣлою правильною сѣтью турецкихъ чиновниковъ. Послѣдніе исключительно зависятъ отъ произвола высшей власти, непрестанно смѣняются, и потому съ жадностію, доселѣ безпримѣрною даже въ Турціи, спѣшатъ истощить всѣ средства мѣстныхъ жителей для составленія себѣ запаса на черный день, чтобы было чѣмъ подѣлиться съ своими покровителями, чѣмъ откупиться отъ суда въ случаѣ несчастія, чѣмъ наконецъ вновь купить себѣ кормленіе. Невыносимымъ бременемъ легъ на народъ этотъ новый административный слой, всякая нравственная связь управляющихъ и управляемыхъ исчезла; погасла послѣдняя надежда и на заступничество султана, такъ долго еще не покидавшая народъ и подчасъ успѣвавшая даже возбуждать его къ дружному, великодушному стоянію вооруженною рукою за права центральной власти, когда послѣднія слишкомъ явно попирались мѣстною знатью [47]). Теперь райя узналъ, что кругомъ его нѣтъ никого, кромѣ враговъ, и что изъ дальняго Цареграда ему не ожидать уже защиты, а развѣ новаго налога, или новаго еще жесточайшаго сборщика этого послѣдняго. А между тѣмъ блистательная Порта не удовольствуется этой побѣдой; ей мало полнаго покоренія себѣ мѣстныхъ властей мусульманскихъ, такъ долго и такъ успѣшно противъ нея бунтовавшихъ. Съ одной стороны она неуклонно начала преслѣдовать дипломатическимъ путемъ мысль, уже прежде на конференціяхъ выраженную ея уполномоченнымъ, о привлеченіи подъ свою руку всѣхъ лицъ, пользующихся на основаніи давнихъ капитуляцій съ европейскими державами правомъ суда и подвѣдомства европейскимъ консуламъ; она предъявляла, на основаніи обѣщанныхъ мнимыхъ реформъ, право на отмѣну этой, какъ бы оскорбительной для нея привилегіи, и съ неограниченною наглостію указывала Европѣ на ея собственные обычаи, на ея всеобщее земское законодательство, недопускающее никакихъ изъятій подсуд-

[47]) Особенно въ правленіе Махмуда II-го.

ности. Съ другой стороны Порта стала простирать святотатственную руку и на исконныя, историческія права восточной церкви и, прилагая къ нимъ тѣже общія начала европейскаго гражданскаго права, стремилась сосредоточить въ нечистыхъ рукахъ своихъ всю государственную власть церкви, обѣщалась взять церковь и клиръ на казенное свое иждивеніе, улучшить церковно-гражданскій судъ и взойти такимъ образомъ съ православною паствою въ непосредственныя гражданскія отношенія.

Это новое притязаніе, о которомъ до восточной войны не было и помину, родилось лишь въ 1856 г. и впервые высказано въ 4 и 6 статьяхъ гатти-гумаюна. Въ ноябрскомъ фирманѣ 1857 года Порта сдѣлала еще одинъ дальнѣйшій шагъ на этомъ важномъ и опасномъ пути: „свѣтская и судебная власть греческаго патріарха,—гласилъ фирманъ—будетъ на всегда уничтожена“ [48]). За тѣмъ фирманъ обѣщалъ созвать чрезвычайное собраніе знатныхъ Константинопольскихъ грековъ и опредѣлялъ правила, по которымъ сама Порта, вмѣстѣ съ созваннымъ сходомъ, изберетъ 20 лицъ, которымъ поручится составленіе новаго положенія.

Не говоря о сущности и подробностяхъ новаго предложеннаго Портою учрежденія, страшно подумать объ одной этой нѣжной заботливости турецкаго правительства, объ этомъ предупредительномъ вниманіи его къ пользѣ церкви, къ выгодамъ православной паствы, къ преобразованію церковныхъ отношеній, опредѣленныхъ вѣками. Безъ сомнѣнія и здѣсь, какъ и во всѣхъ другихъ случахъ, Порта руководилась исключительно своими личными разсчетами, а никакъ не желаніемъ общаго блага и дѣйствительнаго улучшенія въ образѣ своего управленія.

Но съ другой стороны, еслибы турецкое правительство и искренно желало выйти изъ своего затруднительнаго положенія и дѣйствительно захотѣло произвести нѣкоторыя реформы въ государственномъ устройствѣ и перемѣны въ положеніи христіанъ, то эта задача оказалась бы для него рѣшительно неисполнимой; осуществленію ея непреодолимо и притомъ равносильно воспротивились бы тѣ самые элементы, на которые оно призвано воздѣйствовать, и тѣ, которые могли бы служить ему орудіями для достиженія этой цѣли.

---

[48]) Pichler, т. I, стр. 452.

Мы уже видѣли раньше, что въ основаніи всего устройства турецкаго государства лежитъ божественный законъ—Коранъ. Въ немъ не существуетъ обычнаго въ христіанскихъ государствахъ раздѣленія между каноническимъ и гражданскимъ законами, въ немъ царствуетъ полное смѣшеніе самыхъ разнообразныхъ элементовъ частной и общественной жизни: религіи, морали, гражданскихъ и уголовныхъ законовъ, религіозныхъ обрядовъ и политическихъ установленій. Всѣ эти элементы сливаются въ безразличную массу совѣтовъ, приказаній, восторженныхъ восклицаній, философскихъ умозаключеній, историческихъ примѣровъ, перемѣшивающихся между собою безъ всякаго порядка. Въ тѣхъ же религіозныхъ книгахъ, въ которыхъ трактуется о религіозныхъ омовеніяхъ, праздникахъ, постахъ и т. п., говорится также о куплѣ и продажѣ, о наслѣдствахъ, объ отношеніи къ немагометанскимъ народамъ, называемымъ райей, и о налогахъ на нихъ. Всѣ эти опредѣленія имѣютъ исключительно религіозный характеръ, строго основываются на Коранѣ или на мнимыхъ устныхъ изреченіяхъ Магомета и его ближайшихъ преемниковъ. Но что такое Коранъ и какую силу имѣютъ его „священные“ законы?

Коранъ выражаетъ собой послѣднюю волю Бога; существеннѣйшій членъ магометанскаго символа вѣры составляетъ убѣжденіе, что каждое отдѣльное слово въ Коранѣ было продиктовано Магомету самимъ Богомъ чрезъ ангела Гавріила именно на арабскомъ языкѣ. Ибнъ-Кхалдунъ, признанный авторитетъ мусульманскаго міра особенно по части исторіи, пишетъ: „изъ всѣхъ божественныхъ книгъ Коранъ—единственная, которой текстъ, слова и фразы сообщены пророку со внѣ—стороннимъ голосомъ; совсѣмъ иначе было съ Пятокнижіемъ, съ Евангеліемъ и съ другими божественными книгами; пророкамъ или писателямъ ихъ сообщенія дѣлались въ формѣ идей [49]). Такое же воззрѣніе проводится и въ самомъ Коранѣ. Въ 75 сурѣ напримѣръ Богъ представляется говорящимъ такъ: „не шевели ты, Магометъ, языкомъ, чтобы заучивать откровенія, приносимыя тебѣ Гавріиломъ, пока онъ не окончитъ своихъ сообщеній; ты можешь спокойно довѣриться своей памяти, потому что воспроизведеніе Корана въ твоемъ умѣ и наставленія тебѣ въ истинномъ его чтеніи мы всецѣло принимаемъ на себя: и

[49]) Хрис. Чт. 1882 г. т. I.

если мы повторимъ тебѣ тоже самое языкомъ ангела, ты долженъ записать это слово (т.-е. не избѣгать повтореній) и потомъ наше же дѣло изъяснить тебѣ сообщенное“ [50]). На Коранъ поэтому всякій мусульманинъ смотритъ, какъ на совершенно внѣшнее для Магомета или „*абсолютнѣйшее откровеніе*“, при которомъ самъ пророкъ былъ только страдательнымъ, пассивнымъ органомъ передачи.

Отсюда, никакое уклоненіе отъ предписаній Корана, касающихся мельчайшихъ отношеній государственной и частной жизни, не только невозможно, но даже и немыслимо. Насколько у насъ немыслимо, чтобы даже самый тираническій властелинъ могъ отмѣнить праздникъ воскресенія или Пасхи, настолько же въ странахъ ислама невозможно, чтобы какой-нибудь властелинъ или какое-либо правительство могло устранить какое-либо изъ предписаній шеріэта, такъ глубоко вторгающихся въ жизнь. Мусульманскій государь есть настоящій блюститель религіи, болѣе всего обязанный заботиться о ея защитѣ и сохраненіи. Его права и обязаности „священный законъ“ описываетъ слѣдующимъ образомъ: „верховный глава мусульманъ долженъ исповѣдывать ученіе Корана, долженъ быть совершеннолѣтенъ, въ здравомъ умѣ, мужескаго пола и человѣкъ свободнаго состоянія. Онъ есть хранилище священнаго кодекса и стражъ каноническаго закона... Ему воспрещается дѣлать самомалѣйшую перемѣну въ какой бы то ни было части канонническаго (т.-е. гражданскаго) устройства, тѣмъ болѣе такую перемѣну, которая по самому характеру своему или по цѣли должна отразиться на состояніи народа, т.-е. слугъ Божіихъ, ввѣренныхъ его заботамъ и покровительству“ [51]). Значитъ, верховный глава мусульманъ всегда подъ закономъ и никогда не *выше* его. Повиновеніе ему обязательно до тѣхъ лишь поръ, пока онъ сообразуется съ шеріэтомъ, или священнымъ закономъ. Съ той минуты, какъ только онъ преступилъ законъ, отказъ ему въ повиновеніи составляетъ не только право, но и прямую обязанность подданныхъ. Въ этомъ случаѣ ненарушимую святость опредѣленій закона охраняетъ могущественнѣйшая и богатѣйшая корпорація улемовъ, долгъ и интересъ которой противостоять введенію какихъ бы то

---

[50]) Коранъ (переводъ съ французск. изданіе Николаева) стр. 437—438.

[51]) Христ. Чт. 1882 г. т. I.

ни было реформъ, рекомендуемыхъ по временамъ „благосклонному вниманію султана“ Европейскими правительствами. Представителю этой корпораціи шейх-уль-исламу или великому муфтію принадлежитъ привилегія скрѣплять государственные акты своей фетвой или священнымъ „exequatur“, какъ удостовѣреніемъ, что актъ согласенъ съ священнымъ закономъ и потому обязателенъ [52]). Безъ этого священнаго полномочія никакой законодательный актъ, никакой правительственный договоръ не имѣетъ силы. И если султанъ воспротивится рѣшенію муфтія и станетъ упорствовать въ своемъ противленіи, онъ можетъ быть низложенъ посредствомъ фетвы того же муфтія.

Поэтому толковать о реформахъ, которыя будто бы самъ султанъ своею властію можетъ произвести и тѣмъ улучшить положеніе своихъ христіанскихъ подданныхъ, значитъ не понимать истиннаго положенія вещей. Никакія реформы такого рода невозможны. Если бы шеріятъ по отношенію къ христіанамъ постановлялъ только то, что постановляютъ законы въ христіанскихъ государствахъ объ отношеніи господствующаго вѣроисповѣданія къ другимъ, т.-е. опредѣлялъ бы только извѣстныя религіозныя отношенія, не касаясь остальныхъ гражданскихъ, то конечно вся гражданская жизнь должна бы была подлежать особымъ гражданскимъ законамъ, подлежащимъ измѣненію и преобразованію. Но дѣло въ томъ, что шеріятъ вторгается, какъ сказано сей-часъ, во всѣ отношенія гражданской жизни: онъ постановляетъ исключительно мусульманскій принципъ, какъ основу для всего зданія государства, и изъ него съ логическою послѣдовательностію выводитъ всѣ остальныя отношенія. Какимъ образомъ напримѣръ возможно освобожденіе христіанъ отъ поголовной подати? Какъ только послѣдніе перестали платить спеціально назначенный на нихъ налогъ, они теряютъ на основаніи религіозныхъ предписаній всякое право на терпимость и существованіе. Точно также и въ судебномъ отношеніи реформы тогда только были бы возможны, еслибы опредѣленіе суда принадлежало гражданскимъ законамъ; но оно подлежитъ тому же шеріяту и судьей обыкновенно бываетъ какое-либо духовное лицо, которое, дѣйствуя по предписанію религіозныхъ законовъ [53]), не можетъ

---

[52]) Христ. Чт. 1878 г. т. II, стр. 431—432.

[53]) Правда, это воспрещеніе постановлено не Кораномъ и не первыми четырьмя

принимать свидѣтельства христіанина противъ магометанина. И вообще какую бы сторону въ отношеніяхъ мусульманъ къ христіанамъ мы ни взяли, повсюду встрѣчаемся съ желѣзнымъ кольцомъ ислама, неподвижно сковывающимъ всѣ разъ установленныя религіозныя и соціально-политическія отношенія, и не допускающимъ никакого преобразовательнаго, обновляющаго вліянія.

Слѣдовательно, чтобы получить возможность улучшить положеніе христіанъ, нужно было устранить дѣйствіе „божественнаго“ закона и замѣнить его другими, болѣе разумными и гуманными началами. Вотъ почему Махмудъ II-й, одушевленный истинною любовію и попеченіемъ о благѣ своего отечества, рѣшился въ концѣ концовъ порвать всякую связь съ Кораномъ и перейти на сторону другой половины подданныхъ. Онъ видѣлъ скорую и неизбѣжную погибель государства, покоившагося на неподлежащихъ измѣненію мусульманско-религіозныхъ принципахъ, и потому съ твердой волей готовилъ коренную реформу государственнаго права. Онъ не провозглашалъ никакихъ теорій, не дѣлалъ торжественныхъ обѣтовъ, подобно гюльханейскому, не издавалъ законовъ, которые въ такомъ изобиліи появлялись въ правленіе Абдула-Меджида, потому что исполненіе ихъ въ Турціи, какъ мы сейчасъ видѣли, немыслимо; но послѣдовательными распоряженіями, а еще болѣе личнымъ своимъ примѣромъ и дѣйствіемъ укрощалъ самоуправство и готовилъ элементы гражданскаго порядка, основаннаго на равенствѣ подданныхъ предъ закономъ и на отвѣтственности лицъ, облеченныхъ властію. На этомъ же основаніи и Абдулъ-Меджиду предложено было точно такое же средство и условіе для сохраненія турецкаго государственнаго единства. Это средство почти одновременно предложено авторомъ „реформъ въ византійской имперіи“ и неизвѣстнымъ сочинителемъ замѣчательнаго письма критянина къ своимъ соотечественникамъ по поводу извѣстныхъ событій въ Критѣ. Питциніосъ требуетъ обращенія главы правовѣрныхъ къ вѣрѣ исповѣдуемой лучшимъ большинствомъ его подданныхъ. Неизвѣстный критянинъ обращается съ тѣмъ же убѣжденіемъ къ тѣмъ изъ сво-

---

халифами, законы которыхъ имѣютъ обязательную силу наравнѣ съ Кораномъ Законъ воспрещающій свидѣтельство христіанъ, изданъ гораздо позже, при Дамасскомъ халифѣ Омарѣ II (Гиргасъ, стр. 70), но оно сословіемъ законоучителей включено было въ каноническое право.

ихъ соотечественниковъ, предки которыхъ случайно приняли законъ Магомета подъ вліяніемъ первыхъ впечатлѣній турецкаго завоеванія. Оба согласны въ томъ, что продолженіе государственной жизни Турціи возможно лишь при освященіи ея христіанскимъ началомъ,—„la christianisation du gouvernement turc“, какъ выражается Питциніосъ [54]); что при совокупномъ существованіи ислама и христіанства тамъ только можетъ водвориться прочная вѣротерпимость и гражданское равенство, гдѣ господствующею вѣрою является христіанство, ибо исламъ по существу своему не примиряется ни съ тѣмъ, ни съ другимъ изъ этихъ началъ. Но что возможно было для Махмуда, то невозможно стало для Абдулъ-Меджида.

Когда для спасенія государства предстоитъ необходимость коренного переворота въ мысляхъ, въ чувствахъ, въ нравахъ и законахъ, единственное къ тому средство—власть деспотическая, каково бы ни было ея проявленіе, монархическое ли, или республиканское. Поэтому-то Махмудъ стремился прежде всего къ неограниченной власти и, какъ говорится, напроломъ шелъ чрезъ всѣ препятствія къ своей цѣли. Онъ не обращалъ вниманія, если муфтій не давалъ ему фетвы своей [55]) и преспокойно задушилъ дерзкаго монаха, рѣшившагося открыто обличать его въ безбожничествѣ [56]). И дѣйствительно, въ рукахъ этого государя, одареннаго твердою волею, права самодержавія служили къ укрощенію правительственнаго своеволія, столько же какъ и народнаго фанатизма. Но вмѣстѣ съ Махмудомъ сошли въ могилу всѣ его грандіозные планы. Обманутый своими министрами, его молодой преемникъ осудилъ самого себя на совершенное безсиліе и предоставилъ бездарнымъ, корыстнымъ, невѣрнымъ временщикамъ судьбу государства и династіи. Не даромъ редакторъ гюльханейскаго манифеста Решидъ-паша пробылъ столько лѣтъ зрителемъ конституціоннаго права въ Парижѣ и въ Лондонѣ. Онъ хорошо постигъ, какое приложеніе можетъ имѣть оно въ Турціи, и весьма ясно доказалъ это изданнымъ имъ гатти-шерифомъ. Ближайшимъ практическимъ послѣдствіемъ этой конституціонной пародіи было усиленіе министерской власти въ

[54]) Pitzipios, стр. 172.
[55]) Pichler, стр. 444.
[56]) Ibidem, стр. 445.

ущербъ власти монаршей, которая обращалась въ орудіе того изъ министровъ, чьи способности, чье пронырство могли завладѣть пружиною управленія и вліяніями, обступающими султана. Султанъ, какъ извѣстно, клятвенно отказался отъ права произвольныхъ казней и опалъ, отъ права конфискаціи имущества. Кто же, какъ не вельможи и министры, были подтверждены султанской опалѣ? По истребленіи наслѣдственныхъ Деребеевъ султаномъ Махмудомъ въ Турціи и не оставалось другой аристократіи, кромѣ служебной; между Турками рѣшительно нѣтъ другихъ богатствъ, кромѣ тѣхъ, какія всякій наживаетъ по мѣрѣ средствъ на службѣ. По старому государственному праву состояніе, нажитое въ казенной службѣ, могло быть по произволу султана описано въ казну и султанъ считался даже законнымъ наслѣдникомъ лицъ служебныхъ. Гюльханейская же присяга султана освободила временщиковъ отъ постоянно висѣвшей надъ ихъ головой угрозы; теперь они спокойно могли наслаждаться добромъ, нажитымъ всякими беззаконіями. Правда, власть министровъ подчинялась законнымъ ограниченіямъ, но на нихъ же было возложено и составленіе новыхъ законовъ, которыми надлежало осуществить прекрасныя теоріи султанскаго манифеста и отъ нихъ же, слѣдовательно, зависѣло поставить себя въ такое или иное положеніе. Такимъ образомъ, помышляя только о своихъ личныхъ выгодахъ, о безопасности своихъ особъ и нажитыхъ богатствъ, министры Абдулъ-Меджида воспользовались слабостію своего государя, чтобы публичнымъ актомъ ограничить единственную въ имперіи власть султановъ, „которая могла бы возродить царство, слѣдуя тому пути, какой былъ избранъ высокимъ умомъ и желѣзною волею Махмуда“ [57]).

Вотъ причины, по которымъ всѣ обѣщанія Порты, вызываемыя необходимостью и силою самыхъ обстоятельствъ, оставались мертвой буквой, никогда не восходя на степень дѣйствительныхъ преобразованій. Всѣ наши соображенія надѣемся вполнѣ подтвердить и обзоръ слѣдующаго царствованія, правленія султана Абдулъ-Азиса (1861—1876 г.), второго сына Махмуда, ибо однѣ и тѣже причины влекутъ за собой одинаковыя и слѣдствія.

Султанъ Абдулъ-Азисъ—шли въ 1861 г. извѣстія изъ Константинополя—не похожъ на своего предшественника, изнѣженнаго ни-

---

[57]) *Базили* «Сирія и Палестина», т. II, стр. 17.

чтожнаго Меджида. По обычаю азіатскихъ правительствъ, въ которыхъ на первомъ планѣ стоитъ не открытая борьба мнѣній, а личныя интриги и борьба между личными интересами придворныхъ, Абдулъ-Азисъ до вступленія на престолъ жилъ въ уединеніи, почти въ изгнаніи, и умъ его озлобленъ, говорили, противъ всѣхъ, стоящихъ на высшихъ степеняхъ управленія въ Турціи и противъ всего порядка этого управленія; онъ не похожъ на брата: дѣятеленъ, практиченъ и рѣшителенъ. Онъ изъявилъ твердую рѣшимость править страною самъ, произвесть большія сбереженія, и уже началъ съ того, что распустилъ свой гаремъ [58]).

По всѣмъ подобнымъ слухамъ европейская публика стала ожидать, что въ Турціи произойдетъ вскорѣ въ своемъ родѣ петровская реформа. Австрійскіе, французскіе и въ особенности англійскіе журналы, въ силу того страннаго логическаго пріема, который состоитъ въ прославленіи возрожденія Турціи для того именно, чтобы поддержать въ ней *status quo*,—провозгласили на этотъ разъ съ особенной увѣренностію и торжественностію, что новая эра для оттоманской имперіи положительно наступила.

Нужно сознаться, что эти ожиданія имѣли нѣкоторую долю основательности. Абдулъ-Меджидъ, оставляя вмѣстѣ съ земнымъ поприщемъ кормило правленія, предъ самою смертію исповѣдалъ предъ братомъ всѣ свои грѣхи и сдѣлалъ ему политическое завѣщаніе. Онъ объявилъ, что государство находится въ самомъ затруднительномъ положеніи, и что онъ самъ, хотя желалъ устроить благоденствіе своихъ подданныхъ, но по несчастію не имѣлъ достаточной твердости, чтобы противиться дурнымъ совѣтамъ.—„Я былъ очень молодъ, прибавилъ онъ,—когда наслѣдовалъ моему отцу, и не имѣлъ ни малѣйшей опытности,—вотъ мое главное несчастіе. Что касается до тебя, любезный братъ, то ты уже въ зрѣломъ возрастѣ и достаточно опытенъ, а потому можешь предохранить себя отъ дурныхъ совѣтовъ. Исправь мои ошибки, выполни мои намѣренія,—я прошу тебя объ этомъ. Исправь благополучіе моихъ бѣдныхъ подданныхъ. Считай всѣхъ ихъ, *безъ различія*, своими дѣтьми. Устроивъ ихъ благоденствіе, ты возвратишь государству прежнюю силу и блескъ“ [59]).

---

[58]) Вѣстникъ Европы, 1868 г. т. VI, стр. 801.

[59]) «Моск. Вѣдом.» 1861 г. № 142.

Чего еще нужно было молодому правителю, чтобы тотчасъ же по вступленіи на престолъ взяться за переустройство государства и исправить всѣ ошибки своего предшественника? Могъ ли кто лучше начертать для него программу правленія, какъ не старшій братъ, въ концѣ концовъ самъ постигшій причину безплодности своей двадцатилѣтней дѣятельности? И не при такихъ ли же благопріятныхъ условіяхъ вступилъ нѣкогда на престолъ его отецъ—Махмудъ II? Дѣйствительно, вскорѣ послѣ своего восшествія Абдулъ-Азисъ издалъ прокламацію слѣдующаго содержанія:

„Именитый визирь мой, Мегеммедъ-Эминъ-паша.

Вступивъ, по высшей волѣ верховнаго Властелина вселенной, на тронъ моихъ достославныхъ предковъ, я утвердилъ тебя за вѣрность и мудрость въ высокомъ званіи великаго визиря, и равнымъ образомъ утверждаю въ должностяхъ прочихъ министровъ и сановниковъ моей имперіи.

Объявляю во всеобщее свѣдѣніе, что величайшее желаніе мое состоитъ въ томъ, чтобы увеличить съ помощію Божіею благоденствіе государства и упрочить счастіе *всѣхъ моихъ подданныхъ безъ различія*. Я утвердилъ вполнѣ всѣ основные законы, которые до сихъ поръ были изданы съ цѣлію достигнуть этой благодатной цѣли и обезпечить всѣмъ жителямъ моихъ владѣній жизнь, честь и пользованіе собственностью. Нашъ священный законъ, который есть сама справедливость, составляетъ вмѣстѣ съ тѣмъ основу прочности и вліянія нашей имперіи, и его божественныя правила руководятъ насъ на пути ко спасенію. Поэтому хочу, чтобы обращали величайшее вниманіе на все, относящееся къ администраціи. Поддержаніе и увеличеніе славы и благосостояніе всѣхъ государствъ зависитъ отъ повиновенія каждаго жителя существующимъ законамъ и отъ заботливости всѣхъ, и малыхъ и большихъ, не переступать за черту своихъ правъ и обязанностей. Пусть же знаютъ всѣ, что каждый, слѣдующій этимъ путемъ, сдѣлается предметомъ моей попечительности, и пусть вѣдаетъ всякій, кто уклонится отъ этого пути, что онъ непремѣнно подвергнется наказаніямъ, которыя заслужитъ. Рѣшительно предписываю всѣмъ улемамъ, чиновникамъ и должностнымъ лицамъ по разнымъ отраслямъ общественнаго управленія, чтобы они исполняли свои обязанности съ полнымъ прямодушіемъ и вѣрностію.

Великія дѣла въ государствахъ совершаются только при помощи Божіей, при единодушіи, постоянныхъ и просвѣщенныхъ усиліяхъ всѣхъ сановниковъ и должностныхъ лицъ. Только придерживаясь этой прочной основы, т.-е. дѣйствуя всѣ общими силами и добросовѣстно, мы можемъ упрочить правильность и порядокъ во внутренней и финансовой администраціи нашего государства; съ моей стороны, я посвящу этому дѣлу всю мою заботливость и непрерывную бдительность.

. . . . . .

Такова моя твердая воля, таковы мои повелѣнія. Объявляю также, что, желая благоденствія моимъ подданнымъ, я не допущу между ними никакого различія, и что тѣ изъ жителей моей имперіи, которые принадлежатъ къ иной религіи, или къ иному племени, найдутъ у меня одинаковую справедливость, одинаковую постоянную заботливость объ ихъ счастіи.

Мысли мои ежеминутно будутъ заняты постепеннымъ развитіемъ многочисленныхъ пособій, какими Богъ надѣлилъ нашу имперію, истиннымъ преуспѣяніемъ нашего благоденствія, слѣдствіемъ этого развитія подъ сѣнію моей верховной власти, и независимости моей обширной державы [60]).

Такимъ образомъ новый султанъ своимъ указомъ признавалъ обязательность всѣхъ раннѣйшихъ постановленій Абдулъ-Меджида, а слѣдовательно и силу гатти-гумаюна 1856 года. Это ясно онъ заявилъ еще ранѣе при представленіи ему французскаго посла г. Лаваллета. Когда этотъ послѣдній произнесъ рѣчь, въ которой, напомнивъ, что покойнымъ султаномъ, несмотря на чрезвычайныя затрудненія, въ какихъ онъ находился, изданъ гатти-гумаюнъ, выразилъ надежду, что новый султанъ не оставитъ недовершеннымъ этого славнаго дѣла, Абдулъ-Азисъ отвѣчалъ: „самое пламенное желаніе мое состоитъ въ томъ, чтобы увеличить благоденствіе всѣхъ моихъ подданныхъ, мусульманъ и христіанъ безъ различія, развить и распространить, съ помощію Божіею, всѣ льготы, которыя даровали имъ мой отецъ и братъ. Я докажу это на дѣлѣ, и надѣюсь, что мои усилія въ этомъ отношеніи будутъ оцѣнены“ и пр. [61]).

---

[60]) «Моск. Вѣдом.» 1861 г. № 148.

[61]) Ibid. № 150.

Всего естественнѣе было теперь ожидать, что Абдулъ-Азисъ исправитъ ошибки своего брата, допущенныя имъ по неопытности, и неуклонно пойдетъ по вѣрной дорогѣ отца. Нужно было предполагать, что онъ тотчасъ же начнетъ борьбу съ тѣми вѣковыми причинами, отъ которыхъ главнымъ образомъ зависѣлъ упадокъ имперіи и отъ которыхъ зависѣла вмѣстѣ невозможность ея пересозданія и обновленія. Но недолго продержались эти ожиданія, и восторгъ, возбужденный въ первые дни, скоро испарился. Правленіе Абдулъ-Азиса не принесло христіанамъ ни малѣйшей пользы, хотя повидимому носило на себѣ всѣ слѣды прогресса и либерализма и клонилось согласно его первоначальному намѣренію ко благу и улучшенію участи всѣхъ подданныхъ безъ исключенія.

Разсмотримъ новую систему въ устройствѣ управленія, которому главнымъ образомъ посвящено было царствованіе Абдула-Азиса и которая надѣлала столько шуму въ лагерѣ отчаянныхъ туркофиловъ и западно-европейскихъ публицистовъ. Въ 1864 году произошла реформа въ устройствѣ провинціальныхъ учрежденій и въ системѣ вилаетовъ и введено новое административное дѣленіе имперіи. До того времени она раздѣлялась на эйялеты (губернаторства), ливы или санджаки (уѣзды) и казы или нахіи (станы или волости). При новомъ раздѣленіи на вилаеты (генералъ-губернаторства) нѣкоторые изъ нихъ совпали съ прежними эйялетами, а нѣкоторые образовались изъ частей разныхъ эйялетовъ. Вилаеты подраздѣлялись на санджаки (губерніи) и казы (уѣзды), состоящіе изъ нѣсколькихъ общинъ. Начальнику вилаета, который называется *вали*, поручены всѣ отрасли мѣстной власти: собственно административная, финансовая, полицейская и приведеніе въ исполненіе рѣшеній судовъ. При вали состоитъ административный совѣтъ, въ которомъ, вмѣстѣ съ главными чиновниками генералъ-губернаторства и президента судовъ, засѣдаютъ еще 6 членовъ изъ мѣстныхъ почетныхъ жителей, именно 3 мусульманъ и 3 немусульманъ. Въ санджакахъ, на которые дѣлился вилаетъ, администрація устроена по тому же образцу: при начальникѣ санджака также состоитъ совѣтъ управленія, въ которомъ засѣдаютъ главные чиновники, а также мусульманскія и немусульманскія высшія духовныя лица и 4 члена *выборные*, изъ которыхъ двое мусульманъ и двое немусульманъ. Судебною частію въ санджакѣ за-

ѣдуетъ кади; въ гражданскомъ и уголовномъ судѣ санджака — 6 членовъ, также на половину мусульманъ и немусульманъ. Наконецъ и при начальникѣ казы или уѣзда есть совѣтъ управленія изъ 3 *выборныхъ* членовъ, въ число которыхъ допускаются немусульмане [62]).

Вотъ въ общихъ чертахъ новое образованіе областныхъ управленій въ Турціи. Можно ли требовать отъ нихъ что-либо лучшаго? Но ничто они въ сравненіи съ новѣйшей реформой въ организаціи высшаго управленія. Въ 1868 году султанъ совершилъ поѣздку по Европѣ и по возвращеніи его въ Константинополь Порта признала нужнымъ представить западнымъ державамъ свидѣтельство, что путешествіе оказало на него благое вліяніе, еще болѣе укрѣпивъ султана въ его реформаторскихъ предпріятіяхъ. Съ этою цѣлію учрежденъ былъ *государственный совѣтъ*, который нѣкоторые западно-европейскіе публицисты приняли такъ сочувственно, что выставляли его даже какъ начало введенія въ Турціи представительнаго правленія. Государственный совѣтъ существовалъ въ Турціи и до того времени, но онъ соединялся съ совѣтомъ юстиціи, такъ что былъ не только законодательнымъ, но и высшимъ судебнымъ мѣстомъ, которому спеціально подлежали преступленія государственныя, злоупотребленія высшихъ правительственныхъ лицъ и разсмотрѣніе смертныхъ приговоровъ по уголовнымъ дѣламъ всякаго рода. Притомъ же членами его были исключительно государственные министры. Новое учрежденіе государственнаго совѣта отдѣлило его отъ верховнаго суда и дало ему иное распредѣленіе и иной составъ. Государственный совѣтъ, въ его новомъ видѣ, сталъ имѣть слѣдующія обязанности: приготовленіе и обсужденіе всѣхъ законодательныхъ проектовъ, рѣшеніе споровъ, возникающихъ между разными управленіями, и недоразумѣній между властями административой и судебной, разсмотрѣніе представленій, поступающихъ отъ генеральныхъ совѣтовъ вилаетовъ, наконецъ обсужденіе всѣхъ вопросовъ, которые вносятся въ государственный совѣтъ по особымъ султанскимъ указамъ. Въ составъ его теперь входили (по равной половинѣ) представители мусульманскихъ и немусульманскихъ населеній турецкой имперіи. Наконецъ, въ обнародованномъ 2 декабря 1875 г. фирманѣ судеб-

[62]) «Вѣстникъ Европы» 1868 г. т. VI, стр. 806.

ной и административной реформами обѣщано: единообразіе системы взиманія податей и выборъ сборщиковъ ихъ самимъ населеніемъ; предоставленіе рѣшенія тяжебъ между турками и христіанами гражданскимъ судамъ; право избранія населеніями членовъ судовъ и т. п.

Нельзя не признать, что организація правительственныхъ учрежденій Турціи весьма либеральна: въ ней допущено на разныхъ степеняхъ—начиная съ высшаго государственнаго совѣта и до уѣздныхъ учрежденій—выборное начало и проведено равенство между мусульманами и немусульманами относительно выборныхъ должностей. За этимъ нововведеніемъ сами собой должны были скрыться и всѣ другія злоупотребленія со стороны турецкихъ властей въ отношеніи къ христіанамъ, какія предполагалъ уничтожать гатти-гумаюнъ. И однакожъ самыя достовѣрныя показанія свидѣтельствуютъ, что отъ этого рѣшительно не было проку и допущеніе христіанъ во всѣ правительственныя учрежденія не принесло желаемой пользы. Съ одной стороны число ихъ было чрезвычайно ограничено [63]), такъ что они не имѣютъ никакой возможности противиться рѣшеніямъ мусульманскихъ членовъ; а съ другой — они сидятъ въ совѣтахъ управленія безъ всякаго голоса. Списки избираемыхъ проходятъ чрезъ нѣсколько инстанцій, изъ которыхъ каждая исключаетъ часть представляемыхъ; въ результатѣ въ совѣтъ санджака или вилаета попадаютъ только тѣ, кого тамъ угодно видѣть турецкимъ начальникамъ. Ничего нѣтъ удивительнаго, если у такихъ членовъ—христіанъ мусульманскій начальникъ беретъ ихъ печати и прикладываетъ къ протоколамъ, невыгоднымъ для христіанскихъ подданныхъ [64]). Поэтому всѣ злоупотребленія, какими преисполнено отношеніе мусульманскихъ властей къ христіанамъ, всякаго рода притѣсненія и насилія, на которыя обречены были послѣдніе съ первыхъ дней турецкаго господства, оставались во всей своей силѣ, и отъ обѣщаній гатти-гумаюна по прежнему оставались одни лишь пустыя слова.

---

[63]) На 40—50 государственныхъ членовъ совѣта назначено только 13 немусульманъ, именно: 4 армянъ-католиковъ, 4 грека, 1 армянинъ-грегоріанецъ, 1 маронитъ, 1 болгаринъ и 2 еврея. Разумѣется и эти немусульмане избраны преимущественно изъ банкировъ и подрядчиковъ, служащихъ Портѣ. Военно-стат. сборн. 1868 г. Вып. II, стр. 244.

[64]) «Вѣстникъ Европы, 1868 г. т. VI, стр. 801.

Чтобы не утомлять читателей перечнемъ отдѣльныхъ фактовъ, которыми изобилуютъ всѣ наши періодическія изданія, мы считаемъ достаточнымъ и на этотъ разъ обратиться къ отзывамъ наиболѣе расположенныхъ къ Турціи представителей Европы, именно британскихъ консуловъ, до послѣдняго времени систематически поддерживавшихъ и защищавшихъ порядки турецкаго управленія. Англійскій вице-консулъ Малингъ въ донесеніи къ туркофильскому министерству Биконсфильда писалъ: „употребленіе церковныхъ колоколовъ, которые такъ любятъ христіане, абсолютно воспрещено въ мѣстностяхъ съ смѣшаннымъ населеніемъ. Построеніе церквей, въ которомъ иногда рѣшительно отказываютъ безъ всякаго резоннаго основанія, встрѣчаетъ огромныя затрудненія, когда въ сосѣдствѣ находятся магометанскія поселенія; въ такихъ случаяхъ обыкновенно цѣлые годы проходятъ въ исходатайствованіи разрѣшенія и полученіе его обходится весьма недешево... Религіозныя церемоніи и даже погребеніе христіанъ нерѣдко вызываетъ со стороны фанатиковъ магометанъ самыя грубыя выходки, такъ что только долготерпѣніемъ христіанъ, которому научила ихъ безпомощность въ судѣ, можно объяснить себѣ, почему эти выходки не ведутъ къ опаснымъ вспышкамъ... Въ присутственныхъ мѣстахъ и въ судебныхъ камерахъ магометанскіе чиновники и судьи дозволяютъ себѣ по отношенію къ христіанамъ самыя грубѣйшія ругательства, которыми такъ изобилуетъ турецкій языкъ [65]).

Другой консулъ объ этомъ же предметѣ писалъ: „въ моемъ округѣ существуетъ около 1500 лицъ, которыя магометане только по имени и христіане по привязанностямъ и убѣжденіямъ, но которыя вынуждены публично выражать свою преданность пророку. Нѣтъ никакого сомнѣнія, что еслибы здѣсь существовала свобода вѣры, эти лица съ радостію вышли бы изъ своего вынужденнаго фальшиваго положенія“ [66]).

Въ англійской „Синей книгѣ“—въ отдѣлѣ озаглавленномъ: религіозныя преслѣдованія въ Турціи (издана въ 1875 г.) сообщаются слѣдующіе факты, удостовѣренные англійскимъ посломъ при оттоманской Портѣ: „Порта рѣшительно отказала въ разрѣшеніи устроять христіанскія школы; запрещаетъ обнародованіе Библіи

---

[65]) «Христ. Чт.» 1882 г. т. I, стр. 711—712.

[66]) ibidem, стр. 712.

на турецкомъ языкѣ; и въ прямое нарушеніе гатти-гумаюна не только дѣтей мусульманъ, но и дѣтей языческихъ родителей, если они крещены даже въ младенчествѣ, не признаетъ христіанами, а магометанами, ссылаясь при этомъ на свой священный законъ“ [67]). Почти буквальное повтореніе словъ перваго консула мы встрѣчаемъ въ дипломатической нотѣ графа Андраши, адресованной отъ имени великихъ европейскихъ державъ Портѣ предъ послѣднею нашей войной. Такъ въ ней между прочимъ говорится: „неоднократно Европа должна была заниматься ихъ (христіанъ) жалобами и средствами къ ихъ прекращенію. Гатти-гумаюнъ 1356 года является однимъ изъ плодовъ заботливости державъ. Но даже на основаніи этого самаго акта, свобода исповѣданій ограничивается такими статьями, которыхъ дѣйствіе поддерживается со строгостью, вызывающею ежегодно новыя столкновенія. Сооруженіе зданій, предназначенныхъ для богослуженія и школьнаго преподаванія, употребленіе колоколовъ, устройство религіозныхъ общинъ — еще обставлены затрудненіями, являющимися въ глазахъ христіанъ живымъ напоминаніемъ завоеванія и укореняющими въ нихъ впечатлѣніе, что они живутъ подъ игомъ рабства, которое они имѣютъ право и долгъ свергнуть“... А между тѣмъ, по мнѣнію этого дипломата, религіозная свобода служитъ базисомъ, на которомъ только можетъ быть построено политическое существованіе разныхъ народовъ турецкой имперіи. Безъ нея невозможны никакія права ни для христіанъ, ни для евреевъ. „Поэтому — продолжаетъ графъ Андраши, положеніе дѣлъ,... при коемъ возможно совмѣстное существованіе народностей, которыя недавно еще боролись съ такимъ ожесточеніемъ другъ противъ друга, можетъ быть обезпечено лишь въ томъ случаѣ, если христіанская религія будетъ поставлена по праву и на дѣлѣ въ совершенно равное положеніе съ исламизмомъ, и если она будетъ торжественно признана и уважаема, а не только терпима, какъ это происходитъ въ настоящее время. Вотъ почему державы - поручительницы должны, по нашему мнѣнію, не только потребовать у Порты, но и получить отъ нея, какъ первой и главной уступки—полной и совершенной свободы вѣроисповѣданія“ [68]).

---

[67]) Ibid., стр. 712.

[68]) «Церков. Вѣстник.» 1876 г. № 5.

Другія свидѣтельства говорятъ, что показанія христіанъ противъ мусульманъ на судѣ не принимаются. Англійскій консулъ Рассомъ, другъ извѣстнаго туркофила Лайярда, занимавшаго постъ англійскаго посла въ Константинополѣ предъ послѣднею войной, пишетъ: „двѣ вещи немыслимы, невозможны для магометанина, это встать при приближеніи христіанина и принять въ мехмехѣ (на судѣ) показаніе отъ христіанина противъ магометанина [69]). Подтвержденіе этому представляетъ и таже знаменитая нота графа Андраши. Въ ней между прочимъ говорится: „равенство предъ закономъ ясно возвѣщено гатти-гумаюномъ и освящено законодательствомъ. Это безъ сомнѣнія и является причиною того, что о немъ не упоминается въ недавнихъ актахъ султана. Но этотъ принципъ, будучи обязателенъ по праву, еще не получилъ общаго примѣненія во всей имперіи. Было бы важно, слѣдовательно, принять практическія мѣры къ тому, чтобы на будущее время христіане не могли опасаться отказа имъ въ правосудіи“ [70]).

Изъ этихъ показаній англійскихъ дипломатическихъ агентовъ, которые до самаго послѣдняго времени обнаруживали наибольшія симпатіи къ господству Турокъ, ясно обрисовывается положеніе христіанъ въ царствованіе Абдулъ-Азиса. Лишенные самаго главнаго—свободы вѣроисповѣданія и права свидѣтельства на судѣ, они, само собой понятно, оставались необезпеченными и во всѣхъ другихъ отношеніяхъ. Болѣе всего и теперь бросалось въ глаза неравенство ихъ съ мусульманами въ отбытіи государственныхъ повинностей. Христіане по прежнему платили постыдный харадж за право носить на своихъ плечахъ голову, вмѣсто личной военной службы [71]) Замѣняя харадж новымъ именемъ — беделіе, правительство раньше опредѣлило, что онъ будетъ взимаемъ со всѣхъ немусульманъ въ возрастѣ отъ 14 до 60 лѣтъ, и это уже очевидно указывало, что беделіе есть ни что иное, какъ таже поголовная подать, потому что нельзя серьезно говорить о военной повинности съ 14 или 60 лѣтнихъ. Теперь же беделіе сбросилъ съ себя

---

[69]) «Христ. Чт.» 1882 г. т. I, стр. 711.

[70]) «Церковн. Вѣстн.» 1876 г. № 5.

[71]) Турецкое правительство теперь признало, что (какъ выражено въ меморандумѣ Фуада-паши 15 мая 1867 г.) «христіане выказываютъ нерасположеніе къ военной службѣ». Вѣстн. Европы, 1868 г. т. VI, стр. 801.

всякую маску, сталъ взиматься даже съ дѣтей, начиная съ трехмѣсячнаго возраста и, такимъ образомъ, отмѣна хараджа осталась только на бумагѣ [72]). Вмѣстѣ съ этимъ христіане испытывали на себѣ всѣ результаты старинной системы ильтизамовъ, только въ бо́льшихъ, сравнительно съ прежнимъ, размѣрахъ. Тяжесть ея увеличивалась съ одной стороны самимъ правительствомъ, съ другой — способомъ ея выполненія. Когда султанъ Абдулъ-Азисъ съ большою пышностію путешествовалъ по Европѣ, то на покрытіе издержекъ этого путешествія наложена была на всѣ провинціи еще экстраординарная пошлина. Подать при этомъ повысилась съ десятой до восьмой части продуктовъ, и хотя она была наложена какъ чрезвычайная набавка, однако не была снята и послѣ, и восьмина осталась обыкновенной податью [73]). Кромѣ этого самый сборъ едвали не съ каждымъ годомъ ухудшался и становился болѣе стѣснительнымъ для христіанъ. Откупивъ десятину, спаги съ цѣлыми ватагами слугъ и лошадей отправляются въ селенія, отданныя самымъ закономъ ихъ хищничеству, и живутъ у крестьянъ на даровыхъ квартирахъ, сколько имъ вздумается. Визиты ихъ иногда бываютъ такъ дороги, что бѣдные крестьяне бываютъ принуждены занимать за громадные проценты у этихъ же непріятныхъ гостей самыя средства, чтобы удовлетворить ихъ непомѣрнымъ требованіямъ. Случается, что эти требованія заключаютъ въ себѣ требованіе жены, или дочери, или сестры хозяина, которому, такимъ образомъ, остается выбирать одно изъ трехъ: сопротивленіе, взятку и подчиненіе. Такъ-какъ для перваго онъ не имѣетъ оружія и совершенно безпомощенъ въ присутствіи откупщика десятины и его вооруженныхъ провожатыхъ, то о сопротивленіи не можетъ быть и рѣчи, если только онъ не успѣлъ куда-либо скрыться. Подчиненіе ему противно нравственно, и онъ даетъ взятку, занявъ иногда на это денегъ за непомѣрные проценты у своего притѣснителя. По закону откупщики десятины должны присутствовать сами при молотьбѣ хлѣба и, смѣривъ его, опредѣлить точную десятину. Но эту узаконенную обязанность они рѣдко исполняютъ. Слишкомъ безпечные для того, чтобы исполнять свой долгъ самимъ, и слишкомъ подозрительные, чтобы довѣрять это подчиненнымъ,

---

[72]) Ibidem,—стр. 801—802.

[73]) Церковн. Вѣстникъ 1876 г. № 48.

они самопроизвольно опредѣляютъ количество десятины, которое естественно очень много превышаетъ ея дѣйствительную величину, тѣмъ болѣе, что самый сборъ опредѣлялся *до* жатвы [74]). И бѣдный райя лишонъ всякой защиты. Теоретически онъ могъ жаловаться правительственнымъ чиновникамъ; но эти чиновники состоятъ въ союзѣ съ откупщикомъ десятины, который часто—подставное лицо только, изъ-за котораго грабитъ и мучитъ христіанскихъ поселянъ вліятельный членъ управленія.

Еще менѣе оказало успѣховъ турецкое правительство въ дѣлѣ уравненія гражданскихъ правъ своихъ подданныхъ. Османы опять оставались сравнительно съ христіанами классомъ привилегированнымъ, а послѣдніе по прежнему стояли въ положеніи безправныхъ иноземцевъ. Самое главное — это то, что всѣ правительственныя должности исключительно сосредоточивались въ рукахъ мусульманъ и слишкомъ ревниво охранялись отъ занятій ихъ христіанами. Даже сами константинопольскіе фанаріоты увидѣли себя вытѣсненными, вопреки давнему обычаю и ясно выраженному постановленію гатти-гумаюна (ст. 14), изъ лучшихъ и выгоднѣйшихъ должностей, административныхъ и дипломатическихъ, которыми прежде такъ щедро награждала ихъ Порта. Уже Питціпіосъ съ трудомъ припоминалъ имена трехъ или четырехъ изъ нихъ, еще сохранившихъ высшія служебныя должности [75]), теперь же они совсѣмъ были устранены. „Ни къ какой должности, дающей жалованье,—писалъ англійскій вице-консулъ Малингъ,—христіанскіе подданные не допускаются въ мѣстныхъ учрежденіяхъ [76]). За немногими фанаріотами осталось уже одно только вліяніе на дѣла церкви, и то постоянно угрожаемое ежедневно разростающеюся ненасытностію турецкихъ сановниковъ и алчнымъ ихъ позывомъ къ систематическому вмѣшательству всюду, гдѣ только можетъ представляться случай къ личной корысти.

Такимъ образомъ, обремененные правительственными налогами и еще болѣе отягченные жадностью откупщиковъ податей, не находя никакой защиты въ судахъ, гдѣ свидѣтельство ихъ положительно не принимается; обманутые въ своихъ ожиданіяхъ султаномъ,

---

[74]) Вѣстникъ Европы, 1868 г. т. VI, стр. 801.

[75]) Pitzipios,—«Les reformes de l'empire bysantin»,—стр. 79.

[76]) Христ. Чт. 1882 г. т. I, стр. 712.

обѣщавшимъ имъ покровительство и никогда не сдержавшимъ своего обѣщанія, христіане по прежнему находились въ отчаянномъ положеніи и видѣли кругомъ себя только горькіе признаки увеличивающагося зла; здѣсь невольно приходятъ намъ на память безсмертныя слова одного англійскаго консула: „попытки наши преобразовать Турокъ напоминаютъ мнѣ старую исторію о людяхъ, которые пытались отмыть Негра до бѣла. Турокъ никогда не былъ, не будетъ и не можетъ быть ничѣмъ другимъ, кромѣ варвара [77]).

Тѣ же британскіе консулы, свидѣтельствами которыхъ мы сейчасъ воспользовались, при своей природной такъ-сказать наблюдательности успѣли вѣрно подмѣтить и причины указаннаго явленія. Англійскій консулъ Стюартъ, откровенно заявляя, что „всѣ международныя обязательства, дававшіяся Портою относительно своихъ внутреннихъ реформъ, никогда и не начинали приводиться въ исполненіе,—точно будто ихъ и не было“, въ поясненіе этого приводитъ слѣдующія соображенія, которыя ему не разъ приходилось слышать отъ правовѣрныхъ мусульманъ: „Богъ, даровавшій намъ эти страны, можетъ, если Ему угодно это, дать намъ и средства сохранить ихъ. Будь-что будетъ, а мы должны исполнить заповѣди пророка. Въ то же время должны, пока можемъ, соблюдать съ гяурами приличія и вѣжливость, обѣщать имъ все и твердо увѣрять, что обѣщанное исполнимъ. Обманъ по отношенію къ гяурамъ — вещь законная“ [78]).

Другой англійскій консулъ пришелъ къ слѣдующимъ выводамъ изъ своихъ многолѣтнихъ наблюденій надъ магометанскимъ строемъ жизни: „никогда не должно опускать изъ виду, что Коранъ есть вмѣстѣ и религіозный, и политическіи кодексъ. Всѣ мусульмане такъ смотрятъ на него, и потому нельзя ожидать, пока ихъ вѣра такъ тѣсно соединена съ ихъ національною политикою, чтобы они пожертвовали первою въ пользу послѣдней. Ихъ политику можно коротко опредѣлить такъ: сохраненіе вѣры въ ея чистотѣ чрезъ изолированіе и уединеніе себя; возвращеніе странъ подпавшихъ подъ власть христіанскихъ государствъ, и искорененіе народовъ и племенъ, которые, отказываясь платить дань за право жизни, тѣмъ самымъ ставятъ себя по предписанію пророка въ положеніе от-

---

[77]) Русск. Вѣстн. 1868 г.—стр. 110.

[78]) Христ. Чт. 1882 г. т. I, стр. 715.

крытаго возстанія и потому повинны смерти. Образованные и терпимые изъ магометанъ постараются конечно смягчить эти предписанія ссылками на другія мѣста Корана и гадиса; тѣмъ не менѣе означенныя предписанія составляютъ непреложные догматы почти 200,000,000 современныхъ мусульманъ“ [79]).

Консулъ Рассомъ, слова котораго мы привели выше, говоря о недозволеніи христіанамъ давать свидѣтельскія показанія на судѣ, замѣчаетъ: „это догматы вѣры для мусульманина и такое положеніе не измѣнится, пока весь строй магометанскихъ вѣрованій не уничтожится и не замѣнится другимъ. Я указывалъ на эту несправедливость докторамъ мусульманскаго права и они объяснили мнѣ: указанныя убѣжденія суть основные догматы нашей вѣры; и еслибы его величество султанъ пожелалъ установить что-либо противное, магометанское населеніе отказало бы ему въ повиновеніи; при этомъ они прибавили, что такой шагъ со стороны государя вызвалъ бы возстаніе“ [80]).

Насколько справедливы подобныя свидѣтельства, можно убѣдиться фактами. У насъ подъ руками имѣется весьма любопытный документъ, характеризующій собою отношенія правовѣрныхъ къ султану и показывающій, какъ внимательны они ко всѣмъ дѣйствіямъ послѣдняго, какъ чутки ко всѣму, что̀ такъ или иначе идетъ въ разрѣзъ съ ихъ религіозными убѣжденіями. Мы имѣемъ въ виду воззваніе, подписанное представителями всѣхъ четырехъ суннитскихъ толковъ, шейховъ—профессоровъ и высшихъ классовъ города Дамаска къ жителямъ „Хамы“, другого мусульманскаго города въ Сиріи и найденное въ концѣ іюля 1876 года. Вотъ его содержаніе:

„Съ самаго начала царствованія покойнаго султана Абдулъ-Меджида христіане стали уклоняться отъ точнаго соблюденія священнаго права, переходить границы и переступать узы, наложенныя на нихъ съ древнѣйшихъ временъ самимъ владыкою правовѣрныхъ Ималюмъ-Омаромъ-бель-абъ-Хаттабомъ. Они возъимѣли нечестивое намѣреніе уподобляться мусульманамъ и сравнивать себя съ ними даже по предметамъ, всецѣло нарушающимъ предписанія вѣчнаго права по отношенію къ нимъ и оскорбляющимъ достоинство правовѣрныхъ. Такъ напримѣръ правовѣрные должны теперь вста-

[79]) Ibidem.
[80]) Ibidem, стр. 711.

вать при входѣ того или другого лица изъ невѣрныхъ, и послѣдніе оспариваютъ у мусульманъ ихъ исключительное право на управленіе ими и т. п. Съ тѣхъ поръ, отъ малаго до великаго, послѣдователи Ислама стали претерпѣвать оскорбленія за оскорбленіями. Христіане явно стремились занять положеніе мусульманъ и сравнять себя съ ними, не зная того, что Исламъ задумывалъ очистить свою страну отъ нихъ, на что онъ имѣлъ и имѣетъ всѣ законныя основанія: Во-первыхъ, кровь, имущество, честь христіанъ сдѣлались достояніемъ правовѣрныхъ съ того самаго дня, когда первые перестали платить хараджъ. Во-вторыхъ, множество *фетвъ*, данныхъ нашими имамами въ Индіи и Бухарѣ, не только строго воспрещаютъ намъ дозволять христіанамъ усилиться, но повелѣваютъ еще ослаблять ихъ всевозможными средствами, напримѣръ вырубкою изъ садовъ деревьевъ, уничтоженіемъ на этихъ деревьяхъ плодовъ и т. п. Въ третьихъ, послѣдователямъ Ислама воспрещается оказывать христіанамъ какія-либо почести: давать имъ подарки, вставать при входѣ ихъ и вообще оказывать имъ какой бы то ни было почетъ, который могъ бы поднять ихъ духъ и возбудить въ нихъ чувство самоуваженія, согласно изрѣченію владыки предшествовавшихъ и слѣдующихъ за нимъ (Мухаметомъ) посланниковъ Божіихъ, которое гласитъ: „Да проклянетъ Богъ того, кто облечетъ ихъ (т.-е. христіанъ и евреевъ) одеждою славы“. Въ четвертыхъ, свидѣтельство христіанъ не дозволяется даже противъ Нусерійцевъ, тогда какъ свидѣтельство послѣднихъ противъ нихъ дозволяется по его же (Магометову) слову: „невѣрующіе всѣ составляютъ одно“ (слѣдовательно, изъ низкопоставленныхъ христіане стоятъ ниже другихъ, по крайней мѣрѣ, Нусерійцевъ). Въ уставѣ *Накшибенди*[81]) есть много другихъ весьма сильныхъ основаній для истребленія христіанъ. Но мы тутъ довольствуемся приведеніемъ вамъ непреложныхъ словъ Всемогущаго (въ Коранѣ). „Не дружитесь съ невѣрующими и возбуждайте между ними вражду и ненависть до послѣдняго дня суда“.

„Итакъ общество правовѣрныхъ, послѣдователи Ислама, пробудитесь отъ вашего сна, положите предѣлъ поклоненію Кресту на тѣхъ священныхъ мѣстахъ, которыя составляютъ наше исключительное достоянье, сдѣлайте такъ, чтобы впредь не упоминалось на

---

[81]) Накшибендъ—духовный мусульманскій орденъ персидскаго происхожденія.

этихъ мѣстахъ и имя христіанъ. Мы удостовѣрились отъ нашихъ духовныхъ владыкъ и почтенныхъ представителей мѣстной власти, что государство невѣрныхъ Франковъ, ослабленное нами въ крымской войнѣ, теперь не въ состояніи предпринять противъ насъ что-нибудь, а поэтому теперь самое благопріятное время для поголовнаго ихъ истребленія и доставленія тѣмъ Исламу полнаго торжества. Въ настоящее время мы совершенно въ правѣ истребить и уничтожить ихъ, потому что они явно стали нарушать наши права и привилегіи. Если же мы не воспользуемся теперешними благопріятными обстоятельствами для истребленія ихъ, то они мало по малу возьмутъ надъ нами перевѣсъ и въ концѣ концовъ отнимутъ у насъ нашу землю и насъ самихъ уничтожатъ. Имѣя все это въ виду, мы вошли въ тайное сношеніе съ органами правительства, и вникнувъ въ истинное значеніе происходившихъ въ прошломъ году въ Константинополѣ событій, рѣшились дѣйствовать энергически; мы узнали, что большинство министровъ изъ истинныхъ мусульманъ собрали тайный совѣтъ и на немъ рѣшили убить султана Абдулъ-Азиса и произвести поголовное истребленіе христіанъ, такъ-какъ Азисъ уклонялся отъ предписаній Ислама (правовѣрія). Онъ держалъ въ своемъ дворцѣ произведенія живописи (что строго воспрещено имѣть), надѣвалъ на себя подарки (ордена) Франковъ [82]), на которыхъ были знаки гяуровъ, и совершалъ много другихъ противозаконныхъ вещей, оскорбляющихъ достоинство главы мусульманъ и халифа—наслѣдника посланника Божьяго. Судя по его противозаконнымъ поступкамъ, нужно думать, что онъ замышлялъ предать мусульманъ и сдѣлаться *хореджитомъ* [83]).

„Вслѣдствіе этого, еще два года тому назадъ, нѣкоторые изъ министровъ, законовѣдовъ и вліятельныхъ лицъ столицы соединились между собою для совершенія вышеупомянутаго дѣла, а именно: убить султана и его сообщниковъ и провозгласить на его мѣсто брата его, который одинаковаго мнѣнія съ нами и намѣренъ возвратить Исламъ къ прежней его славѣ, христіанъ же къ прежнему униженію, а если возможно, то и совершенно уничтожить ихъ.

---

[82]) Такъ напримѣръ 17 апрѣля 1871 г. султану пожалованы были нашимъ императоромъ бриллiантовые знаки ордена св. Андрея Первозваннаго. См. Москов. Вѣд. 1871 г. № 91.

[83]) Хореджитами при Мухамедѣ и первыхъ четырехъ халифахъ назывались отступники отъ Ислама.

Привести же христіанъ къ прежнему униженію или совершенно уничтожить ихъ непремѣнно нужно, потому что въ противномъ случаѣ они непремѣнно будутъ служить для насъ постоянно помѣхою при открытомъ нашествіи противъ насъ Франковъ, которые и теперь, какъ и всегда, возбуждаютъ ихъ противъ насъ и посѣваютъ между нами и ими раздоръ [84]).

Послѣ этого, когда магометанское народонаселеніе такъ сильно было наэлектризовано, что даже видимое, кажущееся только улучшеніе въ судьбѣ христіанъ вызывало въ нихъ страшный взрывъ фанатизма, если малѣйшее и ни на чемъ не основанное подозрѣніе къ дѣятельности султана вызывало ослѣпленныхъ и грубыхъ фанатиковъ на самый дерзкій поступокъ — посягнуть на его жизнь, то о какомъ-либо дѣйствительномъ улучшеніи въ отношеніи христіанъ не можетъ быть и рѣчи. Подобныя явленія рѣшительно убѣждаютъ, что всѣ обѣщанія Порты не болѣе, какъ заученныя дипломатическія фразы, которыхъ султаны никогда не могутъ, если бы даже и захотѣли, превратить въ факты. Преобразованіе Турціи на европейскій ладъ будетъ со временемъ помѣщено въ новой исторіи западной Европы въ тотъ же разрядъ нелѣпыхъ идей, въ который въ среднихъ вѣкахъ помѣщается исканіе философскаго камня и жизненнаго элексира. Развѣ только неограниченная власть верховнаго правителя могла противостать указаннымъ препятствіямъ, но ея въ Турціи по прежнему не было и слѣда [85]). И намъ кажется, что гораздо болѣе нужно удивляться тому, какъ фанатическая масса мусульманъ, предводительствуемая подобными вождями, какъ составители вышеприведеннаго воззванія, не рѣшилась на поголовное истребленіе христіанъ; какъ священный законъ ислама не выказалъ всю свою жизненность и силу? И это несомнѣнно было бы, еслибы не встрѣчалось внѣшняго препятствія со стороны европейскихъ дер-

---

[84]) Брошюра «Нѣкоторые отрывки объ отношеніяхъ между мусульманами и не мусульманами»—стр. 8—11.

[85]) Абдулъ-Азисъ не только не освободилъ себя отъ вліянія слишкомъ усилившейся за предшествовавшее царствованіе бюрократіи и не измѣнилъ безпорядочной системы внутренней организаціи, а напротивъ еще болѣе запутался въ ту непроницаемую паутину, изъ которой не могъ освободиться его братъ, и на первыхъ же порахъ оказался безсильнымъ сознать и усвоить новый, провозглашенный законъ свободы и равенства, а тѣмъ болѣе дать ему живое практическое осуществленіе въ жизни подвластныхъ ему народовъ.

жавъ, еслибы эти послѣднія, и особенно Россія, не сдерживали по временамъ пыла ревнителей пророка; несомнѣнно, говоримъ было бы, по крайней мѣрѣ въ тѣхъ областяхъ имперіи, которыя по своему положенію дальше отъ центральнаго правительства и народонаселеніе коихъ особенно могло „служить помѣхою при открытомъ нашествіи франковъ“, или, выражаясь современнымъ политическимъ языкомъ, народонаселеніе которыхъ стоитъ въ самой тѣсной связи съ опаснѣйшимъ врагомъ Турціи — Россіей. Такой именно опасности и подвергались самые близкіе намъ по вѣрѣ и языку народы славянскіе.

Объемъ нашей статьи не позволяетъ намъ изобразить подробно всѣ бѣдствія и страданія, какія переносили несчастные славяне. Каждая страница изъ исторіи особенно 75—77 годовъ переполнена самыми ужасными картинами дикаго звѣрства и безчеловѣчія со стороны турокъ, и потому вѣроятно потребовалось бы написать не одну книгу, чтобы пересказать печальную повѣсть всего того, чему такъ недавно намъ пришлось быть свидѣтелями на турецкомъ Востокѣ. Мы позволимъ себѣ (въ виду именно этого) воспользоваться краткимъ общимъ итогомъ, какой сдѣланъ былъ прежде всего самими славянами-страдальцами, а затѣмъ и посторонними, даже (вообще то) нерасположенными къ нимъ наблюдателями.

Изъ всѣхъ христіанскихъ подданныхъ Турціи народы Босніи и Герцеговины по преимуществу несли на себѣ всѣ тяготы мусульманскаго ига. Достаточно прочитать нѣсколько теплыхъ и правдивыхъ словъ г. Гильфердинга, описавшаго въ своихъ путешествіяхъ положеніе этихъ областей, чтобы видѣть, въ какомъ состояніи находилось христіанское народонаселеніе ихъ въ царствованіе Абдулъ-Меджида. Но судьба его нисколько не улучшилась и съ воцареніемъ Абдулъ-Азиса, хотя повидимому онъ особенно обратилъ свое вниманіе на болѣе угнетенныхъ христіанъ Босніи и Герцеговины [86]). Христіане по прежнему терпѣли столь тяжелыя

[86]) 10 іюля 1861 года, была издана слѣдующая прокламація въ Бигакѣ на кроатскомъ языкѣ:

«Каждая деревня можетъ выбрать одного или двухъ старшинъ, которые будутъ мною признаны и утверждены; равнымъ образомъ дозволено, чтобы вы, какъ и всѣ подданные султана, строили церкви съ колоколами; не хочу дозволить, чтобы заптіи поселялись въ вашихъ домахъ, и предписываю устроить для нихъ особыя жилища; хочу, чтобы немедленно были введены въ силу мѣры, условленныя по

преслѣдованія и обиды со стороны турецкихъ властей и фанатической черни, что должны были покидать свои родныя земли и спасаться бѣгствомъ въ сосѣднюю Черногорію. Въ половинѣ же семидесятыхъ годовъ звѣрства турокъ въ этихъ странахъ превосходили всѣ границы. Какъ велики были страданія православныхъ, можно судить по слѣдующему отрывку телеграммы, посланной представителями босняковъ въ 1875 году верховному визирю для передачи султану, до слуха котораго она, конечно, никогда не доходила. „Мы, бѣдные христіане—купцы, земледѣльцы, монахи и попы Босніи, просимъ дать намъ свободу, при которой мы могли бы жить, такъ какъ долѣе мы не въ состояніи жить въ страхѣ и мученіи. Мы, купцы, потеряли всякую торговлю и на насъ смотрятъ какъ на бунтовщиковъ, почему и отнимаютъ силою всѣ наши товары, наши дома заняты безстыдными солдатами, низамами, редифами и баши-бузуками, которые многихъ изъ насъ убиваютъ безнаказанно на улицѣ; всѣ тюрьмы переполнены нами, гдѣ мы претерпѣваемъ всякія мученія... Мы, крестьяне, терпимъ всякія насилія отъ агъ, беговъ, заптіевъ и баши-бузуковъ, которые уводятъ нашъ скотъ, отнимаютъ нашихъ лошадей и отбираютъ послѣднее имущество, такъ что теперь мы лишены всего; судьи, которымъ мы приносимъ жалобы, сажаютъ насъ за это въ тюрьму... Мусульмане рѣшились насъ уничтожить. Мы, попы и монахи, не можемъ служить въ нашихъ храмахъ, такъ какъ и тамъ турки насъ убиваютъ“ [87]).

Почти въ тѣхъ же выраженіяхъ написанъ былъ въ половинѣ сентября того же года герцеговинскими инсургентами длинный списокъ жалобъ, который они вручили представителямъ великихъ державъ, изъ котораго мы опять узнаемъ, что всѣ обѣщанія Порты и въ частности фирманъ, данный султаномъ Босніи и Герцеговинѣ въ 1861 году, принесли только одно зло и послужили причиною почти поголовнаго истребленія христіанъ этихъ провинцій. „Истинно,—заключаютъ свою просьбу герцеговинцы,—бѣдный народъ нашъ достоинъ состраданія отъ всѣхъ тѣхъ, у кого есть чувство гуманности, и нѣкотораго усилія помочь ему въ его пла-

---

взаимному согласію землевладѣльцевъ съ арендаторами и одобренныя депутаціею отъ боснійскихъ землевладѣльцевъ... Хочу позволить вамъ покупать земли». «Моск. Вѣд.» 1861 г., № 164.

[87]) «Церковн. Вѣстникъ» 1876 г., № 2.

чевномъ положеніи—въ его постыдномъ рабствѣ; среди насъ постоянно слышны крики: „Господи, пошли намъ смерть!“ [88]).

Приводимъ еще отрывокъ изъ воззванія, съ которымъ христіане Босніи и Герцеговины обращались къ англійскому народу, прося его сжалиться надъ ихъ бѣдственною участью и не поддерживать болѣе турокъ. „Братья англичане! Умоляемъ васъ выслушать насъ наканунѣ рѣшительныхъ событій. Вы уже такъ давно свободны, что быть можетъ самое слово „рабъ“ непонятно для васъ, поэтому вы и забыли о насъ, изнывающихъ въ рабствѣ. Васъ должно охватить омерзѣніе при однихъ разсказахъ о жестокостяхъ турокъ. Трудно повѣрить, чтобы изувѣрство могло доходить до такого изступленія, а между тѣмъ вотъ уже 500 лѣтъ, какъ мы выносимъ надъ собой господство изувѣровъ. Что бы сдѣлали вы, англичане, еслибы кто-либо коснулся вашихъ семействъ? На что бы рѣшились вы, еслибы вамъ пришлось существовать подъ вѣчнымъ страхомъ, въ вѣчной тревогѣ, если турокъ можетъ во всякое время отнять у васъ женъ и дочерей, насиловать ихъ и безчестить въ вашемъ же присутствіи?... Ни жизнь, ни имущество его не обезпечены. Турки глумятся надъ нимъ, позорятъ его семейство, насилуютъ его жену и дочерей, заставляютъ его ѣсть мясо своихъ дѣтей, калѣчатъ его и сажаютъ на колъ. Мать сербянка никогда не знаетъ, родитъ ли она спокойно, потому что турки постоянно рѣжутъ и убиваютъ беременныхъ женщинъ. Вамъ подобныя изувѣрства покажутся невѣроятными, вы не повѣрите имъ, а злополучный сербъ долженъ все это видѣть предъ собою и терпѣть. Мы хотимъ существовать, какъ мирный, трудолюбивый и способный къ прогрессу народъ, а турокъ давитъ насъ и не позволяетъ намъ даже поднять головы. Мы сѣемъ, а турки жнутъ; мы трудимся, работаемъ, а турки съѣдаютъ плоды нашихъ трудовъ, и уничтожая наше добро, развѣ изрѣдка бросаютъ намъ кости, какъ голоднымъ псамъ, чтобы мы не умерли отъ изнуренія и не лишили ихъ этимъ нашихъ рабочихъ рукъ. Что же дѣлаетъ турецкое правительство, несущее въ отношеніи къ намъ обязательства? Оно позволяетъ насъ душить, преслѣдовать, позорить и убивать. Турку все дозволено, онъ все можетъ, намъ же остается только рыдать и стонать...“ [89]).

---

[88]) Ibidem, № 48.
[89]) Ibidem, № 31.

Едва-ли нужно что нибудь прибавлять къ этимъ простымъ и безъискусственнымъ, но въ тоже время глубоко-трогательнымъ и прочувствованнымъ словамъ. Едва-ли можно ярче изобразить картину страданій несчастныхъ „райи“ Босніи и Герцеговины. Положеніе ихъ ясно рисуется въ этихъ даже отрывочныхъ фразахъ. Намъ остается только провѣрить ихъ свидѣтельствами лицъ постороннихъ, не заинтересованныхъ въ судьбѣ несчастныхъ славянъ и потому вполнѣ безпристрастныхъ къ нимъ. Недостатка въ такихъ свидѣтельствахъ нѣтъ. Даже тѣ лица, которыя по мнѣнію самихъ страждущихъ славянъ были первыми сторонниками и защитникаму турецкихъ интересовъ на Востокѣ, даже они вполнѣ подтверждаютъ всѣ жалобы райи и готовы во всемъ винить турецкую администрацію и весь государственный строй имперіи. Турецкія жестокости убѣдили ихъ, что въ Европѣ есть признанная политическая держава такого характера, что злодѣянія противъ человѣческой природы составляютъ необходимыя и нормальныя обнаруженія ея существованія. Графъ Андраши въ своей нотѣ утверждаетъ, что райя Босніи и Герцеговины (Болгарія не входила тогда въ счетъ) „находится подъ гнетомъ тяжелаго рабства“, которое ставитъ ихъ въ положеніе „рабовъ“; что Порта обыкновенно всегда нарушала самыя торжественныя обѣщанія, такъ что ей нельзя больше вѣрить; и что поэтому „совершенно необходимо, чтобы великія державы настояли на исполненіи актовъ... Словомъ, чтобы ихъ дѣятельность была основана на фактахъ, а не на программахъ“ [90]).

Еще болѣе подтверждаетъ истину жалобъ нашихъ собратій адресъ, поданный англійскому министру лорду Дерби депутаціею, во главѣ которой находился Брайтъ. „Двадцать лѣтъ прошло съ тѣхъ поръ, какъ парижскій трактатъ гарантировалъ „цѣлость оттоманской имперіи“ и какъ гатти-гумаюнъ 1856 года провозгласилъ равенство предъ закономъ всѣхъ подданныхъ Порты, безъ различія религіи и національности. Въ теченіе этихъ двадцати лѣтъ правительство султана не подвергалось опасности иностраннаго вмѣшательства и получило отъ Европы въ ссуду около двухъ сотъ милліоновъ фунтовъ стерлинговъ. Не смотря на все это, цѣлость оттоманской имперіи въ настоящее время признана мнимою, а поддержка со стороны Англіи имѣла въ результатѣ лишь обѣднѣніе и

[90]) Ibidem, № 48.

обнищаніе многихъ англійскихъ семействъ и еще крѣпче заковала подвластныхъ Портѣ христіанъ въ цѣпи рабства. „Турція“ и „турки“—не тожественныя понятія, ибо Турція есть государство, населенное многими племенами, принадлежащими къ различнымъ вѣроисповѣданіямъ. Еслибы Англія оказывала помощь Турціи, то не было бы никакихъ справедливыхъ причинъ къ жалобамъ, на томъ основаніи, что въ этомъ случаѣ были бы приняты во вниманіе интересы всѣхъ классовъ народонаселенія. Но, оказывая поддержку туркамъ, Англія поддерживала только права господствующаго племени, находящагося тамъ въ меньшинствѣ, предоставивъ христіанъ, изъ которыхъ состоитъ большинство турецкаго населенія, жестокому и возмутительному деспотизму, позорящему наше просвѣщенное время и въ концѣ концевъ вынудившему этихъ несчастныхъ взяться за оружіе для защиты своей семьи, чести и жизни. Въ теченіе послѣднихъ двадцати лѣтъ Порта неоднократно издавала реформы, но султанскіе указы съ обѣщаніями христіанамъ равноправности доселѣ оставались безъ дѣйствія. Впрочемъ иначе и быть не могло, такъ какъ религіозныя и соціальныя ученія исламизма стоятъ въ полномъ противорѣчіи съ началами христіанства, и примѣненіе одной и той же системы къ обоимъ вѣроисповѣданіямъ въ дѣйствительной жизни совершенно невозможно. Магометанскій законъ, основанный, какъ и должно быть, исключительно на коранѣ, неизмѣнимъ и непреложенъ, а его догматы совершенно противоположны гражданскому и религіозному равенству христіанскихъ подданныхъ мусульманской державы. Законъ Корана дозволяетъ христіанину сохранять свою жизнь и имущество лишь при условіяхъ несовмѣстныхъ съ равноправностью всѣхъ классовъ населенія предъ закономъ, такъ какъ эта равноправность въ дѣйствительности не только противна тексту самого Корана, но даже духу всего магометанскаго законодательства. Равноправность между христіанами и мусульманами поэтому невозможна. Султанскіе „гатти“, съ обѣщаніями реформъ, могутъ быть обнародованы снова, но реформы тѣмъ не менѣе никогда не будутъ исполнены“ [91]).

Вслѣдъ за босняками и герцеговинцами скоро той же, если только не вдвое худшей участи, подвергся и болгарскій народъ. Шайки переселившихся къ туркамъ черкесовъ и не менѣе дикая вольница,

[91]) Ibidem, № 28.

носящая названіе баши-бузуковъ, получивъ приказаніе отъ правительства немилосердно продолжать истребленіе христіанъ [92]), бросились съ огнемъ и мечемъ по сотнямъ болгарскихъ селъ и съ ожесточеніемъ предались неистовому звѣрству. Большія тысячи мирныхъ жителей въ короткое время преданы самымъ ужаснѣйшимъ видамъ смерти и кровь ихъ по напрасну вопіяла къ турецкому правосудію, ни мало не смущавшемуся заступничествомъ за христіанъ долготерпѣливой Европы [93]). Ужасающій видъ массы труповъ и развалинъ прежнихъ жилищъ вызывалъ невольное бѣгство въ уцѣлѣвшемъ населеніи, оставшемся въ полномъ смыслѣ слова безъ крова и безъ куска хлѣба.—Вотъ содержаніе воззванія болгарскаго центральнаго благотворительнаго общества въ Бухарестѣ къ русскому народу:

„Братья! Мученія, претерпѣваемыя болгарами на Балканскомъ полуостровѣ, такъ велики, что нѣтъ возможности ихъ описать. Какъ Русь нѣкогда опустошали монголы, такъ, и даже несравненно больше, опустошаютъ нашу страну турки, черкесы и баши-бузуки. Прекрасныя и богатыя поля, восхищавшія путешественниковъ, стройныя села и города, построенные съ большими усиліями, представляютъ теперь лишь груду развалинъ, среди которыхъ еле бродятъ полумертвыя голодныя толпы стариковъ и женщинъ безъ крова и защиты. Каждый день умираютъ сотни безпріютныхъ, и никто не можетъ помочь горю! Поля запущены и раззорены, хлѣбъ гніетъ на корнѣ, запасы истощились... Приходится въ отчаяніи намъ ждать только голодной смерти. Прекрасные сады, роскошь и богатство жителей Балкана, теперь сравнены съ землею, все имущество разграблено, послѣдняя копѣйка насильственно исторгается грабителями изъ кармана беззащитныхъ, и если не оказывается уже ничего у страждущаго—его вѣшаютъ. А звѣрства, совершаемыя черкесами и баши-бузуками, превосходятъ даже времена янычарства, времена адскихъ и невообразимыхъ мученій болгарскаго народа, всѣми оставленнаго въ жертву дикому и необузданному варвару. Нѣтъ существа выше восьмилѣтняго возраста, не обез-

---

[92]) «Церк. Вѣстн.» 1876 г., № 30.

[93]) Щадились только красивыя, молодыя женщины и дѣвицы, но для того, чтобы подвергнуться участи горшей, чѣмъ смерть, потому что ихъ насиловали и потомъ продавали какъ товаръ по 5—6 піастровъ (30 коп.).

ченнаго предъ глазами связаннаго и мучимаго отца, мужа, брата... Нѣтъ матери, не оплакивающей своихъ дѣтей... Нѣтъ человѣка, не потерявшаго того или другаго; нѣтъ, наконецъ, человѣка, не думающаго: вотъ завтра и меня изрубятъ, повѣсятъ, распилятъ пилою на двое или же посадятъ на колъ. Какъ святые мученики терпѣли и переносили нѣкогда самыя ужасныя страданія, такъ и мы нынѣ терпимъ и переносимъ невообразимо страшныя пытки и злодѣянія дикаго варвара: насъ распинаютъ, изрѣзываютъ на маленькіе кусочки, сажаютъ на колъ и поджигаютъ костеръ подъ нимъ, вырываютъ изъ утробы матерей младенцевъ, подбрасываютъ ихъ и налету ударомъ сабли рубятъ на двое, или же ловятъ на штыки, продаютъ молодыхъ дѣвушекъ и мальчиковъ въ рабство и заставляютъ принять магометанство. И все это совершается на глазахъ, если не по приказанію цивилизованной Европы, той Европы, которая столько вѣковъ борется за свободу“ [94]).

Тоже самое повторяетъ болгарскій меморандумъ, преставленный лорду Дебри двумя болгарскими делегатами при петиціи къ королевѣ Викторіи и сообщенный вмѣстѣ съ тѣмъ представителямъ прочихъ великихъ державъ. Въ этомъ документѣ точно также говорится, что подъ предлогомъ возмущенія, имѣвшаго своимъ источникомъ невообразимыя злоупотребленія и невѣроятныя притѣсненія, но во всякомъ случаѣ ловко преувеличеннаго и искусно эксплуатированнаго, турки набросились на болгарскую націю и пожелали достигнуть ея полнаго истребленія. Дѣло баши-бузуковъ, вооруженныхъ по повелѣнію турецкаго правительства, не имѣло иной цѣли. И вотъ, избіеніе массами тысячъ невинныхъ и мирныхъ жителей, общіе грабежи, сожженіе деревень, осквернение церквей и училищъ, насилія, обращеніе силой въ исламизмъ, похищеніе женщинъ, дѣвицъ и мальчиковъ, неслыханныя оскорбленія, аресты сотнями мнимыхъ преступниковъ, тяжкія цѣпи, невообразимыя пытки въ тюрьмахъ, систематическое преслѣдованіе школьныхъ учителей, оскорбленія, наносимыя почтеннымъ священникамъ и отцамъ семействъ и т. п. — всѣми этими дѣйствіями турецкое правительство заблагоразсудило дать почувствовать болгарской націи вліяніе новой эры, открывавшейся для имперіи [95]).

---

[94]) Ibidem, № 32.

[95]) Ibidem, № 40.

Насколько вѣрно эти картины изображаютъ собой дѣйствительность, достаточно прислушаться къ голосу постороннихъ наблюдателей, не только не имѣвшихъ повода преувеличивать дѣло, а напротивъ имѣвшихъ всѣ побужденія скрывать правду и смягчать дѣйствительность.—Какъ извѣстно, англійское правительство упорно отрицало неистовства турокъ въ Болгаріи. Однако посланный имъ для слѣдствія секретарь англійскаго посольства въ Константинополѣ Берингъ принужденъ былъ въ своемъ отчетѣ, весьма смягченномъ, признать, что не менѣе 12,000 болгаръ умерщвлено турками [96]). Въ „Кельнской газетѣ", отличающейся своими туркофильскими воззрѣніями и непріязнію къ славянскому движенію, подъ заглавіемъ „возстаніе въ Болгаріи" напечатанъ длинный разсказъ ея спеціальнаго корреспондента, сопровождавшаго Беринга въ его поѣздкѣ по Болгаріи. Объемъ корреспонденціи не позволяетъ намъ привести ее цѣликомъ, и потому мы ограничиваемся сообщеніемъ изъ нея только нѣкоторыхъ выдержекъ, дающихъ общее понятіе о томъ, что творилось въ это время въ Болгаріи. Подъѣзжая къ селенію Батаку, корреспондентъ былъ поражонъ представившеюся ему картиною разрушенія. На встрѣчу къ намъ—пишетъ онъ—выступила толпа людей, которые, взявъ нашихъ лошадей подъ узцы, повели ихъ чрезъ все селеніе. Во многихъ мѣстахъ я видѣлъ женщинъ, сидѣвшихъ на землѣ, которыя, склонивъ голову на грудь, рыдали, стонали, метались изъ стороны въ сторону, сопровождая вопли свои нескончаемыми причитаніями, надрывавшими сердце. Передъ ними, изъ подъ земли, высовывались черепа, руки или ноги, составлявшія кое-гдѣ собранные остатки ихъ истерзанныхъ дѣтей. Одна изъ нихъ кричала: „Боже милосердый! у меня было пять дѣтей, пять прекраснѣйшихъ дѣтей; теперь они всѣ убиты, ихъ нѣтъ уже на свѣтѣ; я осталась одна, — что мнѣ дѣлать?" Нѣкоторыя изъ нихъ ползали между грудами обгорѣлыхъ и разрушенныхъ строеній, разворачивали каменья и вытаскивали изъ-подъ нихъ кое-какіе уцѣлѣвшіе пожитки, а иногда и обгорѣлые трупы своихъ родственниковъ. Всюду слышни были стоны, вопли и плачъ. Жители повели насъ къ небольшому холму, дорога къ которому была усѣяна дѣтскими черепами и членами. На вершинѣ холма лежало въ кучѣ до 150 скелетовъ, между которыми нѣкото-

[96]) Очевидно, эти показанія стоятъ далеко ниже дѣйствительности.

рые были въ платьяхъ. Видъ этой груды человѣческихъ костей производилъ потрясающее впечатлѣніе; но еще ужаснѣе было слушать разсказы о совершенныхъ варварствахъ. Послѣ того какъ селеніе было ограблено и сожжено, изверги привели на вершину холма всѣхъ захваченныхъ ими женщинъ и дѣвушекъ; сняли съ нихъ то, что было на нихъ цѣннаго, нѣкоторыхъ раздѣли до нага, отрѣзали имъ уши и носы, выдавили имъ глаза и затѣмъ убили ихъ и бросили. Прибѣжали потомъ голодные псы и принялись рвать мясо и глодать кости избіенныхъ мучениць. Мы спустились съ холма и направились къ мельницѣ. Здѣсь мы увидѣли толстое окровавленное бревно, на которое несчастныя жертвы мусульманскихъ неистовствъ клали свои головы, чтобы кровожадные изувѣры могли легче отрубать ихъ. По дорогѣ къ церкви, справа, слѣва, лежали кучи ногъ, рукъ, женскихъ головъ съ длинными, по большей части темнорусыми волосами и отрубленными ушами. Вся эта масса человѣческихъ остатковъ предалась быстрому разложенію и заражала воздухъ нестерпимымъ трупнымъ запахомъ. Батакская сельская церковь обнесена каменною оградою. Пространство между нею и оградою было, по крайней мѣрѣ, на три фута вышины завалено мертвыми тѣлами, среди которыхъ мѣстами лежали каменныя плиты. Самая церковь, полуразрушенная и закоптѣвшая отъ дыма, была наполнена внутри обгорѣвшими человѣческими скелетами; на стѣнахъ же были видны слѣды крови. „Всюду кровь, всюду слѣды ужасающихъ варварствъ!“ восклицаетъ корреспондентъ и разсказываетъ затѣмъ все, что было передано ему оставшимися въ живыхъ Болгарами [97]).

Вотъ какова была жизнь несчастныхъ славянъ Константинопольской церкви по ихъ собственному описанію и по описаніямъ другихъ, даже заклятыхъ враговъ православнаго Востока. Она текла рѣками слезъ, ручьями крови по трупамъ несчастнаго населенія, по развалинамъ городовъ и селъ, освѣщаемая заревомъ пожаровъ, оглашаемая воплями несчастныхъ жертвъ изступленнаго фанатизма. Это была не жизнь, а какая-то адская вакханалія, въ которой дикія человѣческія страсти соревновали въ энергіи разру-

---

[97]) Гражданинъ 1876 г. № 32. Почти тожественное описаніе болгарскихъ ужасовъ дѣлаетъ и корреспондентъ англійской газеты «Daily News», точно также ѣздившій по слѣдамъ Беринга. См. Церк. Вѣсти. 1876 г. № 31.

шенія съ слѣпыми силами стихіи. Крики ярости и озлобленія смѣшивались съ воплями отчаянія и мольбы, адскій хохотъ съ предсмертными стонами. Точно предъ изумленнымъ міромъ развернулся во всю свою необозримую ширь страшный свитокъ пророка Іезекіиля, въ которомъ кровавыми буквами написаны были: *рыданіе, жалость и горе.* И между тѣмъ, пока одна часть населенія переживала всѣ эти ужасы, тонула въ собственной своей крови и слезахъ, другая съ трепетомъ смотрѣла на страшную картину разрушенія и адскихъ истязаній, ожидая своей очереди.

Россія, конечно, не могла безучастно смотрѣть на страданія своихъ единовѣрцевъ и единоплеменниковъ. Ея прямой долгъ и нравственная обязанность было взять на себя трудъ умиротворенія Востока и облегченія участи страдальцевъ; безъ ея участія и вмѣшательства дѣло обѣщало привести къ самымъ жалкимъ и плачевнымъ результатамъ. Отъ 4 ноября 1876 года государственный канцлеръ въ депешѣ къ графу Шувалову (для передачи лорду Дебри) писалъ между прочимъ по этому вопросу: „Оба кабинета (англійскій и русскій) согласны въ необходимости возстановить миръ на Востокѣ и сохранить его для Европы, положивъ предѣлы плачевному состоянію Турціи. Лордъ Дебри признаетъ такъ же, какъ и мы, что для достиженія твердаго и продолжительнаго умиротворенія необходимо улучшить истиннымъ образомъ положеніе христіанскихъ подданныхъ султана, посредствомъ преобразованій дѣйствительныхъ и практическихъ. Онъ равномѣрно признаетъ, какъ и мы, недостаточность преобразованій на бумагѣ и неизбѣжную необходимость гарантій по ихъ исполненію.

Мы расходимся въ мнѣніи только относительно средствъ къ осуществленію этой цѣли, общей для цѣлой Европы. Лондонскій кабинетъ хотѣлъ было это согласить съ буквою постановленій, заключенныхъ въ другія времена, въ другомъ положеніи, съ другими мыслями, не принимая во вниманіе истекшія двадцать лѣтъ и принесеннаго ими тяжелаго опыта.

Этотъ опытъ доказалъ самымъ очевиднымъ образомъ, что дѣйствіе европейскихъ державъ въ Турціи обрекло само себя на безсиліе постановленіями 1856 года, и что Порта этимъ пользуется для увѣковѣченія порядка управленія, разорительнаго для нея и для ея христіанскихъ подданныхъ, бѣдственнаго для всеобщаго мира, возмутительнаго для чувства человѣчности и совѣсти христіанской

Европы,—порядка, которому Порта слѣдуетъ въ теченіе двадцати лѣтъ съ увѣренностію въ полной безнаказанности.

Нѣсколько разъ великія державы были вынуждены отступить отъ этихъ постановленій, вмѣшиваясь непосредственно въ дѣла Турціи, а именно въ Сиріи, соединенныхъ княжествахъ, Сербіи и Кандіи, причемъ ихъ дѣйствіе получало результаты частные и временные.

Но основныя причины зла, существуя постоянно и обобщаясь, неминуемо должны были рано или поздно привести къ тѣмъ послѣдствіямъ, которыя императорскій кабинетъ не переставалъ, въ продолженіе двадцати лѣтъ, указывать предусмотрительности Европы.

Нынѣ свидѣтельство фактовъ неопровержимо. Никогда еще дипломатія не волновалась такъ много вокругъ вопросовъ восточныхъ, какъ въ продолженіе истекшаго года; никогда еще Европа не была ими болѣе смущена, болѣе угрожаема въ своемъ спокойствіи, своихъ пользахъ и своей безопасности. Никогда еще тѣ насилія, которыми Турки отвѣчали на примирительныя усилія Европы, не были болѣе гнусны, не совершались въ болѣе обширныхъ размѣрахъ, никогда они не обнаруживали болѣе наглядно глубокую и неисцѣлимую бездну зла, которое разъѣдаетъ Турцію и ставитъ въ опасность спокойствіе Европы...

Необходимо выйти изъ этого безвыходнаго круга и признать, что независимость и неприкосновенность Турціи должны быть подчинены гарантіямъ, требуемымъ человѣколюбіемъ, христіанскимъ чувствомъ Европы и общимъ спокойствіемъ.

Порта первая нарушила принятыя ею на себя договоромъ 1856 г. обязанности предъ своими христіанскими подданными. Европа имѣетъ право и долгъ предписать Портѣ тѣ условія, единственно на которыхъ она можетъ съ своей стороны согласиться на поддержаніе политическаго *status quo*, созданнаго упомянутымъ договоромъ; а такъ какъ Порта не въ состояніи ихъ исполнить, то Европа имѣетъ право и долгъ занять ея мѣсто настолько, насколько это необходимо для обезпеченія исполненія этихъ условій.

Россія менѣе, нежели каждая изъ другихъ державъ, можетъ согласиться на возобновеніе опыта тѣхъ палліативовъ, полумѣръ и мечтательныхъ программъ, которыя привели къ печальнымъ послѣдствіямъ, находящимся у всѣхъ на глазахъ и отражающимся на ея собственномъ спокойствіи и внутреннемъ благосостояніи. Но если она

болѣе непосредственно, болѣе сильно заинтересована, чтобы положить этому конецъ, посредствомъ улучшеній дѣйствительныхъ и твердо гарантированныхъ, тѣмъ не менѣе она считаетъ этотъ вопросъ имѣющимъ всеобщее значеніе, требующимъ согласной воли всѣхъ великихъ державъ, чтобы разрѣшить его миролюбиво" [93]) и т. д.

Результатомъ этой депеши была Константинопольская конференція уполномоченныхъ шести великихъ державъ Европы, длившаяся полтора мѣсяца и пришедшая къ слѣдующему соглашенію. Оттоманское правительство беретъ на себѣ отвѣтственность за совершеніе всякаго насилія противъ христіанъ не только въ Босніи, Герцеговинѣ и Болгаріи, но равномѣрно и въ Эпирѣ, Ѳессаліи, на островѣ Критѣ и пр. Трактаты, признававшіе за Турціей званіе европейской державы, объявлены прекратившими свое дѣйствіе, и Европа признана отнынѣ свободною отъ всякой обязанности охранять существованіе территоріальную неприкосновенность мусульманскаго государства. Упорство Турціи, доведенное до едва вѣроятныхъ предѣловъ, принудило такимъ образомъ представителей западныхъ державъ сдѣлать шагъ равносильный объявленію ея *внѣ закона.*

Но Порта отвергнула всѣ рѣшенія Константинопольской конференціи, и Россія снова должна была обратится къ державамъ съ циркулярной депешей, съ цѣлію узнать мнѣнія ихъ относительно дальнѣйшаго веденія восточнаго вопроса, чтобы совмѣстно и мирнымъ путемъ придти къ его удовлетворительному рѣшенію. „Отказъ Порты удовлетворить желаніямъ Европы—писалъ государственный канцлеръ отъ 19 января 1877 г.,—вводитъ восточный кризисъ въ новое положеніе...

...Послѣ дипломатическихъ усилій, продолжавшихся болѣе года и свидѣтельствующихъ о степени важности, придаваемой великими державами дѣлу умиротворенія Востока, о ихъ правѣ обезпечить это дѣло, въ виду общихъ выгодъ, и о ихъ твердой рѣшимости достигнуть этого путемъ общеевропейскаго соглашенія, кабинеты вновь оказываются въ томъ же положеніи, какъ при началѣ этого кризиса, нынѣ принявшаго еще болѣе тревожный характеръ вслѣд-

[93]) Голосъ, 1877 г. № 10.

ствіе пролитой крови [99]), крайняго возбужденія страстей, повсѣмѣстнаго разрушенія и невозможности опредѣлить, когда окончится столь бѣдственное положеніе дѣлъ, тяготѣющее надъ Европой и справедливо смущающее общественное мнѣніе и правительства; Порта ни во что не ставитъ ни свои прежнія обязательства, ни долгъ, лежащій на ней, какъ на членѣ европейскаго союза, ни единодушныя желанія великихъ державъ. Положеніе дѣлъ на Востокѣ не только не приблизилось къ удовлетворительному разрѣшенію, но даже ухудшилось, продолжая угрожать спокойствію Европы и тревожить чувства человѣческія и совѣсть христіанскихъ народовъ.

Въ этихъ видахъ Его Императорскому Величеству желательно, прежде чѣмъ опредѣлить свой послѣдующій обзоръ дѣйствій, узнать, какъ полагаютъ поступить кабинеты, съ которыми мы старались до сего времени и впредь желаемъ, насколько это будетъ возможно, дѣйствовать сообща [100]).

Полтора мѣсяца спустя Россія уполномочила извѣстнаго представителя ея на Востокѣ генерала Игнатьева лично съ тою же цѣлію отправиться ко дворамъ заинтересованныхъ вопросомъ державъ. Результатомъ его дипломатическаго путешествія былъ извѣстный лондонскій „протоколъ“, который представляетъ собою засвидѣтельствованіе согласія державъ относительно необходимости для Турціи осуществить реформы и улучшить участь своихъ христіанскихъ подданныхъ. „Державы, предпринявшія сообща умиротвореніе Востока и способствовавшія въ этихъ видахъ созванію конференціи въ Константинополѣ, признаютъ, что самый вѣрный

---

[99]) Къ этому времени съ особенной силой стали снова раздаваться по всѣмъ концамъ Европы жалобы несчастныхъ славянъ на звѣрство Турокъ. Одна изъ такихъ жалобъ была передана (нѣсколько позднѣе) боснійскими депутатами и русскому министерству иностранныхъ дѣлъ. Вотъ ея подлинный текстъ: «священники не покидаютъ днемъ своихъ жилищъ, такъ какъ рискуютъ жизнію. Въ церковь мы ходимъ лишь по ночамъ и хоронимъ своихъ покойниковъ тайно; погребальныя процессіи подвергаются нападеніямъ, гробы опрокидываются, тѣла бросаются въ грязь. Жизнь наша отъ колыбели до могилы есть рядъ мученій и страданій. Мы засыпаемъ, опасаясь, что не проснемся на другой день. По приказанію Дервишъ-паши, поселенія на Коссовомъ полѣ были сожжены, разграблены и уничтожены; 121 село стали добычей пламени, 19 церквей были опустошены, около 300 селеній ограблено и болѣе 2,000 человѣкъ либо убито, либо отведено въ неволю». Церк. Вѣст. 1877 г. № 14.

[100]) Церк. Вѣст. 1877 г. №

способъ къ достиженію предположенной ими цѣли состоитъ, прежде всего, въ поддержаніи столь счастливо установившагося между ними согласія и въ новомъ совмѣстномъ утвержденіи принимаемаго ими совокупнаго участія—въ улучшеніи судьбы христіанскаго населенія Турціи и въ реформахъ, имѣющихъ быть введенными въ Босніи, Герцеговинѣ и Болгаріи, и которыя Порта приняла подъ условіемъ самостоятельнаго ихъ примѣненія.

...Есть основаніе надѣяться, что Порта воспользуется настоящимъ успокоеніемъ для того, чтобы энергически примѣнить мѣры, долженствующія принести дѣйствительное улучшеніе въ положеніи христіанскаго населенія,—улучшеніе, единодушно сознаваемое крайне необходимымъ для спокойствія Европы, и что Порта, вступивъ однажды на этотъ путь, поймете, что ея честь и польза требуютъ добросовѣстнаго и неуклоннаго по нему слѣдованія...

Если бы державы еще разъ ошиблись въ своихъ ожиданіяхъ и положеніе христіанскихъ подданныхъ султана не было бы улучшено въ той мѣрѣ, чтобы предотвратить возвращеніе тѣхъ усложненій, которыя періодически нарушаютъ спокойствіе на Востокѣ, въ такомъ случаѣ онѣ оставляютъ за собой право разсудить совмѣстно о тѣхъ мѣрахъ, которыя онѣ признаютъ наиболѣе дѣйствительными для обезпеченія благосостоянія христіанскаго населенія и выгодъ всеобщаго мира [101]).

Россія, неуклонно стремясь къ своей возвышенной цѣли упрочить часто угрожаемый европейскій миръ и мирнымъ путемъ улучшить горькую участь славянъ, такимъ образомъ еще разъ прибѣгла къ мирному способу дѣйствія для осуществленія своихъ истинно гуманныхъ стремленій. Но Порта, подстрекаемая и поддерживаемая тайной интригой, и имѣя въ виду то, что уже нѣсколько разъ она безнаказанно отвергала предложеніе и совѣты европейской дипломатіи, и теперь не хотѣла знать ни о какомъ вмѣшательствѣ иностранныхъ державъ въ ея внутреннія дѣла, даже въ такой до послѣдней степени смягченной формѣ, какъ оно представляется въ протоколѣ: „Императорскій кабинетъ—писалъ канцлеръ въ циркулярѣ россійскимъ посламъ отъ 7 апрѣля 1877 года—тщетно исчерпывалъ всѣ имѣвшіяся въ его власти средства, чтобы при содѣйствіи великихъ державъ Европы достигнуть прочнаго умиротворенія

[101]) Прибавл. въ № 66 Правит. Вѣст. 1877 г.

Турціи. Всѣ предложенія, послѣдовательно сдѣланныя Портѣ, по установившемуся между кабинетами соглашенію, встрѣтили съ ея стороны непреодолимое сопротивленіе. Протоколъ, подписанный въ Лондонѣ 19 марта, былъ послѣднимъ выраженіемъ совокупной воли Европы. Императорскій кабинетъ предложилъ его какъ крайнюю попытку къ примиренію... Отказъ Порты и побужденія, на которыхъ онъ основанъ, не оставляютъ никакой надежды на то, что она приметъ въ уваженіе желанія и совѣты Европы, и не даютъ никакого ручательства въ томъ, что предложенныя для улучшенія участи христіанскаго населенія реформы будутъ введены. При такихъ обстоятельствахъ попытки къ примиренію теряютъ всякую вѣроятность успѣха и остается одно изъ двухъ—или допустить продолженіе положенія дѣлъ, признаннаго державами несовмѣстнымъ съ ихъ интересами и съ интересами Европы вообще, или же попытаться достигнуть путемъ понужденія того, чего единодушныя усилія кабинетовъ не успѣли получить отъ Порты путемъ убѣжденія. Нашъ августѣйшій Монархъ рѣшилъ принять на себя совершеніе дѣла, къ выполненію котораго вмѣстѣ съ нимъ онъ приглашалъ великія державы. Онъ далъ своимъ войскамъ повелѣніе перейти границу Турціи“ [102]).

Такъ открылась русско-турецкая война, тянувшаяся отъ 12 апрѣля 1877 до 19 февраля слѣдующаго года и заключившаяся знаменитымъ Санъ-Стефанскимъ договоромъ, чрезъ который Россія преслѣдовала двѣ цѣли: опредѣлить точнымъ образомъ спеціально-военные пункты, разрѣшенные въ предварительныхъ условіяхъ мира только въ общихъ чертахъ, и связать Турцію извѣстными обстоятельствами предъ Россіей относительно тѣхъ основаній, на которыхъ должна была отселѣ покоиться организація Балканскаго полуострова. Проникнутый чувствами солидарности съ Европой, нашъ кабинетъ согласился на созваніе конгресса, дабы упрочить умиротвореніе Востока санкціею великихъ державъ. Онъ первый поддержалъ идею собранія представителей кабинетовъ, чтобы придать вопросу бо́льшее значеніе и рѣшеніямъ Европы бо́льшую обязательность. Исторія скажетъ свое слово о томъ, насколько Берлинскій конгрессъ оправдалъ эти ожиданія, насколько широки были его замыслы и до какой высоты доходили его сужденія; она покажетъ,

[102]) Церк. Вѣдом. 1877 г. № 15.

съумѣли ли участники его отрѣшиться отъ экономическихъ заботъ и завистливаго соперничества, однимъ словомъ она раскроетъ, насколько нашли отголосокъ въ этомъ собраніи великодушныя чувства Россіи, запечатлѣнныя русскою кровью. Мы ограничимся только констатированіемъ ближайшихъ результатовъ конгресса.

Турки потеряли свое владычество на большей части Балканскаго полуострова. Боснія и Герцеговина изъяты изъ подъ вѣдѣнія турецкой администраціи и избавлены отъ ея злоупотребленій. Болгарія къ сѣверу отъ Балканъ организована въ видѣ отдѣльнаго автономнаго княжества, связаннаго одною только данью. Большая часть южной Болгаріи, подъ названіемъ восточной Румеліи, соединена въ одну провинцію съ административною автономіею и губернаторомъ изъ христіанъ, подъ контролемъ Европы. Вмѣстѣ съ тѣмъ LXII-й статьей протокола обезпечивались права и всѣхъ христіанскихъ народовъ Турціи. „Такъ какъ блистательная Порта—говорится въ этой статьѣ—выразила твердое намѣреніе соблюдать принципъ религіозной свободы въ самомъ широкомъ смыслѣ, то договаривающіяся стороны принимаютъ къ свѣдѣнію это добровольное заявленіе. Ни въ какой части оттоманской имперіи различіе вѣроисповѣданія не можетъ подавать повода къ исключенію кого-либо или непризнанію за кѣмъ либо правоспособности во всемъ томъ, что относится до пользованія гражданскими и политическими правами, доступа къ публичнымъ должностямъ, служебнымъ занятіямъ и отличіямъ, или до отправленія различныхъ свободныхъ занятій и ремеслъ. Всѣ будутъ допускаемы безъ различія вѣроисповѣданій свидѣтельствовать на судахъ. Свобода и внѣшнія отправленія всякаго богослуженія обезпечиваются за всѣми, и никакія стѣсненія не могутъ быть дѣлаемы въ іерархическомъ устройствѣ различныхъ религіозныхъ общинъ и въ сношеніяхъ ихъ съ ихъ духовными главами“ [103]).

Несправедливо было бы преувеличивать значеніе этихъ результатовъ. Они далеки отъ того, на что Россія имѣла право разсчитывать послѣ столькихъ жертвъ и столь славной войны; они даже не вполнѣ соотвѣтствуютъ и интересамъ Европы, которые выиграли бы больше, если бы восточный кризисъ кончился болѣе радикальнымъ способомъ. По Берлинскому трактату получили по-

[103]) Полный текстъ берлинскаго трактата см. Церк. Вѣст. 1878 г. №№ 30 и 31.

литическую свободу отъ турецкаго ига только славянскіе народы; весь же греческій міръ Константинопольскаго патріархата остался въ той же зависимости и въ томъ же тяжеломъ рабствѣ, въ какомъ онъ былъ и раньше. Правда реформаторское движеніе, которое подъ вліяніемъ Митхада-паши искуственно вызвано было въ Турціи и которое окончилось обнародованіемъ пресловутой турецкой конституціи 23 декабря 1876 года, останавливало на себѣ особенно лестное и благосклонное вниманіе поклонниковъ Турціи. Нѣкоторые изъ нихъ (напр. извѣстный французскій оріенталистъ Убичини, англійскій писатель туркофилъ Джемсъ-Бекеръ) брали даже на себя трудъ доказывать полнѣйшее согласіе новой оттоманской конституціи съ ученіемъ Корана и писали, что „благодѣтельное“ значеніе турецкой конституціи гарантируется именно тѣмъ, что она нисколько не противорѣчитъ Корану, въ которомъ по ихъ словамъ не только не заключается ничего такого, что не допускало бы введенія между мусульманами конституціонныхъ учрежденій, или не могло бы быть согласовано у нихъ съ существованіемъ парламента, но, напротивъ, совершенно ясно выражены всѣ основные принципы конституціонныхъ государствъ, будетъ ли то монархія или даже республика [104]).

Забывая, что оттоманскую конституцію придумала турецкая дипломатія въ минуту крайнихъ политическихъ затрудненій, съ цѣлію отвести глаза Европы отъ неслыханныхъ жестокостей надъ христіанами, поклонники турецкой конституціи не хотятъ обратить вниманія на вопіющее противорѣчіе магометанскаго закона основнымъ началамъ права, на которыхъ зиждется истинная гуманность и справедливость. Если конституція дѣйствительно обезпечиваетъ равенство всѣхъ подданныхъ государства предъ закономъ, безъ различія ихъ народности и вѣроисповѣданія, то она составляетъ самое рѣзкое противорѣчіе всему, что составляетъ внутреннюю сущность мусульманства. По основнымъ принципамъ своимъ мусульманство нисколько не возвышается надъ духомъ самой узкой вѣроисповѣдной исключительности. Всѣ его „либеральныя“ правила предписываются почти исключительно въ отношеніи къ однимъ мусульманамъ. Турецкая конституція, не допуская въ силу основныхъ ученій Корана, одинаковыхъ съ турками правъ христіан-

[104]) Церк. Вѣст. 1876 г. № 31.

скихъ подданныхъ Порты и не признавая даже ихъ свидѣтельства на судѣ, тѣмъ самымъ подрываетъ всякое практическое значеніе свое въ интересахъ благоденствія подвластныхъ Турціи подданныхъ—немусульманамъ. И поэтому конституція не только не могла привести улучшенія въ положеніе христіанъ, но напротивъ, ограничивая *формально* верховную власть государства представительствомъ фанатическаго народа и лишивъ ее возможности дѣйствовать самостоятельно (въ чемъ мы видѣли раньше необходимое условіе для возрожденія и преобразованія государства), она сдѣлала теперь это улучшеніе рѣшительно невозможнымъ. Доказательство этому — возстаніе въ греческихъ провинціяхъ Ѳессаліи и Эпирѣ въ 1878 году. Вотъ съ какимъ воззваніемъ обратились ѳессалійскіе горои освобожденія къ своимъ соотечественникамъ — эллинамъ:

„Послѣдній часъ пробилъ! великая борьба, которая велась на Востокѣ, приближается къ своему концу. Всѣ прочія племена (т.-е. славянскія), находящіяся подъ игомъ, видятъ сіяніе независимости своей: мы только оставались равнодушными зрителями, не нарушая спокойствія Европы; отъ нея ожидали мы освобожденія отъ страшныхъ ужасовъ, которые по сіе время терпѣли. Въ то время какъ мы, слушая совѣты Европы, оставались спокойными, оттоманское правительство обнародовало конституцію, коею *будто бы* даровало намъ равенство правъ, но въ тоже время поставило насъ подъ исключительное вѣдомство беговъ, албанцевъ и зейбековъ... И вотъ 8 мѣсяцевъ мы испытываемъ страданія, которыя въ печати опубликованы здѣшними представителями державъ. Честь наша осквернена, имущество наше разграблено, церкви наши разрушены и святые сосуды проданы и продаются! Мы все это терпѣли, ожидая помощи отъ цивилизованныхъ народовъ, но конференція состоялась и никто объ насъ не поднялъ голоса, какъ будто бы мы не терпѣли послѣдствій худого управленія турецкаго правительства. Переговоры о мирѣ ведутся, а о насъ ничего не говорится; напротивъ неизбѣжнымъ результатомъ, будетъ вѣчное наше иго и переселеніе къ намъ турокъ изъ имѣющихъ быть освобожденными турецкихъ провинцій“ [105]).

Вотъ несомнѣнно слабыя стороны Берлинскаго трактата. Боль-

[105]) «Церковн. Вѣстн.» 1878 г. № 9.

шая половина Ѳессаліи и часть Эпира на основаніи этого трактата перешли во владѣніе греческаго королевства, но мы привели сейчасъ этотъ примѣръ, какъ доказательство того, насколько вообще улучшилось или могло улучшиться положеніе христіанъ, оставшихся подъ турецкимъ владычествомъ, и послѣ столь прославленной оттоманской конституціи.

Съ другой стороны, какъ бы ни были несовершенны результаты Берлинскаго конгресса, они все-таки представляютъ новый шагъ по прежнему пути, шагъ весьма важный, хотя и пріобрѣтенный дорогою цѣною. Трактатъ 1856 года, этотъ памятникъ политическихъ страстей, которыя вызвали несправедливую войну и такой же миръ; этотъ актъ, который поставилъ Россію въ положеніе, недостойное великой державы, и который связывалъ въ теченіе 22 лѣтъ руки какъ Россіи, такъ и Европѣ, обезпечивалъ, какъ мы видѣли, турецкому правительству полную безнаказанность и вызывалъ постоянные безпорядки, послужившіе, между прочимъ, причиною и послѣдней войны; этотъ трактатъ, который всѣми нарушался, отъ котораго отрекались даже его создатели, не существуетъ больше. Побѣдоносныя русскія войска разорвали его; Берлинскій конгрессъ вычеркнулъ его изъ исторіи, и Россія пріобрѣла полное право блюсти за результатами своихъ усилій. Она можетъ быть убѣждена, что въ лѣтописяхъ всемірной исторіи дѣло ея заслужитъ славную страницу, что несмотря на временныя препятствія, порождаемыя страстями, пороками и слабостями людей, человѣчество идетъ по тѣмъ же неуклоннымъ цѣлямъ, которыя предначертаны ему Провидѣніемъ. Освободивъ славянъ отъ турецкаго ига, Россія рано или поздно освободитъ отъ него и весь христіанскій Востокъ, сокрушитъ ужаснаго тиранна и изгонитъ его съ благословенныхъ береговъ Европы. Положимъ, что Турціи и безъ того не миновать своей судьбы; этотъ разбойничій станъ расположился не на своемъ мѣстѣ и волны прогресса, рано или поздно, смоютъ его съ лица Европы. Европѣ суждено быть мѣстомъ развитія христіанской цивилизаціи. Все, что не принадлежитъ къ христіанскому міру, лишено жизни и движенія, осуждено на застой и упадокъ; все то, что чуждо христіанству, враждебно вмѣстѣ съ тѣмъ и европейской цивилизаціи. Таковъ приговоръ исторіи надъ государствами, построенными на началахъ ислама и основавшимися на европейской почвѣ. Мавры, утвердившіеся въ

Испаніи, развили здѣсь утонченную культуру, поэзію, искусства и были, можно сказать, благодѣтелями страны; но они исповѣдывали исламъ и это ихъ погубило; ихъ культура пришла въ упадокъ и они исчезли. Утвердилось другое мусульманское государство на берегахъ Геллеспонта, но и оно не принесло съ собой ничего, кромѣ смерти и разрушенія; въ началѣ нынѣшняго столѣтіи, какъ мы видѣли, оно быстро клонилось къ упадку и теперь, можно сказать, доживаетъ свои послѣдніе дни. И при всемъ томъ Россія должна однакожь предупредить эту медленную, естественную смерть. Дѣло въ томъ, что заживо разлагающійся организмъ Турціи заражаетъ своими ядовитыми міазмами здоровые члены, полные жизни и великихъ надеждъ. Вѣковой опытъ убѣдилъ насъ, что турецкое управленіе разрушающимъ образомъ дѣйствуетъ на культуру; гдѣ оно утверждается, тамъ земледѣліе и промышленность падаютъ, плодородная страна превращается въ безплодную и безлюдную пустыню, на мѣстѣ цвѣтущихъ городовъ и деревень появляются жалкія развалины. Въ половинѣ прошлаго столѣтія между Константинополемъ и Смирной находилась самая плодородная мѣстность и чрезъ нее пролегалъ трактъ, усѣянный по сторонамъ болѣе, чѣмъ 200 населенныхъ мѣстъ. Въ 1814 году англійскій ученый Мэдденъ проѣхалъ по этому тракту и нашелъ его совершенно пустыннымъ:—ни одного населеннаго мѣста, ни одного клочка обработанной земли... На островѣ Критѣ были когда-то сотни городовъ съ густымъ населеніемъ; теперь тамъ можно встрѣтить очень немного городковъ и самое скудное населеніе. На знаменитомъ Кипрѣ, славившемся хлѣбомъ, виномъ и металлами, съ милліоннымъ населеніемъ, теперь едва насчитывается тридцать тысячь жителей, земледѣліе и винодѣліе въ пренебреженіи, почва перестала быть плодородной, народъ подавленъ и разоренъ [106]). Отсюда прямая задача Россіи—не дожидаясь естественной смерти страдающаго заразительной болѣзнью организма, удалить его, и чрезъ то спасти народы отъ смерти и цивилизацію отъ разрушенія. Когда можетъ и должна осуществиться эта великая задача, мы сказать, разумѣется, не можемъ, потому что пророческаго дара въ себѣ не имѣемъ. Нѣкоторые историки [107]), на основаніи закона исторической преем-

[106]) «Церков. Вѣстн.» 1877 г. № 46.

[107]) Напр. бывшій профессоръ московской д. академіи И. И. Соколовъ, нынѣ новгородскій епископъ Сергій, въ своей статьѣ: «Когда и какъ можетъ совершиться окончательное освобожденіе восточныхъ христіанъ». «Странникъ» 1883 г. т. II.

ственности и естественной необходимости явленій, а еще болѣе на основаніи движущей этимъ закономъ провиденціальной идеи, смотря въ послѣднемъ случаѣ на исторію исключительно, какъ на проявленіе Божественной и чудесной силы, управляющей судьбами человѣческими чрезъ избранниковъ своихъ, опредѣляютъ, что окончательное освобожденіе восточныхъ христіанъ можетъ совершиться непремѣнно въ правленіе нынѣ благополучно царствующаго Императора Александра III. Не имѣя основанія опровергать этого благочестиваго пророчества, и еще менѣе имѣя основаній защищать и подтверждать его, мы съ своей стороны только можемъ высказать искреннее и чистосердечное пожеланіе, чтобы оно исполнилось и не осталось пустымъ лишь предположеніемъ, чтобы подобныя соображенія нашихъ ученыхъ оказались мудрой и непреложной истиной.

Д. Дмитревскій.

СЛОВО

ВЪ НЕДѢЛЮ КРЕСТОПОКЛОННУЮ, ПРОИЗНЕСЕННОЕ СИНОДАЛЬНЫМЪ ЧЛЕНОМЪ, ПАВЛОМЪ, АРХІЕПИСКОПОМЪ КАЗАНСКИМЪ И СВІЯЖСКИМЪ, 24 МАРТА 1891 ГОДА ВЪ КАЗАНСКОМЪ КАѲЕДРАЛЬНОМЪ БЛАГОВѢЩЕНСКОМЪ СОБОРѢ.

«Иже хощетъ по мнѣ ити, да отвержется себе, и возметъ крестъ свой и по Мнѣ грядетъ» (Марк. 8, 34).

Какихъ великихъ подвиговъ требуетъ отъ насъ, братія и сестры, заповѣдь Господня о крестѣ! На какія лишенія, скорби, страданія призываетъ она всѣхъ насъ. *Отвергнуться себя*:—легко ли это? Это значитъ не только отказаться отъ всѣхъ грѣховныхъ пристрастій, отъ всѣхъ своихъ страстей и грѣховныхъ наклонностей, отложить первый образъ жизни ветхаго человѣка, истлѣвающаго въ обольстительныхъ похотяхъ (Ефес. 4, 22; Кол. 3, 9), но и пожертвовать для Господа, для Христа добрыми, законными, святыми сами въ себѣ—расположеніями и отношеніями, пожертвовать любовію къ родителямъ, и дѣтямъ, братьямъ и сестрамъ, если расположенія и отношенія эти и любовь оказываются несовмѣстимыми съ любовію ко Христу, колеблющими ее, отвращающими отъ Него (Матѳ. 10, 35—38). Это значитъ пожертвовать всѣмъ своимъ существомъ, своею жизнію, всѣми силами и стремленіями своего духа, своего ума и своей воли, какъ скоро они возстаютъ противъ ума Христова, противъ познанія Божія (2. Кор. 10, 5) и воли Божіей, или когда и при невинности этихъ стремленій, слава

Божія и благо общее требуютъ отреченія отъ нихъ для Христа. *Взять крестъ свой:*—легко ли это? Съ именемъ креста, съ понятіемъ и мыслію о немъ всегда соединяется мысль о страданіи тяжкомъ,—о страданіи, подобномъ тому, которое претерпѣваетъ распятый на крестѣ. Потому взять на себя крестъ свой, обыкновенно слагающійся изъ трудовъ и подвиговъ своего служенія, изъ лишеній, скорбей, бѣдствій и страданій, ниспосылаемыхъ Промысломъ Божіимъ на долю каждаго изъ насъ, и изъ подвиговъ самоисправленія и самоусовершенія, значитъ безропотно обречь себя на всѣ труды, лишенія, скорби и подвиги, предопредѣленные намъ Промысломъ Божіимъ, и безропотно нести, *распять плоть со страстями и похотями* (Гал. 5, 24). *Слѣдовать за Христомъ*, итти по стопамъ Его въ своей жизни: легко ли это? Путь, которыхъ шелъ Спаситель нашъ, былъ путь отъ Виѳлеема до Голгоѳы. Это—путь, усѣянный терніями, даже острыми камнями уничиженія, лишеній, скорбей, страшныхъ страданій, ужаснѣйшей, мучительнѣйшей смерти. Какъ страшно вступить на путь, подобный пути Христову! Какъ тяжело, болѣзненно итти по стопамъ Христовымъ! Великихъ подвиговъ требуетъ отъ насъ Христова заповѣдь о крестоношеніи! На ужасныя лишенія и скорби обрекаетъ насъ она.

Да, заповѣдь о крестоношеніи тяжка. Но если заповѣдь эта полезна, благоплодна, спасительна; если только при исполненіи ея можно вести жизнь истинно добрую и полезную, жизнь истинно христіанскую и наслѣдовать спасеніе вѣчное, а нарушеніе ея грозитъ вѣчною погибелію: то, не смотря на всю трудность этой заповѣди, мы должны безропотно подчиниться ей и во всей точности исполнять ее. А заповѣдь о крестоношеніи именно такова. Только исполняющіе заповѣдь эту, только идущіе путемъ крестнымъ во всю свою жизнь, по примѣру Христову, могутъ совершать дѣла истинно полезныя, спасительныя, и подражая въ своей жизни Господу нашему Іисусу Христу, войти въ царство Его, во славу Его.

Единородный Сынъ Божій, Богъ—Слово, для спасенія міра, явилъ самоотверженіе безграничное, истинно Божеское. *Божественное истощаніе* Бога—Слова, по истинѣ, есть проявленіе самоотверженія безпредѣльнаго, съ которымъ не можетъ итти ни въ какое сравненіе всякое другое, самое великое самоотверженіе. *Сынъ Божій—Сынъ Дѣвы бываетъ.* Сынъ Божій оставляетъ небо и нисходитъ на землю. Царь вселенной—Богъ принимаетъ образъ раба,

дѣлается подобнымъ человѣкамъ, (Филип. 2, 7). становится подданнымъ царя злодѣя Ирода, Императора язычника римскаго Кесаря, Богъ—Царь вселенной оставляетъ Свой небесный, высокій и превознесенный престолъ (Иса. 6, 1), и родившись въ вертепѣ, полагается въ ясляхъ, повитый бѣдными пеленами. Владыка всей твари подчиняется всѣмъ условіямъ жизни тварей своихъ. людей, со всѣми лишеніями, скорбями ея, и безропотно несетъ бремя этой жизни болѣе тридцати трехъ лѣтъ. Онъ смиряетъ Себя, бывъ послушнымъ даже до смерти и смерти крестной (Филип. 2, 8). Онъ для нашего спасенія, претерпѣваетъ поруганія, оплеванія, біенія, заушенія, бичеванія, крестъ, смерть, и погребеніе во гробѣ,—претерпѣваетъ мученія Владыка твари отъ преступной твари. Какое самоотверженіе! Что въ сравненіи въ самоотверженіемъ Христовымъ самое полное самоотверженіе человѣческое, отверженіе отъ всего своего существа, отъ тѣла и духа своего для Господа? Тоже, что капля воды въ сравненіи съ океаномъ, песчинка въ сравненіи съ цѣлымъ міроздавіемъ. Даже менѣе... Можно ли сравнивать и соразмѣрять конечное, ограниченное съ безконечнымъ, съ безграничнымъ. Но какъ же и многоцѣнны, безцѣнны плоды самоотверженія Христова! Какъ велики, спасительны послѣдствія Его! На землѣ является совершеннѣйшій человѣкъ—Богъ во плоти, (1 Тим. 3, 16), Богочеловѣкъ. Является Богомладенецъ Іисусъ; является отрокъ и юноша,—Богочеловѣкъ; живетъ съ людьми мужъ—Богочеловѣкъ, достигающій мѣры полнаго возраста богомужнаго, богочеловѣческаго и даетъ намъ спасительный, совершеннѣйшій образъ жизни человѣческой во всѣхъ ея возрастахъ, своими божественными стопами отпечатлѣваетъ путь, которымъ мы должны итти ко спасенію. Онъ своею жизнію выясняетъ намъ, чѣмъ должны быть мы въ каждомъ возрастѣ своей жизни и до какихъ безграничныхъ предѣловъ должно доходить наше самоотверженіе на всѣхъ стадіяхъ нашего жизненнаго пути по ученію Христову, по св. закону Его, по святому примѣру Его, и дѣлаетъ возможнымъ для насъ спасительное странствованіе по юдоли земной.

1) *Превѣчный Богъ*, воплотившись и вочеловѣчившись, является на землѣ, какъ *отроча младо*, является въ видѣ безпомощнаго, слабаго младенца. *Богъ—Слово* добровольно нѣмотствуетъ до времени; держащій все словомъ силы своей, (Евр. 1, 3), содержащій все дланію своею носится руками своей Пречистой Матери и пріі-

емлетъ попеченія о себѣ отъ мнимаго отца своего Іосифа. Своимъ пречистымъ человѣческимъ духомъ пріемля сокровища премудрости и святости отъ своего Божескаго естества, Онъ для наученія насъ послушанію какъ Отцу Небесному, такъ и родителямъ земнымъ, подчиняется руководству не только Божію, но и своей Пречистой Матери и мнимаго отца, повинуется имъ (Лук. 2, 51), и по слову евангельскому, дѣйствуя такъ *младенецъ* Іисусъ *возрасталь и укрѣплялся духомъ, исполняясь премудрости; и благодать Божія была на Немъ* (Лук. 2, 40). Какъ велика была эта премудрость еще въ дѣтскомъ и отроческомъ возрастѣ Іисуса,—это показали бесѣды двѣнадцатилѣтняго отрока Іисуса въ храмѣ Іерусалимскомъ съ учителями Іудейскими. Пришедши вмѣстѣ съ родителями въ Іерусалимъ на праздникъ Пасхи и, отпраздновавъ праздникъ, Онъ отсталъ отъ нихъ и остался въ Іерусалимѣ, когда они направились въ свой городъ Назаретъ. Не нашедши Его въ пути среди родныхъ и знакомыхъ, они возвратились въ Іерусалимъ, ища Его. Здѣсь, послѣ трехдневныхъ поисковъ, они нашли Его въ храмѣ, сидящаго посреди учителей, слушающаго ихъ и спрашивающаго ихъ. *Всѣ слушающіе Его дивились разуму и отвѣтамъ Его* (Лук. 2, 40—47). Тутъ отрокъ Іисусъ не только открылъ предъ всѣми торжественно премудрость Свою, премудрость Божественную; но и исповѣдалъ предъ своими родителями и своими собесѣдниками, что Онъ Сынъ Отца Небеснаго, и что призваніе Его быть въ томъ, что принадлежитъ Отцу Его. Когда *Матерь Его сказала Ему: Чадо! что Ты сдѣлалъ съ нами? Вотъ Отецъ Твой, и я съ великою скорбію искали Тебя: Онъ сказалъ имъ: зачѣмъ было вамъ искать Меня? или вы не знали, что мнѣ должно быть въ томъ, что принадлежитъ Отцу Моему?* (Лук. 2, 48. 49). Такъ Онъ сознавалъ и исповѣдалъ, что Онъ есть Сынъ Отца Небеснаго. *Но родители не поняли сказанныхъ Имъ словъ,* (2, 50), и продолжали руководить Его только какъ Сына человѣческаго. Что же дѣлаетъ, какъ поступаетъ отрокъ Іисусъ? Онъ, сознавая Себя Сыномъ Божіимъ, Богомъ, безгранично превосходя ихъ разумомъ и премудростію; самоотверженно подчиняется условіямъ жизни человѣческой, въ которыя Самъ себя добровольно поставилъ. Онъ пошелъ съ родителями своими, *и пришелъ въ Назаретъ; и былъ въ повиновеніи у нихъ* (Лук. 2, 51). Былъ въ повиновеніи у родителей Сынъ Отца Небеснаго, Богъ Творецъ, Владыка міра вочеловѣчившійся. Под-

чинялся руководству родителей людей Богъ премудрый, всесовершенный, принявшій на себя образъ раба. Какое смиреніе, самоотверженіе безпредѣльное. Но какою высотою нравственною оно являлось предъ очами Бога и людей! Какъ божественно высокимъ являлся предъ всѣми смиренный отрокъ! *Іисусъ преуспѣваалъ въ премудрости и возрастѣ, и въ любви у Бога и человѣковъ,* (Лук. 2, 52), замѣчаетъ св. Евангелистъ. Затѣмъ и преисполненный премудрости и святости, Онъ, до тридцатилѣтняго возраста, живетъ въ безвѣстности, даже повидимому сокрываетъ отъ постороннихъ взоровъ сокровища своей премудрости и святости, которыми потомъ поражаетъ, какъ чѣмъ-то неожиданнымъ, Іудеевъ и своихъ соотечественниковъ назарянъ, во время своего общественнаго служенія, *Какъ Онъ знаетъ Писаніе неучившись?* (Іоан. 7, 15), говорили о Немъ Іудеи. *Откуда у Него такая премудрость и силы? Не плотниковъ ли Онъ сынъ? Не Его ли мать называется Марія, и братья Его Іаковъ, и Іосій, и Симонъ и Іуда?* (Матѳ. 13, 54, 55),—съ изумленіемъ спрашивали сами себя, слыша Его Божественное ученіе и видя Его чудеса, соотечественники Его—Назаряне, очевидно, прежде не замѣчавшіе въ Немъ высокихъ совершенствъ Его. Для большаго еще проявленія смиренія и самоотверженія Своего, Господь Іисусъ Христосъ, Сынъ Архитектона Небеснаго, Творца и Создателя вселенной, является міру въ скромной долѣ сына тектона земнаго, занимается ремесломъ плотника, раздѣляя трудъ плотничій съ мнимымъ отцемъ своимъ Іосифомъ и съ братьями своими. Трудится Онъ, несомнѣнно, съ полнымъ усердіемъ и искусствомъ, съ любовію къ труду, трудится до пота и усталости, постоянно переносясь мыслію отъ занятій тектонскихъ къ планамъ домостроительства спасенія человѣческаго, по устройству великаго дома Божія, великаго царства своего, Святой Своей церкви. И какая бездна смиренія и самоотверженія! во все время воспитанія Своего и пребыванія въ безвѣстности, Іисусъ, не только отрокъ и юноша, но уже и мужъ, очевидно, не обнаруживаетъ ни малѣйшаго неповиновенія своимъ родителямъ, ни малѣйшей попытки къ несвоевременному устраненію ихъ руководства, къ несвоевременному проявленію своей полной самостоятельности, къ несвоевременному рѣшительному откровенію своего Божескаго достоинства и своего призванія. Не обнаруживаетъ Онъ ни малѣйшей попытки къ уклоненію отъ того крестнаго пути, который былъ предуказанъ

Ему Отцемъ Небеснымъ въ этомъ возрастѣ. Именно тотъ путь полнаго самоотверженія, крестоношенія, который предуказанъ былъ Ему Отцомъ Небеснымъ въ періодъ воспитанія Его и пребыванія Его въ безвѣстности, былъ путетъ неуклоннаго шествія Его къ своему совершенству. И Онъ, живя такъ, явился истинно-совершеннымъ, вполнѣ пріуготовленнымъ къ тому высокому служенію, къ которому Онъ былъ призванъ и на которое Онъ вступилъ въ тридцатилѣтнемъ возрастѣ. Самъ Отецъ Небесный засвидѣтельствовалъ объ истинно-божественной, вполнѣ благоугодной Ему жизни Господа Іисуса въ этотъ періодъ ея, изрекши при крещеніи Его: *Ты Сынъ Мой возлюбленный; въ Тебѣ Мое благоволеніе* (Лук. 3, 22). И люди увидѣли Его, когда Онъ явился предъ ними съ своею проповѣдью, полнымъ благодати и истины; узнали славу Его, какъ славу Единороднаго отъ Отца (Іоан. 1, 14).

Тѣмъ же путемъ самоотверженія и крестоношенія, которымъ шелъ и Господь нашъ Іисусъ Христосъ въ дни своего воспитанія и пребыванія въ безвѣстности, должны идти и всѣ христіане во дни дѣтства, отрочества, юности, вообще въ періодъ своего воспитанія, къ умственному и нравственному совершенству. Только шествуя благимъ крестнымъ путемъ, они могутъ воспитаться правильно, цѣлесообразно и потомъ быть вполнѣ добрыми и полезными дѣятелями на разныхъ поприщахъ общественнаго служенія. Питомцы, крестоносцы, съ первыхъ дней дѣтства самоотверженно воздерживаются отъ капризовъ, прихотей, дурныхъ наклонностей, отъ грубости и непослушанія, безпрекословно повинуются своимъ родителямъ и воспитателямъ во всемъ не только за гнѣвъ, но и за совѣсть (Римл. 13, 5) и, по любви къ нимъ, подчиняются добрымъ впушеніямъ ихъ. Что же бываетъ плодомъ этого крестоношенія? Дѣти, отроки и юноши начинаютъ преуспѣвать постепенно въ доброй жизни, пріучаются къ сдержанности, самообладанію, къ воздержанію, къ благовоспитанности, къ благочестію, къ сострадательности, къ милосердію, къ кротости, къ почитанію родителей и всякой власти, къ достохвальному и разумному послушанію, вообще ко всѣмъ добрымъ правиламъ, навыкамъ, дѣйствіямъ, составляющимъ совершенство человѣка и уподобляясь въ жизни своей, младенцу, отроку и юношѣ Богочеловѣку, приготовляютъ себя къ доблестной, честной, святой дѣятельности. Питомцы-крестоносцы, сознательно и самоотверженно отвращаются

отъ пристрастія къ играмъ и забавамъ, отъ пристрастія неумѣреннаго, страстнаго, соединеннаго съ уклоненіемъ отъ ученія, отъ добрыхъ занятій и отъ всякаго труда, и посвящаютъ при необходимомъ отдыхѣ все время свое изученію наукъ, искусствъ, ремеслъ, вообще обученію и образованію. И вотъ питомцы-крестоносцы развиваютъ правильно свои душевныя и тѣлесныя силы, обогащаютъ себя разнообразными знаніями, потребными въ жизни, и вступаютъ въ жизнь людьми умственно зрѣлыми, свѣдущими, способными понимать запросы и требованія жизни и, удовлетворяя имъ, вносятъ въ сокровищницу жизни многоцѣнныя сокровища дѣлъ многополезныхъ, благихъ. Питомцы-крестоносцы отвращаются своеволія и самочинія въ своей дѣятельности, чуждаются непрошеннаго руководства людей сомнительнаго, а тѣмъ болѣе явно вреднаго направленія, осуждаемыхъ родителями и воспитателями ихъ, избѣгаютъ вреднаго, растлѣвающаго умъ и сердце чтенія, и вполнѣ подчиняются, и въ дѣлѣ и въ знаніи, руководству родителей и законныхъ учителей и воспитателей своихъ. И какія благія, и для воспитывающихся, и для общества, послѣдствія влечетъ за собою такое воспитаніе. Воспитывающіеся получаютъ твердое, правильное и доброе направленіе, при которомъ они являются въ жизнь добрыми, полезными, благонамѣренными и честными людьми, истинными христіанами и выдерживаютъ безтрепетно и побѣдоносно бури самыхъ разнообразныхъ искушеній для ихъ ума и убѣжденія, и для ихъ воли съ ея правилами. И такая постановна воспитанія обязательна не только по отношенію къ дѣтямъ, отрокамъ и юношамъ, но и по отношенію къ питомцамъ болѣе зрѣлаго возроста. И для нихъ обязательно послушаніе и самоотверженіе, какъ условія добраго воспитанія. Пока они питомцы, пока они учатся, они находятся въ состояніи пѣстунства, должны быть подчинены попечителямъ и домоправителямъ до срока, назначеннаго властію (Гал. 4, 2). Они подобны совершеннѣйшимъ организмамъ, долго зрѣющимъ для достиженія полнаго, всесторонняго своего развитія и потому требующимъ продолжительнаго, самаго тщательнаго ухода за собою; но зато, въ состояніи здоровой зрѣлости, организмы эти поражаютъ своею красотою, а при порчѣ своимъ безобразіемъ. Подобно высшимъ организмамъ, питомцы высшихъ учрежденій требуютъ продолжительнаго, тщательнаго воспитанія для всесторонняго своего развитія, при правильности котораго они будутъ

услаждать всѣхъ нравственною красотою. По высотѣ своихъ дарованій и талантовъ, они готовятся къ высшимъ служеніямъ, требуютъ продолжительнѣйшаго внимательнѣйшаго руководства, для сохраненія ихъ отъ нравственной и умственной порчи, тѣмъ болѣе вредной и опасной, чѣмъ они даровитѣе и талантливѣе, и чѣмъ болѣе широкимъ и высокимъ кругомъ они могутъ въ послѣдствіи или вредить, или приносить пользу. И если эти питомцы, отрекаясь отъ своеволія и самочинія, самоотверженно относятся съ послушаніемъ къ своимъ руководителямъ, повинуются имъ, и по ихъ указаніямъ, развиваются въ добромъ направленіи, трудолюбиво изучаютъ свои науки не по гнилымъ мнимо-научнымъ книгамъ, а по руководствамъ и пособіямъ истинно-научнымъ; то они дѣлаются людьми разумными, мудрыми, многосвѣдущими и вполнѣ полезными въ областяхъ своей дѣятельности. Поползновенія ихъ къ самочинію, возбуждаемыя неразумною гордостію, неразумными помыслами о своемъ высокомъ якобы развитіи, уклоненіе ихъ отъ самоотверженія и послушанія уже въ достаточно зрѣломъ возрастѣ, строго изобличаются божественнымъ самоотверженіемъ Господа нашего Іисуса Христа, во время своего воспитанія, повиновавшагося родителямъ, и до тридцатилѣтняго возраста, въ состояніи безвѣстности, не отвергавшаго ихъ руководства, и продолжавшаго преуспѣвать въ той мудрости, въ которой воспитывали Его Богъ—Отецъ и земные родители. Великую ли послѣ сего жертву принесутъ зрѣлые питомцы своимъ самоотверженнымъ послушаніемъ своимъ воспитателямъ? Что ихъ жертвы въ сравненіи съ безграничною жертвою Христова самоотверженія? А крестоношеніе ихъ, по примѣру Христову, во время воспитанія принесетъ и имъ, и церкви, и государству обильные, многоцѣнные плоды, сдѣлаетъ ихъ достойными, добрыми дѣлателями.

Но какую печальную картину представляютъ тѣ дѣти, которыя не воспитываются по образу Христову, отвращаясь самоотверженія и крестоношенія! Капризные, лѣнивые, непослушные, только и думающіе объ играхъ и забавахъ, и ради ихъ оставляющіе ученіе, буйные, сварливые, драчливые, срамящіе себя мелкими, а иногда и крупными кражами, и у родителей и у чужихъ, денегъ на лакомства, игры и забавы,—дѣти и юноши, питомцы—не крестоносцы ростутъ ни къ чему негодными людьми, невѣждами, своевольными, тунеядцами, ни родителямъ, ни властямъ непослушными

и составлаютъ истинное горе для родителей, бремя для всѣхъ властей и обществъ. Многіе изъ нихъ уже въ дѣтствѣ гибнутъ; вкусивъ мало запретнаго меда умираютъ (1 Царств. 14, 43), умираютъ подобно чахлымъ цвѣтамъ. Остальные гибнутъ въ жизни зрѣлой, презираемые всѣми, тяготящіе всѣхъ, бременящіе землю и оскорбляющіе небо своими пороками и преступленіями. Еще ужаснѣе тѣ питомцы, которые иногда уже въ довольно зрѣломъ возрастѣ, а иногда и въ возрастѣ незрѣломъ, начинаютъ предаваться *игрѣ въ большихъ*. Эти питомцы часто становятся позоромъ для воспитывающихъ ихъ заведеній, истинными бичами своего отечества. Начиная свою *игру въ большихъ*, они большею частію подражаютъ большимъ въ дурномъ, зловредномъ. Они избираютъ въ образцы для себя часто отребіе міра, людей развращенныхъ, негодныхъ. И вотъ, по примѣру ихъ, а часто и подъ ихъ руководствомъ, они начинаютъ бродяжничать, пьянствовать, развратничать, мошенничать, и мало по малу дѣлаются людьми, „исполненными всякой неправды, блуда, лукавства, корыстолюбія, злобы, зависти, убійства, распрей, обмана, злонравія“ (Римл. 1, 29), словомъ, людьми нетерпимыми, крайне зловредными. А иные дозволяютъ себѣ *игру въ большихъ* и еще болѣе гибельную. „Злорѣчивые, клеветники, богоненавистники, обидчики, самохвалы, гордые, изобрѣтательные на зло, непослушные родителямъ, безразсудные, вѣроломные, непримиримые немилостивые“ (Римл. 1, 36), они горделиво воображаютъ, что доросли до мудрости мужей государственныхъ, преобразователей царствъ. Они самонадѣянно и дерзко составляютъ, или заимствуютъ у другихъ враговъ порядка и благосостоянія царствъ и народовъ адскіе планы переустройства государствъ, составляютъ заговоры, прибѣгаютъ для достиженія своихъ цѣлей, къ насилію, къ кровавымъ мѣрамъ, не останавливаются даже предъ цареубійствомъ. Злосчастные люди! Сыны погибели! За всѣ труды и затраты на ихъ воспитаніе и образованіе, за всѣ попеченія о нихъ, они платятъ черною неблагодарностію Царю, государству, церкви и губятъ и себя и другихъ своею преступною дѣятельностью. Нерѣдко они сами гибнутъ, подвергаясь тяжкимъ карамъ, продолжительнымъ заключеніямъ, тяжелымъ принудительнымъ работамъ, позорной вполнѣ заслуженной смерти. Но прежде чѣмъ постигаетъ ихъ заслуженная кара, часто жертвами ихъ злодѣяній падаютъ истинные слуги царя; жертвою злодѣйской руки сдѣлался даже благостнѣйшій

царь Освободитель. Да, уклоненіе отъ крестоношенія по примѣру Христову приводитъ не къ добру, а къ гибели. Притомъ уклоняющіеся отъ крестоношенія, Христомъ заповѣданнаго, недостойные питомцы крестоношенія все-таки не избѣгаютъ: они сами сооружаютъ себѣ свои собственные кресты,—кресты подобные тому, который приготовилъ для себя разбойникъ, распятый ошую Христа.

2) По вступленіи на дѣло общественнаго служенія роду человѣческому, Господь Іисусъ Христосъ продолжалъ итти путемъ самоотверженія и крестоношенія, еще болѣе усиленнаго. Какіе труды понесъ Онъ, какимъ скорбямъ, лишеніямъ, огорченіямъ, гоненіямъ подвергался Онъ, возвѣщая міру Свое Божественное ученіе! Онъ обходилъ грады и веси, населенные чадами Израиля, терпѣливо перенося зной, жажду, голодъ, усталость; Онъ и день и ночь училъ людей истинѣ Божественной, Закону Божію, спасительному пути. Никакія труды и лишенія не ослабляли Его ревности, не отклоняли Его отъ своего спасительнаго труда. Враги истины Божественной хулили Его и ученіе Его; но Онъ, не смущаясь хулами ихъ, неустанно возвѣщалъ Божественное слово. Онъ совершалъ великія благодѣтельныя чудеса, исцѣлялъ больныхъ, прокаженныхъ, хромыхъ, слѣпыхъ, глухихъ, разслабленныхъ, бѣсноватыхъ, даже воскрешалъ мертвыхъ (Матѳ. 11, 5; 4, 24; Марк. 1, 32). И какъ же благодарили Его за благодѣянія? За благія дѣла свои Онъ встрѣчалъ, вмѣсто благодарности, вражду, ненависть, злохуленія. *Онъ изгоняетъ бѣсовъ не иначе, какъ силою вельзевула,—князя бѣсовскаго*, (Матѳ. 12, 24): говорили богохульники. Онъ жилъ святѣйшею жизнію, простиралъ Свою любовь на всѣхъ, всѣмъ благотворилъ, а противъ него строили ковы, замышляли убить Его. И тѣмъ больше возвышалась слава Его, какъ премудраго учителя, великаго чудотворца, благодѣтеля народа, тѣмъ ожесточеннѣе дѣлалась ненависть къ Нему враговъ, тѣмъ настойчивѣе искали они Его погибели. И что же Христосъ? Устрашала ли Его вражда нечестивцевъ? Ослабѣвала ли св. ревность Его о спасеніи людей? Нѣтъ, Онъ безтрепетно, ревностно продолжалъ возвѣщать людямъ Свое Божественное ученіе и совершать спасительныя чудеса. Не умаляла высоты многотруднаго и спасительнаго служенія Его и жажда славы человѣческой. Нѣтъ, славы Своей, славы отъ людей (Іоан. 5,.41) Онъ не искалъ; Онъ искалъ славы только пославшаго Его Отца; о ней

только заботился (Іоан. 7, 16—18). Никакія почести и блага мірскія не обольщали Его, не влекли Его къ себѣ и не отвлекали отъ спасительнаго служенія Его. Предъ самымъ вступленіемъ Его на поприще общественнаго служенія діаволъ покусился искусить Его, возбудить въ Немъ тройственную похоть, — похоть сластолюбія, корыстолюбія и гордости житейской; но искуситель былъ посрамленъ и побѣжденъ. Господь Іисусъ Христосъ отвергъ плотскія удовольствія, съ пренебреженіемъ отказался отъ поклоненія діаволу изъ-за обладанія всѣми царствами міра и отъ чудотвореній тщеславныхъ (Матѳ. 4, 1—10),—восторжествовалъ надъ искушеніемъ и искусителемъ. Онъ уклонился и отъ избранія на царство, когда толпы народа, пораженныя особенно напитаніемъ пяти тысячъ человѣкъ пятью хлѣбами и двумя рыбами, вознамѣрились сдѣлать Его царемъ (Іоан. 6, 5 — 15). Уклонился отъ царства земнаго, потому что не для земнаго, мірскаго царствованія пришелъ Онъ на землю, а для основанія на ней царства небеснаго. Такъ Господь Іисусъ Христосъ неуклонно шелъ путемъ самоотверженія и крестоношенія во дни общественнаго служенія Своего, не отклоняясь отъ Своего спасительнаго служенія ни мірскими удовольствіями и земными благами, ни злохуленіями, гоненіями, и смертельными опасностями, ни мірской славой и почестями. Онъ всѣ Свои помыслы, труды и силы посвящалъ своему спасительному дѣлу, въ него вложилъ всю Свою душу, — неустанно училъ людей истинѣ и правдѣ, располагалъ ихъ къ благочестію и святости и словомъ и примѣромъ Своимъ, благотворилъ имъ, и Своимъ ученіемъ и чудесами воспитывалъ въ нихъ вѣру въ Него, какъ въ обѣтованнаго Спасителя міра, въ Единороднаго Сына Божія, въ истиннаго Бога. И какъ возвышенны были жизнь и дѣла Его во время общественнаго служенія, какъ достойны были они Единороднаго Сына Божія, — это показалъ Отецъ Небесный, торжественно назвавшій Его Сыномъ Своимъ возлюбленнымъ, предъ концемъ общественнаго служенія Христова, во время преображенія Христа на горѣ Ѳаворѣ. *Сей есть Сынъ Мой возлюбленный, въ Которомъ Мое благоволеніе; Его слушайте* (Матѳ. 17, 5): возгласилъ Отецъ Небесный. Невозможно свидѣтельство о божественномъ совершенствѣ Богочеловѣка и величіи совершенныхъ Имъ подвиговъ, — высшее свидѣтельства Ѳаворскаго.

Подобенъ пути Христову долженъ быть и путь жизни каждаго истиннаго христіанина, по вступленіи его на поприще общественнаго служенія. Каждый истинный христіанинъ и въ это время долженъ идти неуклонно путемъ самоотверженія и крестоношенія. И подъ этимъ только условіемъ онъ можетъ совершать и совершаетъ дѣла полезныя, благотворныя, часто великія и дѣлается благодѣтелемъ людей. Заботясь объ исполненіи только своего долга, онъ влагаетъ всю душу въ дѣло своего служенія, посвящаетъ ему всѣ силы, знанія, всѣ труды свои, и—съ полнымъ успѣхомъ и пользою исполняетъ обязанности своего служенія, даетъ дѣламъ правильное направленіе, совершаетъ въ области своего служенія благотворныя преобразованія, даетъ всему быстрый ходъ. Ничто не отвлекаетъ его отъ трудовъ и подвиговъ его служенія. Забавы, развлеченія, удовольствія,—неумѣренныя, вредныя для дѣла, — онъ презираетъ; корыстныя цѣли и дѣйствія ненавидитъ, гнушается ихъ; злорѣчіе, непріятности, интриги, направленныя противъ него, опасности, угрожающія ему за честную, трудолюбивую дѣятельность, не смущаютъ его, не ослабляютъ его дѣятельности, энергіи; даже смертельныя опасности, самая смерть не пугаютъ его, не заставляютъ его сложить руки, и бездѣйствовать для отвращенія опасности, когда нужно подавлять зло. Нѣтъ, ничто не останавливаетъ его благотворной дѣятельности; онъ готовъ всѣмъ, даже жизнію, жертвовать для общаго дѣла и блага, и нерѣдко падаетъ подъ ударами интригъ и ковъ вражескихъ, подвергается временному безславію, даже гибнетъ отъ руки враговъ; но съ пути чести и правды не сходитъ, свой долгъ исполняетъ неуклонно. Какъ велики, благопотребны, полезны для общаго блага подобные крестоносцы! Ими именно, при помощи Божіей, устрояется благо, утверждаются могущество, сила, благосостояніе народовъ, царствъ, св. церкви. Они вносятъ порядокъ, твердость, благой успѣхъ, благопотребную быстроту въ дѣятельность общественную, государственную, церковную; они воспитываютъ и подготовляютъ къ честной и полезной дѣятельности будущія поколѣнія, образуютъ какъ бы школу для приготовленія добрыхъ общественныхъ дѣятелей, обезпечиваютъ благо общее не только въ настоящемъ, но и въ будущемъ. Какъ высоко и благотворно служеніе этихъ крестоносцевъ, идущихъ въ своей дѣятельности по стопамъ Христовымъ! Это—достойные люди,

полезные люди! Они достойны имени чадъ Божіихъ! Они служатъ великую службу во славу Божію, во благо людей.

Какъ напротивъ жалки, презрѣнны, зловредны тѣ люди, которые въ своей служебной дѣятельности уклоняются отъ крестоношенія по примѣру Христову и проходятъ небрежно и нечестно поприще своего служенія. Дурно воспитанные, они дурно и служатъ. Больше любя забавы, развлеченія и удовольствія, чѣмъ служебный трудъ, они самую ничтожную долю времени употребляютъ на дѣла служебныя, дѣлая притомъ все лѣниво, небрежно, вяло, неумѣло. Часто портя дѣло своею небрежностію и неумѣлостію, развращая своимъ примѣромъ, если они начальники, своихъ подчиненныхъ, и пріучая ихъ къ небрежной службѣ, — они почти все время свое тратятъ на забавы, увеселенія и удовольствія, и здѣсь проявляютъ и живость, и искусство, и энергію. А въ дѣлахъ — застой, отъ котораго страдаютъ часто важные интересы общественные, государственные, церковные. Страдая корыстолюбіемъ или нуждаясь въ обильныхъ средствахъ на дорогія увеселенія и удовольствія, уклоняющіеся отъ добраго крестоношенія дѣятели часто предаются лихоимству, хищеніямъ, разнообразнымъ злоупотребленіямъ. Расхищаются ими банки и казнохранилища, пускаются по міру жертвы хищеній; широкою рѣкою разливается лихоимство, хищничество, мотовство, подъ вліяніемъ такихъ дѣятелей. Уклоняющіеся отъ христіанскаго крестоношенія общественные дѣятели часто не столько служатъ, сколько подслуживаются и выслуживаются: дѣлаютъ все только напоказъ, *предъ очима точію работаютъ* (Ефес. 6, 6), для полученія наградъ и повышеній, интригуютъ, пресмыкаются предъ высшими, а въ дѣлахъ допускаютъ застой, непорядки, злоупотребленія, и своимъ вреднымъ вліяніемъ и примѣромъ развращаютъ тѣмъ болѣе широкіе круги, чѣмъ выше и вліятельнѣе положеніе ихъ. О, какъ много терпитъ и страдаетъ дѣло отъ дѣятелей, уклоняющихся отъ добраго крестоношенія въ своемъ служеніи! Какъ много зла всѣмъ причиняютъ они! А крестоношенія-то они все-таки не избѣгаютъ, какъ бы ни желали этого. Они сами сооружаютъ себѣ кресты, подобные кресту разбойника, распятаго ошуюю Христа. И увеселенія, и удовольствія причиняютъ огорченія, скорби, иногда бѣдствія великія; нерѣдко они оплачиваются раззореніемъ, безчестіемъ, смертію. И корыстолюбіе, хищеніе обрекаютъ человѣка на большіе хлопоты, непріятности.

опасности, покрываютъ имя человѣка позоромъ, подвергаютъ страшнымъ карамъ, низвергаютъ человѣка въ пропасть погибели. И честолюбіе сопряжено съ большими хлопотами, заботами, огорченіями, часто завершается такими тяжкими паденіями, послѣ которыхъ невозможны бываютъ возстанія людей, разбитыхъ, сокрушенныхъ при паденіи и тѣлесно и духовно. Все это — развѣ не кресты? Кресты, и кресты ужасные, причиняющіе страшныя мученія и страданія, и—въ тоже время кресты разбойничьи,—кресты, подобные кресту разбойника, распятаго ошую Христа. Не лучше ли, не разумнѣе ли, не налагая на себя самодѣльнаго креста, каждому благопокорливо взять и возложить на себя крестъ, предназначенные ему Господомъ, и съ нимъ на раменахъ своихъ идти во слѣдъ Господа Іисуса Христа? Кресты, Богомъ возложенные на людей, и благопокорливо возлагаемые ими на себя, — кресты спасительные, и потому, при всей своей тяжести, вожделѣнные...

3) Самое усиленное крестоношеніе Христово началось со времени преславнаго преображенія Христа на Ѳаворѣ, получило свое наибольшее напряженіе во дни страданій Его и завершилось крестною смертію Его. Возвѣстивъ людямъ Божественное ученіе Свое, совершивъ безчисленное множество великихъ, спасительныхъ чудесъ, — Господь нашъ Іисусъ Христосъ пріуготовлялся къ величайшему дѣлу своего служенія, къ искупленію рода человѣческаго Своими страданіями и смертію, Своею безцѣнною кровію. Въ это время и слово, и дѣло Его становится наиболѣе рѣшительнымъ. Притчи Его дышатъ строгими обличеніями вождей и учителей израильскаго народа, грозятъ имъ гибелью за упорную ненависть къ истинному Мессіи—Іисусу Христу, за рѣшимость убить Его. Обличительныя рѣчи Его, обращенныя къ фарисеямъ, пламенны, сокрушительны, а бесѣды съ учениками, особенно прощальная бесѣда съ ними, божественно умилительны (Матѳ. 23, 1 — 39; Іоан. 13 гл. 31—17 гл. 26). Все рѣшительнѣе и рѣшительнѣе открываетъ Онъ, что Онъ обѣтованный Христосъ—Сынъ Божій. Онъ совершаетъ величайшее чудо,—воскрешаетъ Лазаря. Онъ торжественно, какъ Царь Израилевъ, вступаетъ въ Іерусалимъ, возсѣдя на молодомъ ослѣ (Матѳ. 21, 1—11);—принимаетъ отъ народа, и даже отъ дѣтей привѣтствія, подобающія Мессіи (Матѳ. 21, 8, 9, 15, 16). Принимаетъ царскія почести Іисусъ,—прежде устранявшійся отъ царскихъ почестей, конечно имѣвшихъ другой смыслъ и характеръ.

Онъ являетъ Себя Владыкою храма, изгоняетъ изъ него продающихъ и покупающихъ (Мѳ. 21, 12, 13). Торжественно, подъ заклятіемъ первосвященническимъ, Онъ исповѣдуетъ Себя Христомъ, Сыномъ Божіимъ предъ первосвященниками и старцами, предъ всѣмъ синедріономъ (Матѳ. 26, 59 — 66). Исповѣдуетъ Себя Царемъ предъ Пилатомъ (Іоан. 18, 33 – 37). И все это дѣлаетъ Онъ съ явною опасностію для Себя. Вообще всѣ слова и дѣла Іисуса Христа въ послѣдніе дни земной жизни Его навлекаютъ на Него страшныя опасности, явно обрекаютъ Его на смерть, и однако Онъ, не страшась никакихъ опасностей и смерти, говоритъ и дѣйствуетъ такъ, какъ требовали того воля Отца Небеснаго и домостроительство нашего спасенія, какъ требовало того Его служеніе. Враги Его окружаютъ Его, какъ хищные волки незлобиваго Агнца, ловятъ каждое слово Его, чтобы исказить и перетолковать слова Его и тѣмъ погубить Его; а Онъ безстрашно бичуетъ ихъ лицемѣріе и пороки, обвиняетъ ихъ въ измѣнѣ Богу и Христу Его, грозитъ имъ за то гибелью и больше и больше распаляетъ ихъ злобу и ненависть къ Нему. Они ненавидятъ Его за чудеса, привлекающія къ Нему народъ, какъ къ Мессіи; а Онъ, какъ бы вызывая ихъ на борьбу, совершаетъ, вблизи Іерусалима, величайшее чудо, воскрешаетъ изъ мертвыхъ Лазаря, и разъяряетъ ихъ. Они замыслили обвинить Его въ богохульствѣ, въ самозванствѣ, въ ложномъ будто бы присвоеніи Имъ Себѣ имени Сына Божія, Христа, Царя Израилева;—а Онъ и въ притчахъ, и въ ясныхъ словахъ, и словомъ и дѣломъ, торжественно возвѣщаетъ, что Онъ Сынъ Божій, Христосъ, Царь Израилевъ, совершаетъ даже торжественный царскій входъ въ Іерусалимъ, принимаетъ царскія почести, и тѣмъ даетъ имъ оружіе противъ Себя. Онъ подъ присягою исповѣдуетъ Себя Сыномъ Божіимъ, Христомъ предъ цѣлымъ синедріономъ (Матѳ. 26, 59—66), Онъ свидѣтельствуетъ предъ Понтіемъ Пилатомъ доброе исповѣданіе (1 Тим. 6, 13) и тѣмъ Самъ произноситъ надъ Собою смертный приговоръ, и послѣ тяжкихъ страданій умираетъ на крестѣ. Такъ, когда настало благопотребное время для рѣшительнаго исповѣданія Своего спасительнаго призванія и божескаго достоинства, и для совершенія искупленія людей крестною смертію Богочеловѣка, — Онъ безтрепетно, безъ всякаго уклоненія, не боясь смерти, исповѣдуетъ Себя Христомъ и претерпѣваетъ страшныя страданія и смерть. Величіе послѣдняго

подвига Христова засвидѣтельствовалъ Богъ Отецъ гласомъ съ неба: *и прославилъ и еще прославлю* (Іоан. 12, 28) имя Мое; засвидѣтельствовалъ, въ мгновеніе смерти Его, величіе сей смерти раздраніемъ завѣсы въ храмѣ на двое, сверху до низу, землетрясеніемъ, распаденіемъ камней, воскресеніемъ многихъ тѣлъ усопшихъ святыхъ, и явленіемъ ихъ многимъ во святомъ градѣ (Матѳ. 27, 50—53) и наконецъ воскресеніемъ и вознесеніемъ на небо Самого Іисуса Христа. *Христосъ Іисусъ смирилъ Себя, бывъ послушнымъ даже до смерти, и смерти крестной. Посему и Богъ превознесъ Его и далъ Ему имя выше всякаго имени, дабы предъ именемъ Іисуса преклонялось всякое колѣно небесныхъ, земныхъ и преисподнихъ и всякій языкъ исповѣдалъ, что Господь Іисусъ Христосъ во славу Бога Отца* (Филип. 2, 8 — 11). Таковъ плодъ крестоношенія для Іисуса Христа и міра. Іисусъ Христосъ превознесенъ; міръ спасенъ.

И для каждаго истиннаго христіанина, живущаго не краткое время на землѣ, и идущаго путемъ крестоношенія христіанскаго, можетъ наступить и наступаетъ время усиленнаго крестоношенія. Это бываетъ тогда, когда, съ одной стороны, самъ христіанинъ достигаетъ въ мѣру полнаго возраста Христова, и пріобрѣтаетъ важный авторитетъ среди своихъ ближнихъ, и когда, съ другой стороны, въ окружающей его средѣ начинаетъ гордо поднимать свою голову умственное растлѣніе, когда разрушительныя ученія и правила начинаютъ колебать и разрушать всѣ основы и устои доброй нравственной—общественной, государственной и церковной жизни, когда начинаютъ ставить мерзость запустѣнія на мѣстѣ святомъ. Тогда истинный крестоносецъ по примѣру Христову долженъ возвышать и обыкновенно возвышаетъ свой могучій голосъ противъ зловредныхъ ученій и правилъ и всею силою своего ума, знанія, опытности, авторитета умственнаго, нравственнаго и служебнаго вооружается противъ нихъ, старается положить предѣлъ распространенію ихъ, и легкомысленно увлекающихся ими вразумить, а распространителей ихъ обличить, посрамить и обуздать. И какъ побѣдоносна часто бываетъ борьба крестоносцевъ благихъ съ врагами истины и добра! Они разоблачаютъ всю лживость и гибельность зловредныхъ ученій и правилъ, всю гнусность и низость нравственную проповѣдниковъ ихъ, раскрываютъ опасности, угрожающія съ ихъ стороны обществу, государству, церкви, — опасности и бѣдствія

часто непоправимыя, не представляющія добраго просвѣта и въ будущемъ, обѣщаніемъ котораго враги добра часто увлекаютъ неопытныхъ на пути погибельные; и добрые крестоносцы вразумляютъ, отрезвляютъ многихъ, спасаютъ отъ гибели массы. Не будь ихъ, — добрыхъ крестоносцевъ, не будь ихъ противодѣйствія злу, зло широкою рѣкою разливалось бы повсюду, и потопило бы давно и общества, и государства, и помѣстныя церкви, въ крови человѣческой. Добрые крестоносцы своею благою дѣятельностію останавливаютъ разлитіе зла; они часто съ такою ревностію и самоотверженіемъ охраняютъ благо общее, что своею собственною, мученическою кровію останавливаютъ пролитіе потоковъ крови своихъ ближнихъ! Добрые крестоносцы! Истинные друзья и благодѣтели рода человѣческаго! Божественный Крестоносецъ Христосъ не постыдится называть ихъ братьями (Евр. 2, 11), содѣлаетъ ихъ сынами Божіими.

Какое было бы счастіе для общества, государства и церкви, еслибы всѣ безъ изъятія люди возрастные, особенно престарѣлые, отличающіеся высокимъ умомъ, обширными знаніями, авторитетомъ, были добрыми крестоносцами, мужественно боролись съ умственнымъ и нравственнымъ растлѣніемъ, охватывающимъ окружающую ихъ среду! Къ несчастію, многіе изъ людей даже престарѣлыхъ, умныхъ, многосвѣдущихъ, по развращенію своего ума и испорченности сердца,—сами бываютъ проповѣдниками и распространителями ложныхъ, развращающихъ ученій и правилъ. Такую возмутительную роль играетъ у насъ одинъ талантливый писатель, расходующій свой талантъ въ послѣднее время на писаніе книгъ богохульныхъ, безбожныхъ, развращающихъ; онъ не только не хочетъ и не можетъ вразумлять другихъ, но и самъ ни чѣмъ не вразумляется, и своею дѣятельностію внушаетъ омерзѣніе къ себѣ. Другіе старцы—сыны вѣка сего, не имѣя никакихъ убѣжденій твердыхъ, больше всего ищутъ популярности именно въ средѣ недостойной, малосмысленной и развращенной, и не только не обращаются къ заблуждающимъ съ словомъ вразумленія, но и потворствуютъ и покровительствуютъ ихъ заблужденіямъ и испорченности. О, какіе злодѣи, гнусные злодѣи всѣ эти люди, уклоняющіеся отъ истиннаго крестоношенія и другихъ отклоняющіе отъ него!... Всѣ они однакожъ крестоносцы; но крестоносцы, сооружающіе для себя кресты, подобные кресту разбойника, распятаго

ошую Христа. И кресты ихъ несомнѣнно даже тяжелѣе и ужаснѣе креста разбойника-богохульника, тяжелѣе и ужаснѣе настолько, насколько ужаснѣе грѣхъ людей, убивающихъ души человѣческія, грѣха, убивающихъ тѣла человѣческія.

Мы, братіе и сестры, живемъ во времена тяжелыя, требующія отъ истинныхъ христіанъ особенно усиленнаго крестоношенія. Умственное и нравственное растлѣніе у насъ страшно сильно и усиливается все болѣе и болѣе. Возлюбимъ святое крестоношеніе! Ополчимся всѣ и съ оружіемъ креста вступимъ въ брань съ ложью и зломъ, въ брань съ учителями ихъ, и съ исконнымъ лжеучителемъ и вождемъ лжеучителей — діаволомъ. Постараемся воспитывать дѣтей въ истинно-христіанскомъ духѣ, воспитывать въ нихъ истинно-христіанскія убѣжденія и характеры. Потщимся всѣ идти крестнымъ путемъ, по примѣру Христа, въ своей жизни и дѣятельности,— постараемся постоянно жить и дѣйствовать по-христіански. Безтрепетно, не страшась никакихъ опасностей, будемъ возвышать свой голосъ противъ лжи и порока, и словомъ и дѣломъ обличать ихъ и располагать всѣхъ къ истинѣ и добру. Божественный Крестоносецъ Христосъ не оставитъ насъ безпомощными и дастъ намъ силы побѣждать зло и насаждать и укрѣплять добро, во славу Божію и во благо ближнихъ. Аминь.

ПРАВОСЛАВНО-КАѲОЛИЧЕСКАЯ ВОСТОЧНАЯ ЦЕРКОВЬ *.

Предметъ моей настоящей лекціи есть Православно-каѳолическая церковь, обыкновенно называемая греческою церковію, и на страницахъ ея послѣдняго англійскаго историка Д-ра Ниля оказывается слѣдующее краснорѣчивое резюмэ современнаго состоянія этой церкви:

„Простираясь отъ Охотскаго моря до дворцовъ Венеціи, отъ ледяныхъ глыбей, ударяющихъ о Соловецкій монастырь до дремучихъ боровъ Малабара; обнимая тысячи языковъ, народностей и нарѣчій, но связуя ихъ въ одно цѣлое золотымъ звеномъ той же вѣры; принося страшную жертву въ сотняхъ литургій, но принося ее одному и тому же Богу и съ тѣми же обрядами; удерживая патріаршіе престолы свои въ тѣхъ же самыхъ городахъ, въ которыхъ были они въ то еще время, когда ученики названы были христіанами, прежде всего въ Антіохіи, и когда Іаковъ, братъ нашего Господа, скончалъ свое теченіе въ Іерусалимѣ; подавляемая почитателями лже-пророка, какъ нѣкогда поклонниками ложныхъ боговъ;—она и теперь, какъ искони, сложна въ своемъ устройствѣ и пріемахъ, но проста въ своей вѣрѣ, неудобонятна для внѣшнихъ, но удобовразумительна для ея собственныхъ чадъ, широко раскинута въ своихъ вѣтвяхъ и жестоко преслѣдуема врагами, подобно

* Переводъ лекціи, прочитанной магистромъ Н. Орловымъ въ недѣлю Православія (вербное воскресеніе на Западѣ) 10—23 марта 1891 года въ залѣ этическаго Общества въ Лондонѣ.

ея Божественнымъ основаніямъ, но все-таки и нынѣ остается тѣмъ, чѣмъ она съ такимъ увлеченіемъ любитъ называть себя — единою, единственною, святою, каѳолическою и апостольскою".

Во времена давно и, какъ теперь повидимому, кажется на всегда минувшія, таже самая церковь обнимала также и весь извѣстный тогда западный міръ; но въ тѣ же времена даже и папы учили и писали, что „многіе изъ римскихъ первосвященниковъ были еретиками" (папа Адріанъ VI) и что „въ дѣлахъ вѣры послѣдній міранинъ имѣетъ точно такой же голосъ, какъ и высшій членъ іерархіи" (папа Николай I въ посланіи къ Фотію, патріарху Константинопольскому); такъ какъ опредѣленіе и выраженіе этой вѣры не зависитъ отъ отдѣльныхъ личностей, какъ бы высоко онѣ ни были поставлены или отъ какого-либо числа ихъ, какъ бы велико оно ни было, но отъ церкви въ ея цѣлостности. Въ тѣ отдаленныя времена закваска раціоналистическая еще не посмѣла проникнуть въ единое стадо Христово, и первыя попытки усвоенiи ложнаго ученія мѣстной церкви всему тѣлу были уничтожены въ самомъ зародышѣ папою Львомъ III, который приказалъ вырѣзать символъ, въ его первоначальной, единственно признанной и позволительной формѣ, на серебрянныхъ доскахъ. Ядъ однакоже не былъ уничтоженъ и гангрена распространилась съ такою быстротою, что скоро самъ Римъ перемѣнилъ позу и содѣйствовалъ своимъ, и тогда уже могущественнымъ вліяніемъ распространенію заблужденія. Прошло ровно десять вѣковъ съ тѣхъ поръ, и нынѣ,—когда вслѣдствіе непрерывной дѣятельности этой закваски, одна часть на Западѣ дошла до обоготворенія одного человѣка во главѣ цѣлаго общества (римскій католицизмъ), другая до такого же почти обоготворенія каждой отдѣльной личности (протестантизмъ), хотя ни та ни другая не рѣшаются открыто отвергать Христа, третья болѣе логическая отрицаетъ Христа всецѣло (унитаріанизмъ), а въ остальной, четвертой—преобладаютъ крайній скептицизмъ и невѣріе — нѣтъ ничего удивительнаго, что „твердость стоянія" со стороны церкви въ томъ, что было предано ей искони, становится совершенно непонятною для западнаго ума, что на ея постоянство здѣсь смотрятъ какъ на окаменѣлость, а древнее ученіе и нѣкогда общая вѣра считаются трудно понимаемыми... Моею задачею сегодня будетъ употребить всѣ усилія, чтобы сдѣлать для васъ понятнымъ руководящій духъ и основные принципы той церкви, быть хоть недостойнымъ членомъ который я самъ считаю за свое счастіе.

Что такое церковь? Въ весьма почтенномъ сочиненіи,—этомъ неисчерпаемомъ рудникѣ всякаго изучающаго священное писаніе, которое озаглавливается: „Полный сводъ (concordance) Ветхаго и Новаго Завѣта, магистра Александра Крюдена“ и о которомъ кто-либо и изъ васъ, вѣроятно, слыхалъ, „тѣло“ опредѣляется какъ „церковь Божія, твердо соединенная со Христомъ и въ своихъ членахъ Духомъ, вѣрою, любовію, таинствами, словомъ и служеніемъ, которые, подобно венамъ и артеріямъ въ тѣлѣ, служатъ для соединенія членовъ со Христомъ и между собою, равно какъ и для сообщенія значенія и питанія отъ главы каждому отдѣльному члену этого мистическаго тѣла“. Что не можетъ не броситься въ глаза православному христіанину въ этомъ, иначе замѣчательномъ и прекрасномъ, опредѣленіи, это довольно формальный и діалектическій методъ, съ которымъ связи, объединяющія тѣло въ одно цѣлое, раздроблены здѣсь и пріумножены. Въ предложенныхъ авторомъ цитатахъ, т.-е. 1 Кор. 10, 17, Еф. 4, 16 и Кол. 1, 18, изъ всѣхъ шести упоминается только любовь. Между тѣмъ въ 12-й главѣ 1-го посланія къ Коринѳянамъ дѣятельность отдѣльныхъ частей въ одномъ тѣлѣ описывается съ бо́льшею полнотою и подробностію. Изъ этого описанія открывается съ несомнѣнною очевидностію, что церковь должна быть органическимъ, живымъ тѣломъ, что его члены крѣпко связаны между собою и дѣйствуютъ гармонически, и дабы не было раздѣленія въ тѣлѣ. Не можетъ глазъ сказать рукѣ: ты мнѣ не надобна; или также голова ногамъ: вы внѣ не нужны. Напротивъ члены тѣла, которые кажутся слабѣйшими, гораздо нужнѣе. И которые намъ кажутся менѣе благородными въ тѣлѣ, о тѣхъ болѣе прилагаемъ попеченія... Богъ соразмѣрилъ тѣло, внушивъ о менѣе совершенномъ большее попеченіе... дабы члены одинаково заботились другъ о другѣ. Посему страдаетъ ли одинъ членъ, страдаютъ съ нимъ всѣ члены; славится ли одинъ членъ, съ нимъ радуются всѣ члены“ (1 Кор. 12, 21—26). Нельзя не допустить, что это было не однимъ лишь уподобленіемъ, когда Христосъ, послѣ самой послѣдней вечери своей на землѣ съ учениками, говорилъ имъ такъ (Іоан. 15, 1—6): „Я есмь истинная виноградная лоза, а Отецъ мой Виноградарь. Всякую у Меня вѣтвь, не приносящую плода, онъ отсѣкаетъ: и всякую приносящую плодъ, очищаетъ, чтобы болѣе приносила плода. *Вы уже очищены чрезъ слово, которое Я проповѣдалъ вамъ.* Пребудьте

во мнѣ, и Я въ васъ. *Какъ вѣтвь не можетъ приносить плода сама собою, если не будетъ на лозѣ:* такъ и вы, если не будете во Мнѣ. Я есмь Лоза, а вы вѣтви: кто пребываетъ во Мнѣ, а Я въ немъ, тотъ приноситъ много плода; ибо *безъ Меня не можете дѣлать ничего.* Кто не пребудетъ во Мнѣ, извергнется вонъ, какъ вѣтвь, и засохнетъ. Единственнымъ условіемъ пребыванія на этой небесной лозѣ и единственною заповѣдью Христа было: „любить другъ друга", точно также, какъ и Онъ возлюбилъ насъ, т.-е. не словами, а самымъ дѣломъ, ибо Онъ тотчасъ же прибавляетъ, „нѣтъ больше той любви, какъ если кто положитъ душу свою за друзей своихъ" (Іоан. 15, 12, 13). Тоже самое должно было быть отличительною чертою послѣдователей Христа: „Потому узнаютъ всѣ, что вы Мои ученики, если будете имѣть любовь между собою". (Іоан. 13, 35).

Слѣдовательно единственная достаточная и дѣйствительная связь, которая соединяетъ тѣло въ одно цѣлое, есть любовь [1]). Не удивительно, что св. Павелъ такъ восторженно, но опять таки не въ фигуративномъ только смыслѣ, пишетъ о любви: „Если я говорю языками человѣческими и ангельскими, а любви не имѣю, то я — мѣдь звенящая, или кимвалъ звучащій. Если имѣю даръ пророчества, и знаю всѣ тайны, и имѣю всякое познаніе и всю вѣру, такъ что могу и горы переставлять, а не имѣю любви,—то я ничто... Любовь не превозносится, не гордится... не ищетъ своего... все покрываетъ, всему вѣритъ, всего надѣется, все переноситъ. Любовь никогда не перестаетъ" (I, Кор. 13, 1. 2. 4. 7. 8).

Такимъ образомъ, въ этомъ живомъ, духовномъ организмѣ можно различать: 1) Христа—главу, о коемъ св. Петръ, почти въ тотъ самый день, когда это тѣло Христа было запечатлѣно изліяніемъ св. Духа, который имѣлъ пребывать въ немъ навсегда,—свидѣтельствовалъ, подъ вдохновеніемъ свыше, что „нѣтъ другаго имени подъ небомъ, даннаго человѣкомъ, которымъ надлежало бы намъ спастись (Дѣян. 4, 12); 2) Духа Божія, животворящаго Духа истины, который одушевляетъ и направляетъ его, о коемъ св. Павелъ

[1]) Я отнюдь не намѣренъ утверждать, что нѣтъ надобности ни въ вѣрѣ или таинствахъ, ни въ словѣ или служеніи; но всѣ они имѣютъ временный характеръ. Придетъ время, когда мы будемъ видѣть лицемъ къ лицу. И будемъ ли мы тогда любить менѣе и перестанемъ ли быть членами?

засвидѣтельствовалъ: „всѣ дары (даже вѣру) производитъ одинъ и тотъ же духъ (1 Кор. 12, 9. 11); и 3) членовъ — свободныхъ разумныхъ существъ, взаимною связью между которыми служитъ никогда не измѣняющая, никогда не перестающая любовь.

Внутреннѣйшее, тѣснѣйшее единеніе этого духовнаго организма, какъ и вообще все относящееся до Божественныхъ таинъ, можетъ быть только предметомъ вѣры [2]); но изъ предшествующаго вытекаетъ: 1) что церковь должна быть единою и можетъ быть только единой, обнимая все человѣчество — какъ тѣхъ, которые уже окончили свое земное теченіе, тѣхъ, которые еще продолжаютъ бороться за свободу и истину во Христѣ, такъ и тѣхъ, которые еще имѣютъ родиться. Слѣдовательно, она невидима даже во всемъ, что касается внутренней дѣятельности Духа, и однакоже не можетъ не быть видимою и наблюдаемою въ той взаимной связи, которую Христосъ называлъ отличительною чертою христіанина, т.-е. въ любви съ ея проявленіями въ общемъ символѣ и литургіи.

2) Церковь должна быть также свята, по причинѣ единственной ея Главы, а равно и одушевляющаго и всепроникающаго Духа, и, однакоже, въ частныхъ своихъ членахъ можетъ допускать всѣ несовершенства, присущія земному человѣческому существу, причемъ совершенство членовъ не зависитъ отъ индивидуальныхъ усилій и стоитъ въ прямомъ пропорціональномъ отношеніи къ степени ихъ единенія съ цѣлымъ.

3) Далѣе, истина, яже во Христѣ, должна была быть открыта съ искони во всей своей цѣлости и никогда не можетъ разниться, какъ самъ Христосъ вчера и днесь, тойже и во вѣки, и Богъ Духъ Святый, не онъ Себя говоритъ, но говоритъ только то, что слышитъ (Толк. 16, 13).

---

[2]) Вѣра есть всегда результатъ откровенія извѣстнаго и признаваемаго за таковое. Она есть созерцаніе невидимаго факта, какъ проявившагося—въ видимой формѣ. Она не простое вѣрованіе или логическое убѣжденіе, основанное на выводахъ, но нѣчто гораздо высшее. Она не есть актъ одной лишь познавательной способности, въ ея отдѣльности отъ другихъ, но—актъ всѣхъ способностей ума, преложеннаго и увлеченнаго до самой крайней степени живою истиною откровеннаго факта. Вѣра не мыслится или чувствуется только; но такъ-сказать мыслится и чувствуется въ одно и то же время; короче, она не простое вѣдѣніе, но знаніе и жизнь.

4) А потому, церковь должна наконецъ, содержать въ себѣ полноту благодати, достаточной не только для спасенія душъ и усовершеній человѣчества, но также и для сохраненія откровенной истины въ чистотѣ, нерушимости и полнотѣ, черезъ всѣ поколѣнія, какъ свѣтъ, какъ мѣрило, какъ судъ, такъ что она дѣйствительно можетъ быть столпомъ и утвержденіемъ истины (1 Тим. 3, 15).

На обладаніе всѣми этими свойствами, какъ то: единствомъ, святостію, каѳоличностію и апостоличностію, православно-каѳолическая восточная церковь заявляетъ, какъ явствуетъ изъ Д-ра Ниля, свои притязанія, и, съ вашего позволенія и любезности, я намѣреваюсь войти въ нѣкоторыя подробности относительно этихъ четырехъ категорій и тѣмъ дать вамъ возможность понять, что церковь разумѣетъ подъ этими терминами.

1) Единство должно быть дѣйствительнымъ и органическимъ, совмѣстнымъ съ совершенною свободою и истинною жизнію, а не внѣшнимъ только и механическимъ, равносильнымъ безжизненности и смерти. Песчинка не становится новымъ существомъ отъ громадной кучи подобныхъ же песчинокъ, точно также какъ и кирпичъ отнюдь неизмѣняется и не улучшается отъ мѣста въ стѣнѣ, даваемаго ему каменьщикомъ; но всякій атомъ, ассимилируемый живымъ организмомъ, становится нераздѣльною частію этого организма и самъ получаетъ новый смыслъ, пріобрѣтаетъ новую жизнь. „Возлюбимъ другъ друга, да единомыслiемъ исповѣмы“ — взываетъ къ намъ наша церковь въ литургіи, это и есть ея девизъ. Точно также, какъ самъ Христосъ не оставался на землѣ, чтобы вліять однимъ лицемъ своимъ и присутствіемъ, а напротивъ предоставилъ образованіе для себя инаго духовнаго тѣла духовному же воздѣйствію инаго - Утѣшителя,—и наша церковь не сооружаетъ, подобно тому, какъ царства міра сего обнаруживаютъ наклонность и дѣйствительно воздвигаютъ, видимые критеріи единства,—въ формѣ ли то человѣка, какъ бы высоко ни стоялъ онъ, или же въ видѣ книги, какъ бы священна она ни была, провозглашая, что одного признанія этихъ внѣшнихъ знаковъ совершенно достаточно для единства, какъ бы ни много разнился кто-либо въ своихъ взглядахъ по другимъ пунктамъ, или какъ бы ни различно понималъ кто данную книгу. Она никогда не можетъ дать своего согласія на насилованіе свободы совѣсти, или даже и подумать объ учрежденіи инквизиціи; ни сицилійскихъ вечеренъ, ни варѳоломе-

евскихъ ночей нельзя отыскать на страницахъ ея исторіи (Деканъ Станлей, лекціи о восточной церкви); точно также она никогда не допуститъ и мыслить объ уніатскихъ церквахъ, или не станетъ обходить море и сушу единственно затѣмъ, чтобы быть въ состояніи сказать только, что открыла еще одного прозелита. — Она едино тѣло и единъ духъ. Единство это должно, конечно, обнаруживаться внѣшнимъ образомъ въ проявленіяхъ принципа единства, и оно выражается, но не въ одномъ языкѣ, а въ догматахъ, исповѣдуемыхъ на тысячѣ нарѣчій всѣмъ тѣломъ,—въ таинствахъ, признаваемыхъ и содержимыхъ всѣми, даже въ обрядахъ, ибо сіи послѣдніе суть не что иное, какъ выраженіе отношенія общества къ исповѣдуемымъ всѣми догматамъ. Ни одна вѣтвь нашей церкви какъ бы велика и значительна она ни была, никогда не предпринимаетъ ничего важнаго и не вводитъ ничего новаго, не посовѣтовавшись прежде съ другими вѣтвями и не получивъ на то ихъ согласія. Свидѣтельствомъ этому можетъ быть вся ея исторія, начиная съ вопроса о времени празднованія пасхи, проходя черезъ всю эру соборную и доходя до нашихъ собственныхъ дней. Поэтому греческая церковь не знаетъ церкви въ церкви, т.-е. учащей церкви пастырей и церкви овецъ [3]). Я не хочу утверждать этимъ, чтобы въ нашей церкви не было различія между духовенствомъ, т.-е. тѣми, которые призываются на всецѣлое посвященіе себя служенію таинъ Божіихъ (1 Кор. 4, 1), и мірянами; но одно не говоритъ другимъ: „я не нуждаюсь въ тебѣ“. „Епископъ въ одно и то же время есть и учитель и ученикъ своего стада“ (Иннокентій). Въ дѣлахъ вѣры патріархи могутъ погрѣшать и дѣйствительно были еретиками; могутъ быть и были вразумляемы простыми мірянами. Въ самомъ дѣлѣ, только чистѣйшій раціонализмъ можетъ не признавать никакого другаго способа поученія, кромѣ ученія словомъ. Послѣднее само по себѣ не учитъ; поучительна жизнь, и ея наставленія краснорѣчивѣе цѣлыхъ томовъ словъ. — Поэтому, опять, наша церковъ не прерываетъ общенія съ отшедшими, вмѣстѣ съ послѣднимъ клочкомъ земли, брошеннымъ на ихъ могилу, и не берется располагать другими мірами, *преждевременно* помѣщая однихъ на небо, а другихъ въ какое то промежуточное мѣсто, прежде чѣмъ тотъ, кому предоставленъ весь

[3]) Весьма поучительное разграниченіе!

судъ, не явится, чтобы воспользоваться своимъ правомъ. „Богъ не есть Богъ мертвыхъ, но Богъ живыхъ (Мѳ. 22, 32), вси бо тому живи суть“, и наша церковь поддерживаетъ и повелѣваетъ продолженіе внутреннѣйшаго общенія въ молитвѣ [1]),—этомъ сладчайшемъ общеніи душъ и вѣрнѣйшей лѣствицѣ, возводящей къ небесамъ—къ отшедшимъ, возлюбленнымъ или почитаемымъ, и за нихъ. Наша церковь дѣлаетъ это, однакоже, не въ утилитарномъ, раціоналистическомъ духѣ рабства, но въ духѣ братской любви, увѣренней во взаимности; и дѣлаетъ это опять вовсе не потому чтобы не считала великаго искупленія вполнѣ достаточнымъ для спасенія, или же допускала такъ-называемыя сверхъдолжныя дѣла и заслуги, но потому, что она совершенно чужда земному началу *quid pro quo*, и православный, въ своемъ довѣріи дѣйственности молитвъ друзей, пока они остаются въ живыхъ, не забываетъ, что удаленіе отшедшихъ есть только иная форма отсутствія.—Но, между тѣмъ какъ эти проявленія единства не могутъ не обнаруживаться внѣшнимъ образомъ, отдѣльные члены не судятъ своихъ братьевъ, и община относится къ нимъ снисходительно, иногда даже до слабости; она не испытуетъ сердецъ и не отказываетъ въ видимомъ своемъ общеніи раскаянію, хотя бы только чисто наружному. Того, который не принадлежитъ ей, видимая церковь вовсе не судитъ, ибо „своему господеви стоитъ или падаетъ (Римл. 14, 4), а отступниковъ она просто избѣгаетъ — какъ такихъ, которые сами себя отсѣкаютъ отъ общенія. Далѣе, такъ какъ тайныя связи, которыя могутъ соединять единую церковь съ человѣчествомъ, находящимся внѣ ея нѣдръ, остаются сокровенными: то мы не имѣемъ ни права, ни желанія обрекать на вѣчное осужденіе всѣхъ тѣхъ, которые видимо не принадлежатъ церкви, — тѣмъ болѣе, что такое предположеніе было бы въ прямомъ противорѣчіи съ милосердіемъ Божіимъ. ловѣческой воли.

2. Такимъ образомъ, Христосъ есть отъ вѣчности единственное праведное осужденіе грѣха; Онъ одинъ представляетъ мѣрило для всякаго созданія, и вотъ почему Ему данъ весь судъ, какъ Богъ Духъ Св. повѣдалъ это намъ. Но Христосъ есть въ тоже время безпредѣльная любовь Отца, а потому Онъ есть также и спасеніе, единственно

[1]) Молитва—постоянная, непрерывная—есть какъ бы кровь, циркулирующая въ тѣлѣ; она составляетъ жизнь тѣла и есть выраженіе самой жизни; это—глаголъ любви, вѣчное дыханіе Духа Божія.

возможное для грѣшниковъ. Божественная природа не можетъ допустить грѣха, тѣмъ болѣе, что и самъ грѣхъ есть добровольное удаленіе отъ Бога; но любовь Христова не покидаетъ твари. Христосъ соединяется со всякимъ, кто не отвергаетъ Его, Онъ беретъ на себя всякій грѣхъ, каковъ бы онъ ни былъ, и переноситъ наказаніе за грѣхъ, т.-е. смерть; но этимъ же средствомъ одержана и побѣда. Съ другой стороны, такимъ же точно образомъ, какъ Христосъ, чрезъ соединеніе себя съ несовершенною и виновною тварію, содѣлался отвѣтственнымъ за грѣхъ, грѣшникъ можетъ содѣлаться причастникомъ въ совершенствѣ своего Спасителя. Такимъ образомъ, всякій, кто не отвергается Христа, примиряется съ Богомъ; и всякій грѣшникъ становится сыномъ Божіимъ. Поэтому, Христосъ есть вѣчная побѣда Бога надъ зломъ; Онъ же представляетъ единственное исконное осужденіе грѣха и вѣчное спасеніе всякаго грѣшника, не отвергающаго Его. Такимъ образомъ Богъ благоизволилъ повѣдать намъ, что правда Отца проявилась въ свободномъ совершенствѣ возлюбленнаго Сына Его, а безпредѣльная любовь Отчая обнаружилась въ свободной любви Агнца Божія, закланнаго за братьевъ. Все здѣсь дѣло свободы: какъ праведность Христа, которая осуждаетъ насъ, такъ и любовь Христа, которая спасаетъ насъ тѣмъ дѣйствительнымъ и неизреченнымъ единеніемъ, къ коему Онъ допускаетъ насъ. Такимъ образомъ, между тѣмъ какъ въ борьбѣ противъ аріанизма церковь утверждала, что въ мірѣ разумныхъ существъ ничто не можетъ равняться Богу въ нравственномъ совершенствѣ, а противъ несторіанцевъ и евтихіанцевъ, — что Богъ и человѣкъ настолько подобны, что Богъ могъ содѣлаться человѣкомъ, — она съ особенною силою напоминаетъ намъ и вмѣняетъ въ непремѣнную обязанность каждому христіанину — никогда не довольствоваться какою бы то ни было близостью къ совершенству, но постоянно и всѣми силами стремиться къ достиженію совершенства безусловнаго. Такимъ образомъ, хотя безусловно святы въ этомъ тѣлѣ (въ церкви) ея Глава Іисусъ Христосъ и полнота благодати, сообщаемой Святымъ Духомъ, — уже самое стремленіе къ совершенству со стороны отдѣльныхъ личностей и помѣстныхъ церквей отражаетъ блескъ этой святости по всему тѣлу и очищаетъ несовершенства другихъ въ глазахъ Того, Кто и намѣренія цѣлуетъ и Кто всегда готовъ пощадить девяносто девять грѣшниковъ за одного праведника.

3) Истина есть сама — чистота и святость и потому могла быть сообщена не отдѣльнымъ личностямъ или какому-либо числу ихъ, но церкви—этой чистой и непорочной невѣстѣ Христовой — въ ея цѣломъ. Но церковь есть живое органическое тѣло; слѣдовательно все то, что̀ было ей сообщено, должно было по необходимости быть усвоено (ассимилировано) ею, сдѣлаться плотію отъ плоти, и костію отъ костей этого тѣла. Такимъ-то образомъ можно сказать, что посланіе и Евангеліе писали не св. Павелъ или св. Іоаннъ, но сама церковь; она именно избрала первыя изъ цѣлой массы другихъ писаній. Если даже предположить совершенно невѣроятный случай полной утраты всего текста, церковь въ состояніи воспроизвести его, точно также, какъ она могла существовать и до принятія или усвоенія писаній, потому что она сама или, говоря точнѣе, Богъ Духъ Святый писалъ книги ея рукою или же предалъ ихъ словомъ ея устъ. И писаніе и преданіе [5]), конечно, преданіе догматическое, суть одно и тоже проявленіе Духа Святаго лишь подъ различными внѣшними формами, такъ что одно есть не что иное, какъ писанное преданіе, а другое — живое писаніе. Каково же должно быть отношеніе отдѣльныхъ членовъ, какъ бы высоко они ни стояли, къ ученію всего общества? Оно не можетъ быть никакимъ другимъ, кромѣ смиреннаго подчиненія и послушанія, хотя бы уясненіе или изложеніе этого ученія происходило отъ новообращеннаго или же простаго діакона. Такъ, въ Антіохіи, передовой въ избранномъ стадѣ учениковъ Христовыхъ впалъ въ заблужденіе, грозившее опасностію всему будущему христіанской свободы, и возсталъ снова не черезъ что-либо иное, какъ именно чрезъ смиренное послушаніе голосу св. Павла, который былъ тогда лишь новообращеннымъ. Такъ-называемые преемники перваго, повидимому, не въ состояніи понять даже того, въ чемъ собственно состояло величіе св. Петра. Этотъ примѣръ даетъ намъ возможность уразумѣть должное отношеніе каждаго изъ апостоловъ къ церкви апостоловъ, а слѣдовательно и отношеніе каждаго вѣрующаго къ церкви во всѣ вѣка. Такъ, на первомъ никейскомъ соборѣ, св. Аѳанасій, тогда еще простой діаконъ, несъ на своихъ плечахъ всю тяжесть защиты

[5]) Еслибы не было преданія, то и Писаніе не могло бы существовать: самый канонъ есть продуктъ преданія; Писаніе не могло бы сохраниться, или же было бы ложно понято и извращено, еслибы не было того живаго глагола преданія, которымъ руководитъ всегда присущій Св. Духъ истины.

истины противъ могущественныхъ приверженцевъ Арія и одержалъ побѣду. Откуда эта разница между соборами, изъ коихъ нѣкоторые извѣстны подъ именемъ вселенскихъ, а другіе или не считаются столь важными, или же называются прямо ложными, еретическими соборами? Происходила ли она отъ числа епископовъ или отъ вліятельности представителей? Отнюдь нѣтъ. На первомъ никейскомъ соборѣ присутствовало всего 318 представителей, между тѣмъ какъ на такъ-называемомъ полу-аріанскомъ (въ Римини) насчитывалось свыше 500 членовъ, на сторонѣ которыхъ, притомъ, были и сила и такъ-называемая интеллигенція. Это церковь въ ея цѣлости дала свое согласіе на заключенія перваго и утвердила ихъ, отвергнувъ рѣшенія втораго, какъ еретическія, причемъ согласіе всего тѣла было ручательствомъ за присутствіе Св. Духа на первомъ соборѣ, т.-е. „гласъ народа — гласъ Божій“ въ самомъ возвышенномъ и чистомъ значеніи этого выраженія. Вотъ почему церковь, со временъ апостольскихъ, всегда предпосылала тѣмъ рѣшеніямъ и заключеніямъ, къ которымъ приходили соборы, слѣдующую формулу: „изволися Духу Св. и намъ“ (Дѣян. 15, 28). Къ чему опять каждый соборъ подтверждалъ опредѣленія своихъ предшественниковъ, какъ не въ доказательство того, что сама церковь, чрезъ своихъ представителей, свидѣтельствовала о своемъ участіи и согласіи? Слѣдовательно, сами соборы не привнесли ничего новаго, кромѣ того, что уже было, по крайней мѣрѣ прикровенно и въ зародышѣ, извѣстно и чему учила церковь. Возьмемъ слово ὁμοούσιος. Находится ли оно въ писаніяхъ? Его нигдѣ нѣтъ. Какъ же принимаютъ его и тѣ, для которыхъ буква писанія есть альфа и омега, начало и конецъ? У насъ — это слово самой церкви, постоянно стремящейся выразить то, что никогда не можетъ быть соотвѣтственно выражено: слово человѣческое рѣшительно не въ состояніи ни опредѣлить, ни описать какъ Бога, такъ и Божественнаго, какъ они сами въ себѣ, въ своей сущности. Вотъ это-то постоянное стремленіе, которое составляло, составляетъ и всегда будетъ составлять задачу церкви и которое такъ не точно называютъ развитіемъ — только и можно находить въ исторіи церкви; но имъ-то однимъ и должна удовлетворяться ненасытимая жажда чего-либо новаго со стороны столь измѣнчиваго и постоянно измѣняющагося человѣческаго разума. Оно же представляетъ весьма широкое поле

для проявленія силъ человѣческихъ способностей въ изслѣдованіи и уясненіи. И церковь не только даетъ свою санкцію на эти усилія, но и пользуется результатами этихъ трудовъ единичныхъ умовъ, если только оные совпадаютъ съ ея собственными взглядами и если она находитъ умѣстнымъ или благовременнымъ усвоить ихъ. Выраженіе „Слово“ не встрѣчается ни въ какой другой книгѣ Новаго Завѣта, хотя вполнѣ соотвѣтствующія ему выраженія находятся почти во всѣхъ ихъ; но оно употреблено въ первомъ же стихѣ Евангелія отъ Іоанна, какъ извѣстно, одного изъ позднѣйшихъ произведеній апостольской эры, и это выраженіе было усвоено церковію, потому что оно представляло въ болѣе сжатомъ и ясномъ видѣ идею церкви. Такія выраженія, какъ вѣчное рожденіе, вѣчное исхожденіе, Троица, Лица и проч. появляются и входятъ во всеобщее употребленіе только мало-по-малу; но такого рода прогрессъ не переходитъ за предѣлы аналитической терминологіи и вовсе не можетъ быть принимаемъ въ смыслѣ развитія ученія, которое остается всегда однимъ и тѣмъ же. Былъ только одинъ великій день Пятидесятницы, когда Богъ Духъ Святый, Тотъ утѣшитель, который имѣлъ научить церковь всему и воспомянуть ей все, что Христосъ говорилъ своимъ ученикамъ,—который имѣлъ наставить ее на всякую истину и былъ свидѣтелемъ Христу,—когда Онъ снизошелъ на тѣхъ, кои пребывали соединенными въ любви въ молитвѣ и въ поклоненіи, и спустился въ весьма знаменательной формѣ огненныхъ языковъ, чтобы пребывать навсегда въ церкви; а потому намъ кажется высокомѣрно-гордымъ, даже болѣе — богохульнымъ ожидать другаго такого же дня. Это значило бы отверженіе обѣтованія, что церковь никогда не будетъ покинута, и было бы опять равносильно грѣху противъ Духа Святаго. Извращенность человѣческаго ума, въ его раціоналистической гордости, не можетъ идти далѣе теперешняго: онъ готовъ вѣрить во всякое другое, будь оно личное, индивидуальное откровеніе, лишь бы не то, которое было дано церкви и которое совершенно достаточно для всего, яже къ животу и благочестію.

4) Такимъ-то образомъ соединенная, святая и каѳолическая, церковь съ самаго великаго дня пятидесятницы обладаетъ избыткомъ всякой благодати для своей высокой и великой миссіи. Для своей внутренней жизни и дѣятельности она имѣетъ таинства—то

самое ощутительное проявленіе божественной благодати, какое только можетъ быть даровано небомъ землѣ; ихъ семь по числу и они остаются во всей своей первобытной апостольской чистотѣ. Въ то же самое время для тѣхъ, которые находятся внѣ ея нѣдръ, которые, какъ выражается св. Павелъ, не разумѣя праведности Божіей, и усиливаясь поставить собственную праведность, не покорились праведности Божіей (Рим. 10, 3), она есть зеркало, въ которомъ отражаются ихъ уклоненія съ праваго пути, и можетъ еще оказаться свѣтомъ и образцемъ для однихъ и судомъ для другихъ. Такимъ образомъ, между тѣмъ какъ въ одномъ исповѣданіи, которое такъ много заботится о пріобрѣтеніи всѣми возможными средствами наибольшаго числа членовъ, есть наклонность прибѣгать даже къ насилію въ дѣлѣ прозелитизма; между тѣмъ какъ въ другихъ обществахъ возрожденіе, сообщаемое въ крещеніи, преувеличивается до такой степени, что въ другихъ таинствахъ не оказывается никакой надобности, и въ силу контраста ведетъ иныхъ въ другую крайность совершеннаго отрицанія всякаго возрожденія, наша церковь въ особенности настаиваетъ на томъ, что на крещеніе слѣдуетъ смотрѣть, какъ на полнѣйшее торжество человѣческой свободы, когда крещаемый возвѣщаетъ свою готовность вѣровать отъ всего сердца своего, т.-е. предать себя всецѣло дѣйствію спасающей благодати, которая открываетъ ему дверь въ новозавѣтную церковь. Потому-то тотчасъ же послѣ крещенія всегда совершалось и совершается другое таинство—возложенія рукъ, которое съ незапамятныхъ временъ было замѣнено помазаніемъ мура, освящаемаго одними епископами, и въ которомъ преподаются дары, необходимые для члена рода избраннаго, царственнаго священства, народа святаго (1 Петр. 2, 9), т.-е. родъ первой степени въ церкви. Это-то таинство превращено въ конфирмацію (у протестантовъ въ экзаменъ, не имѣющій смысла) и совершается черезъ нѣсколько лѣтъ послѣ крещенія. Итакъ, что второе крещеніе? первое, значитъ, недостаточно? Въ нашей церкви мѣсто втораго крещенія занимаетъ таинство покаянія, и, съ ея точки зрѣнія, не трудно понять необходимость такого таинства. Смиреніе и самоосужденіе во власти каждаго члена, но благодать разрѣшающая находится въ церкви и ею ввѣряется строителямъ таинъ Божіихъ, которые, посредствомъ этого таинства, снова вводятъ въ стадо тѣхъ, кои въ раскаяніи сердечномъ считаютъ себя

недостойными оставаться членами святаго тѣла. Посмотрите же, въ какое мірское орудіе исповѣдная будка превращена римскими католиками, и замѣтьте вполнѣ естественное отвращеніе протестантовъ, отвергающихъ это таинство совершенно, да и нужно ли имъ оно, когда у нихъ всякій индивидуумъ представляетъ изъ себя церковь!!—У насъ, конечно, не можетъ быть и рѣчи о дѣлахъ удовлетворенія, такъ какъ эпитиміи суть не что иное, какъ дисциплинарныя и такъ-сказать діэтетическія предписанія. Теперь легко понять, почему это таинство предшествуетъ таинству евхаристіи, въ которой человѣкъ вступаетъ въ наитѣснѣйшее соединеніе со Христомъ и дѣйствительно и истинно причащается тѣлу и крови Христа. Какъ овеществлено это таинство въ томъ исповѣданіи, которое лишаетъ мірянъ чаши, и какимъ одухотвореннымъ и, такъ сказать, вспареннымъ оказывается оно въ другихъ обществахъ! Какъ будто бы пасхальный агнецъ не былъ на столько же хорошимъ символомъ, если нуженъ только одинъ символъ! Въ этомъ случаѣ на Западѣ открыто царствуетъ чистѣйшій раціонализмъ съ своими вопросами атомистической химіи. Наша церковь никогда не могла задаваться вопросомъ о томъ отношеніи, въ какомъ стоятъ въ евхаристіи элементы къ тѣлу Христа, такъ какъ она знаетъ, что божественное дѣйствіе въ таинствахъ не ограничивается наружными, внѣшними вещами, но пользуется элементами, какъ посредниками между Христомъ и церковію. Только вѣрою и молитвою (не удивительно, что послѣдняя отвергается одинаково и римскими католиками и протестантами) церкви въ ея цѣломъ совершается таинство и происходитъ тѣлесное соединеніе ея членовъ со Христомъ, въ оправданіе достойно причащающихся и въ осужденіе другихъ. „Не вы Меня избрали, но Я призвалъ васъ“, сказалъ Спаситель своимъ ученикамъ, и Богъ Духъ Святый чрезъ своего апостола (Павла) заявилъ, что „безъ всякаго прекословія меньшій благословляется большимъ“ (Евр. 7, 7). Такъ всегда учила и церковь. Она не начинаетъ съ несовершенства, чтобы достигнуть совершеннаго состоянія; ея точку отправленія составляютъ совершенство и всемогущество, которыя привлекаютъ къ себѣ несовершенство и слабость. Поэтому, полнота правъ церкви, которыя Христосъ передалъ своимъ апостоламъ, всегда пребываетъ на вершинѣ іерархіи. Только епископами поставляются низшіе чины, и въ этомъ заключается значеніе ихъ должности и ея неизмѣри-

мая важность, тѣмъ болѣе, что только чрезъ епископовъ церковь на землѣ удерживаетъ, черезъ всѣ поколѣнія, свою связь съ ея божественнымъ Основателемъ; черезъ нихъ она чувствуетъ себя непрерывно-возводимою къ Тому, чьи руки возложены были на Его апостоловъ. По той же самой причинѣ церковь признаетъ ихъ рѣшенія въ вопросахъ дисциплинарныхъ, предоставляетъ имъ право и честь объявлять ея рѣшенія касательно догматовъ, хотя и удерживаетъ за собою сужденіе о томъ, въ точности ли засвидѣтельствованы ими ея вѣра и преданіе, на нихъ же главнымъ образомъ она возлагаетъ поученіе и наставленіе, хотя и не лишаетъ никого изъ своихъ членовъ права слова предоставляемаго Духомъ Святымъ, ему же хощетъ. Но все это, очевидно, состоитъ въ тѣсной связи съ іерархическими должностями и вовсе не зависитъ отъ моральнаго совершенства индивидуумовъ, стремиться къ достиженію котораго есть прямая обязанность каждаго члена и которое потому не можетъ составлять ничьей личной привилегіи. На папу съ его притязаніями отнюдь нельзя смотрѣть какъ на епископа, и значитъ, онъ посвящается тѣми, которые стоятъ неизмѣримо ниже его. Кто же станетъ, послѣ этого, упрекать пресвитеріанъ? Что еще видимъ мы, какъ неизбѣжное послѣдствіе отверженія священства какъ таинства? Болѣе 700 женщинъ — священниковъ въ Америкѣ, а между тѣмъ онѣ держатся только Библіи и, кромѣ ея, ничего не признаютъ!... Гдѣ же послѣ этого св. Павелъ съ его „а учить женѣ не позволяю, ни властвовать надъ мужемъ, но быть въ безмолвіи“ (1 Тим. 2, 12)? Еслибы возложеніе рукъ въ таинствѣ священства прекратилось, то прекратились бы и всѣ другія таинства (кромѣ крещенія), и родъ человѣческій лишился бы всякой благодати, ибо тогда вся церковь сама провозгласилабы, что она отвергнута Христомъ. „Не такъ было въ началѣ“, сказалъ Спаситель нашъ: „Богъ сотворилъ мужа и жену (не мужчину и женщину). Для мужа его жена не есть одна изъ женщинъ, точно также какъ и для жены мужъ ея не одинъ изъ многихъ мужчинъ; для четы весь міръ остается безъ различія пола. Въ этомъ-то и заключается разница во взглядѣ на бракъ, проповѣдуемомъ нашею церковію и другими христіанскими исповѣданіями. Бракъ не есть ни договоръ, ни долгъ, ни узаконенное рабство; онъ есть органическое и слѣдовательно взаимное единеніе двухъ чадъ божіихъ. Онъ есть таинство и тайна. Церковь никогда не допускаетъ раз-

вода ново-крещаемыхъ съ ихъ (прежними) женами. Отвергнувъ сакраментальный характеръ брака, протестанты вынуждены были допустить свободу развода и такимъ образомъ превратили брачное сожительство въ узаконенное прелюбодѣяніе; а римскіе католики, недопускающіе вовсе развода, даже и въ случаяхъ прелюбодѣянія, низвели его въ рабство. Идея органическаго и взаимнаго единенія, т.-е. внутренней святости брачнаго состоянія утрачена въ обоихъ случаяхъ, такъ какъ, съ христіанской точки зрѣнія, прелюбодѣяніе есть смерть брака, точно также какъ разводъ узаконенное прелюбодѣяніе. Въ таинствѣ елеосвященія церковь такъ сказать производитъ судъ надъ земнымъ составомъ человѣка и или исцѣляетъ его, когда всѣ другія средства оказываются напрасными, или же дозволяетъ смерти разрушить этотъ составъ какъ уже болѣе ненужный для видимой церкви и для неизслѣдимыхъ путей Божіихъ. Таинство это отнюдь не есть у насъ послѣднее помазаніе и не можетъ породить „особый народъ“ съ его чудесными исцѣленіями, какъ эта секта появилась въ средѣ протестантовъ, вслѣдствіе отверженія послѣдними сего таинства.

Таково ученіе церкви о таинствахъ и—вотъ до чего довело то, что римская церковь нѣкогда забыла о томъ, какъ неизбѣжно необходима любовь, и самовольна привнесла въ символъ ничѣмъ неоправдываемое нововведеніе, безъ того, чтобы хоть оповѣстить о послѣднемъ свою сестру, въ то время великую, восточную церковь, и такимъ образомъ подразумѣвательно поступила съ нею какъ съ стадомъ илотовъ, не заслуживающихъ ни малѣйшаго вниманія. Братоубійца Каинъ тоже когда-то отвѣчалъ, что онъ не стражъ своему брату... Разъ, однакоже, часть какого-либо тѣла присвоиваетъ себѣ такое право, такую особенную привиллегію благодати Духа Святаго, то неизбѣжнымъ послѣдствіемъ для сего тѣла можетъ быть только одно, а именно: возмущеніе въ самой этой части до тѣхъ поръ, пока мельчайшія отдѣльныя частички не присвоятъ себѣ того же права... Обоготвореніе папы (или—не лучше ли сказать 8 таинство, въ силу котораго онъ становится божественнымъ оракуломъ?), съ цѣлію предотвратить или остановить этотъ процессъ разложенія не приведетъ, мы позволяемъ себѣ думать, къ желаемому результату. На этомъ-то и основывается наша твердая увѣренность и вожделѣннѣйшее христіанское упованіе, что наши братья на западѣ почуютъ наконецъ, до какихъ абсурдовъ они, конечно, совершенно ненамѣренно и неумышленно дошли.

Но что же церковь дѣлала на своихъ соборахъ и въ своемъ символѣ? Не доказываютъ ли они, что истина не была всецѣло открыта изначала? Отнюдь нѣтъ. Что церковь дѣлала на своихъ соборахъ и въ своемъ символѣ,—было только лишь болѣе ясное и опредѣленное, въ виду особенныхъ обстоятельствъ, засвидѣтельствованіе той вѣры, которую она всегда знала и въ сжатомъ видѣ исповѣдывала. Такъ она поступала въ своихъ вѣроопредѣленіяхъ противъ ересей, волновавшихъ христіанскій міръ до VIII в.: аріанства, македоніанства, несторіанства, евтихіанства и пр. Новый вопросъ началъ сильно волновать церковь, а именно: благоговѣйное пользованіе иконами (священными изображеніями) было допущено церковію съ незапамятныхъ временъ, но народное невѣжество превратило почитаніе въ поклоненіе. Неразумная и страстная ревность нѣкоторыхъ побуждала церковь осудить самый обычай, что было бы равносильно полнѣйшему лишенію всякой свободы. Но церковь, какъ живое тѣло, одушевляемое Духомъ Святымъ, имѣетъ право прославлять величіе Божіе словомъ, звукомъ и изображеніемъ; она и объявила полную свободу богопочитанія надъ какимъ бы то ни было символомъ, какой можетъ быть внушенъ *единодушію* христіанъ любовію.—Такимъ образомъ между тѣмъ какъ другіе соборы спасли христіанское ученіе, послѣдній (2-й Никейскій) спасъ свободу христіанскаго чувства.—Наконецъ, въ совершенно недавнемъ прошломъ, протестуя, черезъ восточныхъ своихъ патріарховъ, противъ извращенія непреложнаго Божественнаго закона, въ силу котораго смерть есть наказаніе за грѣхъ,—того закона, который возвѣщенъ былъ нашимъ прародителямъ и который проявился и въ Успеніи Божіей Матери, между тѣмъ какъ тогдашній папа (Пій IX) намѣревался провозгласить, что она родилась свободною отъ грѣха, наша Церковь объявила, еще за долго до провозглашенія догмата о папской непогрѣшимости (который былъ тогда еще только въ зародышѣ и о которомъ можно было еще свободно разсуждать), что *вѣдѣніе божественной истины даруется только взаимной любви христіанъ и не имѣетъ никакого другаго блюстителя или руководителя, кромѣ этой любви.* (Смыслъ окружнаго посланія восточныхъ патріарховъ, 6 мая 1848 г. См. § 17).

„Сія вѣра апостольская, сія вѣра отеческая, сія вѣра православная, сія вѣра вселенную утверди“!—вотъ формула, какую церковь, въ настоящій именно день (замѣчательное, хотя, можетъ быть, и

случайное совпаденіе), во храмахъ восточныхъ заключаетъ свое исповѣданіе вѣры, такъ какъ этотъ день посвященъ воспоминанію торжества христіанской свободы, достигнутаго на 2-мъ Никейскомъ соборѣ, и я не могу не отозваться на этотъ голосъ и не сказать аминь!

Охотно признаемъ мы, а иногда даже и слишкомъ поспѣшно усвояемъ результаты великихъ подвиговъ западнаго ума и духа въ дѣлахъ міра сего; но въ дѣлахъ вѣры Востокъ остается и до сихъ поръ, какъ всегда былъ, источникомъ и колыбелью всего, что есть чистѣйшаго, высшаго и небеснаго. Какъ ни унизительнымъ можетъ это показаться надменному духу Запада, онъ все-таки наконецъ и по необходимости обратитъ свой взоръ на Востокъ и пойметъ значеніе поговорки:

Ex oriente lux!

ПОВИНОВЕНІЕ *.

Какъ дѣти послушныя. (1 Петра 1, 14)

Нѣсколько дней тому назадъ, братіе, мы узнали, что въ Мексикѣ среди нашихъ войскъ свирѣпствуетъ съ необычайной силою желтая лихорадка. Едва это извѣстіе дошло до Франціи, какъ цѣлая группа сестеръ милосердія отправилась для ухода за больными солдатами. Сдѣлалось это очень просто, безъ шума, безъ порывовъ энтузіазма, но безъ тѣни колебанія. Это не исключительный фактъ; нельзя не удивляться, какъ легко и скоро католическое духовенство умѣетъ найти во Франціи такихъ самоотверженныхъ людей, которые готовы отправиться въ самыя далекія страны и выполнять тамъ самыя опасныя миссіи. Идетъ ли дѣло объ уходѣ за больными съ отталкивающими и отвратительными или заразными болѣзнями, хотя бы для этого нужно было похоронить свою молодость подъ мрачными сводами госпиталя, и католическому духовенству стоитъ только сдѣлать выборъ между многими лицами, желающими взять на себя эту обязанность; нужно ли отправиться въ Китай, въ Японію, въ Сіамъ, чтобы проповѣдывать Распятаго, и миссіонеры явятся сотнями.

Такъ вотъ, если спросить католика, откуда истекаетъ этотъ духъ дисциплины даже въ самомъ рвеніи, то онъ не колеблясь отвѣтитъ, что причина такой выдержки коренится въ обѣтѣ повиновенія. Я бы могъ, братіе, изслѣдовать внутренніе мотивы и нрав-

* Изъ Берсье.

ственную цѣнность такой самоотверженности, но въ данномъ случаѣ предпочитаю обратить ваше вниманіе на васъ самихъ и спросить: вы, призванные къ свободѣ, умѣете ли вы повиноваться? Твердо ли держитесь вы обѣта, даннаго вами если не передъ людьми, то предъ Богомъ?

Апостолъ Петръ въ приведенномъ мною текстѣ ставитъ руководящимъ правиломъ христіанина повиновеніе и опредѣляетъ его простымъ и вмѣстѣ съ тѣмъ очень яснымъ понятіемъ—послушаніемъ дѣтей. Разсмотримъ же объ эти мысли: сначала причины, побуждающія насъ къ повиновенію, затѣмъ свойства, какими должно обладать христіанское послушаніе, и въ заключеніе поговоримъ о томъ, какое дѣйствіе производитъ оно на жизнь.

Почему должны мы повиноваться? Прежде всего потому, что повиновеніе есть всеобщій, Богомъ изволенный законъ, отъ вліянія котораго не избавлено ничто сотворенное. Разумъ говоритъ мнѣ, что всякое созданное и зависимое существо должно служить своему Творцу, и въ самомъ дѣлѣ опытъ показываетъ, что нѣтъ въ мірѣ ничего такого, чтобы стояло внѣ цѣлей повиновенія. Отыщите-ка какое нибудь не повинующееся существо! Въ сферѣ матеріи вы не найдете ни одного атома, независящаго въ каждый моментъ своего бытія отъ какого-либо общаго закона, и если бы это было иначе, то міръ представлялъ бы изъ себя хаосъ. Тоже самое мы видимъ и въ человѣческомъ обществѣ: оно можетъ существовать исключительно благодаря тому, что всѣ составляющіе его члены подчиняются тѣмъ или инымъ частнымъ обязанностямъ, имѣющимъ своей общей цѣлью гармонію цѣлаго. Всѣ эти разнообразныя понятія: сила, необходимость, инстинктъ, выгода, гражданскій законъ, честь, нравственный законъ, все это двигатели (отчего бы и не сказать властители?) которымъ каждый изъ насъ такъ или иначе повинуется. Повиновеніе требуется на нижнихъ ступеняхъ общественной лѣстницы,—нужно ли доказывать это?—оно необходимо и на высшихъ ступеняхъ ея. Чѣмъ выше поднимается человѣкъ, тѣмъ бо́льшую отвѣтственность онъ беретъ на себя, а что же такое значитъ быть отвѣтственнымъ, какъ не повиноваться?

Законъ повиновенія—божественный законъ, и ничто не можетъ ускользнуть отъ него. Вотъ напримѣръ человѣкъ, стремящійся къ свободнымъ развлеченіямъ. Долгъ тяготитъ его; мысль быть кому нибудь подвластнымъ невыносима ему; опьяненный желаніемъ не-

зависимости онъ хочетъ сойти съ обычной дороги, стать самому себѣ господиномъ, творить только собственную свою волю. Онъ воображаетъ себя свободнымъ, а между тѣмъ онъ можетъ-быть рабъ того самаго общественнаго мнѣнія, которымъ онъ пренебрегаетъ, можетъ быть для того-то онъ и раздражаетъ это общественное мнѣніе, чтобы оно заговорило о немъ! Но допустимъ, что онъ избѣжалъ этого ига, и прослѣдимъ дальше путь этого человѣка, объявляющаго себя свободнымъ отъ всякаго долга и такъ громко говорящаго о своей независимости. Увы, едва онъ ступитъ нѣсколько шаговъ по жизненной дорогѣ, какъ на встрѣчу ему подвернется какая-либо страсть и скажетъ ему: „иди за мною“, и онъ пойдетъ; „поклонись“,—и онъ поклонится; „унизься“,—и онъ унизится. И только тогда, когда эта страсть поведетъ его туда, куда бы онъ вовсе не хотѣлъ идти, когда она сломитъ его энергію, парализуетъ его волю,—лишь тогда онъ пойметъ, что онъ—рабъ, что онъ только перемѣнилъ добровольное подчиненіе обязанностямъ на рабское повиновеніе страсти, доводящей до униженія.

Все это такъ потому, что нельзя избѣжать божественныхъ законовъ: рано или поздно, но они отомстятъ забывающему ихъ.

Такъ вотъ Богъ, сотворивши насъ, повелѣлъ намъ повиноваться; къ Нему непосредственно должно бы было относиться всяческое повиновеніе, и тогда всюду бы царила гармонія. Согрѣшивши, человѣкъ нарушилъ эту гармонію, онъ отложился отъ Бога, но тѣмъ не менѣе не избѣгнулъ необходимости повиновенія. Онъ перемѣнилъ господина—вотъ и все. Одни, подобно животнымъ, повинуются только необходимости или инстинкту; холодъ или голодъ говоритъ имъ: „работай“! и они работаютъ; сила говоритъ имъ: подчиняйся!—и они подчиняются. Другіе, болѣе развитые, повинуются общественному мнѣнію: они совершаютъ то или иное дѣйствіе, потому что люди считаютъ, что оно должно быть совершено. Такой культъ, представляющій нѣчто крайне презрѣнное въ своей вульгарной формѣ, на болѣе высокой ступени является уже блестящимъ культомъ чести. Третьи, стоящіе еще выше, находятся въ подчиненіи у идеи долга. Но истинный долгъ немыслимъ безъ Бога, налагающаго и обязывающаго, онъ тогда — тяжелый мѣдный кумиръ на глиняныхъ ногахъ. Наконецъ на самомъ верху нравственной сферы мы находимъ людей повинующихся милосердію, но что же было бы милосердіе, еслибы оно не истекало отъ

Бога любви? Только христіанинъ повинуется тому, Кто есть истина, правда и любовь. Это ваше преимущество, братіе! Вы не служите болѣе страстямъ, кумирамъ или безжизненнымъ абстракціямъ, вы служите прямо Богу; вы одни, могу сказать, достигаете истинной цѣли вашего существованія, ибо вы одни отвѣчаете намѣреніямъ Создателя, помѣстившаго васъ здѣсь, на землѣ. Господь восхотѣлъ увѣнчать матеріальное твореніе. Довольно существъ повиновалось Ему безвольно; нужно было существо, которое бы свободно отвѣчало на Его любовь, свободно творило волю Его. Такъ вотъ величіе христіанина и состоитъ въ томъ, что оно отвѣчаетъ этому назначенію; потому-то душа христіанская и важнѣе милліоновъ міровъ. Господь сѣетъ ихъ въ безграничности небесъ, какъ ничтожную пыль, и они безвольно повинуются безусловнымъ законамъ, а душа христіанская добровольно повинуется Богу, котораго любитъ. Итакъ, напоминая вамъ, что вы созданы для повиновенія, я напоминаю все величіе и всю славу вашего призванія. О, какъ бы желалъ я вложить эту мысль въ душу самого смиреннаго христіанина среди всѣхъ васъ, слушающихъ меня! Какъ бы желалъ я заставить его понять, что выполняя свою жизненную задачу, какъ бы мала, неблагодарна и жалка она ни казалась ему, онъ преслѣдуетъ высшую идеальную цѣль жизни! Братъ мой! въ обширномъ единствѣ творенія, представляющаго собою какъ бы дворецъ Предвѣчнаго, ты занимаешь можетъ-быть самое незамѣтное и незначительное мѣсто, такъ что порою тебѣ приходитъ даже на умъ: „знаетъ ли меня Господь“? Да, братъ, онъ знаетъ тебя гораздо лучше, чѣмъ великихъ земли сей, наполняющихъ міръ шумомъ своей славы, но работающихъ суетѣ, ибо не для Господа предназначаются всѣ ихъ усилія. Онъ знаетъ тебя, Онъ любитъ тебя, Онъ одобряетъ и поощряетъ твою борьбу, твои усилія, твои жертвы. Ты счастливъ, ибо помимо міра и господъ земныхъ повинуешься Господу господствующихъ.

И не одно это должно быть причиною вашего повиновенія, братіе! Вы—христіане, а что такое христіанинъ, какъ не человѣкъ, искупленный Іисусомъ Христомъ? Понимайте это слово „искупленный“ въ его самомъ простомъ и вмѣстѣ съ тѣмъ торжественномъ и трогательномъ значеніи. Господь искупилъ васъ. Вы были виновны, осуждены и удалены отъ Бога, но вы вѣруете, что ради васъ, для того чтобы вырвать васъ изъ этого ужаснаго

положенія, былъ совершенъ 18 вѣковъ тому назадъ подвигъ безмѣрной любви и самоотверженія. Вы вѣруете, что ради васъ Сынъ Всевышняго сталъ человѣкомъ, ради васъ извѣдалъ Онъ всѣ немощи и скорби человѣчества вплоть до осужденія и разъединенія съ Отцомъ. Вы вѣруете, что вы были предметомъ этой жертвы, что кровь Христова текла ради вашего очищенія. Такъ вотъ, искупленные Іисусомъ Христомъ, вы не принадлежите себѣ болѣе. Вы сдѣлались собственностью Божіею по завѣту, подписанному Сыномъ Предвѣчнаго своею кровію. Пусть идутъ мимо подножія креста къ своей погибели тѣ, которые имѣютъ притязаніе читать на немъ только слово „прощеніе“, не желая видѣть слова „повиновеніе“! Тотъ же, кто приближается къ Распятію съ разстроганной душой, читаетъ на немъ законъ, болѣе священный, духовный, неизгладимый, чѣмъ тотъ законъ, который начертала рука Предвѣчнаго на Синайскихъ скрижаляхъ. Все Евангеліе гласитъ о повиновеніи. Повинуйся! говоритъ намъ совѣсть; повинуйся! повторяетъ намъ необычайное зрѣлище Сына Божія, воплотившагося, страдающаго и научающаго повиновенію всѣмъ тѣмъ, что Онъ терпитъ; повинуйся! глаголетъ намъ святая жертва, стенящая за насъ на крестѣ; повинуйся! вопіетъ намъ кровь, текущая по Ея неповинному челу. Повинуйся! Братіе, чему же научились вы у подножія креста, какъ не повиновенію? Что это за вѣра, если она однѣ пустыя слова? Ужасная мысль! Евангеліе говоритъ: Вѣруй и спасешься: можно вѣровать и погибнуть.

Итакъ мы должны повиноваться, но какимъ образомъ?

Есть три и только три способа повиновенія: повиновеніе изъза выгоды, повиновеніе изъ подъ страха и повиновеніе по любви; есть повиновеніе наемника, раба и ребенка. Вы знаете, какого повиновенія требуетъ отъ насъ апостолъ Петръ, но мнѣ нужно поговорить и о первыхъ двухъ категоріяхъ повиновенія, ибо наемники и рабы могутъ встрѣтиться всюду, да и кто мнѣ поручится, что ихъ нѣтъ и сейчасъ въ этомъ храмѣ?

Несмотря на страшную противоположность, лежащую между духомъ разсчетливости и духомъ Евангелія, повиновеніе христіанское часто смѣшивали съ повиновеніемъ наемника, служащаго Богу, чтобы получить вознагражденіе. Вотъ, напримѣръ, вы указываете мнѣ на человѣка, жизнь котораго внѣшнею суровостію

поражаетъ васъ. Вы невольно восклицаете: „какая святость жизни“! Но подойдя ближе и взглядѣвшись, вы замѣчаетъ, что въ его душѣ нѣтъ ни искорки истинной любви. Спрашивается, достоинъ ли такой человѣкъ царства небеснаго? Нѣтъ, нѣтъ! Небо не покупается ни деньгами, ни заслугами по разсчету, небо есть удѣлъ любящихъ сердецъ. Какое значеніе имѣютъ самыя необыкновенныя дѣянія, самое строгое подвижничество, даже раздача своего имѣнія бѣднымъ и отданіе тѣла своего на сожженіе, если нѣтъ въ сердцѣ любви? Нѣтъ, мы смѣло можемъ сказать: царство небесное не для наемниковъ, Богъ не желаетъ повиновенія, тайная цѣль котораго выгода! Повиноваться единственно для того, чтобы заслужить спасеніе, есть вѣрнѣйшее средство погубить себя, ибо это значитъ простирать свой эгоизмъ до лона Божія.

Ты думаешь, братъ мой, что ты далекъ отъ подобнаго искушенія; искупленный Іисусомъ Христомъ, ты ждешь спасенія отъ милости Божіей, а не ради только своихъ добрыхъ дѣлъ; никогда не приходило тебѣ въ голову такъ-сказать купить небо, и велико было бы твое изумленіе, еслибы кто-нибудь сказалъ тебѣ, что и въ твоемъ сердцѣ есть еще остатки разсчетливости наемника.

Къ сожалѣнію, я видѣлъ другихъ людей, которые точно также, какъ и ты, вознегодовали бы при подобнаго рода предположеніи, но вотъ внезапно волны несчастія обильно проливались на нихъ, испытанія одно за другимъ посѣщали ихъ. Что оказалось тогда въ сердцахъ, повидимому столь приверженныхъ Богу? Что исходило изъ устъ, нѣкогда такъ охотно прославлявшихъ любовь Его? Хорошо еще, если это не были восклицанія открытаго возмущенія, а только ропотъ или по меньшей мѣрѣ горькія желанья унынія, утомленія и тоски. „Такъ ли Ты насъ вознаграждаешь? Такъ ли Ты цѣнишь нашу любовь и наше усердіе?—вотъ что въ сущности говорятъ эти гнѣвныя сердца Господу. Гдѣ же кроется причина этого ропота, какъ не въ обманутомъ разсчетѣ? Они охотно служили бы Богу, но лишь подъ условіемъ счастливой жизни, все равно какъ Евреи слѣдовали за Іисусомъ, чтобы насытиться. Но вотъ счастье исчезаетъ и тогда они негодуютъ, возмущаются и не могутъ простить этого Богу. Какъ же назвать это, какъ не разсчетомъ наемника? Какъ опредѣлить эту разсчетливую надежду слуги, который въ исполненіи долга ищетъ прежде всего вознагражденія? Увы! Этотъ разсчетъ проникаетъ во многихъ вѣрующихъ, онъ

вторгается даже въ сердца тѣхъ людей, которые придаютъ особенное значеніе благодати, онъ проскальзываетъ, какъ змѣя, въ глубочайшіе тайники человѣческаго сердца. Пусть же каждый наблюдаетъ за собою и спрашиваетъ себя, не отогрѣлъ ли онъ эту змѣю въ своей груди.

Хотя христіанинъ повинуется и не для того, чтобы получить за эту награду, но не слѣдуетъ думать, что христіанское повиновеніе не заслуживаетъ награды, ибо Евангеліе говоритъ объ этомъ такъ прямо и ясно, что невозможно никакое сомнѣніе. Я знаю, что есть много такихъ ревностныхъ спиритуалистовъ, которые охотно согласились бы безусловно отдѣлить идею блаженства отъ идеи добродѣтели, чтобы такимъ образомъ сдѣлать послѣднюю еще болѣе суровой и великой. Но не такъ полагаетъ Тотъ, кто знаетъ, что мы изъ себя представляемъ: Іисусъ Христосъ никогда не побуждаетъ насъ къ жертвѣ, не указывая въ тоже время на вознагражденіе жертвы — награду, и все Его ученіе по этому поводу можетъ быть охарактеризовано словами, съ которыхъ начинается нагорная проповѣдь: блаженны плачущіе. Плачъ—это жертва, блаженство — это награда. Да, у Бога вѣрности есть вознагражденіе за всѣ скорби, и не только въ день великаго обновленія на небесахъ, но и здѣсь на землѣ посылаетъ Онъ избраннымъ тихія и глубокія, какъ любовь Его, радости. Если вы не вѣдаете ихъ, братіе, значитъ вы недостаточно были послушны. Идите и спросите о нихъ не тѣхъ христіанъ, счастливая жизнь которыхъ никогда не приходила сквозь горнило испытанія, но тѣхъ, чье счастье тысячу разъ разбивалось въ дребезги, чья жизнь была игрушкой безжалостной судьбы. Эти послѣдніе скорѣе скажутъ вамъ, что повиновеніе приноситъ съ собой свою награду, что по словамъ апостола Павла—и во время скорби можно преизбыточествовать радостью.

Но если Господь не желаетъ, чтобы Ему служили наемники, то тѣмъ болѣе не желаетъ онъ повиновенія раба. Повиновеніе, вызываемое страхомъ, пассивное повиновеніе безъ вдохновенія и любви не имѣетъ цѣны въ Его глазахъ.

Рабское повиновеніе,—какъ легко было бы Богу получить его! Стоило бы Ему ударить съ небесъ громомъ и молніей, поразить мятежниковъ непреодолимой очевидностью чудесъ и подавить ихъ ужасомъ. Кто сталъ бы тогда противиться Ему? Нашлось ли бы тогда настолько безумное существо, чтобы вступить въ откры-

тую битву со Всемогущимъ, одно слово Котораго можетъ ввергнуть человѣка въ бездну вѣчнаго несчастія? Такимъ способомъ Богъ могъ бы покорить себѣ всякую мятежную волю, но Онъ не сдѣлалъ этого, но Онъ не восхотѣлъ этого. Что представляетъ собою все откровеніе, какъ не исторію воззваній Бога къ свободному повиновенію Его твореній? Какой-то древній поэтъ въ изящныхъ образахъ говоритъ, что бури, вздымающія волны океана, имѣютъ своей цѣлью образованіе драгоцѣнной жемчужины, развивающейся на днѣ моря. Гораздо съ бо́льшимъ основаніемъ можно сказать, что всѣ планы Провидѣнія, какъ они являются передъ нами въ писаніи, всѣ угрозы Его, наказанія и испытанія имѣютъ своей цѣлью вѣнецъ творенія, торжество божественной любви,—я хочу сказать, христіанскую душу, свободно посвящающую себя Богу. Въ сущности все Евангеліе, эта удивительная тайна униженія, смиренія и распятія Сына Божія,—ничто иное какъ самое торжественное и глубоко трогательное воззваніе къ нашей свободѣ. Всѣ мы видимъ на крестѣ тѣ слова, которыя видѣлъ на немъ основатель Моравской церкви: „Вотъ что Я сдѣлалъ для тебя, а ты—что ты сдѣлалъ для Меня?“ Скажемъ же безъ колебанія: въ присутствіи распятія рабское повиновеніе ничто иное какъ насмѣшка.

А между тѣмъ, кто не слыхалъ, что такое повиновеніе проповѣдуется во имя Евангелія! Кто не знаетъ, что идеаломъ повиновенія считали пассивную покорность, т.-е. такое положеніе, когда человѣкъ становится бездушнымъ трупомъ въ рукахъ тѣхъ, кто имъ управляетъ? Кто не знаетъ этого машинальнаго благочестія, всѣ заранѣе намѣченныя ступени котораго обязательно долженъ пройти христіанинъ, каково бы ни было внутреннее состояніе его духа? Такой человѣкъ ожидаетъ преуспѣянія и жизни только отъ внѣшняго вліянія священныхъ обрядовъ, отъ соприкосновенія со священными предметами и отъ тщательнаго выполненія всякихъ эпитимій. Какое противорѣчіе! Какое богохульство! Нѣтъ, не въ этомъ заключается повиновеніе: Господь ищетъ прежде всего сердецъ, любящихъ Его, и кровь Сына Его текла не для того, чтобы создавать автоматовъ или рабовъ!

Многіе высоко цѣнятъ тѣ результаты, которыхъ достигаетъ слѣпое повиновеніе; многіе говорятъ, что оно совершаетъ чудеса. Мы согласны, — слѣпое повиновеніе въ самомъ дѣлѣ является страш-

нымъ орудіемъ успѣха. Посмотрите, чего достигаетъ оно на войнѣ, сосредоточивая по мановенію одного человѣка въ извѣстномъ мѣстѣ непреоборимый натискъ сотни тысячъ солдатъ. Всѣ деспоты понимали могущество слѣпаго повиновенія и стремились къ достиженію его болѣе чѣмъ къ чему-либо другому. И все-таки я скажу, что мнѣ становится страшно, когда человѣкъ восхваляетъ и добивается, хотя бы даже съ лучшими намѣреніями и для прекраснѣйшей цѣли, такого повиновенія, какого не желаетъ самъ Богъ. Вы мнѣ укажете на громадную силу, которую даетъ для созиданія благаго слѣпое послушаніе,—но неужели вы никогда не думали, что оно съ такою же точно силой можетъ вести ко злу и при томъ безъ малѣйшаго угрызенія совѣсти, потому что всякая отвѣтственность съ повинующагося слагается на повелѣвающаго. Вотъ передъ вами двѣ личности XVI вѣка. Онѣ уходятъ изъ исповѣдальни съ кротостію на лицѣ, со спокойнымъ сердцемъ и со взоромъ, пристально устремленнымъ на ожидающее ихъ дѣло. Одинъ, заранѣе обреченный на мученичество, отправляется въ Японію, чтобы проповѣдывать тамъ Распятаго,—вы уже готовы прославить его героемъ, а другой ѣдетъ въ Голландію, чтобы убить Вильгельма Молчаливаго (Оранскаго). Какъ же не ужасаться при мысли, что въ сущности эти два человѣка стоятъ одинъ другаго: и мученикъ, и убійца—оба только повиновались.

Если мы предположимъ даже, что слѣпое и безвольное повиновеніе служитъ исключительно хорошимъ дѣламъ, то святость цѣли все-таки не должна заставить насъ забывать, сколько гибельнаго и смертоноснаго можетъ заключаться въ средствахъ, и когда я вижу, какъ это страшное орудіе,—подчиненіе,—заглушаетъ на своемъ пути всѣ добровольные благіе порывы, этотъ пышный расцвѣтъ человѣческой души, — я осуждаю его, какъ орудіе смерти. Нѣтъ, даже для служенія истинѣ религіи нельзя ломать человѣческой души и доводить ее до такой пассивности! Если мы и часто видимъ нынѣ, что насильственное послушаніе, опирающееся на монашескіе обѣты, совершаетъ дѣла, заслуживающія нашего уваженія и удивленія, такъ это потому такъ, что подъ вліяніемъ общественнаго мнѣнія, просвѣщенія и свободы, оно не можетъ быть рѣзко направлено въ сторону, противоположную добру и милосердію. А на этомъ пути къ нему приходятъ на помощь живыя силы

души, такъ что оно у избранныхъ превращается изъ пассивнаго въ добровольное *.

Такимъ образомъ, братіе, мы должны съ той же энергіей отбросить въ сторону повиновеніе изъ подъ страха, какъ мы осудили повиновеніе изъ разсчета. Богъ, какъ я уже замѣтилъ, не хочетъ, чтобы Ему служили рабы или наемники. Кто же будетъ служить Ему? Апостолъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ: „Дѣти“.

Дѣти! Это простое слово заключаетъ въ себѣ удивительно глубокій смыслъ. Оно все охватываетъ въ занимающемъ насъ вопросѣ: безусловную зависимость нашу отъ Бога, святое уваженіе и нѣжную любовь. Оно напоминаетъ намъ все, что обязываетъ насъ повиноваться и исключаетъ всякій разсчетъ и рабскую покорность, которыя могли бы примѣшаться къ нашему повиновенію. Дѣти Божіи, — мы утратили нѣкогда этотъ лучшій и славнѣйшій титулъ. Если мы вновь получили на него право, то лишь по благодати. Вновь даровать его намъ могъ только Іисусъ Христосъ, только Его великая жертва могла намъ возвратить это названіе. Такимъ образомъ, это слово напоминаетъ намъ все важное и трогательное въ Евангеліи. Я не стану говорить вамъ, братіе, сколько нѣжности и святости должно лежать въ отношеніяхъ дѣтей къ Отцу: время торопитъ меня къ исполненію другихъ обязанностей, и я спѣшу сказать вамъ: вы, называющіе Бога отцемъ, откинувшіе прочь отъ себя разсчеты наемника и страхъ раба, — вы, дѣти Божіи, умѣете ли вы повиноваться?

Но прежде чѣмъ продолжать далѣе, я ставлю себѣ вопросъ, вполнѣ-ли мы поняли все значеніе этого слова? Подъ нимъ мы всегда подразумѣваемъ дѣйствіе; но дѣятельность—это одна сторона повиновенія, терпѣніе — вотъ другая сторона его, самая важная для многихъ и самая трудная для всѣхъ.

Мы легко вѣримъ, что дѣйствіями своими мы служимъ Богу,— ходить, говорить, работать,—вотъ для насъ средства къ повиновенію. Но ждать, оставаться въ бездѣйствіи и терпѣть — это кажется намъ тяжелѣе смерти. Что за грубая ошибка нашего плотскаго ума, который цѣнитъ лишь то, что можетъ быть видимо и взвѣшено! Какъ будто бы внутренняя работа, происходящая въ

---

* Всѣ находящіеся здѣсь намеки на вредъ безусловнаго повиновенія касаются *католическаго* монашества, а не православнаго. *Ред.*

нашей душѣ, имѣетъ меньшую цѣнность, чѣмъ та матерія, которую приспособили къ употребленію наши руки, чѣмъ то разстояніе, которое прошли наши ноги, чѣмъ то множество словъ, которыя произнесли наши уста! Братіе, повиновеніе Богу заключается столько же въ терпѣніи, сколько въ дѣятельности. Вселенской церкви нужны столько же больные, сколько и миссіонеры; ея воля обязательна и тогда, когда она приказываетъ намъ молчать, и тогда, когда повелѣваетъ говорить, и когда она пригвождаетъ насъ къ одру болѣзни, и когда посылаетъ на бой съ язычествомъ.

Жизнь христіанина нерѣдко сравнивается въ Писаніи со священной войной,—такъ вотъ въ организованномъ сраженіи не всѣ войска исполняютъ одну и ту же роль. Если одни полки двинуты прямо на непріятеля и въ самомъ пылу схватки могутъ проявить свою кипучую отвагу, то другіе часто по цѣлымъ часамъ должны оставаться подъ смертоноснымъ огнемъ непріятельской артиллеріи. Неподвижно стоятъ они съ оружіемъ въ рукахъ, не имѣя возможности пустить его въ дѣло, и смотрятъ, какъ вражескія ядра пролагаютъ кровавыя борозды въ ихъ рядахъ. А къ вечеру истомленные этимъ ужаснымъ огнемъ, они не получатъ блестящихъ трофеевъ побѣды и ихъ имена не будетъ повторять толпа среди именъ тѣхъ, кого она восхваляетъ.

Но кто осмѣлится сказать, что ихъ роль въ сраженіи была легка? Наоборотъ, на такой постъ выбираются всегда наиболѣе стойкіе и дисциплинированные полки, потому что отъ молодыхъ солдатъ можно ожидать пылкаго энтузіазма и неудержимаго натиска, необходимыхъ для того, чтобы опрокинуть непріятеля, но одни ветераны могутъ оказать спокойное твердое мужество, пренебрегающее безвѣстной смертью. Въ жизненной битвѣ происходитъ тоже самое. Если однихъ Господь ставитъ на передовые посты, призывая ихъ къ борьбѣ, шумъ которой найдетъ себѣ отголосокъ въ исторіи, а другимъ Онъ повелѣваетъ ждать и терпѣть въ молчаніи и кажущемся бездѣйствіи, то все же тѣ и другіе вмѣстѣ способствуютъ побѣдѣ, и всѣ одинаково содѣйствуютъ планамъ Предвѣчнаго.

Такъ вотъ, братіе, вы, призванные для совершенія той или иной задачи, умѣете ли вы повиноваться?

Я прямо скажу, что думаю: изъ всѣхъ добродѣтелей болѣе всего нуждаемся мы нынѣ въ повиновеніи. Я мало склоненъ къ разнымъ

неопредѣленнымъ обобщеніямъ, при посредствѣ которыхъ стремятся взвалить на нашу эпоху всѣ слабости и пороки, но ужъ если замѣтно въ наше время *вообще* ослабѣніе того или другаго качества, то именно чувства сознанія обязанностей. Рабскаго повиновенія у насъ хоть отбавляй, но свободнаго повиновенія долгу, повиновенія Божественной волѣ—вотъ чего намъ не хватаетъ. Да и могло ли бы это быть иначе въ наше время, когда такъ-называемые серьёзные умы осмѣливаются утверждать, что идея Бога была до сихъ поръ чистымъ препятствіемъ къ свободному развитію человѣчества?

Таково направленіе эпохи. Поставьте же сюда одну изъ тѣхъ натуръ, для которыхъ возстаніе имѣетъ какое-то тайное, соблазнительное притяженіе, и представьте себѣ, какъ сильно будетъ ея искушеніе. Да, братіе, есть ужасныя минуты, когда самовластіе гордости пробуждается въ нашей душѣ съ необычайной силой. Тогда весь нашъ внутренній міръ какъ бы составляетъ заговоръ для сопротивленія Богу. Воображеніе бродитъ безъ пути, преслѣдуя въ туманной дали свои дерзкія грезы, страсть просыпается, какъ дикій звѣрь, требующій корма, разсудокъ хочетъ всѣмъ верховодить, воля не можетъ выйти за предѣлы потребностей своей собственной личности. Кто не зналъ этого времени страшной борьбы? Тогда-то изъ глубины нашей гордости восходитъ къ Богу ропотъ, перевести который въ слова не осмѣливается нашъ языкъ; тогда мы готовы сказать Господу: зачѣмъ Ты сотворилъ меня христіаниномъ? Зачѣмъ Ты вложилъ въ меня эту безпокойную совѣсть, не дающую мнѣ ни минуты отдыха? Зачѣмъ Ты поставилъ на моемъ пути Голгоѳскій крестъ, который является мнѣ въ глаза укоромъ, когда я заблуждаюсь? Зачѣмъ въ то время, когда другіе идутъ беззаботно и весело повинуясь прихотямъ сердца, зависти глазъ и жизненному тщеславію, Ты создалъ меня такъ, что я сознаю ясно, въ чемъ сущность этихъ удовольствій, и уже не могу участвовать въ нихъ безъ угрызенія совѣсти, а нахожу въ самомъ наслажденіи, доставляемомъ ими, горькое сознаніе ихъ суетности?

Такія мысли, братіе, бушуютъ въ душѣ нашей, мысли, выражающія собою одно ужасное богохульство: жестокій Богъ! зачѣмъ Ты спасъ меня?

Вы, опустившіеся въ эти пропасти гордости, чувствовавшіе въ это время какое-то наводящее ужасъ наслажденіе въ родѣ того,

какое иногда испытываетъ человѣкъ при головокруженіи; вы, слышавшіе въ себѣ трепетъ этого голоса, зовущаго къ возмущенію изъ страха передъ всякаго рода ярмомъ, — идите къ Богу Евангелія и спросите Его, какое повиновеніе налагаетъ Онъ на васъ.

Но гдѣ вы найдете Его? Въ Назаретѣ, повинующагося, какъ слуга; въ Геѳсиманскомъ саду, восклицающаго: „но не какъ Я хочу, а какъ Ты"; на Голгоѳѣ, испивающаго за всѣхъ насъ горькую чашу страданія. Идите къ Нему, гордые грѣшники, и осмѣльтесь спорить съ Нимъ о вашихъ правахъ. Жалуйтесь на то, что вамъ приходится повиноваться, что вамъ надо нести свой крестъ, когда Онъ былъ пригвожденъ къ своему; жалуйтесь на то, что вамъ приходится терпѣть, когда Онъ терпѣлъ до смерти и какъ бы въ награду за такое терпѣніе и повиновеніе долженъ былъ воскликнуть: „Боже мой, зачѣмъ Ты оставилъ Меня".

Но не велико число людей, доходящихъ до открытаго возстанія: немногіе люди осмѣливаются вызывать Бога на споръ лицомъ къ лицу. По большей части мы уклоняемся отъ Него инымъ способомъ, а именно: мы повидимому подчиняемся власти Его, мы исповѣдуемъ служеніе Ему, но предоставляемъ самимъ себѣ только выборъ того или другаго способа служенія. Въ средѣ церкви есть много христіанъ, желающихъ служить Богу, но по своему произволу, и приносящихъ въ жертву свои наиболѣе близкія обязанности обязанностямъ воображаемымъ,—христіанъ, творящихъ свою собственную волю подъ покровомъ воли Божественной. Они часто настойчиво преслѣдуютъ извѣстный планъ, твердо сложившійся въ ихъ головѣ, и тогда считаютъ ни во что и наблюденія братьевъ своихъ, и указанія обстоятельствъ, и самыя очевидныя знаменія, которыми Господь помогаетъ нашей слабости, а затѣмъ оправдываютъ свое поведеніе, ссылаясь на волю Божію. Воля Божія— удобное слово для оправданія всѣхъ нашихъ желаній, но за то оно и возбуждаетъ ироническую улыбку на губахъ скептиковъ. Братіе, остережемся профанировать такія выраженія, будемъ воздержнѣе на языкъ, остережемся принимать за Божественное наитіе наши собственныя фантазіи или увертки нашего лукаваго сердца, ибо, обольстивши самихъ себя, мы отдаемъ то, что для насъ свято, на справедливое посмѣяніе.

Въ самомъ дѣлѣ, какое смѣшное зрѣлище представляетъ изъ себя христіанинъ, носящій одежду послушанія, и пренебрегающій са-

мыми ясными, самыми очевидными естественными обязанностями! Тогда, чаще всего для того, чтобы заглушить упреки совѣсти, онъ удвоиваетъ внѣшнее рвеніе, его пылъ выражается въ шумныхъ протестахъ и имя Вѣчнаго столь же часто звучитъ на устахъ его, сколь далеко отстоитъ отъ него воля Господня. У меня сердце сжимается, когда я подумаю, какъ часто встрѣчаются подобные факты. Въ этой манерѣ хитрить съ Богомъ есть нѣчто глубоко прискорбное. Такъ ли дѣйствуетъ любовь? Развѣ любящему сердцу пріятенъ обманъ, развѣ оно предложитъ его Богу подъ видомъ вѣрности? Братіе, совѣсть ваша есть гласъ Божій, я не могу повѣрить, чтобы она молчала въ такихъ случаяхъ. Надо слушаться ее. Безъ этого не говорите болѣе о повиновеніи и берегитесь, какъ бы вамъ не стать подобными тому сыну, который сказалъ отцу: „я пойду въ твой виноградникъ“, и не пошелъ. Берегитесь же, чтобы мытари и погибшія женщины не опередили васъ въ царствѣ небесномъ.

Мнѣ остается указать еще на одинъ соблазнъ, который я считаю тѣмъ болѣе опаснымъ, что онъ происходитъ не отъ нашей гордости и не отъ нашего природнаго лукавства, а преимущественно касается натуръ наиболѣе прямыхъ и искреннихъ.

Разбирая рабское подчиненіе, я сказалъ уже, что повиновеніе прежде всего должно быть внутреннимъ и добровольнымъ, и что всякаго рода дѣйствіе, не вызванное свободнымъ движеніемъ любви, не имѣетъ значенія предъ Богомъ. Но вотъ какое слѣдствіе можно вывести изъ этого: когда Господь призываетъ насъ къ повиновенію, мы ожидаемъ, что насъ подтолкнетъ на это нѣкоторое внутреннее движеніе, и если оно не ощущается нами, то мы отказываемся повиноваться. Сойдемъ на реальную почву и разъяснимъ это примѣрами. Богъ повелѣваетъ намъ молиться, но сердце наше холодно, мы говоримъ: наша молитва будетъ пустой формальностью, и не молимся. Богъ повелѣваетъ намъ читать слово Его, но сердце наше вяло, Библія ничего не говоритъ ему, и мы не читаемъ Св. Писанія. Богъ повелѣваетъ намъ открыто исповѣдывать вѣру нашу, но сердце наше не ощущаетъ значенія божественной дѣйствительности, наши слова, еслибы мы стали свидѣтельствовать о вѣрѣ, не соотвѣтствовали бы тому, что мы чувствуемъ въ данный моментъ, и потому мы молчимъ. Богъ повелѣваетъ намъ посѣщать бѣдныхъ и больныхъ, но сердце наше черство, мы при-

несли бы имъ пустыя и избитыя утѣшенія, а потому мы и не посѣщаемъ ихъ.

Вотъ гдѣ кроется, братіе, опасность для насъ, сознающихъ, что рабское повиновеніе не имѣетъ цѣны въ глазахъ Божіихъ. Я могу сказать, что часто христіанская жизнь, полная силы и рвенія, разбивается объ этотъ подводный камень.

О, конечно, сердце наше должно было бы всегда съ любовью и съ радостью исполнять волю Божію. Но вы прекрасно знаете, что это не всегда такъ. Какъ же поступать въ такія минуты? Оставаться бездѣятельнымъ? Боже васъ сохрани! Надо повиноваться, братіе, повиноваться со смиреніемъ, повиноваться безъ увлеченія, безъ энтузіазма, безъ пыла усердія, но все-таки повиноваться. Какъ, скажете вы мнѣ, развѣ повиновеніе безъ усердія не представляетъ нѣчто вполнѣ безплодное и даже достойное посмѣянія? Нѣтъ, братіе, если оно искренне, оно все-таки будетъ принято. Такое направленіе воли, хотя въ немъ и нѣтъ внутренняго пыла, все же остается знаменіемъ того, что наша жизнь обращена къ Богу.

Бываютъ дни, когда ни одно дуновеніе вѣтра не шевельнетъ парусами корабля и не зарябитъ поверхности океана; тогда суда поневолѣ остаются безъ движенія, но по тому направленію, куда обращены ихъ носа, вы можете опредѣлить, идутъ ли они назадъ къ отечеству или удаляются отъ него къ безвѣстнымъ берегамъ. Точно также въ житейскомъ морѣ для христіанина бываютъ долгіе дни, когда ни одно дуновеніе свыше не слетаетъ на душу его, но тѣмъ не менѣе она должна быть всегда обращена къ Богу, чтобы первый вѣтеръ понесъ бы насъ по пути повиновенія. Было бы безумiемъ принять за руководящее правило жизни сердечное влеченіе; нашъ принципъ—долгъ, ибо долгъ существуетъ во всякое время. Въ самомъ дѣлѣ, послѣдствіями такого гибельнаго правила было бы то, что наша жизнь подпадала бы поочередно подъ мимолетныя вліянія то добра, то зла, что ей не хватало бы выдержанности, а слѣдовательно силы и стойкости, что вся наша дѣятельность дѣлилась бы на періоды рвенія и унынія. Сегодня напримѣръ у насъ наплывъ усердія, и храмы наши полны, дары изобильны, бѣдные любимы, а завтра, въ день унынія, Евангеліе для насъ—гласъ вопіющаго въ пустыни, наши дѣла мертвы, наши бѣдные въ пренебреженіи. Не будемъ обманывать себя: все должно

совершаться по правиламъ. Жизнь христіанская тоже, что проточная вода: заключите ее въ тѣсное и глубокое русло, и она понесетъ въ даль и жизнь и изобиліе, приводя въ движеніе самые тяжелые механизмы; но заставьте ее течь по рыхлой песчаной почвѣ, и она скоро исчезнетъ или образуетъ какое-нибудь заразительное болото.

Итакъ, должно повиноваться во всякое время: въ день испытанія также какъ въ день счастія, должно повиноваться со слезами, если вы не можете исполнять этого съ радостью, должно повиноваться съ унылымъ сердцемъ, если недостаетъ рвенія и готовности. Да и кромѣ того, кто поручится, что это повиновеніе, вначалѣ пассивное и безрадостное, не обратится впослѣдствіи по милости Божіей въ радостное исполненіе воли Его? Если любовь есть источникъ повиновенія, то нельзя ли также сказать, что и повиновеніе иногда можетъ быть источникомъ любви? Опытъ подтверждаетъ это. Сколько разъ вы начинали какое-либо доброе дѣло съ неохотой, даже съ тайнымъ отвращеніемъ, и оканчивали его со слезами признательности на глазахъ! Сколько разъ вы становились на колѣни, повторяя слова молитвы, но въ сердцѣ вашемъ не звучало искренняго отклика на нее: сердце это было жестко какъ камень, и вотъ, какъ бы подъ ударомъ жезла Моисея, изъ этого камня брызнула живая вода, и вы поднялись съ колѣнъ утѣшенные молитвою. Вотъ плоды повиновенія, вотъ чего достигаетъ оно при благословеніи Божіемъ.

Еще одно, послѣднее слово. Это слово я обращаю къ тѣмъ, кто еще не обладаетъ истиной, но ищетъ ее. Если меня спросятъ, какое лучшее средство для пріобрѣтенія вѣры или для ея укрѣпленія, то я, не колеблясь, отвѣчу: повиновеніе. Повинуйтесь голосу долга и этотъ голосъ, вначалѣ холодный и сухой, будетъ мало-помалу пріобрѣтать все болѣе нѣжные оттѣнки, станетъ наконецъ живымъ, и вы узнаете въ немъ голосъ Божій.

Одинъ знаменитый писатель, несчастный сынъ скептическаго вѣка, а именно Руссо, по горькому опыту понималъ вліяніе дѣятельности на вѣру. „Если ты хочешь вѣрить въ Бога, говоритъ онъ, живи такъ, чтобы постоянно имѣть нужду въ Его существованіи“. Это глубоко вѣрная мысль ничто иное какъ эхо словъ Спасителя: „кто хочетъ творить волю Божію, познаетъ, что Мое ученіе исходитъ отъ Бога“.

Итакъ вы, колеблющіеся и сомнѣвающіеся, повинуйтесь, и вы увѣруете. Повинуйтесь прежде всего нравственному ученію Евангелія, о святости котораго свидѣтельствуетъ ваша совѣсть, и вы увѣруете во Христа. Повинуйтесь истинѣ и истина просвѣтитъ васъ. Безъ этого вы тщетно будете разсуждать, постоянно ища истины и не находя ея, тщетно будете взвѣшивать на вѣсахъ разума противоположные аргументы. Только тогда одна изъ чашекъ вѣсовъ склонится на сторону положительной вѣры, когда вы бросите на нее свое повиновеніе. Живите же такъ, чтобы вамъ нужна была вѣра въ то, что правосудіе, святость и любовь Божіи—дѣйствительность, и вы будете вѣровать. Чѣмъ болѣе жертвъ истинѣ принесете вы, тѣмъ дороже вамъ станетъ она. Откажитесь для нея отъ мишурнаго блеска обманчивой суеты и ваши прозрѣвшія очи съ восторгомъ будутъ созерцать чистое сіяніе ея. Откажитесь для нея отъ грубыхъ плотскихъ наслажденій, отъ дурныхъ радостей гордости, отъ соблазнительныхъ иллюзій себялюбія и вы найдете въ ней вознагражденіе, о которомъ вы и не подозрѣваете. О, божественная истина! Ты скрываешься отъ гордаго разума, потому что онъ ищетъ въ тебѣ только пищи для своей любознательности, ты остаешься для него непроницаемой тайной. Но тѣмъ, кто хочетъ слышать голосъ твой, чтобы послѣдовать за нимъ, тѣмъ, кто призываетъ тебя, чтобы повиноваться тебѣ, ты разоблачаешь себя, ты являешься все болѣе и болѣе великой, прекрасной, достойной поклоненія, и всѣ жертвы, требуемыя тобою, составляютъ ничто передъ тѣмъ чистымъ, глубокимъ, безконечнымъ блаженствомъ, которымъ ты наполняешь сердца!

*

НА ДЕНЬ 29 АПРѢЛЯ 1891 ГОДА.

Еще недавно Русь святая ликовала:
Богъ чудомъ спасъ Царя и всю Его Семью,
И съ новой силою въ насъ вѣра возсіяла,
Лучами озаривъ страну родную всю.
И каждый годъ въ тотъ день торжественный и славный
Народъ предъ алтаремъ творитъ земной поклонъ,
Молясь о томъ, чтобъ жилъ для насъ Отецъ Державный,
Чтобъ Богъ берегъ и впредь великій русскій тронъ!
И всемогущій Богъ моленьямъ нашимъ внемлетъ:
Онъ снова милость намъ наглядно проявилъ—
Вездѣ, среди людей, злой умыселъ не дремлетъ,
И страшный вновь ударъ Россіи всей грозилъ.
Нашъ Царь-Отецъ и съ Нимъ народъ нашъ стомильонный
Съ любовнымъ трепетомъ на родинѣ слѣдилъ
За Цесаревичемъ, который, пораженный,
Чуть было не погибъ въ странѣ, гдѣ Онъ гостилъ.
Но не успѣлъ злодѣй вторично замахнуться,
Желая саблею Наслѣдника сразить,
Какъ палочный ударъ заставилъ пошатнуться
Безумца, мнившаго Царевича убить.
Ликуетъ нашъ народъ, ликуютъ села, грады—
Царевичъ нашъ спасенъ!—всѣ снова въ храмъ спѣшатъ.
И память навсегда—Георгій, принцъ Эллады!
О подвигѣ твоемъ всѣ свято сохранятъ.—
Господь-Создатель нашъ, къ Тебѣ мы въ неба своды
Моленья снова шлемъ, творя земной поклонъ:
Пошли Царю-Отцу счастливой жизни годы
Храни, благослови великій русскій тронъ!

Н. Юхновскій *.

---

* Изъ «Варшавск. Днев.».

О КЛЯТВѢ И ПРИСЯГѢ.

ПРОТИВЪ СОВРЕМЕННЫХЪ ОТРИЦАТЕЛЕЙ ЕЯ [1]).

Клятва есть удостовѣреніе въ истинности сказаннаго или въ исполненіи обѣщаннаго, соединенное съ благоговѣйнымъ призываніемъ самого Бога во свидѣтели истины и въ каратели лжи и обмана. Когда же клятва дается по установленной церковью и государствомъ формѣ и съ соблюденіемъ предписанныхъ ими обрядностей, она получаетъ названіе присяги. Употребленіе религіозной клятвы и присяги, допускаемое всѣми главными христіанскими исповѣданіями въ несомнѣнно уважительныхъ случаяхъ и требуемое въ такихъ же случаяхъ государственной властью въ странахъ христіанскихъ, упорно отвергалось и отвергается весьма многими сектантами какъ на западѣ Европы, такъ и у насъ, равно какъ людьми, не признающими не только христіанства, но и всякой религіи, не допускающими самаго бытія Бога или Его промышленія о мірѣ и жаждущими полнаго разрыва между церковью и государствомъ.

Обращаясь къ иностранцамъ, мы находимъ среди нихъ цѣлый рядъ сектантовъ раціоналистическо-мистическаго направленія, не-

---

[1]) Изложенное здѣсь было публично прочитано авторомъ въ Казани въ залѣ Городской Думы, 7 апр. 1891 года, въ видахъ усиленія средствъ Общества вспомоществованія недостаточнымъ (своекоштнымъ) студентамъ мѣстной духовной академіи. За недостаткомъ времени нѣкоторыя мѣста въ изложенномъ были опущены лекторомъ во время чтенія.

допускающихъ никакой религіозной клятвы и присяги и ни въ какихъ случаяхъ. Изъ сектантовъ этого рода укажемъ лишь на важнѣйшихъ, существующихъ по настоящее время и отчасти имѣвшихъ вліяніе на происхожденіе и образованіе отечественныхъ сектъ того же направленія. Это, во-первыхъ, вальденсы, родоначальникомъ коихъ былъ Вальдезій, ліонскій гражданинъ, жившій во второй половинѣ XII вѣка. Всѣ вальденсы, на какіе частные толки они ни разбились, сходятся, между прочимъ, и въ рѣшительномъ отрицаніи религіозной клятвы и присяги. При этомъ въ оправданіе свое они ссылаются главнымъ образомъ на слова нашего Спасителя о клятвѣ. Затѣмъ, къ рѣшительнымъ же противникамъ клятвы и присяги относятся анабаптисты. Начавши разрушительное для церкви и государства ученіе свое проповѣдью о безполезности крещенія дѣтей и о необходимости новаго крещенія для взрослыхъ, вожди этихъ сектантовъ скоро пришли, вмѣстѣ съ отрицаніемъ всякаго церковнаго и государственнаго авторитета, и къ отверженію клятвы и присяги. Не менѣе, чѣмъ указанные сектанты, возстаютъ противъ употребленія клятвы и присяги и меннониты, колоніи коихъ существуютъ не только въ Швейцаріи, въ Германіи, во Франціи и въ сѣверной Америкѣ, но и въ Россіи, куда они были приглашены еще Екатериной Великою въ видахъ улучшенія хлѣбопашества и скотоводства въ Новороссіи и гдѣ они не перестаютъ пропагандировать свои сектантскія идеи. Наконецъ, нельзя не упомянуть о квакерахъ, доселѣ не малочисленныхъ, особенно въ Англіи и Америкѣ, не разъ посѣщавшихъ Россію, подолгу проживавшихъ въ ней и дѣятельно агитировавшихъ въ пользу своего ученія. Фанатичнымъ противникомъ клятвы и присяги открыто заявилъ себя еще основатель квакерской секты Георгъ Фоксъ. Приглашенный въ судъ за нарушеніе церковнаго благочинія, онъ явился къ судьѣ въ камеру въ кожаной шапкѣ на головѣ и на требованіе судьи принять присягу настойчиво отвѣтилъ: „знай, мой другъ, что присяга — зло, и я не присягну ни за что“. Но если одни изъ иноземцевъ отвергаютъ религіозную клятву и присягу во имя своихъ сектанскихъ религіозно-нравственныхъ воззрѣній, то другіе отвергали и отвергаютъ ее на основаніи своихъ односторонніхъ философскихъ взглядовъ, не мирящихся а) или съ признаніемъ христіанства богооткровенной религіею, б) или съ допущеніемъ бытія личнаго Бога и Божественнаго промышленія. Люди

этого направленія, возставая противъ религіозной клятвы, отстаиваютъ такъ называемую гражданскую клятву, подъ которою они разумѣютъ свидѣтельствованіе истинности сказаннаго и обѣщаннаго совѣстью, честью и т. под., находя такое свидѣтельствованіе достаточною для государства гарантіею надлежащаго исполненія гражданиномъ его обязанностей. Подъ давленіемъ антирелигіозныхъ идей въ Западной Европѣ въ нѣкоторыхъ государствахъ или уже отмѣнена религіозная присяга, или за ея отмѣну ведется энергическая агитація даже нѣкоторыми и изъ государственныхъ мужей. Такъ, напримѣръ, въ 1882 году во Франціи депутатъ Роже внесъ предложеніе объ удаленіи изъ формулы клятвы имени Божія. По этому поводу министръ юстиціи Гумбертъ, желая угодить радикальной партіи, внесъ съ своей стороны предложеніе, по которому гражданамъ должна быть предоставлена свобода употреблять, по ихъ личному усмотрѣнію, или полурелигіозную клятву: „клянусь предъ Богомъ и людьми“, или же совершенно мірскую: „обѣщаюсь своей честью и своей совѣстью“. Но такъ какъ въ палатѣ большинство членовъ—атеисты, то 24 іюня 1882 г. большинствомъ 324 голосовъ противъ 90 голосовъ признана была общеобязательною слѣдующая формула: „клянусь своей честью и своей совѣстью“. Въ Даніи, по поводу первоначальнаго отказа еврейскаго литератора Брандеса отъ принятія религіозной клятвы при вступленіи въ парламентъ, партія радикаловъ обрадовалась представившемуся случаю и внесла предложеніе о замѣнѣ религіозной клятвы гражданскою. Однако, королевское правительство и представители иныхъ партій энергично возстали противъ принятія предложенія объ отмѣнѣ религіозной клятвы. Министръ-же юстиціи прямо назвалъ безумiемъ предложенное радикалами. Попытки добиться введенія гражданской клятвы не разъ заявляли себя въ самой Англіи.

Что касается нашего отечества, то и въ немъ немалочисленны секты, ученіе коихъ характеризуется, между прочимъ, и рѣшительнѣйшимъ отрицаніемъ религіозной клятвы и присяги. Въ оправданіе своего отрицательнаго отношенія къ ней и наши сектанты, подобно западнымъ, ссылаются на слова І. Христа и ап. Іакова о клятвѣ и на соединенное съ религіозной клятвою въ государственно-общественной жизни, по ихъ мнѣнію, зло, какъ то: суды, войны и проч. Изъ отечественныхъ сектантовъ, безусловно отвергающихъ религіозную клятву и присягу, также укажемъ лишь на

главнѣйшихъ. Къ нимъ принадлежатъ прежде всего духоборцы, родоначальникомъ коихъ былъ Силуянъ Колесниковъ, а затѣмъ сродные съ ними по своему ученію молокане. Рѣшительными же противниками религіозной клятвы и присяги выступили и послѣдователи новаго сектанскаго ученія, извѣстнаго подъ именемъ штундизма. Какъ извѣстно, церковная и гражданская власть въ послѣднее время весьма озабочена противодѣйствіемъ этому новому сектанскому движенію, грозящему принять широкіе размѣры и несомнѣнно вредному. Къ прискорбію, у насъ начали чаще и чаще повторяться случаи отказа отъ присяги даже со стороны лицъ, принадлежащихъ къ православной церкви или, по крайней мѣрѣ, почему-то не нашедшихъ нужнымъ формально выйти изъ ней. Укажу хотя на нѣкоторые случаи этого рода. Такъ, нѣсколько лѣтъ тому назадъ, въ одномъ изъ уѣздныхъ городовъ тульской губерніи происходило засѣданіе отдѣленія окружнаго суда. Назначено было къ судебному разбирательству одно изъ уголовныхъ дѣлъ съ участіемъ присяжныхъ. Въ списокъ послѣднихъ вошелъ и гр. Л. Н. Толстой. Онъ, однако, отказался,—какъ сообщали въ свое время газеты,—отъ принятія присяги на томъ основаніи, что она несогласна съ его религіозными убѣжденіями, каковыхъ, замѣчу, у него нѣтъ и которыя недопускаются самой сущностью его ученія. Судъ оштрафовалъ гр. Толстаго ста рублями за его уклоненіе отъ исполненія обязанностей присяжнаго, значащагося православнымъ. Въ 1887 году,—какъ сообщалось въ газетахъ,—отказался на судѣ отъ принятія присяги извѣстный нашъ натуралистъ, профессоръ петербургскаго университета, Н. П. Вагнеръ, объявивъ себя, однако, принадлежащимъ къ православной церкви, какъ будто бы она—противница присяги. Въ 1890 году одинъ изъ петербургскихъ чиновниковъ, тоже принадлежащій, по его словамъ, къ православной церкви, будучи призванъ къ отправленію обязанностей присяжнаго засѣдателя въ судѣ, отказался отъ принятія присяги по установленной формѣ, за что и былъ оштрафованъ ста же рублями. Нельзя не указать и на то, что газета *Новости* открыто приняла тогда сторону этого чиновника, восхваляя его за честность и весьма прозрачно намекая на необходимость отмѣны и у насъ религіозной клятвы. По поводу случаевъ отказа отъ присяги православными намъ удалось узнать слѣдующія разсужденія людей, представляющихся безпристрастными судьями. „Человѣкъ, по ихъ

словамъ, долженъ говорить правду свободно, изъ-за преданности и любви къ самой правдѣ. Вести людей къ этой цѣли должны и церковныя, и государственныя, и всѣ другія учрежденія. Между тѣмъ, присяга, говорятъ, идетъ какъ разъ противъ этой цѣли и препятствуетъ ея достиженію, ибо пріучаетъ людей говорить правду изъ-за страха предъ наказаніемъ, хотя бы и посылаемымъ отъ Бога. Зачѣмъ, говорятъ, приводить къ присягѣ людей, хотя и принадлежащихъ къ православной церкви, но въ тоже время считающихъ несогласнымъ съ своими убѣжденіями принятіе присяги? Такой человѣкъ, рѣшившись отказаться отъ ней, въ самомъ лучшемъ случаѣ подвергается, по нашему законодательству, или довольно крупному денежному штрафу, или тюремному заключенію на извѣстный срокъ. Но вѣдь это, говорятъ, заставляетъ недостаточныхъ по своимъ матеріальнымъ средствамъ людей или понести новыя лишенія, если не отрываться отъ неотложныхъ дѣлъ для пребыванія въ тюрьмѣ, или отступаться отъ своихъ убѣжденій и насиловать свою совѣсть. Наконецъ, справедливо ли, спрашиваютъ, поступаетъ государство, когда пользуется церковными мѣрами для своихъ не церковныхъ цѣлей?“ Вотъ какого рода рѣчи раздаются по поводу отказовъ со стороны православныхъ отъ присяги.

Какъ изволите видѣть, дозволительность религіозной клятвы и присяги оспаривается и отрицается съ разныхъ сторонъ и по различнымъ причинамъ. Между тѣмъ православные христіане, получившіе достаточное образованіе, еще въ отроческіе годы свои узнали, что „позволено и должно намъ въ важныхъ и необходимыхъ случаяхъ, по требованію законной власти, употреблять клятву и присягу съ благоговѣніемъ и твердымъ намѣреніемъ не измѣнять ей“, какъ говорится въ катехизисѣ высокопреосвящ. Филарета. Съ другой стороны, законодательная власть безусловно требуетъ отъ православныхъ гражданъ религіозной клятвы или присяги въ весьма многихъ случаяхъ и придаетъ ей весьма важное значеніе. Въ недавнее время послѣдовало даже новое узаконеніе, по которому должны приносить особую присягу и лица, избранныя въ церковные старосты. Все это, вмѣстѣ взятое, сообщаетъ вопросу о клятвѣ и присягѣ необычайную важность и близкій каждому интересъ. Само собою разумѣется, нѣтъ возможности обсудить его въ настоящей краткой рѣчи съ той обстоятельностью, какой онъ требуетъ. Обстоятельность эта тѣмъ бо-

лѣе невозможна, что разнообразный по образованію составъ моихъ почтенныхъ слушателей обязываетъ меня заботиться о возможно-популярномъ изложеніи, которое требуетъ разъясненія даже и не особенно трудныхъ сторонъ дѣла. Поэтому намъ хотѣлось бы лишь намѣтить болѣе правильное, по нашему крайнему разумѣнію, рѣшеніе труднаго и сложнаго вопроса о клятвѣ и присягѣ. Предварительно изложимъ положительное библейско-церковное воззрѣніе на клятву и присягу, а затѣмъ подвергнемъ посильному разбору возраженія, какія высказываются противъ него.

Излагать библейскій взглядъ на клятву только на основаніи евангельскихъ и апостольскихъ изрѣченій и данныхъ, обходя свидѣтельства ветхозавѣтныхъ книгъ Свящ. писанія, было бы неправильнымъ какъ потому, что въ этихъ книгахъ излагается, какъ и въ новозавѣтныхъ, Богооткровенное же религіозно-нравственное ученіе, что̀ засвидѣтельствовано самимъ Спасителемъ (Лук. 24. 27 и др.), такъ и потому, что большинство сектантовъ, отвергающихъ клятву и присягу, въ принципѣ не отрицаетъ значенія свидѣтельствъ и ветхозавѣтныхъ книгъ Свящ. писанія. Главное же дѣло — въ томъ, что основательно разсуждать объ отношеніи І. Христа къ ветхозавѣтному воззрѣнію на клятву можно только тогда, когда обстоятельно выяснено это воззрѣніе. Спрашивается: что̀ же именно говорятъ эти книги касательно употребленія клятвы и присяги?

Прежде всего наше вниманіе невольно останавливается на слѣдующемъ фактѣ особенной важности. По изображенію ветхозавѣтныхъ книгъ Свящ. писанія самъ Богъ представляется употреблявшимъ клятву особенно въ случаяхъ установленія завѣтовъ съ людьми. Изъ многихъ случаевъ употребленія клятвы самимъ Богомъ достаточно указать и на одинъ. Такъ, въ библейскомъ повѣствованіи о принесеніи Исаака въ жертву находимъ несомнѣнный примѣръ клятвы Божіей. Когда Авраамъ самоотверженно доказалъ свою полную преданность Богу, то услышалъ отъ Него слѣдующее: „Мною клянусь, что такъ какъ ты не пожалѣлъ сына твоего, единственнаго твоего, для Меня, то Я благословляя благословлю тебя и умножая умножу сѣмя твое, какъ звѣзды небесныя и какъ песокъ на берегу моря, и овладѣетъ сѣмя твое городами враговъ своихъ; и благословятся въ сѣмени твоемъ всѣ народы земли за то, что ты послушался гласа моего“ (Быт. 22, 16—18). Если обратимъ вниманіе на сущность этого обѣтованія,

то поймемъ, почему Господь употребилъ клятву. То, что̀ предсказывалъ Богъ, должно было осуществиться лишь въ отдаленнѣйшія времена. Въ наличныхъ обстоятельствахъ и условіяхъ для тогдашняго человѣка не существовало ничего, что̀ могло бы говорить объ исполнимости столь необычайнаго обѣтованія, какое изрѣчено Богомъ. Для ограниченной мысли людей, къ тому же нравственно шаткихъ, обѣтованіе Божіе могло казаться и маловѣроятнымъ, и едва-ли осуществимымъ. Въ виду этого необходимо было, чтобы радостная пророческая вѣсть Божія имѣла не только для Авраама, но и для его потомковъ наибольшую достовѣрность и убѣдительность. Чтобы разсѣять весьма возможныя въ людяхъ сомнѣнія, или укрѣпить въ нихъ довѣріе къ сказанному, Господь благоволилъ употребить клятву изъ снисхожденія къ ихъ духовной немощи. Но чѣмъ же другимъ, какъ не самимъ Собою, могъ клясться Богъ? Выше, и важнѣе Его ничего нѣтъ во вселенной, такъ какъ она— Его же твореніе. Свидѣтельствуясь самимъ Собою, Господь этимъ указывалъ условіе осуществимости Своихъ обѣтованій въ собственной же природѣ Своей и Ея свойствахъ, т.-е. въ Своемъ всевѣдѣніи, въ Своей благости, въ Своемъ всемогуществѣ и въ неизмѣняемости Своихъ рѣшеній. Но коль скоро самъ Богъ употреблялъ клятву, то не могъ Онъ не дозволить употребленія ея и людямъ въ случаяхъ особенной нужды. Среди людей она неизбѣжна по разнымъ причинамъ. Во-первыхъ, повелѣвая призывать Себя во свидѣтели истины и каратели лжи и обмана, Господь чрезъ это открывалъ людямъ для ихъ же собственнаго блага возможность сообщать своимъ показаніямъ и обѣщаніямъ наибольшую степень достовѣрности и неизмѣнности, чтобы, такимъ образомъ, наилучше открывалась истина въ дѣлахъ, возбуждающихъ споры и сомнѣнія, чтобы быстрѣе прекращались возникшія между людьми несогласія и тяжбы, чтобы въ государственной и общественной жизни людей меньше нарушалось правосудіе и чтобы люди имѣли наиболѣе сильное побужденіе къ надлежащему исполненію лежащихъ на нихъ обязанностей и данныхъ ими обѣтовъ. Во-вторыхъ, повелѣвая людямъ въ потребныхъ случаяхъ свидѣтельствоваться самимъ Собою, какъ всевѣдущимъ, вездѣсущимъ, всемогущимъ и праведнымъ Судіею людскихъ дѣйствій и словъ, Господь чрезъ это, съ одной стороны, указывалъ людямъ чтить выше всего послушаніе и вѣрность истинному Богу, а, съ другой стороны, располагалъ людей

къ тому, чтобы они и никогда не забывали своего общенія съ Нимъ, какъ источникомъ добра и блага для нихъ. То, что̀ такъ нужно было людямъ, Господь и благоволилъ установить между ними, какъ прямое выраженіе Своей святой воли.

Потому-то мы и видимъ, что религіозная клятва, какъ объ этомъ свидѣтельствуютъ ветхозавѣтныя книги Свящ. писанія, употреблялась въ избранномъ народѣ Божіемъ со временъ патріархальныхъ, будучи, очевидно, не только освящена примѣромъ самого Бога, употреблявшаго клятву, но и прямо завѣщана, разрѣшена. Такъ, напримѣръ, Авраамъ, отправляя довѣреннаго изъ своихъ слугъ найти достойную невѣсту сыну своему, Исааку, требуетъ отъ посылаемаго клятвы Господомъ неба и земли въ томъ, что онъ не возьметъ Исааку жены изъ хананеекъ, а отправится на родину господина своего и оттуда возьметъ жену сыну его, какую укажетъ Богъ (Быт. 24, 2 — 4 и 37 — 41). Патріархъ же Іаковъ беретъ клятву съ сына своего, Іосифа, въ томъ, что послѣдній погребетъ его не иначе, какъ въ землѣ ханаанской, въ заранѣе приготовленной Іаковомъ усыпальницѣ (Быт. 50, 5). Клятвенное же обѣщаніе беретъ и Іосифъ съ сыновей своихъ въ томъ, что они перенесутъ останки его изъ Египта, когда настанетъ опредѣленное Богомъ время для отшествія израильтянъ изъ земли чужой (Быт. 50, 25).

Со времени же Моисея и чрезъ него Господь уже прямо узаконяетъ употребленіе религіозной клятвы въ особенно уважительныхъ случаяхъ. Господа Бога твоего бойся, Ему одному служи, къ Нему прилѣпись и Его именемъ клянись, заповѣдуетъ Всевышній избранному народу Своему (Второз. 6, 13). Со времени Моисея религіозная клятва узаконяется и въ дѣлахъ судебныхъ, когда только она одна могла удостовѣрить чью-либо невинность или виновность. Такъ, если кто-нибудь отдалъ ближнему своему на сохраненіе что-либо изъ своего имущества, но оно пропало, а виновникъ похищенія не отыскивается, то хозяинъ дома обязанъ былъ удостовѣрить свою невинность присягою. Вотъ что̀ говорится объ этомъ во 2 книгѣ Моисея: „если кто отдастъ ближнему своему осла, или вола, или овцу, или какой другой скотъ на сбереженіе, а онъ умретъ, или будетъ поврежденъ, или уведенъ, такъ что никто сего не увидитъ, клятва предъ Господомъ да будетъ между обоими въ томъ, что взявшій не простеръ руки своей на собственность ближняго своего, и хозяинъ долженъ принять, а тотъ

не будетъ платить“ (22, 10—11). Равнымъ образомъ, и въ случаѣ предполагаемой измѣны мужу со стороны жены, когда не было на лицо безспорныхъ доказательствъ ея виновности, а между тѣмъ существовалъ достаточный поводъ къ подозрѣніямъ, мужу предоставлялось право требовать отъ своей жены, чтобы она приняла формальную присягу предъ священникомъ въ томъ, что совершенно неповинна. Священникъ поставлялъ ее, по выраженію прор. Моисея, предъ лицо Господа и бралъ съ нея торжественную клятву (Числ. 5, 12—22). Формальная же клятва требовалась на судѣ отъ израильтянъ и въ нѣкоторыхъ другихъ случаяхъ, какъ это видно изъ слѣдующихъ словъ: „когда кто согрѣшитъ противъ ближняго своего, и потребуютъ отъ него клятвы, чтобы онъ поклялся, и для клятвы прійдутъ предъ жертвенникъ Твой, тогда Ты услышь съ неба и произведи судъ надъ рабами Твоими. Обвини виновнаго, возложивъ поступокъ его на голову его, и оправдай праваго, воздавъ ему по правдѣ его (3 Цар. 8, 31—32).

Изъ обрядностей, сопровождавшихъ принесеніе торжественной клятвы, нельзя не указать по крайней мѣрѣ на слѣдующія. Такъ, напримѣръ, клянущійся поднималъ правую свою руку кверху, въ направленіи къ небу, къ престолу Того, Кто призывался во свидѣтели истины и въ каратели лжи и измѣны. Поднятіе правой руки кверху при произнесеніи клятвы извѣстно было среди евреевъ со временъ патріархальныхъ и указано было, очевидно, самимъ Богомъ. Такъ, когда Авраамъ возвращалъ Лота и его сограждан изъ плѣна, въ который они взяты были еламскимъ царемъ и его союзниками, то содомскій царь вышелъ на встрѣчу Аврааму, чтобы упросить его возвратить ему плѣнныхъ, имущество же взять себѣ. Авраамъ отвѣтилъ слѣдующее: „поднимаю руку мою къ Господу Богу Всевышнему, Владыкѣ неба и земли, что даже нитки и ремня отъ обуви не возьму изъ всего твоего“ (Быт. 14, 21 — 23). Что Богъ собственнымъ примѣромъ своимъ освятилъ и узаконилъ этотъ обрядъ, видно изъ слѣдующихъ Его словъ, сказанныхъ израильтянамъ чрезъ Моисея: „введу васъ въ ту землю, о которой я, поднявъ руку Мою, клялся дать ее Аврааму, Исааку и Іакову, и дамъ вамъ ее въ наслѣдіе“ (Исх. 6, 8). Нельзя не указать и на слѣдующее. Когда давалась клятва на судѣ, то постановлено было, чтобы формула присяги произносилась самимъ священникомъ. Присягавшій же свидѣтельствовалъ свое при-

нятіе присяги произнесеніемъ словъ: *аминь, аминь* и т. п. Такъ, напримѣръ, когда давала присягу женщина, обвинявшаяся въ супружеской невѣрности, то священникъ произносилъ слѣдующія слова: „если ты измѣнила мужу своему и осквернилась, то да предастъ тебя Господь проклятію и клятвѣ въ народѣ твоемъ“ и проч., послѣ чего обвиняемая произносила: „аминь, аминь“ (Числ. 5, 20—22).

Изъ различныхъ важныхъ случаевъ, когда у евреевъ по праву употреблялась религіозная клятва, слѣдуетъ указать таковые. Присягою подкрѣплялось обѣщаніе подданнической вѣрности верховной власти въ тѣхъ случаяхъ, когда клятвенное завѣреніе было особенно нужно. Такъ, когда Давиду съ преданными ему людьми пришлось спасаться бѣгствомъ отъ опасности, угрожавшей со стороны сына его, Авессалома, поднявшаго знамя мятежа и бунта, то и нѣкоторые изъ чужеземцевъ изъявили желаніе раздѣлить съ Давидомъ его участь. Однакожъ, Давидъ согласился на это только тогда, когда вліятельнѣйшій изъ нихъ, именно Еѳѳей, далъ слѣдующую клятву: „живъ Господь и да живетъ господинъ мой, царь! Гдѣ бы ни былъ господинъ мой, царь, въ жизни ли, въ смерти ли, тамъ будетъ и рабъ твой“ (2 Цар. 15, 18—22). Нельзя умолчать и о слѣдующемъ. Мать царя Охозіи, Гоѳолія, по смерти его задумала истребить весь царскій родъ, чтобы завладѣть для себя престоломъ и царствовать безопасно. Между тѣмъ, Гоѳоліевой дочери удалось скрыть въ надежномъ убѣжищѣ Іоаса—сына покойнаго царя. Убійцы никакъ не могли отыскать наслѣдника, и онъ остался живъ. По достиженіи имъ надлежащаго возраста священникъ Іодай принялъ на себя заботы и рискъ возвратить престолъ законному наслѣднику. Со всѣхъ тѣхъ, кто долженъ былъ участвовать въ исполненіи этого замысла, Іодай въ самомъ храмѣ взялъ торжественную клятву въ томъ, что они свято выполнятъ его порученія и распоряженія (4 Цар. 11, 1—4). Цари еврейскіе въ особенно важныхъ случаяхъ обязывали всѣхъ своихъ подданныхъ къ принесенію присяги. Такъ, напримѣръ, благочестивый царь Аса, ниспровергши языческіе храмы и жертвенники, распространившіеся въ странѣ, благодаря отпаденію его царственныхъ предшественниковъ отъ Богооткровенной религіи, рѣшился утвердить ее среди своего народа. Для этого онъ повелѣлъ всему народу своему принести торжественную клятву въ неизмѣнной вѣрности

Іеговѣ. „И клялись,—повѣствуетъ Бытописатель,—Господу громогласно, и съ восклицаніемъ, и при звукѣ трубъ и роговъ. Радовались всѣ іудеи сей клятвѣ, потому что отъ всего сердца своего клялись и со всѣмъ усердіемъ взыскали Господа своего“ (2 Паралицъ. 15, 8 — 15). Во время Ездры и по его повелѣнію должны были принести торжественную клятву начальствующіе надъ священниками, надъ левитами и надъ всѣмъ израилемъ въ томъ, что они оставятъ незаконное сожительство съ иноплеменницами, вносившее смуту и вредъ въ національно-религіозную и бытовую жизнь евреевъ (1 Ездр. 10, 2, 5). При заключеніи договоровъ и союзовъ съ иноземными народами также извѣстны случаи требованія и отъ нихъ формальной клятвы вождями и царями еврейскаго народа. Такъ, напримѣръ, жители Гаваона должны были, въ лицѣ начальниковъ своихъ, поклясться, по требованію Іисуса Навина, въ томъ, что они, по заключеніи союза съ израильтянами, отнюдь не поступятъ съ ними вѣроломно и свято выполнятъ данное обѣщаніе (Іис. Нав. 9, 15).

Такимъ образомъ, не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію, что клятва и присяга, по соизволенію и установленію самаго Бога, употреблялась евреями во всѣ времена ихъ исторической жизни, начиная съ временъ патріархальныхъ. Верховный царь еврейскаго народа, Господь Богъ, возбранялъ лишь слѣдующее. Во-первыхъ, евреямъ воспрещалось клясться ложно. „Не клянитесь, говоритъ Богъ, именемъ Моимъ во лжи“ (Лев. 19, 12). Во-вторыхъ, запрещалось евреямъ клясться именемъ ложныхъ, языческихъ божествъ и вообще чѣмъ-либо подобнымъ. Обращаясь къ еврейскому народу, Господь говоритъ чрезъ пророка Іеремію: „какъ Мнѣ простить тебя? Сыновья твои оставили Меня и клянутся тѣми, которые—не боги“ (5, 7). Наконецъ, не дозволялось евреямъ обращать клятву именемъ Божіимъ въ обыкновенное, привычное дѣло. „Не обращай въ привычку употреблять въ клятвѣ имя Святаго“ (Іис. Сир. 13, 9), внушалось евреямъ всегда. Но Ветхій Завѣтъ заключаетъ въ себѣ не только ясныя свидѣтельства касательно богоучрежденности клятвы и присяги среди евреевъ и относительно ея употребленія у нихъ во всѣ времена. Ветхій Завѣтъ содержитъ въ себѣ пророческія предсказанія касательно того, что религіозная клятва будетъ имѣть мѣсто и въ благодатномъ царствѣ І. Христа. Такія пророчества мы находимъ въ боговдохновенныхъ писаніяхъ

пророковъ: Исаіи (65, 16) и другихъ. Изъ книги же пророка Іереміи видимъ, что Богъ, обѣщая принять современемъ и язычниковъ въ лоно святой Своей церкви, говоритъ и о нихъ, какъ объ имѣющихъ клясться именемъ Его самаго (12, 16).

Ветхозавѣтныя пророчества этого рода прежде всего исполнились на самомъ основателѣ христіанской церкви, Господѣ нашемъ І. Христѣ, и на Его апостолахъ. Что Спаситель неоднократно свидѣтельствовалъ истинность Своей проповѣди ссылками на Отца своего небеснаго, т.-е. въ сущности клялся Имъ, такъ какъ клятва и есть, между прочимъ, указаніе на Бога, какъ на свидѣтеля нашей правдивости, это не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію. Разумѣя собственно человѣческую природу Свою, Спаситель говорилъ, что свидѣтельство Его о самомъ Себѣ еще не есть окончательное доказательство истинности Его словъ, а потому не разъ и ссылался на свидѣтельство о Себѣ Отца своего небеснаго (Іоан. 5, 30—32). Что, затѣмъ, означаетъ, когда Спаситель часто указывалъ на то, что Онъ пришелъ въ міръ и учитъ во имя Своего Отца Небеснаго (ст. 43)? Вѣдь это тоже клятва своего рода. Но въ нашемъ вопросѣ имѣетъ весьма важное значеніе въ особенности слѣдующій фактъ. Когда І. Христосъ на первосвященническомъ судѣ не отвѣчалъ на предлагавшіеся Ему вопросы, не смотря на всѣ обвиненія, какія взводились на него людьми съ продажной совѣстью, и несмотря на всѣ требованія сказать что-либо въ свое оправданіе, то первосвященникъ обратился къ Нему съ слѣдующими словами: „заклинаю Тебя Богомъ живымъ, скажи намъ, Ты ли Христосъ, Сынъ Божій“ (Матв. 26, 59—63)? І. Христосъ не только не сказалъ первосвященнику, что послѣдній поступаетъ не хорошо, прибѣгая къ такому способу получить отвѣтъ, а, напротивъ, отвѣчалъ: „ты сказалъ“ (ст. 64), т.-е. І. Христосъ принялъ присягу и подъ присягою показалъ, что онъ дѣйствительно есть Мессія, единородный Сынъ Божій. А что Спаситель въ отвѣтѣ своемъ выразилъ принятіе присяги, оспорить этого никакъ нельзя. Слова первосвященника заключали въ себѣ обычную у евреевъ клятвенную формулу. Отвѣтъ же Спасителя, выраженный словами: *ты сказалъ*, означаетъ то, что Онъ, Спаситель, свидѣтельствуетъ истинность Своихъ словъ именно этимъ клятвеннымъ призываніемъ самаго Бога во свидѣтели. Мы уже знаемъ, что именно такъ давалась присяга на судѣ обвиняемыми. Отвѣтъ ихъ на за-

клинательныя слова судьи, выраженный словами: или *аминь*, или *да будетъ такъ*, или *ты сказалъ*, означалъ принятіе присяги, т.-е. формальное засвидѣтельствованіе истинности своихъ словъ именемъ самаго Бога. Что касается апостоловъ, то величайшій изъ нихъ, именно св. ап. Павелъ, неоднократно призываетъ въ посланіяхъ своихъ самого Бога во свидѣтели истинности своихъ словъ. Такъ, напримѣръ, въ своемъ посланіи къ Римлянамъ, вынуждаясь возможно болѣе увѣрить ихъ въ своей любви къ нимъ и въ своей заботливости о нихъ, Апостолъ говоритъ: „свидѣтель мнѣ Богъ, которому служу духомъ моимъ въ благовѣствованіи Сына Его, что непрестанно вспоминаю о васъ“ (1, 9). Во второмъ своемъ посланіи къ Коринѳянамъ Апостолъ этотъ, чтобы окончательно разсѣять ихъ недоумѣнія касательно причинъ неприбытія своего въ Коринѳъ, пишетъ: „Бога призываю во свидѣтели, что, щадя васъ, я доселѣ не приходилъ въ Коринѳъ (1, 23). Въ посланіи къ Филиппійцамъ, чтобы наиболѣе ободрить и утѣшить ихъ, св. ап. Павелъ говоритъ: „Богъ свидѣтель, что я люблю всѣхъ васъ любовію І. Христа“ (1, 8). Мало того изъ посланій того же Апостола можно видѣть, что и самые первые христіане прибѣгали къ клятвѣ въ случаяхъ необходимости. Въ посланіи къ Евреямъ вотъ что, между прочимъ, пишетъ св. ап. Павелъ: „люди клянутся высшимъ, и клятва во удостовѣреніе оканчиваетъ всякій споръ“ (6, 16). Слово: клянутся (ὀμνύουσι) и въ греческомъ текстѣ стоитъ въ настоящемъ времени. Апостолъ, однако, не нашелъ нужнымъ оговориться, что изъ этихъ людей, употребляющихъ клятву, исключаются лишь христіане, а это непремѣнно онъ сдѣлалъ бы, еслибы неупотребленіе клятвы составляло одну изъ отличительнѣйшихъ особенностей христіанъ. Затѣмъ, въ первомъ своемъ посланіи къ Тимоѳею, въ числѣ разныхъ грѣшниковъ поставляя и клятвопреступниковъ, ап. Павелъ уже тѣмъ самымъ говоритъ, что съ его точки зрѣнія благочестивая клятва непреступна и что среди христіанъ она употреблялась въ случаяхъ особенной нужды. Да и что̀ невѣроятнаго въ этомъ, когда самъ І. Христосъ и ап. Павелъ употребляли клятву?

Обращаясь къ твореніямъ учителей и отцовъ православной церкви и къ соборнымъ ея постановленіямъ, мы можемъ найти весьма много увѣщаній и призывовъ къ правдивости въ словахъ и поступкахъ, къ избѣганію клятвы именемъ Божіимъ въ обыкновен-

ныхъ случаяхъ и отношеніяхъ жизни и къ недопущенію недостойныхъ христіанина клятвъ, но не найдемъ прямаго запрещенія истинно-религіозной клятвы и присяги въ обстоятельствахъ особенной важности. Сперва скажемъ касательно клятвы не по требованію власти. Замѣчательно, что, напримѣръ, апостольскій мужъ, Варнава, предостерегаетъ первенствующихъ христіанъ лишь отъ ложной клятвы. Въ одномъ мѣстѣ своего посланія говоритъ онъ слѣдующее: „каждый изъ васъ да не любитъ клятвы ложной“, а въ другомъ мѣстѣ посланія замѣчаетъ: „не употребляй понапрасну имени Господня“. Это внушеніе исходитъ отъ того апостольскаго мужа, который не разъ повторяетъ слѣдующее назиданіе: „ненавидь все неугодное Богу“. Не ясно ли, что по взгляду этого церковнаго писателя клятва, употребляемая въ важныхъ случаяхъ, отнюдь не есть дѣло не христіанское? Настойчивыя внушенія св. Іоанна Златоуста не клясться, на которыя любятъ ссылаться противники клятвы и присяги, относятся тоже только къ злоупотребленіямъ клятвою. Антіохійцы, современники этого св. отца, по его собственнымъ словамъ, такъ пристрастились къ клятвѣ, что безъ употребленія ея не могли и бесѣдовать между собою. До чего пристрастились люди того времени къ клятвѣ, это видно и изъ слѣдующихъ словъ св. Григорія Богослова: „если они скажутъ какое-нибудь слово, не подтвердивши его клятвою, то стыдятся своихъ рѣчей, какъ чего-то неполнаго“. Въ виду такого злоупотребленія клятвою представляется совершенно понятнымъ, почему нѣкоторые изъ церковныхъ писателей столь энергично высказываются противъ ея употребленія. Тѣмъ не менѣе, и изъ ихъ словъ никакъ нельзя выводить того заключенія, будто бы религіозная клятва совершенно неумѣстна въ случаяхъ особенной важности. Говорить, будто бы наприм. св. Іоаннъ Златоустъ совершенно отрицалъ употребленіе клятвы, все равно, что говорить, будто бы Тертулліанъ совсѣмъ отвергалъ принятіе христіанской присяги по требованію законной власти. На самомъ же дѣлѣ первенствующіе христіане должны были избѣгать принятія только современной имъ присяги. У Тертулліана же указывается и настоящая причина этого. „Мы, говоритъ онъ, не клянемся геніемъ императоровъ и не божимся демонами, чтобы не воздать имъ чести, подобающей единому Богу... Божиться во имя тѣхъ, которыхъ мы отвергли, не означало ли бы явнаго преступленія, забвенія вѣры и одобренія идо-

лопоклонства"? Изъ этихъ словъ Тертулліана ясно видно, что онъ отнюдь не отрицаетъ клятвеннаго призыванія имени истиннаго Бога въ потребныхъ случаяхъ, но только находитъ страннымъ требовать языческой клятвы отъ христіанъ. Что касается церковныхъ постановленій въ отношеніи къ клятвѣ, то во всѣхъ ихъ, гдѣ о ней идетъ рѣчь, ясно предполагаются законность и дозволительность ея въ особенно уважительныхъ случаяхъ. Такъ, напримѣръ, наказаніе, назначаемое клятвопреступникамъ духовнаго сана 25 правиломъ апостольскихъ постановленій, неоспоримо свидѣтельствуетъ о дозволительности клятвы въ особенныхъ случаяхъ. Еслибы составители Апостольскихъ постановленій видѣли во всякой клятвѣ нѣчто антихристіанское, въ такомъ случаѣ они подвергли бы наказанію уже за самое употребленіе клятвы. Такъ какъ, напримѣръ, смиреніе есть добродѣтель, то развѣ можно не порицать гордости или самомнѣнія? Клятва благочестивая слѣдов. есть несомнѣнно-доброе дѣло, коль скоро осуждаются и наказываются противныя ей дѣйствія. На 4-мъ вселенскомъ соборѣ, именуемомъ халкидонскимъ, отцы собора постановили потребовать отъ египетскихъ епископовъ, чтобы они дали клятвенное обѣщаніе разъяснить, почему они медлятъ подписать посланіе св. Льва, папы римскаго, къ Флавіану. Это требованіе клятвы, исходившее отъ отцовъ вселенскаго собора, ясно говоритъ о томъ, что они считали ее вполнѣ христіанскимъ дѣломъ въ особыхъ случаяхъ. Наконецъ, тотъ фактъ, что клянущихся языческими клятвами подвергаетъ церковному отлученію 94 правило 6 вселенскаго собора, бывшаго въ Константинополѣ въ 680 году, опять-таки свидѣтельствуетъ о дозволительности истинно-христіанской клятвы въ уважительныхъ случаяхъ.

Какъ видимъ, православная церковь, совершенно согласно съ ветхозавѣтнымъ и новозавѣтнымъ библейскимъ взглядомъ на клятву и присягу, дозволяла ее прежде и дозволяетъ теперь, коль скоро въ клятвѣ и присягѣ есть настоятельная надобность. Значитъ, сектанты ложно утверждаютъ, будто бы клятва, какъ якобы антихристіанское дѣйствіе, стала входить въ употребленіе у христіанскихъ народовъ лишь съ 4-го вѣка по Р. Хр., когда государственная власть, въ своихъ интересахъ, находила нужнымъ ввести употребленіе присяги, а представители церковной іерархіи, будто бы, изъ-за угодничества предъ этой властью не только разрѣшили съ своей стороны введеніе присяги, но и изобрѣли фальшивыя осно-

ванія для допущенія вообще религіозной клятвы. Во дѣйствительности же оказывается, что не было ничего подобнаго тому, на что̀ указываютъ сектанты: религіозная клятва, какъ Божественное учрежденіе, есть изначальное и всегдашнее явленіе въ ветхозавѣтной и новозавѣтной церкви. Что же касается употребленія христіанской присяги въ области государственно-общественной жизни, то, конечно, оно могло начаться только тогда, когда христіанство сдѣлалось государственной религіею, а не раньше. Однако же, основанія для введенія религіозной присяги были не измышлены, а даны въ ветхозавѣтномъ и новозавѣтномъ ученіи о клятвѣ.

Почтенные слушатели не могли не видѣть, что, приводя библейскія свидѣтельства въ пользу употребленія религіозной клятвы, я обошелъ совершеннымъ молчаніемъ слова о ней І. Христа, сказанныя въ Его нагорной проповѣди, и слова ап. Іакова, высказанныя въ его посланіи. Разсмотрѣніе этихъ словъ, превратно истолковываемыхъ сектантами и гр. Толстымъ для ихъ спеціальныхъ цѣлей, относимъ ко второй половинѣ нашего чтенія, которая посвящается разбору возраженій, дѣлаемыхъ противъ употребленія религіозной клятвы. Но прежде, чѣмъ займемся этимъ разборомъ, изложимъ самыя возраженія. Нужно отдать справедливость гр. Толстому: онъ не безъ нѣкотораго мастерства изложилъ то, что̀ обыкновенно говорилось и говорится разными сектантами раціоналистическо-мистическаго направленія противъ клятвы и присяги. Поэтому, приведу изъ сочиненія этого писателя: *Въ чемъ моя вѣра* сполна его рѣчь объ этомъ важномъ предметѣ. Знакомство съ подлинными словами гр. Толстаго о клятвѣ и присягѣ и сопоставленіе этихъ словъ съ нашими замѣчаніями противъ нихъ дадутъ, полагаю, возможность всякому безпристрастно видѣть, на чьей сторонѣ—правда.

Исходнымъ пунктомъ и якобы основаніемъ разсужденій гр. Толстаго о клятвѣ и присягѣ служатъ слѣдующія слова Спасителя: „вы слышали, что сказано древнимъ: не преступай клятвы, но исполняй предъ Господомъ клятвы твои. А Я говорю вамъ: не клянитесь вовсе: ни небомъ, потому что оно – престолъ Божій, ни землею, потому что она — подножіе ногъ Его, ни Іерусалимомъ, потому что онъ—городъ великаго Царя, ни головою своею, потому что не можешь ни одного волоса сдѣлать бѣлымъ или чернымъ. Но да будетъ слово ваше: да, да; нѣтъ, нѣтъ; а что̀ сверхъ этого,

то отъ лукаваго“ (Матѳ. 5, 33—37). Приведя эти слова Спасителя, гр. Толстой говоритъ слѣдующее: „Мѣсто это при прежнихъ чтеніяхъ всегда смущало меня своей ясностью, простотою и легкостью. Рядомъ съ правилами, значеніе и глубина которыхъ ужасали и умиляли меня, вдругъ стояло правило, для меня столь ненужное, пустое, легкое, которое ни для меня, ни для другихъ, повидимому, не имѣло никакой цѣны. Я и безъ того не клялся ни Іерусалимомъ, ни Богомъ, ни другимъ чѣмъ-нибудь, и это не стоило мнѣ никакого труда. Кромѣ того, мнѣ казалось, буду ли я клясться или нѣтъ, это ни для кого не важно. Желая найти объясненіе этого правила, смущавшаго меня своей легкостью, я обратился къ толкователямъ, и на этотъ разъ они помогли мнѣ. Всѣ толкователи видятъ въ этихъ словахъ подтвержденіе третьей заповѣди Моисея не клясться вовсе именемъ Божіимъ всуе. Кромѣ того, говорятъ толкователи, запрещеніе Христа не клясться не относится къ той присягѣ, которую даетъ каждый гражданинъ предержащей власти. Толкователями подбираются, затѣмъ, тексты Свящ. Писанія, но не для того, чтобы подтвердить прямой смыслъ заповѣди Христа, а для того, чтобы доказать, что бываетъ и нужно, и можно не исполнять ея. Говорится о томъ, что самъ Христосъ утвердилъ клятву на судѣ, когда на слова первосвященника: „заклинаю тебя Богомъ живымъ“ Онъ отвѣчалъ: „Ты сказалъ“. Говорится, что ап. Павелъ призываетъ Бога во свидѣтельство истинности своихъ словъ, а это-де есть клятва. Говорится, что клятвы были предписаны закономъ Моисея и что Господь не отмѣнилъ этихъ клятвъ. Говорится, что отмѣняются лишь клятвы пустыя, фарисейскія, лицемѣрныя. Понявши смыслъ и цѣль этихъ толкованій, я увидѣлъ, что предписаніе Христа касательно клятвы совсѣмъ не такъ ничтожно, легко и незначительно, какъ это казалось мнѣ сначала, когда въ число клятвъ, запрещенныхъ Христомъ, не поставлялъ я и государственной клятвы. И я спросилъ себя: да не сказано ли здѣсь то, что воспрещается и та клятва, которую изъ всѣхъ другихъ клятвъ такъ старательно выгораживаютъ церковные толкователи? Не запрещается ли тутъ присяга, та самая присяга, безъ которой невозможны ни дѣленіе людей по государствамъ, ни военное сословіе? Солдаты это—тѣ люди, которые выполняютъ всякое насиліе и которые сами себя называютъ присягою. Присяга эта нужна для удержанія того страшнаго зла, какое произво-

дится насиліями и войнами. Христосъ, продолжаетъ гр. Толстой, *долженъ* былъ сказать: „вы никому не присягайте“. Онъ пришелъ уничтожить зло. Между тѣмъ, еслибы клятва не была устранена Имъ, какъ много еще зла оставалось бы въ мірѣ! Не видѣть же зла этого не могъ Христосъ. Вотъ онъ и сказалъ: „Я говорю вамъ, что вы никакъ не должны клясться“. Выраженіе это тѣмъ болѣе не должно быть различно толкуемо, что въ заключеніе его прибавлено: все, что потребуется отъ тебя сверхъ отвѣта: *да* или *нѣтъ*, все это отъ зла. Да если ученіе Христа состоитъ въ томъ, чтобы всегда исполнять волю Божію, то какимъ же образомъ человѣкъ будетъ клясться въ томъ, что онъ будетъ исполнять волю человѣка? Воля Божія не всегда же совпадаетъ съ человѣческой волею. Это-то и говоритъ Христосъ въ томъ же самомъ мѣстѣ: „ты не долженъ клясться и головою своею, ибо не можешь сдѣлать ни одного волоса бѣлымъ или чернымъ“. Тоже говорится о клятвѣ и въ посланіи Іакова, при чемъ апостолъ указываетъ и то, почему не должно клясться. Клятва, по его словамъ, сама по себѣ кажется не преступною, но чрезъ нее люди подпадаютъ осужденію, а потому не слѣдуетъ никакъ клясться“ (5, 12). Можно ли яснѣе этого сказать то, что говорятъ Христосъ и апостолы? Главное же препятствіе къ тому, чтобы понять запрещеніе Евангеліемъ всякой клятвы и присяги, состоитъ въ томъ, что мнимохристіанскіе учители съ необычайной дерзостью заставляютъ людей клясться на самомъ Евангеліи и самимъ Евангеліемъ, т.-е. заставляютъ дѣлать то, что противно Евангелію. Какъ придетъ въ голову человѣку, котораго заставляютъ клясться крестомъ и Евангеліемъ, что крестъ потому и святъ, что на немъ распятъ Воспретившій клясться и что присягающій цѣлуетъ въ Евангеліи, быть можетъ, то самое мѣсто, какъ святое, въ которомъ ясно и опредѣленно сказано: „вы никакъ не должны клясться“? Но эта дерзость, говоритъ гр. Толстой, уже не смущаетъ меня. Я ясно вижу, что Христомъ высказана ясная, опредѣленная, исполнимая заповѣдь: ты никогда, никому и ни въ чемъ не долженъ клясться. Всякая клятва измышлена людьми для зла“.

Все, что сказано здѣсь гр. Толстымъ о клятвѣ и присягѣ, сводится къ слѣдующимъ положеніямъ: во-первыхъ, будто бы І. Христосъ долженъ былъ отвергнуть ветхозавѣтное дозволеніе клятвы; во-вторыхъ, будто бы принесеніе І. Христомъ присяги на судѣ

не имѣетъ никакого поучительнаго значенія для христіанъ; въ третьихъ, будто бы за буквальнымъ смысломъ словъ І. Христа и ап. Іакова о клятвѣ не слѣдуетъ искать инаго смысла; въ четвертыхъ, будто бы отрицаніе клятвы требуется ради устраненія зла въ мірѣ; наконецъ, будто бы присяга нелѣпа въ силу невозможности выполнить ее. Всѣ эти положенія и разсмотримъ съ обстоятельностію, требуемою значеніемъ вопроса о клятвѣ и присягѣ. При этомъ, уяснится нами и истинный смыслъ словъ Спасителя и ап. Іакова о клятвѣ.

Утверждать, будто бы І. Христосъ не могъ не отвергнуть ветхозавѣтнаго ученія о клятвѣ, значитъ забывать или ложно истолковывать слѣдующія слова Его о Себѣ: „не думайте, говоритъ Онъ, что Я пришелъ нарушить законъ или пророковъ: не нарушить пришелъ Я, но исполнить (Матѳ. 5, 17). Слова эти сказаны І. Христомъ въ нагорной же Его проповѣди, что̀ весьма важно. Примирима ли съ этими словами Спасителя мысль, будто бы Онъ долженъ былъ отмѣнить ветхозавѣтное ученіе о клятвѣ? Если, какъ мы видѣли, и по Моисееву законодательству, и по ученію ветхозавѣтныхъ пророковъ, благочестивая клятва есть дѣло вполнѣ Богоугодное, а потому дозволительное, то, значитъ, Господь І. Христосъ, совершенно воспретивши клятву, отнюдь не восполнилъ бы, не усовершилъ бы [2]) предписаннаго въ Ветхомъ Завѣтѣ, а, напротивъ, отмѣнилъ бы [3]). Коль скоро Спаситель цѣлью Своего ученія поставлялъ лишь восполненіе или усовершеніе ветхозавѣтныхъ религіозно-нравственныхъ предписаній, то въ отношеніи къ клятвѣ Онъ *могъ* а) или измѣнить форму ея выраженія, т.-е. клятвенную формулу съ обрядностями, сопровождавшими какъ ея произнесеніе, такъ и принятіе, б) или ограничить употребленіе клятвы болѣе тѣсными, сравнительно съ прежнимъ, предѣлами. Ссылка на то, что І. Христосъ отмѣнилъ же ветхозавѣтный обрядовой законъ, ничего не доказываетъ въ настоящемъ случаѣ. Клятва въ своей *сущности* не есть какой-либо обрядъ. Потому-то пророки (наприм. Даніилъ) сколь ясно предсказывали объ отмѣненіи обрядоваго закона, столь же ясно предсказывали, какъ мы видѣли, касательно

---

[2]) Въ греческомъ текстѣ стоитъ πληρῶσαι, что̀ значитъ восполнить, довести до конца, усовершить.

[3]) Въ греческомъ текстѣ стоитъ καταλῦσαι, что̀ значитъ отмѣнить, уничтожить.

употребленія благочестивой клятвы и въ благодатномъ царствѣ І. Христа. Изъ того самопротиворѣчія, въ какое поставилъ бы Себя Спаситель отмѣненіемъ клятвы, гр. Толстой усиливается вывести Его, увѣряя, будто бы Онъ, Христосъ, разумѣлъ подъ закономъ не Моисеевъ писанный законъ, а законъ естественный, заложенный въ нашу нравственную природу и потому вѣчный. Но такъ понимать законъ, о которомъ говоритъ І. Христосъ, значитъ не обращать никакого вниманія на слова Богочеловѣка или не понимать ихъ яснаго подлиннаго смысла. Когда въ Евангеліяхъ идетъ рѣчь о законѣ и пророкахъ, то вездѣ разумѣется весь составъ боговдохновенныхъ книгъ Ветхаго Завѣта, а отнюдь не нѣкоторыя только изъ нихъ. Что это такъ, видно изъ слѣдующихъ словъ Спасителя: „законъ и пророки до Іоанна, а съ сего времени царствіе Божіе благовѣствуется“ (Лук. 16, 16). Съ другой стороны, когда въ Евангеліяхъ встрѣчаются указанія только на законъ, а о пророкахъ умалчивается, то всегда разумѣется подъ этимъ закономъ не иное что, какъ писанный Моисеевъ законъ. Изъ многихъ доказательствъ этого приведемъ хотя одно. Такъ, нѣкогда подошелъ къ І. Христу одинъ изъ законниковъ и, искушая Его, спросилъ: „Учитель! Что мнѣ дѣлать, чтобы наслѣдовать жизнь вѣчную“? На этотъ вопросъ Спаситель отвѣчалъ вопросомъ же: „въ законѣ что написано? Какъ читаешь“? Законникъ сказалъ: „возлюби Господа Бога твоего всѣмъ сердцемъ твоимъ и ближняго своего, какъ самого себя“. Спаситель замѣтилъ на это: „правильно ты отвѣчалъ; такъ поступай, и будешь жить“ (Лук. 10, 25—18). Что здѣсь идетъ рѣчь о писанномъ законѣ, а не о внутреннемъ, это знаетъ всякій, читавшій третью и пятую книги прор. Моисея, излагающія, между прочимъ, именно эти заповѣди (Лев. 19, 18. Второз. 6, 5). Но коль скоро Спаситель разумѣлъ подъ закономъ письменный законъ, то Онъ, по собственнымъ Его словамъ, не могъ нарушить и заповѣди этого закона о клятвѣ, такъ какъ, насколько имѣется въ виду ея сущность, она относится не къ обрядамъ, а къ религіозно-нравственной жизни человѣка.

Рѣшительно несогласимо отрицаніе І. Христомъ клятвы и съ тѣмъ, что самъ Онъ употребилъ клятву даже на судѣ. Нужно вдуматься въ смыслъ и значеніе этого факта, чтобы видѣть, къ какимъ антихристіанскимъ выводамъ ведетъ мысль, будто бы І. Хри-

стосъ отрицалъ всякую клятву, какъ зло. Еще пророкъ Исаія, озаренный Духомъ Божіимъ, предсказывалъ, что І. Христосъ не совершитъ никакого грѣха и что изъ устъ Его не выйдетъ никакого предосудительнаго слова (53, 9 и друг.). Таковъ и на самомъ дѣлѣ былъ нашъ Спаситель. Не напрасно же Онъ говорилъ самымъ злѣйшимъ врагамъ Своимъ: „кто изъ васъ обличитъ Меня въ неправдѣ“ (Іоан. 8, 46)? Не напрасно же Онъ часто ссылался на Свою жизнь и Свои дѣла въ доказательство Своего божественнаго посланничества и Своей богочеловѣческой природы (Лук. 7, 22—23). О безгрѣшности І. Христа говорятъ и боговдохновенные апостолы (1 Петр. 2, 22—23). Но какъ же вяжется съ безмѣрной чистотою и высотою нравственнаго характера Спасителя тотъ фактъ, что Онъ Самъ клялся на судѣ, хотя, будто бы, и воспрещалъ всякую клятву, какъ зло? Необходимо допустить что-нибудь одно: а) или то, будто бы І. Христосъ говорилъ одно, а дѣлалъ другое, б) или то, что Онъ отнюдь не отрицалъ употребленія клятвы и присяги въ надлежащихъ случаяхъ. Первое предположеніе разрушаетъ все христіанское ученіе о Богочеловѣкѣ, основанное на словахъ же І. Христа. Впрочемъ, гр. Толстой, судя по его *Краткому изложенію Евангелія*, скажетъ, что І. Христосъ скорбѣлъ же почеловѣчески предъ Своими крестными страданіями и что слѣдовательно Онъ не чуждъ былъ свойственныхъ людямъ слабостей. Да, Христосъ скорбѣлъ и, скажу, скорбѣлъ такъ, какъ, конечно, не скорбѣлъ ни одинъ человѣкъ въ мірѣ. Но спрашивается, чѣмъ вызывалась эта скорбь? Это была святѣйшая изъ святѣйшихъ скорбей, вызванная глубокимъ сознаніемъ всѣхъ нравственныхъ язвъ и грѣховъ человѣчества, всей безмѣрности вины людей предъ Богомъ и всего ужаса оставленія виновныхъ карающимъ Богомъ. Это была, значитъ, скорбь не боязни личныхъ страданій и мукъ. Потому-то Христосъ и говорилъ плакавшимъ о Немъ женщинамъ: „дщери Іерусалимскія! не плачьте обо Мнѣ, но плачьте о себѣ и о дѣтяхъ вашихъ“ (Лук. 23, 28). Но еслибы даже скорбь Христа предъ крестными Его страданіями и смертью была и выраженіемъ одного страха предъ ними, чего, однако, допустить нельзя въ виду обнаруженнаго Спасителемъ безпримѣрнаго терпѣнія среди ужасныхъ мукъ (Лук. 23, 34), то вѣдь содрогаться предъ страшными пытками и казнями не значитъ обнаруживать именно нравственную слабость. Страданія въ человѣческомъ мірѣ, какъ послѣдствія

грѣха самихъ же людей, конечно, представляютъ собою нѣчто ненормальное. Не тѣмъ болѣе ли этой ненормальностью должны были быть и были страданія для Богочеловѣка? Какъ же могъ Онъ не чувствовать этой ненормальности страданій и не возмущаться духомъ предъ предстоявшими Ему муками—плодомъ зла и грѣха! Въ этомъ сказывалась безмѣрная чистота нравственнаго характера І. Христа, а не что-нибудь другое. Нравственная слабость допустима тогда только, когда І. Христосъ, съ одной стороны, училъ бы, что клятвы никогда и никакой не должно быть, а, съ другой, клялся бы Самъ по первому требованію власти. Это дѣйствительно было бы выраженіемъ нравственной слабости. Стало быть, если І. Христосъ употребилъ на судѣ клятву, то отнюдь—не вслѣдствіе нравственной шаткости, такъ какъ она не была Ему свойственна, какъ безгрѣшному, высказывавшему истину и творившему добро, не смотря ни на какія противодѣйствія и угрозы. Гр. Толстой опустилъ изъ виду то весьма естественное соображеніе, что еслибы Спаситель дѣйствительно доступенъ былъ хотя бы и временной нравственной слабости, то именно вслѣдствіе ея-то Онъ и не присягнулъ бы на судѣ, т.-е. не подтвердилъ бы клятвою того, что Онъ—воплотившійся единородный Сынъ Божій. Подтвердить это клятвою для Него значило прямо обречь Себя на всѣ ужасы крестныхъ страданій и мучительной смерти, какъ это и случилось въ дѣйствительности. Лишь только І. Христосъ клятвенно исповѣдалъ Себя Мессіею и Сыномъ Божіимъ, первосвященникъ разодралъ одежды Свои и сказалъ: „Онъ богохульствуетъ; на что еще намъ свидѣтелей? вотъ, теперь вы слышали богохульство Его. Какъ вамъ кажется? Они же (т.-е. члены верховнаго іудейскаго судилища) сказали въ отвѣтъ: повиненъ смерти“ (Матѳ. 26, 63—66). А если все это несомнѣнно, то, значитъ, Спаситель потому только и принесъ присягу на судѣ, что признавалъ клятву, согласно съ ученіемъ Ветхаго Завѣта, вполнѣ добрымъ дѣломъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ, но не дурнымъ.

Такимъ образомъ, уже то одно, что І. Христосъ, по Его собственнымъ словамъ, пришелъ не нарушить, а исполнить „законъ и пророки“ и что Онъ присягнулъ на судѣ, заставляетъ не видѣть въ словахъ І. Христа о клятвѣ отрицанія ея. Это же говоритъ и о томъ, что за буквальнымъ смысломъ словъ Спасителя: *не клясться вовсе, но да будетъ слово ваше: да или нѣтъ* мы обязаны,

вопреки мнѣнію сектантовъ и гр. Толстаго, искать инаго, внутренняго смысла. Требуя отъ христіанъ, чтобы они буквально понимали эти слова, сектанты и гр. Толстой обнаруживаютъ чрезъ это лишь крайнюю свою тенденціозность и даже просто недобросовѣстность. Для всякаго, основательно знакомаго съ сущностью ученія сектантовъ, безусловно отрицающихъ клятву и присягу, представляется вполнѣ очевиднымъ, что клятва и присяга отвергаются ими единственно въ силу предвзятыхъ ихъ воззрѣній: религіозныхъ и нравственно-соціальныхъ, и что они хватаются за буквальный смыслъ словъ Спасителя о клятвѣ лишь для подкрѣпленія Его авторитетомъ своихъ антибиблейскихъ взглядовъ на государство, на государственно-общественныя власти и проч. Сами же по себѣ слова Свящ. Писанія и подлинный ихъ смыслъ имѣютъ для однихъ сектантовъ слишкомъ мало значенія, а для другихъ—въ сущности никакого. Возьмите хотя бы штундистовъ. Болѣе прямые и откровенные изъ нихъ не стѣсняются говорить о себѣ, что „они вѣруютъ не по словамъ и стихамъ Писанія, а руководятся въ вѣрѣ своей внушеніями Духа Божія“, будто бы непосредственно учащаго ихъ. При такомъ надменномъ и мечтательномъ воззрѣніи на себя самихъ развѣ можетъ имѣть для штундистовъ какое-либо обязательное значеніе не только буква Свящ. Писанія, но даже и подлинный смыслъ его? Въ своихъ бесѣдахъ съ православными, желая отстоять свои превратныя религіозно-нравственныя воззрѣнія, они большей частью настаиваютъ на аллегорическомъ толкованіи мѣстъ Свящ. Писанія, открывающемъ широкій просторъ всякимъ измышленіямъ. Разсуждая же о клятвѣ и присягѣ, они хватаются за буквальный смыслъ словъ І. Христа объ этомъ предметѣ, какъ за болѣе удобный для нихъ. Это развѣ не есть тенденціозность и плутовство своего рода? Что касается въ частности гр. Толстаго, то всякій толковый знатокъ его богословско-философскихъ произведеній очень хорошо вѣдаетъ, что этотъ писатель отвергаетъ клятву и присягу также только вслѣдствіе своихъ пантеистически-соціалистическихъ своеобразныхъ идей. Такъ, всякому извѣстно, что Л. Толстой не признаетъ не только промысла Божія, но и бытія личнаго Бога. Спрашивается: какъ же онъ сталъ бы признавать клятву именемъ Божіемъ? Какъ бы ясно и сильно не говорилъ І. Христосъ въ пользу признанія клятвы и присяги, для гр. Толстаго все это — звукъ пустой. Съ другой

стороны. этотъ писатель въ принципѣ отвергаетъ всякій государственно-общественный союзъ и всякое начальствованіе, какъ и большинство сектантовъ дѣлаютъ тоже. Спрашивается: о какой же присягѣ можетъ быть рѣчь съ точки зрѣнія гр. Толстаго? Отвергая клятву и присягу только по указаннымъ причинамъ, гр. Толстой, однако, не только самъ хватается исключительно за букву изреченій І. Христа о клятвѣ, но утверждаетъ, будто и никто другой не въ правѣ поступать иначе. Не очевидно ли, что это продѣлывается съ исключительно пропагандисткими цѣлями, а отнюдь не въ интересахъ правильнаго пониманія словъ Спасителя? Это тѣмъ несомнѣннѣе, что когда идетъ у гр. Толстаго рѣчь наприм. о божественной природѣ І. Христа или о загробной участи людей, онъ уже отбрасываетъ буквальное толкованіе евангельскихъ словъ и вдается въ самый искусственный изъ искусственныхъ аллегоризмъ въ изъясненіи ихъ. Но коль скоро сектанты и гр. Толстой выступаютъ защитниками буквализма лишь ради заднихъ цѣлей, а не по требованію истины и существа дѣла, то слѣдовать имъ было бы величайшей ошибкою. Кто стоитъ за буквальное пониманіе словъ І. Христа о клятвѣ, тотъ долженъ буквально же понимать и слова Его въ нагорной же проповѣди о небѣ, какъ престолѣ Божіемъ, о землѣ, какъ подножіи ногъ Божіихъ, о бревнѣ въ глазу и проч. Но если сами сектанты и гр. Толстой не дѣлаютъ этого, хотя и должны бы дѣлать, то менѣе всего можетъ это дѣлать православный христіанинъ, знающій, что истинный смыслъ словъ І. Христа должно изъяснить не иначе, какъ сопоставляя ихъ съ другими Его словами, иногда съ тѣми или иными мѣстами Ветхаго Завѣта, а иногда даже съ сущностью всего Его ученія, какъ оно понимается въ исторически-несомнѣнномъ церковномъ преданіи. Спрашивается: что же собственно говоритъ І. Христосъ словами: „не клянитесь вовсе, но да будетъ слово ваше: да, да; нѣтъ, нѣтъ“?

Въ этихъ словахъ І. Христа, прежде всего, вниманіе православныхъ толкователей обыкновенно останавливается на выраженіи: *вовсе* (ὅλως). Выраженіе это понимаютъ разные толкователи различно. Такъ, напримѣръ, одни изъ нихъ усвояютъ греческому слову: ὅλως значеніе: *всячески, какъ ни пришлось*, и понимаютъ всю рѣчь І. Христа о клятвѣ въ смыслѣ дозволенія клясться не иначе, какъ только именемъ Божіимъ. Другіе придаютъ слову:

ὅλως значеніе: *вообще, обыкновенно* и видятъ въ рѣчи І. Христа о клятвѣ безусловное запрещеніе ея, но только въ частной нашей жизни, а не тогда, когда требуетъ ея церковная или государственно-общественная власть, коей нужно повиноваться. Третьи, наконецъ, какъ наприм. высокопреосвящ. Никаноръ, слово: ὅλως видимо понимаютъ въ значеніи: *никогда* и находятъ въ рѣчи Спасителя о клятвѣ указаніе совершенной ненужности ея, но только для *нравственно-совершенныхъ*, отличающихся всегдашней правдивостью. По нашему крайнему разумѣнію, всѣ эти мнѣнія страдаютъ односторонностью, не исчерпываютъ глубокаго смысла словъ Богочеловѣка и даже ведутъ къ нѣкоторымъ неудобнымъ выводамъ. Такъ, представители и защитники перваго мнѣнія правы, понимая слово: ὅλως въ значеніи *всячески, какъ ни пришлось* и относя это слово къ клятвѣ небомъ и тому подобными предметами, но они почему-то не объясняютъ того, не заключается ли, по ученію Спасителя, въ предложенныхъ Имъ словахъ: *да* или *нѣтъ* какого-либо свидѣтельствованія Богомъ? Представители же втораго мнѣнія, логически разсуждая, не въ состояніи объяснить, почему же употреблялъ ап. Павелъ клятву вовсе не по требованію какой-либо власти. Наконецъ, сторонники третьяго мнѣнія не только ставятъ ученіе І. Христа въ сущности въ чисто-отрицательное отношеніе къ ветхозавѣтному дозволенію клятвы, но и не могутъ предложить вполнѣ резоннаго объясненія, почему же клялся и присягалъ Самъ Богочеловѣкъ, совершеннѣйшее изъ совершенныхъ Существо? Представителямъ этого мнѣнія остается сказать, что І. Христосъ клялся, какъ имѣвшій дѣло съ подзаконными людьми. Но такое объясненіе относилось бы только къ подзаконной обрядовой сторонѣ клятвы, но не къ ея сущности, свидѣтельствованію самимъ Богомъ, и не проливало бы никакого свѣта на смыслъ и значеніе словъ: *да* или *нѣтъ*, предложенныхъ Христомъ. Главная причина недостаточности этихъ мнѣній, кажется, заключается въ томъ, что представители ихъ, справедливо придавая важное значеніе слову: ὅλως, не останавливались, однако, на другихъ особенностяхъ греческаго текста, трактующаго о клятвѣ, а, затѣмъ, опускали изъ виду одну весьма существенную цѣль клятвы, установленной Богомъ еще въ патріархальныя времена. Попытаемся восполнить этотъ пробѣлъ и чрезъ то по возможности вскрыть весь глубокій и подлинный смыслъ рѣчи Спасителя о клятвѣ.

Клятва, какъ и другія различныя установленія Ветхаго Завѣта, имѣла, между прочимъ, своей цѣлію *пріучить* человѣка, часто забывающаго о Богѣ и живущаго внѣ внутренняго общенія съ Нимъ, ставить себя постоянно не только въ своихъ словахъ и дѣлахъ, но и въ своихъ мысляхъ, чувствованіяхъ и желаніяхъ, предъ лицо и судъ вездѣсущаго, всевѣдущаго и праведнаго Бога. Между тѣмъ, евреи настолько опускали изъ виду эту высокую цѣль клятвы, что стали изобрѣтать одна за другую такія клятвенныя формулы, которыя давали бы имъ мнимое право возможно чаще избѣгать этого внутренняго благочестиваго поставленія себя предъ лицо и судъ Бога, даже и при произнесеніи формальной клятвы. Съ другой стороны, фарисеи, употребляя даже и законную клятву, все дѣло поставляли во внѣшнемъ упоминаніи имени Божія, а не во внутреннемъ и живомъ поставленіи себя предъ лицо и судъ Господа. Такимъ образомъ, и въ этомъ случаѣ фарисеи уклонялись отъ того, ради чего, между прочимъ, заповѣдана была клятва. Пришедши не разрушить, но восполнить и усовершить и ветхозавѣтное ученіе о клятвѣ, Спаситель внушаетъ людямъ, чтобы они въ благодатномъ царствѣ Его, царствѣ тѣснѣйшаго общенія человѣка съ Богомъ, сполна осуществляли то, къ чему стремилось вести людей въ ветхозавѣтныя времена *формальное* свидѣтельствованіе именемъ Божіимъ, т.-е. формальная клятва. Истинные христіане должны постоянно ходить предъ Богомъ, т.-е. постоянно ставить себя предъ лицо и судъ Бога во всѣхъ своихъ мысляхъ, чувствованіяхъ, желаніяхъ, дѣлахъ. Коль скоро люди будутъ находиться въ такомъ непрестанномъ живомъ общеніи съ Богомъ, то каждое: *да* христіанина и каждое: *нѣтъ* будетъ говориться предъ все испытующимъ Богомъ и во имя Его, а слѣдовательно получитъ значеніе истинной клятвы.

Что Спаситель въ словахъ: *да* или *нѣтъ* предлагаетъ истиннымъ христіанамъ клятвенную формулу, а не иное что-нибудь, это видно какъ изъ всего логическаго хода рѣчи, такъ и изъ особенностей выраженія мысли Спасителя въ греческомъ текстѣ. Въ рѣчи I. Христа о клятвѣ разсматриваются клятвенныя выраженія, употреблявшіяся евреями. Запрещая эти выраженія, Спаситель предлагаетъ иныя. Какія же: клятвенныя или неклятвенныя? Такъ какъ дѣло идетъ о клятвенныхъ выраженіяхъ, а Христосъ не пришелъ отмѣнить клятву, то предлагаемыя Имъ слова суть, конечно, клятвен-

ныя слова. Замѣчатѣльно, что Спаситель нигдѣ, гдѣ у Него идетъ рѣчь о клятвѣ, не противопоставляетъ, какъ это нѣкоторые воображаютъ, Своихъ словъ ветхозавѣтной заповѣди: *клянись истиннымъ Богомъ*, а противопоставляетъ Свои слова іезуитски-уклончивымъ клятвамъ небомъ и прочими предметами и вообще фарисейскому формализму въ отношеніяхъ къ Богу. Поэтому, не очевидно ли, что, предписывая говорить только *да* или *нѣтъ*, Спаситель имѣетъ въ виду именно внутреннее поставленіе себя человѣкомъ предъ лицо и судъ Бога даже и безъ формальныхъ указываній на это? За справедливость этого мнѣнія говорятъ и филологическія соображенія. Замѣчательно, что въ греческомъ текстѣ предъ λόγος (слово) стоитъ членъ. Что же это означаетъ? Конечно, только то, что І. Христосъ предлагаетъ не иное что-нибудь, а прямо клятвенную формулу, единственно умѣстную среди тѣхъ людей, которые находятся въ непрестанномъ внутреннемъ общеніи съ Богомъ. Стало быть, слова Спасителя съ греческаго языка слѣдовало бы для наибольшей точности перевести такъ: да будетъ *клятвенное* слово ваше: да или нѣтъ.

Нужно ли послѣ этого распространяться о томъ, что въ указанномъ же смыслѣ должно понимать и слѣдующія слова ап. Іакова: „не кляните́сь ни небомъ, ни землею и никакою другою клятвою, но да будетъ у васъ да, да и нѣтъ, нѣтъ“ (5, 12)? Какъ І. Христосъ, такъ и апостолъ Іаковъ одинаково допускаютъ клятву. Однакоже, по ихъ ученію, среди истинныхъ христіанъ, внутренно никогда не прерывающихъ, при благодатномъ содѣйствіи, своего общенія съ Богомъ, клятва выражается иначе, чѣмъ она выражалась въ ветхозавѣтное время среди благодатно невозрожденныхъ людей. Здѣсь формально произносилось имя Божіе для удостовѣренія въ истинности сказаннаго и въ исполненіи обѣщаннаго. Среди же истинныхъ христіанъ, благодатно обновленныхъ и невозвращающихся къ прежнему духовному состоянію, всякое *да* и всякое *нѣтъ* должно говориться и говорится предъ лицомъ Бога и во имя Божіе, а слѣдов. имѣетъ смыслъ и значеніе клятвы.

Но если принять предлагаемое не шаблонное, а своеобразное и, какъ думаемъ, единственно-правильное истолкованіе словъ І. Христа и ап. Іакова о клятвѣ, въ такомъ случаѣ не лучше ли думать, будто христіанинъ никогда не вправѣ употреблять *формальную* клятву, соединенную съ внѣшнимъ призываніемъ имени Божія? Что

такъ нельзя думать, это видно уже изъ употребленія клятвы не только ап. Павломъ, но и Самимъ І. Христомъ. Однако, этотъ вопросъ требуетъ особаго разъясненія.

Предлагая Свою заповѣдь о клятвѣ, восполнявшую и усовершавшую ветхозавѣтное воззрѣніе на нее, Господь І. Христосъ и этимъ, какъ и всей нагорной проповѣдью, указываетъ людямъ религіозно-нравственный идеалъ, къ возможному осуществленію коего въ своей жизни они должны непрестанно стремиться. Что Спаситель имѣлъ въ виду именно идеальное состояніе людей, это доказывается не только сущностью самой заповѣди Его о клятвѣ, выполнимой лишь христіаниномъ, достигшимъ высокой степени религіозно-нравственнаго совершенства, но и тѣми словами І. Христа, какія сказаны вслѣдъ, между прочимъ, и за рѣчью о клятвѣ. „Будьте совершенны, говоритъ Онъ, какъ совершенъ Отецъ вашъ небесный“ (Матѳ. 5, 48). Но люди развѣ достигали или достигнутъ когда либо всѣ безъ исключенія такого религіозно-нравственнаго совершенства, какое предпоставлено имъ въ качествѣ идеала? На недостижимость идеала указываетъ въ послѣднее время самъ гр. Толстой, раньше съ настойчивостью толковавшій о легкости исполненія нравственныхъ требованій І. Христа. Спаситель же прямо и ясно учитъ, что люди и въ грядущія времена будутъ исполнены зла также, какъ они были исполнены зла раньше и во время Его земной жизни. Современникамъ Своимъ Онъ говорилъ: *вы злы* (Лук. 11, 13), а касательно дурнаго нравственнаго состоянія многихъ и въ грядущихъ поколѣніяхъ Онъ предсказывалъ притчею Своей о плевелахъ и пророчественной рѣчью Своей о послѣднихъ судьбахъ человѣчества... Всякій знаетъ, чѣмъ выражается нравственная испорченность людей въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ. Среди нравственно-испорченныхъ людей царствуютъ эгоизмъ, соединенный съ причиненіемъ обидъ и вреда другъ другу, борьба за обладаніе матеріальными и другими внѣшними благами жизни, взаимная недовѣрчивость, подозрительность, обманы разнаго рода и тому подобное. А если все это неоспоримо, то для наилучшаго подтвержденія истинности сказаннаго людьми и для наибольшаго завѣренія въ исполненіи обѣщаннаго ими является необходимымъ какое-либо изъ наиболѣе энергическихъ и вѣрныхъ средствъ. Самымъ удовлетворительнымъ и естественнымъ изъ нихъ, при всеобщей вѣрѣ людей въ Бога, нашего нравственнаго Законодателя и Судію, является формальное,

слышимое всѣми, свидѣтельствованіе самимъ Богомъ. При господствѣ въ мірѣ зла съ его проявленіями: недовѣріемъ, подозрительностью и прочимъ такая формальная клятва *обязательна* даже и для тѣхъ, кто самъ, произнося: *да* или *нѣтъ*, можетъ говорить и говоритъ только одну истину.

Когда нужно дозволять себѣ употребленіе *формальной* религіозной клятвы, это прекрасно указано самимъ Спасителемъ и апостоломъ Павломъ. Господь І. Христосъ всегда говорилъ людямъ лишь одну истину и посвятилъ Себя всецѣло на служеніе благу людей. Усвоеніе Его ученія и полная преданность Ему были бы и для современниковъ Его, какъ и для всѣхъ другихъ людей, источникомъ и условіемъ ихъ временнаго и вѣчнаго блага. Что касается апостола Павла, то и онъ, благовѣствуя о Распятомъ и Воскресшемъ и объ Его волѣ, возвѣщалъ тоже одну только истину и служилъ несомнѣнному благу людей. Между тѣмъ, большинство ихъ, ко вреду для себя самихъ, не довѣряло не только апостолу Павлу, но и самой воплощенной истинѣ — І. Христу. Вотъ почему Онъ самъ, а по Его примѣру и апостолъ Павелъ, ссылаются на самого Бога во свидѣтельство истинности Своихъ словъ. Ради того же, чтобы и въ особенно-торжественныя минуты Своей земной жизни, предъ Своими крестными страданіями и въ виду Своей смерти, засвидѣтельствовать, въ интересахъ людей и царствія Божія, о Себѣ, какъ объ истинномъ Мессіи и Сынѣ Божіемъ, и чтобы чрезъ то положить конецъ и малѣйшимъ сомнѣніямъ въ неизмѣнности Своего ученія о Себѣ, Господь І. Христосъ не только не противится принятію присяги, но тотчасъ же даетъ клятву, лишь только она была предложена. Въ этомъ дѣйствіи Спасителя снова обнаружилось, что Онъ не только училъ любви къ Богу и ближнему, но самъ былъ воплощенной любовью къ Отцу Своему небесному и къ людямъ. Вотъ въ этой любви къ дѣлу царствія Божія на землѣ и къ людямъ заключается указаніе и для *каждаго* христіанина, когда онъ не только можетъ, но и обязанъ, какъ частный человѣкъ, клясться, а, какъ гражданинъ государства, присягать. Когда интересы правды и добра и благо общее требуютъ формальной клятвы и присяги, всякій христіанинъ обязанъ поклясться или присягнуть, явно призвавъ самого Бога во свидѣтели своихъ словъ или произнесши предписанную законной властью формулу присяги и облобызавши св. крестъ и св. Евангеліе. Это

будетъ не кощунствомъ надъ ними, какъ увѣряетъ великій кощунственникъ—графъ Толстой, а напротивъ, благоговѣйнымъ чествованіемъ Спасителя и точнымъ исполненіемъ Его ученія о клятвѣ. І. Христосъ учитъ насъ не словомъ только, но и жизнью, и дѣйствіями Своими. Въ чемъ мы *можемъ* подражать Ему, въ томъ и *обязаны* подражать. Не самъ ли Спаситель сказалъ намъ: „ученикъ не выше учителя и слуга не выше господина своего. Довольно для ученика, чтобы онъ былъ, какъ учитель его, и для слуги, чтобы онъ былъ, какъ господинъ его“ (Матѳ. 10, 24 – 25)? Одинъ изъ непосредственныхъ учениковъ І. Христа, ап. Петръ, тоже говоритъ каждому изъ насъ объ І. Христѣ, что Онъ, Христосъ, оставилъ намъ примѣръ, чтобы мы шли по слѣдамъ Его (1 п. 2 гл., 21 ст.). Отказывающіеся отъ клятвы и присяги, очевидно, попираютъ эти слова І. Христа и Его апостола, горделиво поставляя себя выше даже самого Богочеловѣка. Не чудовищно ли это? Ссылка нѣкоторыхъ на то, что Спаситель, какъ Богочеловѣкъ, могъ клясться и Богомъ, а мы, будто бы, не имѣемъ на это права, будучи „смертными существами“, просто наивна. Клянясь Богомъ, мы тѣмъ предъявляемъ не какія-либо свои права на Него и Ему, а, напротивъ, выражаемъ свое совершенное подчиненіе Ему, какъ нравственному Законодателю и Судіи. Будучи „смертными существами“, мы уже по этому-то и побуждаемся къ свидѣтельствованію самимъ Богомъ болѣе, чѣмъ „Несмертный“, свидѣтельствовавшійся Богомъ лишь ради насъ и изъ-за насъ.

Разные сектанты и ихъ подражатели, отрицающіе клятву и присягу на основаніи буквальнаго смысла словъ І Христа и апостола Іакова, оказываются величайшими фарисеями, хотя и мнятъ себя духовными христіанами. Какъ древніе фарисеи на основаніи буквальнаго смысла Моисеевыхъ предписаній касательно субботы попирали величайшую изъ заповѣдей, заповѣдь о любви и милосердіи, за что̀ столь сильно обличалъ ихъ Божественный Учитель любви (Лук. 6, 7 — 9), такъ и сектанты съ ихъ подражателями изъ-за буквальнаго смысла словъ Христа о клятвѣ попираютъ заповѣдь Его любви къ Богу и къ людямъ, безусловно отрекаясь отъ клятвы и присяги, хотя бы отъ этого косвенно, но жестоко, и пострадалъ кто-нибудь изъ ближнихъ. Затѣмъ, какъ древніе фарисеи превозносились своей чистотою и святостью вслѣдствіе лишь внѣшняго соблюденія ими буквально понятыхъ предписаній закона

Моисеева, такъ и сектанты именуютъ себя духовными, т.-е. настоящими христіанами, противополагаютъ себя намъ и презрительно смотрятъ на насъ, между прочимъ, потому только, что они выполняютъ букву сказаннаго Христомъ о клятвѣ. Ссылки сектантовъ и ихъ подражателей на то, что они и безъ клятвы говорятъ правду, лишь еще болѣе рисуютъ ихъ настоящими фарисеями. Еслибы они не были этими фарисеями, то никогда не забывали бы слѣдующихъ глубоко справедливыхъ словъ апостола Іоанна: „если говоримъ, что не имѣемъ грѣха, то обманываемъ себя самихъ, и истины нѣтъ въ насъ“ (1, 1, 8). Что сектанты обманываютъ себя самихъ и что въ нихъ нѣтъ истины, это очевидно даже изъ слѣдующаго: они часто не только намѣренно извращаютъ смыслъ неудобныхъ для нихъ мѣстъ Свящ. Писанія или какъ бы не замѣчаютъ ихъ, но и учатъ другъ друга тому, какъ наилучше обманывать церковныя и государственныя власти въ тѣхъ или другихъ случаяхъ. Объ обманахъ же въ торговлѣ и въ тому подобныхъ дѣлахъ уже не говоримъ. Но что̀ же? Эти-то люди говорятъ о своей правдивости и ею, между прочимъ, прикрываютъ свое отреченіе отъ клятвы! Наконецъ, еслибы не настоящими фарисеями были разсматриваемые сектанты и ихъ подражатели, то они поняли бы, что наша личная всегдашняя правдивость, еслибы она была и несомнѣнною, не даетъ намъ никакого права отказываться отъ клятвы и присяги въ потребныхъ случаяхъ. Вѣдь другіе люди не только не обязаны считать насъ правдивыми, если не имѣютъ неоспоримыхъ доказательствъ этой правдивости, но часто лишены самой возможности знать о ней. А если это такъ, то отказываться отъ клятвы подъ предлогомъ нашей правдивости значитъ не только по-фарисейски выставлять свою правдивость, но и по-фарисейски же бросать надменный укоръ другимъ за ихъ, быть-можетъ, мнимую лживость. Спаситель, сама воплощенная Правдивость, поступалъ не такъ и чрезъ то заповѣдалъ и всѣмъ христіанамъ подражать Ему.

Желая во чтобы то ни стало защитить свое произвольное отрицаніе клятвы и присяги, сектанты указываютъ на то, что по словамъ Спасителя, все, что̀ сверхъ да или нѣтъ, происходитъ отъ лукаваго (Матѳ. 5, 37), равно какъ на то, что по словамъ апостола Іакова, иная клятва подлежитъ осужденію (5, 12). Графъ же Толстой въ заключеніе своей рѣчи о клятвѣ увѣряетъ, будто бы,

по словамъ Христа, формальная религіозная клятва измышлена для зла. Только преднамѣренный буквализмъ въ истолкованіи словъ Спасителя о клятвѣ заставляетъ сектантовъ столь превратно разумѣть смыслъ словъ: *отъ лукаваго*. Греческое слово: πονηρός дѣйствительно значитъ какъ дурной, злой, такъ и лукавый. Но что же изъ этого слѣдуетъ? Конечно, отнюдь не то, будто бы формальное призываніе Бога во свидѣтеля истины и въ каратели лжи и обмана есть зло. Если у истиннаго христіанина каждое *да* или *нѣтъ*, по ученію Христа, есть своего рода несомнѣнная клятва, какъ мы видѣли, и если такая клятва должна быть удѣломъ истинно-христіанскаго общества, то, спрашивается, какъ же можетъ быть зломъ въ сущности *эта же самая* клятва, но, ради требованій правды и добра и въ видахъ блага людей, ставшая очевидною и для постороннихъ лицъ, не вѣдающихъ того, внутренно поставляетъ ли себя предъ лице Божіе произносящій: *да* или *нѣтъ*? Несомнѣнно, и эта формальная клятва, какъ наружное проявленіе внутренней, есть добро. Говоря же, что эта формальная клятва происходитъ отъ дурнаго, отъ злаго, или отъ лукаваго, I. Христосъ указываетъ этимъ только на то, что истинныхъ христіанъ къ формальной клятвѣ вызываютъ недовѣрчивость, подозрительность и вообще зло той среды, въ которой живутъ и дѣйствуютъ такіе христіане. Слѣдуя странной логикѣ сектантовъ, мы должны были бы назвать зломъ даже совершенный Спасителемъ подвигъ искупленія человѣческаго рода. Вѣдь все то, что I. Христосъ благоволилъ сдѣлать для человѣчества, вызвано со стороны людей ихъ грѣховнымъ состояніемъ и царствующимъ среди нихъ зломъ. Что касается графа Толстаго, то онъ въ заключительныхъ словахъ своихъ о клятвѣ извратилъ смыслъ словъ Спасителя неправильнымъ переводомъ ихъ съ греческаго языка. Слова: *отъ лукаваго* въ греческомъ текстѣ выражены такъ: ἐκ τοῦ πονηροῦ. Предлогъ: ἐκ въ соединеніи съ родительнымъ падежемъ значитъ *отъ, изъ-за, по причинѣ*, но отнюдь не *для*, какъ это выходитъ по графу Толстому. Потому, греческія слова: ἐκ τοῦ πονηροῦ по славянски переведены: *отъ непріязни*, по русски: *отъ лукаваго*, по латыни же: *a malo*. Но воль скоро доказано, что графъ Толстой не умѣлъ или не хотѣлъ правильно передать слова I. Христа съ греческаго текста, то само собою разрушается и тотъ выводъ, какой онъ сдѣлалъ на основаніи превратнаго перевода. Ни сколько не основа-

тельнѣе представляется ссылка сектантовъ и графа Толстаго и на слова апостола Іакова. Какъ свидѣтельствуютъ и текстъ, и контекстъ, мысль апостола Іакова состоитъ въ слѣдующемъ: если вы, вмѣсто того, чтобы внутренно всегда поставлять себя въ присутствіе Бога, станете для наибольшаго удостовѣренія въ сказанномъ вами полагаться лишь на наружное призываніе имени Божія, то легко подпадете осужденію. Спрашивается: развѣ есть здѣсь хотя бы намекъ на то, будто всякая клятва есть зло?

Графъ Толстой, однако утверждаетъ, будто І. Христосъ *долженъ* былъ видѣть въ клятвѣ не иное что, какъ зло, такъ какъ присягающіе якобы производятъ всякія насилія. Этими словами нашъ писатель обнаруживаетъ истинную причину, по которой онъ отрицаетъ клятву и присягу. По взгляду графа Толстаго, настоящее, коренное зло человѣчества, кромѣ недостаточности средствъ къ удовлетворенію животныхъ потребностей человѣка, состоитъ въ наказаніяхъ виновныхъ правительствомъ, въ войнахъ и т. п. Этотъ-то взглядъ свой графъ Толстой, подобно многимъ сектантамъ, усиливается усвоить и Спасителю. Но, само собою разумѣется, Іисусъ Христосъ безконечно глубже и правильнѣе понималъ истинную природу зла, чѣмъ эти люди. Настоящее зло, корень и источникъ всякаго другаго зла, Спаситель поставлялъ въ отпаденіи человѣка отъ Бога и въ предпочтительномъ служеніи людей эгоистическимъ и животнымъ ихъ инстинктамъ и вожделѣніямъ. Истинное зло, по ученію Спасителя, есть нравственное зло, гнѣздящееся въ душѣ человѣческой, а всякое другое зло есть уже плодъ этого зла (Матѳ. 15, 19). Это производное зло, т.-е. различныя физическія страданія, лишенія и бѣдствія человѣческой жизни, равно какъ разныя скорби, одними людьми причиняемыя другимъ, не составляетъ для людей, по ученію Спасителя, главнаго зла, котораго они должны бояться болѣе, чѣмъ гнѣздящагося въ собственной ихъ душѣ. Потому-то І. Христосъ и говоритъ каждому изъ насъ не иначе, какъ слѣдующее: не бойтесь даже убивающихъ тѣло, души же немогущихъ убить, а наиболѣе бойтесь того, кто можетъ душу погубить отторженіемъ ея отъ Бога и отъ истинно-человѣческой жизни (Лук. 12, 4 и др.). Но клятва и присяга развѣ могутъ какъ нибудь отторгать человѣка отъ Бога и отъ истинно-человѣческой жизни? Напротивъ, клятва-то и говоритъ человѣку о томъ, чтобы онъ жилъ въ общеніи съ Богомъ и ставилъ выше всего интересы истины

и добра. Кто разумѣетъ истинный смыслъ клятвы и присяги и даетъ ихъ отъ всего сердца, тотъ не только не рѣшится сознательно причинить вредъ чьей-либо душѣ, но не позволитъ себѣ выйти изъ предѣловъ христіански-обязательнаго и въ отношеніи къ матеріальному благосостоянію людей. Но если наприм. отъ правильнаго свидѣтельскаго показанія чьего-либо на судѣ и пострадаетъ кто-нибудь, то вѣдь причиною этого страданія будетъ не присяга, но а) или совершенное человѣкомъ преступленіе, б) или несовершенство уголовнаго кодекса, къ улучшенію котораго обязываетъ у насъ и присяга... Въ отношеніи къ судебнымъ наприм. процессамъ неужели нужно желать, чтобы люди лгали въ своихъ показаніяхъ во избѣжаніе кому-нибудь причинить вредъ? Вѣдь отъ лжи-то и обмана зависитъ большая часть людскихъ страданій. Поэтому, поскольку присяга на судѣ обязываетъ свидѣтелей къ правдивости, а всѣхъ судей—къ правосудію, она есть благо, но отнюдь не зло. Далѣе, что касается наприм. войнъ, то онѣ были бы гораздо рѣже и несравненно менѣе кровопролитны, чѣмъ это было и есть, еслибы всѣ властители народовъ и воины лучше помнили и наиболѣе свято соблюдали то, къ чему обязываетъ присяга. Не было бы, затѣмъ, кражъ, убійствъ частныхъ и тому подобнаго зла, еслибы граждане свято соблюдали обѣтъ повиновенія законамъ, воспрещающимъ разныя преступленія. Словомъ: сама по себѣ присяга не только не есть зло, но, напротивъ, представляетъ собою одно изъ могущественнѣйшихъ средствъ къ борьбѣ со зломъ, если только она свято соблюдается кѣмъ бы то ни было изъ давшихъ ее.

Уже и изъ этого видна неправильность, наконецъ, и той мысли графа Толстаго и его единомышленниковъ, будто бы давать присягу значитъ отказываться отъ исполненія воли Божіей и обязываться исполнять волю человѣческую. Замѣтимъ, однако, и слѣдующее. Еслибы мы и допустили, что отъ православнаго христіанина могутъ потребовать чего-либо, *явно* противорѣчащаго *правильно* понятымъ требованіямъ воли Божіей, то вѣдь онъ всегда можетъ, по примѣру апостоловъ, сказать: „судите сами, справедливо ли предъ Богомъ слушать васъ болѣе, нежели Бога“ (Дѣян. 4, 19). Твердо, но кротко заявивши это, истинный христіанинъ лучше терпѣливо перенесетъ назначенную ему кару, чѣмъ нарушитъ ясное требованіе воли Божіей. Но подобные случаи не мы-

слимы тамъ, гдѣ правители помнятъ и свято блюдутъ данную имъ въ свое время клятву предъ Богомъ чтить и соблюдать ученіе и уставы церкви. Ссылка графа Толстаго на то, что І. Христосъ воспрещалъ клясться головою нашею, тоже ничего не говоритъ противъ клятвеннаго завѣренія именемъ Божіимъ. Кто клялся головою своей, тотъ дѣйствительно обнаруживалъ этимъ странную увѣренность, будто бы онъ абсолютный властелинъ своей головы. Ничего подобнаго нѣтъ въ клятвенномъ призываніи имени Божія. Тутъ, напротивъ, мы выражаемъ свою абсолютную зависимость отъ Бога и *сами* отдаемъ себя Его праведному изволенію и суду. Что же касается той мысли графа Толстаго, что обѣщать чего-нибудь подъ присягою нельзя, такъ какъ мы не можемъ ручаться ни за одно мгновеніе дальнѣйшей нашей жизни, то эта мысль скорѣе наивна, чѣмъ серьёзна. Кто же не знаетъ, что люди даютъ свои обѣщанія условно, т.-е. если они будутъ живы и не лишатся возможности исполнить обѣщанное? Слѣдуя прихотливой логикѣ графа Толстаго, мы не должны были бы не только обѣщать чего-либо правительству подъ присягою, но и обѣщать наприм. чрезъ нѣсколько минутъ зайти къ кому-либо изъ нашихъ знакомыхъ.

Такимъ образомъ, вопреки увѣреніямъ графа Толстаго и его единомышленниковъ, для отрицанія клятвы и присяги нѣтъ ни малѣйшихъ слѣдовъ основаній ни въ отношеніи Спасителя къ ветхозавѣтному религіозно-нравственному ученію, ни въ принесеніи самимъ І. Христомъ присяги на судѣ, ни въ надлежащемъ пониманіи словъ І. Христа и апостола Іакова о клятвѣ, ни въ отношеніи присяги къ существующему среди людей злу, ни въ чемъ-либо другомъ, на что ссылается въ частности графъ Толстой. Напротивъ, какъ положительныя свидѣтельства Библіи, учителей церкви и ея постановленій, такъ и безпристрастный разборъ возраженій, дѣлаемыхъ сектантами и графомъ Толстымъ противъ употребленія клятвы и присяги, одинаково приводятъ насъ къ тому убѣжденію, что и формальная религіозная клятва вполнѣ Божественное установленіе и безусловно обязательна для всякаго христіанина, формально не выпедшаго изъ состава членовъ православной церкви.

Однако, мы не исполнили бы всей, взятой на себя, задачи, еслибы не сказали хотя нѣсколькихъ словъ касательно того, не лучше-ли поступила бы государственная власть, коль скоро предоставила бы гражданамъ употреблять, по личному усмотрѣнію каждаго изъ нихъ,

ту или другую клятвенную формулу, или, по крайней мѣрѣ, установила бы чисто гражданскую клятву даже безъ упоминанія о Богѣ?

По нашему крайнему разумѣнію, если датскій министръ юстиціи нѣкогда назвалъ верхомъ безумія требовать введенія одинаковой для всѣхъ гражданской клятвы, то нужно назвать еще бо́льшимъ безуміемъ предоставленіе каждому избирать клятвенную формулу по его личному вкусу. Допустить это--значило бы со стороны государственной власти и государства наложить убійственную руку на самихъ себя. Никто изъ допускающихъ законное и необходимое существованіе государства не станетъ отвергать неизбѣжности употребленія, въ области государственно-общественной жизни, такой клятвы, которая служила бы въ глазахъ вождей ея достаточнымъ ручательствомъ, или гарантіею, за исполненіе всѣми гражданами возложенныхъ на нихъ обязанностей и данныхъ ими самими обѣщаній. Но развѣ мыслима такая гарантія, когда каждый избираетъ ее по своему личному вкусу? Она еще можетъ имѣть важное значеніе для избравшаго ее, но рѣшительно не въ состояніи имѣть какого-либо смысла для другихъ людей, съ своей точки зрѣнія придающихъ значеніе лишь какъ разъ противоположной гарантіи. А если это безспорно, то, значитъ, въ государственно-общественной сферѣ надежною гарантіею для правительства и для большинства его гражданъ можетъ быть только такая гарантія, которая считается ими вполнѣ достаточною съ *ихъ* точки зрѣнія, а не меньшинства. Отсюда то и проистекаетъ необходимость въ установленіи не только болѣе или менѣе общеобязательной клятвенной формулы, но и наиболѣе обезпечивающей исполненіе всѣми гражданами ихъ обязанностей и обѣщаній.

Таковой клятвенной формулою, разсуждая безпристрастно, можетъ быть только религіозная клятва. Никто не станетъ оспаривать того, что для истинно-религіозныхъ людей нравственныя требованія теряютъ характеръ человѣческой условности и произвольности и имѣютъ, какъ выраженіе воли Божіей, абсолютно-высокую цѣну и абсолютно-обязательную силу. Не безъ причины же многіе представители самыхъ противоположныхъ другъ другу философскихъ направленій должны были признать, что руководство въ жизни религіозными мотивами наиболѣе располагаетъ людей къ выполненію нравственныхъ требованій и что наибольшее довѣріе возбуждаютъ

въ насъ къ своимъ показаніямъ и обѣщаніямъ истинно-религіозные люди. Для примѣра укажемъ лишь на Спенсера и на Адама Смита. „Идеи, возбуждаемыя и освящаемыя религіею, говоритъ первый изъ нихъ, вліяютъ на наши поступки гораздо сильнѣе, чѣмъ что нибудь другое". „Религія, по замѣчанію втораго изъ нихъ, укрѣпляетъ естественное чувство долга. Вслѣдствіе этого глубоко религіозные люди, продолжаетъ онъ, вообще снискиваютъ наибольшее довѣріе. Мы предполагаемъ постоянно, что они заинтересованы *лишнимъ*, сравнительно съ другими людьми, побужденіемъ къ исполненію своего долга". Изъ этихъ словъ Спенсера и Адама Смита ясно слѣдуетъ, что религіозная клятва, соединенная съ призываніемъ самого Бога во свидѣтели истинности нашихъ показаній и обѣщаній и въ каратели лжи и обмана, является наилучшею гарантіею для правительства и его подданныхъ въ исполненіи каждымъ изъ нихъ своего долга. Тотъ фактъ, что и принимающіе религіозную клятву нерѣдко оказывались и оказываются фальшивящими, ничего не говоритъ въ принципѣ противъ ней. Фальши и обмана, скажемъ, было бы еще больше, еслибы эти люди клялись лишь своей совѣстью, честью и проч. То, что намъ приходилось слышать отъ служащихъ въ судебномъ вѣдомствѣ, вполнѣ подтверждаетъ сказанное выше. Оказывается, что принятіе присяги наприм. свидѣтелями на судѣ имѣетъ въ общемъ поразительное вліяніе на правильность ихъ показаній. То, что человѣкъ скрывалъ или передавалъ неправильно до принятія присяги, онъ исправлялъ вслѣдъ за ея принятіемъ. На вопросы же судей, откуда такое разнорѣчіе въ показаніяхъ, свидѣтели часто прямо заявляютъ, что вѣдь они клялись предъ Богомъ, а потому для нихъ нравственно уже невозможно говорить ложь или умалчивать объ истинѣ.

Спрашивается: не странны-ли, послѣ этого, являются тѣ правительства, которыя, внявши требованіямъ горсти невѣрующихъ людей сравнительно съ массою вѣрующихъ, совсѣмъ и для всѣхъ отмѣняютъ религіозную клятву? Отмѣнять религіозную клятву значитъ не только прямо возводить какъ бы въ норму безхристіанственность и атеизмъ, но и колебать основы нравственной и гражданской жизни. Нравственная жизнь людей можетъ быть здравою и прогрессивно развивающеюся лишь тогда, когда она исходитъ

изъ христіанскихъ религіозныхъ началъ и опирается на религію [1]). А если правда, что правильная нравственная жизнь немыслима, когда она оторвана отъ христіанскихъ религіозныхъ ея началъ, мотивовъ и цѣлей, то можетъ-ли быть рѣчь и о надлежащемъ направленіи и теченіи самой гражданской жизни при такомъ условіи? Полагаться только на засвидѣтельствованія совѣстью и честью истинности показаній и исполненія обѣщаній въ дѣлахъ государственно-общественной важности странно уже по слѣдующимъ причинамъ. Отвергающими религіозную клятву являются прежде всего или чистые матеріалисты, или такъ-называемые монисты, непризнающіе въ мірѣ ничего, кромѣ случайнаго сочетанія и слѣпой игры матеріальныхъ элементовъ съ присущими имъ силами. Но кто же изъ способныхъ къ логическому мышленію не понимаетъ, что для этихъ людей, если они послѣдовательно разсуждаютъ, не должно въ сущности быть ни истиннаго, ни ложнаго, ни добраго, ни злаго и что для нихъ совѣсть и честь должны быть лишь пустыми звуками? Затѣмъ, едва ли идеальна и надежна совѣсть того, кто, имѣя всю возможность хорошо ознакомиться даже съ христіанствомъ, тѣмъ не менѣе не только отрицаетъ эту высочайшую изъ религій, но даже отвергаетъ бытіе личнаго Бога и Его промыслъ. Едва ли идеально и надежно, наконецъ, чувство чести въ томъ человѣкѣ, который не хочетъ воздавать должнаго чествованія не только І. Христу, но и вообще Богу.

Само собою разумѣется, нисколько не говоритъ противъ законности и благотворности употребленія религіозной клятвы въ дѣлахъ гражданскихъ и ссылка на то, будто бы такая клятва заставляетъ людей говорить правду только изъ-за страха предъ наказаніемъ свыше и препятствуетъ быть правдивыми лишь въ силу любви къ истинѣ. Въ этомъ возраженіи опускается изъ виду, во-первыхъ, то, что любовь къ истинѣ воспитывается и утверждается въ падшемъ человѣкѣ отнюдь не безъ вліянія и страха предъ какимъ-либо наказаніемъ за ложь, а во-вторыхъ, то, что истинно бояться

---

[1]) Это обстоятельно разъяснено въ сочиненіи моемъ: *Религіозность — основа и опора нравственности* (Москва, 1889 г.). Несоглашающіеся съ нами благоволятъ, если имъ угодно, опровергнуть сказанное нами. Пока же это не сдѣлано, мы находимъ свой взглядъ единственно-правильнымъ...

Бога значитъ въ сущности бояться лжи и любить больше всего истину, ибо Богъ есть самъ воплощенная Истина. Но этимъ еще не исчерпывается несостоятельность этого возраженія противъ употребленія религіозной клятвы. Разсматриваемое возраженіе опускаетъ изъ виду, что правительство, требующее присяги въ видахъ общаго блага, не въ состояніи знать, что наприм. Ивановъ или Карповъ расположены говорить и непремѣнно станутъ говорить одну истину по причинѣ ихъ личной любви къ ней.

Затѣмъ, представляется несостоятельною и ссылка на то, что, обязывая присягать и тѣхъ православныхъ, которые считаютъ присягу несогласною съ своими убѣжденіями, правительство этимъ поставляетъ ихъ въ большое затрудненіе, а въ случаѣ ихъ отказа отъ присяги—даже въ весьма тяжелое положеніе. Не странно ли винить правительство изъ-за такихъ православныхъ? Правительство призываетъ къ присягѣ православныхъ потому только, что православная церковь вполнѣ допускаетъ клятву и что не двоедушные сыны этой церкви должны смотрѣть на присягу глазами своей благодатной матери. Что же касается сектантовъ, прямо отрицающихъ присягу и клятву, правительство вѣдь не привлекаетъ ихъ къ ней. Значитъ, вина—не правительства, а самихъ православныхъ, если они терпятъ за свое лицедѣйство, т.-е. за то, что формально не объявивши о своемъ выходѣ изъ состава православной церкви, тѣмъ не менѣе не хотятъ принимать присяги. Тотъ, кто выше всего ставитъ свои убѣжденія, лучше согласится повредить наприм. своей карьерѣ, чѣмъ оставаться въ числѣ сыновъ православной церкви, отвергая въ тоже время религіозную клятву вопреки волѣ Основателя этой церкви и ученію Его [5]). Правительство ли виновато въ томъ, что эти люди платятся за свое доселѣшнее обманываніе правительства? Если нужно, по какой-то странной логикѣ, винить правительство изъ-за подобныхъ фарисеевъ, то нужно винить правительство и за то, что оно требуетъ

---

[5]) Люди колеблющіеся и сомнѣвающіеся, дорожа своимъ званіемъ и своими обязанностями православныхъ христіанъ, постараются разсѣять свои сомнѣнія и недоумѣнія при содѣйствіи ли пастырей церкви, или чрезъ чтеніе подходящихъ богословскихъ сочиненій и т. под., но отнюдь не отважатся объявлять свои часто неосмысленныя мнѣнія мѣриломъ достоинства и состоятельности церковнаго ученія. Кто проявляетъ такую кичливость, тотъ не только доказываетъ свою нравственную незрѣлость, но и явно обнаруживаетъ свою умственную близорукость...

отъ чиновника, состоящаго на государственной службѣ, исполненія возложеннаго на него долга. Сущность дѣла одна и та же. Какъ чиновникъ, пока добровольно не оставилъ службы, обязанъ свято выполнять сопряженныя съ нею обязанности, такъ и православный гражданинъ, пока онъ формально не вышелъ изъ состава православной церкви, съ точки зрѣнія государственной власти обязанъ принимать и присягу, назначенную для православныхъ въ государствѣ съ преобладающимъ православнымъ населеніемъ. Вѣдь не обязано же правительство дѣлать какія-либо изъятія изъ общихъ установленій въ пользу разныхъ *личныхъ* убѣжденій разныхъ гражданъ. Тогда, какъ выше мы видѣли, не могло бы быть рѣчи ни о какой гарантіи для правительства въ исполненіи гражданами ихъ обязанностей, и государство распалось бы. Да и какъ правительство узнаетъ объ этихъ убѣжденіяхъ?!...

Наконецъ, что касается мысли о недозволительности для государства пользоваться церковными мѣрами для своихъ нецерковныхъ цѣлей, то и эта мысль, на нашъ взглядъ, несостоятельна. Еслибы возраженіе говорило, что государство не должно пользоваться церковными средствами для достиженія какихъ-нибудь прямо антихристіанскихъ цѣлей, противъ этого возраженія нельзя было бы и говорить. Но неужели для церкви, носительницы истины, любви и добра, являются совершенно посторонними предметами правдивость людей, торжество справедливости, противодѣйствіе преступленіямъ, добросовѣстное исполненіе каждымъ его гражданскихъ обязанностей и тому подобное, для обезпеченія чего государство ввело присягу? Съ другой стороны, вѣдь и государство должно, подобно церкви, имѣть въ виду, поскольку это возможно для него, высшіе духовные интересы своихъ гражданъ и всячески содѣйствовать людямъ въ осуществленіи ихъ человѣческаго назначенія, какъ справедливо говорятъ объ этомъ многіе юристы, какъ напр. Францъ и другіе. Графъ же Толстой въ *Послѣсловіи* къ *Крейцеровой Сонатѣ* своей выразился даже, что единственный смыслъ существованія правительства состоитъ въ заботѣ о нравственномъ благосостояніи своихъ гражданъ. А если въ этомъ есть значительная доля правды, то зачѣмъ же воздвигать какую-то непроходимую пропасть между государствомъ и церковью? Очевидно, что тѣ, кто хочетъ, чтобы государство не пользовалось церковными средствами и чтобы церковь съ своей стороны совершенно замкнулась въ свою

сферу отъ государственныхъ интересовъ, забываютъ слѣдующую простую истину. Гражданинъ государства, будучи не на словахъ только православнымъ христіаниномъ, не можетъ не заботиться о наибольшемъ благотворномъ вліяніи церкви на государственную жизнь. Равнымъ образомъ, и истинный пастырь церкви, будучи уже поэтому и добрымъ гражданиномъ государства, не можетъ не озабочиваться хорошимъ строемъ и направленіемъ государственной жизни. Совершенное размежеваніе областей церковной и государственной, столь желательное многими нехристіанами и атеистами, есть вещь въ сущности мечтательная и неосуществимая. Завладѣвши правительственной властью, мечтающіе теперь о свободной церкви въ свободномъ государствѣ, коль скоро они не будутъ христіанами, вмѣсто предоставленія церкви свободы дѣйствій станутъ лишь вредить и бороться съ нею на каждомъ шагу. Исторія и современное наблюденіе подтверждаютъ это сотнями самыхъ краснорѣчивыхъ фактовъ... Конечно, тогда будетъ повсюду отмѣнена и религіозная клятва, но вотъ въ чемъ вопросъ: устоитъ ли государство подъ натискомъ разбушевавшихся антигосударственныхъ элементовъ, не морализуемыхъ и не сдерживаемыхъ великою нравственною силою, какую представляетъ собою Христова церковь? На этотъ вопросъ отвѣчу чудными словами нашего Божественнаго Учителя о безразсудныхъ людяхъ, построившихъ домъ свой на пескѣ: „и пошелъ дождь, говоритъ Спаситель, и разлились рѣки, и налегли на домъ тотъ; и онъ упалъ, и было паденіе его великое“ (Матѳ. 7, 26—27). Неужели же и мы будемъ такими безразсудными людьми?!...

А. Гусевъ.

6-е апрѣля 1891 г.

УЛЬТРАМОНТАНСКАЯ ПАРТІЯ

И ГАЛЛИКАНСКАЯ ЦЕРКОВЬ.

Прежде чѣмъ излагать самый споръ между ультрамонтанскою партіей и галликанской церковію, нужно показать тѣ причины, вслѣдствіе которыхъ появились въ западномъ мірѣ христіанства эти двѣ партіи противоположныя одна другой, показать мотивы, которыми руководилась церковь галликанская въ своей протестаціи противъ апостольскаго престола и которые вызвали, какъ оппозицію ей, ультрамонтанскую партію.

Приступая къ изложенію причинъ, мы можемъ намѣтить самый моментъ такъ-сказать начальнаго появленія галликанизма. Исторія церкви излагаетъ, что пока папы не выдавали себя слишкомъ энергично, смѣло за прямыхъ преемниковъ апостола Петра, пока не выставляли въ своемъ лицѣ прямыхъ, непосредственныхъ намѣстниковъ Іисуса Христа на землѣ, передавшаго будто бы имъ всѣ свои права и Божескія и человѣческія, пока они открыто не присвоивали себѣ высокихъ привиллегій, пока всѣ епископы считали себя равными по правамъ своего служенія, исключая нѣкоторыхъ каѳедръ, которымъ придавали высшее право чести, какъ напр. римская, константинопольская и др., дотолѣ мы видимъ на всемъ христіанскомъ мірѣ единую, святую и соборную церковь, дотолѣ мы видимъ какъ на Востокѣ, такъ и Западѣ, единство вѣры, единство любви и тождественность самой церковной дисциплины; пререканія и несогласія въ дѣлахъ вѣры и юрисдикціи были чужды этого братскаго единенія. Но вотъ на этомъ мирномъ, свѣтломъ

фонѣ является темное пятно; римскіе епископы подстрекаются честолюбивыми видами. Въ нѣдрахъ римско-католической церкви исторія представляетъ намъ двѣ сильныя партіи, въ продолженіе многихъ вѣковъ враждующія другъ противъ друга, это — галликанская церковь и ультрамонтанская партія. Что служило поводомъ и причиною такого явленія въ западномъ христіанскомъ мірѣ, и что составляло предметъ вѣковыхъ споровъ между ними,—вотъ вопросы, разрѣшеніе которыхъ составляетъ предметъ настоящаго изложенія.

Исторія галликанской церкви показываетъ намъ, что главными и существенными мотивами ея протеста противъ апостольскаго престола были тѣ привиллегіи, которыя съ теченіемъ времени присвоены были папству—это главенство, непогрѣшимость и другія привиллегіи, вкупѣ дисгармонирующія съ духомъ, направленіемъ и всѣмъ складомъ ея жизни, и прямо служившія къ разрушенію ея основныхъ принциповъ. И дѣйствительно, въ основныхъ началахъ своихъ она далеко расходится съ папствомъ. Обратимся къ исторіи ея и покажемъ первое время ея существованія. Христіанская церковь между Галлами основана и распространена была греческими христіанами Малой Азіи. Первыми епископами, какъ извѣстно, были св. Поѳинъ и св. Ириней, епископы ліонскіе, ученики св. Поликарпа смирнскаго, который, посылая въ разныя мѣста проповѣдниковъ Евангелія, послужилъ основанію христіанства не только въ Галліи, но и даже въ Германіи и Британіи. Галликанская церковь, въ началѣ своего существованія имѣя грековъ епископовъ, безъ сомнѣнія имѣла и греческое богослуженіе. Въ лицѣ этихъ предстоятелей своихъ она признавала какъ древнюю практику церковную, такъ и близость свою по духу къ церкви восточной, чувствовала тотъ духъ любви и единенія между предстоятелями церкви, коими вездѣ отличалась восточная церковь. Послѣ по обстоятельствамъ времени и своимъ мѣстнымъ условіямъ она сблизилась съ римскою церковію (и приняла ея языкъ въ богослуженіи), — но всегда была вѣрна своимъ принципамъ древности и чужда ультрамонтанскихъ предразсудковъ. Такъ, когда Франки покорили Галлію и приняли христіанскую вѣру, по вліянію римской церкви, галльская церковь болѣе и болѣе начала сближаться съ нею, какъ самою важною и авторитетною на западномъ горизонтѣ, и наконецъ окончательно слилась съ нею,

послѣ продолжительной борьбы тогда, когда честолюбіе римскихъ епископовъ мотивировало отдѣленіе западной отъ восточной церкви, и за ней всего западнаго христіанскаго міра. Но память минувшаго времени ея такъ-сказать воспитанія подъ рукою восточной церкви, духъ христіанской свободы и независимости, нѣкогда воодушевлявшій галликанскую церковь,—свободы, какъ сильнаго симптома ихъ національности, чуждавшейся и нетерпѣвшей, какъ насилій и притязаній, тѣхъ рамокъ, въ которыя хотѣла и старалась ее поставить римская церковь,—никогда не были совершенно подавлены въ практикѣ ея: она всегда относилась и чувствовала себя въ отношеніи къ апостольскому престолу болѣе или менѣе свободной.

Поэтому-то мы и встрѣчаемъ галликанизмъ, какъ оппозицію, какъ антагонизмъ папскимъ стремленіямъ и притязаніямъ, именно тогда, когда начинаетъ выдаваться съ своими претензіями на великіе и высокіе предикаты папство, когда оно старается затемнить всѣхъ и все, и открыто заявлять себя источникомъ и виновникомъ всѣхъ правъ и всякой юрисдикціи на землѣ.

Восьмой вѣкъ—какъ время появленія галликанизма, намѣчаетъ намъ исторія церкви (по случаю вмѣшательства царей въ дѣла церковныя и папъ въ дѣла свѣтской власти явилась партія, которая въ одно и тоже время спорила и противъ царей въ пользу свободы церкви и противъ папъ въ пользу законодательства первыхъ вѣковъ). Такимъ образомъ честь и потомъ власть римскаго епископа какъ будто все росла и росла постепенно, доколѣ не сдѣлалась величественнымъ и гордымъ деревомъ съ претензіею всѣхъ покрывать своею тѣнію. Къ тому же въ послѣдствіи времени являлись на римскомъ престолѣ честолюбивыя, смѣлыя, рѣшительныя личности, которыя готовы были употребить и дѣйствительно употребляли всѣ возможныя мѣры, всѣ изысканныя средства къ тому, чтобы оправдать цѣли своихъ менѣе рѣшительныхъ предшественниковъ, достигнуть самой апогеи величія на землѣ, все концентрировать въ своихъ рукахъ, и однимъ словомъ или подписомъ своего имени рѣшать вездѣ и во всемъ и производить судъ и юрисдикцію. Изъ таковыхъ наиболѣе замѣчательныхъ своимъ честолюбіемъ исторія представляетъ намъ Николая I [1]), Григорія VIII [2])

[1]) Папа Николай торжественно высказалъ, что папа не только первый епископъ въ мірѣ, но и монархъ церкви,—его каѳедра—центральный пунктъ.

[2]) Папа Григорій въ своемъ *dictato* прямо утверждаетъ: папа непогрѣшимъ

(Гильдебрандъ). Въ эпоху Карломановъ мы встрѣчаемъ въ исторіи, что Пипинъ облекаетъ папу Стефана III властію феодала надъ 22 городами, Карлъ принимаетъ корону изъ рукъ папы, преемники его идутъ по его слѣдамъ и въ случаѣ споровъ обращаются за рѣшеніями къ апостольскому же престолу. Тогда папы смотрятъ на себя какъ на раздаятелей коронъ, примирителей спорящихъ и судей даже свѣтскихъ государей. Отсюда весьма естественно, что они рѣшаются сконцентрировать въ своихъ рукахъ и власть всякую какъ церковную, такъ гражданскую.

Пользуясь всемірнымъ значеніемъ Рима, его соціальнымъ и гражданскимъ бытомъ римскій первосвященникъ начинаетъ провозглашать себя выше всѣхъ какъ по чести, такъ и по правамъ, даетъ знать, что онъ высшій и единственный представитель на землѣ невидимой главы Христа, что онъ глава церкви и выразитель суда Божескаго и человѣческаго и т. п.

И факты церковные и обстоятельства гражданскія благопріятствуютъ этому властолюбію и честолюбію ихъ. На Востокѣ сильный потокъ ересей, расколовъ побуждаютъ восточныхъ епископовъ обращаться къ римскому епископу за совѣтами и согласіемъ, римскій императоръ переселяется на Востокъ и тѣмъ какъ будто ослабляетъ связь христіанскаго Запада съ Востокомъ; бытъ и власть римскаго епископа становится изолированнѣе, самостоятельнѣе. Къ довершенію своего честолюбія римскій епископъ получаетъ въ собственное, феодальное владѣніе нѣсколько городовъ съ Равенною, бывшею столицею императоровъ.

Итакъ эти усвоенныя папами прерогативы—глава, непогрѣшимый, источникъ всякой власти, абсолютный судья всѣхъ, — вотъ мотивы, которые были причиной, что галликанская церковь возвысила свой голосъ, явилась противодѣйствующею папскому престолу относительно этихъ качествъ, свойственныхъ Божеству.

Къ тому же явилось много подложныхъ сочиненій, между прочимъ, такъ-называемые лжеисидоровы деклетаріи, утверждавшіе, что издревле римскимъ первосвященникамъ предоставлено было право юрисдикціи надъ всѣми епископами, — стягивавшія, такимъ образомъ, всѣ процессы судебные къ римскому апостольскому престолу— всѣ judicia diffinitiva.

отлучаетъ царей, разрѣшаетъ подданныхъ, одна глава вселенной, онъ не подлежитъ суду, а судитъ всѣхъ...

Такимъ образомъ это положеніе апостольскаго престола, девизомъ котораго было приказывать и требовать исполненія,—положеніе папства, тѣсно вязавшееся съ стѣсненіемъ правъ другихъ церквей и лишеніемъ ихъ автономіи, естественно, должно было встрѣтить, и дѣйствительно встрѣтило въ галликанской церкви самые сильные, энергичные протесты противъ централизаціи Рима. Самыя авторитетныя и высокія личности, каковы Вали, Агобардъ и Гинкмаръ, возвысили свой голосъ въ пользу древняго права. Папство рѣшилось поддерживать свои претензіи, и отсюда открылся первый споръ между галликанскою церковью и папскимъ престоломъ.

Такимъ образомъ на почвѣ запада явился и организовался такъ называемый галликанизмъ, вообще извѣстный подъ именемъ галликанской церкви—въ противоположность клерикальной партіи, съ особенной несогласной съ духомъ папства доктриной. Исторія представляетъ два фазиса галликанизма—старый или средневѣковой и новый, нѣсколько отличающійся одинъ отъ другаго по духу и направленіи, въ слѣдствіе требованія обстоятельствъ современнаго положенія дѣлъ какъ въ папствѣ, такъ и въ государствѣ, но въ существѣ дѣла—того и другаго девизъ одинъ и тотъ же — это свобода правъ церкви отъ насилій и притязаній папскаго престола. Особенно сильно и ясно выразилось это стремленіе галликанской церкви въ самостоятельности и независимости со времени декларацiи 1682 года, въ вѣкъ *Людовика XIV.*

Покажемъ для болѣе точнаго опредѣленія различіе между двумя галликанскими направленіями. По своему началу галликанизмъ есть не болѣе, какъ реакція противъ сильнаго напора папской системы и деспотизма апостольскаго престола въ управленіи частными церквами, реакція въ пользу древняго церковнаго права; такъ какъ власть, бывшая прежде не болѣе какъ только привиллегіею римскаго епископа, теперь, по плану клерикаловъ, обращена въ полную абсолютную юрисдикцію въ отношеніи къ другимъ церквамъ. Такимъ образомъ въ галликанской церкви два основные пункта нужно отличать; это 1) доктрина догматическая, относительно теоріи власти церковной, и 2) доктрина собственно практическая—доктрина юрисдикціи и дисциплины. Доктрина догматическая, формулированная въ 4 членахъ декларацiи 1682 года, болѣе принадлежитъ новой партіи галликанизма. Сущность ея такова: пол-

нота власти церковной заключается въ общемъ тѣлѣ пастырей церкви, а не въ одномъ папѣ. Эта доктрина съ такою ясностью не выдается въ галликанизмѣ древнемъ или средневѣковомъ. Вотъ первое различіе между тѣмъ и другимъ галликанизмомъ, изъ коихъ новый считаетъ доктрину означенной декларации своимъ основнымъ принципомъ.

Что же касается независимости власти свѣтской, это ученіе было усвоено во Франціи средневѣковой теоріей галлицизма. Въ средніе вѣка рѣзко протестовали противъ нѣкоторыхъ папъ, которые хотѣли, по силѣ Божественной институціи папства, имѣть право верховенства и надъ государствами, и старались распространить его и на Францію, какъ на другія страны, считавшіяся въ качествѣ леновъ апостольскаго престола, каковымъ никогда не было французское государства, какъ говоритъ объ этомъ и Иннокентій III: rex francorum in temporalibus superiorem neminem recognoscit. Это второе отличіе галликанизмовъ.

Древній галликанизмъ, имѣя спеціальною цѣлію защищать права соборовъ провинціальныхъ и выборовъ, и стараясь удержать въ границахъ древняго каноническаго права спорную юрисдикцію папъ, на самомъ дѣлѣ спорилъ за свободныя институціи, при которыхъ легко возможна была свобода церкви отъ деспотизма властей политическихъ и ея истинная независимость. Между тѣмъ новый, споря, подобно древнему, о выгодахъ церкви французской съ конкордата 1516 года, въ слѣдствіе измѣненія отношеній властей политическихъ къ папскому престолу, долженъ быть сражаться болѣе за порабощеніе церкви, чѣмъ за свободу ея.

Это третіе различіе между теоріями галликанизма.

Такимъ образомъ при этомъ кажущемся различіи той и другой теоріи галликанской церкви очевидно, что въ томъ и другомъ фазисѣ ея преслѣдуется одна существенная и главная цѣль — это: древняя юрисдикція и въ слѣдствіе этого свобода церкви, одни и тѣже выражаются мотивы къ этой оппозиціи папской системѣ, одинаковая энергія къ пораженію усвоенныхъ папами прерогативовъ и защитѣ своей независимости.

Видя и встрѣчая такую постоянную оппозицію со стороны галликанской церкви, и престолъ апостольскій неоставался въ состояніи инерціи и покоя. Въ защиту и подкрѣпленіе его привиллегій является и дѣйствуетъ съ неменьшею энергіею и искусствомъ партія

клерикаловъ, извѣстныхъ подъ общимъ именемъ ультрамонтанъ. Она же по духу и направленію своей доктрины извѣстна подъ именемъ школы абсолютистовъ. Ультрамонтаны представляютъ въ себѣ вообще ярыхъ приверженцевъ папскаго престола, составивъ сильную защиту его и упорную оппозицію стремленіямъ галликанской церкви. Такимъ образомъ на почвѣ западной церкви явились двѣ партіи съ діаметрально противоположными тенденціями и идеями. Девизъ галликанской церкви, какъ мы видѣли, это свободное подчиненіе и выполненіе древней юрисдикціи церкви; совершенно противоположенъ девизъ ультрамонтанства — это слѣпое, безаппеляціонное, безпрекословное, безъ всякихъ критическихъ взглядовъ, подчиненіе власти римскаго епископа, слѣпая вѣра въ его всемірное значеніе и рѣшительное отреченіе отъ разума и свободы. Великими выразителями идей ультрамонтанства являются ученыя личности западной церкви, каковы Перронъ, Беллярминъ, Торквемада и основатели новаго ультрамонтанства Іосифъ Деместръ и Ламеннэ [3]).

Итакъ, намѣтивъ главные штрихи партій галликанской и ультрамонтанской, перейдемъ теперь къ изложенію самыхъ споровъ ихъ.

Главный и существенный пунктъ, бывшій предметомъ споровъ между этими сильно-дѣйствующими партіями на западѣ, и пунктъ, возводимый ультрамонтанской стороною къ самой глубокой древности христіанской эры—это главенство папы, его абсолютная, чистая монархія. Поклонники папизма всего усиленнѣе и энергичнѣе старались защищать этотъ главный свой догматъ. Сущность этой теоріи такова: „папа—глава церкви, епископъ вселенскій, глава въ смыслѣ абсолютномъ, всякій епископъ есть только легатъ отъ ребра его и викарій апостольскаго престола, ему принадлежитъ приматство какъ чести, такъ и юрисдикціи; онъ слѣдитъ за всѣмъ теченіемъ дѣлъ церковнымъ, онъ высшій церковный законодатель, высшій соборовъ, и имѣетъ даже право измѣнять соборныя постановленія“. Таковъ общій очеркъ теоріи ультрамонтанства о главенствѣ римскаго епископа.

Правда, что представители школы абсолютистовъ часто говорятъ,

---

[3]) Объ ихъ ультрамонтанствѣ говоритъ одинъ французскій писатель (см. «Христ Чт» 1861 г., стр. 89—90).

что монархія папская ограничена аристократіей и даже демократіей[4]). Но участіе, какое аристократы и демократы принимаютъ въ церкви, оставляетъ въ рукахъ папы всю силу духовнаго владычества. Беллярминъ, глава школы Италійскихъ абсолютистовъ говоритъ: правда, апостолы получили свое апостольское и епископское достоинство не отъ Петра, а отъ Самого Христа, но это фактъ необыкновенный и лично-относящійся только къ нимъ; въ послѣдствіи времени все стало зависить отъ одного папы, который по своей волѣ можетъ вязать и рѣшить. Также рѣшительно говорятъ объ этомъ Торквемада и другіе, которыхъ мнѣнія приводитъ кардиналъ Люцерне: „нѣкоторые думаютъ, говоритъ онъ, что св. Петръ одинъ былъ постановленъ Христомъ, а другіе апостолы постановлены были уже ап. Петромъ, такъ что апостольство и епископство непосредственно происходятъ отъ св. Петра и только посредственно отъ самого Христа. Но очевидное противорѣчіе этого мнѣнія словамъ Божіимъ побуждало многихъ даже сторонниковъ ультрамонтановъ относиться къ этому не съ полною вѣрою [5]).

Такимъ образомъ адепты школы абсолютистовъ говорятъ, что вся юрисдикція внѣшняя, по праву Божественному, исключительно и единственно зависитъ отъ апостольскаго престола [6]). Власть эту составляютъ: ученіе, власть законодательная, административная и судебная. Правда, эта школа не отвергаетъ и не можетъ отвергать, что постановленіе епископовъ было, съ основанія церкви и въ продолженіи болѣе тысячи лѣтъ, предоставлено соборамъ провинціальнымъ, митрополитамъ, патріархамъ, но эта дисциплина существовала, по ея мнѣнію, только по согласію и благоволенію папства; и потому въ различныхъ преобразованіяхъ древней дисциплины и въ потерѣ правъ нѣкоторыми членами іерархіи, она хотѣла видѣть только возстановленіе исключительныхъ правъ апостольскаго престола [7]).

[4]) Беллярминъ, de Romano Pontifice, Lib. I. Cap. 5.

[5]) de Romano Pontifice Lib. IV, Cap. XXIII. Сюда же можно отнести знаменитыя личности ученыхъ партіи ультрамонтановъ, Орзи, Баллерини и Миззарелли. Папа Бенедиктъ XIV признаетъ эту теорію только согласною съ разумомъ и авторитетомъ. (Sur la declaration du clerge francais p. 19).

[6]) de Romano Pontifice, Lib. IV cap. XXII.

[7]) Въ XIV в. Папы потерпѣли пораженіе въ своихъ честолюбивыхъ замыслахъ и притязаніяхъ въ борьбѣ со свѣтской властію. Франція, подъ рукой энергичнаго короля Филиппа Красиваго, успѣла остановить притязанія чуждой ей пап-

Такимъ образомъ единственный источникъ поставленія епископовъ и власти управленія—внѣ ли соборовъ, на соборахъ ли, папа, который дѣлается абсолютнымъ монархомъ, главою, единственнымъ виновникомъ юрисдикціи епископовъ; онъ выше дисциплинарныхъ законовъ; онъ можетъ только по своей совѣсти давать и отрицать каноническую институцію, распространять или ограничивать авторитетъ епископальный, поставлять вновь епископовъ, переводить, судить, подозрѣвать, низлагать даже безъ причины. (Этотъ вопросъ былъ предметомъ изслѣдованій *на Тридентскомъ Соборѣ*).

Здѣсь очевидно вяжутся два вопроса: означенный вопросъ о полнотѣ папской юрисдикціи и вопросъ о поставленіи епископовъ;—приведемъ слова Беллярмина, и увидимъ, какъ онъ рѣшаетъ его въ пользу ультрамонтанства. Онъ тѣмъ, которые возражаютъ ему, что если всѣ епископы должны были посвящаемы папой, то было бы много такихъ, которые не должны считаться истинными епископами, особенно въ Африкѣ и Азіи, потому что они не были поставлены папой, отвѣчаетъ: что невозможно, чтобы римскій епископъ самъ непосредственно поставлялъ епископовъ, но что для этого достаточно посвященія посредственнаго чрезъ патріарховъ и архіепископовъ. Initio Petrus (Maret 13).

И чѣмъ дальше, тѣмъ сильнѣе укрѣплялась и развивалась эта теорія папства сторонниками ультрамонтанства. Этому содѣйствовали, какъ выше мы показали, нѣкоторые подложные документы, между прочимъ, лжеисидоровы декреталіи,—развитію ея много послужилъ монахъ *Граціанъ*, провозгласившій папство абсолютнымъ, сравнивавшій папу съ Богомъ, и даже искажавшій въ пользу его 34 правило Халкид. собора.

Ея развитію много послужилъ своимъ авторитетомъ папа Григорій VII Гельдебрандъ, такъ что выраженіе *вязать* и *рѣшить*

ской власти. Слѣдствіями чего исторія представляетъ намъ плѣнъ Авиньонскій («Прав. Обозр.» 1872. окт.). Почему папы, въ тѣхъ видахъ, чтобы какъ-нибудь поддержать свое значеніе и вѣсъ въ мнѣніи народномъ, пускаются въ различныя политическія интриги, съ униженіемъ своего авторитета входятъ въ соглашенія съ царями, и результатомъ этого являются accords или конкордаты (каковыхъ особенно много было въ XVI в. во Франціи и др. государствахъ). Таковъ конкордатъ, имѣющій отношеніе къ галликанской церкви, Льва X и Франциска I, давшій начало новому галлицизму. Вслѣдствіе чего всѣ права переходятъ въ руки римскаго двора и государства, такъ что борцы за церковь начали считаться мятежниками (Hist. de l'Eglise, Guettee. T. 8. p. X—XV).

сдѣлалось для папъ смѣлымъ лозунгомъ, угрозою самимъ королямъ. Имена преемниковъ его Александра III, Иннокентія III, – V, Бонифатія VIII и Льва X, на этомъ пути занимаютъ весьма важное мѣсто. Бонифатій напр. такъ выразился: „папа какъ въ шкатулкѣ въ груди своей носитъ всѣ законы". Такимъ образомъ въ періодъ времени отъ IX до XIV в. папскій престолъ концентрируетъ въ своей власти источникъ всѣхъ правъ церковныхъ. По формулѣ средневѣковой, папа былъ прежде Summus rector ecclesiae, теперь въ немъ, въ его верховенствѣ сосредоточивается полнота власти, plenitudo potestatis. Епископы призываются имъ in partem sollicitudinis, но не in partem potestatis. Какъ Божественная власть относится къ своему созданію, или власть императора къ проконсуламъ, такъ, по ученію Ѳомы Аквината, власть папы относится къ всякой другой власти въ церкви. Основа власти—это делегація; епископы только слуги,—вся ихъ власть вытекаетъ изъ папства, какъ изъ источника своего. (Прав. Обозр. 1872. окт.).

Высота папскаго престола, какой достигаетъ онъ въ средніе вѣка, была поводомъ къ тому, что Римскіе схоластики провозгласили, что надъ папой нѣтъ суда ни человѣческаго ни божескаго, у самого Бога съ папой одна мысль, одно опредѣленіе, одна воля, и ему нужно вѣрить болѣе, чѣмъ свидѣтельству Слова Божія.

Людовикъ XIV, когда Франція претендовала сама предписывать законы народамъ, а не принимать отъ другихъ, побуждаемый обстоятельствами времени и духомъ папскихъ притязаній, созываетъ въ Парижъ въ 1682 году главныхъ представителей французскаго клира—галликановъ, дорожившихъ свободой національной церкви и нетерпѣвшихъ папскихъ насилій. И этотъ соборъ французскихъ клириковъ, подъ предсѣдательствомъ Бассюста, провозглашаетъ торжественно свою любимую теорію о свободѣ своей церкви и независимости ея отъ римскаго первосвященника въ отношеніи церковной дисциплины (Труд. Кіев. Акад. 1868, 2). Тогда традиціи Галликанской церкви еще болѣе санкціонируются въ своемъ авторитетѣ. Французскіе короли, вопреки стремленіямъ папъ, подъ ius legati получаютъ право бенефицій съ нѣкоторыхъ церковныхъ доходовъ. 4 члена декларація составляютъ вѣнецъ Галликанской церкви, наносятъ смертельный ударъ претензіямъ римскаго престола и составляютъ существенный девизъ, какъ бы символъ Галликанской церкви. Бассюстъ и Парижская Сарбонна являются сильными сп-

позиторами тенденціямъ папства. Какъ на примѣръ этой оппозиціи, именно какъ смотрѣла французская церковь на отношенія свои къ папскому престолу, можно указать на фактъ столкновенія во время Климента VIII и Генриха IV (въ нач. 16 в.)—(см. Guettee T. 9. p. 492). Беллярминъ какъ и всѣ другіе признаютъ идею абсолютнаго подчиненія папскому престолу, представляя папскую власть монархіею абсолютною, чистою, единственнымъ источникомъ всякой юрисдикціи. Онъ говорилъ, что все нужно признавать, что издаетъ папа, потому что все безусловно хорошо, истинно... Ламменесъ, попирая традиціи церкви французской, хотѣлъ привить юному клиру духъ теократіи и абсолютизмъ. Въ своемъ трудѣ, надъ которымъ онъ трудился двѣ-трети своей жизни, онъ выразилъ весь свой геній, вообще основу ультрамонтанства выводилъ изъ видимыхъ конституцій государственныхъ — Англійскихъ и Французскихъ. Его цѣли были концентрировать все духовное верховенство въ римскомъ понтифексѣ.

Были соборы, которые подтверждали это вѣрованіе въ папское достоинство; изъ таковыхъ замѣчательны соборы Латеранскіе. Самъ Беллярминъ въ своихъ аргументаціяхъ ссылается на 15 соборъ Латеранскій (154 Maret). Такъ онъ говоритъ, что по декрету 15 Латеранскаго собора касательно правъ папы въ отношеніи къ соборамъ безразсудно поддерживать верховенство собора надъ папой, и что напротивъ верховенство папы надъ соборомъ есть истина вѣрная (Maret 154). Въ этомъ отношеніи достаточно упомянуть о соборахъ Флорентійскомъ и Триденскомъ, догматизировавшихъ эту теорію главенства и возведшихъ ее на степень догмата римской церкви.

Этому содѣйствовали кромѣ внѣшнихъ обстоятельствъ столкновеній папскаго престола съ государями, оканчивавшихся въ средніе вѣка въ пользу папства, и внутреннее состояніе: римскій епископъ присвоилъ себѣ право принимать аппелляціи, оправданное и утвержденное соборомъ Сардикійскимъ (Mar. 19), что по его хитрой системѣ прямо направлено было къ тому, чтобы усилить власть и значеніе папства. Кромѣ того въ древней церкви новопоставленный епископъ, особенно западный, считалъ долгомъ извѣстить о своемъ поставленіи римскаго епископа, пользовавшагося правомъ чести; папы воспользовались и этимъ и постепенно усиливали это право. Этому много помогали въ дни славы

папства различныя наказанія, напр. интердикты, налагаемые папой какъ на частныя лица общества, такъ и на цѣлыя государства Отлученные лишались причастія, и недопускались даже въ храмъ, прекращалось богослуженіе, церкви запирались, мертвые оставались безъ погребенія, не совершалось ни одного таинства. Это было причиной всеобщей скорби и ужаса. Тогда открывалось всеобщее возстаніе противъ заслужившей и бывшей виною личности; даже самые государи иногда спѣшили къ папѣ съ смиренной просьбой снять его интердиктъ, изъ опасенія, чтобы нелишиться своей короны. Примѣръ Генриха IV показываетъ, что они по усвоенной и распространившейся среди общества власти разрѣшали даже подданныхъ отъ присяги, и все приходило въ исполненіе и рѣшалось по ихъ слову.

Въ такомъ духѣ и направленіи весьма рельефно папа изображается въ теоріи, изложенной Маретомъ (р. 275, 276, 277), гдѣ, какъ преемникъ Петра, онъ управляетъ епископами, представляется отцомъ всѣхъ вѣрныхъ, стражемъ вѣры и дисциплины церкви, учителемъ всѣхъ христіанъ, не имѣющимъ никакой границы на землѣ или среди народовъ, виновникомъ новыхъ законовъ, высшимъ собора вселенскаго, основаніемъ церкви и центральнаго единства, и дѣйствующимъ, какъ говоритъ Бассюстъ, avec la force du tout.

Къ довершенію всего выходитъ на сцену, по рѣшенію папскаго престола, со всѣми ужасами жизни и смерти кровавая, жестокая инквизиція—этотъ крайне деспотическій бичъ папы, разившій всѣхъ и каждаго, если только воля іезуита хотѣла кого поразить.

Такими доводами ультрамонтанство старалось обосновать, усилить свою любимую теорію главенства папъ, показать его власть, показать, что оно есть, дѣйствительно, монархія единственная, абсолютная, чистая, высшая всѣхъ властей, какъ духовныхъ, такъ и свѣтскихъ. Но вотъ эта-то мрачная картина ихъ усилій хитрости и показала всему міру его несостоятельность, несообразность съ духомъ церкви, явила міру лишь верхъ честолюбія и власти засѣдающихъ на папскомъ престолѣ, и всѣ увидѣли, что это неболѣе какъ заблужденіе. Эта-то картина такихъ крайнихъ истязаній папства и открыла, что все зло въ жизни западныхъ христіанъ въ абсолютизмѣ папскомъ. Тогда всѣ сознали, что необходимо сдѣлать преобразованія, возвысить епископальную систему, совсѣмъ поглощенную апостольскимъ престоломъ. Такимъ образомъ начинается

общая реакція противъ папства. И эта общая оппозиція папскому престолу разрѣшается соборами Констанскимъ и Базельскимъ (въ XV в.). Они возстановляютъ въ церкви порядокъ и миръ. Родъ человѣческій, говоритъ Маретъ, никогда не будетъ имѣть возможность отнестись съ достаточно благодарностію къ этимъ св. собраніямъ, которыя показали все то, что можетъ быть сдѣлано для реформы и востановленія неизмѣнной церкви.

Знаменитые свѣтила собора Констанскаго, Петръ Айлли и Іоаннъ Герсонъ смѣло отрицаютъ чистую, абсолютную монархію папства. И неоспоримо, что эта доктрина, такъ много надѣлавшая шуму въ западной церкви и причинившая столько зла западному міру, разбиралась представителями собора со всею подробностію и строгостію. И знаменитые декреты относительно власти церковной, обнародованные въ четвертой и пятой сессіяхъ, очевидно были составлены подъ вліяніемъ этихъ знаменитыхъ личностей собора (pag. 133. 134—Maret.)

Эти декреты, обязывая папу не отдѣляться отъ законнаго общаго собора, во всемъ томъ, что относится къ опредѣленію вѣры, какъ необходимое слѣдствіе, исключаютъ абсолютизмъ понтифекса римскаго. И таковъ основной девизъ этого собора: „авторитетъ собора выше папы, всѣ ему должны повиноваться, онъ можетъ судить всѣхъ и самого папу“.

И этотъ духъ антипапства переходитъ и на французскую почву. Галликанская церковь, также часто терпѣвшая насилія [*]) и притязанія со стороны папскихъ сторонниковъ, выходитъ на свою сцену, и подымаетъ сильную оппозицію. Въ клирѣ ея возникаетъ сильнѣйшій антагонизмъ папской теоріи. И вотъ съ 15 вѣка двѣ школы—школа абсолютистовъ и школа противная начинаютъ очень явно и открыто свои дѣйствія, такъ что всѣ великія имена теологовъ подходятъ подъ рамку той или другой изъ этихъ двухъ сторонъ. И ультрамонтанскій догматъ главенства папскаго становится первымъ предметомъ споровъ.—Однимъ изъ самыхъ вліятельныхъ и сильныхъ выразителей антагонизма къ папству, и вполнѣ достойнымъ соперникомъ Беллярмина, является ученый Бассюстъ.

Такимъ образомъ клиръ галликанскій, вопреки развившейся теоріи

---

[*]) Сюда можно отнести инквизиціи и преимущественно Варѳоломейскую ночь и другія злодѣйства, благословляемыя папами.

главенства папы, руководясь практикою древней церкви, отвергавшей всякія главенства въ лицѣ человѣческомъ, говорилъ, что высшая власть въ церкви заключается не въ единоличности римскаго епископа, но въ универсализмѣ церковномъ, въ единодушномъ согласіи пастырей церкви—епископовъ всѣхъ, и что всѣ епископы равны между собою по власти епископской.

Но исторія церкви показываетъ, что галликанская церковь и въ другомъ своемъ фазисѣ существованія возставала противъ вмѣшательства папскаго престола; въ средніе вѣка ратуя за свободу и независимость свою, она обличала назаконныя притязанія папъ, указывала на древность церковную, и говорила, что это зло прившедшее въ ограду западной церкви, есть зло вымышленное, несообразное ни съ практикой, ни съ канонами и постановленіями церкви. Всѣ епископы, какъ преемники апостоловъ, равны между собою, есть только первенство чести—это фактъ историческій; но нѣтъ первенства юрисдикціи—это вымыслъ честолюбія папскаго. Спаситель призываетъ своихъ учениковъ, говоритъ намъ св. Лука, и избираетъ изъ нихъ 12, которымъ даетъ имена апостоловъ. То же повторяетъ и св. Іоаннъ. И Самъ Спаситель подтверждаетъ это, когда назначаетъ своихъ учениковъ въ миссію, которую Онъ получилъ отъ Отца: какъ меня послалъ Отецъ, такъ и Я посылаю васъ. Онъ ко всѣмъ апостоламъ обращаетъ эти возвышенныя слова, которыя выходятъ изъ его Божественныхъ устъ, свои повелѣнія, которыя внушаетъ имъ, обѣщанія, которыя они слушаютъ: „идите, научите, крестите вся языки (Матѳ. XXVIII, 19, 20). То же впослѣдствіи было и съ апостоломъ Павломъ. И мы не считаемъ необходимымъ, говоритъ Маретъ, представлять здѣсь свидѣтельствъ преданія въ подтвержденіе этого происхожденія, непосредственно божественнаго, той полноты власти апостоловъ, которая объединяется въ первенствѣ апостола Петра. И вообще духъ системы, которая не останавливается ни предъ какимъ абсурдомъ, можетъ только творить такую химеру постановленія апостольства чрезъ св. Петра. Такимъ образомъ, и исторія дальнѣйшаго теченія церкви Божіей на землѣ вполнѣ оправдываетъ первоначальный принципъ власти епископовъ и отношеніе ея къ римскому епископу,—и ясно и рельефно опровергаетъ всю аргументацію клерикальныхъ партій. И это историческое доказательство существованія въ церкви власти епископовъ, отличной отъ власти, принадлежащей папѣ, но неза-

висящей отъ его главенства можетъ быть проведено съ очевидностію и ясностію.

Со стороны французскаго клира этотъ протестъ выражался часто. Сюда можетъ относиться борьба галликанскихъ епископовъ съ папами въ 12 вѣкѣ; сюда же можно отнести споръ папы Адріана съ клиромъ французскимъ и Фридериксомъ королемъ, (король потребовалъ себѣ дохода съ церквей и монастырей (Т. 5. р. 314 —318), — прагматическую санкцію Людовика VII, вынужденную притязаніями Климента IV, — санкцію, въ которой онъ заявляетъ, что епископы должны быть поставляемы соборомъ сообразно съ правилами и практикой церкви,—и вообще это время антогонизма папскаго было выраженіемъ и симптомомъ желанія показать папѣ, что онъ ниже соборовъ, и что епископы равны по праву юрисдикціи. Въ 15 вѣкѣ со временъ Франциска 1, заключившаго съ папой конкордатъ, является съ сильными протестами этого Сарбонна или парижскій университетъ.

При этихъ крайнихъ обстоятельствахъ, такъ сильно принижающихъ папскую систему о главенствѣ и юрисдикціи, въ XVI в. открытъ былъ Триденскій соборъ. Руководимый папой, онъ вполнѣ послужилъ его цѣлямъ и идеямъ, падавшую систему его главенства снова провозгласивъ и узаконивъ своими постановленіями. Теоріи абсолютистовъ здѣсь велись съ величайшимъ жаромъ, съ своей стороны и епископы французскіе не находились въ положеніи бездѣятельномъ, но большинство взяло верхъ и провозгласило: summus pontifex simpliciter et absolute est supra ecclesiam universam et supra consilium genitate, и такимъ образомъ обновило средневѣковую систему папства (Прав. Обозрѣніе 1872. окт.). Но это рѣшеніе собора встрѣчено было всеобщей оппозиціею, и идеи клира галликанскаго теперь начали выражаться сильнѣе и яснѣе. Онъ отказался обнародывать декреты этого собора, какъ несогласные съ практикой церковной и могущіе служить соблазномъ для вѣрующихъ и быть вредными для свободы церкви галликанской (Т. III, р. 32). По его идеѣ, по замѣчанію Марета, постановленіе епископовъ чрезъ папу могло быть только условіемъ, а не источникомъ епископской юридикціи. Въ сущности юрисдикція какъ папъ, такъ и епископовъ одна и таже, такъчто высшая юрисдикція папъ дана имъ только подъ условіемъ ихъ выбора чрезъ кардиналовъ. Но никто при этомъ никакъ не пред-

ставлялъ, чтобы власть папы истекала отъ кардиналовъ. Почему очевидно, что постановленія епископовъ чрезъ папу и папы чрезъ кардиналовъ есть только условіе, но не источникъ юрисдикціи епископской. И чѣмъ дальше слѣдимъ мы за исторіею, тѣмъ живѣе и яснѣе выражается съ одной стороны желаніе и стремленіе защитить свои идеи и теоріи, съ другой антагонизмъ и противодѣйствіе, съ защитою своихъ правъ.

Такимъ образомъ ясно рисуется нашему сознанію несостоятельность и противорѣчіе теоріи ультрамонтанской, ложность претензіи дать папѣ то, чего на самомъ дѣлѣ нѣтъ, и такимъ образомъ поставить его выше самихъ соборовъ вселенскихъ. И теологи, знакомые съ древней практикой, не даютъ ему этихъ привилегій, хотя приписываютъ ему вліяніе на церковныя дѣла.

Со стороны ультрамонтановъ въ XVII в. являются новыя и сильныя личности въ защиту папской системы. Такъ дѣйствовалъ сильно іезуитъ Сантерелли, напечатавшій въ 1626 году въ Римѣ книгу „о ереси, расколѣ и отступничествѣ“. Книга была написана въ самомъ ультрамонтанскомъ духѣ. Онъ, напримѣръ, говорилъ, что „совершенно разумно и необходимо для блага государства, чтобы былъ одинъ верховный монархъ, который бы могъ исправлять недостатки и нечестіе царей и имѣть верховный судъ. Папа и есть верховный государь. Онъ можетъ наказать императора и короля за ихъ нечестіе, потому что онъ имѣетъ верховную и абсолютную власть“.

Но эта книга подверглась интердикту со стороны французской Сарбонны, который осудилъ ее, и предалъ парламенту на судъ самыхъ іезуитовъ, распространявшихъ ее. Замѣчательный процессъ суда, вполнѣ выражающій іезуитскую хитрую и лукавую душу, можно читать въ Правосл. Обозр. 1866 г. (Т. 1. ст. Іезуиты, Guettée T. X, 136. 137, 140).

Правда, положенія проводниковъ ультрамонтанства Іосифа Де-местра и Ламеннэ высказываются какъ то неясно, нерѣшительно, даже иногда съ противорѣчіемъ самимъ себѣ,—именно: то они утверждаютъ въ одно время, то вдругъ отвергаютъ, но основная идея, проводимая ими въ теоріяхъ, одна и таже—главенство папы или монархія чистая абсолютная, такъ что вслѣдствіе этого самыя личности, которыя составляли реакцію, составляли для нихъ непримиримыхъ враговъ и вызывали на всякія недостойныя выходки. И это особенно ярко отражалось въ духѣ и направленіи Де-Местра.

Вотъ краткое резюме его положеній: „такъ какъ никогда въ церкви не было особаго состава лицъ, которыя бы имѣли право управлять ею подъ какой-либо формой избирательной или наслѣдственной, то очевидно, что управленіе ея есть очевидно монархическое, и всякая другая форма должна быть исключена“ (pag. 310, Maret.). Такія же идеи проводитъ и Ламеннэ. Онъ хотѣлъ концентрировать все главенство духовное въ одномъ понтифексѣ Рима. Но, идя къ этому результату, онъ показалъ лишь истинное невѣдѣніе постановленій Евангелія и вполнѣ извратилъ доктрину клира французскаго, Бассюста и его школы. Авторитетъ св. Петра и его преемниковъ — вотъ пунктъ, отъ котораго или къ которому онъ сводитъ свои тенденціи, и изъ этого старается, вмѣстѣ со всѣми католиками, вывести монархію чистую — примательство, универсальность, полноту его юрисдикціи [9]).

Обратимся къ клиру галликанскому и посмотримъ, что онъ дѣлаетъ въ этотъ періодъ времени для подкрѣпленія своихъ идей. Маретъ открываетъ сильное противорѣчіе тенденціямъ ультрамонтанства,—онъ говоритъ, что для того, чтобы увѣриться въ ихъ контрадикціи, должно необходимо сказать, что высочайшія слова, обращенныя къ собранію апостольскому, даютъ другимъ апостоламъ не другое что, какъ только право повиновенія Петру. Но по существу словъ Іисуса Христа и фактовъ евангельскихъ, кто можетъ отрицать, что апостолы не участвуютъ въ высочайшихъ правахъ? Установленіе церкви апостольской перешло какъ образецъ и въ послѣдующую церковь. И клиръ французскій, въ согласіи съ традиціями древними и универсальными, никогда не допускалъ монархіи чистой и абсолютной въ римскомъ епископѣ,—доктрины его сами собой наносятъ удары адептамъ ультрамонтанизма. И вотъ какъ символъ галликанской церкви, какъ одинъ изъ сильнѣйшихъ протестовъ галликанской церкви и сильныхъ ударовъ системѣ папской—это появленіе знаменитой декларації 1682 г., составленной главными представителями французскаго клира и утвержденной Людовикомъ XIV. Эта декларація, въ главу поразившая ультрамонтантство въ самой сущности, сдѣлалась объектомъ поношеній самыхъ сильныхъ и страст-

[9]) Какъ на примѣръ страстваго увлеченія сторонниковъ папства, можно указать на аббата Шампвалона, который, защищая предъ Сорбонной свои тезисы высказался совершенно антихристіански: Папа на этой землѣ выше Іисуса Христа. (Histoire... Guettée. T. IX, p. 542).

ныхъ со стороны ультрамонтановъ. Мы выше сдѣлали нѣсколько указаній на нее. При всемъ томъ мы далеки отъ того, чтобы допустить, что доктрина, утверждаемая ею, заслуживаетъ анаѳематствованій Ламеннэ. Разсматривая первый членъ ея съ точки зрѣнія своей системы теократической, онъ обвиняетъ ее въ политическомъ атеизмѣ. Но тутъ лишь видна его недобросовѣстность и желаніе извратить истинный смыслъ ея. Содержаніе ея совсѣмъ чуждо этого. Разсмотримъ ее, чтобы точнѣе и опредѣленнѣе высказать направленіе и духъ галликанской церкви, и ея отношеніе къ апостольскому престолу.

Показавъ въ первомъ членѣ, что св. Петръ, его преемники, викаріи Іисуса Христа и вся церковь имѣетъ отношеніе и власть Божественную только въ предметахъ духовныхъ, въ дѣлахъ спасенія, а никакъ не въ предметахъ свѣтскихъ и гражданскихъ, и что свѣтская власть въ своей области есть власть самостоятельная, декларація во 2 и слѣдующихъ членахъ имѣетъ въ виду собственно дѣятельность и сферу церковную.

II. Полнота власти, которую св. престолъ апостольскій и преемники св. Петра, викаріи Іисуса Христа, имѣютъ относительно дѣлъ духовныхъ, таково, что, не смотря на то, декреты св. собора констанскаго, выработанные въ сессіяхъ IV и V, одобренные св. апостольскимъ престоломъ, утвержденные въ практикѣ всей церковію и римскимъ епископомъ, и правильно сохраняемые во все время церковію галликанскою, остаются во всей своей силѣ и дѣйствительности. И церковь французская не одобряетъ мнѣнія тѣхъ, которые усиливаютъ значеніе этихъ декретовъ или ослабляютъ, подтверждая, что авторитетъ ихъ не былъ какъ слѣдуетъ утвержденъ, потому что они не были одобрены и явились во время схизмы.

III. Такимъ образомъ нужно съ пользою употреблять власть апостоловъ, слѣдуя канонамъ, даннымъ Духомъ Божіимъ, и освященнымъ общимъ уваженіемъ всего міра: правила, нравы, обычаи и конституціи, принятыя въ царствѣ и церкви галликанской, должны имѣть свою силу и дѣйствіе, и обычаи нашихъ отцевъ должны оставаться непоколебимыми. Отъ величія св. апостольскаго престола зависитъ, чтобы законы и обычаи, утвердившіеся съ согласія его и церкви, не были игнорированы.

IV. Хотя папа имѣлъ бы главное участіе въ вопросахъ вѣры, и декреты его касаются всѣхъ церквей, и каждой церкви въ частности, но его судъ не считать таковымъ, чтобы не могъ быть

отмѣняемъ (irreformobile), если только не было тутъ согласія церкви (Maret, pag. 348).

Очевидно, что эта декларація вполнѣ клонилась къ тому, чтобы подорвать самый корень главенства римскаго епископа, и вполнѣ гарантировала свободу и независимость галликанской церкви отъ ультрамонтанскихъ злоупотребленій папскимъ авторитетомъ. Для всякаго, кто изучилъ традиціи нашей церкви, говоритъ Маретъ, и школы Парижской, тожественныя съ древнею традиціею, для всякаго внимательнаго къ писаніямъ отцевъ нашихъ и особенно Бассюста весьма ясно, что эти послѣдніе три члена подтверждаютъ только ограничительное положеніе монархіи церковной или римской. Декреты констанскаго собора не утвердили абсолютнаго главенства папы въ отношеніи къ папѣ. Папа сохраняетъ въ соборѣ и относительно собора всѣ права своего приматства. Эти права не выдаютъ его за абсолютнаго руководителя собора и его сужденій (но все-таки онъ отнесся, какъ мы видѣли, съ величайшимъ уваженіемъ къ авторитету римскаго епископа). 4-й членъ прямо постановилъ, что сужденіе папы дѣлается сужденіемъ церковнымъ только тогда, когда на это есть согласіе всей церкви или первыхъ пастырей. Таково краткое изложеніе доктрины декларацiи. При ограниченномъ характерѣ монархіи церковной, папа не имѣетъ абсолютнаго главенства въ отношеніи къ епископамъ. Они имѣютъ свои права, выходящія изъ писаній Божественныхъ, и выраженныя ясно въ жизни церкви и въ исторіи соборовъ. Естественно, эти несогласныя съ притязаніями папства положенія декларацiи не могли пройти молчаніемъ среди общества ультрамонтановъ. И вотъ является на сцену Іосифъ де-Местръ и Ламенэ, эти основатели новаго (moderne) ультрамонтанизма—и какъ видѣли уже, съ сильнымъ антагонизмомъ возстаютъ противъ этого, доходя даже до извращенія доктрины декларацiи (p. 350, Maret). Вопреки всему эти два человѣка, одаренные великой интеллектуальной силой, видятъ спасеніе для церкви только въ абсолютизмѣ самомъ крайнемъ (Maret, p. 354). И Бассюстъ становится предметомъ нареканій со стороны де-Местра, изливающаго на него всю свою злобу, называя его величайшимъ противникомъ истинной теологіи, самымъ страшнымъ антагонистомъ римскаго абсолютизма [10]). Вотъ краткій обзоръ этихъ споровъ, изображенный

[10]) Какъ на выраженіе этой борьбы ультрамонтанства съ галликанствомъ, можно

Маретомъ. Ультрамонтаны говорятъ: преемство папъ кончится только съ міромъ. Преемство, полнота, универсальность духовной юрисдикціи, всегда будутъ принадлежать папамъ. Престолъ апостольскій всегда будетъ основой и центромъ универсальной церкви. Галликанизмъ отвѣчаетъ: папа не составляетъ всего епископства, и его частная церковь — универсальной церкви. Абсолютное главенство дано, обѣтованія самыя высочайшія соединены съ тѣснымъ единствомъ папы и епископовъ, церкви римской съ церквами частными. Результатъ этого-то высочайшаго единства—тотъ, что должны быть взаимныя отношенія и вліянія папъ и епископовъ и обратно. Папа получилъ право и обязанность утверждать своихъ братьевъ въ вѣрѣ. Но если онъ вѣрно не исполняетъ этой обязанности, въ извѣстныхъ опредѣленныхъ случаяхъ онъ могъ быть обличаемъ епископами, какъ Петръ апостоломъ Павломъ. Но если онъ не признается въ этомъ и остается въ ереси, онъ можетъ быть осужденъ общимъ соборомъ, и тогда новый папа избирается для церкви (pag. 328, Maret.).

Наконецъ соборъ Ватиканскій—это позднѣйшее явленіе въ мірѣ католическомъ—также составленъ былъ какъ оппозиція знаменитой деклараціи парижской, слишкомъ дисгармонирующей со всѣми основными принципами папской системы. Школа абсолютизма или ультрамонтанства и здѣсь съ такою же силою проповѣдуетъ догматъ главенства или абсолютной монархіи, какъ мы видѣли и прежде. Нѣтъ выше папы—вотъ любимый ея лозунгъ.

Теперь перейдемъ къ другому догмату, къ теоріи папской непогрѣшимости.

Второй пунктъ, бывшій предметомъ спора между противниками—это непогрѣшимость римскаго епископа, – пунктъ имѣющій самую

указать еще на споръ Беллярмина съ Гуилломъ Балклай. Беллярминъ старается распространить власть папы и на свѣтскія дѣла,—Барклай напротивъ находитъ въ этомъ прерогативѣ папы источникъ и причину ересей, бывшихъ въ западномъ мірѣ (Histoire de l'Eglise—Guettée, T. X., p. 10, 11). Еще можно указать на споръ Едмон. да-Ришеля съ Дувалемъ (ibidem, p. 13—26), и на появленіе въ пользу ультрамонства книги Деплисъ-Морнау, противъ которой Сарбонна вооружилась строгой цензурой (ibidem, p. 12). Еще достойно замѣчанія собраніе клира Франціи въ 1681 году, направлявшее свои усилія къ ниспроверженію папской системы и къ защитѣ свободы галликанской церкви, гдѣ весьма важную роль играетъ Гербесъ, имѣвшій противника въ Давидѣ (Guettée, II, p. 55—62).

сильную связь съ первымъ. Въ своихъ видахъ и цѣляхъ и этотъ пунктъ ультрамонтане усиливаются отстаивать съ жаромъ, хотя еще болѣе отличаются при этомъ схоластикой и вообще стараются поставить его какъ можно тверже. Если папа глава церкви, то, по ихъ заключенію, онъ долженъ быть и непогрѣшимъ. Ибо если что имѣетъ церковь, то слѣдовательно имѣетъ и папа, какъ глава ея, и непогрѣшимость есть необходимый результатъ ихъ системы. Слѣдовательно его монархія, какъ монархія непогрѣшимая, должна быть абсолютная, недѣлимая, чистая. Появленіе этой теоріи непогрѣшимости должно быть одновременно появленію мысли о главенствѣ папы. Дѣйствительно, теорія ультрамонтанская такъ и ведетъ его начало, и вездѣ, гдѣ только говорится о главенствѣ, тамъ уже идетъ рѣчь и о непогрѣшимости, такъ что абсолютная чистая монархія тоже, что отдѣльная личная непогрѣшимость. И вся таже аргументація, какую мы приводили со стороны римской церкви въ пользу главенства папы, приводится ею и въ пользу непогрѣшимости. Въ мірѣ западномъ этотъ вопросъ одинъ изъ самыхъ важныхъ, говоритъ Маретъ, какіе націи призваны разрѣшать. Въ церкви непогрѣшимость есть необходимый аттрибутъ верховной власти, она есть одна изъ ея отличительныхъ, существенныхъ прерогативъ. А потому, если папа есть глава церкви, намѣстникъ Христовъ, то очевидно владѣетъ непогрѣшимостію абсолютно, лично. Но система такой непогрѣшимости, какъ факта, слишкомъ несообразнаго съ общечеловѣческими понятіями слабости и грѣховности человѣческой, въ своемъ развитіи въ западномъ мірѣ, сознавалась несостоятельною и ошибочною даже со стороны добросовѣстныхъ представителей римскаго престола. Такъ Иннокентій III, IV [11]) Николай VI и Бенедиктъ шли прямо и открыто вопреки этой притязательной теоріи, выражающей верхъ честолюбія человѣческаго, придающей человѣку Божественное свойство, и сознавались, что они, по общему удѣлу людей, могутъ подвергаться ошибкамъ. Вотъ напр. папа *Адріанъ VI* [12]), *избранный* въ 1522 году послѣ Льва X, какъ выражался: вполнѣ достовѣрно, что верховный первосвященникъ можетъ погрѣшать даже въ предметахъ, касающихся вѣры, научая

[11]) См. pag. 139. Maret.

[12]) «Прав. Обозр.» 1868. Ноябрь, стр. 281.

ереси своими постановленіями и декретами, такъ какъ много было первосвященниковъ еретиковъ [13]), каковымъ недавно оказался Іоаннъ XXII, который публично внушалъ, возвѣщалъ и приказывалъ всему міру держаться заблужденія [14]).

Но это нисколько не останавливало развитія догмата; для людей честолюбивыхъ и корыстныхъ эти заявленія были только эхомъ въ пустынѣ. И вотъ мы видимъ средневѣковыхъ богослововъ, усердно и съ энергію подвизающихся на поприщѣ защиты въ пользу и подкрѣпленіе папскаго абсолютизма. Бернардъ, Анзельмъ и Ѳома Аквинатъ являются ярыми защитниками и поклонниками какъ главенства, такъ и этой пресловутой теоріи римской. Между ними Ѳома напрягалъ всѣ усилія доказать ее научнымъ путемъ, и говоритъ, что папа непогрѣшимъ и есть абсолютный учитель и правитель церкви... И его доводы такъ были сильны, что папа Іоаннъ сочелъ его ученіе откровеннымъ и удостоилъ его даже канонизаціи. Тутъ явился еще Триденскій соборъ на помощь, санктизировавшій этотъ прерогативъ папства своимъ авторитетомъ. Во времена реформаціи въ области защиты непогрѣшимости папъ являются тѣже ученыя личности, котерыя трудились и въ пользу главенства ихъ. Извѣстная уже намъ, почтенная и авторизованная личность—Беллярминъ много трудится для папскаго престола и въ этой теоріи. „Всѣ католики согласны, что римскій первосвященникъ, разсматриваемый, какъ частный учитель, говоритъ Беллярминъ, можетъ погрѣшать въ универсальныхъ вопросахъ права, и—касающихся вѣры и нравовъ, и это онъ можетъ допустить по невѣденію, какъ свойственно и др. ученымъ“. Но вопросъ въ томъ, какъ узнать, когда онъ говоритъ какъ частный учитель, и когда какъ учитель и пастырь всѣхъ христіанъ, потому что, по мнѣнію какъ его такъ и др., какъ лицо общественное, онъ непогрѣшимъ; онъ немедленно продолжаетъ: папа, если смотрѣть на него, какъ личность общественную, непогрѣшимъ, потому что онъ, въ соборѣ ли, внѣ ли собора, когда возвѣщаетъ свое мнѣніе, всегда выражаетъ его послѣ зрѣлаго обсужденія, послѣ серьезныхъ изслѣдованій вопросовъ, и всегда совѣтуется съ учеными, окружающими его, такъ что послѣ сего

---

[13]) Сюда можно отнести Гонорія.

[14]) Папа Павелъ IV такъ же прямо заявилъ: я несомнѣваюсь, что мы подвержены заблужденіямъ.

невозможно, чтобы папа допустилъ неправильное рѣшеніе. Ибо Богъ, всегда желающій окончанія дѣла, подаетъ всѣ средства необходимыя для достиженія этого, и никогда не допуститъ его сдѣлать невѣрныя опредѣленія (Maret. p. 65, 66, 67). Отсюда онъ и выводилъ такое заключеніе, что обязательность рѣшеній соборовъ зависитъ единственно отъ одного папы, а не отъ папы и собора вмѣстѣ (68). Такимъ образомъ по Беллярмину непогрѣшимость— неотъемлемая привиллегія папы, какъ и его главенство въ церкви.

Это сама по себѣ сбивчивая и самими ультрамонтанами неодинаково аргументируемая теорія породила новую теорію въ свое доказательство. Такъ выродилась теорія ex cathedra, которая по видимому имѣетъ цѣлію прикрыть противорѣчивыя, взаимно опровергающія одно другое мнѣнія, и сказать нѣчто въ подтвержденіе, что папа непогрѣшимъ тогда, когда говоритъ ex cathedra. Въ трудахъ кардинала Люцерне, напоминающихъ системы Кануса и Орзи, есть краткое и ясное изложеніе этой доктрины католической (Mar. pag. 212 — 222). Главная суть изложенія состоитъ въ томъ, чтобы доказать, что когда папа говоритъ ex cathedra, говоритъ непогрѣшимо, и когда онъ говоритъ просто, то можетъ впасть въ ошибку. Это раздѣленіе не имѣетъ основанія ни въ писаніяхъ, ни въ обѣтованіяхъ, данныхъ Симону Петру; оно неизвѣстно было всей древности. Сами теологи ультрамонтанскіе несогласны между собою и дѣлятся на различные лагери въ этомъ отношеніи. Однимъ словомъ, это дѣленіе, еслибы было установленнымъ, должно бы быть извѣстно всѣмъ вѣрнымъ. Тутъ главнымъ образомъ нерѣшенъ вопросъ: когда онъ говоритъ, какъ частное лицо, и когда какъ личность общественная, какъ глава церкви; или иначе: когда онъ говоритъ просто, неоффиціально и когда говоритъ ex *cathedra*. Оставшись нерѣшеннымъ, этотъ вопросъ естественно долженъ былъ породить различныя мнѣнія, — такъ сами римскіе богословы высказали такую мысль, что для опредѣленія ex *cathedra* нужно тоже ex *cathedra*, и такимъ образомъ, очевидно, придется вращаться въ логическомъ кругу, какъ въ какомъ-либо лабиринтѣ. И это увѣреніе Беллярмина, говоритъ Маретъ, было чистымъ паралогизмомъ, истиннымъ petition de principe (Мар. 211). Достойно замѣчанія еще свидѣтельство Самарина по этому вопросу (Іезуиты и отношеніе ихъ къ Россіи стр. 363).

Хотя очевидна противорѣчивость теоріи и аргументаціи ея, но слѣпая страсть не останавливаетъ ученыхъ папистовъ продолжать признаніе ея. И вотъ снова являются защитники ея въ личностяхъ Де-Местра и Перроне. Правда, знакомясь съ ихъ взглядами и ихъ разборомъ этой теоріи, встрѣчаемся тоже съ различными противорѣчіями; тоже замѣчается какое-то колебаніе, нетвердость въ убѣжденіяхъ и доказательствахъ, но тѣмъ не менѣе страсть и желаніе ихъ отстоять эту теорію отъ своихъ враговъ, укрѣпить ее въ умахъ народныхъ и распространить въ вѣрованіяхъ преданныхъ католиковъ, очевидно и рельефно представляется. Де-Местръ напр. всю силу аргументаціи своей въ пользу этого догмата западной церкви видитъ въ связи его самой тѣсной съ первымъ догматомъ главенства и духовной власти, такъ что, по прямому его логичному заключенію, выходитъ, что если папа глава церкви, то онъ долженъ быть и непогрѣшимъ [15]) Іосифъ Де-Местръ обвиняетъ Бассюста въ намѣреніи унизить непогрѣшимость (326). Только изъ этой теоріи могли выродиться подобныя выраженія, особенно часто употреблявшіяся средневѣковыми писателями въ порывахъ преданности престолу: декреты папъ также авторитетны, непогрѣшимы, говоритъ Кардиналъ Торквемада, какъ и слова Библіи; они даже выше Св. Писанія, у него одна мысль съ Богомъ и т. п. Каэтанъ говоритъ, что слова папы нужно принимать за слова Божіи, онъ выше Іеронимовъ, Августиновъ и Григоріевъ (Maret, p. 5). Другой знаменитый теологъ римской церкви, Перроне говоритъ объ этомъ предметѣ съ большею нерѣшимостію и колебаніемъ, такъ что его слова рѣшительно нисколько не могутъ говорить въ пользу папской догмы о непогрѣшимости абсолютной чистой, личной, а скорѣе могутъ служить доказательствомъ противнаго (Mar. 273).

Это само по себѣ, какъ видѣли, неосновательное и ведущее къ многимъ противорѣчіямъ ученіе, естественно, не могло соотвѣтствовать направленію и духу галликанской церкви. Если гдѣ, то здѣсь духъ свободы въ вѣрованіяхъ, стремленіе отстоять любимый лозунгъ своей церкви—свободу и независимость, открылся во всей силѣ. Правда, что главенство и непогрѣшимость находятся въ самой тѣсной связи, и такое заключеніе ультрамонтанское —

---

[15]) Подробнѣе о теоріи можно читать у Maret. p. 305—324.

логически вѣрно. Эти два прерогатива папской системы, взятые вмѣстѣ, очевидно гармонируютъ одинъ съ другимъ и поддерживаютъ. И потому галликанскій клиръ, доказывая ложь и неслыханное нововведеніе въ папской системѣ первой догмы, естественно, долженъ былъ отвергнуть и вторую теорію, какъ еще болѣе, какъ видѣли, отличающуюся несостоятельностію и ложнымъ направленіемъ — теорію, которая и самихъ поклонниковъ папства ставила въ безвыходное положеніе.

И вотъ на почвѣ Франціи открылась самая сильная оппозиція; голосъ противъ непогрѣшимости сильно раздался въ обществѣ галликановъ. Мы его слышимъ и въ собраніяхъ церковныхъ, и въ корпораціяхъ ученыхъ, съ трона королей и отъ частныхъ личностей. Тѣже историческія доказательства въ опроверженіе этой теоріи, какъ и въ отношеніи первой доктрины, приводятся сторонниками галликанизма. Она, говоритъ Маретъ, была отвергнута въ кодексѣ церковномъ, и явилась лишь въ 12 вѣкѣ съ одобренія папы Римскаго. Довольно для этого указать знаменитый декретъ Si Papa. Къ этому еще прибавимъ слова Граціана, которыя не оставляютъ никакого сомнѣнія относительно автора *декрета*. Послѣ того какъ онъ привелъ посланіе Папы Льва Великаго относительно подчиненія, какое должно оказывать римскимъ первосвященникамъ, онъ заключаетъ слѣдующимъ комментаріемъ: „эти слова должны быть приняты, какъ рѣшенія и постановленія, потому что въ нихъ нѣтъ ничего противнаго ни предшествующимъ декретамъ папъ, ни постановленіямъ церкви“ (Maret, p. 128). Не будемъ повторять, что сами папы (нѣкоторые) сознавались въ возможности впадать въ ошибки. Но неизлишне будетъ присоединить къ этому, что въ средніе вѣка не всѣми признавалось истинною эта теорія папская. Акты всѣхъ средневѣковыхъ соборовъ, начиная съ перваго Латранскаго до Вьенскаго, самые истинные свидѣтели той традиціи, которая (признавая монархію ограниченною) не принимаетъ непогрѣшимости (Mar. pag. 132). Знаменитые соборы, Базельскій и Констанскій, отвергнувшіе папство, какъ абсолютную монархію, завѣдывавшую безотчетно юрисдикціей, равно отвергли и теорію непогрѣшимости папъ,—и это такъ повліяло на адептовъ папскихъ, что они рѣшились чернить знаменитыхъ представителей собора Петра Айлли и Герсона, выдавая ихъ за изобрѣтателей погрѣшимости папы, и вообще нѣтъ оскорбленій,

какимъ бы они не подвергали память этихъ великихъ личностей. И очевидно только игнорированіе предшествующею исторіею [16]), только страсти могли выражать такія несправедливыя обвиненія.

Извѣстная уже намъ знаменитая декларація 1682, въ главѣ съ своимъ почтеннымъ представителемъ Басюстомъ, въ IV членѣ очень рельефно выражаетъ свой протестъ противъ непогрѣшимости папъ абсолютной, чистой и личной, выражаетъ ясно при этомъ, что непогрѣшимость прямо и единственно можетъ только обусловливаться согласіемъ папъ съ церковію, и въ этомъ согласіи заключается весь авторитетъ церкви со всѣми ея божественными аттрибутами. Такъ читается IV членъ декларацiи: „хотя папа имѣетъ главное и представительное участіе въ вопросахъ касающихся вѣры, и декреты имѣютъ отношеніе ко всѣмъ церквамъ и каждой церкви въ особенности, но его сужденіе не можетъ оставаться неизмѣннымъ, если только не было на это согласія церкви". Вотъ то направленіе, съ какимъ клиръ французскій относился къ апостольскому престолу. Приведемъ слова самого Бассюста, какъ болѣе ясное выраженіе и такъ-сказать поясненіе смысла декларацiи. „Мы хотимъ снять покрывало съ опредѣленія декларацiи клира французскаго, т.-е., будто епископы французскіе не сдѣлали никакого постановленія противъ непогрѣшимости папы, о чемъ разсуждали весьма оживленно въ школахъ. Они далеко себя держали отъ этихъ стремленій и споровъ школы. Будучи внимательны къ практикѣ, они желали обосновать на принципѣ то, что—оставляя въ сторонѣ этотъ схоластическій и софистическій вопросъ, каковымъ былъ представленъ онъ,—всѣ теологи католическіе соглашались признать, чтобы декреты апостольскаго престола не были принимаемы въ смыслѣ неизмѣнныхъ и не имѣли полной своей силы и авторитета прежде согласія на то церкви. Когда этотъ принципъ былъ поставленъ, то вопросъ о непогрѣшимости очевидно сдѣлался вопросомъ

---

[16]) Прежде нихъ былъ декретъ Граціана, Canon si Papa, доктрины Иннокентія III и IV, знаменитые акты предшествующихъ соборовъ и особенно Базельскаго. И вообще сильная оппозиція сложилась противъ системы папъ. Было общее стремленіе къ децентрализаціи. Всюду заявлялось какъ о независимости и самостоятельности національной церкви, такъ и объ уничтоженіи непогрѣшимости. Принявъ мѣры противъ папскаго абсолютизма, эти соборы осудили и папскую непогрѣшимость, называя ее заблужденіемъ времени. Папы, подобно всякому человѣку, могутъ погрѣшать, говоритъ Баз. соборъ.

спекулятивнымъ и къ рѣшенію совершенно безполезнымъ. Если хотятъ изъяснить въ этомъ смыслѣ декларацію клира французскаго; то я убѣжденъ, что епископы не поставятъ этому никакого препятствія (Mar. p. 330—331).

Въ этомъ случаѣ мы можемъ указать еще на одинъ фактъ изъ 17 столѣтія, показывающій, какой взглядъ имѣла галликанская церковь на теорію непогрѣшимости. Доминиканцы предъявляютъ тезисъ, которымъ поддерживалось предположеніе, касающееся непогрѣшимости папы въ дѣлѣ вѣры. Но Вердюнъ, первый президентъ парламента, запрещаетъ имъ держаться этого тезиса. Они обращаются къ канцлеру Силлери, но и онъ также запрещаетъ разсуждать объ этомъ. Парламентъ и Университетъ не хотѣли, говорить Геттэ, чтобы на доктрину церкви французской смотрѣли какъ на что-либо спорное при вопросѣ о непогрѣшимости. Вердюнъ не удовлетворился этимъ и поручилъ Ришеру обличить ложь мнѣнія ультрамонтанскаго. И вотъ получается какой результатъ: юрисдикція церковная принадлежитъ существенно церкви всей; папа есть chef minister (въ противоположность chef absolu, который есть Іисусъ Христосъ), и имѣетъ вліяніе только на частныя церкви. Но это приматтво не даетъ ему непогрѣшимой власти составлять каноны, что составляетъ принадлежность соборовъ. Іисусъ Христосъ молился за св. Петра, чтобы вѣра его не оскудѣла, но это обѣтованіе ходатайства относится къ св. Петру и не можетъ служить доказательствомъ непогрѣшимости его преемниковъ (Guettée, X, 17, 19).

Такимъ образомъ, очевидно, что церковь галликанская смотрѣла на догматъ римскій о непогрѣшимости, какъ на заблужденіе, новизну вредную для церкви, что она считала эту теорію несообразною съ духомъ истины, и представителей ея не болѣе, какъ дерзкими узурпаторами, присвоивающими себѣ, что принадлежитъ всей церкви, руководимой духомъ Божіимъ. При всей шаткости папской

---

[17]) Дѣйствія Бассюста казались опасными ультрамонтанамъ, такъ какъ онъ очень ясно предъ цѣлымъ міромъ выставлялъ истинную правду. Почему они рѣшаются замарать его репутацію; и вотъ является изъ ихъ лагеря книга de l'Eglise gallicane, въ которой они съ ѣдкимъ сарказмомъ возстаютъ какъ противъ него, такъ и противъ французскаго клира. Никогда, говоритъ Маретъ, доктрина Бассюста не представлялась въ такомъ ложномъ видѣ,—никогда большихъ оскорбленій не было дѣлаемо клиру французскому (Maret. p. 332).

системы, при всей несостоятельности ея догматовъ, о которыхъ нами сказано, римская курія не хочетъ отказаться отъ этихъ прерогативъ, такъ дорогихъ для нея, въ ея собственныхъ планахъ, и вотъ является современный намъ Ватиканскій соборъ. Сильнодѣйствующая всегда ультрамонтанская партія и здѣсь не оставляетъ своей энергіи, и здѣсь употребляетъ всѣ усилія, чтобы любимыя ея идеи подтвердились и санктизировались собраніемъ отцевъ. Но всегдашнее общественное мнѣніе о несостоятельности и ложности ихъ и здѣсь, какъ и всегда, сильно возставало.. Особенно сильными противниками заявили себя Деллингеръ, Шульди и др.,—короче вся ученая интеллигенція. Съ своей стороны подала сильныя голоса противъ этого и Франція съ своимъ клиромъ, приводя всѣ доводы въ подтвержденіе своихъ мнѣній, о которыхъ нами уже указано.

На чемъ основывали ультрамонтане свою систему главенства и непогрѣшимости апостольскаго престола?

Теологи—ультрамонтане, желая доказать авторитетъ и силу своихъ аргументацій въ пользу догматовъ своей любимой системы, и тѣмъ усилить значеніе ихъ въ глазахъ членовъ церкви, обыкновенно стараются найти основы имъ 1) въ св. писаніи, 2) въ св. преданіи. Прежде чѣмъ приступитъ къ самому изложенію текстовъ священныхъ, бросимъ общій взглядъ на методъ, какой употребляютъ они при этихъ изслѣдованіяхъ основаній, и какой должно употреблять, какъ болѣе серьезный и сообразный съ духомъ Слова Божія, и вѣрнѣе преслѣдующій цѣль .. Такъ ультрамонтане, не находя вполнѣ достаточныхъ и вполнѣ ясныхъ аргументацій своимъ тезисамъ, обыкновенно дѣйствуютъ такимъ образомъ: берутъ отдѣльные тексты изъ Божественныхъ писаній въ потвержденіе своего тезиса, руководясь своей своеобразной логикой обосновываютъ на нихъ свои мнѣнія, нисколько не заботясь о сопоставленіи мѣстъ аналогичныхъ, о сравненіи съ изъясненіемъ церкви и историческими опытами. Отсюда натянутость, извращеніе истиннаго смысла—естественные результаты ихъ неестественной логики. Не таковъ долженъ быть методъ истолкованія смысла св. писанія на самомъ дѣлѣ. Для того, чтобы найти истинный смыслъ священныхъ текстовъ, нужно брать ихъ не изолированно, а въ согласіи съ другими аналогичными, нужно изъяснять текстъ, опредѣляющій божественный авторитетъ церкви, только сообразно съ общимъ вѣрова-

ніемъ церкви; при этомъ необходимымъ критеріумомъ, кромѣ актовъ собора, долженъ быть историческій опытъ. И нашъ методъ изъясненія, скажемъ словами Марета, по самому существу своему есть методъ соотношенія и сопоставленія священныхъ текстовъ, методъ провѣрки результатовъ, полученныхъ чрезъ законъ и общій характеръ постановленій церкви и чрезъ уроки опыта (Maret. p. 74). Приступая къ изъясненію самыхъ текстовъ, въ подтвержденіе приматства апостольскаго престола и его Божественныхъ привиллегій, ультрамонтаны обыкновенно приводятъ слѣдующія слова, сказанныя Спасителемъ апостолу Петру: „ты еси Петръ и на семъ камени созижду церковь Мою, и врата адова не одолѣютъ ей, и дамъ ти ключи царства небеснаго“ (Матѳ. XVI, 16—19). Сторонники папскаго престола, взявши эти слова въ томъ видѣ, какъ мы привели ихъ, и стараются на нихъ обосновать свою систему главенства. Эти слова, какъ они говорятъ, ясно и положительно переносятъ на Петра и его преемниковъ авторитетъ приматства и универсальность юрисдикціи, выраженныя подъ символомъ ключей данною, властію вязать и рѣшить, — власть, которая заключаетъ и утверждаетъ власть законодательную, юридическую и административную. По извѣстному уже намъ методу они не сопоставляютъ эти слова съ другими, болѣе ясно и рельефно выраженными словами Спасителя; они не хотятъ провѣрить себя снесеніемъ мѣстъ, гдѣ Спаситель ясно говоритъ всѣмъ апостоламъ, какъ равнымъ: якоже Меня послалъ Отецъ, и Я посылаю васъ,— примите Духъ святъ, имже отпустите..., — кто же желаетъ быть высшимъ, да будетъ всѣмъ слуга. И такимъ образомъ по ихъ логикѣ и выходитъ такъ: Іисусъ Христосъ далъ верховную власть только апостолу Петру, прочіе апостолы были ниже его и какъ бы въ подчиненіи. Отсюда заключаютъ, что Божественный учитель, передавая Петру и его преемникамъ юрисдикцію первую и универсальную, которая не менѣе власти царей, вмѣстѣ съ тѣмъ предъ всѣмъ родомъ человѣческимъ представляетъ вѣру Петрову, какъ первое основаніе церкви вѣчной и непоколебимой никакими силами заблужденій и зла. Получивши эту власть, ап. Петръ перешелъ въ Римъ, какъ одинъ изъ самыхъ важныхъ городовъ; и по его смерти вся его власть перешла на преемника, его римскаго епископа. И сторонники папской системы всячески стараются отстоять этотъ по ихъ мнѣнію важный аргументъ. Они не заботятся объ томъ, —

дѣйствительно ли эти слова Спасителя говорятъ только въ пользу Петра и преемника его, и установляютъ ли монархію чистую, недѣлимую, абсолютную, какъ хочетъ школа абсолютистовъ? Смотрѣлъ ли самъ апостолъ на эти слова, какъ торжественное облеченіе его высшей властію и преимуществами предъ другими святыми апостолами? И какъ ихъ понимала древняя церковь? Они не занимаются рѣшеніемъ подобныхъ вопросовъ. Такъ знаменитый поборникъ папства, Іезуитъ Перроне, нисколько не колеблясь, прямо говоритъ, что этими словами Спаситель передалъ права и верховную власть апостолу Петру, и говоритъ: „сугубымъ иносказаніемъ основнаго камня и ключей Іисусъ Христосъ, очевидно, показалъ, что Онъ верховную власть надъ церковію, которую имѣлъ скоро создать, вручилъ апостолу Петру и поставилъ его въ видимой церкви своимъ намѣстникомъ. Ибо что значитъ основаніе въ зданіи вещественномъ, то будетъ означать Петръ въ строеніи духовномъ, т.-е. въ церкви. Основаніемъ поддерживается и укрѣпляется цѣлое зданіе. Слѣдовательно, тоже самое имѣлъ быть въ церкви и апостолъ Петръ, поелику на немъ, какъ на твердомъ основаніи, должна утверждаться вся церковная власть и вся сила ея законовъ. Тоже усматривается и изъ другаго, употребленнаго въ семъ мѣстѣ Іисусомъ Христомъ иносказанія *ключей*. Ибо по обычаю всѣхъ народовъ, особенно еврейскаго, ключи служили символомъ врученія кому-либо верховной власти надъ домомъ или государствомъ, смотря потому, отъ кого они вручаются, что̀ подтверждаютъ многія мѣста Св. Писанія (Ис. 22, 22. Апок. 3, 7). Слѣдовательно, Іисусъ Христосъ, обѣщая вручить апостолу Петру ключи церкви своей, тѣмъ самымъ обѣщалъ поставить его верховнымъ правителемъ ея, облеченнымъ полною властію вязать и рѣшить все, что будетъ ему угодно, т.-е. издавать законы, возлагать на подчиненныхъ обязанность выполнять оные, наказывать преступниковъ, словомъ, дѣлать все, что онъ почтетъ нужнымъ для блага и пользы церкви, по обстоятельствамъ мѣста, времени, лицъ и событій (Perrone, Prolect, Theol. T. posterior. p. 885, 886. См. Авд. Востоковъ, объ отн. Р. Ц. къ др. Хр. Церквамъ ч. I, стр. 45).

Но очевидно, это фикція, заблужденіе, заключающее въ себѣ очень сильныя противорѣчія. Такого прямаго рѣшительнаго вывода никогда не можетъ сдѣлать здравая логика. Сопоставленіе этого мѣста съ другими мѣстами Св. Писанія весьма ясно говоритъ

противъ этого, какъ мы уже видѣли. Напротивъ мы видимъ, что Спаситель всегда признаетъ апостоловъ равными. Такъ когда мать сыновей Заведеевыхъ, Іакова и Іоанна, просила Его, чтобы онъ посадилъ одного изъ сыновей ея по правую сторону, а другаго по лѣвую, мало того, что произошло волненіе среди кружка апостольскаго и недовольство этой просьбой, самъ Спаситель прямо отвергъ просьбу, какъ несогласную съ духомъ и цѣлію учениковъ Его. Такимъ образомъ приведенныя выше слова нисколько не говорятъ въ пользу теоріи монархизма, потому что власть вязать и рѣшить, т.-е. власть законодательная, юридическая и административная, какъ полномочіе проповѣди, дана была также и другимъ апостоламъ и ихъ преемникамъ, вѣроятно, безъ всякаго ущерба для приматства св. престола.

И вообще въ Св. Писаніи нельзя найти даже намека, чтобы апостолъ Петръ былъ и назывался главою церкви, вселенскимъ епископомъ, представителемъ Іисуса Христа; а тѣмъ болѣе нельзя найти и такого мѣста, гдѣ апостолъ Петръ выражалъ бы свои претензіи на это именно въ смыслѣ римской церкви. Власть, спустя уже нѣсколько вѣковъ, была измышлена съ подведеніемъ для видимой основы словъ Христовыхъ безпримѣрною дерзостію ультрамонтановъ и была измышлена именно въ видахъ частныхъ и корыстолюбивыхъ. Вѣрованіе церкви и традиціи отеческія никогда не выражали и не раздѣляли такихъ мнѣній и не придавали подобнаго смысла изреченіямъ Господа.

Объясняя эти слова, св. отцы и учители церкви подъ камнемъ разумѣютъ: или Самого Іисуса Христа, котораго исповѣдалъ Петръ, какъ Сына Бога живаго (Блаж. Августинъ, T. V, Pars. I, col. 290), Кириллъ Александрійскій (opp. T. II, p. 460), или непреодолимую, и крѣпкую вѣру Петра, его исповѣданіе (Св. Амвросій de incarnat. cap. V, Св. Златоустъ, hom. 64 in Math. t. VII, p. 786),—или же наконецъ Петра, то какъ образъ единой церкви (Св. Кириллъ въ книгѣ о единствѣ церкви, p. 195, Блаженный Августинъ и друг.), то какъ представителя апостоловъ вмѣстѣ и наравнѣ со всѣми ими (Оригенъ Comment. T. XII, p. 524 in Math., Кипріанъ Epist. 27 Василій Великій и друг.). Но ни одинъ не объясняетъ именно въ смыслѣ католическомъ, что апостолъ Петръ послѣ Іисуса Христа есть единый основный камень и полновластная глава видимой церкви. Наконецъ мы не видимъ объясненія и вы-

раженія этихъ словъ и въ самой практикѣ церковной. Апостолы, передавая свою власть преемникамъ и т. д., никогда не выражали этой мысли о первенствѣ кого-либо. Такимъ образомъ истинное понятіе опредѣленій церкви, опытъ вѣковъ, идеи, самыя достойныя мудрости Божіей, показываютъ, что нѣтъ нужды искать въ этихъ Божіихъ обѣтованіяхъ, данныхъ Св. Петру и его преемникамъ, выраженныхъ сими словами: Ты еси Петръ... и главенства, и монархіи непогрѣшимой, абсолютной, римскаго приматство. Они только показываютъ, по словамъ Марета, вѣчное продолженіе престола апостольскаго, первой основанной церкви,—что преемство епископское останется навсегда въ истинѣ каѳолической и не можетъ быть прервано невѣрностію частныхъ папъ. Спаситель Іисусъ Христосъ указываетъ, скажемъ словами Марета, вѣрное средство достойно выполнять свою высокую задачу (обязанность), и даетъ право приглашать въ важныхъ обстоятельствахъ въ собраніе епископовъ. Онъ оставляетъ во власти церковной надежное лѣкарство противъ заблужденій и возможныхъ паденій невѣрнаго папы (р. 85). Такимъ образомъ вѣра можетъ погибнуть въ папѣ, но никогда не уничтожится въ папствѣ—въ церкви всей. Итакъ, очевидно ложенъ выводъ ультрамонтанъ изъ этихъ словъ. Вѣчность, непоколебимость епископства церкви римской — вотъ ясные выводы, которые вполнѣ гармонируютъ съ совокупностію священныхъ текстовъ, съ истинною потребностію церкви и съ историческимъ опытомъ.

Очевидна нестостоятельность и запутанность перваго доказательства, приведеннаго ультрамонтанскою партіею въ пользу главенства папскаго престола; обратимся теперь къ другому тексту, составляющему замѣчательный діалогъ между Учителемъ и первымъ апостоломъ. Такъ у Ев. Іоанна въ 21 гл. 15 — 17 читаемъ: Іисусъ говоритъ Симону Петру: Симоне, сынъ Іонинъ, любишь ли ты Меня болѣе, чѣмъ они? Онъ отвѣтилъ ему: да, Господи, ты знаешь, что я люблю Тебя. Іисусъ сказалъ: паси овцы моя... паси агнцы моя... овцы моя. И вотъ школа абсолютистовъ, по своей пресловутой логикѣ, не соображаясь съ обстоятельствами, предшествовавшими и послѣдовавшими этому діалогу Іисуса съ Петромъ, прямо категорически утверждаетъ на основаніи этихъ словъ главенство Петра. Изъ выраженія: паси овцы моя, паси агнцы моя... она, не колеблясь выводитъ, что Спаси-

тель, говоря эти слова, тѣмъ самымъ подтверждалъ его примат-ство и его преемниковъ, торжественно утверждалъ его какъ главу земной церкви, съ универсальной юрисдикціей въ отношеніи епископовъ и пресвитеровъ, пастырей и вѣрныхъ. Ибо она подъ словами Спасителя „овцы и агнцы“ именно разумѣетъ два класса общества христіанскаго, пастырей и пасомыхъ. Странная, очевидно, логика! Очевидно нельзя ни изъ чего выводить подобной идеи въ словахъ Спасителя и дѣлать подобныхъ выводовъ. Но сторонники папства ни чѣмъ не останавливаются, лишь бы сколько-нибудь обосноваться. Достаточно здѣсь указать опять на того же Перроне, который, хотя съ противорѣчіемъ себѣ, старается вывести отсюда главенство Петра и его преемниковъ, выставляя восточный обычай называть царей пастырями, указывая на пастушескую жизнь напр. Авраама и ветхозавѣтную синагогу (Prolect. Teolog. I. Perrone. T. II, p. 887, 909).

Но очевидно трудно видѣть въ этихъ словахъ Божественныхъ при такомъ спокойномъ изображеніи пастыря идею власти абсолютной и безграничной. Этого вопервыхъ невидно изъ самого контекста рѣчи, вовторыхъ изъ того состоянія душевнаго, какое выразилось у Петра въ слѣдствіе замѣчаній Спасителя. Оскорбѣ же *Петръ*—что было бы совершенно неумѣстно съ той обстановкой, въ какую ставятъ Петра католики, какъ главу церкви. Ни самъ онъ никогда не высказывалъ подобныхъ претензій, ссылаясь на эти мѣста, ни вся христіанская церковь, какъ и отцы и учители, никогда не выражала подобныхъ идей при разборѣ этихъ словъ Спасителя, обращенныхъ къ Петру. Это уже позднѣйшее явленіе въ жизни запада, измышленное для защиты системы вымышленной. Приведемъ напр. смыслъ 34 правила апостольскаго: между епископами всякой страны долженъ быть первый епископъ, но не въ смыслѣ главенства и абсолютной власти; безъ него ничего не нужно дѣлать, но и онъ ничего не долженъ творить безъ согласія общаго.

Въ основаніе папской непогрѣшимости—этой неотемлемой эмблемы папскаго достоинства, римско-католическіе ультрамонтаны приводятъ слова изъ рѣчи Спасителя Петру, сказанныя ему предъ страданіями: Симоне, Симоне—сатана проситъ васъ сѣять, какъ пшеницу,—Я же молился о тебѣ, да не оскудѣетъ вѣра твоя (Лук, 22. 32). И эти слова считаются однимъ изъ классическихъ мѣстъ, какія они приводятъ въ подтвержденіе своего догмата. Его приводили въ

защиту и древніе ультрамонтане, его же—и новые—включая сюда и Ватиканскій соборъ. Здѣсь высшее выраженіе папской непогрѣшимости, по ихъ мнѣнію. Спаситель, говоря эти слова, очевидно, хотѣлъ надѣлить Петра, и въ лицѣ его и его преемниковъ, этимъ прерогативомъ. Confirma fratres tuos—ясное повелѣніе Спасителя, и ясное доказательство вмѣстѣ съ приматствомъ Петра и его преемниковъ и абсолютной, личной непогрѣшимости, потому что предсказано: не оскудѣетъ вѣра твоя.

Но само собою очевидна несостоятельность словъ, взятыхъ изолированно, внѣ контекста рѣчи и безъ соотношенія съ другими словами писанія. Слова Божественныя свидѣтельствуютъ, что Спаситель предвидѣлъ паденіе Петра и молился за него, чтобы его вѣра не погибла при этомъ — напоминалъ ему объ обращеніи и далъ ему миссію и повелѣніе утверждать братьевъ своихъ. Но кто можетъ доказать, что онъ здѣсь возвышенъ до достоинства главы сонма апостоловъ и верховнаго правителя? И нѣкоторые писатели папства сознаются въ томъ, что онъ былъ не болѣе какъ частный человѣкъ. И лучшіе изъ сторонниковъ папства соглашаются, что привилегія, данная Римскимъ первосвященникамъ, по силѣ молитвы І. Христа, состоитъ въ томъ, что папа, какъ папа, не можетъ учить вопреки вѣры (см. Беллярминъ de Rom. Pontifice. Mur. 90), и что впаденіе папъ въ ошибки, заблужденія, даже ереси — явленія возможныя и историческія, и исторія церкви вполнѣ оправдываетъ этотъ фактъ. Неоспоримо то, что римскіе епископы не всегда содѣйствовали утвержденію своихъ братьевъ въ вѣрѣ. Такъ Виргилій своимъ посланіемъ, которое онъ долженъ былъ осудить какъ нечестивое и еретическое, утвердилъ ли братьевъ своихъ въ вѣрѣ? Гонорій, Евгеній, Либерій, Іоаннъ VIII — и др. утверждали ли братьевъ своихъ въ вѣрѣ? Эти слова не ясно ли говорятъ въ пользу той истины, что Спаситель въ своей молитвѣ вовсе не имѣлъ цѣли утвердить непогрѣшимость преемниковъ въ отношеніи исполненія обязанностей, касающихся вѣры? Отсюда нѣтъ никакого права изъ этой молитвы Спасителя выводить теорію непогрѣшимости абсолютной, личной римскаго первосвященника.

Такимъ образомъ очевидно, что эти слова, приведенныя въ пользу системы непогрѣшимости папства ультрамонтанской партіей, представляютъ намъ совершенно аналогичныя смыслу первыхъ словъ, Петру сказанныхъ: Ты есп Петръ...

Усиливаясь утверждать свои теоріи главенства и непогрѣшимости папы, ультрамонтане вмѣстѣ съ тѣмъ старались находить основанія имъ и въ писаніяхъ отцевъ и учителей, выписывали различныя отдѣльныя мѣста съ полнымъ стараніемъ примѣнить ихъ къ своимъ тенденціямъ. Итакъ здѣсь вопросъ собственно въ томъ: отцы и писатели первыхъ десяти вѣковъ допускали ли и представляли ли, какъ общую доктрину, главенство и непогрѣшимость отдѣльную, абсолютную, личную, римскаго первосвященника или другими терминами, — монархію чистую, недѣлимую, абсолютную? — Нужно при этомъ замѣтить, что сами болѣе честные теологи итальянской школы согласны, что эти доктрины не выражаются яснымъ образомъ и формально въ писаніяхъ отцевъ первыхъ вѣковъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ утверждаютъ, что они содержатся въ нихъ прикровенно, проблематически. По мнѣнію этихъ теологовъ, отцы положили первыя посылки, которыхъ непогрѣшимость абсолютная, отдѣльная, личная и монархія чистая и абсолютная папы служатъ логическими слѣдствіями, необходимымъ развитіемъ. Таково признаніе *Mazzarelli* (de auct. Rom. P. см. Mar. 10).

Разберемъ же нѣсколько такихъ мѣстъ, чтобы показать, что они неприложимы въ данномъ случаѣ. Первый текстъ, какой они представляютъ, это текстъ св. Иринея. „Тѣ, которые хотятъ знать истину, должны разсматривать преданія апостоловъ, объявленныя во всѣхъ Церквахъ, и мы можемъ исчислить самихъ епископовъ этихъ церквей... но какъ это будетъ очень долго, то укажемъ на преданіе, хранящееся въ церкви римской, какъ извѣстную всѣмъ и основанную двумя славными ап. Петромъ и Павломъ“. И потомъ, перечисляя самихъ папъ—съ св. Петра до Елевферія, своего современника, онъ продолжаетъ: „этимъ порядкомъ и чрезъ эту преемственность преданія въ церкви св. апостоловъ и проповѣдь истины достигла даже до насъ. А это вѣрный знакъ, что эта самая животворная вѣра, которая съ апостоловъ до нашего времени сохранилась истинною“ (Maret. 109. 110).

Отсюда заключаютъ римско-католическіе ультрамонтане, что св. Ириней за епископомъ римскимъ, преемникомъ Петра, признаетъ особое преимущество, истинное принципатство въ церкви универсальной, и церковь римскую считаетъ истинною хранительницею вѣры подъ властію ея епископовъ, и всѣ вѣрные должны нахо-

диться въ общеніи съ этою церковію. И эта преемственность ученія, первосвященства, т.-е., древность, непрерывность, и суть признаки истинной вѣры. Но теперь само собою представляется вопросъ: утверждаютъ ли слова Иринея любимую идею папства, что епископъ римскій есть глава въ церкви и монархъ абсолютный? утверждаетъ ли онъ, что въ церкви римской никогда не будетъ противорѣчій, и что слѣдовательно ея преданіе никогда не нужно провѣрять преданіемъ епископовъ вселенской церкви? Очевидно нѣтъ;—это уже ясныя натяжки западныхъ людей; по всей вѣроятности онъ не имѣлъ даже и мысли о власти и привилегіяхъ, какія будутъ находить въ его рѣчахъ, и конечно, какъ видно, всегда понималъ и почиталъ авторитетъ церкви универсальной. Не будемъ далѣе подробно излагать мнѣнія св. отцевъ, на которыхъ они ссылаются,—скажемъ тѣ общія мысли ихъ, обличающія лишь одну измышленность со стороны ультрамонтановъ. Такъ Тертулліанъ абсолютное правило вѣры полагаетъ не въ ученіи одной какой-либо церкви, но въ ученіи всѣхъ церквей апостольскихъ (Маг. 113). Кажется болѣе благопріятствуетъ ихъ теоріямъ свидѣтельство св. Кипріана, называющаго церковь Петра церковію принципальною, откуда выходитъ единство священства. Но изъ его словъ нельзя выводить абсолютной непогрѣшимости каждаго папы и абсолютной монархіи. Слѣдующія слова его: Pastores sunt omnes, sed grex unus ostenditur, qui ab apostolis omnibus unanimi consensione pascatur, объединяя власть управленія церковью въ рукахъ всѣхъ апостоловъ, не исключая и Петра, естественно никакимъ образомъ не могутъ примирены быть съ взглядами приверженцевъ папской системы [18]).

Еще важнѣе оппозиція теоріи папства со стороны самыхъ римскихъ епископовъ. Кажется всего естественнѣе, если на ихъ сторонѣ истина и правда, римскимъ епископамъ защищать свои права, всюду проповѣдывать, что они непогрѣшимы и каждый изъ нихъ есть глава церкви, но мы убѣждаемся въ совершенно противномъ. Всѣ истинные епископы Рима еще болѣе, чѣмъ другіе пастыри и учители, удерживались отъ указаній на Божественныя права своего верховнаго престола [19]). Сторонники ультрамонтанъ, правда, ищутъ

---

[18]) Сюда можно отнести и свидѣтельства приводимыя римскими католиками или др. писаній Отцовъ—св. Амвросія, Іеронима, Августина, Петра Хрисолога.

[19]) Сюда можно отнести Целестина, Льва, Агафона, Николая, Адріана въ ихъ посланіяхъ къ соборамъ или по случаю соборовъ (Маг. 121).

въ ихъ твореніяхъ свидѣтельствъ въ пользу своихъ теорій. Но всѣ ихъ свидѣтельства нисколько не говорятъ въ пользу этого. Говоря о приматствѣ и непоколебимости св. престола, они въ то же время никакъ не подтверждаютъ системы непогрѣшимости и монархіи абсолютныхъ; напротивъ, всѣ они ясно говорятъ, что ученіе, выдаваемое папами, должно быть обсуждаемо соборами и принимаемо не прежде, какъ по изслѣдованіи его и съ согласія многихъ. Укажемъ для примѣра на папу св. Льва. Онъ утверждаетъ, что Спаситель имѣлъ особенную заботу о Петрѣ; о вѣрѣ его Онъ молится, что̀ нужно понимать въ томъ смыслѣ, что положеніе всѣхъ будетъ болѣе твердымъ, когда духъ представителя непобѣдимъ будетъ. Итакъ въ Петрѣ сосредоточено значеніе общее, такъ что Божественная благодать чрезъ него перешла и на всѣхъ апостоловъ (Mur. 123). Очевидно эти слова св. Льва недаютъ гарантіи доводамъ и заключеніямъ ультрамонтанъ для основанія теоріи, потому что онъ ясно признаетъ въ соборѣ судъ болѣе авторизованный, чѣмъ судъ папы одного. Ut pleniori iudicio omnis error possit aboleri (Mar. 122).

Итакъ со стороны школы ультрамонтанской одна недобросовѣстность, открывающаяся въ нарушеніи истиннаго смысла приводимыхъ текстовъ и мѣстъ отеческихъ, можетъ выводить изъ нихъ то, что они выводятъ, и приводить къ такимъ возмутительнымъ результатамъ: папа глава церкви, единственный источникъ Божественной юрисдикціи и выше соборовъ, его слово—Божіе слово, потому что онъ есть непогрѣшимая личность.

Такимъ образомъ очевидна несостоятельность и запутанность аргументаціи со стороны школы ультрамонтанъ въ пользу своихъ теорій—все обличаетъ въ ней новизну и вымышленность ея доктринъ и ставитъ ихъ въ тотъ логическій кругъ, изъ котораго они не могутъ выдти, не пожертвовавъ нѣкоторыми своими теоріями, и потому постоянно будутъ находиться въ томъ положеніи, которое Маретъ прекрасно выразилъ словами: „petition de principe“.

Выходя изъ принциповъ своихъ о главенствѣ и непогрѣшимости, естественно, ультрамонтаны должны были придти и къ присвоенію папамъ свѣтской власти, какъ необходимому естественному результату. Необходимо, говорятъ они, чтобы для тишины церковной и спокойствія народовъ былъ одинъ глава, а такъ какъ папа есть единственный на землѣ представитель Бога и единственный источ-

никъ всякой власти непосредственно отъ Бога, и вмѣстѣ глава вселенской церкви непогрѣшимый, а всѣ прочія власти происходятъ отъ Бога только чрезъ него, то очевидно, что папа есть абсолютный монархъ, съ правомъ суда какъ надъ духовными властями, такъ и надъ свѣтскими. Онъ есть центральный пунктъ, а всѣ въ отношеніи къ нему не болѣе, какъ только вассалы. Въ средніе вѣка такъ и было [20]). Папа распоряжался всѣмъ и всѣми. Его интердикты, разрѣшенія подданныхъ летѣли всюду на непокорныхъ, его слово всѣхъ заставляло смиряться и преклоняться предъ нимъ. А страшныя пытки инквизиціи?!... Сколько пролито крови по волѣ этого совершителя безкровной жертвы и владыки міра?!... Ультрамонтанская партія не задумывается и при этомъ. Она такъ тѣсно вяжетъ его съ главенствомъ и непогрѣшимостію, что вездѣ, гдѣ ограждаетъ тѣ его прерогативы, старается проводить и эту идею. Таково главное ея положеніе: „Папа есть преемникъ апостола Петра и видимый намѣстникъ Іисуса Христа на землѣ, и царствуетъ съ Евангеліемъ въ рукахъ, а потому всякое покушеніе на отнятіе его власти есть уже дѣло святотатственное“.

Но очевидно ложное и измышленное притязаніе на права, несообразныя съ властію. духовной епископа, очевидное вмѣшательство въ область совершенно чуждую, естественно должно было возбудить оппозиціонное настроеніе умовъ, естественно должно было раскрыться предъ глазами людей. Величайшія бѣдствія, причиненныя этимъ посягательствомъ на чуждыя права западному міру, возбудили общую реакцію противъ папства. И вотъ церковь галликанская съ особенною силой возстаетъ противъ этого, раскрываетъ совершенную новизну этой теоріи, объявляетъ предъ цѣлымъ міромъ все зло абсолютизма папскаго и несообразность какъ съ исторіею церкви, такъ и съ практикой церковной. Никогда въ церкви, говоритъ она, не было ничего подобнаго, ни Самъ Спаситель не высказывалъ подобныхъ притязаній (такъ напр. слова: царство Мое нѣсть отъ міра сего), и апостоламъ не заповѣдалъ управленія людьми, какъ свѣтскимъ владѣтелямъ, и практика церковная не выражала сего; напротивъ мы видимъ изъ исторіи, что епископы

[20]) Вотъ форма, выдуманная и введенная въ употребленіе Григоріемъ VII въ XI в., форма присяги, которую долженъ былъ давать каждый государь при своемъ избраніи: «какъ лепникъ св. Петра, клянусь въ вѣрности и повиновеніи папѣ» (Flery—Histoire Ecclesiastique 46. Стр. 83.

всегда считали себя равными по власти и обличали тѣхъ, которые какими-либо путями старались пріобрѣсти власть надъ другими. Такъ обличенъ былъ Павелъ Самосатскій, когда вздумалъ образовать общество, въ которомъ началъ распоряжаться какъ неограниченный владѣтель; такъ обличены были Викторъ и Стефанъ, когда выразили претензіи на абсолютное управленіе нѣкоторыми церквами. А каноны церковные—это самая сильная оппозиція притязаніямъ папства. Такъ въ 8 прав. 3 всел. собора, между прочимъ, прямо сказано: да не вкрадывается подъ видомъ священнодѣйствія надменность власти мірскія. И въ апостольскомъ правилѣ сказано: епископъ, или пресвитеръ, или діаконъ да не пріиметъ на себя мірскихъ попеченій. А иначе да будетъ извергнутъ отъ священнаго чина (6 пр.). И римскіе папы не признавали этого своимъ необходимымъ прерогативомъ и принадлежностію престола. Весьма ясный отвѣтъ на это можно видѣть въ лицѣ папы Григорія Великаго, въ посланіи къ константинопольскому патріарху Іоанну Постнику, когда тотъ принялъ титулъ вселенскаго, въ посланіи къ патріархамъ антіохійскому и александрійскому, и императору Маврикію; еще тоже повторяетъ папа Левъ IX патріарху константинопольскому въ 1054 г., гдѣ онъ, какъ и Григорій, возстаетъ противъ наименованія вселенскими патріарховъ, называя его чудовищнымъ титуломъ, а что сказалъ бы онъ послѣ сего о папѣ — государѣ?!... (Flery, Liv. LX, ch. 4). Вспомнимъ еще монаха Бернарда, въ XII в., писавшаго къ папѣ Евгенію III: „не докажутъ, я думаю, никогда, говоритъ онъ, чтобы какой-либо изъ апостоловъ сидѣлъ и судилъ людей, опредѣлялъ границы, или раздѣлялъ область земли... Эти дѣла имѣютъ своихъ судей, т.-е. царей и властителей земли: для чего же ты простираешь серпъ свой на чужую землю? (О современномъ состояніи папства подъ № 32 стр. 92). Такимъ образомъ очевидно, что это не было признаваемо, какъ законное. Только Триденскій соборъ, въ XVI в., утвердилъ за папой значеніе главы вселенской церкви и свѣтскаго властителя. Припомнимъ здѣсь знаменитую декларацію галликанской церкви 1682 года, какъ самое ясное выраженіе мнѣнія ея, и сильную реакцію и оппозицію притязаніямъ папства. И вотъ первый ея членъ, направленный прямо противъ этой противозаконной и антихристіанткой теоріи: „апостолу Петру и его преемникамъ, намѣстникамъ Христовымъ, дарована отъ Бога власть надъ дѣлами, принадлежащими къ духовному и вѣчному бла-

женству, а не надъ мірскими, свѣтскими и временными дѣлами, поелику Господь сказалъ: царство мое нѣсть отъ міра сего; воздадите убо Кесарево Кесареви, и Божія Богови (Матѳ. XXII 21). Такимъ образомъ короли и князья, по Божественному распоряженію, не подчинены никакой церковной власти; ихъ нельзя отрѣшить отъ должности ни непосредственно, ни посредственно, и подданные никогда не могутъ быть освобождены духовною властію отъ законной присяги въ вѣрности своимъ законнымъ государямъ. Такое ученіе необходимо для общественнаго спокойствія, полезно для церкви и государства и согласно съ ученіемъ Слова Божія и мнѣніями св. отцевъ церкви". Таково общее выраженіе и общій взглядъ галликанской церкви на свѣтскую власть римскихъ епископовъ.

Не смотря на то ультрамонтаны стараются укрѣпить свою теорію еще ссылкою на древность, обычнымъ и извѣстнымъ явленіемъ въ древней практикѣ церковной. Они твердо настаиваютъ, что ап. Петръ, князь и глава апостоловъ, дѣйствительно, передалъ свою власть своимъ преемникамъ. Болѣе ясной и очевидной она становится съ 9 вѣка; особенно когда извѣстны уже были декреталіи, о изслѣдованіи подлинности которыхъ не слишкомъ заботились, которыя прямо и рѣшительно выразили, что папа — глава церкви, его волею собираются соборы, онъ рѣшаетъ всѣ дѣла и не—подлежитъ никакому суду; въ средніе же вѣка эта теорія принимаетъ чудовищные размѣры... И вотъ тутъ-то выдумано и придумано было все, что только можно было выдумать въ подтвержденіе ея. Отъ того и писатели и ученые сторонники папства среднихъ вѣковъ—говорятъ объ этомъ самымъ рѣшительнымъ тономъ. Бернардъ, Анзельмъ и Ѳома Аквинатъ представляютъ намъ въ своихъ личностяхъ знаменитыхъ популяризаторовъ этой теоріи. „Папа глава церкви, преемникъ ап. Петра, намѣстникъ Христовъ", это любимыя ихъ идеи. Въ 14 в. является еще эдиктъ въ подтвержденія этого, собраніе каноновъ монаха Граціана, написанное въ томъ же духѣ и съ тѣмъ же желаніемъ подтвердить авторитетъ прежнихъ и авторизовать папу главой церкви вселенской (какъ говоритъ ученый Торквемада)...

Споры между ультрамонтанской партій и галликанской церковію не ограничивались одними догматическими теоріями; они простирались и на самую практику церковную. Внѣшняя сторона богослуженія, бенефиціи церквей и монастырей были также предметомъ распрей и споровъ между этими двумя партіями. И это, по нашему мнѣнію,

должно быть необходимымъ результатомъ споровъ догматическихъ. Церковь римская, въ видахъ болѣе нагляднаго единенія церквей по усвоенному ею праву главенства и непогрѣшимой виновницы всѣхъ законовъ, старалась и въ галликанской церкви установить обрядъ богослуженія совершенно согласный съ своимъ,—какъ глава церкви и абсолютный—папа считалъ себя неограниченнымъ владыкой надъ всѣми бенефиціями и имѣніями монастырей и церквей. Но церковь галликанская, относясь къ нему, какъ только къ старшему, съ уваженіемъ и слѣдовательно не вступая съ нимъ въ рѣшительный разрывъ, въ тоже время дѣйствуя свободно въ отношеніи ультрамонтанскихъ догматовъ о главенствѣ папы какъ духовномъ такъ и свѣтскомъ и непогрѣшимости его, естественно хотѣла дѣйствовать самостоятельно, хотѣла отстаивать свою независимость и свободу и въ этихъ отношеніяхъ—какъ относительно богослуженія, такъ и имуществъ церковныхъ. Въ первомъ она руководилась цѣлями національными, т.-е. чтобы удержать свой языкъ, болѣе понятный и распространенный среди народа, во 2-хъ она дѣйствовала по такъ-называемому праву (ius Legale), по которому права бенефицій перешли въ руки государства. Знаменитый Геттэ представляетъ намъ этотъ споръ въ своей исторіи французской церкви.

1) Въ вопросѣ о литургіи сущность спора состояла въ томъ, какую литургію употреблять въ галликанскихъ церквахъ,—римскую или другія, напр. парижскую. Сторонники ультрамонтанства настаивали на томъ, чтобы введена была литургія римская. И вотъ виновникомъ этого раздора можетъ быть въ этомъ случаѣ въ концѣ XVI в. признанъ епископъ Анжеръ. Каноники его аббатства, обязанные служить въ двухъ церквахъ двѣ различныя литургіи, и обременяясь этимъ, просили его позволить ввести одну римскую литургію. Въ сосѣдствѣ съ ними бывшіе капелланы, которые держались другой литургіи, по антипатіи къ каноникамъ не хотѣли измѣнить этого. Подущенный канониками, епископъ однажды въ праздникъ Пасхи далъ приказъ, чтобы они совершили римскую литургію. Противъ этого распоряженія капелланы подали протестъ, и по изслѣдованіи дѣла парламентъ осудилъ епископа сказавъ, что онъ долженъ соблюдать литургійный обычай церкви до тѣхъ поръ, пока царь не разрѣшитъ измѣненія.

Такимъ образомъ сторонники галликанизма, выразителемъ котораго является защитительная рѣчь Сарвина, настаивали съ своей стороны, что епископъ не имѣетъ права своимъ собственнымъ авторитетомъ измѣнять литургію безъ согласія капеллы, и что Пій V, издавая книги новой литургіи римской, желалъ, чтобы и древнія литургіи были уважаемы. Почему Анжеръ, если и хотѣлъ, по Сервину, допустить измѣненіе закона въ своей епархіи касательно литургіи, долженъ былъ предварительно войти въ соглашеніе съ капеллой.

Въ началѣ XVII в. нѣкоторые епископы заявляли себя сторонниками единства литургійнаго, и архіепископъ Амбрюмъ предложилъ собранію 1605 года оказать помощь изданію книгъ литургіи римской. Но когда по напечатаніи ихъ оказалось, что въ нихъ не упоминается имя царя, вопреки рѣшенію собранія 1605 молиться за него, а только упоминалось имя папы, то парламентъ отъ лица французской церкви далъ рѣшеніе 1606 г., въ которомъ повелѣлъ всѣмъ предстоятелямъ молиться за царя и наложилъ интердиктъ на всѣ экземпляры, гдѣ не было его имени.

Что могло быть причиной волненій и споровъ по поводу литургій? Отвѣтомъ можетъ служить то, что въ средніе вѣка они наполнены были смѣсью легендъ, апокрифическихъ отрывковъ и нѣкоторыхъ другихъ болѣе или менѣе смѣшныхъ обычаевъ. Вслѣдствіе чего всѣми признавалось нужнымъ въ началѣ XVII в. пересмотрѣть литургійные служебники (rituel). Въ Римѣ исправлялась римская литургія и всѣ церкви, которыя не имѣли литургіи и не могли сами составлять новыхъ книгъ, приняли ее. Въ большей части Франціи начали измѣнять свои литургіи постепенно, чтобы не затронуть чувства народа, который смотрѣлъ на реформацію книгъ какъ на реформацію религіи. И въ XVII в. явилась новая парижская литургія, послужившая основаніемъ для литургіи другихъ церквей Франціи.

Вслѣдствіе этого споръ и открылся. Ультрамонтанство настаивало на повсюдномъ однообразіи литургіи, и слѣдовательно на введеніи новой римской литургіи. „Явились, говоритъ Геттэ, эксцентричные и мало образованные писатели, которые начали осмѣивать парижскую реформу литургіи, и выдавать новое право, которое назвали литургійнымъ, чтобы уничтожить законъ, который давалъ право епископамъ давать литургію своей церкви сообразно съ па-

строенностію душевною, нравами и обычаями народа, ввѣреннаго ихъ заботамъ. Но ихъ притязанія были безсильны и ихъ оскорбленія, нанесенныя французской церкви или епископамъ реформаторамъ литургіи, пали на нихъ всей своей тяжестью" (XII, 29).

Во главѣ противниковъ литургійной реформы сталъ аббатъ Жерангеръ, провозгласившій реформу литургіи ересью и реформаторовъ епископовъ еретиками.

Наконецъ представителями въ этихъ спорахъ являются съ одной стороны знаменитый поборникъ правъ галликанской церкви Бассюстъ и съ другой стороны Лангветъ. Споръ возникъ по слѣдующему случаю. Бассюстъ на ряду съ другими епископами хотѣлъ составить для своей церкви литургію, но Лангветъ возсталъ противъ этого. Будучи оспариваемъ Бассюстомъ, онъ издалъ противъ него три пастырскихъ посланія (mandements), въ которыхъ старался унизить его,—съ своей стороны не замедлилъ и Бассюстъ, и отвѣтилъ ему тѣмъ же, давая знать, что онъ, какъ епископъ, имѣетъ право въ своей епархіи на это.

Вся суть спора состояла въ томъ, что Лангветъ настаивалъ на единообразіи литургій во всѣхъ церквахъ католическаго міра. Бассюстъ въ отвѣтъ ему доказывалъ необходимость разнообразія литургій, и въ подтвержденіе своихъ мнѣній ссылался на исторію всѣхъ церквей Востока и Запада, имѣющихъ разныя литургіи, утверждая, что это разнообразіе есть психологическая нужда и требованіе, а мнѣніе Лангвета выдавалъ за новизну. И вообще, по мнѣнію Бассюста, нельзя безъ стѣсненія и нанесенія ущерба истинѣ ввести единство молитвы въ отправленіи однообразной литургіи [21]).

[21]) Историкъ Геттэ подобный же споръ представляетъ и ранѣе, по случаю вышедшаго служебника епископа Алеты, отличнаго отъ римскаго служебника. Епископъ Тулонскій осудилъ его, потому что его служебникъ былъ несогласенъ съ римскимъ. Но за него вступился епископъ Понти: «Вы осудили чистую дисциплину діоцеза, говоритъ онъ епископу Тулонскому,—позвольте мнѣ сказать, что вы первый епископъ міра, который думаетъ, что обычай и соблюденіе церемоній, молитвъ и дисциплины церковной, должны быть униформенны, и выставляетъ примѣръ папы Павла V, о которомъ уже упоминали, указываетъ на универсальность церквей Востока и Запада и на церковь французскую... Это различіе дисциплины, обычаевъ и привычки никогда не приводили къ схизмѣ, и наши отцы очень далеки были отъ мысли, что опасна эта практика, которую они авторизировали во всѣхъ странахъ» (XI. p. 46).

И Бассюстъ вышелъ побѣдителемъ изъ этого спора и совершенно отвергъ мнѣніе Лангвета, или лучше іезуитовъ, представителемъ которыхъ онъ былъ.

II. Вопросъ о Ius regale возникъ именно отъ того, что папы стали неумѣренно пользоваться правами такъ-называемыхъ бенефицій. По заявленію ультрамонтанской системы, папа въ качествѣ непогрѣшимаго главы церкви имѣлъ полное право распоряжаться доходами церквей и монастырей (аббатствъ), и потому для поддержанія себя и своей куріи онъ получалъ эти доходы,—и это особенно усилилось въ средніе вѣка, когда самая обстановка папскаго двора, пышная, какъ владѣтельной особы, абсолютнаго монарха, требовала огромныхъ расходовъ; каково время папъ Николая I, Григорія Гельдебрандта и другихъ. Въ такомъ же духѣ и съ такими же претензіями они смотрѣли на церковь галликанскую, и во время своего вліянія какъ на народъ, такъ и государей давали полный просторъ этому своему праву, такъ что иногда самыя каѳедры епископскія въ этихъ разсчетахъ надолго оставались вакантными.

Естественно ультрамонтанская система въ этомъ отношеніи должна была встрѣтить противодѣйствіе со стороны галликанской церкви. Какъ и всегда, она явилась теперь съ стремленіемъ къ реформѣ. Какъ на чуждыя сферы духовной, всегда противныя ея духу притязанія папской куріи, она стала смотрѣла непріязненно. Укажемъ здѣсь на примѣръ папы Паслалія II, во время его пребыванія въ монастырѣ св. Діонисія въ 1107 г., приведенный Сугеріемъ, архіепископомъ парижскимъ. „Онъ (папа), говоритъ Сугери, оставилъ потомству единственный достопамятный и небывалый у римлянъ примѣръ, ибо не только не требовалъ, какъ этого боялись, ни золота, ни серебра, ни драгоцѣнныхъ камней, принадлежавшихъ монастырю, но даже не удостоилъ ихъ взглядомъ“.

Любостяжательность и притязанія папъ были нерѣдкими поводами къ столкновеніямъ ихъ съ французской короной, защищавшей галликанскую церковь. Самый благочестивый изъ царей, признанный римской церковью святымъ, Людовикъ IX, и тотъ открыто порицалъ папъ за эти раздоры. А ограниченіе правъ папства на бенефиціи особенно сильно выразилось въ такъ-называемой изданной этимъ королемъ *прагматической санкціи*, которая, какъ явное выраженіе его негодованія на оскорбленія какъ церкви, такъ и на-

рода, составляетъ сильную и первую формальную оппозицію папству. Такъ въ 5 чл. ея говорится: мы не хотимъ, чтобы налагали денежныя взысканія и весьма тяжелые поборы, которые церковь римская налагала и можетъ налагать на церковь французскую, и которыми наше королевство сильно истощено,—никакъ не хотимъ, за исключеніемъ какого-либо важнаго повода, благочестивой или крайне неизбѣжной необходимости, притомъ по свободному и точному согласію нашему и церкви".

Въ 14 столѣтіи замѣчателенъ въ этомъ отношеніи споръ Филиппа Валуа съ Бенедиктомъ XII. Этотъ папа собиралъ крестовый походъ и приглашалъ Филиппа принять въ немъ участіе. Филиппъ Валуа, не имѣя достаточныхъ своихъ средствъ къ выполненію предпріятія, согласился лишь тогда, когда папа обнадежилъ его субсидіями изъ бенефицій чрезъ возвышеніе налоговъ на имѣнія церковныя. Вслѣдствіе сношеній Филиппа съ королемъ англійскимъ походъ не состоялся, и папа отказалъ ему въ субсидіи. Заслуживаетъ замѣчанія его отвѣтъ Филиппу, въ которомъ онъ говоритъ, что „эти десятины обѣщаны были тебѣ только для св. войны, въ противномъ случаѣ ты, сдѣлавшійся виновнымъ въ грѣхѣ, заслужилъ наказаніе, и какое мнѣніе составится о тебѣ, мнѣ и апостольскомъ престолѣ?" (6 т. 464). Филиппъ не останавливается на этомъ; пользуясь общимъ настроеніемъ умовъ противъ папскаго деспотизма, въ 1334 году онъ издаетъ ordonance, въ которомъ присвояетъ себѣ такъ называемое La Regale philippine.

Въ XVII вѣкѣ это право regale еще болѣе укрѣпляется, и тогда прерывается почти вся связь бенефицій съ римскимъ дворомъ. Вопросъ о бенефиціяхъ сильно тревожитъ ту и другую сторону,— и наконецъ парламентъ въ 1608 г. то droit regale, которое распространялось только на нѣкоторыя бенефиціи и по которому нѣкоторыя привиллегированныя церкви и аббатства оставались свободными отъ этого обязательства, распространилъ на всѣ церкви царства безъ исключенія (9 т. 540).

Наконецъ самымъ важнымъ памятникомъ этого droit regale служитъ извѣстная намъ декларація временъ Людовика XIV, когда вполнѣ и безапелляціонно всѣ бенефиціи сдѣлались достояніемъ общимъ государства.

По обозрѣнію спора между ультрамонтами и галликанами весьма естественно приходишь къ слѣдующимъ заключеніямъ. По теоріи

ультрамонтанъ, папа есть глава церкви, высшій соборовъ, единственный виновникъ каноновъ, и надъ собою не имѣетъ суда на землѣ. По теоріи галликанской церкви, какъ ограниченный властію епископовъ и подлежащій ошибкамъ и заблужденіямъ, и слѣдовательно нисшій соборовъ, онъ не имѣетъ абсолютнаго права издавать каноны церковные и подлежитъ суду церкви. Ультрамонтане говорятъ, что папа одинъ имѣетъ право и особенныя привилегіи созывать соборы, предсѣдательствовать, издавать каноны, закрывать соборы и подтверждать ихъ, слѣдовательно онъ имѣетъ власть надъ соборами (и Беллярминъ, какъ на основной базисъ, указываетъ на соборъ латеранскій). Но всѣ теологи, знакомые съ древнею практикой и болѣе или менѣе добросовѣстно относящіеся къ дѣлу, приписываютъ эту привиллегію только церкви, коллективно (collective), оставляя папѣ вліять на церкви частныя (distributive); и вообще этого права нельзя вывести ни изъ писанія, ни изъ преданія церкви. И Беллярминъ и за нимъ Торквемада выражаются, что если папа не желаетъ созывать соборъ, соборъ не можетъ собираться безъ него, (Mar. 156); но въ тоже время и самъ сознается, что въ иныхъ случаяхъ епископы могутъ собираться и безъ папы, даже противъ папы, что они истинные судьи на общихъ соборахъ, а не просто совѣтники (Mar. 159), и истинный декретъ только тотъ, который утвержденъ общимъ собраніемъ. И даже допускаетъ, что оно иногда можетъ даже противиться папскимъ декретамъ, что онъ выражаетъ ясно въ слѣдующихъ словахъ: licet resistere Pontifici invadenti animas, vel turbanti rempublicam, et multo magis si ecclesiam destruere videtur; licet, inquam, ei resistere non faciendo, quod iubet, et impediendo ne exequatur voluntatem suam. Non tamen licet eum judicare, vel deponeve, quod non est nisi superioris (Bellarm. Libr. II, cap. 29).

Папа есть будто *абсолютный виновникъ каноновъ*. Правда, что теологи ультрамонтанскіе не простираютъ его абсолютизма на правила вѣры и законы Божественные, но только на каноны, касающіеся дисциплины церкви, въ отношеніи къ которымъ они хотятъ сдѣлать его всемогущимъ, но какъ явленіе позднее, именно возникшее въ XII в. естественно оно должно было встрѣтить себѣ оппозицію. И вотъ тотъ же Граціанъ, котораго мы видѣли защитникомъ теоріи папства, является здѣсь сильнымъ противникомъ. Вотъ его слова: „какъ Ии-

сусъ Христосъ, виновникъ и учредитель закона, хотѣлъ лучше покоряться закону, такъ и верховные первосвященники должны оказывать уваженіе къ канонамъ, ими ли составленнымъ, или другими съ ихъ согласія (Mar. 182). Самые отцы западные возстаютъ противъ этого. (Mar. 184, 189).

Наконецъ самый необходимый результатъ ультрамонтантской системы—именно ученіе, что папа не подлежитъ никакому суду на землѣ, есть очевидное противорѣчіе, заключающее само въ себѣ опроверженіе.

Ультрамонтаны основываютъ это мнѣніе на слѣдующемъ правилѣ, находящемся въ актахъ собора de Sinuesse.

1) *Primus sedes a nemine judicatur.*

Но очевидно это правило не поддерживаетъ теоріи абсолютистовъ, тутъ слѣдуетъ рѣшить — вселенская церковь или соборъ приняли ли это правило? И кому неизвѣстно, что не всѣ соборы могутъ считаться съ авторитетомъ вселенскимъ?

2) Они приводятъ въ доказательство различные тексты, которые, какъ говорятъ, осуждаютъ всякое изслѣдованіе декретовъ папскихъ. Эти тексты заимствованы у различныхъ папъ—Бонифація I, Иннокентія I, Бонифація II [22]), Геласія [23]) и Николая I. Но на это достаточно сказать, по замѣчанію Марета, что соборы вселенскіе выяснили это, подвергая юридическому изслѣдованію многіе декреты и рѣшенія римскихъ епископовъ. Сами теологи римской школы неколеблясь подчиняютъ папу суду собора, когда онъ впадаетъ въ ересь (Каэтанъ и даже знаменитый Беллярминъ 202).

Наконецъ извѣстный декретъ Si Papa подчиняетъ его, въ случаѣ ереси, суду соборному (Mar. 208).

Въ заключеніе сдѣлаемъ краткій выводъ изъ сказаннаго, чтобы видѣть, въ какомъ отношеніи къ православной церкви стоитъ та и другая сторона.

Изъ всего вышесказаннаго слѣдуетъ, что та и другая партія, какъ ультрамонтаны съ своими теоріями главенства папы, такъ и галли-

---

[22]) Вотъ слова БонифатіяII: никогда не было допущено, говоритъ онъ на соборѣ римскомъ, чтобы снова возбуждать вопросы, уже рѣшенные ап. престоломъ (Mar. 199).

[23]) Такъ и Геласій: св. престолъ имѣетъ право судить всю церковь, такъ что уже никому недозволено послѣ осуждать его мысль (Mar 200).

кане, далеко стоятъ не на истинной почвѣ, та и другая далеко уклонились отъ того прямаго пути, который намѣченъ, какъ руководительный, Божественнымъ Законодателемъ Іисусомъ Христомъ, раскрытъ св. апостолами и утвержденъ практикой церковной. Такъ римская церковь съ своими сторонниками — ультрамонтанами, проповѣдуя и усердно отстаивая свои вымышленныя и ложно усвоенныя привиллегіи апостольскаго престола—въ теоріяхъ о главенствѣ, непогрѣшимости и свѣтской власти римскихъ епископовъ, глубоко извращаетъ самую ясную и естественную заповѣдь Спасителя, завѣщавшаго тому быть слугой, кто хочетъ большимъ быти,— слова апостола Павла, говорящаго, что Христосъ есть глава церкви и Спаситель тѣла,—церковное преданіе, всегда считавшее пастырей церкви равными. Съ своей стороны и церковь галликанская, возставая противъ этихъ прерогативъ папства, и въ тоже время не дѣлая рѣшительнаго разрыва съ папствомъ, находится въ какомъ-то неопредѣленномъ положеніи колебанія, и, скажемъ съ прор. Иліею, хромаетъ на обѣ плеснѣ и не даетъ надежды къ сближенію съ православіемъ.

Церковь римская въ своей практикѣ слишкомъ усердно проповѣдуетъ ритуальность, слишкомъ удаляетъ себя отъ единенія съ другими церквами, гдѣ бы слѣдовало ей искать новаго животворнаго духа, дышетъ сильнымъ антагонизмомъ ко всему, что замѣчается ей со стороны другихъ церквей; по ея дилеммѣ, все, что отвнѣ, противозаконно, ложно и не заслуживаетъ значенія, и вообще она отличается замкнутостію, исключительностію. Съ своей стороны и церковь галликанская, преслѣдуя соблюденіе древнихъ правъ церкви, затмила ихъ въ своей области, перемѣшала съ новыми началами, новыми идеями утилитарности, единя слишкомъ тѣсно съ духомъ своимъ гражданство и правительство, и такимъ образомъ далеко перешла тѣ границы, которыя стоятъ между церковью и государствомъ, чрезмѣру отдавшись въ эту послѣднюю область.

Римская церковь въ лицѣ своихъ ультрамонтанъ заглушаетъ въ своихъ членахъ всякій духъ стремленія къ истинѣ, всякое свободное изслѣдованіе, вотъ ея девизъ: „сказано папой, и вѣрь безпрекословно“, отрицаетъ всякое стремленіе любви и единенія съ другими братьями во Христѣ — христіанами. Съ свой стороны и церковь галликанская съ своимъ прогрессивно-либеральнымъ на-

правленіемъ въ религіозныхъ мнѣніяхъ далеко уклонилась отъ того духа консервативнаго, какимъ дышала древняя галльская церковь и какой составляетъ отличительную черту православной церкви. Наконецъ, церковь римская есть въ собственномъ смыслѣ церковь папская, церковь французская — есть церковь болѣе государственная, тогда какъ церковь восточная, истинная хранительница писаній и преданій, въ собственномъ смыслѣ есть церковь Христова.

Е. А.

РѢЧЬ

ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННѢЙШАГО ІОАННИКІЯ, МИТРОПОЛИТА МОСКОВСКАГО И КОЛОМЕНСКАГО, ПРИ ВСТРѢЧѢ ИХЪ ИМПЕРАТОРСКИХЪ ВЫСОЧЕСТВЪ, ВЕЛИКАГО КНЯЗЯ СЕРГІЯ АЛЕКСАНДРОВИЧА И СУПРУГИ ЕГО ВЕЛИКОЙ КНЯГИНИ ЕЛИЗАВЕТЫ ѲЕОДОРОВНЫ ВЪ УСПЕНСКОМЪ СОБОРѢ, 5 МАЯ 1891 ГОДА.

Благовѣрный Государь!

Нѣкогда пророкъ Самуилъ, по повелѣнію Божію, пришелъ въ градъ Виѳлеемъ. Старѣйшины града, не вѣдавшіе цѣли его пришествія, узнавши о семъ, пришли въ ужасъ и, встрѣчая его, со страхомъ вопрошали его: миръ ли входъ твой, прозорливче? Миръ,— отвѣчалъ въ успокоеніе ихъ пророкъ Божій.

Встрѣчая Тебя, Великій Князь, и Благовѣрную Супругу Твою, мы не имѣемъ нужды съ трепетомъ вопрошать Тебя: миръ ли входъ Твой? Приходишь Ты къ намъ по изволенію Благочестивѣйшаго Монарха нашего, Августѣйшаго Брата Твоего, сердцу Котораго особенно близка Первопрестольная столица Его, — приходишь, дерзаемъ помышлять, и не безъ собственнаго Твоего соизволенія. Ты — нашъ отъ чрева Матери Твоея. Благочестивѣйшая Мать Твоя, имя которой и до сего дне устами всѣхъ православныхъ Русскихъ произносится съ благословеніемъ и благоговѣніемъ, еще до рожденія Твоего посвятила Тебя особому покровительству великаго предстателя предъ престоломъ Божіимъ за Русскую землю, Преподобнаго и Богоноснаго отца нашего Сергія, давши обѣтъ назвать Тебя его именемъ. Въ юныхъ лѣтахъ Твоихъ, для укрѣпленія Твоего далеко не крѣпкаго здоровья, родители Твои посылаютъ Тебя въ предѣлы Москвы,

руководясь при семъ не столько благопріятными для здоровья естественными условіями, которыми она едва-ли и обладаетъ сравнительно съ другими болѣе благопріятными мѣстностями обширной Имперіи, сколько твердою вѣрою въ помощь Царицы Небесной и небеснаго предстателя предъ Богомъ за Царственную семью Преподобнаго Сергія. И молитва вѣры не посрамила молившихся съ сердечною вѣрой и крѣпко уповавшихъ на милость Божію. Перешедшее къ Тебѣ по завѣту Матери Твоей любимое Ея помѣстье, не въ далекомъ разстояніи отъ Москвы, еще болѣе сблизило Тебя съ Москвою. Ты сталъ чрезъ это однимъ изъ передовыхъ владѣтелей недвижимой собственности въ московской области.

Обитатели первопрестольной столицы еще задолго до назначенія Твоего къ намъ, не имѣя никакихъ опредѣленныхъ данныхъ, чувствомъ сердца заранѣе предопредѣляли быть Тебѣ среди насъ руководителемъ и направителемъ общественной жизни. Пріурочивая къ тому или другому времени исполненіе своихъ сердечныхъ желаній, они, несмотря на ошибочность своихъ преждевременныхъ предположеній, не теряли надежды и даже увѣренности, что рано или поздно желанія ихъ сбудутся. Отказываюсь изображать тѣ радостныя чувства, которыми исполнились сердца ихъ по полученіи извѣщенія объ исполненіи ихъ завѣтныхъ желаній: изображеніе ихъ словомъ едва-ли доступно и болѣе меня сильнымъ въ словѣ.

За симъ радостнымъ извѣстіемъ послѣдовало другое, отрадное для всѣхъ истинно православныхъ Русскихъ, а для жителей первопрестольной столицы сугубо радостное извѣстіе о присоединеніи тебя, Благовѣрная Великая Княгиня, къ православной церкви Христовой чрезъ св. мѵропомазаніе. Горячія благодарныя молитвы ко Всевышнему вознесены были во всѣхъ церквахъ первопрестольной столицы тотчасъ по совершеніи радостнаго сего событія, еще болѣе сблизившаго съ нами Тебя, какъ присную всѣмъ намъ по вѣрѣ.

Съ сердечнымъ восторгомъ встрѣчая Тебя и Благовѣрную Супругу Твою, усердно молимъ Всевышняго, да благословитъ входъ Твой къ намъ миромъ, къ утѣшенію Возлюбленнаго Монарха Нашего, на радость Тебѣ и Августѣйшей Супругѣ Твоей, на благо и счастіе первопрестольной столицы.

РѢЧЬ

ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННѢЙШАГО ІОАННИКІЯ, МИТРОПОЛИТА МОСКОВСКАГО, ПРИ ВСТРѢЧѢ ИХЪ ИМПЕРАТОРСКИХЪ ВЕЛИЧЕСТВЪ, БЛАГОЧЕСТИВѢЙШАГО ГОСУДАРЯ ИМПЕРАТОРА АЛЕКСАНДРА АЛЕКСАНДРОВИЧА И БЛАГОЧЕСТИВѢЙШЕЙ ГОСУДАРЫНИ ИМПЕРАТРИЦЫ МАРІИ ѲЕОДОРОВНЫ ВЪ УСПЕНСКОМЪ СОБОРѢ, 18 МАЯ 1891 ГОДА.

Благочестивѣйшій Государь!

Первопрестольной столицѣ обычно съ сердечнымъ восторгомъ встрѣчать Вѣнценосныхъ Монарховъ при каждомъ посѣщеніи. Но нынѣшнее Твое посѣщеніе особенно знаменательно и отрадно для насъ.

Для древле-престольнаго града, въ которомъ отъ вѣтъ древнихъ всѣ царственные предки Твои вѣнчались на царство и воспринимали священное мѵропомазаніе для прохожденія великаго своего къ Богу служенія, Ты изволилъ назначить руководителемъ и направителемъ общественной жизни Августѣйшаго Брата Твоего. Съ сердечною радостію приняла Москва вѣсть сію, не безъ основанія усматривая въ семъ изволеніи Твоемъ особое благоволеніе Твое къ древле-царствующему граду. Съ какимъ благоговѣйно-благодарнымъ чувствомъ къ Тебѣ встрѣтила Москва Августѣйшаго Брата Твоего, о семъ лучше можетъ повѣдать Самъ Онъ. Нынѣ, срѣтая съ сердечнымъ восторгомъ Тебя и Благочестивѣйшую Супругу Твою, не можемъ не выразить предъ Тобою радостныхъ чувствъ, исходящихъ отъ благодарныхъ сердецъ за милости являемыя Тобою намъ, смиренно вознося молитвы ко Всевышнему, *Имъ же царіе царствуютъ*, да укрѣпитъ царство Твое и даруетъ намъ свыше силу быть достойными Твоихъ милостей.

Невыразимый ужасъ объялъ сердца всѣхъ вѣрноподданныхъ при вѣсти о смертельной опасности, угрожавшей Первенцу Твоему, Надеждѣ всей Россіи. Пораженные симъ ужасомъ, многіе потеряли даже способность вѣрить чудесной милости Божіей, явленной во спасеніи драгоцѣнной жизни Наслѣдника Цесаревича, предполагая, что извѣстія о семъ сообщаются только для успокоенія вѣрноподданныхъ. Тѣмъ горячѣе были благодарныя молитвы ко Престолу Всевышняго, когда разсѣялись всѣ сомнѣнія. Благодарно исповѣдуя чудодѣйственную милость Божію, молимъ безмѣрное и неизреченное милосердіе Отца Небеснаго, да и впредь охраняетъ Тебя и Царственную Семью Твою на всѣхъ путяхъ жизни отъ всякаго злаго обстоянія ко благу и счастію многихъ милліоновъ Твоихъ вѣрноподданныхъ.

Благодѣтельныя послѣдствія отеческой заботливости Твоей о величіи и славѣ Россіи и мудрыхъ Твоихъ мѣропріятій ко благу и счастію Твоихъ вѣрноподданныхъ становятся очевидными и такъ сказать осязаемыми и для непосвященныхъ въ подробности многосложнаго государственнаго управленія. Не могутъ не признать и невольно признаютъ это и люди науки, и практическіе дѣятели, ошибочно державшіеся прежде инаго направленія и мечтавшіе достигнуть величія и благоденствія Россіи другими путями, а недоброжелатели и враги наши, съ завистію смотрящіе на прямой путь, на который поставлена Тобою Россія, предсказывающіе гибель ея на семъ пути, какъ бы ни извращали Твои мѣропріятія ко благу ея, безсильны совратить насъ на другой путь.

Да не смущается, Благочестивѣйшій Государь, сердце Твое никакими пререканіями, откуда бы ни исходили они, Твоимъ благимъ намѣреніямъ.

Надъ Тобою благословеніе Всевышняго, обращающаго *стропотная въ правая и острая въ пути гладки*, за Тобою милліоны Твоихъ вѣрноподданныхъ, готовыхъ идти по указанному Тобою пути не только по долгу, но и по влеченію сердца.

Господь да сохранитъ вхожденіе Твое къ намъ и исхожденіе Твое отъ насъ.

РѢЧЬ

ПРЕОСВЯЩЕННАГО ВИССАРІОНА, ЕПИСКОПА ДМИТРОВСКАГО, ПРИ ОТКРЫТІИ ФРАНЦУЗСКОЙ ВЫСТАВКИ ВЪ МОСКВѢ, 29 АПРѢЛЯ 1891 Г.

Милостивые государи! Распорядители выставки пригласили насъ благословить открытіе ея. Нельзя не выразить глубокаго сочувствія тому, что они признали нужнымъ церковное благословеніе для дѣла чисто житейскаго. Ибо и житейскія дѣла должно творить съ мыслію о Богѣ, главномъ виновникѣ благоуспѣшности ихъ. Выставленныя здѣсь произведенія человѣческаго труда въ области искусствъ, ремеслъ и промышленности свидѣтельствуютъ о великой силѣ человѣческаго ума. Человѣкъ поставленъ волей Творца во главѣ земныхъ тварей. Данная ему власть надъ тварями не совсѣмъ утрачена человѣкомъ и послѣ грѣхопаденія. Міръ живыхъ и неодушевленныхъ существъ доселѣ служитъ его нуждамъ, приноситъ ему дань, какъ царю своему. Время не только не умаляетъ, а скорѣе увеличиваетъ его владычество надъ природой. Съ каждымъ годомъ, съ каждымъ, можно сказать, днемъ расширяются предѣлы его владычества, успѣхи его въ употребленіи ея силъ и средствъ для его потребностей. Правда, дѣятельность его, направленная къ этой цѣли, въ большинствѣ случаевъ не можетъ равняться производительнымъ силамъ природы. Пчела, шелковичный червь производятъ издѣлія, подобныхъ которымъ человѣкъ не въ силахъ произвести. Полевыя лиліи, по слову Христа Спасителя, такъ великолѣпны, что и Соломонъ во всей славѣ своей не одѣвался такъ, какъ всякая изъ нихъ. (Матѳ. 6, 23). Но все, что дѣ-

лается силами природы, какъ бы ни было прекрасно и совершенно, дѣлается по однажды навсегда установленнымъ законамъ, по однажды искони заведенному порядку. Прогрессъ здѣсь немыслимъ. Прошло нѣсколько тысячелѣтій со времени сотворенія міра, пройдетъ быть-можетъ еще нѣсколько сотенъ тысячелѣтій, но ни пчела не сдѣлалась и не сдѣлается умнѣе и искуснѣе въ произведеніи сотовъ, чѣмъ было въ началѣ міра, ни цвѣты не сдѣлались и не сдѣлаются красивѣе и благоуханнѣе, чѣмъ въ настоящее время. Сумма удовольствій, доставляемыхъ зрѣлищемъ земной природы въ настоящее время, не превышаетъ мѣры ихъ въ началѣ міробытія. Не такова дѣятельность человѣка. Успѣхи ея въ покореніи природы его власти, въ извлеченіи изъ нея всего, что нужно для его внѣшняго благосостоянія, съ теченіемъ времени становятся болѣе и болѣе поразительными. Нашъ девятнадцатый вѣкъ далеко опередилъ въ семъ отношеніи вѣка минувшіе, а вѣкъ двадцатый, навѣрное, превзойдетъ его. Есть чѣмъ хвалиться, есть поводъ гордиться. Но напрасно сыны вѣка хвалятся успѣхами въ изобрѣтеніи житейскихъ удобствъ до забвенія, Кому они главнымъ образомъ обязаны этими великими успѣхами. Напрасно думаютъ, что обязаны ими однимъ собственнымъ трудамъ, единственно своей предпріимчивости и изобрѣтательности. Напрасно теряютъ изъ виду, что всякое даяніе благое и всякій *даръ совершенный*, по слову апостола Іакова, *исходитъ отъ Бога, Отца свѣтовъ*. Къ числу этихъ благихъ даяній и даровъ относятся успѣхи ума человѣческаго въ области искусства, ремеслъ и промышленности. Ибо и самый умъ человѣка, гордящагося этими успѣхами, есть даръ Божій. Отецъ свѣтовъ при самомъ сотвореніи человѣка озарилъ его свѣтомъ ума, даровалъ ему способность при помощи этого свѣта познавать истину, открывать и изобрѣтать все, что можетъ способствовать его благосостоянію. Стало-быть не себя одного человѣкъ долженъ почитать виновникомъ успѣховъ въ дѣлахъ житейскихъ, но преимущественно Господа Бога, отъ котораго принялъ даръ ума. Итакъ удержись отъ самохвальства сынъ вѣка сего: „хвалящійся о Господѣ да хвалится“, исповѣдуя свою зависимость отъ Него во всѣхъ отношеніяхъ. Что ты имѣешь, чего бы не получилъ? А если получилъ, что хвалишься, какъ будто не получилъ? (1 Кор. 4 и 7). Сознаніе того, что мы всѣмъ обязаны Го-

споду, должно располагать насъ къ смиренію предъ Нимъ, а отнюдь не къ гордости и похвальбѣ. Желательно думать, что распорядители этой выставки проникнуты тѣмъ же сознаніемъ и смиреніемъ предъ Господомъ, если рѣшились испросить благословеніе Господа на ея открытіе чрезъ насъ, служителей православной церкви. Такъ и всегда долженъ поступать христіанинъ. Все, что ни дѣлаетъ, онъ долженъ дѣлать во славу Божію, за все Бога благодарить, на всѣ дѣла свои испрашивать благословеніе Божіе. Итакъ да пребудетъ благословеніе Божіе на открывающейся выставкѣ, да будетъ при помощи благословенія Божія достигнута благая цѣль выставки — сблизить два народа въ области промышленности и торговли, и чрезъ то укрѣпить мирныя и дружелюбныя отношенія между ними.

Э. ПРЕССАНСЕ.

Христіанская литература понесла тяжелую утрату въ лицѣ скончавшагося 8 апрѣля французскаго писателя—богослова Эдмонда Прессансе. Заграничная печать различныхъ направленій единодушно высказала чувства скорби по поводу утраты этого талантливаго писателя и честнаго общественнаго и церковнаго дѣятеля. Изъ числа этихъ отзывовъ, съ разныхъ сторонъ характеризующихъ литературную и общественную дѣятельность Э. Прессансе, сочиненія котораго пользуются извѣстностью и въ русскомъ обществѣ *, считаемъ не лишнимъ привести слѣдующій отзывъ англійскаго журнала „Christian World“ **, въ которомъ дается краткая характеристика разносторонней дѣятельности почившаго писателя.

„Въ лицѣ Э. Прессансе сошелъ въ могилу человѣкъ, о которомъ можно сказать, что всѣ фракціи его согражданъ соединились въ чувствѣ удивленія ему, но что Франція въ настоящій часъ кажется совершенно неспособна снова дать такого человѣка. Читатели „Христіанскаго міра“ знаютъ нѣсколько по его статьямъ о блестящемъ, широкомъ и благородномъ умѣ этого человѣка. Но въ тоже время они не знаютъ всей широты и многосторонности его ума, всей важности и разнообразія тѣхъ услугъ, которыя онъ оказалъ странѣ и міру въ теченіе его удивительно полной жизни. Немногіе люди

---

* На русскій языкъ переведено его сочиненіе: «Іисусъ Христосъ и Его время»; кромѣ того въ Православномъ Обозрѣніи въ разное время были напечатаны переводы его статей: «Древній міръ и христіанство» (1861 г.); «Римскій вопросъ во время первой имперіи» (1869 г.); «Сверхъестественное предъ судомъ совѣсти» (1865 г.) «Религіозная политика въ Пруссіи (1874) и др. мелкія замѣтки, какъ напр. отзывъ его о Кельнскомъ старокатолическомъ конгрессѣ (1872 г.).

** Заимствуемъ его изъ основаннаго Э. Прессансе журнала «Revue chrétienne, майская книжка котораго вся сполна посвящена личности его почившаго основателя и талантливаго сотрудника.

играли столь разнообразныя роли. Но то, что насъ особенно поражаетъ въ настоящія минуты, эта неизмѣнность его характера, проявившагося во всѣхъ этихъ роляхъ. Былъ ли онъ проповѣдникомъ на каѳедры евангелической церкви Тэбу, или патріотомъ, подвергавшимъ опасности свою жизнь во время войны 1870 года, чтобъ помочь раненымъ, или политическимъ дѣятелемъ, произносящимъ одушевленную рѣчь на трибунѣ сената, или историкомъ, вносящимъ въ отдаленное прошлое свѣтлый лучъ своихъ знаній и воображенія,— онъ всегда былъ однимъ и тѣмъ же. Мы всегда находимъ въ немъ соединеніе полной искренности, горячаго энтузіазма и непоколебимой вѣры.

Едва-ли можно найти болѣе поразительный примѣръ того вліянія, какое можетъ производить благородный и чистый характеръ на людей самыхъ противоположныхъ убѣжденій, какъ то положеніе, которое занималъ во французскомъ сенатѣ Прессансе. Что касается убѣжденій,—то глубокая пропасть раздѣляла его отъ двухъ партій въ этомъ собраніи. Отъ правой стороны, состоящей изъ клерикальныхъ реакціонеровъ, его отдѣлялъ его непоколебимый протестантизмъ. Отъ лѣвой, состоящей почти изъ однихъ свободныхъ мыслителей, его отдѣляло его евангелическое христіанство. Но едва ли былъ еще человѣкъ, котораго бы съ такимъ уваженіемъ равно слушала и та и другая партія. Католики и свободномыслящіе равно чувствовали, что они имѣютъ дѣло съ человѣкомъ полной искренности и совершеннаго безкорыстія, который ничего другаго не желалъ и не искалъ, какъ блага своихъ современниковъ.

Его жизнь, сказали мы, была удивительно полна. Происходя отъ древняго гугенотскаго корня *, онъ, какъ молодой человѣкъ, имѣлъ неоцѣнимое преимущество находиться подъ вліяніемъ одной изъ наиболѣе благородныхъ личностей, порожденныхъ въ настоящій вѣкъ континентальнымъ протестантизмомъ. Мы говоримъ объ Александрѣ Винэ. Окончивъ свои занятія въ Парижѣ, Э. Прессансе поступилъ въ 1842 г. на богословскій факультетъ въ Лозаннѣ, душой котораго былъ Винэ. Тѣ, которымъ хорошо знакомы сочиненія этихъ двухъ писателей, могутъ всюду примѣтить вліяніе учителя на умъ ученика. Швейцарскій профессоръ въ одно и то же время былъ и превосходнымъ критикомъ, слово котораго пользовалось авторитетомъ въ передовыхъ литтературныхъ кругахъ Франціи, и докторомъ богословскихъ наукъ, сочиненія и проповѣди котораго были главнымъ двигателемъ религіознаго пробужденія въ его отечествѣ. Въ молодомъ Прессансе онъ нашелъ вполнѣ сочувствующій ему умъ, который въ позднѣйшемъ поколѣніи выполнилъ туже двоякую роль. Покинувъ Лозанну, Прессансе расширилъ свой умственный горизонтъ, непрерывно продолжая свои занятія въ

* Онъ родился въ 1824 году.

Галлѣ и Берлинѣ, гдѣ онъ познакомился съ Толукомъ и Неандеромъ. Въ 1847 году онъ посвятилъ себя на служеніе церкви въ качествѣ пастора церкви Тэбу, въ Парижѣ, гдѣ голосъ его не умолкалъ почти до смерти. Въ 1854 г. онъ сдѣлался редакторомъ журнала „Revue chrétienne", религіознаго ежемѣсячнаго органа евангелическихъ церквей во Франціи.

Во время страшной годины (1870) и слѣдовавшей за ней, когда Парижъ былъ преданъ ужасамъ Коммуны, онъ отмѣтилъ себя геройскими трудами на пользу раненыхъ и больныхъ, организуя кружки помощи и подвергая опасности свою жизнь на полѣ войны. Его сограждане ознаменовали свою признательность его дѣятельности и личности, выбравъ его членомъ національнаго собранія 1871 г.—знакъ довѣрія къ нему, который былъ повторяемъ, пока онъ не былъ избранъ пожизненнымъ членомъ сената.

Нельзя дать лучшаго понятія о томъ, какъ пользовался Прессансе своимъ политическимъ вліяніемъ, какъ указавъ на одно изъ его послѣднихъ дѣлъ, имѣющихъ общественный интересъ, которыя его занимали. Мы хотимъ сказать о томъ крестовомъ походѣ, во главѣ котораго онъ сталъ — какъ въ странѣ такъ и въ сенатѣ,—противъ той безнравственной литературы, волны которой разлились въ настоящее время во Франціи подобно опустошительному потопу. Онъ употребилъ все свое краснорѣчіе противъ этого зла и на законодательной трибунѣ и въ передовыхъ домахъ Франціи; результатомъ этого было то, что онъ могъ представить петицію съ 33,000 подписей, въ которой просилъ правительство принять необходимыя репрессивныя мѣры. Дай Богъ, чтобъ намъ позволено было прибавить, что его благородныя усилія произвели то дѣйствіе, котораго онъ желалъ! Въ настоящее время власть зла слишкомъ усилилась, приливъ безнравственности и безстыдства продолжаетъ подниматься, а правительство довольствуется притворною дѣятельностію, представляющей собой обманчивую картину лицемѣрія, надъ которой издѣваются спекуляторы въ области безнравственности.

Какъ авторъ, онъ воздвигъ себѣ достойные вниманія памятники въ области исторіи и христіанской апологетики. Его *magnum opus* безспорно есть его „исторія первыхъ вѣковъ христіанской церкви" (Histoire des trois premiers siecles de l'Eglise chrétienne), по отношенію къ которой его „Апостольскій вѣкъ" (Age apostolique) и „Древній міръ и христіанство" (Ancien monde et le Christianisme) являются какъ бы оторванными аванъ-постами. Этихъ сочиненій достаточно, чтобъ утвердить за нимъ репутацію блестящаго и солиднаго историка. Каждая страница даетъ доказательство широты его воззрѣній и тщательной обработки фактовъ. Это былъ предметъ, гдѣ его философскій взоръ, христіанскій энтузіазмъ, его та-

лантъ живописнаго изложенія нашли себѣ наиболѣе широкое приложеніе.

Онъ показываетъ намъ исторію медленнаго приготовленія міра къ принятію Евангелія,—онъ переноситъ насъ изъ героическаго вѣка церкви къ тѣмъ временамъ, когда она начинаетъ бороться съ тонкостями греческой и восточной философіи и въ этой борьбѣ составляетъ члены ея „Вѣрую“, и эта исторія, обогащенная перлами живописнаго изложенія и замѣчательно очерченными образами святыхъ и мучениковъ, поучаетъ насъ и приковываетъ къ себѣ въ тоже время. Между этимъ сочиненіемъ и сочиненіемъ Неандера есть существенная разница, какъ между произведеніемъ нѣмецкаго ума и произведеніемъ ума французскаго: первое, всегда тщательно обработанное, многословно до скуки; второе сжато, полно мѣткихъ штриховъ и всегда интересно.

Размѣры нашей замѣтки позволяютъ только упомянуть о такихъ его сочиненіяхъ, какъ „Исторія ватиканскаго собора“ (Histoire du Concile du Vatican), его философскій трудъ „les origines“, гдѣ онъ мастерскою рукою трактуетъ вопросы, которые ставитъ передъ христіанскимъ мыслителемъ нашихъ дней антропологія и физико-психологія, — или эта интересная монографія о „Церкви и французской революціи“ (L'eglise et la Revolution française). Болѣе прилично подробнѣе остановиться на его „жизни Іисуса Христа“, сочиненіи, популярность котораго доказывается его семью изданіями. Здѣсь напрашивается сравненіе между его сочиненіемъ и другими сочиненіями о жизни Христа, которыя дала нашему поколѣнію Франція—сочиненіемъ Э. Ренана и недавно изданнымъ сочиненіемъ знаменитаго доминиканца о. Дидона. Сочиненіе, вышедшее изъ-подъ пера блестящаго литератора,—который смотритъ на исторію христіанства, какъ на предметъ, на которомъ онъ можетъ свободно выводить узоры своихъ граціозныхъ романовъ, — даетъ намъ Христа, отвѣчающаго взглядамъ французскаго сантименталиста, который отвергаетъ духовное и сверхъ-естественное. Второе сочиненіе—есть защитительная рѣчь адвоката, который долженъ защитить христіанство, а болѣе всего—догматы Ватикана. Между этими крайностями можно поставить трудъ Прессансе. Всюду онъ обнаруживаетъ человѣка XIX вѣка, съ жаромъ ищущаго истину, проникнутаго духомъ свободнаго изслѣдованія, но въ тоже время и ученика, вѣрующаго, что Іисусъ есть Сынъ Божій и что вѣрующіе въ Него именемъ Его имѣютъ жизнь вѣчную. Утѣшительно видѣть, что въ наши дни въ скептической Франціи жизнь, завершенная на Голговѣ, еще производитъ могучее впечатлѣніе и что сочиненія двухъ богослововъ, протестанта и католика, которые старались вѣрно воспроизвести ее, встрѣтили восторженный пріемъ.

Необходимо сказать нѣсколько словъ о положеніи Прессансе въ церкви. Онъ принадлежалъ къ фракціи свободной церкви французскаго протестантизма и энергично ратовалъ за отдѣленіе церкви отъ государства. Въ тоже время онъ совершенно не сочувствовалъ нападеніямъ крайней лѣвой партіи, которая силилась опустошить католическую церковь. Убѣжденный протестантъ, онъ тѣмъ не менѣе признавалъ все, что есть христіанскаго и хорошаго въ католицизмѣ. Въ богословіи, если воспользоваться англійской терминологіей, его часто обозначали именемъ либеральнаго евангелика. Съ непоколебимымъ постоянствомъ исповѣдуя всѣ основныя ученія, на которыхъ въ теченіе вѣковъ держится церковь, чтобъ въ нихъ находить свою пищу, его умъ всегда былъ открытъ для всего, что изысканія современной науки могутъ привнести въ вопросы объ авторитетѣ и библейской критикѣ. Онъ отвергалъ теорію Госсена о полной богодухновенности какъ рѣшительно неоправдываемую. Его взгляды на этотъ вопросъ приближаются къ тѣмъ, какіе недавно изложены въ Lux mundi.

Какъ проповѣдникъ и ораторъ, онъ увлекалъ и очаровывалъ. Въ продолженіе одного или двухъ лѣтъ, когда роковая болѣзнь, которой предстояло положить предѣлъ его жизни, уже поразила его голосовые органы, его голосъ сдѣлался хриплымъ и успѣхъ его слова конечно понизился. Но даже тогда, — можемъ сослаться на личный опытъ, — было рѣдкимъ преимуществомъ слышать его. Разъ онъ начиналъ говорить, его блѣдныя черты оживлялись, его взоръ металъ огненные взгляды, онъ казалось забывалъ свою физическую немощь, построяя фразу за фразой: факты и доказательства стройно группировались какъ подъ привычной рукой совершеннаго артиста, и каждый отдѣлъ заканчивался всегда мѣткимъ и блестящимъ очеркомъ. Объ немъ говорили, что его слово проникаетъ до суставовъ и до мозга костей.

Невозможно изучать жизнь этого великаго человѣка, не обращая вниманія на свѣтлыя свойства ума и сердца французскаго, когда они просвѣтлены и вдохновлены истиннымъ христіанствомъ. Счастлива Франція, если Э. Прессансе, уходя со сцены, оставилъ послѣ себя людей, образованныхъ по его образцу, людей,—которые, при рѣдкихъ и разнообразныхъ талантахъ, будучи французами по строю ихъ ума, тѣмъ не менѣе были бы далеки отъ всякаго суевѣрія, часто примѣшивающагося къ религіи въ ихъ отечествѣ, и посвящали бы всѣ силы души преуспѣнію царства Божія"!

Ѳ. П.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКІ.

ОПРЕДѢЛЕНІЕ СВЯТѢЙШАГО СИНОДА.

(Отъ 10—13 мая 1891 года, № 2,013).

О высочайше утвержденныхъ 4 мая 1891 г. правилахъ о школахъ грамоты.

По указу Его Императорскаго Величества Святѣйшій Правительствующій Синодъ слушали: предложеніе г. синодальнаго оберъ прокурора, отъ 8 мая сего года, за № 2132, о томъ, что по всеподданнѣйшему докладу, опредѣленіе Святѣйшаго Синода отъ 13—15 февраля 1891 года, за № 394, съ правилами о школахъ грамоты, Государь Императоръ, 4 текущаго мая, Высочайше соизволилъ правила сіи утвердить и опредѣленіе Святѣйшаго Синода повелѣлъ исполнить. Справка: Святѣйшій Синодъ 13—15 февраля 1891 года опредѣлилъ: выработанныя училищнымъ при Святѣйшемъ Синодѣ совѣтомъ и разсмотрѣнныя министрами Народнаго Просвѣщенія, Военнымъ и Внутреннихъ дѣлъ правила о школахъ грамоты, по подписаніи ихъ Синодомъ, повергнуть чрезъ синодальнаго оберъ-прокурора на Высочайшее Его Императорскаго Величества воззрѣніе и утвержденіе, и предоставить оберъ-прокурору испросить Высочайшее соизволеніе на введеніе сихъ правилъ въ дѣйствіе во всѣхъ епархіяхъ, кромѣ Рижской и Великаго Княжества Финляндскаго, гдѣ начальныя школы православнаго населенія имѣютъ особое устройство. Приказали: Въ 13 день іюня 1884 года Его Императорскому Величеству благоугодно было утвердить правила о церковно-приходскихъ школахъ, коими православному духовенству предоставлено открывать сіи школы повсемѣстно для обученія подростающаго поколѣнія истинамъ вѣры и нравственности христіанской, подъ кровомъ Церкви Православной и въ духѣ всецѣлой преданности Престолу и Отечеству. Приходское духовенство, съ чувствомъ глубокаго благоговѣнія внявъ Всемилостивѣйшему Царскому Слову, выражавшему надежду, что „духовенство окажется достойнымъ своего высокаго призванія въ этомъ важномъ дѣлѣ“, потщилось по мѣрѣ силъ своихъ оправдать возлагавшуюся на него надежду. Въ теченіе минувшаго шестилѣтія оно открыло и поддерживаетъ около девяти тысячъ школъ церковныхъ въ мѣстахъ наиболѣе населенныхъ и болѣе другихъ нуждающихся въ средствахъ для народнаго просвѣщенія. Школы эти, связанныя не-

раздѣльно съ церковью и съ ученіемъ православной вѣры, находятъ живое сочувствіе въ народѣ, который видитъ въ нихъ надежное средство для религіозно-нравственнаго воспитанія дѣтей, составляющаго твердый оплотъ противъ вторгающихся извнѣ въ темную крестьянскую среду различныхъ лжеученій. Сочувствіе свое крестьяне выражаютъ посильными матеріальными пожертвованіями на устройство и содержаніе школъ и вознагражденіе учащихъ. Добрые плоды, которые уже успѣли отчасти принести церковно-приходскія школы своимъ благотворнымъ вліяніемъ на учащихся, мало-по-малу привлекаютъ вниманіе къ нимъ образованнаго общества, и многіе изъ землевладѣльцевъ и лицъ служебнаго сословія приходятъ на помощь духовенству при открытіи школъ. Несмотря однако же на значительное распространеніе церковно-приходскихъ школъ и ожидаемое умноженіе ихъ въ будущемъ, школы эти своимъ количествомъ не въ состояніи удовлетворить нуждѣ въ обученіи всему сельскому населенію. Въ небольшихъ поселкахъ и малолюдныхъ деревняхъ школы эти, при всей своей сравнительно съ другими начальными народными училищами, дешевизнѣ, даже при безплатномъ трудѣ церковныхъ причтовъ, часто не по силамъ малочисленному населенію. Въ такихъ поселкахъ, по большей части удаленныхъ отъ приходскихъ храмовъ, духовенство устроятъ школы грамоты, предоставленныя правилами 13 іюня 1884 года исключительному попеченію его и завѣдыванію. Выработанныя для сихъ школъ училищнымъ совѣтомъ при Святѣйшемъ Синодѣ, разсмотрѣнныя подлежащими министерствами и одобренныя Святѣйшимъ Синодомъ „Правила о школахъ грамоты“ 4 текущаго мая, Высочайше утверждены. Съ радостію пріемли Высочайшее Государя Императора утвержденіе правилъ о школахъ грамоты, какъ новый знакъ державнаго довѣрія къ православному духовенству, Святѣйшій Синодъ уповаетъ, что школы сіи подъ непосредственнымъ руководствомъ приходскихъ священниковъ, послужатъ однимъ изъ благонадежнѣйшихъ и благоуспѣшнѣйшихъ средствъ къ распространенію грамотности и основныхъ истинъ вѣры и въ небольшихъ поселеніяхъ нашего отечества. Получая нынѣ правильное устройство, школы грамоты становятся надежною первою ступенью для дальнѣйшаго народнаго образованія. Святѣйшій Синодъ надѣется, что приходское духовенство, въ теченіе истекшаго шестилѣтія столь ревностно послужившее, подъ попечительнымъ руководствомъ своихъ архипастырей, народному просвѣщенію въ духѣ церкви православной, потщится, съ помощью Божіей, о повсемѣстномъ открытіи школъ грамоты для распространенія и утвержденія въ православномъ народѣ церковнаго просвѣщенія и истиннаго благочестія. Да почіетъ благословеніе Божіе на сихъ разсадникахъ народнаго образованія и да усугубитъ Господь силы всѣхъ въ нихъ труждающихся.

ПРАВИЛА О ШКОЛАХЪ ГРАМОТЫ.

(Высочайше утверждены 4 мая 1891 г.).

§ 1. Школы грамоты суть школы начальнаго обученія, открываемыя въ приходахъ городскихъ и сельскихъ, а равно и при монастыряхъ.

§ 2. Всѣ школы грамоты, какъ существующія уже, такъ и вновь открываемыя, подлежатъ исключительно вѣдѣнію и наблюденію духовнаго начальства. Попеченіе о школахъ грамоты въ приходахъ и руководство оными возлагается на мѣстныхъ священниковъ, или на тѣ лица, кои будутъ назначены для сего епархіальнымъ архіереемъ. Отвѣтственность за православно-церковное направленіе школы во всякомъ случаѣ возлагается на приходскаго священника.

§ 3. Школы грамоты могутъ быть учреждаемы членами причтовъ, монастырями, благотворительными учрежденіями, однимъ или нѣсколькими прихожанами, сельскими и городскими обществами и земствомъ.

§ 4. Мѣстные прихожане, желающіе открыть на свои средства школу грамоты, обращаются за совѣтомъ и указаніями къ приходскому священнику, на обязанность котораго возлагается пріисканіе для открываемой школы благонадежныхъ учителя и попечителя и забота о снабженіи ея необходимыми руководствами и учебными пособіями. Всѣ могущія возникнуть между приходскимъ священникомъ и устроителями школы недоразумѣнія разрѣшаются уѣзднымъ отдѣленіемъ епархіальнаго училищнаго совѣта, по докладу мѣстнаго о. наблюдателя.

§ 5. Лица и учрежденія, не принадлежащія къ приходу, желающія открыть одну или нѣсколько школъ грамоты въ приходѣ, обращаются со своимъ предложеніемъ или въ уѣздное отдѣленіе епархіальнаго училищнаго совѣта, или къ мѣстному священнику, и сообщаютъ при этомъ, гдѣ и на какія средства предполагается открыть школу.

§ 6. Въ школахъ грамоты обучаютъ священники, діаконы и другіе члены причта, а также свѣтскіе учители, избираемые изъ лицъ православнаго исповѣданія, благочестивой жизни и знакомыхъ съ предметами начальнаго обученія. Избраніе учителей для школъ грамоты предоставляется учредителямъ оныхъ по соглашенію съ приходскимъ священникомъ.

§ 7. Лица, имѣющія свидѣтельство на званіе учителя, допускаются къ учительству въ школѣ грамоты по удостовѣреніи въ нравственной ихъ благонадежности, съ доведеніемъ о семъ до свѣдѣнія уѣзднаго отдѣленія епархіальнаго училищнаго совѣта.

§ 8. Если избранное священникомъ или указанное учредителями школы лицо не имѣетъ свидѣтельства на званіе начальнаго учителя или учителя церковно-приходскихъ школъ, то священникъ предварительно удостовѣряется въ знаніи имъ молитвъ, священной исторіи, краткаго катихизиса и прочихъ предметовъ обученія въ школѣ грамоты, и если избранное священникомъ или указанное учредителями школы лицо окажется достаточно свѣдущимъ въ Законѣ Божіемъ и въ прочихъ предметахъ школы грамоты и нравственно благонадежнымъ, то приходскій священникъ даетъ такому лицу письменное разрѣшеніе на вступленіе въ должность учителя, о чемъ и доноситъ уѣздному отдѣленію епархіальнаго училищнаго совѣта. Лица, допущенныя къ учительству въ школахъ грамоты, на основаніи сего § правилъ, не пользуются льготой по 63 ст. уст. о воинской повинности.

§ 9. Учители школъ грамоты, имѣющіе свидѣтельства на званіе начальнаго учителя или учителя церковно-приходской школы, пользуются всѣми присвоенными симъ званіямъ правами и освобождаются отъ отбыванія воинской повинности по 63 ст. уст. о сей повин., съ тѣмъ чтобы въ теченіе пяти лѣтъ со времени зачисленія ихъ въ запасъ, уѣздныя отдѣленія епархіальныхъ училищныхъ совѣтовъ представляли о таковыхъ учителяхъ въ подлежащія по воинской повинности присутствія удостовѣренія въ томъ, что означенные учители школъ грамоты не оставили соотвѣтствующихъ ихъ званію занятій.

§ 10. Приходскіе священники ходатайствуютъ предъ уѣздными отдѣленіями объ утвержденіи въ званіи попечителей школъ грамоты тѣхъ лицъ, кои устроили таковыя школы, или оказываютъ имъ содѣйствіе своими матеріальными средствами, а общества и учрежденія, открывшія школы грамоты, сами избираютъ изъ своей среды попечителя школы. Попечители школы грамоты утверждаются въ семъ званіи епархіальнымъ архіереемъ, по представленіямъ уѣздныхъ отдѣленій епархіальнаго училищнаго совѣта.

§ 11. Попечители школъ грамоты, вмѣстѣ съ приходскими священниками, заботятся: 1) объ устройствѣ удобнаго школьнаго помѣщенія и о доставленіи классныхъ принадлежностей, 2) о своевременномъ, по мѣстнымъ условіямъ, началѣ школьнаго ученія и о возможно исправномъ посѣщеніи школы учащимися, 3) о своевременной и исправной выдачѣ учителю положеннаго вознагражденія и 4) о возможно исправномъ посѣщеніи храма Божія учащимися, съ каковою цѣлью въ отдаленныхъ отъ церкви деревняхъ можетъ быть учрежденъ добровольный нарядъ очередныхъ подводъ.

§ 12. Попечители школъ грамоты изъ крестьянъ пользуются преимуществами, предоставленными должностнымъ лицамъ волостнаго и сельскаго управленія (пп. 1 и 2 ст. 124 полож. о крестьянахъ 19 февраля 1861 года).

§ 13. Попечители школъ грамоты, оказавшіе особое матеріальное и нравственное содѣйствіе преуспѣянію означенныхъ школъ, по засвидѣтельствованію о семъ членовъ уѣздныхъ отдѣленій, лично обозрѣвавшихъ школы, и на основаніи журнальныхъ постановленій сихъ отдѣленій, могутъ быть представляемы епархіальными преосвященными къ почетнымъ наградамъ.

§ 14. Предметы курса школъ грамоты составляютъ: Законъ Божій (краткая Священная Исторія Ветхаго и Новаго Завѣта и Краткій Катихизисъ), церковное пѣніе съ голоса, чтеніе церковнославянское и русское, письмо и начальное счисленіе.

§ 15. Преподаваніе въ школахъ грамоты производится по руководствамъ, учебнымъ пособіямъ и вообще книгамъ, указаннымъ Святѣйшимъ Синодомъ и училищнымъ при Святѣйшемъ Синодѣ совѣтомъ. При названныхъ школахъ, по мѣрѣ средствъ, составляются учительскія и ученическія библіотеки изъ книгъ, одобренныхъ и допущенныхъ училищнымъ совѣтомъ при Святѣйшемъ Синодѣ.

§ 16. Въ каждой школѣ грамоты должна быть классная книга, въ которую учитель вноситъ имена и фамиліи учащихся, отмѣчаетъ пропущенные ими уроки, съ объясненіемъ причинъ таковыхъ пропусковъ, и ведетъ запись содержанія преподаваемыхъ уроковъ. Въ эту же книгу священникъ, попечитель и наблюдатель, отъ времени до времени, вносятъ свои замѣчанія объ успѣхахъ учащихся и вообще о ходѣ школьнаго обученія.

§ 17. Опредѣленіе учебнаго времени въ школахъ грамоты въ теченіе года и составленіе расписанія недѣльныхъ уроковъ для сихъ школъ возлагается на уѣздныя отдѣленія епархіальныхъ училищныхъ совѣтовъ.

§ 18. По окончаніи учебнаго года, священникъ, совмѣстно съ учителемъ и попечителемъ школы и по возможности, въ присутствіи сельскихъ властей и родителей учащихся, производитъ испытанія всѣмъ ученикамъ школы грамоты. Удовлетворительно выдержавшіе экзаменъ ученики и ученицы школъ грамоты получаютъ удостовѣреніе въ знаніи ими пройденнаго курса, за подписью приходскаго священника, попечителя и учителя школы, съ приложеніемъ церковной печати. Уѣздныя отдѣленія заблаговременно снабжаютъ приходскихъ священниковъ бланками означенныхъ удостовѣреній. Удостовѣренія сіи никакихъ правъ по отбыванію воинской повинности получившимъ ихъ ученикамъ не даютъ. Для полученія свидѣтельства на льготу по отбыванію воинской повинности ученики школъ грамоты могутъ быть подвергаться испытанію въ экзаменаціонныхъ коммиссіяхъ духовнаго вѣдомства наравнѣ съ учениками церковно-приходскихъ школъ (*Собр. Узак. и Расп. Правит.* 1889 года № 31, ст. 272).

§ 19. Для успѣшнаго хода учебно-воспитательной части въ школахъ грамоты, приходскимъ священникамъ вмѣняется въ обязанность возможно частое посѣщеніе ихъ.

§ 20. При посѣщеніи школы грамоты священникъ испытываетъ учащихся въ пройденномъ, наблюдаетъ за преподаваніемъ учителя и ведетъ бесѣды по предметамъ Закона Божія. Особенное вниманіе со стороны священника должно быть обращено на церковно-воспитательную сторону школъ грамоты, какъ то: благоговѣйное чтеніе молитвъ въ школѣ, посѣщеніе учащимися храма Божія въ воскресные и праздничные дни, внѣклассное чтеніе книгъ и брошюръ назидательнаго содержанія.

§ 21. Предъ началомъ и при окончаніи учебнаго года совершаются молебствія, на кои своевременно приглашаются сельскія власти и родители учащихся.

§ 22. Въ праздничные и воскресные дни предоставляются учителю устроивать вечернія чтенія въ школѣ для учащихся и ихъ родителей. Чтенія эти сопровождаются пѣніемъ молитвъ и церковныхъ пѣснопѣній и производятся по указаніямъ и подъ руководствомъ приходскаго священника.

§ 23. Возлагаемыя сими правилами на уѣздныя отдѣленія епархіальныхъ училищныхъ совѣтовъ обязанности по завѣдыванію школами грамоты въ тѣхъ уѣздахъ, гдѣ таковыя отдѣленія еще не открыты, возложить временно, впредь до открытія сихъ отдѣленій, на епархіальные училищные совѣты.

§ 24. Высшее управленіе всѣми школами грамоты и распоряженіе отпускаемыми на ихъ содержаніе суммами принадлежитъ Святѣйшему Синоду, который, въ развитіе настоящихъ правилъ, имѣетъ издавать особыя постановленія.

ОБЩЕЕ ГОДИЧНОЕ СОБРАНІЕ

БРАТСТВА ПРЕПОДОБНАГО СЕРГІЯ И ВОПРОСЪ О ПОМОЩИ БЫВШИМЪ ВОСПИТАННИКАМЪ МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ.

2 мая 1891 года въ зданіи московской духовной академіи, въ Сергіевомъ Посадѣ, состоялось общее годичное собраніе Братства преподобнаго Сергія для вспомоществованія нуждающимся студентамъ и воспитанникамъ означенной академіи. Въ 4 часа пополудни въ академической церкви совершена была о. ректоромъ академіи архимандритомъ Антоніемъ (Храповицкимъ), въ сослуженіи ректора виѳанской духовной семинаріи архимандрита Антонія (Коржавина), инспектора академіи архимандрита Петра, ректора московской духовной семинаріи протоіерея Н. В. Благоразумова и другихъ лицъ

изъ академическаго духовенства, панихида по усопшимъ членамъ Братства, при пѣніи хора студентовъ академіи. По окончаніи панихиды всѣ присутствовавшіе въ церкви, а равно и другіе члены Братства какъ изъ служащихъ при академіи, такъ и изъ представителей московскаго духовенства, перешли изъ церкви въ актовую залу и тамъ послѣ обычной молитвы, приступили къ занятіямъ, намѣченнымъ въ опубликованной предъ тѣмъ программѣ ихъ. Занятіями руководилъ предсѣдатель совѣта Братства, заслуженный ординарный профессоръ академіи В. Д. Кудрявцевъ-Платоновъ. Въ числѣ присутствовавшихъ на собраніи изъ московскихъ братчиковъ, кромѣ о. ректора семинаріи, были: профессоръ московскаго университета протоіерей А. М. Иванцовъ-Платоновъ, редакторъ „Дѣтской Помощи“ протоіерей Г. П. Смирновъ-Платоновъ и священникъ Ваганьковскаго кладбища В. А. Быстрицкій. Собраніемъ прежде всего выслушанъ былъ прочитанный секретаремъ отчетъ за 1890 годъ. Изъ чтенія его оказалось, что Братство въ отчетномъ году имѣло свыше 300 лицъ въ составѣ своихъ членовъ; что съ одной стороны оно пріобрѣло въ числѣ пожизненныхъ членовъ своихъ преосвященнѣйшаго Виссаріона, епископа дмитровскаго, а съ другой стороны потеряло между прочими пожизненнаго почетнаго члена своего, преосвященнѣйшаго Алексія, архіепископа литовскаго, бывшаго съ 1880 по 1885 годъ предсѣдателемъ совѣта Братства, и что 26 сентября означеннаго (1890) года исполнилось 10 лѣтъ со дня открытія Братства въ 1880 году, по поводу чего казначеемъ Братства профессоромъ И. Н. Корсунскимъ была составлена историческая записка, напечатанная въ приложеніи къ отчету за 1889 годъ. Въ отношеніи къ движенію суммъ Братства за отчетный годъ произошли слѣдующія перемѣны: всѣ суммы къ началу 1890 года состояли изъ 36.000 рублей % бумагами и 2.956 р. 33 к. наличными деньгами; къ тому въ теченіе 1890 г. на приходъ поступило 3.200 р. % бумагами и 8.020 р. 58 к. наличными деньгами; а въ расходъ за тоже время употреблено 2.900 р. % бумагами и 8,524 р. 96 к. наличными деньгами, при чемъ собственно на студентовъ употреблено 5.186 р. и на окончившихъ курсъ воспитанниковъ 292 р. 60 к. Затѣмъ къ 1 января 1891 года состояло 36.300 руб. % бумагами и 2.451 р. 95 коп. наличными деньгами, въ томъ числѣ запаснаго 36.050 р. % бумагами разныхъ наименованій и 366 р. 65 к. наличными (остальное принадлежало къ расходному капиталу). Выслушавъ отчетъ, собраніе постановило утвердить его. За отчетомъ слѣдовало чтеніе доклада ревизіонной коммиссіи, разсматривавшей приходо-расходныя книги Братства за 1889 годъ и провѣрявшей кассу Братства, при чемъ коммиссія нашла все веденіе денежныхъ дѣлъ правильнымъ и формальную постановку денежной отчетности упрощенною до возможной степени. Собраніе постановило докладъ принять къ свѣдѣнію,

а членовъ коммиссіи благодарить. Далѣе происходили выборы предсѣдателя совѣта Братства, его товарища, одного члена совѣта, секретаря и членовъ ревизіонной коммиссіи, по истеченіи опредѣленнаго уставомъ срока ихъ службы. При этомъ единогласно избраны и на слѣдующій срокъ тѣ же лица, какія служили и доселѣ, а именно: предсѣдателемъ — профессоръ В. Д. Кудрявцевъ, товарищемъ его — московскій протоіерей П. М. Волхонскій, членомъ совѣта—профессоръ П. И. Цвѣтковъ и членами ревизіонной коммиссіи — священникъ Сергіево-Посадской Рождественской церкви М. П. Багрецовъ и профессоры академіи: Ан. П. Смирновъ и В. А. Соколовъ. Только секретарь доцентъ М. Д. Муретовъ отказался отъ должности по выслугѣ уставнаго двухлѣтняго срока. На его мѣсто избранъ былъ помощникъ секретаря совѣта и правленія академіи Н. Д. Всѣхсвятскій. Кромѣ того, по предложенію предсѣдателя, въ почетные члены Братства избранъ былъ казначей доцентъ И. Н. Корсунскій за многіе труды, понесенные имъ въ пользу Братства въ теченіи семи лѣтъ бытности его въ должности казначея (съ 1884 г.), и особенно за трудъ составленія исторической записки по поводу десятилѣтія Братства. Затѣмъ, сумма на пособія студентамъ (въ особенныхъ случаяхъ) и окончившимъ курсъ воспитанникамъ, назначаемая съ 1887 года, постановленіемъ настоящаго собранія оставлена прежняя, т.-е. въ 500 р.—Но главнымъ и болѣе всего интересовавшимъ братчиковъ предметомъ занятій собранія 2 мая было разсмотрѣніе проекта нѣкоторыхъ московскихъ членовъ Братства объ устройствѣ дѣла вспомоществованія бывшимъ воспитанникамъ академіи. Вопросъ объ устройствѣ этого дѣла возникъ еще въ 1889 году, когда на собраніи воспитанниковъ московской духовной академіи изъ лицъ московскаго духовенства и преподавателей московскихъ учебныхъ заведеній, бывшемъ 1-го октября въ зданіи московской духовной семинаріи, въ память совершившагося тогда 75-лѣтія академіи, предложено было предпринять что либо въ пособіе тѣмъ изъ бывшихъ воспитанниковъ академіи, которые по какимъ бы то ни было несчастнымъ обстоятельствамъ попадаютъ въ безпомощныя и безвыходныя положенія, лишаются служебныхъ занятій и необходимыхъ занятій и необходимыхъ средствъ къ жизни, не имѣютъ опредѣленнаго пріюта, подвергаются неизлѣчимымъ болѣзнямъ и т. п. Такіе несчастные и прежде бывали едва не въ каждомъ академическомъ курсѣ: въ послѣднее же время, когда изъ оканчивающихъ курсъ академіи очень многимъ приходится оставаться безъ мѣстъ въ продолженіи нѣсколькихъ лѣтъ, едва-ли не нужно опасаться съ каждымъ годомъ большаго и большаго увеличенія числа этихъ безпріютныхъ скитальцевъ. Мысль о необходимости какой-либо помощи такимъ несчастнымъ въ собраніи 1 октября была принята съ сочувствіемъ и для разработки проекта устройства дѣла таковой помощи была

избрана коммиссія изъ пяти лицъ: протоіереевъ А. М. Иванцова-Платонова, Г. П. Смирнова-Платонова, А. С. Ильинскаго и священниковъ А. Г. Полотебнова и А. А. Доброгорскаго. По составленіи коммиссіею проекта онъ былъ представленъ на разсмотрѣніе высокопреосвященнѣйшаго Іоанникія, митрополита московскаго, покровителя Братства (по § 3 устава сего послѣдняго). Одобривъ цѣль проекта и основныя мысли его, архипастырь изъявилъ желаніе, чтобы онъ былъ обсужденъ въ собраніи возможно большаго числа бывшихъ воспитанниковъ академіи въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія и въ согласіи съ членами Братства, живущими въ Сергіевомъ Посадѣ и состоящими при самой академіи, преслѣдующими, по §§ 1 и 2 устава Братства, ту же цѣль, къ которой стремятся и радѣющіе о бывшихъ воспитанникахъ академіи московскіе братчики. 1 октября 1890 года, въ обычномъ собраніи бывшихъ воспитанниковъ академіи въ московской семинаріи были сообщены основныя мысли проекта, выработаннаго означенною коммиссіей, была открыта подписка на дѣло помощи бывшимъ воспитанникамъ академіи, при чемъ собрано до 1000 р. и рѣшено 15 октября созвать въ обычное мѣсто собранія Общества любителей духовнаго просвѣщенія, московскую епархіальную библіотеку, возможно большее число бывшихъ воспитанниковъ академіи для обсужденія проекта. Состоявшееся означеннаго числа собраніе пришло въ сущности къ той же основной мысли—организовать дѣло помощи бывшимъ воспитанникамъ въ ближайшемъ союзѣ съ Братствомъ преподобнаго Сергія, существующимъ при академіи съ 1880 года. Но что касается до вопроса о практическихъ способахъ осуществленія этого дѣла, путемъ ли расширенія дѣятельности самаго Братства преподобнаго Сергія въ пользу бывшихъ воспитанниковъ академіи, съ нѣкоторыми перемѣнами въ организаціи его совѣта, съ нѣкоторыми измѣненіями и дополненіями въ его уставѣ и съ перенесеніями общихъ собраній Братства изъ Сергіева Посада въ Москву (какъ значится въ проектѣ коммиссіи подъ буквами a, b, c) или образованіемъ въ Москвѣ особаго отдѣленія Братства преподобнаго Сергія, также въ ближайшемъ союзѣ съ Братствомъ, но съ особеннымъ уставомъ и особенною организаціею управленія (какъ значится въ проектѣ подъ литерою д), – относительно этихъ предметовъ присутствовавшими въ собраніи высказываемы были разнообразныя мнѣнія, и въ заключеніе постановлено: обсудить еще разъ этотъ вопросъ въ собраніи московскихъ братчиковъ въ епархіальной библіотекѣ съ участіемъ членовъ совѣта Братства, состоящаго при академіи и по возможности другихъ членовъ академической корпораціи въ первыхъ числахъ января 1891 года, когда будутъ имѣть болѣе свободы и удобствъ для того и московскіе и сергіево-посадскіе братчики; и о семъ, испросивъ благословеніе высокопреосвящен-

нѣйшаго митрополита Іоанникія, увѣдомить предсѣдателя совѣта Братства, профессора академіи В. Д. Кудрявцева. На пригласительное съ такимъ увѣдомленіемъ письмо протоіерея А. М. Иванцова-Платонова В. Д. Кудрявцевъ отъ 29 декабря 1890 года отвѣчалъ письмомъ, въ которомъ, отказываясь самъ по домашнимъ обстоятельствамъ присутствовать на январскомъ собраніи и поручая представительство отъ совѣта Братства казначею послѣдняго профессору Корсунскому, изложилъ свои основныя мысли по предмету проекта московскихъ братчиковъ. Эти мысли легли въ основаніе разсужденій по вопросамъ, оставшимся не разрѣшенными на собраніи 15-го октября, бывшихъ на собраніи, состоявшемся 2 января 1891 года въ залѣ епархіальной библіотеки, при участіи двухъ представителей отъ академическаго совѣта Братства, членовъ совѣта профессоровъ: Д. Ѳ. Голубинскаго и казначея И. Н. Корсунскаго, и въ присутствіи значительнаго числа московскихъ братчиковъ. Во время этихъ разсужденій члены академическаго совѣта Братства дѣлали нужныя разъясненія по вопросамъ, касавшимся примѣнимости желаній московскихъ братчиковъ къ требованіямъ устава и практики лѣтъ предшествовавшихъ. На собраніи рѣшено было, согласно главной мысли письма В. Д. Кудрявцева, дѣйствовать на почвѣ устава съ расширеніемъ лишь нѣкоторыхъ пунктовъ его въ примѣненіи къ наиболѣе существеннымъ желаніямъ московскихъ братчиковъ. Въ такомъ смыслѣ, съ раскрытіемъ необходимыхъ подробностей, составленъ былъ и протоколъ собранія 2 января, и однимъ изъ составителей его протоіереемъ А. М. Ивановымъ-Платоновымъ 20 января привезенъ въ Сергіевъ Посадъ и читанъ былъ въ собраніи членовъ совѣта Братства въ зданіи московской духовной академіи, при чемъ находились: о. ректоръ академіи архимандритъ Антоній, о. инспекторъ академіи (нынѣ ректоръ виѳанской семинаріи) архимандритъ Антоній, предсѣдатель совѣта Братства профессоръ В. Д. Кудрявцевъ, члены совѣта профессоры: Д. Ѳ. Голубинскій и П. И. Цвѣтковъ, казначей и секретарь. Такъ какъ для большинства изъ нихъ мысли протокола были въ значительной мѣрѣ новостію, то настояла нужда подвергнуть его болѣе обстоятельному обсужденію въ одномъ изъ послѣдующихъ засѣданій совѣта Братства, что и сдѣлано было въ концѣ марта, при чемъ подробности доклада общему годичному собранію 2 мая по предмету содержанія проекта и протокола поручено было изложить предсѣдателю совѣта профессору В. Д. Кудрявцеву. Мнѣніе послѣдняго по предмету проекта и протокола, приготовленное въ началѣ мая, также какъ и протоколъ собранія 2 января, читаны были на собраніи 2 мая. Исходя изъ мысли, одобренной и собраніемъ 2 января, о томъ, чтобы въ осуществленіи желаній московскихъ братчиковъ по возможности держаться на почвѣ устава, В. Д. Кудрядцевъ не могъ найти все въ проектѣ и протоколѣ со-

гласнымъ съ уставомъ, а иное въ немъ находилъ практически неудобоисполнимымъ. Желая однако по прежнему содѣйствовать осуществленію основной мысли проекта и протокола—устроить дѣло помощи бывшимъ воспитанникамъ академіи, онъ предложилъ общему годичному собранію слѣдующія мѣры: 1) открыть со дня настоящаго собранія въ приходо-расходныхъ книгахъ Братства особый счетъ суммъ, назначаемыхъ исключительно на пособія бывшимъ воспитанникамъ академіи; 2) эти суммы образуются: а) изъ единовременныхъ пожертвованій и постоянныхъ взносовъ съ особымъ назначеніемъ на помощь бывшимъ воспитанникамъ академіи. Для составленія капитала съ подобнымъ назначеніемъ предложить членамъ Братства обозначать опредѣленно, для какой цѣли должны быть употребляемы членскіе взносы ихъ — для помощи недостаточнымъ студентамъ или бывшимъ воспитанникамъ академіи. Въ посылаемыхъ разнымъ лицамъ и учрежденіямъ подписныхъ листахъ, согласно съ желаніемъ московскихъ братчиковъ, можно сдѣлать двѣ соотвѣтствующія графы, объяснивъ подъ чертою листа, что сочувствующія Братству лица могутъ вписывать свои взносы въ ту или другую графу. Пожертвованія же и взносы безъ опредѣленнаго назначенія причисляются къ общему капиталу Братства; b) изъ указанныхъ въ § 9 устава сборовъ отъ устройства публичныхъ чтеній и духовныхъ концертовъ, устраиваемыхъ съ спеціальною цѣлію образовать фондъ для пособія нуждающимся бывшимъ воспитанникамъ академіи; c) изъ отчисленія въ означенный фондъ единовременныхъ пособій изъ расходныхъ суммъ, назначаемыхъ на вспомоществованіе недостаточнымъ студентамъ академіи, въ количествѣ, опредѣляемомъ каждый разъ общимъ собраніемъ Братства (§ 2 в). Такое отчисленіе согласно § 2 устава можетъ имѣть мѣсто только „при значительномъ расширеніи средствъ Братства“ и по покрытіи всѣхъ расходовъ, обозначенныхъ въ томъ же §, подъ лит. а) и в); 3) пріемъ, расходованіе и повѣрка особаго фонда для вспомоществованія бывшимъ воспитанникамъ академіи производятся въ точномъ смыслѣ съ нынѣ дѣйствующимъ уставомъ Братства (§§ 10, 11, 16, лит. с) ж) § 24 лит. а) г) е) §§ 33, 34);— 4) въ виду заявленной членами коммиссіи для разработки вопроса объ организаціи помощи бывшимъ воспитанникамъ академіи готовности живущихъ въ Москвѣ братчиковъ — „служить Братству преподобнаго Сергія не только увеличеніемъ его матеріальныхъ средствъ, но и болѣе дѣятельнымъ участіемъ въ осуществленіи цѣлей Братства — заявленіемъ мнѣній, исполненіемъ порученій по дѣламъ Братства“ и т. п. (проектъ коммиссіи 3), предложить живущимъ въ Москвѣ членамъ Братства образовать изъ своей среды коммиссію для означенной цѣли. Въ составъ этой коммиссіи могли бы входить не только пожизненные и дѣйствительные члены, но и члены соревнователи, которые, не обязываясь членскимъ взносомъ,

оказывали бы свое содѣйствіе Братству своими трудами по дѣламъ Братства (уставъ § 5 лит. г). Предметами занятій этой коммиссіи, согласно указаніямъ проекта, могли бы быть: а) обсужденіе мѣръ къ наилучшей организаціи помощи бывшимъ воспитанникамъ академіи; б) изысканіе средствъ для увеличенія постояннаго фонда и расходнаго капитала въ пользу нуждающихся воспитанниковъ академіи при помощи мѣръ, указанныхъ въ проектѣ коммиссіи (отд. 2) *. Къ этимъ мѣрамъ могла бы быть присоединена организація публичныхъ чтеній и духовныхъ концертовъ съ спеціальною цѣлію помощи бывшимъ воспитанникамъ академіи; в) собраніе достовѣрныхъ свѣдѣній о нуждающихся бывшихъ воспитанникахъ московской духовной академіи и доставленіе этихъ свѣдѣній въ совѣтъ Братства съ мнѣніемъ о размѣрахъ помощи, какая можетъ быть оказана имъ. Подобнаго рода указанія и свѣдѣнія съ благодарностію будутъ принимаемы совѣтомъ Братства, которому по § 24 устава его „принадлежитъ обсужденіе просьбъ о вспомоществованіи и назначеніи размѣровъ его". Всѣ эти мѣры, предположенныя досточтимымъ предсѣдателемъ совѣта Братства, были съ благодарностію приняты собраніемъ и одобрены, при чемъ въ составъ коммиссіи, означенной въ п. 4 этихъ мѣръ, тутъ же избраны были слѣдующія лица: членъ совѣта Братства, ректоръ московской духовной семинаріи протоіерей Н. В. Благоразумовъ, пожизненный членъ Братства профессоръ московскаго университета протоіерей А. М. Иванцовъ-Платоновъ, протоіерей Г. П. Смирновъ-Платоновъ, пожизненный почетный членъ Братства протоіерей А. Ѳ. Некрасовъ, пожизненный членъ Братства · священникъ В. А. Быстрицкій и дѣйствительный членъ Братства инспекторъ московской духовной семинаріи А. И. Цвѣтковъ. Затѣмъ о. А. М. Иванцовъ-Платоновъ, заявивъ, что подписка на устройство дѣла помощи бывшимъ воспитанникамъ академіи, открытая 1 октября 1890 года, нынѣ достигла уже цифры 3.900 р., изъ собранной имъ по сей подпискѣ денегъ тотчасъ же передалъ казначею Братства 2.900 р. процентными бумагами и наличными деньгами. Итакъ добрая мысль и горячее желаніе московскихъ братчиковъ—помочь бывшимъ воспитанникамъ академіи осуществляется; дѣло ихъ увѣнчалось успѣхомъ. Отнынѣ горькая нужда бывшихъ воспитанниковъ академіи, находящихся по какимъ бы то ни было причинамъ и обстоятельствамъ въ несчастномъ положеніи, можетъ быть услаждаема по мѣрѣ воз-

---

* Въ указанномъ мѣстѣ проекта коммиссіи исчисляются такія мѣры: а) особыя подписки на собраніяхъ въ праздникъ 1 октября (— день открытія академіи; б) обращеніе съ просьбами о пожертвованіяхъ и къ не присутствовавшимъ на этихъ собраніяхъ; в) вліяніе настоятелей московскихъ церквей на прихожанъ съ цѣлію расположенія ихъ къ пожертвованіямъ такого рода; г) подобное же дѣйствованіе воспитанниковъ академіи и въ другихъ мѣстахъ Россіи.

можности помощію, исходящею отъ знакомаго имъ источника, отъ ихъ alma mater, при чемъ въ Москвѣ собственно съ просьбами о помощи они могутъ обращаться къ членамъ вышеозначенной коммиссіи. И дай Богъ успѣха въ самомъ практическомъ осуществленіи этого добраго дѣла! *(Моск. Церк. Вѣд.).*

ОТЪ РЕДАКЦІИ.

Печатая съ настоящей книжки „Опыты сочиненій“ Высокопреосвященнаго Макарія, митрополита московскаго, писанные имъ въ то время, когда онъ проходилъ курсъ ученія въ семинаріи и академіи, мы исполняемъ этимъ завѣтное желаніе приснопамятнаго іерарха. Цѣль, съ которою эти сочиненія были собраны самимъ авторомъ и съ какою печатаются теперь, достаточно выяснена имъ въ предисловіи. Мы сохранили и заглавіе, данное имъ своему сборнику въ 1862 году, когда онъ состоялъ епископомъ Харьковскимъ. Настоящіе „Опыты“ доставлены намъ достоуважаемой Е. Н. Булгаковой, вдовою покойнаго брата его прот. Казанскаго (въ Петербургѣ) собора Александра Петровича Булгакова, которой принадлежатъ и подстрочныя примѣчанія. Мы надѣемся, что читатели вмѣстѣ съ нами раздѣлятъ чувство благодарности къ Е. Н. Булгаковой за доставленные ею памятники свѣтлаго ума почившаго архипастыря.

Отъ Московскаго Духовно-цензурнаго комитета печатать дозволяется. Москва. Мая 27-го 1891 года.

Цензоръ *свящ. Іоаннъ Петропавловскій.*

ПРЕДАНІЯ НАРОДОВЪ

О ПЕРВОБЫТНОМЪ СОСТОЯНІИ И ПАДЕНІИ ЧЕЛОВѢКА И ИХЪ ОТНОШЕНІЕ КЪ ХРИСТІАНСКОМУ ДОГМАТУ.

У всѣхъ народовъ живо болѣе или менѣе ясное воспоминаніе о прежнемъ счастливомъ блаженномъ состояніи ихъ родоначальниковъ, о райской жизни и такъ-называемомъ „золотомъ вѣкѣ“. И это воспоминаніе не есть простое воспоминаніе о прошедшемъ счастливомъ времени, подобное тому, какъ старый земледѣлецъ съ сожалѣніемъ вспоминаетъ о времени, дававшемъ обильную жатву,— лѣсопромышленникъ о старинныхъ лѣсахъ, рыболовъ о прежней счастливой рыбной ловлѣ и вообще всякій о томъ, что въ старину и люди были проще и жизнь лучше и счастливѣе настоящей. Во всѣхъ этихъ случаяхъ прошедшее не представляется абсолютно счастливымъ временемъ, напротивъ восхваляющій, напримѣръ, старину, не можетъ не упомянуть о той простотѣ, которая часто доходила до цинизма, онъ даже упрекаетъ старину за это, отдавая преимущество предъ ней настоящей жизни. Между тѣмъ въ преданіяхъ народовъ о райской жизни и о золотомъ вѣкѣ нравственное совершенство, абсолютная невинность, истинно блаженная и счастливая жизнь составляютъ существенную основу. Рядомъ съ этимъ воспоминаніемъ въ устахъ всѣхъ народовъ сохранилось преданіе о потерѣ райскаго блаженства и замѣнѣ золотаго вѣка другимъ худшимъ вѣкомъ, послѣ чего явились бѣдствія, скорби этой жизни и самъ человѣкъ сталъ несчастнѣйшимъ изъ всѣхъ суще-

ствъ вселенной, изъ „всѣхъ тварей, которыя дышатъ и ползаютъ въ прахѣ, какъ говоритъ Кроносъ у Гомера [1]). Вотъ эти-то преданія народовъ о первобытномъ состояніи и паденіи человѣка, въ связи съ ихъ отношеніемъ къ христіанскому догмату о свободномъ паденіи праотцевъ Адама и Евы въ раю, и составляютъ предметъ нашего изслѣдованія.

Дѣло въ томъ, что въ преданіяхъ народовъ о первобытномъ состояніи и паденіи человѣка невольно слышится отголосокъ того разсказа, который мы читаемъ во второй и третьей главахъ книги Бытія. Если Бытописатель говоритъ намъ о первобытномъ блаженномъ жилищѣ человѣка въ раю и при томъ подъ особеннымъ водительствомъ и попеченіемъ самого Бога, а потомъ далѣе разсказываетъ, какъ чрезъ жену, соблазненную зміемъ, было потеряно нашими праотцами это блаженное жилище и блаженная жизнь, то эти же традиціи мы находимъ и въ преданіяхъ народовъ. Если, далѣе, Бытописатель грѣхъ первыхъ людей полагаетъ въ преслушаніи воли Божіей, въ ихъ гордости, то таковъ же грѣхъ падшей четы (жены) и по сказаніямъ тѣхъ или другихъ языческихъ народовъ. Скажемъ болѣе,—въ языческихъ преданіяхъ мы встрѣчаемъ часто тѣ же частности, какія мы видимъ у Бытописателя, именно рай съ четырьмя рѣками и двумя особенными, выступающими изъ рода другихъ деревьями, — запрещенный плодъ, вкушеніе плода женою, обольщенною зміемъ, увлеченіе женою въ тотъ же поступокъ мужа, ощущеніе обоими стыда и страха предъ Богомъ, изгнаніе ихъ изъ рая и обреченіе на трудъ, болѣзнь и смерть и проч. И теперь самъ собою возникаетъ вопросъ, чѣмъ объяснить это сходство преданій народовъ: Индѣйцевъ, Персовъ, Китайцевъ, Грековъ, Римлянъ, жителей Африки, Америки и друг. съ преданіями избраннаго Богомъ народа еврейскаго, которыя записаны богодухновеннымъ писателемъ Моусеемъ? Не заимствовали ли свои сказанія Индѣйцы, Персы и другіе народы у Бытописателя, какъ это допускали и признавали нѣкоторые изъ древне-церковныхъ апологетовъ; или же можетъ быть наоборотъ Бытописатель взялъ свои сказанія о первобытномъ человѣкѣ у Индѣйцевъ, или у Персовъ, какъ это утверждаютъ въ порывѣ увлеченія нѣкоторые изъ писателей прошедшаго вѣка [2])? Съ другой стороны, если несомнѣнно, что сказа-

---

[1]) Иліада XVII; 446 ст.

[2]) Съ этимъ обоими взглядами мы встрѣтимся ниже.

нія языческихъ народовъ имѣютъ характеръ миѳа, то нельзя ли видѣть въ сказаніи Бытописателя такой же миѳъ, тѣмъ болѣе, что наприм. Кантъ, Шеллингъ, Гегель, Шлейермахеръ, Шиллеръ и друг. смотрятъ на сказаніе Бытописателя какъ на символическій миѳъ, а не на историческое событіе?

Поэтому мы и думаемъ сопоставить преданія народовъ и особенно Индѣйцевъ, Персовъ и Египтянъ, въ томъ самомъ видѣ, въ какомъ они дошли до насъ въ священныхъ книгахъ браманства, парсизма и Египтянъ, съ сказаніемъ Бытописателя и изъ этого сопоставленія дать такой или иной отвѣтъ. Чрезъ это сопоставленіе рѣшится и вопросъ о характерѣ сказанія Бытописателя, т.-е. считать ли описываемое Моусеемъ сказаніе о первобытномъ состояніи и паденіи человѣка за историческій фактъ или нужно видѣть въ немъ миѳъ.

Но мы не ограничимся анализомъ преданій только индѣйскихъ, персидскихъ и другихъ древне-историческихъ народовъ; мы думаемъ анализировать саги другихъ народовъ: Грековъ, Германцевъ, саги и нѣкоторыхъ некультурныхъ народовъ Америки и Африки. Разборъ сагъ этихъ народовъ имѣетъ важность и значеніе по нашему мнѣнію въ томъ, что они своимъ существованіемъ даютъ важное доказательство достовѣрности библейской истины. Общій голосъ человѣчества есть непреклонное для нашего духа убѣжденіе въ истинѣ. Положеніе это подтверждается многими учеными и даже такими, какъ Булянге, который всецѣло занятъ мыслію подорвать авторитетъ христіанства и его воззрѣній на міръ и человѣка. И онъ сознаетъ всеобщность голоса относительно извѣстнаго предмета за несомнѣнный признакъ истинности его. „Въ преданіяхъ человѣческихъ, говоритъ онъ [3]), надобно принимать за фактъ то, что признается истиннымъ всѣми вообще“. Поэтому-то весьма важны какъ для историка, такъ и даже болѣе для богослова эти преданія, давая ему немаловажный аргументъ къ доказательству богословской истины. А между тѣмъ преданій о первобытномъ состояніи и паденіи человѣка весьма много, какъ увидимъ, у народовъ не только древнихъ, но и новыхъ, и едвали не у всѣхъ народовъ.

---

[3]) Цитатъ у О. Николя. Размышленія о божественности религіи христіанской стр. 324.

Съ другой стороны въ планъ нашего сочиненія войдетъ и философскій взглядъ на происхожденіе зла въ мірѣ. Этотъ взглядъ есть своего рода преданіе, которое тоже говоритъ намъ о паденіи, только о паденіи такъ-сказать домірномъ, о паденіи духовъ во время ихъ жизни въ надзвѣздномъ мірѣ, съ которымъ, т.-е. паденіемъ, связано, какъ слѣдствіе отъ него, твореніе настоящаго міра и человѣка. Мы разумѣемъ религіозно-философское ученіе о паденіи духовъ, проповѣдуемое жрецами въ Индіи, Египтѣ, потомъ ученіе греческихъ философовъ, кончая Платономъ, о предсуществованіи душъ и ихъ паденіи, то ученіе, которое нашло себѣ отголосокъ и послѣдователей въ средѣ христіанскихъ писателей.

Послѣ сопоставленія преданій народовъ о первобытномъ состояніи и паденіи человѣка съ сказаніемъ Бытописателя о томъ же предметѣ и, доказавши чрезъ это самостоятельность и историческій характеръ сказанія Моисея, мы коснемся и вопроса, чѣмъ объяснить общее сходство сказаній всѣхъ народовъ съ сказаніемъ Бытописателя.

Анализъ преданій о первобытномъ состояніи и паденіи человѣка мы начнемъ съ преданій Индѣйцевъ. Правда, необходимо бы начать съ преданій семитскихъ народовъ, какъ-то: Ассиріянъ, Вавилонянъ, Финикіянъ, съ народовъ живущихъ вблизи и смежно съ Іудеями и народовъ, отличающихся своею древностію. Но о религіозныхъ воззрѣніяхъ этихъ народовъ мы знаемъ весьма мало и притомъ изъ отрывочныхъ указаній Библіи и такихъ же свидѣтельствъ греческихъ писателей и въ частности Бероза. Но греческіе писатели не могутъ отнестись къ этимъ сказаніямъ прямо, безъ тенденцій; повѣствуя о тѣхъ или иныхъ сказаніяхъ семитскихъ народовъ, они невольно, незамѣтно для самихъ себя, приписывали этимъ народамъ то, чего на самомъ дѣлѣ не было у нихъ. Потомъ археологическія изслѣдованія объ этихъ народахъ еще далеко неполны и постоянно измѣняются подъ вліяніемъ новыхъ открытій. И если новѣйшія раскопки близъ Мосула, гдѣ найдены остатки громадныхъ дворцевъ ассирійскихъ царей Санхериба и Ассурбанапала и въ послѣднемъ многочисленные остатки древней библіотеки Ассурбанапала, если эти остатки дали громадный матеріалъ для изученія жизни древнихъ Ассиріянъ; то все-таки, несмотря на тщательное изученіе ихъ, не дано еще точнаго знанія о нравахъ, образѣ жизни, вѣрованіяхъ Ассиріянъ, въ частности и о

разбираемыхъ нами преданіяхъ. Смитъ, одинъ изъ чиновниковъ британскаго музея, приводитъ текстъ одного довольно хорошо сохранившагося фрагмента, привезеннаго имъ изъ Ассиріи. По его мнѣнію, отрывокъ повѣствуетъ о проклятіи за грѣхъ, хотя, сознается Смитъ, „въ рѣчахъ боговъ текстъ пока еще теменъ“. На первой сторонѣ мы находимъ рядъ рѣчей касательно новосозданнаго человѣка; но каковъ былъ поводъ къ произнесенію этихъ рѣчей— опредѣлить невозможно. Очевидно одно, что первобытная чистота человѣка была очень высока, такъ какъ человѣкъ, „помѣщенный въ собраніе боговъ, радуетъ ихъ сердце“... Обратная сторона этого фрагмента, прямо, не говоря о самомъ паденіи человѣка, начинаетъ съ того, что человѣкъ палъ и перечисляетъ тѣ бѣдствія, которыя обрушились на человѣка по его паденіи. Но указаніе на первобытное состояніе человѣка не имѣетъ особеннаго значенія. Это общее выраженіе: „человѣкъ, помѣщенный въ собраніе боговъ, радуетъ ихъ сердце“ можетъ напоминать общее всѣмъ народамъ древности преданіе о золотомъ вѣкѣ. Что же касается проклятій за грѣхъ, то Деличъ въ своихъ объяснительныхъ примѣчаніяхъ къ изслѣдованіямъ Смита замѣчаетъ: „въ отрывкѣ о проклятіи послѣ грѣхопаденія ни одна строка перевода, предложеннаго Смитомъ, не можетъ имѣть претензій на полную правильность; поэтому слишкомъ поспѣшно бы было строить какія-либо опредѣленныя заключенія на томъ необыкновенно темномъ текстѣ“ [1].

Начавши съ индѣйскаго народа, мы у каждаго народа будемъ разсматривать прежде всего сказанія о раѣ, затѣмъ о золотомъ вѣкѣ, наконецъ о паденіи съ его послѣдствіями.

И хотя всѣмъ извѣстно сказаніе Бытописателя о райской блаженной жизни нашихъ праотцевъ въ раю и потерѣ этой жизни чрезъ грѣхъ прадотцевъ, который легъ на все его потомство и принесъ въ міръ все зло какъ нравственное, такъ и физическое, но мы приведемъ это сказаніе, какъ оно записано въ книгѣ Бытія, тѣмъ болѣе, что сказаніе Бытописателя будетъ служить для насъ путеводною нитью, ключемъ, который дастъ намъ возможность проникнуть во внутрь лабиринта языческихъ сагъ и миѳовъ.

---

[1]) Chaldeische Genesis въ нѣмецкомъ переводѣ Делича 1876 г. стр. 30.

I.

Изъ всѣхъ арійскихъ племенъ ранѣе другихъ выступаютъ на сцену исторіи индѣйцы. Первоначально они вмѣстѣ съ прочими арійскими племенами жили на открытыхъ равнинахъ средней Азіи при источникахъ Окса и Аксарта, къ сѣверо-западу отъ теперешней Индіи, за хребтомъ Гималайскихъ горъ. Но послѣ и ранѣе другихъ всѣхъ арійскихъ племенъ они оставили эту мѣстность и спустились на юго-востокъ, за хребетъ горъ, въ страну „семи рѣкъ“, т.-е. въ мѣстность около Инда и пяти рѣкъ нынѣшняго Пенджаба вмѣстѣ съ рѣкою Гаггаръ.

Этотъ народъ называетъ свою райскую гору — Меру. Она лежитъ, по вѣрованію ихъ, по направленію Гималайскихъ горъ на западной сторонѣ ихъ. Въ Магабаратѣ [5]) райская гора Меру описывается слѣдующимъ образомъ: „есть прекрасный и высокій горный хребетъ по имени Меру. Масса высокая и священная! Отъ полной блеска поверхности спицъ солнце бросаетъ свои лучи въ отдаленнѣйшія страны. Золотомъ одѣто (bekleidet) удивительное жилище Девъ [6]) и Гандарвъ (превозносящихъ геніевъ). Мерзостные драконы охраняютъ этотъ горный хребетъ, они страхомъ удерживаютъ грѣшника, который приближается къ нему. Бока хребта покрыты травой небеснаго происхожденія и мысль смертныхъ не достигаетъ его пробивающихъ облака вершинъ. Онъ украшенъ прекрасными деревьями, свѣтлыми прозрачными ручейками и со

[5]) Магабарата есть одна изъ важнѣйшихъ поэмъ древняго міра. Въ предисловіи своемъ она названа «океаномъ мысли и чувства» и это названіе вполнѣ приличествуетъ ей. Въ ней разсказывается о борьбѣ за господство двухъ царственныхъ родовъ, двоюродныхъ братьевъ Куруитовъ и Пундуитовъ. Но разсказъ этотъ объ этой борьбѣ составляетъ только основу поэмы. По поводу этого разсказа поэма передаетъ всѣ героическія преданія древней Индіи, всю мудрость временъ минувшихъ. Это энциклопедія всѣхъ событій и ученій, ей предшествовавшихъ. Всѣ героическія легенды, древнія Веды, личность Рамы и даже позднѣйшая философія вошли въ нее въ видѣ эпизодовъ. Очевидно, цѣлыя вѣка и поколѣнія работали надъ ея составомъ. Хрисанѳъ, Религіи древняго міра въ ихъ отношеніи къ христіанству. Т. 1, 180 -181 стр.

[6]) Девы (блистающіе, свѣтлые, прекрасные)—боги Ведъ — это силы и явленія природы, которыя особенно ощутимы для народа пастушескаго, съ его открытою, непосредственно связанною съ природою жизнію.

всѣхъ сторонъ раздается стройное и гармоническое пѣніе птицъ". По Пуранамъ [7]), священнымъ книгамъ втораго ранга, на немъ находятся четыре (рѣки) пруда, наполненные молокомъ, масломъ, свернувшимся молокомъ и сиропомъ. Отъ него на всѣ четыре стороны свѣта текутъ четыре большихъ источника именно: Гангъ изъ коровьяго рыла на югъ, Ситъ изъ головы слона на востокъ, Барда изъ головы тигра или льва на сѣверъ и наконецъ Хаксъ изъ лошадиныхъ устъ на западъ [8]) [9]). На всѣ четыре стороны гора заканчивалась золотымъ, серебрянымъ, мѣднымъ и желѣзнымъ цоколемъ [10]), солнце, мѣсяцъ и звѣзды вращаются вокругъ нея. Эта міровая райская гора, которую населяютъ боги и духи и которая имѣетъ семь или восемь оттѣнковъ, лежитъ въ центрѣ земли и есть блестящій золотомъ путь земли; вокругъ нея земной міръ, раздѣленный на семь или восемь поясовъ или острововъ. Внизу подъ ней находится преисподняя, съ такими же семью или восьмью оттѣнками, какъ и на самой горѣ Меру. Въ самомъ низу преисподней, какъ бы въ противоположность самой вершинѣ Меру, гдѣ живетъ богъ Индра, покоятся древніе, ввергенные богами въ пропасть,—змѣи, которыя, такъ какъ онѣ внесли въ міръ всѣ бѣдствія, стали міровыми змѣями [11]). Такимъ образомъ райская гора, по представленію индѣйцевъ, обнимаетъ собою весь міръ отъ его верха до его низа: она касается своей вершиной небесъ, а своей нижней частью она достигаетъ преисподней.

Въ этомъ преданіи о раѣ важную сторону для насъ представляетъ указаніе на присутствіе въ раю боговъ, указаніе на четыре рѣки, на міровыхъ змѣй, внесшихъ зло въ міръ, на охрану дра-

---

[7]) Древнѣйшая книга изъ Пуранъ явилась не ранѣе 12 или 13 вѣка по Р. Хр. Пураны въ числѣ 18 книгъ, какъ и вообще позднѣйшая литература Индіи, представляютъ собою уже вырожденіе древняго философскаго духа страны и ея поэзіи и отличаются фантастичностью образовъ. Хрисанѳъ, 181 стр.

[8]) Вѣроятно скаламъ по мѣсту ихъ расположенія приписывался такой видъ.

[9]) Нѣкоторые хотятъ видѣть въ рѣкахъ Ситъ—Гоанго, которая течетъ въ Китаѣ, а въ Бардѣ—Енисей въ Сибири. Lüken.

[10]) Цоколь—архитектурный терминъ, которымъ обозначается въ архитектурѣ основаніе зданія, облицованное или обложенное снаружи тесаннымъ камнемъ, мраморомъ и чугуномъ, какъ здѣсь золотомъ, серебромъ, мѣдью и желѣзомъ.

[11]) Ср. Asiat. Originalschr. I, s. 91 ff. У Люкена въ его сочиненіи: Die Traditionen des Menschengeschlechtes oder die Uroffenbarung Gottes unter der Heiden. Стр. 78.

комъ, а это все нѣкоторымъ образомъ указываетъ на сказаніе Бытописателя.

Въ Ведахъ, которыя заключаютъ въ себѣ первобытныя вѣрованія и представленія индѣйцевъ и суть первый историческій памятникъ,—въ частности въ Іагурь—Ведѣ встрѣчается сказаніе о трехъ эпохахъ или періодахъ бытія міра и человѣка. Изъ нихъ первая эпоха носитъ названіе Satro—эпоха совершенства, когда люди были совершенными по душѣ и по тѣлу, остроумными, безстрастными и свободными отъ всѣхъ тѣлесныхъ недостатковъ. Второй періодъ—Родшасъ, эпоха омраченія, когда въ средѣ людей стали появляться непостоянство, надменность, ложь, чувственность и т. д., а вмѣстѣ съ этимъ явилось множество болѣзней. Третій періодъ—Тамасъ, эпоха помраченія, когда размножилось зло, распространились болѣзни, пока наконецъ человѣческій родъ не впадаетъ въ душевное и тѣлесное страданіе. Въ этомъ процессѣ постепеннаго разложенія принимаетъ участіе и сама природа, измѣняясь въ своей доброкачественности въ худшую сторону. Въ вѣкѣ преобладающаго Satro, когда господствовало согласіе съ девами, добрые девы были побѣдителями, а злые — асуры побѣжденными. Тогда какъ въ послѣдній періодъ господствующаго Тамасъ, когда люди слѣдовали своему произволу и похоти, побѣдителями были асуры, а побѣжденными—девы [12]). Позднѣйшіе индѣйскіе браманы учатъ уже о четырехъ различныхъ вѣкахъ, какъ это со всею ясностію высказано въ законѣ Ману [13]). Первый вѣкъ „Крита“ „вѣкъ истины“, когда добродѣтель (въ формѣ вола) ходила на всѣхъ четырехъ ногахъ, именно: истины, раскаянія, любви и милостыни. Онъ равнялся 1.728,000 человѣческихъ годовъ, состоящихъ изъ 360 дней [14]). Второй вѣкъ, равняющійся 1.296,000 человѣческихъ годовъ. Третій „вѣкъ трехъ жертвенныхъ огней“. Въ этотъ вѣкъ добродѣтель теряетъ уже одну ногу. Третій вѣкъ въ 864,000 человѣческихъ

---

[12]) Ajur-Veda. У Вуттке—Исторія язычества, стр. 417—418.

[13]) Книга закона Ману представляетъ собой неприведенное въ систему собраніе древнихъ законовъ, принадлежащихъ разнымъ временамъ и разнымъ лицамъ. Появленіе ихъ относится къ 7 или 6 столѣтію до Р. Хр. Хрисанѳъ 1, 178.

[14]) Нѣкто Бео доказалъ, что числа, которыми индѣйцы опредѣляютъ свои міровые періоды, составляютъ плодъ чисто одного воображенія; онѣ основаны на нѣкоторыхъ астрономическихъ догадкахъ и заимствованы вмѣстѣ съ самою астрономіею отъ китайцевъ. Геттингеръ, Апологетика христіанства II, 192.

годовъ—Двапара (Dwapara) „вѣкъ сомнѣнія", теперь добродѣтель теряетъ другую ногу и волочится уже на двухъ. Наконецъ четвертый вѣкъ—Кали „вѣкъ грѣха", когда добродѣтель стоитъ на одной ногѣ и человѣкомъ овладѣваютъ суета, жадность, скупость. Такимъ вѣкомъ представляется настоящій вѣкъ и таковымъ онъ будетъ впредь до разрушенія міра или до міроваго пожара, послѣ чего наступитъ новый блаженный вѣкъ. Первый вѣкъ былъ самымъ счастливѣйшимъ вѣкомъ для человѣка, вѣкомъ блаженства, или точнѣе, вѣкомъ раздолья, какъ это видимъ изъ описанія его. У Страбона, въ письмѣ Онесикрита философа приводится разсказъ Калланиса объ этомъ счастливомъ, раздольномъ вѣкѣ. „Прежде въ древности, говорится тамъ, все было полно вайцевой и ячменной муки, какъ теперь полно все пыли, источники текли одни водой, другіе молокомъ, равнымъ образомъ одни медомъ, другіе виномъ, третьи масломъ. Но отъ насыщенія люди пали въ своевольство и Зевсъ за ихъ поступокъ уничтожилъ все, сдѣлавъ и самую жизнь трудной для нихъ [15]). Въ этотъ золотой вѣкъ, во время жизни перваго человѣка Ямы [16]) сына Vivasvan'a или Имы (у персовъ) люди не знали ни голода, ни болѣзни, ни смерти; имъ неизвѣстны были ни засухи, ни бури, ни непогоды, тогда не дули знойные вѣтры пустынь и были счастливы всѣ живыя и не живыя существа. Яма былъ близокъ къ Божеству и находился съ нимъ въ непосредственномъ обращеніи [17]). Достопримѣчательно въ этихъ сказаніяхъ указаніе на нравственное совершенство перваго вѣка, на сладость жизни и близость перваго человѣка къ Богу.

Такъ описывается жизнь людей перваго счастливаго, золотаго вѣка. Но этотъ счастливый вѣкъ смѣняется другимъ, менѣе счастливымъ, наконецъ третьимъ и четвертымъ, въ которые постепенно и прогрессивно идетъ упадокъ добродѣтели, такъ что въ концѣ концевъ въ четвертомъ вѣкѣ господствуетъ одна свобода и распущенность нравовъ.

Переходя къ преданіямъ индѣйцевъ о паденіи человѣка, мы остановимъ свое вниманіе на одномъ встрѣчающемся въ Ведахъ гимнѣ,

[15]) Srabo XV, 8, у Люкена 89 стр.

[16]) Яма въ тоже время есть богъ подземнаго царства, богъ смерти.

[17]) Lassen, Indische Alterthums-Kunde B. 1, s. 517. Windischman, Zoroastrische Studien s. 19.

который своимъ содержаніемъ и своимъ тономъ и духомъ напоминаетъ намъ, хотя и слабо, псалмы Давида. „Мудры и величественны дѣла того, кто создалъ въ видѣ свода необъятную твердь. Онъ воздвигъ пространное, чудное небо. Онъ простеръ звѣздный сводъ и землю, отдѣльно другъ отъ друга. Скажу ли я объ этомъ моей собственной душѣ? Какъ я могу достигнуть Варуны? Не погнушается ли онъ моею жертвою? Когда я увижу мой духъ спокойнымъ и примиреннымъ съ нимъ? Я вопрошаю тебя, о Варуна, когда явится у меня желаніе признать свои грѣхи? Всѣ мудрецы говорятъ мнѣ одно и тоже: Варуна прогнѣванъ тобою. Не за древній ли это грѣхъ (?) о Варуна, хочешь ты погубить твоего друга, который всегда тебя прославляетъ? Возвѣсти мнѣ, всесильный Господь, о моемъ освобожденіи отъ грѣха и я скоро обращусь къ тебѣ со славословіемъ. Изреки мнѣ освобожденіе отъ грѣховъ нашихъ отцевъ (?), равно какъ и отъ тѣхъ, которые мы совершили въ собственномъ тѣлѣ; освободи меня, о царь, какъ вора, который съѣлъ украденный имъ скотъ, освободи меня, какъ освобождаютъ теленка отъ веревки. Это было не нашимъ собственнымъ дѣломъ, о Варуна; это произошло невольно; это было отравленное ядомъ влеченіе (?), это была страсть, рокъ, отсутствіе размышленія. Старикъ имѣетъ наклонность развращать юношу; самый даже сонъ приводитъ къ преступленію“ [18]). Нѣкоторыя черты этой замѣчательной въ своемъ родѣ молитвы прямо бьютъ въ глаза. Въ ней молящійся, при полномъ и живомъ сознаніи святости божества, и грѣховности человѣка упоминаетъ о какомъ-то грѣхѣ отцевъ и проситъ свое божество отпустить ему этотъ грѣхъ, а вмѣстѣ и грѣхи его собственные, которые онъ совершилъ невольно, по какому-то роковому влеченію, порабощающему его волю. Пѣвецъ Ведъ склоненъ, какъ видимъ, оправдать свои грѣхи, извинить себя въ своихъ собственныхъ грѣхахъ, которые онъ совершилъ невольно... „Уже здѣсь, замѣчаетъ Эбрардъ, у котораго мы заимствовали этотъ гимнъ,—видимъ первый, хотя еще и слабый зародышъ того извиненія грѣха, которое должно привести къ разнузданности и помраченію Богопознанія и въ заключеніе всего къ пантеизму. И само собою возникаетъ вопросъ, что это за грѣхъ отцевъ, который ле-

[18]) Эбрардъ. Апологетика. Научное оправданіе христіанства. Въ переводѣ протоіерея Заркевича, т. 2, стр. 19—20.

житъ на всѣмъ потомствѣ, который сознается всѣми и который разумѣетъ здѣсь молящійся? Откуда потомъ произошло отравленное ядомъ влеченіе ко грѣху? И не будетъ кажется ошибки, если допустить, что молящійся разумѣлъ здѣсь грѣхъ перваго человѣка, въ которомъ согрѣшило и все его потомство, грѣхъ праотцевъ въ раю, тотъ самый грѣхъ, о которомъ и Бытописатель говоритъ въ третьей главѣ своей книги. И дѣйствительно, среди индѣйцевъ много преданій о печальной эдемской катастрофѣ. Въ самыхъ же Ведахъ говорится, что Яма, первый человѣкъ, сдѣлался ослушникомъ божественныхъ велѣній, вслѣдствіе чего и обрушились на родъ человѣческій и на всю землю всѣ бѣдствія и страданія настоящей жизни. Міровой порядокъ разстроился и жизнь человѣка стала рядомъ несчастій, бѣдъ и болѣзней, который заканчивался неумолимой и неизбѣжной смертію". Это, кажется самое древнее преданіе о паденіи человѣка, хотя оно и обще, потому что имя Яма, своимъ сходствомъ съ персидскимъ именемъ Іима, которымъ названъ первый человѣкъ золотаго вѣка, указываетъ, что оно, а вмѣстѣ съ нимъ и самое преданіе относится по своему началу къ тому періоду времени, когда индѣйцы и иранцы составляли еще одинъ народъ и жили вмѣстѣ. Но въ приведенномъ преданіи ничего не говорится о самомъ актѣ паденія перваго человѣка; здѣсь главнымъ образомъ выступаютъ на видъ только слѣдствія паденія. И другая сага индѣйцевъ какъ бы восполняетъ пробѣлъ. Она приписываетъ паденіе уже не Ямѣ, а Брамѣ, тоже первому человѣку, и самый фактъ паденія представляетъ такимъ образомъ: „чтобы искусить Браму, перваго человѣка (богъ) Шива бросаетъ цвѣтокъ дерева kalđeir [19]). Брама, желая быть равнымъ Богу и на огненномъ безконечномъ столбѣ подняться до высоты Бога, взялъ цвѣтокъ и цвѣтокъ доставилъ ему то, что онъ дѣйствительно уподобился Богу. Но Богъ въ его безконечности показался ему страшнымъ и Брама подпалъ проклятію, такъ что изъ Brahmapatam былъ сверженъ въ пропасть, гдѣ онъ, по одному сказанію, долженъ постоянно въ теченіи милліона лѣтъ каяться и послѣ за свое расканіе быть снова помилованнымъ". Но не одинъ Брама участвуетъ въ актѣ паденія; преданіе говоритъ, что первая жена, которая произошла изъ тѣла Брамы, склонила послѣдняго ко грѣху и вслѣд-

[19]) Индѣйской смоковницы, которую индѣйцы считаютъ за райское дерево.

ствіе этого Брама долженъ былъ потерять свое тѣло, въ которомъ онъ согрѣшилъ и которое теперь стало туманомъ и мракомъ, т.-е. тѣломъ смерти и отверженія [20]). Въ этомъ разсказѣ о паденіи перваго человѣка, какъ его представляетъ сейчасъ приведенная сага, такъ-сказать выпуклую сторону, характерную сторону составляетъ указаніе на высокомѣріе Брамы и взятіе ниспосланнаго Шивою растенія, потомъ обольщеніе женою мужа и смерть, какъ слѣдствіе паденія.

Но кто такая супруга Брамы? Это—богиня Сарасвади, которая индѣйцами считается праматерью человѣческаго рода. Она называется „первой женой“ или родительницей (Bhawani) [21]). Она живетъ въ раю (на индѣйской горѣ Меру), гдѣ сидитъ на недоступной вышинѣ этой райской горы и какъ такая она часто называется Парвади (Parvadi), т.-е. „рожденная въ горахъ“ или „богиня горы“ или Дурга (Durga), т.-е. „трудно достигаемая“. О ней разсказывается, будто она въ началѣ побѣдила змія, злаго демона Mahishasava, наступила своей ногой ему на голову и отшибла послѣднюю. И индѣйцы вѣруютъ, что въ концѣ опять, такимъ же образомъ явившись, она истребитъ злаго демона и потомъ перенесетъ господство надъ міромъ съ Брамы на древняго бога Индру [22]). Но какъ падшая жена она называется индѣйцами „Кали“ (госпожей надъ вѣкомъ грѣха) и считается страшнѣйшимъ существомъ, виновницей смерти, всѣхъ бѣдствій и всѣхъ болѣзней настоящаго вѣка. И ей поэтому приписывались предикаты: страшная богиня, краснозубая, разорительница, великая богиня смерти“ [23]). Ея господство, по мнѣнію индѣйцевъ, окончится вмѣстѣ съ концемъ настоящаго вѣка, вѣка такъ-называемаго Kalijugam, когда она сама умретъ. И послѣ ея смерти ничего не останется, кромѣ самаго лучшаго въ ея существѣ, именно кости, которую Шива [24]) ея супругъ возьметъ себѣ

[20]) Ср. Majer Mythолog. Lex. 1, s. 274 ff. У Люкена 90 стр.

[21]) Какъ подательница жизни Бгавани изображалась полною нѣжности въ лицѣ, ѣдущей верхомъ на волу; змѣя была ожерельемъ, а на лбу блестящій полумѣсяцъ и была надпись: добрая, возвышенная госпожа, достопочтенная, небесная, безподобная. Illustrirte Mythologie von Goll's s. 248.

[22]) Majer 1, c. s. 571—572, у Люкена 91 стр.

[23]) Illustrirte Myth. Goll. 248 стр.

[24]) Шива тоже первый человѣкъ, только въ болѣе раннемъ періодѣ до его плотской жизни его супруга Бгавани еще соединена съ нимъ, какъ гермафродитъ

и повѣситъ себѣ на шею, потому что кость эта ему принадлежитъ и отъ него взята[25]). Въ чемъ же собственно заключается тотъ грѣхъ, къ которому склонила она своего мужа, на это, кажется, указываетъ слѣдующая сага. У каждаго народа встрѣчается сказаніе о страшномъ и нечестивомъ родѣ исполиновъ и вездѣ происхожденіе ихъ всецѣло обусловливается паденіемъ первыхъ людей, какъ слѣдствіе своей причиной. Родоначальникомъ исполиновъ у индѣйцевъ считается Кассіанъ, сынъ Брамы, или собственно самъ Брама, какъ первый человѣкъ, но уже падшій. Его супруга Дити—праматерь этого рода исполиновъ. Она—та же, что и выше названная Кали и, какъ мать исполиновъ, извѣстна подъ именемъ Кали Дурга[26]). Дити суждено было стать матерью исполиновъ за то, что она сама пала, предавшись чувственному вожделѣнію, и въ этотъ поступокъ увлекла своего мужа. Немедленно послѣ самаго акта паденія она почувствовала стыдъ за свой поступокъ и тутъ же узнала о своемъ несчастномъ удѣлѣ родить двухъ близнецовъ, нечестивыхъ исполиновъ. На этомъ основаніи и говорится, что эти оба исполина произошли вслѣдствіе проклятія въ раю. По этому сказанію, какъ видимъ, самый актъ паденія заключается въ плотскомъ совокупленіи первой четы, что̀ мы встрѣчаемъ въ сагахъ и другихъ народовъ, что̀ повторилось и въ средѣ нѣкоторыхъ древнихъ христіанскихъ еретиковъ: энкратитовъ[27]), манихеевъ[28]) и другихъ еретиковъ послѣдующаго времени.

Наконецъ разсказъ о паденіи или точнѣе о слѣдствіяхъ паденія привязывается, если не непосредственно, то посредственно къ Пурушѣ первочеловѣку, который предшествуетъ Брамѣ и Шивѣ, такъ что послѣдніе вмѣстѣ съ Вишну считаются его сыновьями. Въ одномъ древнемъ комментаріѣ на книгу закона Ману говорится, что Богъ создалъ изъ земли перваго человѣка Пуру или Пурушу и потомъ далъ ему жену. Оба они питались исключительно только отъ плодовъ земли и не употребляли въ пищу того, что имѣло жизнь[29]).

(Manuweib). Но какъ супруга Брамы, въ болѣе позднемъ періодѣ, она отдѣлена отъ Шивы и является болѣе съ именемъ Кали, злой жены.

[25]) Majër 1, c. s. 195. Люкенъ 65.

[26]) Luken 92 стр.

[27]) Clem. Strom. III, 12, 13.

[28]) Augustin. de morib. Manich. c. XIX.

[29]) Индѣйцы говорятъ, что первые люди употребляли въ пищу плоды, которые сами собой выростали изъ земли. Diodor. 3, 38. У Люкена 92 стр.

Отъ этой первой пары произошли четыре касты: браманы, кетри, судра и вайсіа. Но эти, живя первоначально по предписаніямъ своихъ родителей, скоро позабыли свой долгъ: между ними стали являться зависть, убійства, родилось желаніе возвыситься надъ Богомъ и чрезъ это все они навлекли на себя гнѣвъ Бога. Богъ за это истребилъ ихъ и съ этимъ вмѣстѣ окончился первый вѣкъ. Во второй вѣкъ Богъ создалъ Браму, Вишну и Шиву, а Брама создалъ Ману, потопнаго патріарха, отъ котораго потомъ произошелъ человѣческій родъ [30]). Въ этомъ разсказѣ, какъ видимъ, сущность грѣхопаденія состоитъ уже въ всеобщемъ забвеніи долга различными кастами, слѣдствіемъ чего явились въ мірѣ зависть и убійства (чѣмъ между прочимъ и обусловливалась необходимость книги законовъ Ману).

Таковы преданія индѣйцевъ о первобытномъ состояніи и паденіи человѣка. Но рано, благодаря климатическимъ условіямъ страны, пробудившаяся философская мысль проповѣдывала и о паденіи высшихъ духовъ, живущихъ въ надзвѣздномъ мірѣ, и съ этимъ актомъ паденія, какъ его слѣдствіе, связывала начало и конецъ настоящаго міра. Ниже мы коснемся того, насколько это паденіе духовъ и именно духовъ необходимо было для всей пантеистической системы и какъ это ученіе о паденіи духовъ вытекало изъ ихъ общаго принципа; а теперь приведемъ самое ученіе объ этомъ паденіи, какъ оно признается индѣйцами и какъ оно описывается въ отрывкѣ, приведенномъ въ Энциклопедіи аббата Минье [31]) изъ Шастаи-Брамы (ученія Брамы). Вѣчный въ созерцаніи своей сущности, говорится тамъ, рѣшилъ по исполненіи временъ сообщить свою славу и свою сущность существамъ, способнымъ наслаждаться и раздѣлять его славу и блаженство. Этихъ существъ еще не было; Вѣчный восхотѣлъ, и они явились, онъ образовалъ ихъ отчасти изъ своей сущности способными къ усовершенствованію, но и съ возможностію потерять эту способность. Онъ создалъ сначала Браму (Brahmâ), Вишну и Шиву, потомъ Магазуру или Магадеву

---

[30]) Asiat. Originalschr. 1, s. 436 ff. ibidem.

[31]) Migne. Encyklop. des Relig. T. 1, p. 191. Сравн. Windischmann. Soroastrische Studien стр. 589—599. Здѣсь приводится фрагментъ Голуэлля, который онъ нашелъ въ прошломъ столѣтіи. Строгая критика отвергаетъ подлинность этого фрагмента, но сущность его—продуктъ индѣйскаго міросозерцанія.

и все воинство ангеловъ. Онъ поставилъ Браму княземъ воинства ангельскаго и своимъ помощникомъ... Онъ раздѣлилъ ангеловъ на отряды и поставилъ надъ каждымъ изъ нихъ начальника. Радость и гармонія царствовали вокругъ престола Вѣчнаго; но вотъ зависть и ревность овладѣли Магазурой и другими предводителями ангельскихъ отрядовъ. Они забыли свои обязанности, оставили послушаніе, коимъ были обязаны своему Создателю и отказались повиноваться Вишну и Шивѣ. Они говорили другъ другу: мы хотимъ господствовать. Подобное честолюбивое желаніе они вдохнули огромному числу ангеловъ, кои и удалились вмѣстѣ съ ними отъ престола (Всевышняго) Вѣчнаго. Богъ, прогнѣванный преступленіемъ бунтовщиковъ, послѣ безполезной попытки обратить ихъ къ своимъ обязанностямъ, повелѣлъ Шивѣ изгнать ихъ съ неба и низвергнуть ихъ въ непроницаемый мракъ, гдѣ они должны испытывать вѣчныя мученія". Но это приказаніе было исполнено не вдругъ. Противъ бунтовщиковъ посланъ былъ во главѣ оставшихся вѣрными своему творцу ангеловъ Индра. Послѣ столѣтней борьбы Суры (добрые духи) были побѣждены Магазурою, превратившимся въ вола, и были прогнаны въ ихъ небесныя жилища. Тогда продолжала борьбу богиня Бгавани или Дурга. Сѣвши на тигра и вооружившись мечемъ, копьемъ и проч. она побѣдила предводителя злыхъ духовъ во всѣхъ формахъ, какія онъ ни принималъ на себя, и наконецъ отрубила ему голову своимъ мечемъ. Изъ обезображеннаго туловища является новая форма и вступаетъ въ бой. Но богиня побѣждаетъ и эту. Злые духи были наконецъ осуждены на вѣчныя мученія [32]). Въ то время, какъ отверженные духи толпились въ непроницаемой тьмѣ, въ безднѣ (abime) духи, оставшіеся вѣрными своему Творцу, не переставали умолять его, чтобы онъ оказалъ падшимъ милость и состраданіе. Вѣчный былъ тронутъ ихъ мольбами и далъ падшимъ духамъ возможность возвратить свое прежнее достоинство,—впрочемъ все таки это зависѣло отъ ихъ собственной воли: потому что путь къ этому ихъ возврату состоитъ въ покаяніи и тяжкихъ испытаніяхъ [33]). Именно, чтобы дать возможность отпавшимъ отъ него духамъ снова воз-

---

[32]) Migne. Encyclop. des Relig. F. § 1, p. 312.

[33]) Новицкій. Постепенное развитіе древнихъ философскихъ ученій въ связи съ религіозными вѣрованіями. Ч. 1, стр. 162.

вратиться къ нему, а чрезъ это уничтожить навсегда всякое зло въ мірѣ, Безконечный создалъ видимый міръ чрезъ своихъ первыхъ властодержавцевъ. Этотъ созданный міръ является съ пятнадцатью странами очищенія (именно земля съ 7 и подземный міръ съ 8 ступенями; 8-я же ступень земли есть совершенство и потому не принадлежитъ къ очищающей ступени и называется Bobuns [34]) и только прошедшій эти ступени очищенія доходитъ до высочайшаго совершенства.

Впослѣдствіи изъ браманства, съ логическою впрочемъ потребностью, выродилась новая секта, извѣстная подъ именемъ буддизма, основателемъ которой считается нѣкто Шакъя-Муни, названный мудрецомъ Буддою. И въ этой сектѣ, которая съ теченіемъ времени становится большимъ религіознымъ обществомъ, самостоятельной религіей, сохранились сказанія о первобытномъ состояніи и паденіи человѣка и самый актъ паденія приписывается человѣку. Сага разсказываетъ такъ: „изъ-за паденія Тегра, духа высшей страны, возникли шесть родовъ живыхъ существъ въ трехъ мірахъ, т.-е. на землѣ, на небѣ и въ подземномъ мірѣ. Вѣнцомъ, преимущественнымъ созданіемъ изъ всѣхъ существъ, былъ человѣкъ и онъ, какъ превращеніе и измѣненіе Тегра, былъ безсмертенъ. И хотя люди жили на землѣ, однако они далеки были отъ матеріи. Пищей для нихъ служила не простая, обыкновенная земная пища, но чистая пища, называемая Chamadhi. Ихъ рожденіе, такъ какъ еще не было родоваго или половаго различія между людьми, было чрезъ эманацію. Чтобы видѣть, люди не нуждались ни въ солнцѣ, ни въ мѣсяцѣ, но видѣли все при посредствѣ собственнаго освѣщенія всего. Тогда даже не употреблялось самого имени „человѣкъ“, но общимъ именемъ было „живое существо“. Но послѣ „живое существо“ нашло соблазнительный родъ пищи, такъ-называемый Erdbutter (земляное масло), ѣло отъ нее и другіе послѣдовали его примѣру. Тогда исчезла пища Chamadhi. По вкушеніи пищи Erdbutter они потеряли всякую возможность ходить на небо, (вмѣсто рая) сосланы были на землю и ихъ собственное сіяніе обратилось въ тьму. Это потомъ послужило началомъ возникающаго зла, заключающагося въ помраченіи души“. Далѣе разсказывается, что люди, чрезъ глубокое паденіе дошли до чувствен-

[34]) Lüken 93 стр.

ной любви, а потомъ по пріобрѣтеніи собственности, до спора, до драки и до скупости [35]). Такимъ образомъ перемѣна одного лучшаго состоянія на другое болѣе или менѣе худшее обусловливалось вкушеніемъ со стороны человѣка соблазнительнаго рода пищи, — въ этомъ выпуклая черта саги, которая должна обращать на себя наше вниманіе.

б) Въ родствѣ съ индѣйцами и одного съ ними племени аріевъ — были персы. Они занимали горную возвышенность, замкнутую пограничными горами, которая простиралась отъ долины Инда на востокѣ до рѣкъ Тигра и Евфрата на западѣ, и отъ океана и Персидскаго залива на югѣ до Каспійскаго моря и степей Окса на сѣверѣ.

Этотъ народъ называетъ свою райскую гору „Альборджъ“ и о ней Зороастръ очень часто упоминаетъ въ своихъ Зендскихъ книгахъ. „Она выросла, какъ говоритъ Бундегешъ [36]), въ 800 лѣтъ: именно въ 200 годовъ она выросла до луны, въ слѣдующія 200 г. до сферы солнца, въ дальнѣйшія 200 — до звѣзднаго неба и наконецъ еще въ 200 л. до высшаго безначальнаго свѣта. Около нея, къ тому же изъ нея, какъ отъ корня ростки, выросли другія горы въ числѣ 2244 горъ [37]). Ея мѣстоположеніе на срединѣ земли [38]), въ седьмомъ поясѣ. Она, выходя изъ глубины земли, поднимается въ вышину, какъ дерево, корни котораго глубоко вросли въ землю [39]) и тамъ въ вышинѣ соединяется съ небомъ [40]), и послѣднее поэтому какъ бы опирается на нее. Отъ вершины ея выходитъ съ особеннымъ величіемъ, какъ герой побѣдитель, солнце и мѣсяцъ, вертятся вокругъ нея и освѣщаютъ весь міръ [41]). Отъ нея выходятъ четыре большихъ рѣки, которыя наполняютъ всю землю.

---

[35]) Ibidem.

[36]) Бундегешъ принадлежитъ къ позднѣйшей священной литературѣ персовъ, написана на новомъ языкѣ и содержитъ въ себѣ космологію и вообще подробное изложеніе догматическихъ воззрѣній Зороастровой религіи. Мы пользуемся ею въ переводѣ Виндишмана Zoroastrische Studien по переводу Клейкера Zend-Avesta.

[37]) Zoroastrische Studien, Windischman. стр. 72.

[38]) Zend-Avesta v. Kleuker т. 3, стр. 384.

[39]) Ibidem, стр. 71.

[40]) Ibidem, стр. 73.

[41]) Zend-Avesta Kleuker II, стр. 383 и 384.

Изъ нихъ двѣ находятся на сѣверѣ, именно Аргъ, текущій ближе къ западу и Фехъ къ востоку; а другія двѣ: Адруизиръ и Пуша идутъ къ югу и послѣдняя соединяется съ первой [42]). Источникъ Адруизиръ, прославляемый Зороастромъ, вытекаетъ изъ-подъ трона Ормузда и есть святой и чистый источникъ [43]). Въ немъ и напоенное имъ растетъ дерево безсмертія, священная, бѣлая, плодоносная Гома, которымъ первобытные люди жили и который обожали. Всякій, пьющій сокъ этого дерева, дѣлался безсмертнымъ и при всеобщемъ воскресеніи сокъ этой уничтожающей смерть Гомы снова дастъ жизнь всѣмъ мертвымъ. Оно окружено множествомъ цѣлебныхъ растеній, сѣмена которыхъ положены въ немъ, и есть среди нихъ царь [44]). Ариманъ, страшный врагъ Гомы, положилъ жабу въ устье рѣки, чтобы она испортила эту священную пищу; но Ормуздъ опустилъ туда десять рыбъ, девять изъ которыхъ навсегда окружили это дерево безсмертія, а одна, десятая, по имени Avez сѣла на голову этой жабы и постоянно ведетъ борьбу съ послѣдней [45]). Эта священная гора, гдѣ восходятъ солнце, луна, гдѣ протекаетъ источникъ Адруизиръ, есть тронъ Ормузда [46]) и жилище блаженныхъ и чистыхъ духовъ. Въ Іешти-Рашнерастѣ говорится „призови истиннаго (Изеда-Рашнераста) духа покровителя, находящагося на возвышенной Альборджи, на которой живетъ воинство достославныхъ феруеровъ, гдѣ нѣтъ ни ночи, ни мороза, ни жара, ни разложенія (Faulung), плода смерти, ни сотвореннаго девами зла, гдѣ нѣтъ смѣлаго врага (Аримана), съ которой я повелѣваю постоянно нисходить звѣздамъ, солнцу и лунѣ“ [47]). „Хвала тебѣ и слава, первому небесному Изеду-Митрѣ, читаемъ въ Іештъ-Митрѣ, возвышающемуся на ужасной Альборджи... первому жителю высокой, золотой, чистой, окруженной всѣми благами горы. На этой высокой горѣ, его тронѣ, находится изобильная паства, благотвор-

---

[42]) У Люкена 71 стр. Люкенъ между прочимъ замѣчаетъ, что надъ рѣкой Адруизиръ и Путигъ, которыя текутъ въ Сиріи, какъ говоритъ Бундегешъ, съ полной вѣроятностью можно разумѣть Тигръ и Евфратъ, о которыхъ упоминается въ Библіи.

[43]) Zend-Avesta, Kleuker I, стр. 163—159.

[44]) Ibidem III, стр. 105.

[45]) Zend-Avesta Bundehesch, стр. 18.

[46]) Ibidem, II, стр. 383.

[47]) Zend-Avest von Kleuker II, стр. 245.

ная вода умножаетъ стада“ [48]). Или далѣе въ 12 кардѣ читаемъ: „хвала Митрѣ хранителю, котораго великій Ормуздъ создалъ на Альборджи посредникомъ и во спасеніе безчисленныхъ феруеровъ земли. Тамъ на Альборджи нѣтъ ни темной ночи, ни холоднаго вѣтра, ни жары, ни разложенія, плода смерти, ни зла, — творенія девовъ; куда не долженъ возвышаться врагъ (Ариманъ) какъ господствующій князь; тамъ ходитъ великій князь солнце—этотъ поставленный надъ всѣми Амшаспанди—источникъ мира и жизни [49]). И Митра называется поэтому княземъ Альборджи [50]), первымъ жителемъ высокой золотой горы, чистой и окруженной всѣми благами, гдѣ находятся луга изобилія. Объ этомъ прекрасномъ мѣстѣ, объ этой прекрасной горѣ Альборджъ, самъ Ормуздъ такъ говоритъ Зороастру: „я сотворилъ мѣсто прелести и изобилія, какого никто не можетъ сотворить; и если бы эта страна радости не вышла отъ меня, то никакое существо не могло бы сотворить его. Эта страна называется Eeriene Vedjo, т.-е. истый Eeri или по новому выраженію Иранъ, и была прекраснѣе чѣмъ весь міръ. Нигдѣ нѣтъ подобной прелести этой страны удовольствій. Это первое мѣсто благословенія и изобилія, которое я Ормуздъ создалъ безъ всякой нечистоты, было Eeriene Veedjo“ [51]).

Подобно индѣйцамъ и персы имѣли сказаніе о четырехъ вѣкахъ. Въ первый вѣкъ, какъ говорятъ ихъ священныя книги, который продолжался 300 лѣтъ, въ мірѣ не было зла и Ормуздъ, принципъ добра, господствовалъ надъ всѣмъ. Во второй вѣкъ выступаетъ Ариманъ, злой принципъ, и происходитъ борьба между Ормуздомъ и Ариманомъ. Послѣ этой борьбы, съ чего начинается третій вѣкъ, они раздѣляютъ между собою правленіе и царствуютъ совмѣстно, рядомъ другъ съ другомъ. Но въ четвертый вѣкъ Ариманъ опять будетъ побѣжденъ Ормуздомъ; добро восторжествуетъ надъ зломъ и тогда будетъ общій міровой пожаръ. Первый вѣкъ былъ вѣкомъ счастія, золотымъ вѣкомъ. „Первая земля, разсказываетъ сага, которую сотворилъ Ормуздъ, была мѣстомъ прелести и изобилія и называлась чистымъ Ираномъ, гдѣ Зороастръ соб-

[48]) Ibidem, стр. 222.
[49]) Ibidem, стр. 226—227.
[50]) Ibidem, стр. 231.
[51]) Stifelhagen. Theologie der Heidenthums, стр. 516.

ралъ живыхъ существъ [52]). Тамъ господствовалъ Джемшидъ, онъ же древній Гима, первый царь, Отецъ народовъ и сынъ Vivanchao. Онъ золотымъ плугомъ пахалъ землю. При его княженіи даже и звѣри не умирали, не было недостатка ни въ водѣ, ни въ плодоносныхъ деревьяхъ, ни въ пищѣ. Люди этого вѣка питались одними продуктами земли, не употребляли въ пищу даже молока. Въ то время не было между людьми ни господства, которое впереди и взади, вдали и вблизи съ жестокостью повелѣвало, тогда не было ни нищаго, ни плута, который соблазняетъ къ служенію девамъ, ни недруга, ни жестокаго тиранна, притѣсняющаго людей, ни терзающихъ зубовъ. Женщины, чрезъ которыхъ Ариманъ погубилъ царскій родъ, не господствовали въ это время [53]). Тогда не было ни мороза, ни жара, ни старости, ни смерти, ни страсти, творенія девъ [54]). Джемшидъ и первые люди (Pischdadier или допотопные отцы, подобные индѣйскимъ Pitris или праотцамъ) обожали Гому—дерево жизни и получали отъ него все въ такомъ количествѣ, сколько бы хотѣлось.

Но злой духъ Ариманъ, какъ при сотвореніи міра и человѣка вредилъ своею дѣятельностію, такъ и по созданіи въ исторіи человѣка съ самыхъ первыхъ дней его существованія не переставалъ вліять на него враждебно. Первая пара Мешіа и Мешіане, какъ созданіе Ормузда, должны были тяготѣть къ нему своею мыслію и чувствомъ и дѣлать достойное Бога Ормузда. И въ началѣ они дѣйствительно были чисты и невинны и ихъ удѣломъ или предназначеніемъ было небо. Но Ариманъ былъ силенъ, чтобы къ добру примѣнить зло, онъ овладѣлъ ихъ мыслію, соблазнилъ сначала Мешіане, женщину, а потомъ Мешіа, послѣ чего тотъ и другой стали дарвандами, злыми, грѣшными. Этотъ фактъ паденія первой четы описывается въ книгѣ Бундегешѣ и, какъ увидимъ, съ поразительными сходствами съ библейскимъ сказаніемъ о грѣхопаденіи.

Изъ правой стороны первовола, убитаго Ариманомъ, явился Каймортъ. Но и послѣдній былъ убитъ. По смерти этого осталось на землѣ его сѣмя. Изъ этого сѣмени, послѣ того какъ оно

---

[52]) На основаніи религіозныхъ книгъ Персы полагаютъ этотъ чистый Иранъ въ срединѣ Альбарджа, райской горы.

[53]) Zend-Avesta don Kleuker II стр. 307—308.

[54]) Ibidem I, стр. 92.

было очищено на теченіи солнечнаго свѣта, произошла первая чета, Мешіа и Мешіане, отъ которой произошелъ человѣческій родъ. Добрый духъ (Ормуздъ) сказалъ къ нимъ „вы люди, вы отцы всѣхъ жителей міра; вы сотворены мной чистыми и совершенными духами; выполняйте предписанія, имѣйте въ головѣ добрыя мысли и говорите хорошія, добрыя слова, будьте добродѣтельны, и не приносите жертвы девамъ“. И первоначально они выполняли свое назначеніе: ихъ слова не расходились съ дѣломъ. Они ходили вмѣстѣ и ихъ первымъ словомъ было: Агура сотворилъ воду, землю, растенія, солнце, луну, звѣзды и вообще все доброе и чистое. Но впослѣдствіи врагъ вошелъ въ ихъ мысль и осквернилъ ее и они стали говорить: Ариманъ сотворилъ воду, землю, растенія, звѣрей и все другое. Эти слова были сказаны по желанію девъ. Агроманью отнялъ у нихъ радость и присвоилъ ее себѣ. Чрезъ это нечестивое слово они и сами стали нечестивыми и ихъ души до конца временъ обречены были на жизнь въ аду. Въ продолженіи 30 дней они ходили безъ всякой пищи и въ грязномъ платьѣ. Послѣ же вышли на охоту и, нашедши одну бѣлую козу, сосали ея молоко, что стало любимой пищей для нихъ. И Мешіа говоритъ къ Мешіане: „я радовался, когда еще не пивалъ молока, но теперь, когда его пью, для меня еще больше радостей. Я еще не ѣдалъ никакой болѣе пріятной пищи, чѣмъ молоко и, когда пью его, то чрезвычайно подкрѣпляюсь“. Это второе ихъ нечестивое слово послужило ко вреду для ихъ тѣлъ и чрезъ это вкушеніе молока они потеряли сто блаженствъ, которыми до сего времени пользовались. По прошествіи 1000 дней и ночей Мешіа и Мешіане встрѣтили тучнаго, бѣлаго барана, убили его и добыли чрезъ треніе двухъ деревъ, чему ихъ научилъ Изеды, огня. Разрѣзавши животное на три части, одну часть подняли къ небу и сказали: эта часть яцатамъ. Прилетѣвшая птица каркасъ унесла ее. Одѣвшись въ шубное платье, пошли на охоту за дикими звѣрями, изъ шкуръ которыхъ шьется платье. Вырывая на полѣ яму, они натолкнулись на желѣзо и изъ него сдѣлали топоръ. Послѣднимъ обтесали дерево и сдѣлали себѣ деревянный шалашъ. Этимъ поступкомъ они снова нанесли себѣ вредъ и девы стали сильнѣе. Между самими людьми послѣ этого явилась зависть: одинъ пошелъ противъ другаго, дрались, выдрали себѣ волосы и изодрали лицо. Тогда девы изъ глубины возвышаютъ свой голосъ: „вы, люди, принесите жертву девамъ,

когда въ самихъ васъ лежитъ зависть". Мешіа выступилъ впередъ и вылилъ по направленію къ сѣверу обращенное въ сыворотку молоко. Послѣ этого могущество ихъ еще увеличилось. Мешіа и Мешіане въ продолженіи 50 лѣтъ не имѣли страсти къ совокупленію, и еслибы они совокупились, то не родилось бы отъ нихъ дѣтей. Въ концѣ 50 года явилось у нихъ желаніе произведенія потомства и прежде у Мешіа, а потомъ у Мешіане [55]).

По этой сагѣ паденіе первой пары заключается въ томъ, что подъ вліяніемъ злаго начала Аримана была преступлена первая заповѣдь признавать творцемъ всего Ормузда. У Моисея паденіе представляется мгновеннымъ: жена, по сказанію его, послушалась змѣя, посмотрѣла и вкусила отъ плода. Но отцы церкви замѣчаютъ, что первые люди прежде подѣлались нечистыми въ мысляхъ. Это же видимъ и у Персовъ: первая чета Мешіа и Мешіане сначала живетъ хорошо, думаетъ о Богѣ какъ о Владыкѣ всего. Но вскорѣ Ариманъ перемѣняетъ ея мысли, люди начинаютъ думать что земля, солнце и все прочее есть дѣло Аримана, а не Бога, вотъ паденіе мысленное, которое не замедлило обнаружиться вовнѣ. Такъ первая чета пошла на охоту и вкусила животной пищи — молока, вмѣсто прежней чистой воды, растительной пищи—плодовъ, принесенныхъ дѣвами, и въ концѣ концевъ принесли жертву дѣвамъ. Здѣсь съ актомъ паденія ставятся въ связь и половыя отношенія между Мешіа и Мешіане и если связываются не какъ причина, то какъ слѣдствіе. Ариманъ является виновникомъ грѣха людей, онъ губитъ человѣка, который жилъ невинно и былъ нетлѣненъ. Оттого персы и вѣровали, что чрезъ грѣхъ перваго человѣка распространилась между людьми смерть [56]).

Но Ариманъ, стремленіе котораго истребить царство Ормузда, не могъ окончательно уничтожить человѣческій родъ, созданный Ормуздомъ. Первая чета и послѣ паденія остается живой, а отъ нея размножается потомство. Мы приведемъ здѣсь взглядъ персовъ на рожденіе человѣка и на природу послѣдняго, чтобы сказать нѣсколько словъ о слѣдствіяхъ паденія. По Зендъ-Авестѣ происхожденіе перваго человѣка бываетъ такъ, что путемъ естественнаго рожденія образуется только тѣло изъ всѣхъ матеріальныхъ стихій

---

[55]) Windischman, Zoroastrische Studien 581—583.

[56]) Zend-Avesta. Kleuker. I 24.

и его живая душа, низшее жизненное начало, а разумный духъ человѣка, соединяющійся съ тѣломъ и низшей душой, есть одинъ изъ небесныхъ Феруеровъ, или въ началѣ міра созданныхъ духовъ,—мысль чисто пантеистическая. Эти небесные духи, предсуществуя въ надзвѣздномъ мірѣ какъ самостоятельныя свободныя существа, въ часъ рожденія нисходятъ на землю и соединяются съ тѣломъ, чтобы совершить путь испытанія и способствовать Ормузду побѣдить Аримана и разрушить его царство [57]). Когда тѣло человѣка образуется въ утробѣ матери, говорится въ зендскихъ книгахъ, тогда душа входитъ въ него съ неба и управляетъ этимъ тѣломъ, пока оно живетъ. Но когда тѣло умретъ, то оно примѣшивается къ землѣ, а душа снова возвращается въ міръ духовъ, въ жилище божественнаго свѣта“ [58]). Такимъ образомъ человѣкъ по своей духовной природѣ есть небесный Феруэръ и какъ такой онъ является чистымъ, безъ всякой порчи существомъ, сыномъ свѣта и добра, неба и блаженства. Въ персидскомъ ученіи слѣдовательно не можетъ быть и рѣчи о первородномъ грѣхѣ, о всеобщей порчѣ природы; зло и послѣ паденія человѣка остается чѣмъ то постороннимъ для человѣка, не проникаетъ въ его природу, не порабощаетъ съ роковой необходимостію ни тѣла ни души. Во всѣхъ зендскихъ священныхъ сказаніяхъ, замѣчаетъ Роде, нѣтъ ни одного намека на такъ-называемый „первородный грѣхъ“. И если христіанинъ проситъ Бога омыть его водами крещенія отъ первороднаго грѣха, если древній индѣецъ, какъ мы видѣли, молитъ свое божество отпустить ему грѣхъ его отцевъ, помочь ему въ уничтоженіи его влеченія ко грѣху, то персъ могъ просить божество помочь ему въ борьбѣ съ Ариманомъ противъ постоянныхъ козней послѣдняго, ничего не упоминая о какой-то прирожденной слабости, склонности болѣе ко грѣху, чѣмъ къ добру. Это характерная черта ученія персовъ о человѣкѣ, которое идетъ въ разрѣзъ съ христіанскимъ взглядомъ на человѣка, какъ на существо падшее, во грѣхѣ зачатое въ утробѣ матери и съ грѣхомъ родившееся.

Въ Азіи встрѣчается еще народъ, рѣзко отличающійся отъ прочихъ народовъ – это китайцы, народъ древней цивилизаціи и куль-

---

[57]) Bundehesch по Клейкеру XVII Rode 165, 179.

[58]) Rode стр. 394.

туры. Житель „срединной имперіи“, „цвѣтъ всего человѣчества“, китаецъ давно остановился на мысли, что онъ, первенецъ между народами, не нуждается въ развитіи дальнѣйшемъ, а потому остановился на той ступени историческаго развитія, на которую еще давно въ древности всталъ, и не дѣлаетъ новыхъ шаговъ впередъ, отчего ихъ цивилизація сохранила почти одинъ и тотъ же характеръ. Слѣдствіемъ того было и то, что онъ замкнулся въ своей жизни, отдѣлилъ себя отъ всѣхъ древнихъ другихъ народовъ и отдался замкнутой жизни.

Китайцы полагаютъ свою райскую гору въ срединѣ горы Куень-люнь, лежащей на западной части сѣвернаго Китая, гдѣ прежде вѣроятно жили ихъ предки „Въ срединѣ горы есть ходъ, гдѣ постоянно дуетъ тихій зефиръ и движетъ листья прекрасныхъ деревьевъ—„тонговъ“ (Tong — райское дерево или дерево жизни), которыми былъ окруженъ этотъ садъ. Этотъ прелестный и волшебный садъ находится подлѣ закрытой двери неба. Воды, перевивающія его, истекаютъ изъ одного желтаго источника, который называется источникомъ безсмертія и тотъ, кто пилъ отъ него, никогда не умиралъ. Источникъ этотъ раздѣляется на четыре рѣки,—одна изъ нихъ течетъ на сѣверо-западъ, другая на юго-востокъ, третья на юго-западъ и наконецъ четвертая на сѣверо-востокъ. Эти четыре рѣки суть источникъ Бога-Духа (Tischin — высочайшій духъ), который все орошаетъ ими. По другому древнему китайскому писателю, по Chai-hai-ling въ саду растутъ чудныя деревья и протекаютъ чудные источники. Онъ называется запертымъ, скрытымъ, висящимъ садомъ цвѣтовъ... Изъ него вышла жизнь и онъ есть путь къ небу. Отъ плодовъ одного тамошняго дерева исходитъ сохраненіе жизни. Одна древняя глосса на это мѣсто называетъ это дерево „деревомъ жизни“ [59]). Эта священная гора „гора жизни“ и гора смерти послѣ паденія людей была жилищемъ Фога и Сангоанга, жизнь которыхъ преданія относятъ къ золотому вѣку. Объ этомъ золотомъ вѣкѣ у китайцевъ встрѣчаемъ сказанія, которыя передаетъ Тшаунгтзе. „Тогда, говоритъ онъ, путешественникъ не вступалъ на покатость горы (слѣдовательно, еще не жили въ долинахъ, но жили на верху райской горы) и моряки не ѣздили по равнинамъ міроваго

---

[59]) Memoires concernant l'histoire, les sciences etc. des chinois par les Missionaires de Peking T. I. с. 106 у Люкена стр. 72.

моря. Повсюду все само собой росло и для всякаго существа вездѣ былъ домъ. Звѣри паслись по всей землѣ, птицы кучей летали со всѣхъ сторонъ и всякаго рода плоды произростали отъ самой земли. Человѣкъ жилъ среди звѣрей, универсъ былъ его семействомъ. Тогда преуспѣвали въ добродѣтели безъ всякой помощи со стороны знанія и жили невинно, не ощущая илотскихъ возбужденій. Инъ и Янгъ т.-е. мужскій и женскій принципъ жизни, или мужчина и женщина жили въ полной и совершенной гармоніи между собой. Духи не вредили имъ, и всѣ времена года были упорядочены. Ничто не могло вредить имъ, ничто не могло наносить смерть. Хотя человѣкъ въ то время и обладалъ знаніемъ, но ему не представлялось случая сдѣлать изъ него тѣ или иныя приложенія. Это состояніе называлось великимъ единствомъ“ [60]). Нѣкто Смитъ въ своемъ сочиненіи подъ заглавіемъ: Ur-offenbarung, oder die grossen Lernen des Christentums nachgemiesen in den Sagen und Urkunden der altesten Völker vorzuglich, приведши сказанія о раѣ и золотомъ вѣкѣ, замѣчаетъ: „я не знаю, наша священная книга говоритъ ли о первобытномъ состояніи человѣка яснѣе и опредѣленнѣе, чѣмъ китайскія книги. И какъ велико ихъ согласіе! Онѣ разсказываютъ о состояніи невинности, въ которой жилъ человѣкъ, о прекрасномъ садѣ, въ которомъ онъ обиталъ, о плодахъ жизни, объ изобиліи и плодородіи почвы“ [61]). Но мы приведемъ еще преданіе, въ которомъ описывается согласіе и стройность, царившія въ природѣ въ золотой вѣкъ: „въ началѣ, говорится въ И—кингъ, небо и земля занимали мѣсто себѣ приличное, — земля подчинялась небу, небо защищало землю. Было постоянное и пріятное согласіе между тѣмъ и другимъ. Годъ проходилъ безъ непостоянства временъ, которое замѣчаемъ теперь; порядокъ временъ не нарушался, они составляли какъ бы одну вѣчную весну. Не было ни разрушительныхъ дождей, ни грома, ни стремительныхъ вѣтровъ. Элементы, образующіе матеріальныя вещи, находились въ полномъ согласіи; всѣ части вселенной сохраняли неизмѣнное единство; солнце и мѣсяцъ безъ мрака и пятенъ блистали чистымъ и яркимъ свѣтомъ, пять планетъ неотступно слѣдовали ихъ теченію. Человѣкъ, обитавшій въ столь великолѣпномъ мірѣ, ничего ни

[60]) Mem. chin. t. I, p. 107—Люкенъ 97.
[61]) стр. 201.

видѣлъ противнаго своимъ желаніямъ; внутренно соединенный съ верховнымъ разумомъ, во внѣ проявлялъ справедливость, не имѣя лжи въ сердцѣ, вкушалъ чистую и спокойную радость,—поведеніе его было просто и безъискуственно. Небо помогало человѣку увеличивать добродѣтель; земля сама собой приносила обильные плоды и тѣмъ доставляла ему пріятную жизнь. Живыя существа не имѣли страха смерти, твари не вредили другъ другу, даже жили въ дружбѣ; человѣкъ не наносилъ вреда животнымъ, съ своей стороны и послѣднія были безвредны для него. Человѣкъ обиталъ въ мѣстѣ наслажденій, въ жилищѣ безсмертныхъ [62]). Но этотъ вѣкъ величайшей чистоты, совершенной добродѣтели, когда человѣкъ обладалъ счастіемъ, когда его душа, чуждая обмана лжи, наслаждалась невыразимыми удовольствіями, когда не было ни болѣзни, ни бича (несчастія ни смерти) [63]) смѣняется другимъ вѣкомъ—вѣкомъ всякаго рода несчастій, обрушившихся на человѣка, вѣкомъ грѣха, нравственной порчи, за его грѣхъ. „Неумѣренная страсть къ знанію, говорятъ Saai-nan-tse, замѣчательный писатель одной древней школы, ввергла людей въ несчастія и въ погибель“. И въ слѣдъ за этимъ грѣхомъ, по словамъ другаго писателя Лопи, человѣку пришлось вступить въ борьбу съ дикими звѣрями, птицами, насѣкомыми и змѣями. „Едва только человѣкъ достигъ знанія, какъ всѣ твари сдѣлались враждебны ему, въ одну минуту небо измѣнилось и самъ человѣкъ сталъ не тотъ“. Но что это за знаніе, которымъ обусловливается паденіе человѣка? Личность Фоги представляетъ собою позднѣйшаго, падшаго человѣка, какъ индѣйскій Брама представляется плотскимъ, грѣшнымъ первымъ человѣкомъ. Между тѣмъ о Фогѣ говорится, будто онъ изобрѣлъ знаніе Киа - т.-е. объ Инѣ и Янѣ, о мужскомъ и женскомъ, и изобрѣлъ его не самъ собой при своихъ способностяхъ, не самостоятельно, но по указанію одного дракона вышедшаго изъ глубины: „драконъ научилъ его этому знанію“ [64]). Это-то знаніе, внушенное Фоги драконом и заключающееся въ знаніи объ Ингъ и Янгъ, и послужило быть можетъ паденіемъ для Фога, причиной всѣхъ бѣдствій настоящей жизни [65]).

---

[62]) Diction, relig. Betrant. p. 234—Sainet t. I p. 153—154.
[63]) Mem. chin t. I p. 107 Sainet t. I. p. 83.
[64]) Majer Mythol. Lex s. v. Sol-li-ukeus 98.
[65]) Ibidem.

Кромѣ того среди китайцевъ мы находимъ указаніе въ частности на женщину, какъ виновницу паденія, на первый источникъ и корень всѣхъ золъ, по словамъ одной глоссы. Такъ въ Шикингѣ, книгѣ поэзіи, пѣсней нравственно-практическаго характера, встрѣчаемъ такое мѣсто: „наши несчастія давно начались; міръ гибнетъ, преступленіе распространяется, подобно фатальному яду; нити грѣха натянуты со всѣхъ сторонъ и не видно избавленія. Мы имѣли нѣкогда счастливыя поля, нивы, жена лишила насъ ихъ; все было намъ подчинено, жена же подвергла насъ рабству; что она ненавидитъ — это невинность, а что любитъ — это грѣхъ. Мужъ мудрый воздвигаетъ оградныя стѣны (вокругъ грѣха), но женщина, которая хочетъ все знать (сравни что выше сказано о страсти къ знанію, какъ причинѣ паденія), разрушаетъ ихъ. О какъ она просвѣтилась! Это птица, крикъ которой смертеленъ, она болтлива, она лѣстница, по которой сошли всѣ наши бѣдствія. Наша гибель не отъ неба, но жена причиной ея. Всѣ несчастные, не слушающіе уроковъ мудрости, подобны этой несчастной. Она погубила родъ человѣческій: сперва было заблужденіе, а потомъ преступленіе. Она ни однажды не пришла и не сказала: что я сдѣлала? Отъ чего это поражаетъ тебя небо? Почему это небесные духи болѣе не содѣйствуютъ тебѣ? Жена! ты искала того, чего должна была бѣжать, и потому что ты оставила меня, котораго должна бы любить; поэтому пришли на тебя всѣ роды зла. Нѣтъ болѣе чести и стыда, человѣкъ погибъ и вселенная клонится къ разрушенію... Человѣкъ не имѣетъ уже того, чѣмъ владѣлъ онъ до паденія. Онъ ввергъ и всѣхъ дѣтей въ свое несчастіе. О небо! ты одно и единственно одно можешь подать врачевство. Изгладь пятно отца и спаси потомство“ [66]).

Среди другихъ народовъ восточной Азіи очень рано распространился буддизмъ, который подобно мухамеданству въ Африкѣ вытѣснилъ древнія національныя саги. Только среди синфоговъ, дикаго народа въ восточной Азіи, мы встрѣчаемъ нѣкоторыя саги, именно, будто они илѣютъ свое происхожденіе отъ горы Mujoi Sirgra (ее они представляли лежащей на границахъ съ Китаемъ, въ своемъ прежнемъ отечествѣ); орошаемой священной рѣкой Sri Lohit. Тамъ они будто бы были безсмертны, вращались по пла-

[66]) Smitt. указанное сочиненіе, стр. 116—117.

нетамъ и въ чистотѣ обожали высочайшее Существо. Но съ тѣхъ поръ какъ они сошли въ равнины, стали грѣшными и смертными, иными существами, чѣмъ прежде [67]).

Приведемъ еще космологію бурятъ, живущихъ на Байкальскомъ озерѣ въ Сибири: „въ началѣ земля была пустынна и ни кѣмъ не занята и была наполнена сѣдаго цвѣта водами, надъ которыми лежали птицы. По повелѣнію Бога водяная птица Anhirta, погрузивши въ воду свой клювъ, вынула изъ нея маленькій кусокъ красной земли. Послѣдній, брошенный на воду, образовалъ пѣну, а послѣ сушу. Потомъ Богъ произнесъ слово, чтобы сотворены были звѣри и прежде всего явилась собака съ гладкой, безъ волосъ кожей. Наконецъ Богъ сотворилъ людей. Сначала онъ образовалъ тѣло человѣка, отличающееся своей красотой и свободное отъ болѣзней. За душой же онъ пошелъ на небо, предоставивъ храненіе тѣла человѣка собакѣ. Но издавна, еще до первовремени Бога существовалъ злой врагъ Enlüng или Ablihu. Этотъ, исполненный желаніемъ видѣть тѣло чудной красоты и чуждое болѣзней, въ отсутствіе Бога подкрался къ собакѣ и убѣждалъ ее дозволить ему коснуться и погладить прекрасное существо. Но собака оставалась вѣрнымъ стражемъ и сразу увидала обманъ. Злой духъ, не достигши своей цѣли, полный гнѣва и досады на собаку, ушелъ на сѣверъ, откуда послѣ этого подулъ столь сильный вѣтеръ, что собака вынуждена была сѣсть на корточки. Воспользовавшись этой удобной минутой, злой врагъ подскочилъ къ тѣлу и оплевалъ его [68]). Когда Богъ по возвращеніи своемъ нашелъ тѣло человѣка оскверненнымъ, то онъ не восхотѣлъ дать тѣлу прежней его красоты, но только выворотилъ наружу внутренность человѣка (указаніе

---

[67]) Luken, стр. 100.

[68]) Почти подобную сагу встрѣчаемъ у казанскихъ черемисъ. По словамъ южныхъ черемисъ, когда Юмо (одинъ изъ добрыхъ боговъ ихъ) сотворилъ тѣло перваго человѣка и отошелъ въ другое мѣсто для творенія души, оставивъ при тѣлѣ чернаго пса, какъ хранителя, Кереметъ, злой богъ и меньшій братъ Юма, не замедлилъ воспользоваться отсутствіемъ Юмы, и для того, чтобы склонить на свою сторону пса, охраняющаго человѣческое тѣло, произвелъ такой холодъ, что песъ едва не замерзъ; а когда Кемеретъ снабдилъ его густой шерстью, то песъ въ благодарность ему допустилъ его до тѣла. Тогда Кемеретъ плюнулъ на тѣло человѣка, чѣмъ положилъ въ немъ грѣховное начало. «Вѣстн. Европ.» 1880 г. 9 кн. стр. 169. Вотяки. Бехтерева.

на наготу послѣ паденія человѣка) и вложилъ туда душу. Но зародышъ болѣзни и смерти остался тогда въ человѣкѣ. Зерно саги составляетъ указаніе на источникъ зла какъ въ природѣ такъ особенно въ человѣкѣ, именно возводитъ причину зла не къ Богу, существу доброму и въ планахъ котораго—одно добро и красота, но къ другому, самостоятельному злому началу, стремящемуся уничтожить или по крайней мѣрѣ ослабить добро въ мірѣ.

Въ Африкѣ мы встрѣчаемся съ древнѣйшимъ народомъ, среди котораго, по неисповѣдимымъ судьбамъ Провидѣнія, провелъ нѣсколько лѣтъ Богоизбранный народъ еврейскій, гдѣ родился и воспитался богодухновенный писатель Моисей, вручившій намъ божественныя письмена. Мы разумѣемъ египтянъ, этотъ знаменитѣйшій народъ, на который еще издавна обращены были взоры многихъ народовъ и въ особенности грековъ и римлянъ, отечество которыхъ называютъ страной мудрости и чудесъ. Къ сожалѣнію до насъ не дошли священныя книги этого народа о ихъ религіозныхъ догматахъ и всѣ свѣдѣнія объ умозрѣніи и міросозерцаніи египтянъ приходится брать изъ греческихъ и римскихъ писателей.

Первочеловѣкомъ или Адамомъ-Кадмономъ у египтянъ былъ Ментъ (Юпитеръ Аммонъ) или Пта (Гефестъ). Но не этимъ макрокосмическимъ существомъ, а Озирисомъ и Изидою, какъ первой парой, египетская миѳологія начинаетъ свою первоисторію. При Озирисѣ, сынѣ Аммона, и Изидѣ былъ золотой вѣкъ. Они родились въ раю, который находится по мнѣнію египтянъ въ Аравіи, въ ихъ первоначальномъ отечествѣ. Этотъ рай есть островъ, окруженный священнымъ источникомъ Третономъ. Съ другой стороны - крутая года, на которую былъ только одинъ входъ. Въ раю находятся роскошные и обильные цвѣтами луга; въ раю деревья съ вѣчными цвѣтами и плодами, здѣсь—источники, текущіе по всѣмъ странамъ міра [69]), наполненные пріятною водою. Здѣсь живутъ Makrobier (безсмертные), тогда какъ на чудныхъ цвѣтахъ раскинули свой лагерь нимфы (небесные духи) [70]) Такъ описываетъ рай

[69]) Такимъ образомъ и здѣсь четыре райскихъ источника, соотвѣтственно четыремъ странамъ міра.

[70]) Diodor 1, 15, 3, 68 у Luken'a стр. 16. Достопримѣчательна сага по Аполлодору (1, 6, 3). Именно Тифонъ (здѣсь онъ заступаетъ мѣсто падшаго злаго человѣка) былъ преслѣдуемъ Зевсомъ, вплоть до горы Nysa. Тамъ его обманула богиня смерти. Она убѣдила его въ томъ, что онъ будетъ сильнѣе, если вкуситъ отъ плода бренности, и онъ вкусилъ.

Діодоръ. Рожденный и воспитанный тамъ Озирисъ открылъ виноградное дерево и другіе плоды, между тѣмъ какъ его сестра и супруга изобрѣла пшеницу и ячмень — пищу для людей. Озирисъ построилъ золотой храмъ и такимъ образомъ доставилъ людямъ счастливое золотое время. Но желая найти безсмертіе (и Изида считалась изобрѣтательницей питья безсмертія), Озирисъ оставляетъ Египетъ и путешествуетъ по всѣмъ землямъ (яснѣе объ этомъ говорится: „за свое стремленіе къ безсмертію онъ изгнанъ былъ изъ страны или мѣста блаженства и счастія и вынужденъ былъ обходить вокругъ черезъ всѣ земли). Наконецъ онъ былъ схваченъ злымъ деспотомъ Тифономъ и убитъ [71]); такъ окончился золотой вѣкъ,

Но пантеистическій складъ религіознаго созерцанія перенесъ актъ паденія человѣка на паденіе духовъ и самое начало и бытіе человѣческаго рода поставилъ въ прямую зависимость отъ этого послѣдняго акта. Въ началѣ всего существующаго, по воззрѣніямъ египтянъ, было не произшедшее и неподлежащее чувствамъ, а потому сокровенное и невѣдомое божеское существо Амунъ. Это первосущество, въ самомъ себѣ содержащее зародыши будущаго міра, это божество и вмѣстѣ міръ, распадается на четыре міровыхъ божественныхъ начала — Кнефъ (перводухъ), часто называемый также Амунъ-Кнефъ (откровенный духъ), Нейтъ (первоматерія, называемая великою матерью и матерію боговъ), Севехъ (первовремя) и Паштъ (первопространство). Изъ этихъ божественныхъ началъ, чрезъ внутренное ихъ развитіе въ порядкѣ времени проистекаетъ множество остальныхъ стихійно — планетныхъ египетскихъ божествъ—демоновъ, населяющихъ атмосферное пространство и образующихъ землю. Въ перводревнія времена, когда землю населяли боги и демоны и еще не было человѣческаго рода, было золотое время совершеннаго блаженства, когда на землѣ еще не было ни зла, ни бѣдствій и повсюду царила гармонія. Это было время господства Оксана-Агатодемона. Но счастливыя времена окончились. По мѣрѣ того, какъ увеличивалось продолженіе міра, все болѣе и болѣе выступала злая сторона въ существѣ первовремени. Нужно замѣтить, что первовремя, Севехъ, есть существо не только производящее, но и разрушающее, и какъ причина разрушенія, онъ есть

[71]) У Люкена § 24.

виновникъ всякаго зла въ мірѣ. При началѣ міра въ Севехѣ болѣе обнаруживалась его производящая творческая сила, а потому онъ ничего не разрушалъ, а исключительно только созидалъ. Но чѣмъ древнѣе становился міръ, чѣмъ дальше и дальше шло время, тѣмъ сильнѣе и сильнѣе выступала другая зловредная разрушающая сила первовремени. И если прежде время все созидало, то теперь оно начало разрушать все, а творческій духъ, чрезъ усиліе и подъ вліяніемъ Себа-Кроноса, укрѣпившагося и усилившагося въ мірѣ и старавшагося предвосхитить себѣ власть надъ міромъ, прекратилъ свои дѣйствія и теперь уже не стали являться новыя поколѣнія. Стараясь разрушить все, что было сдѣлано прежде, онъ посѣялъ вражду между духами и раздѣлилъ весь высшій духовный міръ на два враждебныя другъ другу лагеря. Присоединившись къ отпадшимъ духамъ, онъ вступилъ въ борьбу съ Оксамосомъ и его сторонниками, добрыми духами и богами. Побѣда была на сторонѣ послѣднихъ; Себъ былъ побѣжденъ, низринутъ вмѣстѣ съ своими приверженцами въ Нилъ, а наконецъ и въ Тартаръ, въ то время какъ побѣдители боги и духи вошли на небо. Но творческій духъ, чтобъ дать возможность падшимъ духамъ возвратиться въ первобытное состояніе, рѣшилъ образовать земныя тѣла и въ нихъ заключить обольщенныхъ и падшихъ духовъ. Находясь въ этихъ тѣлахъ, падшіе духи должны были принести покаяніе за свой грѣхъ и снова достигать своей первобытной чистоты. Это опредѣленіе верховнаго Божества исполнили боги Горъ-гатъ и Горъ-зефъ; первый приготовилъ земную матерію, изъ которой вторый образовалъ тѣла людей. Такъ произошелъ человѣческій родъ. Такимъ образомъ душа человѣческая, по взгляду египтянъ, есть не что иное какъ когда-то, въ древнія времена падшій духъ и, какъ такая, она предсуществуетъ отъ вѣка, сначала какъ чистый духъ, который потомъ за свой грѣхъ облекается плотію. Со смертію человѣка, когда низшія его стороны разрушаются, она возвращается въ свое небесное отечество; это ученіе о предсуществованіи духа перешло потомъ изъ Египта въ Грецію, гдѣ нашло себѣ многихъ послѣдователей— (Эмпедоклъ, Пиѳагоръ, Платонъ).

У народовъ сѣверной Африки, а равно какъ и у бо́льшей части внутренно-африканскихъ народовъ распространилось мухаммеданство, которое вытѣснило и изгладило изъ памяти народа многія древнія преданія. Этимъ между прочимъ и объясняется тотъ фактъ,

что африканскіе негры бѣдны сагами изъ первовременъ. Однако у негровъ еще можно найти нѣкоторыя саги о прежнимъ счастливомъ времени и о потерѣ его чрезъ грѣхъ.

„Послѣ творенія Богъ показалъ людямъ, какъ заниматься хозяйствомъ, строить дома“, такъ разсказываютъ негры, живущіе внутри Африки. Люди, по волѣ Бога, должны были жить мирно другъ съ другомъ, не должны были воровать и убивать одинъ другаго. Пять дней должны были работать, а шестой праздновать. Въ этомъ праздничный день не должно было дѣлать пирушекъ и предаваться супружескому сожитію, но должно исключительно молиться и поститься. Затѣмъ люди не должны мучить звѣрей, наступать на пресмыкающихся гадовъ и тѣхъ и другихъ лишать жизни. Сами люди были безсмертны, звѣри же были предназначены къ смерти; впрочемъ виной этого была лягушка. Богъ повелѣлъ дакрурамъ (т.-е. людямъ) состроить гору и одинъ изъ людей сталъ княземъ горы. Позднѣе люди забыли божію заповѣдь, не хранили праздники, мучили и убивали животныхъ, презрѣли цѣломудріе, вели междуусобныя драки и не рѣдко одинъ убивалъ другаго. Разгнѣванный богъ опредѣлилъ имъ за это погибель: ниспослалъ съ неба огонь и уничтожилъ все—людей, животныхъ и растенія. Чрезъ этотъ огонь измѣнился и самый видъ земли и потомъ образовалась новая гора. Онъ сломалъ верхушку горы Тильмани (тупой конусъ на югѣ отъ Тумаля) и обломкомъ убилъ толпу людей. Вся земля стала пустымъ, ненаселеннымъ погорѣлымъ мѣстомъ и живымъ осталось только одно существо, князь горы, который за свою безпорочную жизнь былъ пощаженъ богомъ. Богъ Тиль второй разъ предпринимаетъ твореніе людей и животныхъ. Онъ остановился въ лѣсу и прокричалъ: Ombo Abnatum Dgu т.-е. человѣкъ духовное дитя. Тогда вышла козуля и лизала ноги богу. Богъ ласково сказалъ ей: „встань и иди прямо“. И теперь, когда козуля встала, звѣриная ея форма исчезла и явилась необыкновенно красивая дѣвица, которую богъ назвалъ Маріамь. Богъ благословилъ ее и чрезъ это она родила четверыхъ дѣтей—пару бѣлыхъ и пару черныхъ. Когда эти дѣти выросли, то богъ повелѣлъ, чтобы двое одного цвѣта женились“ (Въ Gai думаютъ, что богъ Тиль вырѣзалъ обѣ надколѣнныя чашки Маріамы и изъ правой сотворилъ бѣлую, а изъ лѣвой черную пару). Къ первымъ т.-е. бѣлымъ онъ сказалъ: „вы идите внизъ (на сѣверъ), и эти потомъ были праро-

дителями арабовъ, а къ чернымъ сказалъ: вы идите вверхъ (на югъ). При этомъ новомъ твореніи богъ сотворилъ звѣрей смертными, а людей безсмертными. Но когда среди послѣднихъ распространилось пренебреженіе къ заповѣдямъ бога, послѣдній снова сошелъ съ неба и ходя по берегу услышалъ кваканіе лягушки. И эта лягушка съ покорностію встала передъ нимъ и сказала: „о Тиль! почему мы невинныя животныя, не причиняющія никому страданій, должны умирать, а жестокій человѣкъ жить"? „Ты права, сказалъ Тиль, всѣ люди заслужили смерть. Но я болѣе не хочу истреблять ихъ огнемъ и теперь они должны будутъ умирать". И съ тѣхъ поръ люди стали смертными и сама Маріамь умерла, доживши до глубокой старости". Въ этой сагѣ Юмаловъ рѣзко указывается на двоякое твореніе человѣческаго рода и во второй разъ человѣкъ не творится изъ земли, но приходитъ изъ лѣсу, чѣмъ сага напоминаетъ сказаніе персовъ и, какъ увидимъ ниже, германцевъ и грековъ. Людямъ обоего творенія приписывается фактъ паденія съ его послѣдствіями, и достопримѣчательно указаніе на лягушку, которая, подобно библейскому змѣю, была въ нѣкоторомъ родѣ виновницей человѣческой смерти. Съ недавняго времени стала извѣстной сага негровъ альткорабрезовъ — живущихъ на западномъ берегу Африки. „Abasi J'bum, всемогущій богъ, сотворилъ всѣ вещи, которыя существуютъ во всемъ мірѣ, но не было на землѣ только человѣка, который жилъ вмѣстѣ съ Абазомъ вверху, въ небесномъ градѣ (въ раю). Нѣкогда Atai (женская половина Абаза) сказала къ Абазу: „сотворенныя тобой вещи хороши... Тамъ земля, которую ты торопливо расширилъ, здѣсь же, гдѣ мы живемъ, небо. Но тому, что ты сотворилъ на землѣ, недостаетъ головы и только человѣкъ могъ бы устранить это". На это Абаза сказалъ; если я ссажу на землю людей, то человѣкъ, живя тамъ, будетъ равняться со мной и скажетъ: я подобенъ ему, я знаю все, что произошло". Жена сказала на это: человѣкъ не дерзнетъ на это, я буду господствовать надъ нимъ. Абази согласился, хотя замѣтилъ, что предполагаемое можетъ случиться; онъ взялъ человѣка—мужчину: „мужчина долженъ жить на землѣ: сказалъ онъ, и когда настанетъ время ѣды, то долженъ подняться на небо, чтобы здѣсь взять себѣ пищу" (онъ заповѣдалъ муж-

[72]) У Люкена § 25.

чинѣ не заботиться о пищѣ, такъ какъ въ противномъ случаѣ человѣкъ не станетъ ходить на верхъ и позабудетъ своего бога). Атаи сказала Абази: „не хорошо жить человѣку одному, ему нужна женщина“. Тогда Абази ссадилъ на землю женщину, но предостерегъ ее nicht brauchen mit Manne dieselbe Matte. Мужчина и женщина жили въ дружбѣ и, когда наступало время обѣда, входили на небо. Атаи обратилась къ женщинѣ съ вопросомъ: „скажи мнѣ, подруга: земля, на которой вы живете, прекрасна, но почему вы бездѣятельны? Вы ѣдите пищу, которая не принадлежитъ вамъ и которую вы не добываете своими руками“. Женщина отвѣчала: справедлива твоя рѣчь, но Абази заповѣдалъ намъ не искать себѣ пищи, въ противномъ случаѣ позабудемъ Абази и прогнѣвимъ его. Подруга отвѣчала: „Абази нисколько не прогнѣвается на это и даже ни слова не скажетъ вамъ“. Затѣмъ дала женщинѣ топоръ огонь, сѣмена и плоды и научила ее строить Ямсъ. Пища произросла въ изобиліи. Въ полночь мужчина поднялся отъ своего ложа и приблизился къ женщинѣ. Абази разгнѣвается, сказала послѣдняя; „нѣтъ, не разгнѣвается, отвѣтилъ ей первый, онъ уже долженъ разгнѣваться: его заповѣди уже нарушены, когда мы обдѣлывали почву, позволимъ себѣ презрѣть и остальную его заповѣдь“. И вотъ въ обѣденный часъ люди болѣе не ходятъ въ городъ Абази и они дѣлаются супругомъ и супругой. Абази сказалъ мужу: гдѣ твоя жена? Она больна, отвѣчаетъ мужъ, ибо онъ не хотѣлъ сказать: она беременна. Въ этотъ же день Абази сказалъ Атаи вотъ что я сказалъ, то и случилось. Не позабылъ ли человѣкъ моего?! Оставь ихъ, сказала Атаи — я буду заботиться о нихъ“: она послала смерть. Пришедшая смерть умертвила родителей, дѣтей же оставила живыми. Дѣти жили вмѣстѣ, но только почему-то въ несогласіи и безспокойствіи и спорѣ. По волѣ Атаи возникли споры между ними; явилась смерть и всякое зло. Однажды случилось, что старшій сынъ и младшая дочь разспорили съ младшимъ сыномъ и старшей дочерью. Первые взяли всѣ книги и саги своихъ родителей и ушли въ отдаленнѣйшее скрытое мѣсто — лѣса. Послѣдніе же взяли сѣкиру и кирку и ушли въ чащу лѣса. Они сожигали лѣсъ и отъ дыма сдѣлались черными, тогда какъ старшій сынъ и его дѣти остались бѣлыми [73]).

Англійскій путешественникъ Смитъ нашелъ много сагъ о раѣ

[73]) Ausl. 1859 Nro 48. S. 1132—1135. у Люкена 120—121 стр.

и блаженной жизни человѣка въ немъ на золотомъ берегу у негровъ Фанти (fanti). Фанти утверждаютъ, передаетъ онъ, что человѣкъ сотворенъ не такимъ, какимъ теперь является, и въ началѣ послѣ творенія онъ былъ поселенъ на высокомъ и соотвѣтствующемъ его нуждамъ мѣстѣ, но что Богъ послѣ измѣнилъ это состояніе, чтобы научить человѣка смиренію. Смитъ нашелъ много и другихъ сагъ. Именно будто Богъ въ началѣ сотворилъ и бѣлыхъ и негровъ и неграмъ первымъ предоставилъ выборъ между двумя дарами: золотомъ и знаніемъ. Когда же они выбрали золото, то за свою жадность они стали недостойными Бога. Эта сага встрѣчается у живущихъ во внутренней Африкѣ и сродныхъ съ неграми Фанти негровъ Ашантовъ Aschantis [74]).

Теперь переходимъ къ преданіямъ европейскихъ народовъ и главнымъ образомъ грековъ, римлянъ и германцевъ. Мы начнемъ съ греческаго народа, у котораго міровыя саги соотвѣтствуютъ ихъ нравственно-эстетическому чувству, по крайней мѣрѣ по своей внѣшней формѣ. У грековъ извѣстна гора Атласъ, около которой вертится небо подобно тому, какъ около индѣйской райской горы Меру вертятся солнце и луна. Она касается неба и какъ бы подпираетъ его и какъ такая есть міровая и райская гора. На ней существуетъ садъ, извѣстный подъ именемъ сада гесперидовъ [75]), гдѣ чудныя деревья съ золотыми плодами, гдѣ росло:

«Много деревъ плодоносныхъ, вѣтвистыхъ, широковершинныхъ
Яблонь и грушъ и гранатъ, золотыми плодами обильныхъ,
Также и сладкихъ смоковницъ и маслинъ роскошно цвѣтущихъ.
Круглый годъ тамъ и въ холодную зиму и въ знойное лѣто
Видимы были на вѣтвяхъ плоды; постоянно тамъ вѣялъ
Теплый зефиръ, зарождая одни, наливая другіе;
Груша за грушей, за яблокомъ яблоко, смоква за смоквой,
Гроздъ пурпуровый за гроздомъ смѣнялися тамъ, созрѣвая.
Тамъ разведенъ былъ и садъ виноградный, богатый: и грозды
Частью на солнечномъ мѣстѣ лежали, сушимые зноемъ,
Частью ждали, чтобъ срѣзалъ ихъ съ лозъ виноградарь; иные
Были давимы въ чанахъ; а другіе цвѣли, иль осыпавъ
Цвѣты, созрѣвали и сокомъ янтарно-густымъ наливались [76]).

---

[74]) У Люкена § 26. У Люкена можно читать много и другихъ сагъ, которыя мы не приводимъ, чтобы не утомить читателя.

[75]) Гесперіды назывались пріятно поющими и такимъ образомъ представляютъ собою тѣ же самыя существа какъ гандавры индѣйцевъ, нимфы египтянъ.

[76]) Эти стихи Гомера (Одиссея VII. 114—126) признаются за описаніе рая и

Этотъ садъ окружонъ стѣною и оберегаемъ драконами, чтобы кто не вошелъ въ него и не сорвалъ плодовъ его. Даже Геркулесъ, когда пошелъ за яблокомъ изъ этого сада гесперидовъ, самъ не могъ войти во внутрь его, но получилъ яблоко чрезъ Атласа. Эти яблоки—брачный подарокъ богинѣ Герѣ (первой женѣ), когда она въ началѣ временъ сочеталась бракомъ съ Зевсомъ. И Гера посадила стражами драконовъ, такъ какъ гесперіды пытались сорвать яблоки [77]). Такимъ образомъ только безсмертнымъ богамъ (т.-е. безгрѣшнымъ и безсмертнымъ существамъ перваго времени) принадлежалъ этотъ садъ съ его драгоцѣнными плодами и только боги могли ѣсть ихъ пріобрѣтая себѣ чрезъ это безсмертіе. Поэтому и Геркулесъ герой не осмѣлился удержать ихъ для себя, но подарилъ ихъ богинѣ Аѳинѣ. Около сада или въ немъ жили, или, какъ представляли греки, живутъ благочестивые и праведные перволюди атлантиды или гиперборейцы (имя это значитъ: живущій на сѣверѣ), которые при постоянномъ солнечномъ освѣщеніи, при счастливомъ и благопріятномъ климатѣ не знали ни раздора между собой, ни болѣзни, ни ранней смерти, почему они и назывались Macrobier или „долго живущіе“. Они воздерживались отъ вкушенія мясной пищи, а питались плодами. При нихъ постоянно жили боги солнца Аполлонъ и его сестра Артемида (какъ и на индѣйской райской горѣ Меру жилъ Индра—духъ свѣта и богъ солнца [78]). Эта премірная гора съ ея садомъ гесперидовъ и святыми гиперборейцами греками первоначально представлялась лежащей на сѣверѣ, гдѣ было первоначальное жилище грековъ [79]) и въ частности на Кавказѣ, гдѣ къ скалѣ былъ прикованъ Прометей, первый человѣкъ и братъ Атласа, помогшаго Геркулесу, когда этотъ шелъ за яблокомъ изъ сада гесперидовъ. Позднѣе же, когда греки достаточно познакомились съ сѣверомъ,

---

св. Іустиномъ мучен. въ приписываемомъ ему сочиненіи: «Увѣщаніе къ грекамъ». См. сочин. св. Іустина философа и мученика въ русскомъ переводѣ свящ. Преображенскаго, Москва 1864 стр. 78.

[77]) Serv. ad. Ving. Aen. 4. 484.

[78]) Diodor 3, 54 sqq Plin. Hist. № 4, 12. Apollod. Bibl. 2, 5, 11. ed. Heyne Pausan. 1, 18; 5, 7; 10, 5. У Люкена стр. 74.

[79]) Пелазги, по древнему преданію грековъ, прибыли въ Грецію съ сѣвера изъ Ѳракіи и сначала поселились въ Ѳессаліи и уже оттуда заселили остальныя части Греціи (Всемір. истор. Шлоссера стр. 83).

не находили своей райской горы, то перенесли ее со всѣми ея жителями на западъ. Остаткомъ же міровой горы на сѣверѣ остается только Олимпъ, жилище боговъ.

У грековъ мы встрѣчаемъ сказанія о пяти вѣкахъ. Объ этихъ вѣкахъ Гезіодъ [80]), мысль котораго имѣла нравственно практическое направленіе, говоритъ: „когда явились боги и смертные люди, то безсмертные боги, живущіе въ Олимпійскихъ чертогахъ, ниспослали золотой вѣкъ словеснымъ людямъ. Кроносъ державъ скипетръ, будучи еще обладателемъ неба и, какъ всѣ боги, люди жили безпечно, свободно отъ бѣдствій и печали и болѣзненныхъ мукъ старости. Постоянно при своихъ рукахъ и на своихъ ногахъ они жили средь радостныхъ пиршествъ и въ вѣчномъ блаженствѣ и и умирали какъ бы отягченные сномъ. Земля сама собой и въ изобиліи приносила плоды и зерновый хлѣбъ, а люди охотно и мирно дѣлились между собой драгоцѣнностями. Когда земля сокрыла этотъ золотой родъ въ своихъ нѣдрахъ, то люди сдѣлались добрыми демонами, обитающими на землѣ, хранителями смертныхъ людей[81]). Затѣмъ обитатели олимпскихъ чертоговъ создали другой, худшій, чѣмъ первый, серебряный вѣкъ. Люди этого вѣка были ниже и по сановитости тѣла и по дарованіямъ души. Дѣти въ продолженіи ста лѣтъ находились подъ опекой своихъ заботливыхъ матерей и отъ нихъ питались. Достигши же зрѣлаго возраста, по безумію своему не наслаждались долговременною жизнію, питали другъ къ другу вражду, не чтили боговъ, не приносили, вопреки долгу и обычаю, жертвъ блаженнымъ. И сынъ Кроноса (т.-е. Зевсъ) разгнѣванный на то, что они не воздавали чести небожителямъ, скрылъ ихъ подъ землею. То были подземные святые втораго ранга. Послѣ этого отецъ боговъ создалъ изъ дерева ясени третье племя людей, вѣкъ мѣдный, ни въ чемъ не подобный вѣку серебряному. Одаренные громадной силой, крѣпкіе, свирѣпые и грубые, одѣтые въ мѣдные доспѣхи и съ мѣдными оружіями въ рукахъ, люди этого вѣка сами себя въ своихъ междоусобіяхъ истребили и были низведены въ пространное жилище холоднаго Эреба. Когда земля сокрыла и это третье племя, Кроносъ со-

---

[80]) У Гомера, болѣе древняго писателя, чѣмъ Гезіодъ, мы почти не встрѣчаемъ преданій о первобытныхъ людяхъ.

[81]) Hesiod. Труды и дни. 96 f.

здалъ четвертое поколѣніе людей [82]), отличающихся правосудіемъ, мужествомъ, то былъ родъ героевъ, полубоговъ. Наконецъ послѣ того, какъ этотъ родъ славныхъ героевъ погибъ отчасти въ сраженіи при семивратныхъ Θивахъ, а отчасти при Троѣ и занялъ острова блаженныхъ за глубокодоннымъ океаномъ, гдѣ плодоносная земля въ теченіи года трижды приносила сладкіе, какъ медъ, плоды, наступилъ желѣзный вѣкъ, въ которомъ и самъ поэтъ, къ своему неудовольствію, жилъ, когда развратные люди днемъ и ночью несутъ бремя трудовъ, разврата и заботъ [83]).

Приведемъ еще сказаніе Платона о праотцахъ человѣческаго рода. „Богъ, говоритъ онъ въ Политикѣ, былъ ихъ (праотцевъ), стражемъ... они имѣли обиліе плодовъ, получаемыхъ ими отъ деревьевъ и другихъ растеній не чрезъ воздѣлываніе полей, но земля сама предлагала ихъ имъ. Нагіе и безъ ложа, жили они большею частію подъ открытымъ небомъ, потому что благорастворенность годовыхъ временъ не причиняла имъ никакого недуга, а роскошная трава, возникавшая изъ земли, предлагала имъ мягкое ложе“. Между животными прежде не было дикости, ни пожиранія другъ друга; войны и раздоры въ то время вовсе не были извѣстны людямъ, и много другаго замѣчательнаго можно было бы привести изъ этого порядка вещей. Таковъ былъ образъ жизни жившихъ подъ владычествомъ Кроноса [84]).

Перипатетикъ Дикеархъ говоритъ о золотомъ вѣкѣ: „первые люди, находившіеся въ самыхъ близкихъ отношеніяхъ къ богамъ, наслаждались самою счастливою жизнію въ самомъ совершеннѣйшемъ состояніи; поэтому тотъ вѣкъ по справедливости названъ золотымъ вѣкомъ [85]).

Въ разныхъ сагахъ Грековъ мы находимъ разсказъ о грѣхопаденіи людей. Прежде всего и ближе всего мы находимъ этотъ разсказъ въ исторіи Кроноса и титановъ, представителей перваго вѣка. Этотъ первый человѣческій родъ представляется нечестивымъ родомъ, который, по словамъ Гезіода „простерлъ руки, чтобы въ

---

[82]) По общему ходу и соотвѣтственно металламъ послѣ мѣднаго долженъ бы наступить желѣзный и послѣдній вѣкъ, но Гезіодъ вставляетъ сказанія своего времени о герояхъ, отдѣляя ихъ отъ того воинственно грубаго поколѣнія, которое принадлежало мѣдному вѣку.

[83]) Hesiod. ibidem.

[84]) [85]) Геттингера Апологія христіанства ч. II стр. 250.

кичливости беззаконничать". Началась борьба Зевса [86]) съ Кроносомъ и титанами и побѣда, благодаря Прометею, [87]) была на сторонѣ Зевса. Кроносъ и Титаны были низвергнуты въ глубокій тартаръ. Кроносъ или первый человѣкъ снова вошелъ въ милость и жилъ на островѣ блаженныхъ.

Если Кроносъ олицетворяетъ собою Адама, то Деметра есть образъ Евы. Она, еще не падшая, живетъ на Олимпѣ, среди боговъ, подъ именемъ Ре, а какъ падшая (Персефона) и по паденіи скорбящая о своемъ небесномъ отечествѣ, она принадлежитъ подземному міру.

Но совершеннѣе и полнѣе сага о Прометеѣ, который первый изъ смертныхъ вышелъ изъ повиновенія богамъ и который первый открываетъ собственно человѣческую исторію. Вотъ въ чемъ заключалось неповиновеніе богамъ со стороны Прометея. Когда могущественный Зевсъ одержалъ побѣду надъ отцомъ своимъ Кроносомъ и когда жилищемъ боговъ сдѣлался высоковершинный Олимпъ, тогда боги пожелали отдѣлиться отъ людей и установить, какія почести воздавать должны люди безсмертнымъ за ихъ благодѣяніе. Боги и люди собрались на совѣтъ. Зевсъ взялъ на себя дѣло боговъ, представителемъ со стороны людей былъ Прометей. Разумный и хитрый Прометей, понадѣявшись на свой умъ, рѣшился перехитрить Зевса, мудрѣйшаго изъ боговъ. Онъ, убивши большаго быка и разрубивши его на части, предоставилъ небожитямъ выбрать ту часть, которую они желаютъ для будущихъ жертвоприношеній. Эти части онъ предварительно вложилъ въ двѣ кучи. Въ одной кучѣ онъ сложилъ куски мяса и съѣдобныя покрытыя жиромъ внутренности, плотно прикрывъ все это кожею жертвеннаго животнаго, а сверху положилъ желудокъ животнаго, самую худшую часть. Въ другую кучу искустно сложилъ кости, покрывши бѣлоснѣжнымъ блестящимъ жиромъ. Такимъ образомъ онъ придалъ лучшей части невзрачный, а худшей—красивый видъ. Всевѣдущій Зевсъ, отецъ боговъ и людей, прозрѣлъ обманъ и смѣясь сказалъ: „Могучій сынъ Япета [88]), вѣрный другъ мой! Какъ не равно сораз-

[86]) Зевсъ, какъ и другія божества, являются у Грековъ съ двоякимъ характеромъ. Онъ съ одной стороны высочайшій богъ, правитель всего міра, а съ другой слабый національный богъ Грековъ.

[87]) Προμηθεύς — многозаботливый. Хрисанъ. Истор. древ. рел. т. II 492 стр.

[88]) Какъ у персовъ Джемшидъ или Іима, такъ у грековъ Прометей, будучи

мѣряешь ты части". Прометей думалъ, что удалась его хитрость, и съ улыбкой молвилъ: „досточтимый и величайшій изъ безсмертныхъ боговъ Зевсъ! Выбери часть, которая тебѣ люба". Разгнѣванный Зевсъ съ умысломъ выбралъ худшую часть—кости, чтобы имѣть поводъ смирить людей, которымъ мыслилъ злое (?). Обѣими руками снялъ онъ блестящій жиръ и увидя бѣлыя кости и убѣдившись въ хитромъ обманѣ, сказалъ съ гнѣвомъ: „по истинѣ, другъ сынъ Япета, ты великій знатокъ въ коварствѣ; ты не разучился обманывать". Раздраженный коварствомъ Прометея Зевсъ скрылъ огонь отъ смертныхъ. Но Прометей не остановился предъ этой мѣрой олимпійскаго Зевса. Желая вторично обмануть отца боговъ, сынъ Япетовъ совершаетъ необычайное дѣло. Презирая законъ и власть боговъ, онъ хитростію похищаетъ огонь съ Олимпа изъ Зевсова дома и приноситъ на землю людямъ имѣющуюся искру (схороненную въ тлѣющейся форуловой тростинкѣ). Но огонь былъ похищенъ не на радость и счастье, а на пагубу какъ Прометею, такъ и всему его роду. Вторично оскорбленный громовержецъ такъ говоритъ Прометею: сынъ Япетовъ, хитрѣйшій изъ смертныхъ! ты радуешься, похитивъ огонь и коварно обманувъ меня. Знай, что это коварство обратится на пагубу тебѣ, равно и племенамъ, грядущимъ по тебѣ. Чтобы отмстить за такое хищничество, я пошлю имъ гибельный подарокъ, которымъ всѣ они будутъ прельщаться во глубинѣ души, сами питая страстную любовь къ собственному бичу! Окончивши эти слова, отецъ боговъ и людей велитъ искуснику Гефесту создать изъ воды и земли чудную дѣву, голосомъ и силою подобную людямъ, лицемъ же безсмертнымъ богинямъ. Всѣ боги поднесли подарокъ этой прелестной и злокачественной красавицѣ, почему и названа она „Пандора", одаренная „всѣми" богами. Гермесъ по волѣ Зевса ввелъ чарующую дѣву въ домъ Эпиметея [88]) Прометей предостерегалъ брата, чтобы онъ не принималъ никакого дара отъ боговъ, дабы оттого не произошло какого горя людямъ. Но Эпиметей забылъ объ этомъ предостере-

---

первыми людьми, суть въ то же время и сыновья извѣстныхъ отцевъ, и первыми людьми, такимъ, образомъ какъ персовъ такъ и грековъ являются двѣ личности.

[89]) Это двойникъ Промегея, тотъ же первый человѣкъ, только лишившійся свѣтлаго ума и теперь названный Эпиметеемъ, неразсудительнымъ братомъ Прометея. Огюстъ Николя, Размышленія о божественности религіи Христіанской, книга 2 стр. 199.

женіи и принялъ роковой даръ. Онъ вступилъ съ дѣвою въ бракъ и она сдѣлалась праматерью всѣхъ женъ на землѣ. Только послѣ Эпитемей узналъ, какое зло онъ принялъ въ свой домъ. Отсюда произошло его имя, значущее: кто узнаетъ послѣ, узнаетъ очень поздно. До тѣхъ поръ люди, свободные отъ страданій, заботъ и смертоносныхъ болѣзней, жили блаженною жизнію, но жена сняла съ сосуда горя великую крышку и освободила изъ него всѣ бѣдствія, которыя распространились потомъ между людьми на землѣ. Только на днѣ сосуда осталась одна надежда: по волѣ Зевса, Пандора быстро захлопнула крышку. И съ той поры безконечный рой бѣдствій носится надъ смертными, горе и скорбь наполняютъ и сушу и море. Болѣзни приносятъ людямъ много горя и скорую смерть [90]). Далѣе о Прометеѣ преданіе разсказываетъ, какъ онъ, прикованный по волѣ Зевса къ скалѣ въ скиѳской пустынѣ, мучился въ продолженіи нѣсколькихъ тысячелѣтій, причемъ его сердце разстерзываемо было орломъ, пока наконецъ, искупленный Геркулесомъ, не былъ освобожденъ отъ оковъ [91]). Вотъ миѳъ о Прометеѣ. Не можемъ не замѣтить, что подъ оболочкой этого миѳа скрывается мысль о грѣхопаденіи. „Какъ ни странно преломляются здѣсь лучи высшаго познанія и первоначальнаго преданія, какъ ни разнообразными красками они окрашены, однакоже и при всемъ этомъ они довольно прозрачны для того, чтобы можно было узнать ихъ первоначальный видъ“. Обманъ при жертвѣ и слѣдующее затѣмъ похищеніе огня служитъ весьма выразительными образами той незапамятной вины, которая въ народныхъ сагахъ стоитъ въ началѣ исторіи. Человѣкъ, который какъ твореніе, обязанъ всѣмъ своимъ бытіемъ Творцу, вмѣсто того, чтобы приносить ему жертву, старался присвоить ее самому себѣ и не принесъ Ему въ жертву своей самолюбивой воли, такимъ образомъ онъ обманулъ въ томъ, что принадлежало Богу.

Около Прометеевой саги существовало и еще нѣсколько сагъ древняго происхожденія, которыя выставляютъ другихъ личностей какъ первыхъ людей. Таковы саги о Форонеѣ Аргивянинѣ, Пелеѣ и другихъ. О нихъ разсказывается не только то, какъ они обращались среди боговъ и были близки къ нимъ, но и какъ они ос-

---

[90]) Труды и дни 39—91 Теогонія 510—616.

[91]) Döllinger. Heidenthum und Ludentum стр. 270.

корбили боговъ и за это были ввергнуты въ подземный міръ. Особенно достопримѣчательна сага о Танталѣ, первоцарѣ и родоначальникѣ пелопидовъ въ Пелопонесѣ. О Танталѣ разсказывается, будто онъ, будучи любимцевъ боговъ, такъ-сказать сотрапезникомъ ихъ, нѣкогда похитилъ у нихъ питье безсмертія, въ наказаніе за то ему суждено было, находясь среди воды, ощущать страшную жажду и изнуряться ею. Здѣсь мы между прочимъ видимъ указаніе на питье безсмертія, которое будто бы, добавимъ къ этому, Зевсомъ дано было человѣку, но отнято за грѣхъ и передано змѣю [92]).

Съ раннихъ поръ Греція имѣла международныя сношенія съ Востокомъ и въ частности сношенія съ Египтомъ. Неизбѣжнымъ слѣдствіемъ этихъ сношеній былъ обмѣнъ идей, касающихся какъ соціальной, такъ и умственно-религіозной жизни. Впрочемъ уваженіе къ древнеклассическому міру Еллиновъ и высокимъ плодамъ ихъ мудрости такъ проникаетъ сознаніе нѣкоторыхъ ученыхъ, что они единодушно стараются выдѣлить развитіе греческаго религіознаго и особенно философскаго созерцанія отъ связи съ культурой Востока. Но кажется болѣе данныхъ къ тому, чтобы допустить воздѣйствіе восточныхъ идей на кругъ народныхъ вѣрованій и на развитіе философской мысли въ Греціи. По крайней мѣрѣ съ несомнѣнностію извѣстно, что первые греческіе философы явились не въ Аѳинахъ и не на греческомъ полуостровѣ вообще, а въ Малой Азіи, въ городахъ, куда особенно направлялся притокъ разныхъ національностей съ ихъ разнообразными міровоззрѣніями, гдѣ слѣдовательно былъ бо́льшій обмѣнъ мыслей, чѣмъ въ другихъ мѣстахъ Греціи. Кромъ того и для самыхъ Грековъ, какъ это можно сказать о Ѳалесѣ, Пиѳагорѣ, Геродотѣ, Платонѣ,—Востокъ и Египетъ издавна были страной, куда считалось необходимымъ отправиться съ чисто-научными цѣлями, чтобы ознакомиться съ ихъ высокими въ то время религіозно-философскими идеями. Конечно не самая философія грековъ, какою знаемъ ее съ именами тѣхъ или другихъ философовъ, составляетъ заимствованіе съ Востока—а религіозно-философскія идеи, которыя ясно или смутно переходили въ греческое сознаніе, пробуждали въ грекѣ

---

[92]) У Люкена 108 стр.

любознательность, философствующую мысль. Востокъ только такъ сказать наталкивалъ грека на мысль, указывалъ ту сферу, на которую греческій геній долженъ обратить свое вниманіе въ дальнѣйшемъ, предоставивъ ему полнѣйшую свободу и самостоятельность. И дѣйствительно грекъ, заимствовавши тѣ или другія идеи съ Востока, переработывалъ ихъ соотвѣтственно общему міросозерцанію, такъ что эти заимствованныя идеи, вошедши въ тѣ или другія философскія системы, становились собственно греческими.

Къ числу идей, перенесенныхъ съ Востока на греческую почву, нужно отнести идею о демонахъ и духахъ, населяющихъ воздушно-планетное пространство и имѣющихъ близкую связь съ человѣческимъ родомъ, частнѣе ученіе о предсуществованіи и паденіи духовъ, послѣ чего, какъ слѣдствіе, явился человѣческій родъ. Очень рано мы встрѣчаемъ это ученіе среди грековъ. Еще Пиѳагоръ училъ о предсуществованіи душъ [93]) и вмѣстѣ съ тѣмъ о паденіи чистыхъ духовъ [94]), хотя это ученіе у Пиѳагора не было такъ развито, какъ это мы видимъ у другихъ философовъ. За Пиѳагоромъ это ученіе повторилъ Эмпедоклъ. Онъ также какъ и Пиѳагоръ упоминаетъ о первобытномъ времени, когда только любовь оживляла первобытно-совершенный міръ. Но это состояніе нарушено вторженіемъ ненависти и по приговору боговъ блаженные демоны, сдѣлавшіеся нѣкогда виновными въ убійствѣ или въ клятвопреступленіи и нарушеніи долга, изгнаны въ чувственный міръ, гдѣ должны пережить многотрудный путь жизни, переходя чрезъ различныя смертныя существа. Полное же развитіе этого ученія мы находимъ у Платона. Въ духѣ своего учителя Сократа этотъ „философъ идей“ обращаетъ свою философскую мысль по преимуществу на самопознаніе, на самую мыслящую личность, изслѣдуетъ все содержаніе человѣческаго духа. По взгляду Платона человѣкъ, совмѣщая въ своемъ существѣ разумъ и его идеи, а съ другой стороны кругъ чувственно-тѣлесныхъ явленій, возпроизводитъ въ своемъ составѣ весь міръ, является высшей формой въ

---

[93]) Ясное свидѣтельство относительно пиѳагорейскаго ученія о предсуществованіи душъ встрѣчается у Максима Тирскаго. П. А. Милославскій. Древнеязыческое ученіе о странствованіяхъ и переселеніяхъ душъ и слѣды его въ первые вѣка христіанства. Казань 1873 г. стр. 207. Примѣчаніе.

[94]) Ibidem.

мірѣ. А потому Платонъ обращаетъ особенное вниманіе на изслѣдованіе природы человѣка и дѣлаетъ его центромъ всей своей философіи.

Человѣкъ состоитъ изъ души, которая весьма подобна божественному, безсмертному, мысленному, неразрушаемому, всегда тожественному,—и тѣла, всегда подобнаго смертному, немысленному, разрушаемому. Души людей существовали прежде, чѣмъ начали существовать въ образѣ человѣка и существовали безъ тѣлъ, но имѣли разумѣніе [95]), и созерцали прекрасное, доброе само въ себѣ и всякую сущность [96]). Но гдѣ же они существовали въ періодъ ихъ домірнаго бытія? Въ своемъ первобытномъ состояніи, составляя часть міроваго духа, души пребывали въ премірномъ пространствѣ, въ царствѣ вѣчныхъ и неизмѣнныхъ идей, гдѣ истина и бытіе совпадаютъ въ полную гармонію божественной жизни. Онѣ жили въ надзвѣздномъ мірѣ, на звѣздахъ, наслаждаясь тамъ истиннымъ и высочайшимъ блаженствомъ въ сообществѣ боговъ въ созерцаніи истинно сущаго, къ которому они должны стремиться по своей природѣ. Но кромѣ стремленія къ божественному, къ блаженной жизни въ созерцаніи идеальнаго міра душа обладаетъ еще стремленіемъ къ земному, смертному, чувственному. Такая двойственность стремленій души обусловливается самымъ происхожденіемъ души. Она не есть чистая эманація Божественнаго разума (νοῦς), но будучи твореніемъ высочайшаго Бога, она въ тоже время есть твореніе и боговъ сотворенныхъ и поэтому стремится къ чувственному смертному. Вслѣдствіе этой двойственности стремленій въ душѣ естественно должна быть борьба: разумъ, божественное начало въ душѣ стремится подчинить себѣ смертное начало, стремленіе къ чувственному, стараясь обуздать и укротить его; съ своей стороны и чувственное начало души стремится подчинить себѣ разумъ, взять надъ нимъ перевѣсъ и господство. Въ послѣднемъ случаѣ душа повергается въ чувственность и по неизбѣжнымъ законамъ извергается изъ міра идеальнаго въ міръ матеріальный, воплощается и съ этого момента въ душѣ разумъ изнемогаетъ подъ самою чувственностію. Въ Федрѣ Платонъ описываетъ состояніе души, весьма наглядно изобразивъ природу души уподобленіемъ

---

[95]) Федонъ въ переводѣ Карпова 2-я часть стр. 92.

[96]) Ibid. стр. 87.

послѣдней колесницѣ, запряженной парой коней и управляемой возничимъ. „О душѣ боговъ, говоритъ Платонъ, можно сказать, что и кони и возничій вполнѣ хороши, въ другихъ же душахъ только отчасти: одинъ изъ коней хорошъ, другой дуренъ. Посему работа возничаго крайне трудна и безпокойна. Попробуемъ теперь, продолжаетъ онъ, показать, отчего нѣкоторыя существа называются смертными, а другія—безсмертными. Всѣ души заняты попеченіями о неодушевленныхъ вещахъ и странствуютъ по небу въ разныхъ формахъ. Если душа совершенна и окрылена, то она паритъ къ вышинѣ. Но душа, потерявшая свои крылья, падаетъ внизъ, пока не зацѣпится за что нибудь твердое, въ чемъ и поселяется. Она получаетъ бренное жилище, которое, по причинѣ бытія въ ней душы, кажется самодвижущимся. Душа въ двоемъ съ этимъ жилищемъ носитъ названіе животнаго и смертнаго. Покажемъ теперь, вслѣдствіе какой причины душа теряетъ свои крылья? Въ природѣ крыльевъ лежитъ поднимать тяжелыя тѣла вверхъ къ обители боговъ. Крылья болѣе всѣхъ членовъ тѣла причастны божеству. Божественное въ себѣ прекрасное, мудрое, доброе и все тому подобное. Этимъ-то и питаются и растутъ крылья души, разрушаются же они отъ предметовъ противоположныхъ названнымъ. Самое стремленіе души къ божественному Платонъ олицетворяетъ подъ образомъ путешествія боговъ и съ ними душъ, раздѣленныхъ на 12 сонмовъ, въ высшія небесныя сферы для созерцанія сущаго въ себѣ самомъ [97]). Великій вождь Зевсъ, читаемъ въ Федонѣ Платона, оставилъ на небѣ центральное жилище Весты и ѣдетъ первымъ на крылатой своей колесницѣ на праздникъ и пиръ подъзенитъ небеснаго свода; за нимъ слѣдуютъ низшіе боги, сопровождаемые подобно Зевсу героями и геніями (т.-е. душами), ѣдутъ они вверхъ подъ высшее пространство небеснаго свода по наклонной плоскости. Колесницы боговъ, послушныя имъ, катятся ровно и гладко; боги, достигнувъ вершины неба, становятся на ней и, вращаясь вмѣстѣ съ орбитою, созерцаютъ истинно сущее и наслаждаются ими до тѣхъ поръ, пока вращающаяся орбита не придетъ

[97]) Платонъ почти буквально повторяетъ миѳическій образъ души подъ видомъ возничаго изъ индѣйской катака-упанишады, а подъ видомъ пернатаго существа изъ парсійскихъ представленій. П. А. Милославскій. Указанное сочиненіе стр. 201 примѣч.

въ прежнее положеніе. Послѣ сего боги отправляются домой. Такова жизнь боговъ. Колесницы же героевъ катятся съ трудомъ, потому что конь, причастный злу (т.-е. низшая сторона души) не будучи хорошо вскормленъ возничимъ, какъ-то тяжелъ, порывается и тяготѣетъ къ землѣ. Поэтому только наилучшія души, подражая богамъ, успѣваютъ подняться до того, что головы ихъ выходятъ за небесный сводъ (т.-е. возносятся въ міръ, мыслимый только идеями ума, коими души связаны съ истинно сущимъ) и увлекаются орбитою; но онѣ безпомощныя конечно съ трудомъ созерцаютъ сущее; другія же то поднимаются, то опускаются и, насилуемыя конями, иное видятъ, иного же не видятъ. Души, хотя отчасти созерцавшія истину, остаются до другаго круговращенія безопасными и если всегда могутъ дѣлать тоже, то никакой вредъ не приражается къ нимъ. Нѣкоторыя же души, не смотря на всѣ свои усилія, никакъ не могутъ подняться вверхъ, но подвергшись какому нибудь бѣдствію, помрачаются забвеніемъ и зломъ, такъ что отяжелѣваютъ, роняютъ перья и падаютъ стремглавъ на землю, причемъ попираютъ и давятъ другъ друга. Многія изъ нихъ дѣлаются калѣками, вообще становятся непосвященными въ созерцаніи истинно сущаго и идутъ питаться пищею мнѣнія, вѣроятнаго. Упавшія на землю души погружаются въ матерію, облекаются въ тѣла и одушевляютъ послѣднія.

Изъ этого такъ-сказать аллегорически - миѳическаго описанія путешествія душъ въ верхнія области видна та мысль, что души въ своемъ домірномъ существованіи тяготѣютъ къ созерцанію истинно-сущаго, стремятся къ богоподобію. Но не всѣ имѣютъ одинаковыя силы къ этому; часть ихъ при всемъ страстномъ желаніи подняться на высоту, увидѣть тамъ поле истины, откуда заимствуютъ они надлежащую пищу, и гдѣ особенно крылья питаются, не имѣютъ достаточныхъ силъ къ этому и потому, обремененные пороками и забвеніемъ, теряютъ крылья и падаютъ на землю, гдѣ должны совершить одно рожденіе въ тѣлѣ (γενεσις μία). И самое довременное паденіе этихъ душъ такимъ образомъ состоитъ въ недостаткѣ силъ, въ неспособности познать божественное [98]). Другія же души то возвышаются, то снова опускаются, иное видятъ, а иного не видятъ. Этимъ душамъ предстоитъ выборъ или стремиться

[98]) Döllinger. указанное сочиненіе стр. 288.

къ богоподобію, или же отдаться чувственности. Паденіе ихъ такимъ образомъ заключается въ ложномъ выборѣ.

Слѣдствіемъ паденія душъ и увлеченія чувственнымъ является, какъ сказано, воплощеніе ея. Такимъ образомъ происхожденіе существъ на землѣ Платонъ соединяетъ съ идеей переселенія душъ изъ частей міровой души въ ряды твореній, когда душа, сама по себѣ божественная, одаренная истиннымъ знаніемъ, самостоятельная и свободная въ дѣйствительности, является слабой, чувственной, вовлеченной въ бѣдствіе, во зло, тѣми тревогами, желаніями, страстями, которыя возникаютъ для нея изъ владычества чувственнаго принципа. И на настоящее состояніе души онъ смотритъ какъ на состояніе ненормальное, когда она заключена въ тѣлѣ какъ темницѣ, которое задерживаетъ ея стремленіе къ міру идей. Какъ такая, т.-е. заключенная въ тѣлѣ, къ тому же несвободная, слабая, и въ нѣкоторомъ родѣ злая, она должна бороться съ чувственностію, стараться всячески поработить ее требованіямъ духа и чрезъ это самой сдѣлаться чистой, справедливой и богоподобной. Средство къ этому онъ указываетъ въ философіи, гдѣ духъ, сознавши свое „я“, свое высокое происхожденіе, очищается отъ всякой чувственной примѣси, возвращается къ себѣ, снова достигаетъ свободы и покоя, коихъ онъ лишился погрузившись въ матеріальную сферу [99]). Только души истинныхъ философовъ по смерти снова окрыляются т.-е. совершенно освобождаются отъ чувственности, не имѣя къ ней даже ни малѣйшаго пристрастія,—легко возносятся въ сродный человѣку міръ идеальный, возвращаются въ первобытное состояніе блаженной жизни съ богами. Открывая такимъ образомъ путь на небо только душамъ истинныхъ философовъ, которые доходятъ до познанія чистой идеи души, ея раздѣльности съ тѣломъ, Платонъ какъ разъ приходитъ къ положеніямъ индѣйской философіи, по которой познаніе независимости души отъ тѣла освобождаетъ первую отъ грѣха.

Ученіемъ Платона о душѣ мы заканчиваемъ преданія грековъ о первобытномъ состояніи и паденіи человѣка.

Римская поэзія съ восторгомъ воспоминала о томъ блаженномъ состояніи человѣка, о томъ золотомъ вѣкѣ, когда „правда была въ

---

[99]) Исторія философіи, Швеглера. Вып. I, стр. 95.

великомъ почтеніи". Мы приведемъ сказанія Овидія, — римскаго писателя—(въ переводѣ Глоріантова) о четырехъ вѣкахъ: „первый вѣкъ на землѣ былъ золотой вѣкъ, когда честность и справедливость были чтимы добровольно, безъ всякаго принужденія и закона. Не было еще наказанія и страха, на прибитой мѣди еще не читались угрожающія слова и грозныя оковы еще не связывались изъ твердой мѣди. Покорная толпа еще не трепетала предъ взорами своего судьи. Люди пользовались безопасностію безъ всякихъ карательныхъ мѣръ. Сосна еще не падала подъ ударами топора, чтобы видѣть чужія страны и съ своихъ горъ не спускалась на прозрачныя волны; люди не знали никакихъ береговъ, кромѣ своихъ, города еще не опоясывались крутыми рвами. Не было ни прямой мѣдной трубы, ни изогнутыхъ рожковъ (употребляемыхъ для военныхъ сигналовъ), ни шлемовъ, ни мечей;—безъ употребленія военной силы народы жили съ безопасною душой, проводя время въ спокойствіи. Дѣвственная (свободная отъ службы) земля, которой еще не трогали граблями (употребляемыми въ садахъ для разрыхленія земли) и которой еще не наносили раны сошники, сама собой давала все (нужное человѣку). Люди довольствовались пищею, которая родилась безъ всякаго ухода, собирали древесные плоды и землянику на горахъ, ягоды ежевики, растущія среди твердаго терновника, и жолуди, какіе упадаютъ съ развѣсистаго дерева Юпитерова [100]), весна продолжалась непрерывно и тихіе зефиры своимъ тайнымъ дыханіемъ ласкали родившіеся безъ сѣмянъ цвѣты, невоздѣланная земля приносила скоро овощи и поле безъ подновленія желтѣло тяжеловѣсными колосьями, даже цѣлыя рѣки молока, рѣки нектара проходили на землѣ, и желтый медъ капалъ съ зеленѣющаго ясеня.

Послѣ того какъ Сатурнъ [101]) (въ царствованіе котораго на землѣ былъ золотой вѣкъ) былъ отправленъ въ мрачный тартаръ и надъ міромъ воцарился Юпитеръ, наступило новое поколѣніе серебрянаго вѣка, который былъ хуже золотаго, но драгоцѣннѣе вѣка жел-

---

[100]) Римляне лучшія деревья и растенія посвящаютъ богамъ, именами послѣднихъ называя ихъ.

[101]) Сатурнъ былъ очень близокъ съ греческимъ Кроносомъ и позднѣе былъ отожествленъ съ нимъ. О Сатурнѣ сага разсказываетъ, будто онъ, высадившись изъ лодки на берегъ Италіи, пришелъ въ Лаціумъ, былъ первымъ царемъ и въ свое царствованіе развилъ выросшихъ изъ деревьевъ дикихъ Аборигеновъ (Люкенъ).

той мѣди. Юпитеръ сократилъ время прежней весны и раздѣлилъ годъ на четыре пространства (времени): зиму, лѣто, не равную (по температурѣ и потому опасную для здоровья) осень и кратковременную весну. Съ этого времени воздухъ (въ лѣтнее время) сталъ накаливаться отъ сухаго жгучаго зноя, (а зимою) отъ дѣйствія вѣтровъ прицѣпились и повисли ледяныя сосульки. Тутъ люди въ первый разъ вошли въ дома. Домами имъ служили пещеры и частые, густые кустарники и связанныя лыкомъ хворостины. Тутъ въ первый разъ Церерины (т.-е. хлѣбныя сѣмена) стали засыпаться землею на длинныхъ бороздахъ и подъ тяжестію ярма заревѣли волы".

Послѣ этихъ наступило третье поколѣніе мѣднаго вѣка, которое было суровѣе предъидущаго по своимъ душевнымъ, качествамъ, хотя еще и не было злымъ. Послѣднее поколѣніе изъ твердаго желѣза. Въ этотъ вѣкъ изъ худшей, (чѣмъ мѣдь) желѣзной жилы сейчасъ же и начинаютъ вторгаться въ міръ всѣ преступныя дѣйствія, исчезли стыдъ, правда и честность, мѣсто которыхъ заняли обманъ, коварство, злоумышленіе, насиліе и преступная страсть къ наживѣ"...

До временъ Юпитера [102]), говоритъ другой римскій поэтъ—Виргилій, никому не отсчитывали золота владѣльцы земли; имъ не нужно было отмѣчать или отдѣлять межой свое поле. Все и вездѣ находилось въ готовности; земля сама собой производила все въ такомъ изобиліи, что никто ни въ чемъ не нуждался" [103]).

Эти приведенныя сказанія о вѣкахъ едва-ли были произведеніемъ собственно римскаго народа. Находясь подъ сильнымъ вліяніемъ со стороны грековъ, заимствуя отъ нихъ какъ философскія, такъ и религіозныя идеи, Римъ былъ зависимъ отъ нихъ и въ своихъ поэтическихъ произведеніяхъ. Римскія музы, собственно говоря, греческія музы, вдохновлявшія поэта. Овидій такъ-сказать отголосокъ Гезіода, Энеида Виргилія—копія Гомеровой Одиссеи и Иліады. Правда, все заимствованное у грековъ запечатлѣно у римлянъ особеннымъ имъ свойственнымъ характеромъ, но по своимъ основнымъ стихіямъ и духу не имъ принадлежало и не ими выработано. Поэтому, какъ въ преданіяхъ о первобытномъ состояніи

---

[102]) Юпитеръ считался царемъ серебрянаго вѣка.

[103]) Virgil. Georg. lib. 1.

человѣка, о золотомъ вѣкѣ римляне не были оригинальными, такъ таковы же они и въ сказаніяхъ о потерѣ золотаго вѣка. И здѣсь они только повторяютъ то, что сказалъ Гезіодъ въ своемъ миѳѣ о Прометеѣ. „Дерзскій сынъ Япета, говоритъ напримѣръ Горацій въ третьей своей одѣ, противъ воли Юпитера (греческаго Зевса, который впослѣдствіи тоже былъ отожествленъ съ Юпитеромъ) высшаго бога преступнымъ обманомъ похищаетъ съ неба огонь и передаетъ народу. Какъ только пламя однажды было извлечено изъ своего эѳирнаго вмѣстилища, болѣзненная немощь, съ цѣлою стаею неизвѣстныхъ дотолѣ бичей, охватила землю и смерть, прежде по необходимости поздняя и медленная, ускорила свои шаги“ [104]). Знаменитый мыслитель древности Цицеронъ, стремившійся разрѣшить многознаменательную проблему человѣческаго духа о причинѣ золъ, существующихъ въ мірѣ и человѣческомъ родѣ, говоритъ: „заблужденія и бѣдствія жизни человѣческой у древнихъ прорицателей или истолкователей, обязанныхъ изъяснять таинства божественныя новопоступающимъ, послужили основаніемъ къ тому ученію, что человѣкъ рождается въ такомъ состояніи бѣдности и немощи только для заглажденія великаго преступленія, совершеннаго въ высшей жизни, и мнѣ кажется, что они тамъ видѣли что то истинное. Поэтому я соглашаюсь съ мнѣніемъ Аристотеля, что мы осуждены нести наказаніе подобное тому, какому подвергались несчастные, попадавшіеся въ руки разбойниковъ Этруріи: живые люди были связываемы лицомъ къ лицу съ мертвыми тѣлами, то же совершается и съ нашими душами въ соединеніи ихъ съ нашими тѣлами“ [105]). Такимъ образомъ Цицеронъ видитъ причину тяготѣющихъ надъ человѣкомъ бѣдствій въ великомъ преступленіи, бывшемъ еще въ высшей жизни, хотя и не указываетъ такъ-сказать сущности, содержанія самаго преступленія.

Такъ скудны и такъ несамостоятельны преданія римлянъ о первобытномъ состояніи и паденіи человѣка. Среди нихъ мы не встрѣчаемъ даже общаго всѣмъ культурнымъ народамъ древности представленія о раѣ съ его плодами или питьемъ безсмертія, съ его чудесными деревьями и знаменитыми рѣками. Впрочемъ можетъ быть и въ этомъ случаѣ, т.-е. въ представленіи о раѣ римляне

---

[104]) Цитатъ у О. Николя 197 стр.

[105]) Ibid. 204.

слѣдовали за греками, какъ они слѣдовали за ними въ своемъ представленіи объ адѣ, который они полагали подъ землей; по крайней мѣрѣ это можно сказать о нихъ, послѣ того какъ они подпали подъ вліяніе греческаго народа и греческихъ идей. Что же касается до древнихъ преданій этрусковъ, латинянъ и самнитовъ, изъ смѣшенія которыхъ въ послѣдствіи образовалось населеніе Рима, то мы не имѣемъ никакихъ свѣдѣній о нихъ въ данномъ случаѣ. И едва ли они, вытѣсненныя греческими преданіями, оставили по себѣ какой-либо слѣдъ. Могло случиться съ ними тоже самое, что случилось съ преданіями народовъ Европы, потерявшихъ религіозную особенность чрезъ введеніе греко-римскаго культа, съ преданіями, о которыхъ почти вовсе не осталось свѣдѣній. Могло это случиться особенно потому, что большая часть народовъ Италіи принадлежала къ такъ-называемой пеласгической или греко-латинской отрасли индоевропейской семьи народовъ, составляя одну племенную группу съ древними греками, а слѣдовательно имѣли если не одинаковыя, то весьма близкія преданія, которыя послѣ весьма легко могли слиться съ преданіями грековъ, не составляя чего-нибудь средняго третьяго.

На очереди послѣ грековъ и римлянъ народъ германскій, жившій сѣвернѣе первыхъ. И среди этихъ народовъ мы находимъ сказанія какъ о раѣ, счастливомъ состояніи людей, такъ и о потерѣ его и замѣнѣ другимъ худшимъ. Только здѣсь эти сказанія отличаются чудеснымъ, миѳическимъ характеромъ, отчего представляютъ особенную трудность для разбора ихъ.

Райское мѣсто у германцевъ называется Асгардъ – „садъ боговъ“. Этотъ „садъ боговъ находится въ срединѣ міра. Тамъ въ саду въ прекрасномъ городѣ Вингольфъ (Wingol—домъ радости), гдѣ у Одина собрались храбрые героп — живутъ боги. Тамъ есть долина Idavoler (поле Идъ), гдѣ на лугахъ боги находили золотыя дощечки. Тамъ-священное дерево, по имени Игдразилль (Iggdrasill), а подъ нимъ священнѣйшія мѣста боговъ, гдѣ послѣднія ежедневно чинятъ судъ. Это дерево міровое дерево,—его вѣтви на весь міръ и возвышаются до небесъ. Три его корня простираются широко; изъ подъ корней вытекаютъ три источника: Urdhar, Mimir и Huergelmir. Около источника Urdhar живутъ Nornens [106]) женщи-

[106]) О такъ-называемыхъ норнахъ разсказывается, будто онѣ прилетаютъ ко

на колдунья и Lichtelten (ангелы). Около корней дерева въ источникѣ Huergelmir лежитъ и его гложетъ змѣя Nidhoggr [107]), но выше, на его вѣтвяхъ сидитъ всевѣдущій орелъ (въ противоположность злому духу—духъ свѣта, подобный Аполлону и Индрѣ). Вѣтвями этого дерева питается коза Гегидрунъ; изъ ея вымени вытекаетъ такъ много [108]) молока, что его вдоволь достаетъ для еингвацевъ. На асгардѣ есть яблоки безсмертія, ихъ ѣдятъ боги (почему они и не старѣются), а богиня Идунъ хранитъ ихъ въ одной коробкѣ. Только однажды похитилъ ихъ изъ асгарда исполинъ Ѳіассъ [109]) (подобно греческому Геркулесу).

У германцевъ есть преданіе о золотомъ вѣкѣ; это преданіе съ преданіями о паденіи человѣка сохранилось въ Эддахъ. „Въ началѣ, говорится въ новѣйшей Эддѣ, послѣ того какъ былъ созданъ Асгардъ, отецъ всѣхъ и первый правитель сидѣлъ на судейскомъ креслѣ, чтобъ направлять рокъ людей и снабжать нужнымъ совѣтомъ при устройствѣ города (Асгардъ). Его первымъ дѣломъ было то, что на полѣ Идъ (Idafeld), которое было въ срединѣ города, была состроена зала, гдѣ было 12 мѣстъ для боговъ (12 Асъ) и тронъ для отца вселенной. Это превосходное и огромное жилище и въ цѣломъ снутри и снаружи такое же, какъ свѣтлое золото; это мѣсто называлось „землей радости“ (Gladsheim). Тамъ люди выстроили другое жилище для богинь, прекрасный „городъ красотъ“ (Wingolf). Тамъ выстроили кузницу, сдѣлали молотокъ, клещи, наковальню и другіе инструменты и потомъ ковали золото. Вся домашняя утварь и конная сбруя были сдѣланы изъ золота. И этотъ вѣкъ—былъ золотымъ вѣкомъ, который пропалъ благодаря прибытію женщинъ, пришедшихъ изъ страны Йотуны (Iotunheim)“ [110]). Но что за женщина была это и какимъ образомъ она

всякому человѣку въ часъ его рожденія и опредѣляютъ его жизнь. Однѣ изъ нихъ произошли отъ боговъ; другія отъ змѣй, третьи отъ крокодиловъ. Швенкъ — въ указанномъ ниже сочиненіи 29 стр.

[107]) Можно думать, что этотъ змѣй, находящійся въ глубинѣ, есть ничто иное какъ древній міровой змѣй, который былъ прогнанъ богами во мракъ.

[108]) (Стифельстонъ).

[109]) Dämesaga 12, 14, 24—у Люкена стр 73—74 срав. Müthologie der Griechen, Römer, Aegypter, Semiten, Perser, Germaner von Konrad Sehnenck's B. 8 s. 25.

[110]) Dämesaga 12—у Люкена стр. 110 срав. Schwenck's въ указан. соч. В. 6. сар. 23, 24, 25. Такимъ образомъ счастіе первыхъ людей, по воззрѣнію герман-

была причиной потери блаженнаго вѣка — сага не говоритъ объ этомъ.

Древній писатель Саксъ грамматикъ передаетъ свѣдѣнія о первой четѣ, Одинѣ и его супругѣ Фриггѣ, а вмѣстѣ съ этимъ даетъ намъ возможность видѣть, какъ древніе германцы представляли себѣ фактъ грѣхопаденія чрезъ Фриггу. „Цари, разсказываетъ онъ, сѣвера приказали художнику слить изъ золота изображеніе Одина, который тогда считался за бога во всей Европѣ, и увѣшавши его руки кольцами, послали ему въ даръ Константинополь [111]) (Асгардъ). Одинъ обрадовался подарку. Но золото такъ сильно бросилось въ глаза его супругѣ Фриггѣ, что она пожертвовала своей невинностью одному неважному лицу, чтобы получить очаровательный золотой нарядъ. Стыдъ и бѣдствія сильно подѣйствовали на Одина и онъ удалился изъ Константинополя (Асгарда)". Кромѣ того Саксъ разсказываетъ, будто и самъ Одинъ, чтобы овладѣть дочерью сѣвернаго царя, предался колдовству и за это былъ выключенъ изъ списка боговъ и объявленъ опальнымъ. Но позднѣе онъ былъ снова помилованъ [112]).

Такимъ образомъ сильная страсть къ золоту первой жены и преданность демонскому волшебству были причиной изгнанія Одина изъ Асгарда [113]).

Сказаніями германцевъ мы и заканчиваемъ перечень преданій жителей Европы. И этого достаточно, чтобы видѣть, насколько и въ какой формѣ распространены въ Европѣ разбираемыя нами преданія.

цевъ, состояло въ изобиліи золота. Тоже можно видѣть и въ сагахъ скиѳовъ, которые были родственны германцамъ. Люкенъ стр. 110.

[111]) Саксъ грамматикъ указываетъ Асгардъ Одина въ Константинополѣ.

[112]) Saxo Grammat ed. Steph. p. 13 у Люкена 111 стр.

[113]) Что касается до того, почему германцы фактъ паденія первыхъ людей видѣли въ волшебствѣ, то причина этого заключается въ ихъ взглядѣ на волшебство. Всѣ дикіе народы, не исключая и нашихъ родичей славянъ, объясняли колдовство того или иного лица связью его съ духами преисподней. А потому очень естественно, что и германцы искусство чаръ и ворожбы перенесли на первыхъ людей и въ ихъ паденіи видѣли именно этотъ распространенный и грѣховный фактъ, въ которомъ человѣкъ приходитъ въ близкую связь съ злыми духами и позабываетъ Бога. Извѣстно, что и германцы волшебство ставили въ связь съ злыми духами.

Въ заключеніе приведемъ преданія американскихъ народовъ, того міра, который до новыхъ временъ находился въ совершенной неизвѣстности и стоялъ отдѣльно отъ всѣхъ болѣе или менѣе культурныхъ народовъ древняго міра. Саги этихъ народовъ (а сагъ въ этой землѣ оказалось болѣе, чѣмъ гдѣ-либо въ другомъ мѣстѣ) [114]) въ виду этой изолированности самой страны особенно важны, потому что представляютъ неоспоримое свидѣтельство того, что преданія первооткровенія нѣкогда были общимъ достояніемъ всѣхъ народовъ, всего человѣчества, которое въ этомъ отношеніи представляетъ одно цѣлое.

Алеуты, живущіе на островахъ между Америкой и Азіей, народъ родственный съ полярными жителями Азіи, какъ съ эскимосами и гренландцами Америки, разсказываютъ: Богъ, создавши ихъ острова, довершилъ свое дѣло населеніемъ на нихъ людей, которые были безсмертны. Состарѣвшись люди восходили на высокую гору; тамъ бросались съ нея въ озеро, изъ котораго потомъ выходили сильными и снова молодыми [115]). Между тѣмъ богъ очаровался и плѣнился одной земной женщиной, которую и взялъ себѣ въ жены. Эта въ дружеской бесѣдѣ сдѣлала упрекъ своему мужу въ томъ, что онъ, создавая Алеутскіе острова, сдѣлалъ большую ошибку—создалъ много горъ и мало лѣсовъ. Богъ, прогнѣванный этимъ неосторожнымъ упрекомъ жены, убилъ брата ея и съ этого времени всѣ люди стали смертными [116]).

Жители Гренландіи разсказываютъ, какъ это передаетъ Кранцъ, слѣдующее: первый человѣкъ назывался Каллакъ (Kallak). Онъ произошелъ отъ земли; а его жена—изъ его большаго пальца. Отъ нихъ произошли всѣ люди. Смерть принесла въ міръ женщина, а потому о ней говорили: „да умретъ эта, а вмѣстѣ съ ней получатъ тоже мѣсто и подражающіе ей [117]).

Въ томъ и другомъ сказаніи виновницей смерти людей, какъ видимъ, выставляется женщина, которая по послѣднему сказанію взята отъ мужа, взятаго изъ земли. Въ этомъ—важная для насъ сторона саги.

---

[114]) О. Николя II, 211 стр.

[115]) Это нѣсколько напоминаетъ намъ китайскій источникъ безсмертія, находящійся на райской горѣ, пьющій изъ котораго не умиралъ.

[116]) У Люкена 124—125 стр. Р. Мысль 1881 г. № 6 стр. 326.

[117]) Cranz. Historie von Grönland 2 Aufl. Barby und Leipzig 1770 Bd 1, s. 262 у Люкена стр. 125.

Извѣстный почти всѣмъ путешественникъ Франклинъ въ описаніи своего втораго путешествія по полярному морю передаетъ саги индѣйцевъ гундсрипповъ (Hundsrippen). „Первый человѣкъ называется Чапеви (Tschepiwih). При немъ на землѣ было изобиліе средствъ для пропитанія и онъ произвелъ потомство, которому далъ двоякій родъ плодовъ: черный и бѣлый, запретивъ вкушать отъ первыхъ. Потомъ отлучился на долгое время, сдѣлавъ большое путешествіе, чтобы привести въ міръ солнце. Дѣти его, во время его отсутствія, оставались еще послушными ему: ѣли исключительно бѣлые плоды и истребили ихъ всѣ. Когда же отецъ ихъ путешествовалъ во второй разъ, чтобы привести на землю солнце, то они, сильно проголодавшись, не выдержали заповѣди отца и за отсутствіемъ бѣлыхъ плодовъ ѣли черные плоды. Чапеви, возвратившись, былъ сердитъ на нихъ и объявилъ имъ, что въ будущемъ земля станетъ приносить имъ дурные плоды и сами они будутъ подвержены болѣзнямъ и смерти; и тотчасъ же эта участь постигла ихъ [118]). По извѣстіямъ того же Франклина гундсриппы говорили, будто ихъ первый человѣкъ Чапеви жилъ до тѣхъ поръ, пока совсѣмъ не износилось его горло [119]).

На западѣ въ сѣвероамериканскихъ городахъ свободы (Freistäten) распространенъ миѳъ о старой женщинѣ бабушкѣ (alten Frau Grossmutter), которая, будучи прогнана съ неба, образовала землю и внесла на нее всякаго рода зло. Ирокезы и гуроны называютъ ее старой бабушкой (Ataentsik). Они разсказываютъ о ней слѣдующее. Въ началѣ, до происхожденія земли существовало шесть человѣкъ (вѣроятно три пары), отъ которыхъ произошли три рода ирокезовъ и гуроновъ—родъ волка, медвѣдя и черепахи. Такъ какъ тогда не было земли, то они блуждали въ воздухѣ. Женщина находилась на небѣ и одинъ изъ шести (Hoguaho—т.-е. волкъ) долженъ былъ отправиться туда. Птицы на своихъ крыльяхъ несли его на мѣсто. Здѣсь онъ ждалъ у дерева, пока женшина по своему обыкновенію не пришла къ близь лежащему отсюда колодцу

---

[118]). Franklin, Zweite Reise an die Küste des Polarmeres in den Jahren 1825, 26 и 27. Aus dem Enge Weimar 1823 s. 300 у Люкена 126. Klemm, Cultur Geschichte II, 156—157 Р. Мысль 1881 г. № 6, стр. 326.

[119]) Franklin 1 c. s. 208 у Люкена 127. Сказаніе даетъ указаніе на то, что болѣзнь и ранняя смерть—есть позднѣйшее зло.

почерпнуть воды. Лишь только она явилась, Hoguaho вступилъ съ ней въ бесѣду, предложилъ ей подарокъ изъ жирнаго медвѣдя и она ѣла. Господинъ неба, разгнѣвавшись на нее за этотъ ея поступокъ (за вкушеніе медвѣжьяго мяса), прогналъ ее съ неба и свергнулъ внизъ. Въ то время какъ ей упасть черепаха подхватила ее на свою спину, а рѣчная выдра и рыбы вынесли изъ воды илъ и образовали изъ него маленькій островокъ, а потомъ образовалась и вся земля въ томъ видѣ, въ какомъ она теперь. Женщина первоначально получила двухъ дѣтей, изъ которыхъ одинъ, который имѣлъ кровопролитныя оружія, умертвилъ другаго неимѣющаго вреднаго оружія. Затѣмъ она родила другихъ дѣтей, отъ которыхъ произошли остальные люди [120]). „Если предположить, замѣчаетъ Люкенъ относительно этой саги, что небо есть рай, то мы имѣемъ здѣсь поразительно сходную съ библейской традицію о паденіи первой жены. Но подъ небомъ, продолжаетъ онъ, разумѣется не что иное какъ рай; это вытекаетъ изъ того, что по преданію дикихъ женщина бабушка и теперь господствуетъ какъ королева въ землѣ праотцевъ (Ekennanne) или въ раю; тамъ среди прекраснаго поля—ея чудно-убранное жилище, куда приходятъ души умершихъ и даютъ постоянные танцы [121]).

Изъ среднеамериканскихъ сагъ мы приведемъ сагу Мексиканцевъ, у которыхъ испанцы находили извѣстную степень культуры, хорошо устроенные города, развившуюся религію.

Мексиканцы представляютъ себѣ рай высочайшей горой, на которой покоятся облака. На ней жилъ духъ воды Flalok, называемый поэтому господиномъ рая. Оттуда онъ посылаетъ дождь, чтобы орошать землю [122]). Тамъ находилось и питье безсмертія. Первымъ человѣкомъ былъ Кветцалкоатль [123]) Quetzalcoatl, который былъ

---

[120]) У Люкена стр. 128.

[121]) Ibidem.

[122]) Здѣсь же вѣроятно Мексиканцы полагали свое дерево жизни, которое многократно находятъ изображеннымъ на древнихъ монументахъ, южнѣе отъ Мексики и которое называлось Tona coquahuilt т.-е. дерево нашего тѣла. Это дерево постоянно изображалось въ формѣ креста, на вершинѣ котораго сидитъ птица. Когда испанцы нашли въ Мексикѣ этотъ крестъ, то, говорятъ, поклонились ему, и первые миссіонеры думали, что ап. Ѳома проходилъ по Америкѣ и проповѣдовалъ тамъ христіанство. Люкенъ стр. 78.

[123]) Этому первому человѣку въ Холулѣ (Cholula), гдѣ онъ господствовалъ, была

первожрецомъ и первокоролемъ, и при немъ въ Мексикѣ былъ блаженный вѣкъ. Здѣсь вѣка, нужно замѣтить, раздѣляются не по отношенію къ металламъ, какъ у Грековъ, Римлянъ и др. но въ соотвѣтствіи водѣ, воздуху, землѣ и огню. Сначала по сагамъ Мексиканцевъ былъ вѣкъ воды, въ концѣ котораго человѣческій родъ погибъ чрезъ потопъ. Второй вѣкъ былъ вѣкомъ земли, который окончился вмѣстѣ съ погибелью исполиновъ и людей чрезъ землетрясеніе. Третій вѣкъ былъ вѣкомъ воздуха и окончился бурей. Четвертый и послѣдній вѣкъ, продолжающійся и теперь—вѣкъ огня, который окончится чрезъ огонь [124]). Первый вѣкъ или время Кветцалькоатла Мексиканцы рисуютъ самыми привлекательными красками и едвали уступаютъ въ этомъ случаѣ Индѣйцамъ, у которыхъ первый вѣкъ былъ вѣкомъ раздолья; земля, говорятъ они, при Кветцалькоатлѣ была весьма плодородна, колосья были величиной и по вѣсу съ человѣческій трупъ, а хлопчатая бумага раскрашивалась сама собой. Множество птицъ оглашало воздухъ своимъ пѣніемъ и украшало красотой своихъ перьевъ. Всѣ подданные Кветцалькоатла были богаты. Это былъ вѣкъ Сатурна, замѣчаетъ историкъ Мексики. Но Fezcatlipoca (большой духъ) захотѣлъ выгнать царя изъ земли. Съ этой цѣлью онъ далъ ему питье, которое подавало ему безсмертіе, но вмѣстѣ съ тѣмъ возбуждало въ немъ неизъяснимую страсть къ путешествію. Такъ исчезъ Кветцалькоатль, а вмѣстѣ съ нимъ и счастливый вѣкъ. Но прежде чѣмъ уйти и исчезнуть, Кветцалькоатль разрушилъ свою золотую палату, превратилъ плодоносныя деревья въ сухой кустарникъ и всѣхъ пѣвучихъ птицъ заставилъ сопутствовать ему и услаждать его своимъ пѣніемъ во время пути [125]). И Мексиканцы ожидали возвращенія Кветцалькоатля, а съ нимъ вмѣстѣ и счастливаго вѣка.

У Мексиканцевъ встрѣчается сага о первой женѣ, напоминающая собою сагу Ирокезовъ. О происхожденіи жены разсказывается слѣдующее, причемъ сюда же вплетается разсказъ и объ исполинахъ: Ксолотль (Xolotl), первоисполинъ и первочеловѣкъ, произо-

---

посвящена самая высочайшая въ Мексикѣ пирамида, какъ изображеніе райской горы. Люкенъ стр. 75.

[124]) По нѣкоторымъ сагамъ первый вѣкъ былъ вѣкъ земли, а второй воды; но какой вѣкъ первый, какой второй—для насъ безразлично.

[125]) Clavigero stor del M. tom. 2 p. II у Люкена 131 стр. Сказаніе о путешествіи Кветцалькоатля напоминаетъ сказаніе египтянъ о путешествіи Озириса.

шелъ отъ первой пары (Ometenktli и Omecihuatl), которая жила въ небесномъ раю, но съ наступленіемъ настоящаго вѣка была выгнана оттуда на землю. Онъ восхотѣлъ создать родъ человѣческій и съ этой цѣлію и прежде всего изъ кости одного человѣка создалъ мать человѣческаго рода, которая была названа Cihuacohuatl (женщина со зміей) или Quilatzli или Fonacacihua [126]) (женщина отъ нашего тѣла). Она была матерью двухъ братьевъ близнецовъ и въ Мексикѣ она весьма почиталась и считалась богинею райскаго Бога. Въ то же время она обладала совершенно другими качествами подобно индѣйской Кали и Бгавани и была падшей Евой, какъ и самъ Xolotl представляетъ собою падшаго Адама и есть тоже самое существо, что и Ometenctli, олицетворяющій собою Адама до паденія. По вѣрованію Мексиканцевъ тотъ и другая пали въ раю и при томъ чрезъ обольщеніе змѣя, за что и были прогнаны на землю. На это указываетъ самое имя жены—жена со знаніемъ, и съ другой стороны обрядъ очищенія [127]), при которомъ жрецъ молитъ бога, чтобы онъ уничтожилъ произшедшій до сотворенія міра грѣхъ дѣтей и далъ имъ новое рожденіе [128]).

Изъ сагъ южно-американскихъ жителей приведемъ только нѣкоторыя, такъ какъ остальныя всѣ почти въ сущности сходны съ приводимыми: жена почти вездѣ выступаетъ виновницей потери первобытнаго счастливаго времени; есть, хотя и темное, указаніе на плодъ дерева, вкушеніе котораго вызвало гнѣвъ Творца.

---

[126]) Мексиканскіе іероглифы, украшающіе храмы этихъ народовъ, изображали ее разговаривающею съ зміею и съ стоящими вокругъ нея сыновьями близнецами. различный характеръ которыхъ отмѣчался различными красками; одинъ изъ нихъ намѣревается убить другаго. Въ послѣднее время, замѣтимъ кстати, близъ одного города Пенсильваніи открытъ памятникъ, доказывающій, что въ этой части Америки было распространено преданіе объ Адамѣ и Евѣ. Разразилась страшная буря близъ Броуневилля въ западной части Пенсильваніи и вырвала съ корнемъ огромный дубъ. Съ паденіемъ его открылась поверхность камня, величиною около 16 квадр. футовъ. На этой поверхности вырѣзаны многія фигуры и между ними двѣ, представляющія изображенія человѣческія—мужа и жены,—посреди ихъ дерево; жена держитъ плодъ въ рукѣ. На остальной части камня вырѣзаны олени, медвѣди и птицы. Дубу этому было по крайней мѣрѣ 500 или 600 лѣтъ. Поэтому надо полагать, что фигуры были вырѣзаны за долго до открытія Америки Колумбомъ». Такъ говоритъ отчетъ объ этомъ открытіи у. О. Николя II стр. 212.

[127]) Омытіе водой послѣ рожденія было обрядомъ очищенія почти у всѣхъ языческихъ народовъ.

[128]) У Люкена 132 стр.

„Амаливака (Amalivaca), первый человѣкъ, говорятъ Таманахиры (Tamanachieren), живущіе въ Гуинѣ,—сотворивши міръ, сначала жилъ въ немъ и хотѣлъ сдѣлать рѣку Ориноко такой, чтобы всегда и нисколько не утомляясь можно было плавать по ней. Но проживши при ней долгое время, онъ оставилъ ее и отплылъ въ Каноть, на другую сторону моря, откуда онъ пришелъ. При своемъ отъѣздѣ онъ обратился къ Таманахирамъ и говоритъ уже измѣнившемуся поколѣнію: „вы измѣните кожу“. Подъ этими словами онъ разумѣлъ, говорятъ Таманахоры, то, что наши предки не умирали, но постоянно молодѣли, измѣняя кожу, подобно тому какъ измѣняютъ кожу змѣи и кузнечики. Одна старуха, съ удивленіемъ выслушавши это, сказала: „охъ, зачѣмъ она позволила себѣ слушать то, чему не вѣритъ“. Это такъ разгнѣвало Амаливака, что онъ ясными словами сказалъ: „вы должны будете умирать. Но повѣрь старуха, мы не умирали бы [129]).

Юкары въ Боливіи разсказываютъ: одна молодая женщина посмотрѣла въ лѣсу на дерево Уле (Ule), которое красовалось цвѣтами. Она окрасила его рокомъ (Rocu) и дерево превратилось въ мужчину, котораго она избрала своимъ возлюбленнымъ. Они были счастливы, пока Уле не былъ растерзанъ однимъ Ягауромъ (Iaguar). Но супруга нашла разбросанные члены мужа и они снова ожили. Сынъ Уле [130]), по имени Тири (Tiri) создалъ изъ пальца своей ноги перваго человѣка Кару (Caru). Когда послѣдній вкусилъ земляной фисташки (Manibuch), которая выросла на могилѣ его умершаго сына, то Тири сказалъ: такъ какъ ты оказался непослушнымъ и пожралъ своего сына, то какъ самъ ты, такъ и всѣ люди должны быть смертными и понесете страданія и труды [131]).

По одной сагѣ Перуанцевъ Конъ (Con), духъ безъ тѣла и костей, образовалъ міръ, въ концѣ всего человѣка, которому далъ всякаго рода пищу и удовольствія. Но человѣкъ оскорбилъ Конга и за это былъ наказанъ тѣмъ, что у него была отнята пища и земля стала пустынной. Самый человѣческій родъ былъ измѣненъ

---

[129]) Эта сага была разсказана нѣкоему Гили (Gili), который 18 лѣтъ прожилъ между тамошними дикарями. У Люкена 134 стр.

[130]) То-есть самъ Уле во второй эманаціи, по замѣчанію Люкена.

[131]) У Люкена 135 стр.

въ черныхъ звѣрей, и только уже сынъ Конга создалъ настоящій родъ [132]).

Этими сагами заканчиваемъ перечень преданій о первобытномъ состояніи и паденіи человѣка. Дальнѣйшее приведеніе сагъ можетъ только утомить читателя или будетъ служить пищею для простаго любопытства, но не послужитъ къ уясненію истины. Кажется и приведенныхъ сагъ достаточно, чтобы видѣть, насколько распространено среди язычниковъ преданіе о первобытномъ состояніи и паденіи человѣка.

II.

Отношеніе преданій народовъ о первобытномъ состояніи и паденіи человѣка къ христіанскому догмату.

а) Вопросъ объ отношеніи язычества къ христіанству возникъ съ первыхъ вѣковъ христіанства, проходитъ чрезъ всѣ 18 столѣтій и доходитъ до нашего времени. Христіанскіе апологеты и учители церкви, раскрывая и защищая предъ язычествомъ и его философіей христіанское вѣроученіе, снова наталкиваются на этотъ вопросъ. И принимая во вниманіе тотъ знаменательный фактъ, что ап. Павелъ приводилъ во свидѣтельство своей истины слова языческихъ поэтовъ [133]), никакъ не рѣшались и даже не могли сказать, что язычество представляетъ собою совершенное и полное заблужденіе, лишено всякой истины и съ этой стороны является діаметральною противоположностію христіанству. Они сознавали и утверждали, что и среди заблужденій язычества по временамъ свѣтили лучи того свѣта истины, который никогда всецѣло не оставлялъ человѣка (Іоан. I, 5). Поэтому старались отыскать въ язычествѣ, въ его миѳахъ, легендахъ, а по преимуществу въ языческой философіи черты первооткровенія и находили ихъ. Такъ Іустинъ мученикъ, какъ мы видѣли выше, въ описаніи Гомеромъ сада Алкиноева видѣлъ изображеніе

---

[132]) Ibidem I36 стр.

[133]) Дѣян. 17, 28 ст. Апостолъ, говоря, что мы о Богѣ живемъ, движемся и существуемъ, добавляетъ: *якоже и нѣцыи отъ вашихъ книжникъ рекоша: сего бо и родъ есмы.* Это выраженіе взято имъ изъ поэта Арата и Клеанѳа.

рая. У Гомера же онъ находилъ преданіе о созданіи человѣка изъ земли [134]), о ниспаденіи съ неба діавола [135]) о столпотвореніи Вавилонскомъ [136]). Съ особенной кажется любовію онъ останавливается на сочиненіихъ Платона философа и въ нихъ находитъ много библейскихъ истинъ: истину единства и вѣчности Бога, идею воскресенія тѣла и даже истину о Св. Духѣ [137]). Св. Ѳеофилъ, епископъ антіохійскій (II вѣка), указывалъ на одно мѣсто изъ Сивиллиныхъ книгъ, гдѣ находится преданіе о столпотвореніи Вавилонскомъ, о смѣшеніи языковъ и разсѣяніи народовъ. Климентъ Александрійскій (II в.), Оригенъ (III в.), Евсевій Кесарійскій (IV в.) также указывали много библейскихъ истинъ въ языческой философіи и въ этомъ видѣли доказательство истинности всего христіанства.

Но чѣмъ же они объясняли сходство нѣкоторыхъ философскихъ истинъ съ истинами Библіи, тѣхъ или другихъ языческихъ преданій съ преданіями древняго іудейства? Почти всѣ они утверждали, будто находимыя среди философовъ истины и среди языческихъ народовъ преданія, сходныя съ истинами Библіи, были заимствованы отъ евреевъ или черезъ устную передачу или изъ книгъ ихъ. Такъ Іустинъ Мученикъ, послѣ того какъ привелъ изъ Гомера описаніе сада Алкиноя, замѣчаетъ: „эти слова не представляютъ ли яснаго *подражанія* описанію рая у пророка Моисея? Если кто также обращаетъ вниманіе на столпотвореніе, посредствомъ котораго люди того времени мечтали устроить себѣ восходъ на небо, то найдетъ у того же поэта аллегорическое подражаніе сему“ и потомъ приводитъ мѣсто изъ Одиссеи [138]) (XI, 313 — 316). Платона философа во всемъ его ученіи, даже и въ томъ, гдѣ онъ изображаетъ Зевса ѣздящимъ по небу на быстрой колесницѣ,—онъ считаетъ послѣдователемъ Моисея и пророковъ, у которыхъ онъ будто бы заимствовалъ свое ученіе [139]) и все различіе, какое замѣчается

---

[134]) Сочиненія св. Іустина философа и мученика, — въ переводѣ Преображенскаго. Москва 1864 г., стр. 81.

[135]) Тамъ же, стр. 78, 79.

[136]) Тамъ же.

[137]) Тамъ же, стр. 82—83.

[138]) Увѣщаніе къ грекамъ, въ переводѣ Преображенскаго, стр. 78.

[139]) Тамъ же, стр. 81—84.

между писаніями Моисея и Платона (т.-е. мнѣніями Платона, которыя близко подходятъ къ истинѣ) объяснялъ тѣмъ, „что философъ худо понялъ то, о чемъ говоритъ законодатель іудейскій“ [140]). Тертулліанъ писалъ: „кто изъ поэтовъ, кто изъ софистовъ не черпалъ изъ источника пророковъ? Откуда и философы утоляли жажду своего ума“? И на это отвѣчалъ: „все, что есть сноснаго въ законахъ древнихъ законодателей языческихъ, все произошло отъ закона Моисеева, которому они подражали“. Климентъ Александрійскій во многихъ мѣстахъ своихъ сочиненій старается доказать, что языческіе писатели и въ частности Пиѳагоръ и Платонъ многое заимствовали изъ писаній Моисея и пророковъ. Это особенно замѣтно въ Платонѣ, и Климентъ называетъ его философомъ изъ евреевъ (ἐξ ἑβραίων) или философомъ еврейскимъ [141]). Оригенъ и Евсевій считали Платона подражателемъ Моисея, называли его Моисеемъ говорящимъ по гречески. Отцы и учители церкви указывали и на тѣ лица, которыя входили въ сношенія съ іудеями, и на тѣ мѣстности, въ которыхъ происходили эти сношенія. Амвросій Медіоланскій говорилъ: „нельзя думать, чтобы Пиѳагоръ и Платонъ, будучи въ Египтѣ, не извлекли изъ св. книгъ многихъ мнѣній, которыми они обогатили и украсили свои творенія: извѣстно, что первымъ дѣломъ Платона, по пришествіи въ Египетъ, было ближе ознакомиться съ книгою Бытія Моисея, его законами и предсказаніями пророковъ“ [142]). Евсевій Кесарійскій увѣрялъ, что Пиѳагоръ, посѣщая Египетъ, былъ въ сношеніи съ пророками, въ то самое время, когда іудеи были сосланы въ Вавилонъ и Египетъ [143]). По свидѣтельству бл. Августина и Іеронима былъ тамъ и Платонъ [144]), а по словамъ Климента Александрійскаго онъ учился у Іезекіиля [145]). Блаженный Ѳеодоритъ, ссылаясь на свидѣтельства Порфирія, Нуменія, Плутарха и друг. утверждаетъ, что древніе философы Пиѳагоръ, Ѳалесъ, Платонъ путешествовали въ Египетъ и здѣсь пользовались уроками не только египтянъ, но и іудеевъ [146]).

---

[140]) Apolog II, p. 93. «Христ. Чтен.» 1853. ч. II, стр. 282.

[141]) Clem. alex. Admonit. ad gent. p. 46. A. B. Padag. lib II p. 150. «Христ. Чтен.» 1853 г. ч. II, стр. 282.

[142]) Ambros. in Psalm CXVIII serm. II not. 5, 13. Тамъ же, стр. 284.

[143]) Praepar. Evang. lib. IV, p. 471. Тамъ же, стр. 277.

[144]) De civit. Dei lib. VIII, cap. XI. Hieron. opp. tom III, p, 5. Тамъ же.

[145]) Clem. alex. Strom. p. 304. Тамъ же.

[146]) Theodor. Opp. Tom. II, Serm. 1 de fide. Тамъ же.

Къ концу среднихъ вѣковъ съ началомъ процвѣтанія классическаго изученія и когда были открыты новыя части свѣта и новые народы, снова возникъ вопросъ объ отношеніи между язычествомъ и христіанствомъ. Въ рѣшеніи этого вопроса держатся направленія и духа св. отцевъ и учителей церкви: все сходство языческихъ истинъ съ христіанскими объясняется заимствованіемъ отъ іудеевъ. На языческіе миѳы теперь смотрятъ съ точки зрѣнія древней эвгемерической школы[147]). Такъ нѣкто Воссій, ученый того времени, и Бохартъ пытались найти въ разсказѣ о Бахусѣ исторію Моисея, а Гуэтъ хотѣлъ видѣть жену Моисея Сапфору и сестру Маріамъ въ разныхъ языческихъ богиняхъ, какъ самого Моисея въ языческихъ богахъ и законодателяхъ: Орфеѣ, Вулканѣ, Зороастрѣ. Сопоставляли Сатурна съ Адамомъ, Януса и Прометея съ Ноемъ, Плутона съ Іафетомъ, египетскаго Тифона съ Огомъ, царемъ васанскимъ (Люкенъ указ. соч. стр. 7 срав. Хрисанѳъ I, стр. 33). Это направленіе, выводящее всѣ миѳы изъ Откровенія, потомъ впадаетъ въ крайность и почти приходитъ къ тому, что все язычество переноситъ въ христіанство. Въ противоположность этому направленію волтеріанцы и энциклопедисты старались перенести все христіанство въ язычество и ученіе перваго вывести изъ ученія втораго. Такъ нѣкто Волней (Volney) въ своемъ сочиненіи подъ заглавіемъ „Руины“ мало того, что христіанскіе книги счелъ по ихъ достоинству и высотѣ ученія одинаковыми съ священными книгами языческихъ народовъ Востока, но даже и личность Христа и Его двѣнадцать учениковъ выдалъ за миѳическихъ личностей. Но Волней, какъ ни унижалъ христіанство съ его Основателемъ, однако не осмѣлился сказать того, что сказалъ послѣ англичанинъ Гольвель (Golwell). Этотъ, занимаясь переводомъ многихъ письменъ съ санкритскаго языка, до того увлекся индѣйской религіей и ея вѣроученіемъ, что объявилъ браманизмъ основной религіей, первоисточникомъ для всѣхъ остальныхъ религій, не исключая и христіанства, и глубоко вѣрилъ, что всѣ религіи, какъ выродившіяся изъ брамаизма, возвратятся снова въ лоно своей матери, и возсіяетъ

[147]) Евгемеръ (за 300 л. до Р. Хр.), имя котораго носитъ цѣлая школа, видѣлъ въ миѳахъ указанія на какія-либо знаменитыя или памятныя для народа личности — на царей, полководцевъ, мудрецовъ, — которые по смерти удостоены отъ своихъ современниковъ божескихъ почестей, а затѣмъ поэтами воспѣты въ качествѣ боговъ.

одна первоистина. Подобная же мысль была высказана въ Германіи братьями Шлегель (Schlegel), съ жаромъ занявшимися изученіемъ индѣйской литературы [148]).

Въ новѣйшее время при болѣе точномъ изученіи древнихъ религій и ихъ священной письменности индоманія ослабѣла, но была высказана мысль, будто язычество возникло само собой, внѣ первооткровенія, изъ началъ самой духовной природы человѣка. При этомъ одна партія ученыхъ утверждаетъ, что каждый народъ создаетъ свою собственную миѳологію, примѣнительно къ своему національному характеру и условіямъ своей страны. Другая же партія ученыхъ старается всѣ миѳологіи поставить въ зависимость одна отъ другой, греческую напримѣръ отъ египетской, а эту отъ индѣйской и т. д. Но обѣ эти партіи сходятся въ главномъ своемъ основаніи, на которомъ зиждутся ихъ теоріи, именно — обѣ признаютъ, что начало всякой мысли есть миѳъ, поэтому исторія всѣхъ народовъ начинается миѳомъ. И это направленіе въ послѣднемъ крайнемъ своемъ пунктѣ какъ разъ приходитъ къ взгляду Волнея: теперь не только всякое начало свѣтской исторіи, но даже начало священной исторіи вмѣстѣ съ Божественною личностію Христа сводится къ миѳу. Противъ этого крайняго направленія возстаетъ партія ученыхъ [149]), особенно изъ среды католиковъ, противопоставляющая ему ученіе о первооткровеніи, какъ началѣ всѣхъ религій и доказывающая превосходство древняго іудейства и христіанства предъ язычествомъ.

Такимъ образомъ по вопросу объ отношеніи язычества къ христіанству высказывались различныя мнѣнія, а съ этимъ вмѣстѣ ео ipso различно рѣшался вопросъ и объ отношеніи языческихъ преданій о первобытномъ состояніи и паденіи человѣка къ христіанскому догмату. Теперь невольно возникаетъ вопросъ: на чьей же сторонѣ правда? Частнѣе — не могъ ли въ самомъ дѣлѣ Бытописатель взять свои сказанія о человѣкѣ у другихъ народовъ и потомъ передать ихъ въ письменахъ своему народу, тѣмъ болѣе если обратить вниманіе на то большое сходство, какое существуетъ между его традиціями и преданіями другихъ народовъ? Отвѣтъ будетъ видѣнъ изъ анализа приведенныхъ преданій народовъ и сказанія Бытописателя.

---

[148]) Люкенъ указ. соч. стр. 8.

[149]) Шпигель, Стольбергъ, Виндишманъ, Зеппъ, Люкенъ и др.

Свящ. Бытописатель въ началѣ своей книги писалъ исторію всего человѣчества. Упоминаемые имъ Адамъ и жена его Ева суть родоначальники всѣхъ людей одинаково какъ евреевъ, такъ и язычниковъ; равно какъ всѣ допотопные и частію послѣпотопные патріархи суть патріархи всѣхъ народовъ. Онъ повѣствуетъ, что прежде Адама на землѣ *человѣкъ не бяше дѣлати ю* (Бытія 2, 5) и до сотворенія Евы *Адаму не обрѣтеся помощникъ подобный ему* (— 20), что *нарече Адамъ имя женѣ своей жизнь, яко та мати всѣхъ живущихъ* (3 г. 20). Съ этой первозданной четы Моисей начинаетъ и родословную книгу Бытія человѣка (5 г. 1, 2 ст.). Здѣсь такимъ образомъ Бытописатель является такъ-сказать универсальнымъ. Онъ ясно указываетъ и то время, когда зараждаются отдѣльныя націи съ отдѣльною жизнію, когда евреи дѣлаются особымъ народомъ, отличнымъ отъ другихъ народовъ, и уже послѣ этого описываетъ жизнь исключительно евреевъ, говоря о другихъ народахъ настолько, насколько они имѣли отношенія къ іудеямъ. Впрочемъ высказывались и высказываются сомнѣнія относительно такого пониманія разсказа Бытописателя. Дѣлятъ библейскую исторію творенія человѣка на два отдѣла соотвѣтственно двумъ будто бы совершенно отдѣльнымъ и различнымъ по содержанію разсказамъ. Именно первая глава книги Бытія содержитъ въ себѣ будто бы исторію сотворенія язычниковъ, а вторая глава съ 4 ст. излагаетъ исторію евреевъ. Созданные въ шестой день недѣли одновременно съ животными будто бы были другія лица, а не Адамъ и Ева, такъ какъ Бытописатель не называетъ первыхъ никакими именами; Адамъ же и Ева были созданы впослѣдствіи,—о чемъ разсказывается во 2-й главѣ, почему и явились родоначальниками только одной особенной отрасли человѣчества [150]). Не останавливаясь долго на

[150]) Въ 1655 г. вышло сочиненіе подъ заглавіемъ «Systema Theologicum ex praeadamitarum hypothese» въ которомъ авторъ его нѣкто Лапейреръ съ твердостію полнаго убѣжденія предлагаетъ гипотезу существованія рода человѣческаго до Адама. Въ XVIII вѣкѣ вопросъ о единствѣ человѣческаго рода былъ серьезно возбужденъ философами матеріалистической школы и имѣлъ яраго, доходящаго часто до наглости противника Вольтера. Въ настоящемъ столѣтіи этотъ вопросъ внезапно возникъ у американскихъ славистовъ. Здѣсь даже возникла борьба, которая длилась въ теченіи 20 лѣтъ между невольническими и свободными штатами, и эта борьба, замѣтимъ, окончилась съ оружіемъ въ рукахъ. Рабовладѣльческіе штаты приняли теорію множества первоначальныхъ видовъ и

на разборѣ этого мнѣнія, мы замѣтимъ, что изъ сличенія разсказа Бытописателя въ 1-й главѣ о созданіи мужа и жены съ разсказомъ во 2-й главѣ о созданіи Адама и Евы становится несомнѣннымъ, что св. Бытописатель подъ первосозданнымъ мужемъ и женою, о которыхъ говоритъ въ 1-й главѣ, разумѣлъ никого-либо иного, какъ только Адама и Еву, и что разсказъ 2-й главы есть пополненіе и болѣе подробное уясненіе разсказа 1-й главы. Для большей убѣдительности сошлемся на сужденіе по этому вопросу одного изъ древнихъ самыхъ знаменитыхъ знатоковъ и толковниковъ слова Божія, св. Василія Великаго; онъ говоритъ: „иногда говорится намъ (въ писаніи) вообще, а иногда повѣствуется подробно, какимъ образомъ, что произошло. Такъ точно выше (въ 1-й главѣ Бытія) сказано только о томъ, что сотворилъ Богъ, но объ образѣ сотворенія умолчано, а здѣсь (во 2-й главѣ) показано и то, какъ сотворилъ. Ибо если бы сказано было только просто: *сотвори* (человѣка), то можно бы было подумать, что сотворилъ такъ, какъ звѣрей, какъ растеніе, какъ траву. Потому то, чтобы остеречь тебя считать себя за одно съ дикими и безсмысленными животными, Слово (Божіе) для обозначенія особенности по отношенію къ тебѣ употребленнаго художническаго дѣйствія Божія и выразилось: *взялъ Богъ персть отъ земли*. Тамъ сказано только, что сотворилъ, а здѣсь и какъ сотворилъ: „взялъ персть отъ земли и создалъ собственными своими руками“ [151]).

И на основаніи сказанія Бытописателя какъ древне-іудейская (Тов. 8, 16; Премудр. Сол. 10, 1) такъ и новозавѣтная церковь (Лук. 3, 38; 1 Кор. 15, 47), признавали, что весь родъ человѣческій произошелъ отъ одной четы—*Господь отъ единыя крови сотворилъ есть весь родъ человѣчь жити по всему лицу земному*

утверждали ее доводами полигенистовъ. Въ 1844 г. даже министръ иностранныхъ дѣлъ въ Соединенныхъ штатахъ старался доказать коренное различіе человѣческихъ группъ (Меньянъ).

[151]) Слово объ устроеніи человѣка. Хр. Чт. 1841 IV 7. При разсмотрѣніи повѣствованія о шестидневномъ твореніи вообще и человѣка въ частности, замѣчаетъ Курцъ, въ нашемъ умѣ возникаетъ множество вопросовъ, рѣшенія которыхъ мы напрасно бы стали искать въ самомъ повѣствованіи, хотя оно невольно вызываетъ ихъ. Такъ при сообщеніи того необычайнаго, возбуждающаго величайшее вниманіе факта, который повѣствователь излагаетъ въ I гл. 26 ст., при той торжественности, съ какою онъ говоритъ о созданіи человѣка, при томъ наконецъ

(Дѣян. 17, 26).—А апостолъ всеобщность между людьми грѣховности и смерти объясняетъ внутренней зависимостію всего рода человѣческаго отъ своего единственнаго родоначальника; *единѣмъ человѣкомъ* (т.-е. Адамомъ, Римл. 5, 14) *грѣхъ въ міръ вниде и грѣхомъ смерть, и тако смерть во вся человѣки вниде, въ немъ же вси согрѣшиша* (Римл. 5, 12)—говоритъ онъ. И отцы и учители церкви поэтому такъ выражались, что отъ плоти Адамовой происходятъ всѣ дѣти [152]), что всѣ по преимуществу отъ Адама получаютъ естество, и чрезъ преемство этого естества отъ одного на всѣхъ распространяется и преемство грѣха [153]), что въ каждомъ изъ насъ есть Адамъ [154]) и всѣ мы были въ Адамѣ, бывъ въ немъ

высокомъ значеніи положенія и цѣлей, которыя указываются первозданному Адаму, мы въ правѣ ожидать, что повѣствователь съ особеннымъ вниманіемъ остановится на разъясненіи вопросовъ, какъ, гдѣ, изъ чего и под.; однако же мы встрѣчаемся съ бросающеюся въ глаза краткостію и недостаточностію разсказа, каковое обстоятельство можетъ быть объяснено лишь предположеніемъ, что предъ умственнымъ взоромъ повѣствователя предносились при изложеніи первой главы планъ и содержаніе второй. Да, повѣствованіе о сотвореніи человѣка, который представляется царемъ и властелиномъ всей твари, заключеніемъ и вѣнцомъ всего созданнаго, является въ первой главѣ неяснымъ по сравненію съ повѣствованіемъ о предшествующихъ дѣлахъ творенія. Человѣкъ сотворенъ, но неизвѣстно: гдѣ и изъ чего? О растеніяхъ извѣстно по крайней мѣрѣ, что они вызваны творческимъ словомъ изъ земли, что каждому животному назначена мѣстопребываніемъ та стихія, съ которой оно—животное болѣе сродно. Ничего подобнаго не сказано о человѣкѣ. Мы не знаемъ, поставленъ ли онъ въ какое-либо существенное отношеніе къ предшествовавшимъ ему созданіямъ, имѣетъ ли онъ что либо общее съ ними, или совершенно различенъ отъ нихъ? Изъ земли онъ, или съ неба? Человѣкъ долженъ населить всю землю, но не извѣстно, гдѣ жилъ онъ впервые, откуда разлились по всему міру земному волны человѣческихъ племенъ? Человѣкъ богоподобенъ, но на чемъ основано его богоподобіе? Ему указана великая задача—господствовать надъ всею землею и надъ всѣмъ на ней находящимся, но гдѣ и какъ начато имъ осуществленіе этой задачи и начато ли дѣйствительно? Человѣкъ—образъ Бога и Его представитель на землѣ, но въ какомъ отношеніи стоитъ онъ къ Богу и Богъ къ нему? Всѣ эти и подобные имъ вопросы невольно возникаютъ въ умѣ внимательнаго читателя первой главы, но въ ней напрасно сталъ бы онъ искать отвѣта. Однакоже взамѣнъ того всѣ они разрѣшены въ главѣ 2-й начиная съ 4-го стиха. Это свидѣтельствуетъ, что составитель первой главы составилъ и вторую и что эту послѣднюю онъ имѣлъ въ виду, излагая содержаніе первой. Цитатъ въ Чтеніи въ общ. Любит. дух. просвѣщ. 1872 г. кн. 8 стр. 36—38. Опытъ Православнаго Догматическаго богословія Е. Сильвестра т. III стр. 292.

[152]) Кипріанъ Epist. 59 ad fidum.

[153]) Амвросій. Apologia David II с. 12, п. 71.

[154]) Ibidem.

обольщены и осуждены, подобно тому какъ въ новомъ Адамѣ—Христѣ оправданы и спасены [155]).

Но язычники и ихъ писатели въ своихъ преданіяхъ и сказаніяхъ касались исключительно своего прошлаго. Язычникъ мало знаетъ и не хочетъ знать другаго народа и его называетъ „варваромъ". Онъ отвергаетъ всякую свою кровную зависимость отъ другаго народа, но доказываетъ свою національную самостоятельность. Вѣроятно вслѣдствіе этого въ преданіяхъ у каждаго народа является свой родоначальникъ и онъ поселяется въ той странѣ, гдѣ первоначально жилъ этотъ народъ и откуда вышелъ потомъ. Индѣйцы и китайцы, напримѣръ, не были первыми поселенцами своей страны. Индія, еще до появленія индѣйцевъ, отъ которыхъ и получила свое названіе, была заселена необразованными народами другаго происхожденія, языка и нравовъ. Индѣйцы же пришли въ страну позднѣе съ сѣверо-запада. И живя среди первыхъ жителей страны, они считали себя особымъ, нисколько не родственнымъ съ прежними поселенцами народомъ. Тоже можно сказать о китайцахъ, родоначальники которыхъ прикочевали въ Китай изъ горъ Куенъ-Луня, о персахъ и другихъ народахъ.

Но ктоже эти первые родоначальники той или другой націи? каковы они по своей природѣ? Первые люди въ преданіяхъ язычниковъ являются въ разнообразныхъ видахъ и нѣсколькихъ повтореніяхъ. Съ этой стороны они рѣзко отличаются отъ Адама и Евы, о которыхъ говоритъ Библія, какъ о праотцахъ всѣхъ народовъ. У Бытописателя, проповѣдующаго строгій монотеизмъ, одного Бога какъ евреевъ, такъ и язычниковъ, первый человѣкъ представляется человѣкомъ въ собственномъ смыслѣ этого слова, тварью и созданіемъ рукъ Божіихъ. Природа его, его силы, энергія и дѣятельность-чисто человѣческія и вращаются въ тѣхъ сферахъ, которыя только человѣку доступны. Между тѣмъ первый человѣкъ по преданіямъ язычниковъ, прежде всего—строго первое существо, первенецъ природы и какъ такой онъ стоитъ на верху всѣхъ существъ и является микрокосмическимъ Адамомъ—Кадмономъ, изъ котораго уже потомъ развивается вся жизнь природы. Поэтому онъ стоитъ выше всѣхъ тѣхъ боговъ, которые суть или обоготворенныя силы природы, или возведенные на степень боговъ герои;

[155]) Ириней, Иларій, Августинъ.

и выше него только тѣ боги, которые суть чистые духи. Теперь понятно, почему первый человѣкъ, какъ Адамъ-Кадмонъ, былъ для язычника богомъ, мало даже этого—отцемъ боговъ. Какъ Адамъ-Кадмонъ, изъ котораго развилась вся природа, онъ былъ въ представленіи язычника, если не творцемъ, то устроителемъ вещественнаго міра. Теперь, значитъ, долженъ быть новый первый человѣкъ, который былъ бы человѣкомъ въ собственномъ смыслѣ, съ человѣческой природой? Дѣйствительно, въ преданіяхъ язычниковъ мы видимъ и другаго первочеловѣка. Но и этотъ первый человѣкъ второй эманаціи не заступаетъ мѣсто собственно человѣка. И только уже въ третьей эманаціи и, часто происходя отъ втораго первосущества, является собственно человѣкъ съ полной человѣческой природой. Такимъ образомъ, по языческимъ преданіямъ существовало три родоначальника, три первыхъ человѣка: 1) Адамъ-Кадмонъ, таковы Пури или Пуруша индійцевъ, Панку китайцевъ, Ментъ или Пта египтянъ, Бури германцевъ, у Персовъ—первоволъ: 2) человѣкъ безъ половаго различія или такъ называемый гермафродитъ (Mannweib), каковы Каймортъ персовъ, Шива индѣйцевъ, Протогоносъ орфиковъ и Платона и др. и наконецъ 3) собственно человѣкъ, прямой родоначальникъ людей—Мешіа и Мешіане персовъ, Брама и Сарасвади индійцевъ, Озирисъ и Изида египтянъ, Одинъ и Фригга германцевъ.

Уже изъ этого виденъ миѳическій характеръ первыхъ людей, по преданіямъ язычниковъ; а потому совершенно невѣроятно, чтобы Бытописатель, у котораго въ разсказѣ первый человѣкъ является чисто-историческою личностію, заимствовалъ свое сказаніе у язычниковъ. Скорѣе наоборотъ въ основѣ всѣхъ миѳическихъ личностей лежитъ историческая личность библейскаго Адама. И дѣйствительно, исторія библейскаго Адама просвѣчиваетъ въ миѳическихъ разсказахъ о первосуществахъ и она-то главнымъ образомъ и вліяла на развитіе макрокосмическаго перваго человѣка. Такъ Адамъ, по Библіи, сотворенъ ранѣе, чѣмъ жена его Ева и нѣкоторое время существовалъ одинъ. И въ языческихъ космогоніяхъ первоначально одно существо—первенецъ природы. Изъ ребра Адама творится затѣмъ Ева; слѣдовательно отъ Адама происходитъ родовая противоположность, женское начало. И язычникъ зналъ перваго человѣка какъ существо двухполое, въ которомъ и мужское и женское начала первоначально смѣшаны, а потомъ уже распадаются на родовыя половины.

Затѣмъ, первые люди третьей эманаціи, люди съ чисто человѣческой природой, хотя они и возведены на степень боговъ,—двоятся, какъ бы раскалываются на двѣ или нѣсколько самостоятельныхъ частей. Это новая черта, отличающая первыхъ людей язычниковъ отъ библейскаго Адама и Евы. Библейскій Адамъ есть строго единичная личность и до паденія добрый, безгрѣшный, чистый, безсмертный, по паденіи же грѣховный, испорченный, заразившій грѣхомъ и все свое потомство и смертный. Такова же и Ева. До паденія они жители рая, а по паденіи они внѣ рая, и послѣдній для нихъ совершенно недоступенъ. Между тѣмъ въ преданіяхъ народовъ мужъ и жена въ одно и тоже время являются и добрыми, и злыми. Какъ добрые, они суть боги высшаго неба, а какъ грѣховные и злые существа—боги подземнаго міра, и это въ одно и тоже время и въ одинъ и тотъ же моментъ. Такъ индѣйская Бгавани, она же Сарасвади и Парвади, живетъ въ раю, но какъ падшая, называемая Кали, живетъ въ преисподней и смертна. Одинъ и Фригга германцевъ суть боги небеснаго рая и вмѣстѣ проклятыя существа подземнаго міра, предводители адскаго полка духовъ. Индѣйскій Брама и Кассіапъ—одна и таже личность, но въ ихъ различныхъ и даже противоположныхъ характерахъ. Особенно эта двойственность часто и рѣзко бросается въ глаза въ преданіяхъ о первой женѣ, которая живетъ и на высшемъ небѣ, и въ подземномъ мірѣ, въ одномъ случаѣ безсмертна и юнодѣвственна, а въ другомъ смертна и похотлива.

Теперь нѣсколько словъ о раѣ и золотомъ вѣкѣ, какъ ихъ рисуютъ намъ языческія преданія.

Во всѣхъ языческихъ преданіяхъ рай рѣзко выдѣляется изъ окружающихъ его странъ. Онъ, по преданіямъ язычниковъ, находится или на высокой горѣ, у индійцевъ, персовъ, китайцевъ, грековъ, германцевъ и др. или на островѣ среди обширнаго океана, у тѣхъ же грековъ, только въ болѣе позднюю эпоху ихъ исторію. Такимъ образомъ рай былъ или міровой горой или священнымъ островомъ. При этомъ язычниками рай всегда представлялся лежащимъ въ той странѣ, гдѣ первоначально жили и откуда вышли ихъ предки. Такъ индійская міровая гора—Меру находится на сѣверо-западъ отъ Индіи близъ Гималайскаго хребта; персидская Альборджъ и китайская Куень-Лунь лежатъ въ странѣ, гдѣ прежде обитали и откуда прикочевали тѣ и другіе. Понятно, это обуслов-

ливалось тѣмъ, что преданія язычниковъ въ силу ограниченнаго взгляда послѣднихъ на исторію человѣчества, тѣсно связывались исключительно съ ихъ національностью, съ ихъ племенемъ и были ихъ собственными преданіями, подобно тому, какъ ихъ боги были богами исключительно ихъ, а не другихъ народовъ. Райская гора представляетъ центръ всей земли. На ней живутъ боги и геніи, пользуясь тѣми благами, какими рай изобилуетъ. Между прочимъ физическія блага и составляютъ существенную принадлежность рая, отличительное его качество въ ряду другихъ окружающихъ его странъ. И преданія языческія говорятъ главнымъ образомъ объ этихъ внѣшнихъ благахъ рая, причемъ воображеніе язычника, доходящее до дѣтски забавнаго, рисуетъ рай самыми такъ-сказать испещренными красками. Райская гора, возвышаясь надъ всѣми другими горами, достигаетъ до облаковъ, касается неба и какъ бы служитъ путемъ къ небу. Она украшена травой небеснаго происхожденія, прекрасными деревьями, прозрачнѣйшими ручейками и въ добавокъ къ этимъ прелестямъ оглашается стройнымъ гармоническимъ пѣніемъ птицъ. По бокамъ обпта цоколемъ, отчего представляется свѣтлой, блестящей. Ея рѣки полны молока, вина, масла, меда; ея луга, гдѣ живутъ нимфы, даютъ обильную паству, а земля—обильную жатву. Мало того, здѣсь есть особенныя деревья, плоды или сокъ которыхъ обладаютъ свойствомъ обновлять человѣка, доставлять ему безсмертіе, лишь только онъ будетъ питаться ими. Эти особенныя чудныя деревья охраняются приставленными къ нимъ драконами, дабы кто-либо изъ людей не похитилъ плодовъ ихъ, которые назначены собственно богамъ. Въ раю особенные чудесные источники, погруженіе въ воду которыхъ или простое питье ея давали человѣку безсмертіе, обновляло организмъ и возстановляло силы. Даже климатъ рая былъ особенный: не было ни зноя, ни мороза, ни вредныхъ, ни разрушительныхъ вѣтровъ и проч.

Не то мы видимъ у Бытописателя и вообще въ христіанскомъ ученіи. Моисей, говоря о раѣ и блаженной жизни въ немъ первыхъ людей, обращаетъ главное вниманіе на ту близость человѣка къ Богу, по которой Богъ былъ Воспитателемъ, Учителемъ, Отцомъ человѣка, а человѣкъ ученикомъ, сыномъ, находящимся подъ опекой своего Отца,—указываетъ на особое промышленіе Бога о человѣкѣ. Богъ самъ насаждаетъ для новосозданнаго человѣка рай,

самъ вводитъ его въ рай – *и насади Господь Богъ рай во Едемѣ на востокѣхъ и введе тамо человѣка, его же созда* (Быт. 2, 8),— приводитъ предъ него всѣхъ тварей, чтобы онъ далъ имена имъ (Быт. 2, 19). Творитъ ему помощницу, ходитъ и бесѣдуетъ съ ними, ниспосылаетъ имъ благодать. Правда, и рай язычниковъ населенъ богами; но это еще не указываетъ на близость послѣднихъ къ человѣку и не можетъ строго говоря напоминать сказаніе Моисея о близости человѣка къ Богу въ раѣ. Дѣло въ томъ, что боги язычниковъ, населяющіе рай, не кто другіе, какъ люди возведенные на степень боговъ или олицетворенныя силы и явленія природы; высочайшій же Богъ, какъ напримѣръ индѣйскій Парабрама — или высочайшіе небесные духи, какъ амшаспанды персовъ,—не живутъ въ раю, но обитаютъ въ сферахъ неба, совершенно отдѣльно и отчужденно отъ жителей рая. Близость перваго человѣка къ Богу, по Бытописателю, была главнымъ, можно сказать первымъ и основнымъ блаженствомъ человѣка; съ этимъ блаженствомъ человѣка связывались и имъ обусловливались остальныя какъ духовныя, такъ и физическія блага. А потому, останавливая свое вниманіе на близости перваго человѣка къ Богу, Моисей весьма кратко говоритъ о раѣ; указывая его мѣстоположеніе, онъ почти ничего не говоритъ о внѣшнихъ физическихъ благахъ рая, только называя рай *раемъ сладости.* Въ его писаніи рай по своимъ благамъ почти не отличается отъ остальной земли, гдѣ было *вся добра зѣло* (Быт. 1, 31). Отличіе его только въ томъ, что въ немъ были два дерева, имѣющіе особое назначеніе для перваго человѣка—дерево жизни и дерево познанія добра и зла. Даже эти два дерева, по своему существу, по своимъ естественнымъ свойствамъ не были сверхъестественными, такъ-сказать чудными деревьями,—какъ объ этомъ и учитъ христіанская церковь. Это были обыкновенныя по природѣ своей деревья, съ обыкновенными естественными плодами, но только съ этими двумя деревьями соединялись и притомъ чисто внѣшнимъ образомъ въ одномъ случаѣ божественная благодать, обновляющая и укрѣпляющая силы первобытнаго человѣка и въ тоже время предохраняющая тѣло его отъ всякихъ ненормальныхъ его состояній—утомленія, болѣзней и разрушительныхъ недуговъ (Быт. 3, 22),—а въ другомъ—опредѣленная заповѣдь, исполненіе которой утверждало человѣка въ добрѣ, возращало его познаніе добра, а нарушеніе которой опытно зна-

комило человѣка со зломъ. Эти деревья, говоритъ бл. Ѳеодоритъ, выросли изъ земли, слѣдовательно по природѣ своей они сходны съ прочими растеніями. Какъ дерево креста есть собственно дерево и именуется спасительнымъ ради спасенія, пріобрѣтаемаго отъ вѣры въ силу онаго, такъ и сіи дерева произрасли изъ земли, но по Божію опредѣленію одно изъ нихъ названо деревомъ жизни, а другое названо „древомъ разумѣтельнымъ добраго и лукаваго, потому что при послѣднемъ древѣ произошло ощущеніе грѣха и его касался предложенный Адаму подвигъ; древо же жизни предлагалось какъ бы въ награду соблюдшему заповѣдь. Такъ и патріархи давали наименованіе мѣстамъ и кладезямъ; иной кладезь называли кладеземъ видѣнія (Быт. 16, 14) не потому, что даровалъ онъ силу прозрѣнія, но потому, что при немъ явился Господь всяческихъ... Такъ былъ кладезь клятвенный, потому что при немъ давались клятвы. И холмъ названъ свидѣтелемъ не потому, что холмъ былъ одушевленъ, но потому, что въ семъ мѣстѣ заключены взаимныя условія. Такъ и крещеніе именуется водою живою не потому, что вода крещенія имѣетъ иную природу, но потому, что чрезъ воду сію Божественная благодать даруетъ вѣчную жизнь. Такъ и дерево жизни названо по Божественному опредѣленію о немъ и древо познанія наименовано такъ ради происшедшаго при немъ ощущенія грѣха, ибо неизвѣдавшіе дотолѣ опытно грѣха и потомъ вкусившіе запрещеннаго плода, какъ преступившіе заповѣдь, почувствовали уязвленіе совѣсти“ [156]).

И по отношеніи къ самой цѣли, которою обусловливалось самое существованіе рая, можно видѣть различіе между сказаніями Моисея и язычниковъ. По Бытописателю рай не болѣе какъ средство для лучшаго, болѣе или менѣе легкаго выполненія человѣкомъ своего предназначенія. Украсивши человѣка Своимъ образомъ, Богъ этимъ самымъ предъуказывалъ человѣку и особое въ ряду другихъ тварей предназначеніе. По волѣ Всеблагаго Творца человѣкъ былъ призванъ къ высокому завѣту съ Богомъ, а потому его и главнымъ назначеніемъ было—поддерживать этотъ завѣтъ и пребывать неизмѣнно вѣрнымъ ему. Поэтому Іисусъ Христосъ, пришедшій въ міръ возстановить падшаго человѣка, все дѣло своего искупленія

[156]) Твор. св. Отцевъ томъ 26 стр. 33—34. Чтенія въ общ. люб. дух. Просв. VIII стр. 48, 49.

направлялъ къ тому, чтобы разорить средостѣніе ограды, отдѣлявшей человѣка отъ Бога, и чтобы привести его къ миру и единенію съ Богомъ (Іоан. 17, 21; Ефес.2, 14; 2 Кор. 5. 19). Съ другой стороны какъ надѣленный умомъ, свободной волей и перстнымъ тѣломъ, человѣкъ долженъ былъ развивать свои богоподобныя свойства – умъ, волю и сердце,—и чрезъ это ближе и ближе приближаться къ своему Первообразу, быть совершеннымъ *якоже Отецъ его небесный совершенъ есть* (Мѳ. 5, 44),—долженъ былъ преображать и усовершать тѣло свое, чтобы оно изъ перстнаго и земнаго созрѣло и пришло въ состояніе духовнаго и небеснаго (1 Кор. 15, 44—49). И вотъ, чтобы легче и удобнѣе человѣкъ могъ выполнить свое предназначеніе, благій Богъ нарочито насаждаетъ для него рай и вводитъ его туда. Слѣдовательно, замѣтимъ кстати, насажденіе рая было дѣйствіемъ *особаго* смотрѣнія Божія. Дѣйствительно, въ раю сладости все способствовало человѣку въ выполненіи имъ высокаго своего назначенія. Кругомъ обезпеченный въ своей жизни, слѣдовательно свободный отъ такъ-называемой борьбы за существованіе, человѣкъ могъ сосредоточить свою мысль исключительно на Богѣ и на познаніи Его; къ тому же и самая прекрасная природа, его окружающая, заставляла его мыслію своею благоговѣйно подниматься къ Всесовершеннѣйшему Художнику міра и всецѣло отдаться заботѣ о поддержаніи завѣта съ Нимъ. Здѣсь же были всѣ средства для человѣка къ развитію его, еще совершенно цѣльнаго, непомраченнаго, но небогатаго знаніемъ истины ума,—его добраго, но еще неокрѣпшаго въ добрѣ сердца. Здѣсь наконецъ были и всѣ средства къ упражненію и развитію человѣкомъ своихъ тѣлесныхъ силъ, къ постоянному подкрѣпленію и освѣженію ихъ. Не то мы видимъ въ языческихъ преданіяхъ. Рай язычниковъ есть страна простыхъ, пожалуй, даже безцѣльныхъ и прихотливыхъ удовольствій, мѣсто вѣчной нѣги и роскоши, недоступныхъ однако смертнымъ людямъ, а предназначенныхъ богамъ и народнымъ героямъ. Для живущихъ въ раю, кажется, не было никакой иной цѣли, какъ только въ избыткѣ наслаждаться тѣми благами, которыхъ преисполнена была ихъ страна. Другой цѣли рая даже и не могло быть, потому что язычники, когда „осуетились въ умствованіяхъ своихъ и омрачилось неразумное ихъ сердце, когда измѣнили славу нетлѣннаго Бога въ подобіе образа тлѣннаго человѣка и птицъ и четвероногихъ и гадъ“ (Римл. 1, 21—23) не

были въ состояніи дойти до представленія высшихъ цѣлей, цѣлей идеальныхъ. Въ данномъ случаѣ мы исключаемъ группу философовъ съ идеальными цѣлями, съ высокими воззрѣніями на жизнь, такъ-какъ такихъ лицъ было очень немного и по отношенію ко всему язычеству они составляютъ самый незначительный процентъ. Естественно теперь, что если язычникъ имѣлъ цѣли жизни такъ-сказать чувственныя, — наслажденіе, то и рай для него былъ исключительно чувственнымъ, полнымъ всевозможнаго рода физическихъ благъ; и самое назначеніе рая состояло по его взгляду—въ доставленіи обитателю въ немъ полной и обильной сладости.

Анализируя сказанія языческихъ народовъ о золотомъ вѣкѣ, мы и здѣсь находимъ разницу между ними и повѣствованіемъ о блаженномъ состояніи нашихъ праотцевъ въ раю. Уже выше мы сказали, что Моисей—бытописатель полагаетъ главное блаженство перваго человѣка въ близости послѣдняго къ Богу, въ его сыновней преданности своему Отцу, въ правотѣ предъ нимъ. Когда же духъ человѣка находился въ полномъ повиновеніи Богу, своему Начальнику, тогда и физическая природа была въ надлежащемъ подчиненіи законамъ и требованіямъ духа: тѣло было послушнымъ органомъ и гармонически настроеннымъ орудіемъ для выполненія требованій духа. Оттого первые люди и *бѣста оба нага и не стыдястася*: стыдъ начинается тамъ, гдѣ плоть отрѣшается отъ власти духа и возстаетъ противъ послѣдняго. Тогда и вся природа не могла быть враждебною человѣку, который, по волѣ Творца, былъ господиномъ ея, - но со всѣми своимъ царствами: животнымъ, растительнымъ и ископаемымъ служила ему, какъ своему царю и владыкѣ. Такимъ образомъ главное, самое первое и основное блаженство едемскаго жителя было нравственное, духовное, внутреннее, съ которымъ связывалось, какъ слѣдствіе съ своей причиной, блаженство внѣшнее, чувственное, такъ-сказать физическое [157]). Самъ человѣкъ въ этотъ блаженный періодъ своей жизни былъ болѣе или менѣе совершенъ и по своему уму, и по своей волѣ.

[157]) Бытописатель и въ другихъ своихъ книгахъ ставитъ внѣшнее благосостояніе въ зависимости отъ послушанія Богу. *Да послужиши Господу Богу твоему: и благословлю хлѣбъ твой и вино твое и воду твою и отвращу болѣзнь отъ васъ. Не будетъ безчаденъ ниже неплоды на земли твоей, число дней твоихъ исполняя исполню* (Исх. 23, 25; ср. Лев. 26, 3 и слѣд. стих.), — говоритъ онъ евреямъ отъ лица Самого Бога.

Его чистый, свѣтлый, еще непомраченный умъ могъ дать имена всѣмъ скотамъ, всѣмъ звѣрямъ земнымъ и всѣмъ птицамъ небеснымъ и притомъ дать такія имена, которыя вполнѣ соотвѣтствовали природѣ различныхъ животныхъ и ихъ главнымъ свойствамъ, не смотря на то, что они были даны вдругъ, при одномъ взглядѣ на того, кого человѣкъ нарекалъ. Его воля была чиста, невинна, права предъ Богомъ. Однако не должно представлять себѣ Адама и жену его абсолютно совершенными какъ въ умственномъ, такъ и нравственномъ отношеніи; ихъ умъ долженъ былъ развиваться и усовершаться и для развитія его требовались время и занятія, ихъ воля должна была постепенно крѣпнуть въ добрѣ, далѣе и далѣе отстраняться отъ зла. „Надлежало, говоритъ св. Ириней, чтобы человѣкъ прежде всего получилъ бытіе, получивши возсталъ, возрастая мужалъ, мужая укрѣплялся, укрѣпляясь усовершался, усовершаясь прославлялся, прославляясь удостоивался видѣть Бога“ [158]). Между тѣмъ золотой вѣкъ народовъ былъ главнымъ образомъ вѣкомъ раздолья, нѣги, роскоши, забавъ, вѣкомъ полной свободы нестѣсненности, когда жизнь не знала никакихъ „„сдерживающихъ легальныхъ границъ“. И въ этомъ заключалась вся его отличительная и характерная черта, въ этомъ вся его, если такъ можно выразиться, блаженственность. Человѣка этого вѣка сама мать природа лелѣетъ, въ избыткѣ и сама собой доставляя ему всѣ удобства жизни; и человѣку оставалось только пользоваться всѣми благами, съ беззаботной душой жить средь радостныхъ пиршествъ, не задавая себѣ вопроса и даже не думая о томъ, достойно или недостойно, заслуженно или незаслуженно пользуется онъ этою заботою своей матери—природы. И самая природа въ этотъ вѣкъ была чистой, плодоносной, полной до избытка однихъ благъ. Впрочемъ золотой вѣкъ былъ и вѣкомъ нравственной чистоты, совершенства, добродѣтели. Тогда не было ни обмана, ни лжи, ни взаимныхъ убійствъ, ни плута, ни недруга, ни тиранна, притѣсняющаго людей, ни войнъ; тогда царила полная безопасность и патріархальность жизни. Но что это за добродѣтель, что это за нравственность, отличающая людей перваго золотаго вѣка отъ людей втораго, менѣе совершеннаго вѣка? Эта добродѣтель—

---

[158]) Irin. contr. haeres. VI cap. XXXVIII. Правосл. догмат. Богослов. Макарія т. 2 стр. 155.

добродѣтель естественная, это—совершенство, вложенное въ самую природу человѣка. Нравственность тогдашняго человѣка не есть нравственность въ собственномъ смыслѣ этого слова, т.-е. нравственность, вытекающая изъ свободной человѣческой воли, пріобрѣтаемая путемъ долгой борьбы съ влеченіями ко злу, соединенная съ саможертвованіемъ. Эта нравственность есть простое дѣтски-безвинное состояніе, когда человѣкъ поступаетъ добродѣтельно, не сознавая этого или выражаясь языкомъ саги „безъ всякой помощи со стороны знанія“. Такой нравственности по крайней мѣрѣ требуетъ отъ человѣка китайскій мудрецъ Конфуцій, поставившій своей задачей проповѣдывать и возвратить потерянный золотой вѣкъ. Или эта нравственность есть нравственность необходимая для внѣшней общественной гражданской жизни, необходимая для пріобрѣтенія земныхъ благъ. Такова, кажется, нравственность у людей въ царствованіе Джемшида или нравственность сатурническаго вѣка. Такимъ образомъ это нравственность естественная, необходимая, всецѣло обусловливаемая принципомъ пользы. Дѣлая такое замѣчаніе относительно нравственности язычниковъ, мы не думаемъ совершенно подрывать значенія ея; напротивъ сознаемъ, что и естественная нравственность имѣетъ свою цѣну предъ Богомъ (Римл. 2, 10) и золотому вѣку отдаемъ преимущество предъ остальными вѣками, потому что во время его была всеобщая и абсолютная нравственность. Мы стараемся показать и доказать, что золотой вѣкъ народовъ по своей такъ-сказать моральной сторонѣ не таковъ, какимъ былъ вѣкъ праотцевъ въ раю до ихъ паденія: послѣдній выше перваго настолько, насколько нравственность его выше нравственности того... Затѣмъ весьма трудно и даже невозможно опредѣлить съ точностію, падаетъ ли въ представленіяхъ язычниковъ золотой вѣкъ на райскую жизнь. Можно предположить, что золотой вѣкъ китайцевъ и египтянъ былъ и вѣкомъ райской жизни. Но этого совершенно нельзя сказать о золотомъ вѣкѣ персовъ. Какъ видѣли, золотой вѣкъ, по сказаніямъ персовъ, былъ въ царствованіе Джемшида или Іимы. Но Джемшидъ или Іима выступаютъ на сцену послѣ того, какъ среди распространившагося отъ Мешіа и Мешіане поколѣнія увеличилось почитаніе дэвовъ [159]), слѣдовательно является гораздо позднѣе паденія первыхъ людей. И

[159]) Хрисанѳъ, упомянутое сочиненіе ч. I стр. 567.

Джемшидъ или Іима выступаетъ какъ распространитель и утвердитель вѣры въ Ормузда, поколебленной дѣйствіями Аримана и его дэвовъ. Нельзя съ точностію сказать и того, былъ ли золотой вѣкъ вмѣстѣ и вѣкомъ райской жизни въ представленіяхъ индѣйцевъ, грековъ, римлянъ и др. народовъ. Рай и золотой вѣкъ въ сказаніяхъ этихъ народовъ стоятъ какъ-то отдѣльно, особнякомъ. По крайней мѣрѣ изъ сказаній о томъ и другомъ, какія мы нашли, нельзя видѣть, чтобы рай и золотой вѣкъ были одновременными и совмѣстными; напротивъ саги о раѣ стоятъ совершенно отдѣльно и независимо отъ сагъ о золотомъ вѣкѣ, отчего и райская жизнь представляется отдѣльной отъ жизни золотаго вѣка. Эта неопредѣленность еще рѣзче бросается въ глаза, когда совершенно не находимъ никакого указанія на то, были ли жители рая жителями и золотаго вѣка.

Сопоставляя наконецъ преданія народовъ о паденіи человѣка съ разсказомъ Бытописателя о томъ же предметѣ и вообще съ христіанскимъ догматомъ о грѣхопаденіи перваго человѣка, мы и въ этомъ случаѣ замѣтимъ большую разность между тѣми и другими. Миѳичность и неопредѣленность однихъ, точность и историчность другаго; — вотъ что рѣзко бросается въ глаза. Бытописатель въ своемъ разсказѣ о грѣхопаденіи Адама и Евы является въ высшей степени послѣдовательнымъ всему сказанному прежде. *И прозябе Богъ еще отъ земли всякое древо красное въ видѣніи и доброе въ снѣдь: и древо жизни посредѣ рая и древо, еже вѣдѣти разумѣтельное добраго и лукаваго* (2 гл. стихъ 9). *И заповѣда Господь Богъ Адаму, глаголя: отъ всякаго древа, еже въ раи, снѣдію снѣси. Отъ древа, же, еже разумѣти доброе и лукавое, не снѣсте отъ него; а въ онь же аще день снѣсте отъ него смертію умрете* (—17 стих.). *Змій же бѣ мудрѣйшій всѣхъ звѣрей, сущихъ на землѣ ихъ же сотвори Господь Богъ. И рече змій женѣ: что яко рече Богъ: да не ясте отъ всякаго древа райскаго; И рече жена змію: отъ всякаго древа райскаго ясти будемъ; отъ плода же древа, еже есть посредѣ рая, рече Богъ: да не ясте отъ него, ниже прикоснетеся ему, да не умрете. И рече змій женѣ: не смертію умрете. Вѣдяше бо Богъ, яко въ онь же аще день снѣсте отъ него, отверзутся очи ваши и будете яко бози, вѣдяще доброе и лукавое. И видѣ жена яко добро древо въ снѣдь и яко угодно очима видѣти и красно есть еже разумѣти: и вземши отъ плода его яде: и даде мужу своему съ собою*

и ядоста (3, 1—7). Читая этотъ разсказъ о паденіи Адама и Евы, невольно представляешь себѣ, будто писатель этого разсказа въ моментъ грѣхопаденія праотцевъ какъ бы стоялъ поодаль и наблюдалъ за дѣйствіями искусителя и искушаемыхъ,—такъ онъ естественно и точно передаетъ разсказъ. Съ другой стороны поражаешься той глубиной мысли, которая заключается въ его разсказѣ, какъ бы этотъ разсказъ его и ни представлялся на первый взглядъ на него наивнымъ. Моисей грѣхопаденіе первыхъ людей полагаетъ въ преступленіи послѣдними заповѣди Божіей: *отъ древа же, еже разумѣти доброе и лукавое, не снѣсте отъ него.* Богъ, надѣливши человѣка всѣми благами, въ то же время далъ человѣку опредѣленную заповѣдь, соединенную съ опредѣленнымъ наказаніемъ за нарушеніе ея. Заповѣдь нужна была для человѣка. Человѣкъ вышелъ изъ рукъ Творца съ свободной волей и съ чистымъ и добрымъ сердцемъ. Но его свободная воля и чистое сердце еще не установились въ одномъ направленіи, не окрѣпли въ добрѣ и нуженъ былъ человѣку подвигъ, гдѣ человѣкъ, дѣйствуя долго по одному опредѣленному правилу, пріобрѣталъ бы опредѣленный навыкъ и укрѣплялся бы въ немъ. И вотъ ему дается заповѣдь и притомъ такая, которая какъ нельзя болѣе соотвѣтствуетъ его духовнымъ силамъ и его окружающимъ условіямъ. Ему дается заповѣдь самая легкая, вполнѣ удобоисполнимая при его неразвившихся еще окончательно силахъ. Ему дается Богомъ заповѣдь не въ абстрактной формѣ,—напримѣръ: „вы не смѣйте ненавидѣть Меня, или вы не смѣйте думать и говорить, что злой духъ сотворилъ васъ и землю“: это было бы для нихъ, какъ говоритъ Эбрардъ, пустымъ звукомъ, безъ смысла, (подобно тому, какъ еслибы номаду степи Гоби, который ничего не знаетъ о морѣ и плаваніи по нему на корабляхъ, дали запрещеніе: ты не смѣй плавать по морю). Ему дается заповѣдь конкретная и притомъ взятая изъ той области, изъ тѣхъ отношеній, которыя были извѣстны человѣку, именно изъ отношеній человѣка къ видимой природѣ, такъ какъ въ то время еще не развились семейныя и не существовали государственныя отношенія,—заповѣдь пріурочивается къ невкушенію плодовъ одного дерева. Заповѣдь нужна была для человѣка съ другой стороны и потому, чтобы послѣдній, послѣ того какъ онъ получилъ несмѣтное число даровъ, могъ съ своей стороны представить залогъ своей вѣрности Богу.

Въ преданіяхъ народныхъ нѣтъ прямаго указанія на эту райскую заповѣдь, необходимую для перваго человѣка. Правда въ сказаніяхъ персовъ первымъ людямъ Мешіа и Мешіане дается Ормуздомъ заповѣдь: „вы люди, говоритъ Ормуздъ, вы отцы всѣхъ жителей міра, вы сотворены мною чистыми и совершенными духами; выполняйте предписанія, имѣйте въ головѣ добрыя мысли, произносите добрыя слова, будьте добродѣтельны и не приносите жертвы дэвамъ". Но этотъ единственный среди древнихъ преданій разсказъ можно объяснить заимствованіемъ отъ евреевъ, тѣмъ болѣе что персы все свое ученіе о человѣкѣ, какъ оно изложено въ книгѣ Бундегешъ, заимствовали отъ евреевъ.

Первымъ виновникомъ грѣхопаденія нашихъ прародителей у Бытописателя выставляется змій, но змій особенный, – діаволъ, что подтверждается словами самого Іисуса Христа, наименовавшаго діавола „человѣкоубійцею искони" (Іоан. 8, 44), а также ап. Іоанна, ясно называющаго того великаго дракона или древняго змѣя, который искушалъ человѣка, діаволомъ, сатаною, обольщающимъ вселенную (ап. 12, 9). Діаволъ, воспользовавшись зміемъ, который превосходилъ смысломъ всѣхъ другихъ звѣрей какъ орудіемъ, чрезъ него вступаетъ въ бесѣду съ женою, существомъ слабымъ и скоро колеблемымъ, и старается прежде всего возбудить въ ней сомнѣніе въ вѣрности самой заповѣди, которой жена лично не слыхала. Какъ только онъ увидѣлъ возможность продолжать осуществленіе своего злаго плана, то переходитъ къ отрицанію самой заповѣди Божіей, обвиняетъ передъ Евой во лжи самого Законодателя, выставляя Его завистникомъ и недоброжелателемъ людямъ, и тутъ же ни мало не медля присоединяетъ обѣщаніе чудной будущности, когда сами люди станутъ богами. Предъ послѣднимъ обѣщаніемъ слабая женщина не могла устоять, въ ней съ возникшею преступною мыслію сказались похоть плотская, похоть очесъ и гордость житейская; она преступила заповѣдь, склонивъ потомъ къ этому и мужа своего. Но таже жена и тотъ же мужъ, обладая свободной волей, могли противостоять кознямъ діавольскимъ, могли остаться въ той преданности своему Творцу, къ какой призваны и въ какой предъ этимъ были. Къ этому они имѣли и всѣ средства, даже благодатную помощь Божію, которая впрочемъ не стѣсняла ихъ свободы. Такимъ образомъ другая и главная причина происхожденія грѣха въ первыхъ людяхъ заключается въ нихъ самихъ, именно въ ихъ свободѣ.

Самовольное паденіе первыхъ людей повлекло за собою пагубныя послѣдствія. Прежде всего наши праотцы потеряли чрезъ грѣхъ божественную благодать, чрезъ которую Богъ жилъ въ нихъ,—и были отчуждены отъ Бога. По сказанію Бытописателя Адамъ и Ева, по своемъ грѣхопаденіи *услышаста гласъ Господа Бога ходяща въ рай пополудни, и скрыстася, Адамъ же и жена его, отъ лица Господа Бога посредъ древа райскаго* (III 8). Это прямо указываетъ, что они вслѣдъ за паденіемъ далеки стали отъ Бога, отчуждивши себя какъ отъ Него Самого, такъ и отъ Его щедро изливавшейся на нихъ благодати. Тутъ же выполнилась надъ ними и угроза Бога: *въ онь же день снѣсте отъ него, смертію умрете*—они умерли душевно, живя пока тѣлесно. Умъ ихъ, постоянно созерцавшій Бога, помрачился: они потеряли даже мысль о вездѣсущемъ Богѣ, нашедши возможнымъ гдѣ-либо укрыться отъ Него; свободная ихъ воля преклонилась болѣе ко злу, чѣмъ къ добру и они вмѣсто прежней сыновней любви встрѣтили явившагося имъ Бога съ рабскимъ страхомъ и на призывъ Его ихъ къ покаянію стали предлагать лукавыя оправданія, слагая свою вину то на змія, то другъ на друга, то отчасти на самого Бога, (Быт. III 10—13). Съ разстройствомъ духовныхъ силъ неизбѣжно послѣдовало разстройство и въ тѣлѣ: оно обнаружило преобладаніе надъ духомъ и въ немъ самомъ сказались болѣзни, скорби, изнеможеніе и смерть. Наконецъ по грѣхопаденіи прародители потеряли и свое господство надъ природой: ея различныя стихіи вступили съ ними въ борьбу, земля потребовала отъ нихъ усиленныхъ трудовъ, чтобы достать имъ себѣ пропитаніе,—явилось физическое зло. И изгнанные изъ рая праотцы почувствовали силу и важность ихъ грѣха и единственной утѣхой ихъ оставались слова милосердаго Бога: „сѣмя жены сотретъ главу змія“. Такова сущность сказанія Бытописателя о паденіи первыхъ людей.

Что же мы видимъ въ языческихъ сказаніяхъ о паденіи человѣка?

Читая преданія народовъ о паденіи перваго человѣка совершенно недоумѣваешь, въ чемъ язычникъ полагалъ сущность или содержаніе перваго грѣха. Какъ видѣли, въ сагахъ о грѣхопаденіи каждое преданіе выставляетъ свое особое содержаніе перваго грѣха. Такъ по индійскимъ преданіямъ первый грѣхъ людей состоялъ въ своеволіи, которое обнаружили люди перваго вѣка, — сага, какъ видимъ, говоритъ обще и неопредѣленно,—во всеобщемъ забытіи

долга различными кастами,—опять обще и неопредѣленно и предполагаетъ уже существованіе кастъ, — въ стремленіи людей подняться до высоты Бога, въ плотскомъ совокупленіи первыхъ людей. По преданіямъ китайцевъ первый грѣхъ состоялъ въ стремленіи человѣка къ знанію (напоминаетъ собою стремленіе первыхъ людей Бытописателя къ знанію добра и зла, но по Бытописателю это стремленіе первыхъ людей соединяется съ желаніемъ ихъ быть равными Богу:)—по преданіямъ египтянъ—въ стремленіи къ безсмертію,—грековъ—въ жертвенномъ обманѣ Прометеемъ Зевса и въ похищеніи первымъ огня съ неба и т. д. Съ другой стороны не знаешь, кто первый виновникъ грѣха. Въ однихъ преданіяхъ виновникомъ перваго грѣха выставляется самъ Богъ, какъ напримѣръ Шива—индійцевъ, Ариманъ—персовъ, Зевсъ грековъ; въ другихъ самъ человѣкъ помимо побочныхъ причинъ, но въ этомъ случаѣ въ немъ еще до паденія предполагается знаніе добра и зла, слѣд. зло еще до паденія человѣка существуетъ въ немъ и притомъ не потенціально, какъ возможность ко злу, котораго онъ еще не знаетъ, а реально. Коль скоро такъ, то значитъ зло существуетъ отъ самого творенія человѣка и какъ таковое оно отъ Бога—первопричины всего. Только въ преданіяхъ китайцевъ указывается на дракона, который, вышедши изъ пропасти, научилъ людей пагубному и преступному знанію. Какъ видимъ, и съ этой стороны преданіе китайцевъ ближе всѣхъ преданій другихъ народовъ подходитъ къ библейской традиціи, разсказывающей о змѣѣ, первомъ виновникѣ зла въ мірѣ. Наконецъ изъ преданій не видно, кто же собственно согрѣшаетъ или точнѣе кто первый изъ людей согрѣшилъ. Каждое преданіе, хотя бы это было даже у одного и того же народа, выставляетъ свое лицо, какъ перваго виновника грѣха. Такъ въ преданіяхъ индѣйцевъ такъ-сказать первогрѣшниками являются Брама, Яма, сынъ Брамы Кассіапъ, — въ преданіяхъ грековъ — Титаны, Танталъ, Прометей и другіе, въ преданіяхъ персовъ—Мешіа и Мешіане, а можетъ быть и Джемшидъ и. т. д. Недоумѣваешь потомъ, кто же первый изъ пары т.-е. мужъ или жена согрѣшилъ первымъ. Преданія народовъ въ этомъ случаѣ говорятъ весьма неопредѣленно; только въ преданіяхъ китайцевъ есть прямое указаніе на жену, какъ на первую виновницу зла въ мірѣ. Вся эта неопредѣленность, рѣзко бьющая въ глаза, нѣкоторымъ образомъ свидѣтельствуетъ о миѳичности упоминаемыхъ въ пре-

даніяхъ лицъ. Въ самомъ дѣлѣ, чѣмъ инымъ можно объяснить неопредѣленность и множественность лицъ, на которыхъ падаетъ первый грѣхъ, какъ не тѣмъ, что язычникъ переносилъ фактъ грѣхопаденія, о которомъ осталось воспоминаніе у него, на всѣхъ лицъ, гдѣ только была къ тому возможность. Это предположеніе становится еще болѣе вѣроятнымъ, когда примемъ во вниманіе тотъ фактъ, что чѣмъ сложнѣе миѳологія извѣстнаго народа, тѣмъ болѣе среди него сохранилось разсматриваемымъ нами преданій. На миѳичность разсказа преданій указываетъ и то смѣшеніе фактовъ, какое мы видимъ въ сказаніяхъ народовъ; иногда напримѣръ фактъ грѣхопаденія смѣшивается съ фактомъ потопа. Язычникъ всѣ свои преданія относилъ къ однимъ, пожалуй, излюбленнымъ и извѣстнымъ личностямъ и послѣдняя въ его сказаніяхъ являлась и падшимъ Адамомъ и приносящимъ жертву Богу сыномъ его и потопнымъ Ноемъ. Для язычника не было одного опредѣленнаго лица, перваго человѣка, родоначальника, который потомъ падаетъ и вноситъ въ міръ всѣ бѣдствія земной жизни; онъ позабылъ его и потому вынужденъ былъ олицетворить его въ томъ или другомъ лицѣ своей миѳологіи или совершенно умолчать о немъ, какъ поступилъ въ этомъ случаѣ китаецъ.

Но кто бы ни были первые люди,—боги ли или культивиризаторы и первоцари страны, только фактъ грѣхопаденія первыхъ людей несомнѣненъ по преданіямъ народовъ. Какія же слѣдствія влечетъ за собою этотъ фактъ? По преданіямъ народовъ первымъ слѣдствіемъ этого было распространеніе въ мірѣ зла физическаго, всѣхъ тѣхъ бѣдствій, коими переполнена настоящая жизнь. Это было главное слѣдствіе грѣхопаденія первыхъ людей, которое ощущалъ и повсюду видѣлъ язычникъ въ мірѣ. Язычникъ имѣлъ самое слабое понятіе о нравственномъ злѣ, какъ онъ слабо понималъ и нравственное добро и нравственное блаженство перваго человѣка. А потому, по нему, паденіе первыхъ людей повлекло за собою потерю всѣхъ прежнихъ преизобильныхъ довольствъ и какъ бы въ замѣнъ этого пріобрѣтеніе бѣдствій и зла настоящей жизни. Вторымъ слѣдствіемъ грѣхопаденія первыхъ людей по преданіямъ язычниковъ было сознаніе падшими своей вины, по которой они лишились своего блаженства. Бѣдствія настоящей жизни, всюду преслѣдующія человѣка, говорили ему въ его совѣсти, что онъ самъ виной ихъ, что было нѣкогда блаженное время. Но это не

есть грѣхъ, понимаемый съ христіанской точки зрѣнія, какъ непослушаніе и противодѣйствіе твари Творцу своему. Это скорѣе дѣятельность, противорѣчащая общему принципу, нравственности язычества: „не дѣлай другимъ того, чего себѣ не желаешь, иначе себѣ доставишь вредъ [160]). Язычникъ не имѣлъ другаго понятія о грѣхѣ, кромѣ этого, и его нравственное совершенство, это дѣтски безвинное состояніе, состояніе безразличія, когда человѣкъ не знаетъ ни добра ни зла. Даже такіе великіе мыслители язычества, какъ Платонъ, не дошли до идей высокой, проповѣдуемой христіанствомъ, нравственности [161]).

Скоро пантеистическая система эманацій, охватившая весь Востокъ, а оттуда проникшая въ Грецію, почти совершенно изгладила изъ памяти язычника преданіе объ эдемской катастрофѣ. Идея грѣхопаденія, въ смыслѣ свободнаго и произвольнаго дѣйствія со стороны человѣка, не мирилась съ міровоззрѣніемъ пантеизма. Начало и основа всего сущаго—Брама. Онъ въ силу внутренняго самоопредѣляющаго хотѣнія пришелъ въ движеніе, обнаружилъ свою сущность въ рядѣ предметовъ и явленій вещественнаго міра. Но онъ не творецъ міра, а онъ только развивается въ мірѣ и при этомъ онъ не есть свободный, сознательный виновникъ бытія міра, а необходимая основа его. Онъ какъ сжатое, сгущенное бытіе распадается самъ съ собою, растягивается. Такимъ образомъ міръ представляетъ собою обнаруженіе Брамы, есть истеченіе или изліяніе изъ самого божества, порожденіе его сущности. Въ этомъ процессѣ самообнаруженія или развитія Брамы, чѣмъ дальше потоки бытія удаляются отъ центра бытія, отъ первоисточника, тѣмъ мутнѣе, нечище становятся, получается только внѣшнее призрачное отраженіе божества, и въ концѣ концевъ на послѣдней ступени саморазвитія Брамы получается зло [162]). Такимъ образомъ по

---

[160]) Такую нравственность проповѣдуетъ китайскій мудрецъ Конфуцій. Хрисанфъ указ. соч. ч. I 138 стр.

[161]) Платонъ, какъ извѣстно, полагалъ въ основу добродѣтели знаніе.

[162]) Нужно замѣтить, что въ мірозданіи, центромъ котораго остается Брама, индѣйское представленіе различаетъ три главныхъ ступени бытія или три области. Первая область есть область боговъ, геніевъ, міръ чистоты, свѣта, добродѣтели мудрости и т. д. вторая область—область человѣческой жизни, когда существа колеблются и борются между духовнымъ и матеріальнымъ, между свѣтомъ и тьмой; третія область—область нечистоты и смерти, міръ животныхъ, растеній и мертвой матеріи.

системѣ эманацій самъ Брама есть источникъ зла и виновникъ грѣха въ мірѣ. Но язычествующая мысль не хотѣла прямо признать божество виновникомъ зла и грѣха въ мірѣ; она постаралась указать другое начало грѣха, которое есть начало исключительно зла [163]). И индѣйскій пантеизмъ это начало зла и грѣха указываетъ въ окружающей и обольщающей бога Майѣ. По представленію индѣйцевъ—пантеистовъ, міръ не обнимаетъ собою всего Браму, хотя и происходитъ со всѣми своими недостатками и зломъ чрезъ развитіе его сущности. Брама не есть весь міръ и міръ—не весь Брама. Міръ имѣетъ двѣ стороны, одна изъ которыхъ есть часть Брамы, а другая нѣчто чуждое Брамѣ,—Маја, измѣнчивая и обманчивая оболочка. Вотъ этой-то Маја и присущи недостатки, несовершенства и вообще всякое зло. Брама, разлившійся въ мірѣ своею сущностію, остается чистымъ и только отчасти затемняется облекающей его матеріей. Но при всемъ этомъ однако остается непонятнымъ, какимъ образомъ міровой духъ переходитъ къ конечному міру матеріи; непонятно далѣе, въ силу чего ряды эманацій должны были постепенно утрачивать первоначальную чистоту своей божественной сущности и погрузиться въ призрачный міръ матеріи. Божество и міръ, духъ и матерія отдѣлены между собою пропастью, которую не наполнитъ никакая система эманацій, какъ бы безконечно она ни простиралась. Пантеистическая система эманацій ставитъ въ этомъ случаѣ посредствующее звено,—сказаніе о паденіи духовъ. Пантеизмъ съ необходимостію беретъ это сохранившееся почти у всѣхъ народовъ преданіе о паденіи и вноситъ въ свою систему, объясняя чрезъ это переходъ духа въ матерію, Брамы въ призрачный міръ вещества.

Такимъ образомъ зло и грѣхъ въ мірѣ—отъ начала и суть неизбѣжное слѣдствіе самобытія, а потому необходимы. Жизнь потому и есть жизнь, что она смѣшана со зломъ, и только изъ этого смѣшенія произошло все разнообразіе духовнаго и матеріальнаго міра. Слѣд. въ пантеистической системѣ эманацій не можетъ быть и рѣчи о свободномъ грѣхопаденіи, слѣдствіемъ котораго было бы явленіе зла и грѣха въ мірѣ. Самое паденіе духовъ, эта излюблен-

---

[163]) Существо грѣха, по теоріи пантеизма, составляетъ отрицаніе въ смыслѣ матеріалистическомъ, въ значеніи минуса т.-е. меньшей степени добра, какъ напримѣръ холодъ есть меньшая степень теплоты.

ная пантеизмомъ ступень между духовнымъ и матеріальнымъ, — не есть актъ свободнаго самоопредѣленія духовъ, — это необходимая ступень, чрезъ которую долженъ пройти саморазвивающійся Брама, чтобы изъ міра идеальнаго ему вступить въ міръ реальный. Но для насъ въ настоящемъ случаѣ важенъ тотъ фактъ, что преданіе о какомъ-то паденіи, слѣдствіемъ котораго было появленіе зла и грѣха въ мірѣ, глубоко укоренилось въ сознаніи и памяти народа, хотя это преданіе и утратило свой истинный смыслъ и свой первоначальный характеръ. Даже философствующая мысль, чтобы довести свою теорію до конца, не могла обойти этого факта, но нашла въ немъ лучшее средство выйдти изъ противорѣчія.

Кажется, пантеизму обязаны своимъ происхожденіемъ сказанія о вѣкахъ, такъ распространенныя по востоку. По крайней мѣрѣ объ индѣйскихъ сказаніяхъ о вѣкахъ можно сказать, что они явились подъ сильнымъ, а пожалуй и исключительнымъ вліяніемъ пантеистической мысли. По космогоническому воззрѣнію индѣйцевъ изъ Брамы возникаютъ первоначально міръ идеальный, высшій, а затѣмъ уже и міръ реальный въ своихъ разнообразныхъ и сложныхъ формахъ. Въ соотвѣтствіи этому и въ самой исторической жизни міра сначала живутъ существа высшія, и это—эпоха близости человѣка къ божеству, а потомъ жизнь человѣка постепенно все далѣе и далѣе отступаетъ отъ божественной жизни. Съ этимъ ходомъ исторической жизни естественно и необходимо разнообразнѣе становится жизнь, менѣе въ ней становится божественнаго, а наоборотъ болѣе и болѣе матеріальнаго, и въ концѣ концевъ наступаетъ вѣкъ желѣзный, — вѣкъ произвола, распущенности нравовъ. При такомъ воззрѣніи на жизнь не можетъ быть и рѣчи о случайныхъ причинахъ зла, о свободѣ человѣка и произвольномъ уклоненіи его отъ добра. Зло необходимо, оно въ самой природѣ человѣка и для послѣдняго нѣтъ паденія въ смыслѣ свободнаго акта. Такимъ образомъ золотой вѣкъ собственно есть первая, высшая, близкая къ божеству ступень исторіи человѣчества, за которой необходимо, въ силу общаго хода жизни, слѣдуетъ другая, далѣе уже отстоящая отъ центра, а потому худшая ступень, за другой третья и т. д. съ постепенными упадками добра въ обширномъ смыслѣ этого слова. А отсюда можно предположить, что золотой вѣкъ не есть собственно время райской жизни первыхъ людей, когда еще не было грѣха въ мірѣ. Золотой вѣкъ начинается

съ того момента, когда божество изъ міра идеальнаго чрезъ необходимое паденіе духовъ вступаетъ въ міръ реальный; слѣдовательно, когда зло уже существуетъ въ мірѣ, поколику все реальное само по себѣ зло; но только это зло подавляется или точнѣе закрывается такъ-сказать количественностію божественнаго. И если въ актѣ паденія духовъ, насколько онъ принимается пантеистической системой эманацій, видѣть хотя и слабый отблескъ библейскаго разсказа о паденіи первыхъ людей, то золотой вѣкъ будетъ падать на время, слѣдовавшее послѣ акта паденія праотцевъ. Этимъ разрѣшается и та неопредѣленность, о которой сказали выше, т.-е. падаетъ ли золотой вѣкъ на райскую жизнь людей. Можно думать, что преданія о райской жизни и преданія о золотомъ вѣкѣ преданія о различномъ. То по нашему мнѣнію есть преданіе о дѣйствительно историческомъ фактѣ, преданіе о жизни праотцевъ въ Эдемѣ, только, какъ ниже увидимъ, искаженное, а второе т.-е. преданіе о золотомъ вѣкѣ есть произведеніе философствующей мысли, а потому явившееся гораздо позднѣе, чѣмъ первое. А почему въ описаніяхъ золотаго вѣка рѣзко выступаетъ чувственная матеріальная сторона и все его блаженство и счастіе полагается въ обиліи физическихъ благъ, чѣмъ весьма много напоминаютъ сказанія народовъ о райской жизни, то это объясняется умственнымъ складомъ и воззрѣніями язычества. Нося въ душѣ своей стремленіе къ счастливой и блаженной жизни и не находя соотвѣтствія этому стремленію въ настоящей жизни, язычникъ легко могъ перенести идеалъ счастливой жизни въ давно минувшій золотой вѣкъ, о которомъ ему говорила религіозно-философствующая мысль пантеизма, и думалъ, что въ давно прошедшія времена все было лучше и самая жизнь была счастливѣе. При этомъ, если идеалъ счастія носилъ характеръ чувственный, какъ сказано было выше, то естественно и частныя черты изображенія золотаго вѣка болѣе касались этой чувственной стороны и блаженство золотаго вѣка могло полагаться въ изобиліи чувственныхъ, физическихъ благъ.

Сравнительный анализъ преданій народовъ и повѣствованія Бытописателя о первобытномъ состояніи и паденіи человѣка показалъ тѣ разности, какія существуютъ между тѣми и другимъ. Какъ ни кратокъ сдѣланный анализъ, но и его кажется достаточно, чтобы видѣть, насколько Бытописатель отличается отъ языческихъ писателей въ своемъ разсказѣ и насколько онъ самостоятеленъ и

независимъ отъ нихъ. Миѳичность преданій языческихъ народовъ, какъ видѣли, рѣзко бросается въ глаза, а тѣмъ болѣе при сопоставленіи съ библейскимъ повѣствованіемъ. Съ другой стороны выпуклую черту всѣхъ языческихъ преданій составляетъ ихъ неопредѣленность. Всѣ преданія стоятъ какъ-то разрозненно между собою, разбросаны по разнымъ мѣстамъ оставшихся письменныхъ памятниковъ, привязаны къ различнымъ фактамъ и лицамъ, такъ что нѣтъ никакой возможности поставить ихъ въ какую-нибудь связь между собою, а потому приходилось приводить ихъ безъ строгой системы, а просто одно преданіе поставлять первымъ, а другое послѣднимъ. Тогда какъ разсказъ Бытописателя естественъ, послѣдователенъ, простъ и кратокъ, а это между прочимъ есть несомнѣнный признакъ исторіи.

Съ другой стороны нами сдѣланный анализъ преданій народовъ и разсказъ Бытописателя нѣкоторымъ образомъ сгоняетъ съ Бытописателя ту клевету, которую возводятъ на него ярые защитники браманства или парсизма т.-е. будто бы Бытописатель заимствовалъ свои сказанія по однимъ у индѣйцевъ, а по другимъ у персовъ или египтянъ. Мы видѣли, что самое бо́льшее различіе существуетъ между разсказомъ Бытописателя и преданіями индѣйцевъ. Равнымъ образомъ и преданія египтянъ въ томъ видѣ, въ какомъ они дошли до насъ, никакъ не могутъ быть поставлены въ связь и сходство съ сказаніемъ Бытописателя. Парсизмъ въ своемъ ученіи о человѣкѣ, какъ оно изложено въ книгѣ Бундегешъ, сходствуетъ съ сказаніемъ Бытописателя. Но какъ поручиться за то, что изъ парсизма заимствовано библейское сказаніе, а не наоборотъ—первое изъ послѣдняго? Какъ увидимъ ниже, болѣе данныхъ къ тому, чтобы признать послѣднее т.-е. что сказаніе персовъ въ тѣхъ чертахъ, которыя сходны съ библейскимъ разсказомъ, заимствовано у евреевъ. По нашему мнѣнію, если уже настаивать на той мысли, будто сказанія библейскія несамостоятельны, а заимствованы у другихъ народовъ, то должно считать ихъ заимствованными по частямъ у всѣхъ древне-культурныхъ нами упомянутыхъ народовъ: индѣйцевъ, персовъ, египтянъ, пожалуй, грековъ, а болѣе всего у китайцевъ, въ преданіяхъ которыхъ, какъ видѣли, встрѣчается много библейскихъ чертъ,—и думать, что они представляютъ собою такъ-сказать аггрегатъ разнообразныхъ искуственно соединенныхъ между собою частей. Но кто можетъ согласиться съ этою мыслію?

Кто можетъ насъ завѣрить, будто библейскій писатель зналъ преданія всѣхъ народовъ и подъ руководствомъ и вліяніемъ этихъ преданій написалъ свою исторію о первобытныхъ временахъ жизни нашихъ праотцевъ?! Даже жаркіе противники Библіи, къ какому позднему времени они ни относили появленіе священныхъ еврейскихъ книгъ, не осмѣливались утверждать этой мысли. И историческія данныя не дозволяютъ сдѣлать этого предположенія, именно, будто разсказъ Бытописателя по частямъ заимствованъ изъ разныхъ преданій языческихъ народовъ. Исторія, напримѣръ, не указываетъ ни одного событія, изъ котораго можно было бы заключить, что Бытописатель могъ знать преданія китайцевъ, этого издавна замкнувшагося и изолированно отъ всѣхъ другихъ живущаго народа. Исторія даетъ намъ свѣдѣнія о нѣкоторыхъ сношеніяхъ евреевъ съ другими языческими народами и между прочимъ и главнымъ образомъ съ египтянами, среди которыхъ воспитывался и жилъ Моисей — писатель первыхъ и древнихъ священныхъ книгъ евреевъ. Естественно поэтому было бы ожидать сходства Моисеева разсказа о первобытныхъ временахъ съ преданіями египтянъ. Моисей, эта передовая въ своемъ родѣ личность среди своихъ единоплеменниковъ, пользующаяся привиллегіями со стороны самого царскаго двора, конечно могъ знать преданія египтянъ, могъ, пожалуй, сжиться съ ними, и когда записывалъ въ книгу преданія своего народа, могъ внести въ свои письмена и преданія египтянъ. А между тѣмъ мы не находимъ близкаго сходства его разсказа съ преданіями египтянъ. Этотъ фактъ свидѣтельствуетъ о томъ, что Моисей записалъ въ книгу преданія только и исключительно своего народа, который твердо хранилъ преданія своихъ отцевъ, „готовъ былъ, по свидѣтельству Іосифа Флавія, понести всѣ мученія и потерпѣть всякій родъ смертей, дабы только не произнесть какого слова противу древнихъ своихъ преданій [164]). Не говоритъ ли этотъ фактъ за то, что самъ Моисей дорожилъ преданіями своихъ предковъ, хорошо извѣстными ему, о которыхъ онъ могъ слышать не болѣе какъ изъ четвертыхъ устъ?! Исторія говоритъ потомъ о плѣнѣ евреевъ въ Вавилонѣ. Здѣсь еврей могъ познакомиться съ преданіями Зороастровой религіи. Но это было уже послѣ того, какъ Моисей написалъ свои книги. Такимъ об-

[164]) О древностяхъ іудейскихъ противъ Аппіона кн. I, стр. 351.

разомъ несомнѣнно, что Моисей писалъ свой разсказъ о первыхъ временахъ, о первобытномъ состояніи и паденіи человѣка самостоятельно внѣ всякаго вліянія на него со стороны преданій другихъ языческихъ народовъ.

б) Въ предыдущемъ отдѣлѣ показывалось различіе между повѣствованіемъ Бытописателя о первобытномъ состояніи и паденіи человѣка и преданіями народовъ о тѣхъ же фактахъ; а съ тѣмъ вмѣстѣ на основаніи этой разницы выводилась самостоятельность Бытописателя, его свобода при повѣствованіи отъ вліянія со стороны языческихъ преданій. И такихъ пунктовъ различія указано болѣе или менѣе достаточно. Но и при этой разницѣ ихъ, нельзя отказать и въ сходствѣ между ними, сходствѣ даже въ частностяхъ. Во всѣхъ взятыхъ вмѣстѣ, въ ихъ сложности преданіяхъ народовъ мы видимъ почти всю исторію съ ея частностями райской жизни нашихъ праотцевъ и ихъ паденія, какъ о нихъ повѣствуетъ Бытописатель. Конечно въ языческихъ преданіяхъ вся эта исторія обезображена, искажена, окрашена такъ-сказать въ національный колоритъ. Но и сквозь эти искаженія истины и окраски просвѣчиваетъ черта библейской истины. Теперь невольно возникаетъ вопросъ, чѣмъ же объяснить тѣ сходства — будутъ ли послѣднія общи, частны, какія мы находили между библейской исторіей о первобытномъ состояніи и паденіи человѣка и преданіями народовъ о томъ же предметѣ? Какъ случилось, что различные народы и различнаго происхожденія, отдѣленные другъ отъ друга по мѣсту жительства, могли разсказать о своихъ предкахъ одни и тѣ же событія и при томъ по мѣстамъ съ мелкими подробностями?

На этотъ вопросъ дано нѣсколько отвѣтовъ. Болѣе распространенное и кажется самое древнее мнѣніе предполагаетъ, будто бы находимыя у языческихъ народовъ преданія сходныя съ библейскими сказаніями были заимствованы у евреевъ или чрезъ ихъ письменность или чрезъ ихъ устную передачу. Такое мнѣніе, какъ видѣли выше, встрѣчаемъ у апологетовъ первыхъ вѣковъ христіанства и у нѣкоторыхъ отцевъ и учителей церкви. Этого же мнѣнія держались нѣкоторые и изъ позднѣйшихъ, начиная съ среднихъ вѣковъ, изслѣдователей въ этой области. Такъ нѣкто Беллемъ утверждалъ, будто Конфуцій свои возвышенныя мысли о великомъ Посланникѣ небесъ, о Святомъ Святыхъ, имѣющемъ придти съ

Запада,—заимствовалъ отъ евреевъ [165]). Гидэ говоритъ о Зороастрѣ, будто онъ свои высокія и глубокія понятія о предметахъ вѣры заимствовалъ отъ іудеевъ, съ которыми онъ обращался въ плѣну и чрезъ которыхъ хорошо изучилъ Ветхій Завѣтъ [166]). Шлегель слѣды Божественной истины, находимые въ древнихъ восточныхъ системахъ, считаетъ заимствованіемъ изъ Палестины [167]). Гюгеръ пишетъ: „іудейство скрываетъ въ себѣ аріаднину нить, якорь надежды и любви, посредствомъ которой все человѣчество должно стараться перейти изъ лабиринта заблужденія къ вѣрѣ и любви въ ясный свѣтъ вѣчной истины... ту нить, которую прочіе народы (по вѣчному опредѣленію Любви оставленные собственной свободѣ, безъ непосредственнаго водительства Божія) - оторвали отъ слова Божія и разорвавъ на многія части воткали въ ткань своего воображенія. Только одинъ народъ израильскій влекъ ее въ свиткѣ исторіи, какъ золотую нить, какъ млечный путь, распростертый по древнему міру“ [168]).

Въ виду всего сказаннаго въ пользу мнѣнія о заимствованіи язычниками религіозныхъ истинъ отъ евреевъ, трудно, повидимому, не признать заимствованными отъ нихъ же и разобранныя нами преданія. Но при всемъ томъ мы не можемъ принять этого мнѣнія. Свидѣтельства, особенно апологетовъ христіанства, о заимствованіи язычниками религіозныхъ истинъ отъ евреевъ неопредѣленны, предположительны, основаны на древнѣйшихъ, темныхъ свидѣтельствахъ. Потомъ эти свидѣтельства апологетовъ касаются далеко не всѣхъ языческихъ писателей, а то одного, то другаго писателя. Свидѣтельства эти потомъ не подтверждаются языческими писателями: послѣдніе источникомъ высказываемыхъ ими истинъ считаютъ древнее преданіе, подъ которымъ разумѣютъ устное преданіе и сказанія древнѣйшихъ писателей. Наконецъ есть прямыя свидѣтельства о томъ, что языческіе писатели не знали священныхъ еврейскихъ книгъ. Священныя книги евреевъ, какъ извѣстно, переведены на греческій языкъ не задолго до Рождества Христова, а, слѣдовательно, едва-ли могли дѣлать заимствованія изъ нихъ древніе языческіе писатели, незнакомые съ еврейскимъ языкомъ.

---

[165]) Цитатъ въ Хр. Чт. 1835 г., II, 277.

[166]) Тамъ же, стр. 276.

[167]) Прибавл. къ Твор. св. Отц. 1845 г., ч. III, стр. 46.

[168]) Тамъ же, стр. 46.

Въ подтвержденіе возможности заимствованія язычниками религіозныхъ истинъ отъ евреевъ, указываютъ на факты сношенія евреевъ съ языческими народами. Дѣйствительно, сношенія евреевъ съ языческими народами нерѣдко были. Еще Авраамъ сносился съ язычниками и былъ въ Египтѣ [169]). Слишкомъ 400 лѣтъ евреи прожили въ Египтѣ. По окончанія египетскаго рабства евреи воевали съ язычниками, чтобы возвратить себѣ Ханаанъ. При Давидѣ и Соломонѣ евреи сносились со многими народами древняго міра. Θеглаθелассаръ отвелъ плѣнными въ Ассирію десять колѣнъ, составлявшихъ царство израильское, и поселенные тамъ уже не возвращались въ свое отечество. Другіе два колѣна плѣнены были Навуходоносоромъ и жили 70 лѣтъ въ Вавилонѣ. Были сношенія евреевъ съ мидянами, сиріянами, финикіянами и римлянами. Но всѣ эти сношенія евреевъ съ другими народами были чисто внѣшнія, въ силу политическихъ обстоятельствъ и рѣдко торговли. А вообще съ самаго, можно сказать, начала исторической жизни евреевъ замѣчается ихъ рѣзкая обособленность отъ другихъ народовъ. Во времена Авраама, Исаака, Іакова еврей-номадъ считаетъ безчестнымъ жениться на дочери иноземца. Аврамъ не хочетъ брать сыну своему Исааку жены отъ *дщерей хананейскихъ* [170]). Исаакъ говоритъ Іакову: *да не поймеши жены отъ дщерей хананейскихъ: востав отбѣжи въ Месопотамію въ домъ Ваθуила, отца матери твоея, и поими себѣ оттуду жену отъ дщерей Лавана брата матере твоея* [171]). Симеонъ и Левій считаютъ блудодѣяніемъ взятіе Сихемомъ, княземъ хананейскимъ, въ супружество сестры ихъ Даны и въ гнѣвѣ избиваютъ Сихема и его соплеменниковъ, хотя послѣдніе съ княземъ уже исполнили предписанное Іаковомъ условіе—обрѣзаніе [172]). Эта обособленность евреевъ еще болѣе увеличивается съ появленіемъ Моисеева законодательства. „Мудрый Законодатель нашъ, говоритъ первосвященникъ Елеазаръ грекамъ, присланнымъ отъ Птоломея Филадельфа за еврейскими книгами Св. Писанія, и переводчиками ихъ, „наученный отъ Бога всякому познанію, оградилъ насъ несокрушимой оградою и какъ бы желѣз-

---

[169]) Быт. XII, 10.
[170]) Быт. XXIV, 3 и дал.
[171]) Быт. XXVIII, 1, 2.
[172]) Быт. XXXIV.

нымп стѣнами, чтобы мы ни въ чемъ не смѣшивались ни съ однимъ изъ другихъ народовъ, оставаясь чистыми по тѣлу и по душѣ, чуждыми суетныхъ мнѣній и почитающими единаго надъ всѣми тварями и всемогущаго Бога, дабы мы смѣшиваясь съ кѣмъ-либо дурнымъ сами не получили вреда. Онъ оградилъ насъ со всѣхъ сторонъ законами объ очищеніяхъ, о пищѣ, о питіи, о предметахъ осязанія, слуха, зрѣнія и проч.“ [173]). Замкнутость евреевъ продолжается и тогда, когда они дѣлаются осѣдлымъ народомъ [174]). Ездра и Неемія усилили законы объ отдѣленіи всѣхъ людей, не принадлежащихъ къ обществу израпльскому [175]). Когда евреямъ приходилось жить въ иноземныхъ городахъ, то они составляли особую корпорацію, съ собственными нравами и обычаями. О такомъ отчужденіи евреевъ свидѣтельствуютъ Тацитъ, Филостратъ, Діонъ Кассій, Квинтиліанъ и др. [176]). За эту отчужденность евреевъ язычники питали къ нимъ презрѣніе и отвращеніе. При такихъ условіяхъ трудно предположить, чтобы язычникъ могъ заимствовать свои многія религіозныя истины отъ евреевъ. Нужно замѣтить и то, что евреи входили въ сношенія только съ нѣкоторыми народами древняго міра, но не со всѣми. Какъ же въ такомъ случаѣ, держась разбираемаго мнѣнія о заимствованіи, объяснить сходство съ Библіей преданій тѣхъ языческихъ народовъ, которые ни по времени, ни по мѣсту не могли имѣть сношенія съ евреями, не могли даже знать священныхъ книгъ евреевъ? Какъ наконецъ объяснить сходство съ Библіей преданій новѣйшихъ языческихъ народовъ, о которыхъ говорятъ Франклинъ и другіе путешественники и миссіонеры? А между тѣмъ среди современныхъ языческихъ народовъ находятъ преданія, близко стоящія къ библейскому сказанію, пожалуй ближе стоящія, чѣмъ преданія древнихъ культурныхъ народовъ. Объяснять это вліяніемъ на язычниковъ образованныхъ народовъ едва-ли возможно, по крайней мѣрѣ нѣтъ на то историческихъ данныхъ. Наконецъ, замѣтимъ, могъ ли язычникъ при сношеніяхъ съ евреями скоро принять вѣрованія послѣднихъ? Язычники, прежде чѣмъ войти въ сношенія съ евреями, жили своею

[173]) Аристей въ соч. къ Филократу о переводѣ 70 толков. § 27. Цит. въ соч. Объ отношеніи писат. клас. къ библейскимъ. Ловягина, стр. 66.

[174]) Исх. XXXIV, 16; Второз. VII, 1, 2 и др.; Суд. XIV, 3; 1 Ездр. IX, 9, 10.

[175]) 2 Ездр. IX, 9—14; Неем. XIII, 23—28.

[176]) Указан. соч. Ловягина примѣч. къ стр. 69.

жизнію, имѣли свои религіозныя истины и свои преданія. Ужели они, какъ только услышали высокую истину еврея, оставили свои преданія и свои вѣрованія, признавши ихъ ложными? Этого не бываетъ съ единичными личностями, не говоря уже о цѣлыхъ народахъ. Всѣмъ извѣстно, какую борьбу выдерживаютъ новыя воззрѣнія со старыми традиціями и только спустя долгое время первыя берутъ верхъ надъ вторыми, не уничтоживъ ихъ совершенно.

Такимъ образомъ можно утверждать, что языческія преданія возрасли на своей почвѣ и внѣ непосредственнаго вліянія на нихъ Библіи. Исключеніе можно допустить развѣ по отношенію къ персидскимъ преданіямъ въ томъ ихъ видѣ, какъ они изложены въ книгѣ Бундегешъ, появленіе которой относятъ къ позднему времени. Дѣло въ томъ, что въ древнѣйшихъ частяхъ Авесты мы находимъ только общее понятіе о томъ, что человѣкъ уклонился отъ своего пути [177]) и отъ Божественной премудрости, что главной причиной этого—злой духъ [178]), вліяющій на людей чрезъ искушенія, и что нечестивые люди суть его порожденія [179]), что въ человѣкѣ борьба двухъ началъ добраго и злаго и его внутреннее состояніе представляется какъ бы въ владычествѣ двухъ противоположныхъ силъ [180]). А разсказъ о Мешіа и Мешіанѣ, который поразительно сходствуетъ съ библейскимъ разсказомъ объ Адамѣ и Евѣ, содержится въ книгѣ Бундегешъ, относящейся къ позднѣйшей сравнительно литературѣ. Понятно, въ томъ видѣ, какой даетъ ему книга Бундегешъ, этотъ разсказъ могъ сложиться уже подъ вліяніемъ сторонніхъ идей и преданій, которыя прежде не были извѣстны персу и по нашему мнѣнію, — преданій еврейскихъ. Если согласиться даже и съ тѣмъ предположеніемъ, что книга Бундегешъ явилась въ одно время съ остальными частями Зендъ-Авесты, то и это не исключаетъ возможности заподозрить ея самостоятельность. Ближайшій анализъ преданій персовъ показываетъ, что черты преданія, въ которыхъ просвѣчиваетъ библейское ученіе, смѣшаны съ стихійно-пантеистическими представленіями о человѣкѣ. Характеръ этого смѣшенія даетъ право предположить, что въ Зендъ-

---

[177]) Хрисанѳъ, указанное сочиненіе, т. 1, стр. 565.
[178]) Тамъ же.
[179]) Тамъ же.
[180]) Тамъ же.

Авестѣ, частнѣе въ Бундегешъ Зороастръ или кто бы ни былъ ея составитель, къ древнимъ вѣрованіямъ примѣшалъ много новыхъ, а этими новыми оказываются тѣ, которыя у евреевъ въ свою очередь были древними и признавались открытыми самимъ Богомъ. Къ тому же извѣстно было, что религія Зороастра, не смотря даже на склонность персовъ къ переимчивости у другихъ народовъ, не вдругъ и не легко распространилась у персовъ; чего по всей вѣроятности не случилось бы, еслибы Зендъ-Авеста представляла своимъ послѣдователямъ тоже самое, что издавна составляло содержаніе народныхъ вѣрованій, — только выраженное въ письменн. Даже существуетъ опредѣленное преданіе, будто когда Зороастръ, написавши свои книги, пришелъ въ столицу Гистаспа, чтобы проповѣдывать свое ученіе царю, оно показалось царю и всѣмъ его мудрецамъ, какъ нѣчто чуждое и незнакомое, и они не поняли и не приняли его. И только послѣ удивленный чудесами Гистаспъ рѣшился принять новый законъ, чему уже не смѣли препятствовать ни маги, ни ученые [181]).

Высказывалась мысль, будто замѣчаемое сходство между преданіями народовъ и разсказомъ Моисея есть дѣло случая. Но случайнаго въ религіозной области не можетъ быть, и къ тому же случайно сходное могло быть только въ одномъ, но не во многомъ, и у одной извѣстной расы, но не у всѣхъ расъ. Поэтому другіе объясняютъ дѣло, становясь на психологическую почву. Всѣ будто бы люди при религіозномъ развитіи проходятъ извѣстныя, строго опредѣленныя ступени и у стоящихъ на одной ступени религіознаго развитія необходимо должны быть одни и тѣ же преданія, однѣ и тѣ же саги. Нѣкто Джемсъ Фарреръ говоритъ: „мы не можемъ утверждать, встрѣчая одинаковыя представленія у людей, раздѣленныхъ тысячами миль, чтобы эти представленія необходимо должны быть заимствованы и не могли явиться самобытно. Напротивъ того, размышляя объ узкости того круга предметовъ, въ которомъ упражняется ихъ умственная дѣятельность, о ребяческомъ страхѣ, который внушаетъ имъ мракъ и все то, чего они не могутъ видѣть, а еще болѣе о ребяческомъ восторгѣ, съ которымъ они предаются игрѣ своей фантазіи,—не только нельзя видѣть ни-

[181]) Исторія религій и тайныхъ религіозныхъ обществъ древняго и новаго міра. Ч. 3, стр. 133—134.

чего страннаго въ этомъ сходствѣ между представленіями отдаленныхъ другъ отъ друга племенъ, но скорѣе было бы странно не встрѣчать такого сходства. Весьма вѣроятно, что лондонскія дѣти разсказываютъ другъ другу почти тѣ же сказки, какія разсказываются у антиподовъ; стало быть нечего удивляться и сходству религіозныхъ вѣрованій между жителями Африки и жителями напримѣръ Австраліи или острова Цейлона. Солнце, одинаково грѣющее тѣло людей, одинаково дѣйствуетъ и на умъ ихъ; миѳы, подобно снамъ, при всемъ внѣшнемъ разнообразіи почвы, на которой они возникаютъ, въ сущности подчинены однимъ законамъ развитія“ [182]).

Все это справедливо, еслибы здѣсь дѣло шло о самыхъ общихъ образныхъ или символическихъ представленіяхъ для выраженія извѣстныхъ мыслей, которыя могутъ быть одинаковы при одинаковомъ настроеніи духа. Но въ преданіяхъ, какъ мы видѣли, воспоминаются событія съ частностями и подробностями. Положимъ, человѣкъ по одному предположенію ума можетъ дойти до представленія, что въ первыя времена люди жили счастливѣе и сходство подобныхъ представленій у различныхъ народовъ объяснится естественно; но своимъ умомъ человѣкъ не могъ дойти до представленія о вкушеніи запрещеннаго плода и подобное. Потомъ при такомъ объясненіи сходства преданій всѣхъ вообще народовъ вѣрованіями опускаютъ изъ виду тотъ знаменательный фактъ, что одинаковыя преданія встрѣчаются не только у людей, стоящихъ на одинаковой ступени развитія, но и на разныхъ: и у образованнаго и дикаря. Чѣмъ же далѣе объяснить живучесть и важность преданія? Какъ скоро человѣческій умъ восходитъ на другую высшую ступень общей лѣстницы развитія, то онъ долженъ оставить выработанное прежде и пріобрѣсти новое болѣе совершенное, онъ долженъ отказаться отъ своихъ выработанныхъ когда-то миѳовъ. А на дѣлѣ это-то и не бываетъ. Всѣ саги и миѳы живучи, проходятъ много вѣковъ, исходятъ чрезъ множество устъ и остаются, какъ сказалъ Вольтеръ, навсегда основаніемъ богословія почти всѣхъ народовъ. Этотъ фактъ говоритъ далеко не въ пользу разбираемаго мнѣнія.

---

[182]) Миѳы и вѣрованія дикихъ племенъ, Джемса Фаррера. Журн. «Мысль» 1881 г., № 6, стр. 335.

Остается одно: признать Божественное первооткровеніе общимъ источникомъ всѣхъ преданій—языческихъ и іудейскихъ. Къ тому же всѣ народы согласны въ томъ, что отношенія между Богомъ и человѣкомъ начались чрезъ откровеніе и „Богъ являлся для того народамъ еще въ ихъ колыбели“ [179]). „Всѣ народы, говорилъ Цицеронъ, вѣрили, что самъ Богъ первоначально открылъ истинную религію или законъ небесный неизмѣняемый, изъ котораго, какъ изъ источника, проистекаютъ всѣ другіе законы“ [180]). Истина, по Конфуцію, это законъ небесный [181]); „истина не есть порожденіе земли“, говоритъ Зороастръ [182]). Поэтому священныя книги языческихъ религій считаются язычниками словомъ Бога, напримѣръ индѣйскія Веды признаются какъ бы истеченіемъ изъ божества, откровеніемъ Божества. Что же это за первооткровеніе и гдѣ и кому дано оно?

Общность и сходство преданій различныхъ народовъ заставляетъ заключать къ единству происхожденія этихъ народовъ. И вотъ въ то время, когда всѣ народы въ лицѣ своего общаго прародителя составляли одно семейство, и дано было людямъ Божественное откровеніе. Въ раю, когда *Богъ ходилъ по полудни* къ людямъ или, говоря языкомъ преданія, „когда небо было такъ близко къ землѣ, что люди могли касаться руками и были въ близкомъ общеніи съ Богомъ“,—Богъ открылъ человѣку о Самомъ Себѣ, о происхожденіи міра и человѣка и въ раю далъ человѣку заповѣдь послушанія Его. Это первооткровеніе въ раю и должно считать источникомъ первобытныхъ преданій языческихъ народовъ. До столпотворенія вавилонскаго и разсѣянія людей по разнымъ странамъ, когда люди составляли одну семью и жили всѣ вмѣстѣ, и первооткровеніе было общимъ и цѣлыя столѣтія могло сохраняться въ цѣлости и неповрежденности. По разсѣяніи же людей по разнымъ странамъ родоначальники племенъ и народовъ естественно съ собой вынесли вмѣстѣ съ другими познаніями и драгоцѣнное для человѣческаго духа сокровище: общее тогда всѣмъ преданіе о твореніи міра и человѣка, о грѣхѣ перваго человѣка, происшедшемъ чрезъ вкушеніе женщиною по искушенію

---

[179]) Gainet, t. 1, p. 743.

[180]) Cicer. de legib. t. II, c. IV, «Труд. Кіев. Дух. Ак.» 1862 г., т. 1, стр. 392.

[181]) L'invariable milieu ch. XX, § XVIII, p. 18. Тамъ же.

[182]) У Огюста Николя ч. I, стр. 153.

отъ діавола отъ запрещеннаго плода, о появленіи смерти, какъ слѣдствія отъ этого грѣха и т. д. И замѣчательно, всѣ общія преданія народовъ касаются исключительно фактовъ, относящихся къ періоду времени до разсѣянія людей по разнымъ странамъ (какъ-то творенія міра и человѣка, райской жизни и паденія первыхъ людей, потопа и столпотворенія и др.). О послѣдующихъ же по разсѣяніи народовъ событіяхъ у каждаго народа свои собственныя чисто національныя преданія. Понятно теперь, почему всѣ преданія народовъ, разсматриваемыя нами, должны быть сходны между собою не только въ общемъ, но и въ частностяхъ. И можно думать, что во времена болѣе близкія ко времени разсѣянія народовъ по разнымъ странамъ, когда еще среди пшеницы не выросли тернія и волчцы, сходство преданій было во многомъ и поразительное. Большинство ученыхъ и полагаетъ, что чѣмъ дальше углубляться въ темноту первыхъ временъ и приближаться къ первоначальному источнику, тѣмъ чище и чище, яснѣе и яснѣе встрѣтятся преданія. Напротивъ по мѣрѣ удаленія отъ первоисточника божественная истина затемнялась болѣе и болѣе. Это фактъ, за который, добавимъ, ручается голосъ самого даже язычества. Такъ у древнихъ историковъ и философовъ очень часто проводится мысль о простотѣ и сравнительномъ совершенствѣ первоначальныхъ религіозныхъ вѣрованій. А потому они весьма уважали древнія преданія, какъ болѣе истинныя, и тщательно отыскивали ихъ. Напримѣръ Геродотъ, не смотря на все свое уваженіе къ народнымъ вѣрованіямъ его времени, свидѣтельствовалъ, что эти вѣрованія не древни и не первоначальны, искалъ чистой религіи у древнихъ пелазговъ, а Гомера и Гезіода обвинялъ въ томъ, что они создали теогонію для грековъ. Греческимъ философамъ, приходившимъ на востокъ искать истины, не разъ давали совѣтъ держаться древняго преданія, какъ болѣе вѣрнаго и надежнаго и не увлекаться новизною. Солону, Пиѳагору, Платону жрецы въ храмахъ Мемфисскомъ и Саисскомъ, гдѣ эти философы хотѣли слышать истину, говорили: „о Греки, вы дѣти; въ Греціи нѣтъ старцевъ; вашъ духъ всегда юный и не былъ воспитанъ въ древнихъ мнѣніяхъ, переданныхъ чрезъ древнія преданія. У васъ нѣтъ знанія, убѣленнаго временемъ [183])“. „Хотите ли заподлинно найти истину“? спраши-

[183]) Plato; in Tim op. t IX p. 290, 291. У Огюста Николя I стр. 188.

ваетъ Аристотель и отвѣчаетъ: „отдѣлите тщательно то, что есть *первичное*, и держитесь этого; это и есть подлинное ученіе отеческое, имѣющее дѣйствительное начало отъ слова Божія“ [184]). Цицеронъ доказываетъ, что свято хранить отеческія преданія повелѣваетъ ему сама мудрость“ [185]). Я, говоритъ онъ въ другихъ мѣстахъ, всегда защищалъ и буду защищать вѣрованія предковъ и меня никто не можетъ отклонить отъ того образа богопочитанія, какому я наставленъ предками“ [186]). Конфуцій говоритъ: „что добраго въ твоихъ усиліяхъ соткать новую ткань изъ шелку? Чтобы не увлекаться разными заблужденіями, надобно, по моему мнѣнію, изучать нравы и ученіе нашихъ предковъ. Древность! я всегда ее изучаю. Мой духъ привязывается къ духу древнихъ и я до зари не могу уснуть. Ученіе, передаваемое намъ мудрецами, величественно, свѣтло и прекрасно. Этотъ человѣкъ отступился отъ нашихъ древнихъ ученій, и его поступь нерѣшительна, у него нѣтъ ничего твердаго“ [187]). „Мудрецы востока, говоритъ одинъ историкъ, были знамениты нравственными правилами, краткими мнѣніями, сохранившимися у нихъ изъ древняго преданія“ [188]).

Такимъ образомъ можно думать, что все сходное между языческими преданіями и близко подходящее къ библейскимъ повѣствованіямъ есть остатокъ первооткровенія, даннаго Богомъ человѣку въ раю. Отъ чистаго источника первооткровенія истекли ручьи истины, которые, по мѣрѣ своего удаленія отъ первоисточника, становились мутнѣе и мутнѣе, такъ что послѣ, въ дали, чистыя крупицы золота и блестящіе перлы истины едва уже просвѣчивали своимъ свѣтлымъ глянцемъ сквозь мутную воду. Первое чистое преданіе отчасти забывалось людьми, а большею частію подвергалось переработкѣ со стороны человѣческаго разума, обставлялось національными воззрѣніями и въ томъ настолько исказилось, что трудно узнать его и, если узнается, то узнается только при сравненіи съ ясною исторіею священныхъ книгъ еврейскихъ. Напримѣръ язычникъ сохранилъ у себя преданіе о раѣ и блаженной

---

[184]) Arist. Methaphys. t. XII c. VIII Ог. Николя стр. 189.
[185]) De divin. lib. II стр. 72 Хр. Чт. 1853 II стр. 271.
[186]) Cicero. De natur. deor. 66. III cap. 2 p. 286.
[187]) Chap. по 4 у Огюста Николя ч. I, стр. 197.
[188]) Navarette. Histoire de la Chine p. 120. Николя стр: 196.

жизни въ немъ человѣка. Но онъ позабылъ мѣсто рая, какъ позабылъ онъ и многія подробности изъ этой райской жизни. По этому онъ долженъ былъ найти приличное мѣсто, гдѣ былъ бы рай, и полагаетъ, что рай былъ на высочайшей горѣ. Высокая гора своей массивностію и высотой вызывала въ немъ чувство благоговѣнія къ ней, представленіе чего-то священнаго и совершенно отличнаго отъ остальной земли, и язычникъ не находилъ другаго мѣста болѣе приличнаго, чѣмъ эта гора, для потеряннаго рая, какъ не находилъ онъ и болѣе приличнаго мѣста, чѣмъ гора, для священнаго алтаря. Пріурочивши рай къ извѣстной высокой горѣ, лежащей въ странѣ, откуда прикочевали его родичи, язычникъ затѣмъ въ своемъ воображеніи переноситъ туда все, что только онъ находилъ хорошаго, пріятнаго, полезнаго и даже вкуснаго въ своей странѣ, и напротивъ исключалъ оттуда все вредное, непріятное для него. Поэтому въ сказаніяхъ о раѣ у каждаго народа всегда замѣшанъ элементъ чисто топографическій и національный. При этомъ пылкая фантазія, особенно восточнаго человѣка, увеличивала до plurimum'а какъ количество, такъ и качество физическихъ благъ рая, и послѣдній такимъ образомъ являлся въ представленіи язычника раемъ нѣги, какъ самая жизнь въ немъ людей—жизнью полнаго раздолья, что вполнѣ соотвѣтствовало его идеалу блаженства. Затѣмъ у язычника по преданію сохранилась память о безсмертіи первобытнаго человѣка, и это безсмертіе зависѣло отъ чего-то сторонняго, а не отъ самой природы человѣка. И вотъ язычникъ ставитъ безсмертіе первыхъ людей въ зависимость отъ вкушенія плодовъ или питья сока одного чуднаго необыкновеннаго дерева, или отъ водъ извѣстнаго источника. Въ первомъ случаѣ видна живость преданія о райскомъ деревѣ жизни, тогда какъ во второмъ видно простое соображеніе язычника. Язычникъ видѣлъ важное значеніе воды, ея постоянное примѣненіе и благотворное вліяніе. Вода утоляетъ жажду, очищаетъ и освѣжаетъ погрузившійся въ нее организмъ человѣка, смягчаетъ жаръ и освѣжаетъ атмосферу, питаетъ землю и растенія и т. д. Поэтому очень естественно, что язычникъ безсмертіе первыхъ людей полагаетъ въ зависимость отъ этой міровой, благопріятной и благотворной стихіи. И такимъ образомъ явились сказанія о амвритѣ индѣйцевъ, амвросіи грековъ, фонтанѣ безсмертія западной Европы, озерѣ безмертія,—чрезъ которыя первый человѣкъ пріобрѣталъ себѣ по-

стоянную молодость, свѣжесть силъ и вѣчное безсмертіе. Подобное же искаженіе случилось и съ остальными преданіями, перенесенными изъ первоисточника на языческую почву. По мѣрѣ того, какъ религіозная жизнь язычника искажалась,—вокругъ первооткровенія слагался миѳъ: „тернія и волчцы сами собою, какъ слѣдствіе проклятія за грѣхъ, выростали на почвѣ человѣческаго духа, лишившагося щедрой руки Божіей". Но теперь самъ собою напрашивается вопросъ: почему же преданія старцевъ совершенно не изгладились изъ памяти народа? Какъ могло случиться, что остатки первооткровенія въ теченіи долгаго и даже тысячелѣтняго періода при разнообразной перемѣнѣ историческихъ условій, гдѣ старое постоянно смѣнялось новымъ,—остались живыми въ памяти и вѣрѣ людей? Живучесть преданій объясняется самымъ характеромъ ихъ, ихъ содержаніемъ, которое было для человѣка священнѣйшимъ и драгоцѣннѣйшимъ. Язычество могло исказить первооткровеніе, обезобразить его до того, что трудно его узнать, но совершенно уничтожить его было не въ состояніи.

То-же первооткровеніе чрезъ устное преданіе отъ предковъ дошло и до Моисея; только къ нему оно дошло въ болѣе чистомъ видѣ, чѣмъ оно въ языческихъ сказаніяхъ. Евреи были по преимуществу хранителями древнихъ преданій [189]). Ихъ ревностному храненію преданій Провидѣніе способствовало многими благопріятными естественными условіями помимо чудесныхъ, которыхъ лишены были язычники. Обособленность евреевъ по мѣсту обитанія отъ другихъ народовъ, пастушескій образъ жизни, простой, естественный, не наталкивающій при однообразіи страны и климата на усовершенствованія и измѣненія, долголѣтіе патріарховъ—все это и многое другое, какъ то: народныя пѣсни, которыя евреи слагали и воспѣвали для выраженія своихъ чувствованій предъ Богомъ, притчи, пословицы, имена патріарховъ, колодцы, столбы, алтари, гробницы, религіозныя учрежденія,—все это предохраняло евреевъ отъ порчи первобытныхъ религіозныхъ преданій. Кромѣ устнаго преданія, какъ нѣкоторые ученые допускаютъ, у евреевъ существовали пись-

---

[189]) Іисусъ Христосъ и Его апостолы, упрекая іудеевъ во всѣхъ преступленіяхъ, никогда не порицали ихъ за искаженіе священныхъ книгъ. Іосифъ Флавій и Филонъ—оба современники апостоловъ, оба знаменитые знатоки отечественной литературы, тоже не упрекаютъ въ этомъ своего народа.

менные памятники: краткія семейныя записи о замѣчательнѣйшихъ событіяхъ въ народѣ, богоявленіяхъ, чудесахъ, лѣтахъ жизни патріарховъ. Этимъ-то записаннымъ и незаписаннымъ, но передаваемымъ въ устныхъ преданіяхъ откровеніемъ и воспользовался Моисей при написаніи своихъ книгъ. А въ его время преданія были еще живы и свѣжи, такъ что даже самъ Моисей, говоря въ книгѣ Бытія о событіяхъ отдаленнаго времени, говоритъ о нихъ такъ, какъ будто они произошли недавно. Кромѣ того Моисею было особое откровеніе Божіе, которымъ онъ руководился при написаніи священныхъ своихъ книгъ. Откровеніе уясняло Моисею преданія о чудесныхъ событіяхъ, направляло его писаніе къ извѣстной цѣли и предохраняло его отъ ошибокъ. Такимъ образомъ въ основѣ повѣствованія Моисея о первобытномъ состояніи и паденіи человѣка, какъ и въ основѣ языческихъ преданій о томъ же предметѣ, лежало одно и то-же первооткровеніе. Потому-то, заключимъ, разбираемыя нами преданія языческихъ народовъ и оказались сходными съ библейскими сказаніями.

П. Николаевскій.

ВОПРОСЪ О ТАЙНОМЪ ОБЯЗАТЕЛЬСТВѢ

ПАПЫ ВИГИЛІЯ—СОДѢЙСТВОВАТЬ МОНОФИЗИТСТВУ.

(Страница изъ церковной исторіи VI вѣка).

Ко времени Юстиніана монофизитство широко распространилось: въ Сиріи, Египтѣ и Арменіи монофизиты составляли почти сплошное населеніе. Съ возведеніемъ на константинопольскую каѳедру Анѳима въ рукахъ монофизитовъ, хотя и не надолго, оказались три патріаршескія каѳедры—константинопольская, антіохійская и александрійская. Однако, не смотря на свою многочисленность и силу, они не занимали легальнаго положенія въ имперіи. Существованіе ихъ не мирилось съ политикой Юстиніана, стремившагося къ объединенію государства: они вносили еще больше раздѣленія въ государство, и безъ того страдавшее отсутствіемъ единства. Но дѣйствовать на нихъ силою было невозможно: ихъ было слишкомъ много. Можно было давить іудеевъ, манихеевъ, даже несторіанъ, составлявшихъ незначительное меньшинство въ имперіи, но не монофизитовъ: гнать послѣднихъ значило рисковать потерять южную половину имперіи и истощить въ религіозной войнѣ сѣверную. Оставалось одно— привлечь ихъ къ единству съ православными путемъ уніи. Мысль объ уніи православныхъ съ монофизитами постоянно занимала Юстиніана; всю жизнь, хотя и безуспѣшно, стремился онъ осуществить ее. Въ этихъ видахъ поднялъ онъ и надѣлавшій такъ много шуму вопросъ о трехъ главахъ. Монофизиты въ числѣ причинъ, по которымъ они отказывались имѣть общеніе съ православною церковью, выставляли и

то, что Ѳеодоръ мопсуетскій, Ива эдесскій и Ѳеодоритъ кирскій, не смотря на свой несторіанскій образъ мыслей, не только не были осуждены на Халкидонскомъ соборѣ, но двое послѣдніе изъ нихъ лично присутствовали на соборѣ и были возстановлены въ своей прежней іерархической степени. Юстиніанъ призналъ, что монофизиты въ этомъ пунктѣ правы, и рѣшилъ заставить православныхъ сдѣлать имъ въ этомъ уступку; этимъ путемъ онъ надѣялся достигнуть осуществленія своей завѣтной мечты—соединенія православныхъ съ монофизитами. Такъ въ 544 г. выступилъ на сцену вопросъ о трехъ главахъ. Энергично взявшись за дѣло, Юстиніанъ добился своего: на V вселенскомъ соборѣ три главы были осуждены, но ему пришлось разочароваться въ своей надеждѣ на присоединеніе монофизитовъ къ православнымъ. Не соединенія съ православными, не уніи желали монофизиты: опираясь на тайную покровительницу свою, всесильную императрицу Ѳеодору, они мечтали о полномъ торжествѣ своемъ — о признаніи своего ученія православнымъ. Задавшись такою цѣлью, они рѣшили заручиться содѣйствіемъ папы, пользовавшагося большимъ авторитетомъ на западѣ. Въ лицѣ Вигилія имъ удалось, хотя и не надолго, привлечь на свою сторону папу. Вигилій вступилъ на престолъ, давши Ѳеодорѣ тайное обязательство — содѣйствовать монофизитству, но скоро порвалъ связи съ монофизитами, которые были нужны ему для полученія папскаго престола: Вигилій – папа счелъ необязательнымъ для себя исполненіе обѣщанія, даннаго Вигиліемъ—діакономъ.

Представляя избраніе Вигилія въ такомъ видѣ, мы высказываемся за существованіе съ его стороны обязательства—содѣйствовать монофизитству. Въ наукѣ церковной исторіи обязательство Вигилія составляетъ еще вопросъ. Правда, значительное большинство историковъ признаетъ это обязательство, но нѣкоторые отрицаютъ его существованіе. Мы склоняемся къ мнѣнію большинства.

Намъ предстоитъ разсмотрѣть эти два взгляда и рѣшить, какой изъ нихъ правильнѣе. Съ защитниками Вигилія мы встрѣчаемся довольно рано; еще въ XVII и XVIII вв. дѣлались попытки оправдать его отъ обвиненія въ связи съ монофизитами — въ этомъ духѣ писали, напр. Алек. Наталисъ [1]), кардиналъ Наризъ [2]), іезу-

[1]) Al. Natalis, Hist. eccl. Saec. VI. T. V.

[2]) Norissii, Dissertatio de Syn. V.

итъ Гарнье [3]) и др. Къ сожалѣнію, у насъ не было подъ руками этихъ апологій Вигилія. Поэтому мы остановимся на новѣйшемъ сочиненіи въ этомъ направленіи, на Винченци [4]). Большинство же историковъ признаетъ тайное обязательство Вигилія — содѣйствовать монофизитству. Этого мнѣнія держатся всѣ бывшіе у насъ подъ руками иностранные историки нѣмецкіе [5]), французскіе [6]), англійскіе [7]) и итальянскіе [8]), протестанты и католики, нынѣшняго и прошлаго столѣтій. Изъ русскихъ историковъ, сколько намъ извѣстно, Вигилія оправдываетъ одинъ Курганов, касающійся этого вопроса между прочимъ [9]). Винченци, посвящающій Вигилію около половины IV тома своего сочиненія, отличается отъ послѣдняго большею послѣдовательностью, или большею полнотою апологіи— онъ отрицаетъ не только тайное соглашеніи его на содѣйствіе монофизитству, но и его непостоянство въ вопросѣ о трехъ гла-

---

[3]) Garnerii, Dissert. de Syn. V.

[4]) Vincenzi, In S. Greg. Nissen. et Orig. Scripta et doctrina nova recensio cum append. deactis Syn. V. Romae, 1865, t. IV.

[5]) Alzog, Univ. Gesch. d. chr. Kirche. Mainz, 1860 (pp. 296—298). Annengarn, Gesch. d. chr. K. Münster, 1842, B. I. (pp 334—335). Brück, Lehrbuch d. K. Mainz. 1874. (p. 185). Ebrard, Handbuch d. K. und. Dogm.—gesch. Erlangen, 1875. B. I. (p. 272). Гассе, Церковная исторія. Казань, 1869. В. I, (стр. 176). Gfrörer, Gesch. d. chr. K. Stuttgart, B. II, Abth. 2. (p. 878). Gieseler, Lehrbuch K. Bonn, 1845. B. I, Abth. 2. (pp. 363, 367). Guerike, Handbuch d. K. Leipz. 1866. B. I. (p. 345). Hagenbach, Kirchengesch. Leipz, 1869. B. I. (p. 572) Hefele, Conciliengesch. B. II. Freiburg. 1856. (p. 552). Herzog, Abriss der gesam. Kirch. B. I. Erlangen, 1876. (p. 435). Real-Encycl. Gotha. 1863. B. XVII. (p. 200). Kurtz, Handbuch d. al. K.—Mitau, 1858. B. I, Abth. 2. (p. 185). Neander, Gesch. d. Chr. Rel. und K. Gotha. 1864. B. IV. (pp. 271—272). Ritter, Handbuch d. R. Bonn, 1846. B. I. (p. 312). Schröckh, Chr. Kirchengesch. Leipz. 1792. B. XVII. (pp. 225—226). Wolch, Einwurf einer vollstän. diger H. der Ketzer.—«Leipz. 1776. B. VII, p. 226. Einwurf ein. vol. H. der röm. Päpste. Göttingen, 1758. (pp. 123—124). Wattenbach, Gesch. d. röm. Papstthums, Berlin, 1876. p. 17.

[6]) Fleury, «Hist. eccles». t. II, Paris. 1855. (p. 626). «Histoire des papes». t. I. Haye, 1732. (pp. 314—317). Lebeau, «Hist. du Bas-empire, Paris, 1827. t. VIII, pp. 398—401.

[7]) Milman, History of luatin Christianity. Vol. I. Lnnd. 1864 (pp. 431—432). Robertson, Hist. of the chr. Church... Loudon. 1854. (pp. 477—478).

[8]) Levite de pontifici, di Bartol. Platina, Venet. 1715. (pp. 101—103).

[9]) Курганов, Отношенія между церковною и гражданскою властью въ византійской имперіи. Казань. 1880. (стр. 577—591).

вахъ: онъ утверждаетъ, что Вигилій отъ начала до конца стоялъ за осужденіе ихъ, тогда какъ Кургановъ, не признавая тайнаго обязательства со стороны Вигилія, представляетъ его, какъ и историки, держащіеся совершенно противоположнаго взгляда, колеблющимся въ рѣшеніи вопроса о трехъ главахъ, то осуждающимъ ихъ, то защищающимъ.

Мы начнемъ съ разсмотрѣнія историческихъ свидѣтельствъ, служащихъ главными источниками для даннаго вопроса, потомъ разберемъ доводы апологетовъ Вигилія и сдѣлаемъ выводы. Главными источниками по данному вопросу, безспорно, служатъ сочиненія современниковъ Вигилія — „Breviarium“... Либерата, „Chronicon“ Виктора тунуненскаго, „Pro defens. trium cap.“ и Liber contra Mос.“ Факунда герміанскаго и отчасти сочиненія Прокопія, мало впрочемъ касающагося церковной жизни. Важнѣйшими же остаются сочиненія первыхъ троихъ. Но всѣ они—лица, заинтересованныя въ вопросѣ о трехъ главахъ, всѣ они—защитники трехъ главъ и потому, естественно, враги Вигилія, въ концѣ концовъ осудившаго ихъ. Въ виду этого защитники Вигилія не довѣряютъ ихъ свидѣтельству. „Не должно особенно довѣрять Либерату, Виктору тунуненскому и Факунду, говоритъ Винченци: слова ихъ нужно принимать съ осторожностью. Чего ждать отъ людей, которые осуждены церковію, остались при своемъ заблужденіи и называли римскихъ папъ уклонившимися отъ праваго пути, себя же считали православными, тогда какъ истинно-православные во главѣ съ папою отлучили ихъ, какъ схизматиковъ? Какой авторитетъ можно придавать ихъ свидѣтельствамъ?“ [10])? Мы согласны съ Винченци, что къ свидѣтельству этихъ историковъ нужно относиться съ осторожностью, но... отсюда еще не слѣдуетъ, чтобы мы имѣли право отрицать всякую достовѣрность ихъ, какъ это дѣлаетъ Винченци. Послѣдній, кстати сказать, очень горячій защитникъ Вигилія; онъ не скупится на рѣзкія выраженія по адресу трехъ указанныхъ историковъ, особенно Либерата, сплошь и рядомъ награждая его эпитетами „delirus“, „stultus“, „temerarius“ и другими въ этомъ родѣ, что, разумѣется, ни мало не увеличиваетъ убѣдительности его доводовъ, которые подчасъ состоятъ въ однихъ патетическихъ восклицаніяхъ.

---

[10]) Vincenzi, t. IV, pp. 48—49.

Начнемъ съ Либерата. Онъ разсказываетъ, что папа Агапитъ, послѣ низложенія Анѳима и поставленія на его мѣсто Минны, назначилъ апокрисіаріемъ своей церкви у императора діакона Пелагія и даже собирался отправиться въ Италію, какъ неожиданно скончался въ Константинополѣ. Въ Римѣ, узнавши объ его смерти, избрали въ папы Сильверія. Императрица же, призвавши Вигилія, діакона Агапита, потребовала отъ него тайнаго обѣщанія, что онъ, если сдѣлается папою, отмѣнитъ Халкидонскій соборъ и напишетъ Ѳеодосію, Анѳиму и Северу и своимъ письмомъ утвердитъ вѣру ихъ, обѣщая дать ему въ такомъ случаѣ приказаніе къ Велизарію, чтобы онъ былъ избранъ папою, и 7 центенаріевъ золота. Вигилій охотно принялъ предложеніе императрицы по любви къ золоту и стремленію къ епископскому сану. Давши обѣщаніе, онъ отправился въ Римъ. Велизарія онъ засталъ подъ Равенною[11]), занятаго осадою этого города. Передавши ему порученіе Ѳеодоры, Вигилій съ своей стороны обѣщалъ ему 2 центенарія золота, если онъ поможетъ ему занять папскій престолъ, по удаленіи Сильверія. Велизарій, возвратившись въ Римъ, призвавши Сильверія во дворецъ, возвелъ на него клевету, будто бы онъ писалъ готамъ, чтобы они вошли въ Римъ; а письмо это къ готскому царю было написано, какъ говорятъ, отъ имени Вигилія Маркомъ, схоластикомъ и какимъ-то преторіанцемъ Юліаномъ; имъ Сильверій обличался въ намѣреніи предать Римъ готамъ [12]). А тайно Велизарій вмѣстѣ съ супругою убѣждалъ Сильверія исполнить предложеніе Ѳеодоры — отмѣнить Халкидонскій соборъ и своимъ письмомъ утвердить вѣру еретиковъ. Вышедши изъ дворца, Сильверій передалъ обо всемъ этомъ своимъ совѣтникамъ и отправился въ базилику бл. муч. Сабины. Сюда пришелъ къ нему сынъ патриціи Антонины Фотій и съ клятвою звалъ его во дворецъ Окружавшіе убѣждали Сильверія не вѣрить клятвамъ грековъ, но онъ пошелъ. Ради клятвы ему позволили возвратиться въ церковь, потомъ Велизарій снова позвалъ его во дворецъ. Онъ не хотѣлъ

---

[11]) Въ примѣчаніи къ этому мѣсту Гарнье сказано, что здѣсь Равенна, которую Велизарій взялъ лишь чрезъ 3 года послѣ этого, по ошибкѣ поставлена вмѣсто Неаполя. (Migne, Patr. c. c.—Paris. 1847. t. 68, p. 1042).

[12]) Въ это время Витигесъ осаждалъ Римъ. (Procopius, «De bello got». Lib. I, capp. 20—25).

было выходить изъ церкви, зная приготовленныя ему козни. Но потомъ, помолившись и возложивши дѣло на Бога, пошелъ во дворецъ. Онъ одинъ вошелъ въ него, и свои больше не видали его. На другой день Велизарій, призвавши клириковъ, приказалъ имъ избрать новаго папу, и, не смотря на колебанія и отказы нѣкоторыхъ, по вліянію Велизарія былъ избранъ Вигилій, Сильверій же былъ отправленъ въ ссылку въ Ликію, въ городъ Патару. Послѣ избранія Вигилія, Велизарій побуждалъ его исполнить обѣщаніе, данное императрицѣ, и ему уплатить обѣщанные 2 центенарія золота. Но Вигилій изъ страха предъ римлянами и по скупости не желалъ исполнить своихъ обѣщаній. Между тѣмъ, когда Сильверій прибылъ въ Патару, мѣстный епископъ обратился къ императору съ жалобой на низложеніе Сильверія, заклиная его судомъ Божіимъ и заявляя, что много въ мірѣ царей и нѣтъ подобнаго папѣ, который одинъ надъ церковью во всемъ мірѣ. Въ виду этого заявленія Юстиніанъ приказалъ вызвать Сильверія въ Римъ и произвести дознаніе объ его письмѣ, чтобы, если оно окажется написаннымъ имъ, онъ жилъ въ какомъ-нибудь городкѣ, какъ епископъ, а если оно окажется подложнымъ, чтобы онъ былъ возстановленъ на римскомъ престолѣ. Такимъ образомъ Вигилію, получившему папскій престолъ такимъ безчестнымъ путемъ, грозила опасность такъ же быстро и лишиться его, какъ получилъ. Пелагій въ угоду императрицѣ хотѣлъ помѣшать возвращенію Сильверія, но безуспѣшно. Распоряженіе Юстиніана оказалось сильнѣе. Сильверій вернулся въ Римъ. Испуганный его возвращеніемъ, какъ бы не лишиться престола, Вигилій обратился къ Велизарію съ просьбой, чтобы онъ передалъ въ его руки Сильверія, заявляя, что иначе онъ не можетъ исполнить его требованій. Сильверій былъ переданъ двоимъ дефенсорамъ и слугамъ Вигилія, былъ отвезенъ на островъ Пальмарію и тамъ, подъ ихъ надзоромъ (custodia), умеръ отъ голода. А Вигилій чрезъ Антонину, жену Велизарія, во исполненіе своего обѣщанія, даннаго Ѳеодорѣ, написалъ письмо къ Ѳеодосію, Северу и Анѳиму, которое у Либерата подписывается – „dominis et Christis“ (или по другой редакціи „dominis et patribus“, или „dominis et fratribus“). Въ этомъ письмѣ Вигилій заявляетъ, что онъ при помощи Божіей держался и держится той же вѣры, что и тѣ, къ кому пишется это письмо, и въ заключеніе проситъ, чтобы написанное имъ ос-

тавалось въ секретѣ, чтобы онъ могъ легче исполнить то, за что взялся. Къ этому письму у Либерата прилагается исповѣданіе вѣры Вигилія въ монофизитскомъ смыслѣ, осуждаются и анаѳематствуются нѣкоторые пункты изъ посланія папы Льва, приведенные дословно, и изрекается анаѳема на Павла самосатскаго, Діоскора[13]), Ѳеодора и Ѳеодорита съ ихъ послѣдователями [14]).

Викторъ тунуненскій, другой современникъ Вигилія, такъ разсказываетъ объ обязательствѣ его въ своемъ „Chronicon'ѣ". Сказавши о смерти въ Константинополѣ Агапита и объ избраніи на его мѣсто Сильверія, онъ продолжаетъ: „во второй годъ послѣ консульства Василія (543 г.) [15])... Сильверій, римскій епископъ, отправляется въ ссылку и на его мѣсто поставляется Вигилій, отъ котораго императрица Ѳеодора прежде его поставленія выманила тайное письменное обязательство, чтобы онъ, сдѣлавшись папою, для отмѣны Халкидонскаго собора, осудилъ три главы, т.-е. письмо Ивы Эдесскаго къ Марію, которое было одобрено приговоромъ Халкидонскаго собора и признано православнымъ, потомъ Ѳеодора, еп. Мопсуетскаго, похваленнаго на Антіохійскомъ соборѣ подъ предсѣдательствомъ Іоанна, еп. той церкви, и на халкидонскомъ, и „dicta" Ѳеодорита кирскаго, похваленныя вмѣстѣ съ Ѳеодоритомъ голосами Халкидонскаго собора. Итакъ онъ, сдѣлавшись папою, принуждается Антониною, женою Велизарія патриція, написать, какъ православнымъ, Ѳеодосію александрійскому, Анѳиму константинопольскому и Северу антіохійскому, уже прежде осужденнымъ апостольскимъ престоломъ, и такимъ образомъ (ita) мыслить о вѣрѣ (de fide sentiret), какъ они (quemadmodum et illi"). Потомъ Викторъ приводитъ самое письмо Вигилія къ монофизи-

---

[13]) Гарнье въ примѣчаніи на это имя говоритъ, что нужно вмѣсто Діоскора читать Несторія (Migne, t. 68, p. 1044), а другіе считаютъ необходимымъ читать здѣсь вмѣсто—Dioscorum Diodorum и видятъ здѣсь порчу первоначальнаго текста.

[14]) Migne, t. 68. Liber. «Breviar.», cap. XXII, 1039—1042.

[15]) По Миню, здѣсь нужно читать не Василія, а Велизарія, и тогда получится 537 г., а не 543 г., что представляется явною несообразностью, потому что уже въ 540 г. Вигилій, какъ законный папа, пишетъ отвѣтныя письма Юстиніану и Иннѣ. Migne, t. 68, p. 1044. Baronii, Annales eccleisastici, Venet. 1710. T. VII, (pp. 283—286). По вычисленію Пажа, Василій вступилъ на престолъ 22 ноября 537 г. (Migne, t. 128, въ примѣч. на Анастасія Библіотекаря—«De vitis pontif. Rom» (592—593 рр.).

тамъ съ полною и правильною подписью — „Dominis et in Christo Dei Salvatoris charitate conjuctis fratribus, Theodosio, Anthemio et Severo episcopis, Vigilius episcopus, но безъ исповѣданія вѣры и анаѳематизмовъ. За этимъ письмомъ Викторъ прибавляетъ — „horum exordia malorum generalis orbis terrarum mortalitas sequitur, et inguinum percussione major pars populorum necatur“ [16]).—Факундъ говоритъ: „поэтому мы считаемъ необходимымъ не молчать de chirographis, данныхъ Вигиліемъ противной партіи или прежде, когда онъ, движимый честолюбіемъ, горѣлъ желаніемъ сдѣлаться епископомъ, или послѣ, вслѣдствіе продажности, чтобы ради авторитета его имени не была поругана истинная вѣра. Ибо, еслибы этого не было, онъ не анаѳематствовалъ бы прежде вселенской церкви“ [17])... Или ниже, приводя оправданіе Вигилія, что онъ издалъ свой Iudicatum невольно, по принужденію, или по незнанію, говоритъ: „но мы отвѣчаемъ, напротивъ, что онъ совершилъ грѣхъ (peccavit) добровольно, по честолюбію давши обѣщаніе“ [18])...

Прокопій въ оффиціальной исторіи своей—„De bello gotthico“, L. I, cap. XXV, говоритъ: „когда возникло подозрѣніе относительно Сильверія, епископа города, что онъ замышляетъ предательство готамъ, (Велизарій) тотчасъ (αὐτίκα) отослалъ его въ Грецію, а немного спустя (paulo post, ὀλίγῳ ὕστερον) другаго епископа назначилъ, по имени Вигилія“ [19]). Въ своихъ анекдотахъ („Hist. arcana“) Прокопій представляетъ дѣло иначе. Смерть Сильверія онъ считаетъ здѣсь насильственною, совершителемъ убійства выставляетъ Евгенія, слугу Антонины, которая поручила ему это дѣло въ угоду императрицѣ Ѳеодорѣ. Для послѣдней смерть Сильверія была почему-то особенно важна: Антонина чрезъ это убійство, по словамъ Прокопія, оказала Ѳеодорѣ огромную услугу и пріобрѣла ея расположеніе. „Ἐπεὶ δὲ αὐτὴν“ (Ѳеод.), говоритъ Прокопій,—ἐν τοῖς οἱ ἀναγκαιοτάτοις ὑπουργήσασα χειροήθη πεποίηται (Антонина), πρῶτα μὲν Σιλβέριον... κατεργασαμένη“... Убійство Сильверія ставится въ числѣ дѣлъ „ἀναγκαιοτάτοις“ для Ѳеодоры [20]).

---

[16]) Migne, t. 68, Vict. Tun. «Chronicon» (pp. 956—957).
[17]) Migne, t. 67. Paris, 1865. Fac., ep. H. «Lib. c. Moc.» pp. 861—862.
[18]) Ibid. p. 863.
[19]) Procopius, Vol. II. Bon. 1833. «De bel. got.» L. I., cap. XXV, p. 121.
[20]) Procopius. Vol. III, Bon. 1838. «Hist. Arcana». (p. p. 13, 16).

Алеманъ въ „notis“ на „Hist. arc.“ замѣчаетъ, что словами ἐργάζεσθαι μίασμα, patrare piaculum (употребленными у Прокопія тамъ, гдѣ рѣчь идетъ о смерти Сильверія) у Прокопія обозначается обыкновенно насильственная смерть—отъ желѣза, или другимъ какимъ нибудь кровавымъ способомъ, а потому, говоритъ Алеманъ, Сильверій умеръ не отъ голода, какъ говоритъ Либератъ [21]).

Позднѣйшій историкъ, Анастасій Библіотекарь, представляетъ низложеніе Сильверія и возведеніе Вигилія въ такомъ видѣ. „Императрица, скорбя объ Анѳимѣ патріархѣ, низложенномъ св. Агапитомъ, который узналъ, что онъ—еретикъ, по совѣту Вигилія діакона послала письмо къ папѣ Сильверію въ Римъ, прося и заклиная его, чтобы онъ не полѣнился придти къ ней, или возстановилъ Анѳима. Онъ, прочитавши это письмо, вздохнулъ и сказалъ—„знаю только, что это дѣло приведетъ мою жизнь къ концу“. Но бл. Сильверій, имѣя упованіе на Бога и блаж. Петра апостола, отвѣтилъ императрицѣ:—„Г-жа императрица, я никогда этого не сдѣлаю, чтобы возстановить еретика, осужденнаго за его непотребство“. Раздраженная Ѳеодора послала Велизарію приказаніе чрезъ діакона Вигилія такого содержанія—„подыщи какое-нибудь обвиненіе на папу Сильверія и низложи его съ престола, или по крайней мѣрѣ пришли его ко мнѣ. Вотъ у тебя Вигилій, архидіаконъ и апокрисіарій, любезный намъ, который обѣщалъ намъ возстановить Анѳима патріарха. Получивши это приказаніе, Велизарій, подобно Пилату, умылъ руки, сказавши: „я исполняю приказаніе, но тотъ, кто посредствуетъ въ убійствѣ папы Сильверія, самъ дастъ отвѣтъ въ своихъ дѣлахъ Господу Іисусу Христу. Явились лжесвидѣтели, которые показали, что они не разъ открывали, что Сильверій посылаетъ готскому королю письма такого содержанія – „приходи къ воротамъ Азинарійскимъ, близъ Латерана; я предамъ тебѣ городъ и патриція Велизарія“. Услышавши это, Велизарій сначала не вѣрилъ, ибо зналъ, что это говорилось объ немъ по зависти. Но такъ какъ многіе настаивали на этомъ обвиненіи, устрашился. Онъ пригласилъ Сильверія къ себѣ въ Пинційскій дворецъ и за первою и второю завѣсами оставилъ весь клиръ. Въ мавзолей взошли только Сильверій съ Вигиліемъ. Антонина лежала на ложѣ, а Велизарій сидѣлъ у ея ногъ. Какъ только

[21]) Ibid. p. 350.

увидала его Антонина, сказала ему: „скажи, господинъ Сильверій, что сдѣлали мы тебѣ и римлянамъ, что ты хочешь предать насъ въ руки готовъ?“. И когда она еще говорила, Іоаннъ, иподіаконъ перваго прихода, подошедши снялъ съ его шеи палліумъ, отвелъ его въ спальню и тамъ, облачивши въ монашескую одежду, скрылъ его. Тогда Сикстъ, иподіаконъ 6 прихода, увидѣвши его монахомъ уже, возвѣстилъ клиру, что папа низложенъ и сталъ монахомъ. Они всѣ, услышавши, разбѣжались, а архидіаконъ Вигилій, взявши его себѣ на поруки, отправилъ его въ ссылку на Понтіасъ или Понтіану и содержалъ тамъ на хлѣбѣ tribulationis и на водѣ angustiae. Онъ умеръ отъ истощенія (deficiens) и сдѣлался исповѣдникомъ. Тамъ онъ и погребенъ въ 12 кал. іюля... Папскій престолъ оставался празднымъ 5 дней. Потомъ вступилъ Вигилій. Ѳеодора отправила къ нему письмо, въ которомъ приглашала его придти въ Константинополь и исполнить свое обѣщаніе—возстановить Анѳима, но Вигилій отказался. Тогда Ѳеодора отправила въ Римъ Анѳима съ приказаніемъ взять Вигилія, гдѣ бы онъ ни нашелъ его, кромѣ церкви Петра, и привезти въ Константинополь. Анѳимъ такъ и сдѣлалъ. Чернь, когда отъѣзжалъ корабль, бросала въ него камнями, черепками и напутствовала Вигилія зложенаніями. Когда онъ прибылъ въ Константинополь, то Юстиніанъ встрѣтилъ его съ почетомъ—вышелъ ему на встрѣчу и облобызался съ нимъ, и они плакали. Per biennium былъ споръ о томъ, какъ онъ обѣщалъ возстановить Анѳима, причемъ ему показывали его письменное обязательство, но онъ рѣшительно отказался и сказалъ—„какъ вижу, я привезенъ не къ Юстиніану и Ѳеодорѣ, благочестивѣйшимъ императорамъ, а къ Діоклетіану и Елевтерію; дѣлайте, что угодно, ибо я воспріиму достойное по дѣламъ своимъ“. Кто-то изъ присутствующихъ далъ ему пощечину за эти слова и укорилъ въ убійствѣ Сильверія. Тогда Вигилій убѣжалъ въ церковь Евѳиміи и уцѣпился за ножки престола. Но его вытащили оттуда; по приказанію Ѳеодоры надѣли на шею веревку и таскали по улицамъ до вечера. Потомъ онъ былъ заключенъ въ темницу... Освобожденъ онъ былъ только послѣ завоеванія Нарзесомъ Италіи... умеръ въ Сиракузахъ въ Сициліи [22]).

---

[22]) Anastasii Bibl. «Hist. eccl.» Venet. 1729. «De vit. pont. R». (Pp. 21—23).

Баронiй въ своихъ „Анналахъ“ въ вопросѣ объ обѣщаніи Вигилія согласенъ съ Либератомъ и разсказъ объ этомъ заимствуетъ у него [23]). О низложеніи Сильверія онъ разсказываетъ по Прокопію и Анастасію и, сравнивая ихъ, находитъ противорѣчіе въ показаніяхъ ихъ о мѣстѣ ссылки,—по Прокопію, Сильверій былъ сосланъ въ Грецію, а по Анастасію на Понтіану, и самъ же объясняетъ его тѣмъ, что Анастасій пропускаетъ первую ссылку на островъ Понтіану, или какъ Либератъ, на Пальмарію, находящійся недалеко отъ перваго, гдѣ онъ и былъ принужденъ покончить свою жизнь [24]). Указываетъ Баронiй и на то, что, по Либерату, Вигилій, возвратившись изъ Константинополя въ Италію, находитъ Велизарія подъ Равенной, тогда какъ, по Прокопію, послѣдняя была взята Велизаріемъ только въ 5 годъ готской войны, но самъ же говоритъ, что Либератъ въ этомъ мѣстѣ по забывчивости назвалъ Равенну вмѣсто Неаполя [25]). Письмо къ еретикамъ съ надписью „Dominis et patribus“ (fratribus) Баронiй считаетъ подложнымъ. Если бы Вигилій дѣйствительно писалъ это письмо, разсуждалъ Баронiй, то почему же не укоряли его за это письмо, когда онъ находился въ ссорѣ съ Ѳеодоромъ, еп. кесарійскимъ, и Минною и отлучилъ ихъ отъ общенія? Почему того же не сдѣлалъ Юстиніанъ, когда былъ раздраженъ на Вигилія до того, что употребилъ противъ него насиліе? Почему умолчали объ этомъ письмѣ отцы V собора, когда Вигилій отказался явиться на засѣданіе? Не осмѣлились бросить этого укора Вигилію Факундъ герміанскій и прочіе враги его. Представляетъ Баронiй и другія основанія для признанія этого письма подложнымъ. Что это письмо подложно, составлено какимъ-то евтихіанином, доказываютъ, по Баронію, и акты VI вселенскаго собора, на которомъ была произнесена анаѳема на книгу Минны къ Вигилію и на составителей ея, и на 2 книжки (libellos) Вигилія къ Юстиніану и Ѳеодорѣ. Есть, по Баронію, и внутреннее противорѣчіе въ этомъ письмѣ. Какъ могъ Вигилій,—говоритъ онъ,—анаѳематствовать Діоскора, когда онъ самъ въ тоже время исповѣдуетъ евтихіанскую ересь? Самая надпись письма,—продолжаетъ Баронiй,—не обычна. По

[23]) Baronii, Annales, t. VII. 252.

[24]) Ibid. p. 258.

[25]) Baronii, t. VII, p. 258.

слову „dominis“ можно заключить, что письмо написано къ Юстиніану и Ѳеодорѣ, но здѣсь стоитъ еще „patribus“, а это уже противорѣчитъ обыкновенному способу писанія папъ. Послѣ низложенія и ссылки Сильверія Вигилій велъ себя, какъ настоящій римскій первосвященникъ. Когда же былъ примѣръ у его предшественниковъ, говоритъ Бароній, чтобы римскій первосвященникъ называлъ императоровъ именемъ patres? Напротивъ, извѣстно, что они называли ихъ обыкновенно filios. Если предположить, что это письмо написано къ епископамъ, то и тогда надпись окажется странною и необычайною: римскій первосвященникъ называетъ епископовъ—dominis et patribus; если даже послѣднее слово замѣнить fratribus, то тогда останется еще dominis [26]). Пажъ, разбирая доводы Баронія въ пользу неподлинности этого письма, вполнѣ основательно находитъ ихъ несостоятельными. Бароній указываетъ, говоритъ Пажъ,—на то, что даже враги не укоряли Вигилія за это письмо. Но вѣдь ни Минна, ни отцы V собора, ни Юстиніанъ не укоряли его и въ томъ, что онъ былъ въ одно время схизматикомъ, антипапою и симонистомъ. Они не укоряли его за то, что онъ сдѣлалъ будучи лже-папою, и уничтожилъ, сдѣлавшись истиннымъ папою; а враги Вигилія не укоряли его быть-можетъ по страху предъ Юстиніаномъ и Ѳеодорой. Притомъ же, замѣчаетъ Пажъ, отрицательный аргументъ не имѣетъ особенной убѣдительности, если нѣтъ положительныхъ. Книжки Вигилія, осужденныя VI вселенскимъ соборомъ, и по содержанію и по назначенію, совершенно отличны отъ разсматриваемаго посланія его къ еретикамъ и не имѣютъ къ нему ни малѣйшаго отношенія. Внутреннее противорѣчіе, которое Бароній находитъ въ письмѣ Вигилія, именно въ анаѳематствованіи имъ Діоскора, исчезаетъ, по Пажу, если признать, что вмѣсто Dioscorum слѣдуетъ читать Diodorum, а признать это необходимо, потому что по хронологическому порядку перечисленныхъ еретиковъ послѣ Павла Самосатскаго слѣдуетъ Діодоръ Тарсійскій, за нимъ Ѳеодоръ Мопсуетскій и Ѳеодоритъ, Діоскоръ же обнародовалъ свою ересь уже чрезъ нѣсколько лѣтъ послѣ смерти Ѳеодорита.—А надпись этого посланія нужно читать такъ, какъ она читается у Виктора тунуненскаго, и тогда въ ней не окажется ничего необычайнаго. Наконецъ, объ этомъ посланіи,

---

[26]) Baronii, t. VII, pp. 260—261.

по Пажу, свидѣтельствуетъ Факундъ герміанскій въ приведенныхъ нами выше словахъ. По Факунду, Вигилій анаѳематствовалъ вселенскую церковь. Въ этихъ словахъ Факунда Пажъ видитъ указаніе на приведенную у Либерата послѣ письма къ еретикамъ анаѳему на признающихъ во Христѣ двѣ природы. Въ концѣ своихъ замѣчаній Пажъ приходитъ къ выводу, что не остается мѣста для сомнѣнія въ подлинности этого письма и принадлежности Вигилію [27]). Самуилъ Баснажъ также не видитъ причинъ, по которымъ можно бы было считать это письмо Вигилія подложнымъ, потому что оно вполнѣ достойно святотатственнаго человѣка и соотвѣтствуетъ данному Ѳеодорѣ обѣщанію. Основательно указываетъ Баснажъ на то, что на VI вселенскомъ соборѣ рѣчь шла совсѣмъ не объ этомъ письмѣ и анаѳема тѣхъ книжекъ сюда не имѣетъ никакого отношенія. Относительно необычайной надписи Баснажъ замѣчаетъ, что Бароній не приводилъ бы этого аргумента, если бы прочиталъ надпись этого письма у Виктора тунуненскаго; изъ нея онъ увидалъ бы, что письмо написано не къ императору, а патріархамъ, и что надпись не заключаетъ въ себѣ ничего страннаго [28]).

Бароній называетъ Вигилія схизматикомъ, похитителемъ папскаго престола при жизни законнаго пастыря, волкомъ, напавшимъ на стадо, воромъ и разбойникомъ, вошедшимъ во дворъ овчій не дверью, доведшимъ до невиданнаго до того времени униженія римскаго первосвященника, дошедшаго до того, что свѣтскій человѣкъ, безъ собора и согласія священниковъ, осуждаетъ предстоятеля перваго трона, лишаетъ сана и отправляетъ въ ссылку [29]). Между тѣмъ Сильверій, по Баронію, на 3-й годъ по лишеніи престола [30]), составивши на островѣ Пальмаріи соборъ изъ 4 окружавшихъ его епископовъ, произнесъ анаѳему на Вигилія, похитителя его престола. Въ посланной на его имя грамотѣ Сильверій вспоминаетъ о честолюбивой попыткѣ Вигилія еще при жизни папы

---

[27]) Pagus, Critica hist.—chronol. in annales C. Baronii. Antwerp. 1727 an. t. II (pp. 562—563).

[28]) Sam. Basnagii, Annales pol.—eccles. Roterodami, 1706. t. III, p. 735.

[29]) Baron. t. VII, pp. 261—262.

[30]) Ibid. t. VII, p. 276. Бароній относитъ смерть Сильверія къ 540 г., а Пажъ низложеніе его относитъ къ 18 ноября 537 г., смерть же къ 24 іюня 538 г. (Migne, t. 128. pp. 589, 592—593).

Бонифація II быть назначеннымъ его преемникомъ, называетъ его достойнымъ ученикомъ Симона волхва, занявшимъ престолъ при помощи подкупа, послѣ удаленія законнаго папы; въ заключеніе онъ лишаетъ его первосвященническаго сана и осуждаетъ силою (judicio) св. Духа и апостольскою властью [31]). По словамъ Баронія, весь православный міръ сострадалъ такому униженію (adignominiae) предстоятеля вселенской церкви и переписывался съ нимъ. Бароній приводитъ письмо Аматора, Августуденскаго епископа, къ Сильверію, въ которомъ онъ выражаетъ сожалѣніе о случившемся и проситъ написать, какъ было дѣло. Въ письмѣ не обозначено время и консулъ. До Баронія сохранился и отвѣтъ Сильверія Аматору, но его самъ Бароній считаетъ подложнымъ въ виду ложной даты консульства и противорѣчія его исторической истинѣ, а потому не считаетъ нужнымъ и приводить его [32]). За эту анаѳему Сильверій попадаетъ подъ болѣе сильную стражу и наконецъ умираетъ, какъ свидѣтельствуетъ Либератъ, отъ голода но не въ томъ году, какъ анаѳематствовалъ Вигилія, а въ слѣдующемъ [33]). Услыхавши о смерти Сильверія, Вигилій, по Баронію, отказался отъ престола, сознавая, что онъ менѣе всего можетъ быть названъ законнымъ папою, какъ совершившій массу преступленій: вступивши на престолъ посредствомъ симоніи, вошелъ въ соглашеніе съ еретиками, обѣщалъ возстановить Анѳима, изгналъ Сильверія, содѣйствовалъ его смерти и остался на престолѣ послѣ низложенія и анаѳематствованія со стороны Сильверія. Къ тому же онъ надѣялся при помощи Велизарія снова занять престолъ. Послѣдствія показали, что разсчетъ его былъ вѣренъ. По вліянію Велизарія народъ и сенатъ просили объ избраніи на папскій престолъ Вигилія. Клиръ, собравшійся для выбора новаго папы, оказался въ затруднительномъ положеніи: съ одной стороны клирикамъ не хотѣлось избрать въ папы человѣка, загрязненнаго такими преступленіями, съ другой—они боялись, какъ бы не произвести раскола въ церкви избраніемъ новаго папы—они предполагали, что Вигилій не откажется отъ престола, даже если они изберутъ въ папы другаго, что онъ вступитъ на престолъ, опи-

---

[31]) Baron., t. VII, p. 276.
[32]) Baron., t. VII, p. 277.
[33]) Ibid., t. VII, pp. 278—280.

раясь на силу Θеодоры, и тогда все сдѣлаетъ для нея, въ интересахъ упроченія своего положенія на престолѣ, словомъ они сознавали, что пока жива Θеодора, никому кромѣ Вигилія на престолѣ не сидѣть. Клирики знали, что Вигилій по убѣжденіямъ православенъ и что, только честолюбіе заставило его отдаться въ рабство Θеодорѣ. Стоитъ намъ самимъ, разсуждали клирики, предоставить ему то, чего онъ такою дорогою цѣною добивается у императрицы, и онъ покинетъ ее. Въ виду этихъ соображеній они избрали въ папы Вигилія и, принявши отъ него исповѣданіе православной вѣры, вмѣстѣ съ проклятіемъ всѣхъ еретиковъ, возвели на папскій престолъ, въ 6 день послѣ смерти Сильверія [34]). Юстиніанъ, узнавши о законномъ избраніи Вигилія, послалъ въ Римъ патриція Доминика съ письмомъ къ Вигилію, содержавшимъ исповѣданіе вѣры; вмѣстѣ съ нимъ отправилъ письмо и Минна. Эти письма не дошли до насъ, но о существованіи ихъ и о содержаніи можно заключать по отвѣтнымъ письмамъ Вигилія къ Юстиніану и Миннѣ. Изъ того, что Юстиніанъ требовалъ отъ Вигилія, какъ можно заключать по его отвѣту, подтвержденія постановленій его предшественниковъ, слѣдовательно и Агапита, низложившаго Анѳима, Бароній дѣлаетъ выводъ, что Юстиніанъ не принималъ участія въ осужденіи Сильверія за его отказъ Θеодорѣ—возстановить Анѳима. Послѣ законнаго избранія съ Вигиліемъ, говоритъ Бароній,—произошла внезапная перемѣна; онъ сталъ совершенно инымъ человѣкомъ—изъ врага (вѣры) превратился въ защитника (ея), изъ поносителя въ исповѣдника, словомъ изъ вѣроломнаго въ вѣрнаго. Въ письмѣ къ Юстиніану Вигилій признаетъ 4 вселенскіе собора, говоритъ, что онъ всѣми силами стремится защищать и держаться постановленій своихъ предшественниковъ, осудившихъ послѣдователей несторіанской и евтихіанской ересей, анаѳематствуетъ Севера, Θеодосія, Анѳима, Петра Апамейскаго, Зоара, Діоскора и остальныхъ еретиковъ. Заявляетъ, что онъ не видитъ нужды въ осужденіи новыхъ послѣдователей осужденныхъ уже еретиковъ, потому что, если осуждены представители ересей, eo ipso въ ихъ лицѣ осуждены уже и ихъ послѣдователи. Къ этому Вигилій считаетъ нужнымъ присоединить защиту по тому поводу, что онъ, будучи уже довольно долго на папскомъ престолѣ, не писалъ въ

[34]) Baron., t. VII, pp. 281 – 282

Константинополь, особенно въ виду того, что это молчаніе нѣкоторыми злоумышленіями его было истолковано въ худую сторону. Вигилій старается показать свое православіе, свою непоколебимую вѣрность соборнымъ постановленіямъ и постановленіямъ его предшественниковъ, заявляя, что онъ ничего не допустилъ и не пытался даже сдѣлать противъ нихъ. Въ такомъ же родѣ отправляетъ онъ письмо и къ Миннѣ [35]).

Вотъ главныя показанія объ избраніи Вигилія у его современниковъ и у послѣдующихъ историковъ. Расходясь между собою въ частностяхъ, всѣ они сходятся въ одномъ и самомъ важномъ,—именно въ признаніи того, что Вигилій получилъ престолъ при помощи Ѳеодоры, покровительницы монофизитства, и что онъ далъ ей при этомъ письменное обязательство войти въ сношеніе съ представителями и руководителями монофизитства—константинопольскимъ, александрійскимъ и антіохійскимъ патріархами, признать ихъ вѣру православною и содѣйствовать имъ въ ихъ намѣреніи отмѣнить ненавистный для нихъ Халкидонскій соборъ. Папа Сильверій, получивши отъ Велизарія предложеніе исполнить то, что обѣщалъ Вигилій, отказался и былъ низложенъ, а на его мѣсто поставленъ Вигилій. Вотъ сущность показаній современниковъ Вигилія. Анастасій Библіотекарь уже измѣняетъ и раскрашиваетъ разсказъ современниковъ Вигилія. У него причиною низложенія Сильверія является отказъ послѣдняго возстановить осужденнаго Агапитомъ Анѳима, патріарха константинопольскаго. Вигилій даетъ обязательство возстановить Анѳима и поэтому получаетъ папскій престолъ, но потомъ отказывается исполнить его. Содѣйствіе монофизитству, такимъ образомъ, у него замѣняется частнымъ выраженіемъ его—возстановленіемъ одного изъ осужденныхъ представителей ереси; замѣна, надо замѣтить, неудачная. Анастасій не только раскрашиваетъ, но даже искажаетъ историческіе факты и путаетъ,—такъ онъ выставляетъ неправильную причину вызова Вигилія въ Константинополь—его вызовъ связанъ съ вопросомъ о трехъ главахъ, а не съ возстановленіемъ Анѳима [36]). Въ церковь Евѳиміи Вигилій бѣжалъ также во время спора о трехъ главахъ, послѣ изданія Юстиніаномъ втораго эдикта о трехъ

[35]) Baron; t. VII, pp. 283—286.

[36]) Baron. t. VII, p. 323.

главахъ [37]), въ ссылку былъ отправленъ за отказъ подписаться подъ опредѣленіями V вселенскаго собора, а не за отказъ возстановить Анѳима [38]).

Этимъ историческимъ свидѣтельствамъ слѣдуютъ и всѣ упомянутые нами выше историки, въ ряду которыхъ стоятъ такіе корифеи церковной исторіи, какъ Гизелеръ и Неандеръ, — трактуя объ избраніи Вигилія, всѣ они такъ или иначе варьируютъ эти основныя свидѣтельства, излагая этотъ вопросъ болѣе или менѣе подробно. Впрочемъ ни одинъ изъ нихъ не разбираетъ этого вопроса критически, потому что онъ не составляетъ предмета спеціальнаго изслѣдованія ни одного изъ нихъ. Есть сочиненія Верндсорфа и Шуберта [39]), спеціально посвященныя Вигилію, но мы, къ сожалѣнію, не могли достать ихъ. Считая излишнимъ передавать, какъ упомянутые ученые историки представляютъ избраніе Вигилія, потому что въ такомъ случаѣ намъ пришлось бы повторять только что приведенныя свидѣтельства, которыми они пользуются въ качествѣ источниковъ, мы перейдемъ къ изложенію взгляда апологетовъ Вигилія, или, точнѣе, къ передачѣ разбора ими приведенныхъ нами выше историческихъ свидѣтельствъ по данному вопросу, потому что на критикѣ ихъ и доказательствѣ ихъ недостовѣрности они основываютъ апологію Вигилія. Эти свидѣтельства не заслуживаютъ довѣрія, слѣдовательно Вигилій при вступленіи на папскій престолъ не давалъ Ѳеодорѣ обязательства—содѣйствовать монофизитству,—вотъ сущность ихъ разсужденій. Наше рѣшеніе вопроса сведется на разборъ этой критики историческихъ свидѣтельствъ, дѣлаемой апологетами. Если ихъ критика окажется основательною, мы признаемъ вмѣстѣ съ ними недостовѣрными указанныя историческія свидѣтельства; если же окажется неосновательною, найдемъ показанія историковъ объ обязательствѣ заслуживающими довѣрія и перейдемъ къ другому взгляду на Вигилія.

Посмотримъ, насколько основательны доводы апологетовъ Вигилія, насколько чужды они, при критикѣ историческихъ свидѣтельствъ, пристрастія, натяжекъ, искусственности, и, сообразно съ этимъ, близки къ истинѣ.

---

[37]) Ibid., t. VII, p. 359.

[38]) Ibid. t. VII, pp. 401—408.

[39]) Wernsdorf, Dissertatio de Silverio et Vigilio; Schubert, Das Leben des Vigilius.

Винченци, приведя разсказъ Либерата о низложеніи Сильверія и о поставленіи на его мѣсто Вигилія, сопоставляетъ его съ разсказомъ о томъ же Прокопія и находитъ свидѣтельство послѣдняго вполнѣ согласнымъ съ истиною и показаніями другихъ историковъ, а у Либерата видитъ только глупое и безразсудное предубѣжденіе противъ Вигилія. Прежде всего онъ находитъ вполнѣ естественнымъ, что Велизарій могъ заподозрить въ измѣнѣ Сильверія, вступившаго на каѳедру скорѣе по волѣ готовъ, чѣмъ по желанію римскаго клира. Ссылка Сильверія въ глазахъ Винченци представляется дѣломъ простой осторожности, какъ и ссылка сенаторовъ [40]). Далѣе онъ утверждаетъ лживость свидѣтельства Либерата о тайномъ обязательствѣ Вигилія — содѣйствовать утвержденію ереси акефаловъ и возставленію ея главъ [41]), и невозможность со стороны Ѳеодоры распоряжаться папскимъ престоломъ, когда Римъ, а слѣдовательно и каѳедра Петра, оставались еще въ рукахъ готовъ. Это показаніе о причинѣ ссылки Сильверія Прокопій дополняетъ въ „Hist. arc.“ [42]). Показанія Прокопія въ оффиціальной исторіи („de b. g.“) можно было бы принять, взявши его изолированно отъ показаній другихъ современниковъ и его самого въ „Hist. arc.“. Это признаетъ и русскій апологетъ Вигилія, Кургановъ. „Изъ объясненія Прокопія въ „Hist. arcana“, — говоритъ онъ,—не видна еще причина гнѣва Ѳеодоры на Сильверія и съ какою цѣлью она повелѣла низвергнуть его съ престола. Изъ сопоставленія разсказа „H. ar.“ съ разсказомъ „de b. g.“ невольно представляется одно изъ двухъ—или это злодѣяніе совершено безцѣльно, для самого злодѣянія, что нелѣпо, или же сообщеніе „de b. g.“ о подозрѣніи Сильверія въ измѣнѣ должно остаться во всей силѣ, только это подозрѣніе зародилось прежде въ умѣ Ѳеодоры, а потомъ она дала знать объ этомъ Велизарію и велѣла низложить его, что ни съ чѣмъ несообразно“ [43]). Поэтому онъ оставляетъ въ сторонѣ свидѣтельство Прокопія. Но не лучше ли вмѣсто того, чтобы совсѣмъ оставлять его свидѣтельство, нѣсколько

[40]) Vincenzi, t. IV. pp. 266—269.

[41]) Это положеніе Винченци основываетъ главнымъ образомъ на неподлинности письма Вигилія къ еретикамъ, о чемъ мы будемъ говорить ниже.

[42]) Procopius, Vol. III, «H. arc.», Lib. I, pp. 13, 16.

[43]) Кургановъ, «Отн. м. ц. и гр. в.» (577—578).

пояснить и дополнить ихъ свидѣтельствами другихъ историковъ, объясняющихъ причину гнѣва Ѳеодоры на Сильверія и упоминающихъ и объ обвиненіи его въ измѣнѣ, но лишь какъ о предлогѣ и при томъ завѣдомо для самого Велизарія ложномъ? Это дополненіе Прокопія можно сдѣлать изъ показанія Либерата и Виктора гунуненскаго, указывающихъ причину возведенія Вигилія на папскій престолъ въ данномъ имъ обѣщаніи вступить въ сношенія съ представителями монофизитства и признать ихъ православными. Это же предложеніе было сдѣлано Ѳеодорою и Сильверію, но послѣдній рѣшительно отказался отъ исполненія его, inde ira [44])... Въ оффиціальной исторіи Прокопій указываетъ оффиціальную и причину низверженія Сильверія; въ „Hist. arc.“, раскрывая изнанку византійской исторіи своего времени, онъ вскользь касается смерти Сильверія и поднимаетъ немного покровъ и съ этой загадочной исторіи, выставляя Ѳеодору виновницею смерти его; изъ этого показанія его, сопоставляемаго съ показаніями другихъ историковъ, можно дѣлать съ полною увѣренностью выводъ, что дѣломъ Ѳеодоры же было и низложеніе его для доставленія торжества монофизитству, содѣйствовать которому обѣщалъ ей Вигилій. Второе возраженіе Винченци мы не считаемъ серьёзнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, въ это время Византія одержала рядъ блестящихъ побѣдъ надъ готами; къ концу 535 г. Велизарій занялъ Сицилію съ Сиракузами, а Мундъ разбилъ готовъ въ Далматіи и занялъ Салоны [45]) — начало войны предвѣщало блестящую будущность византійскому оружію, такъ что Ѳеодора могла быть твердо убѣжденною въ скоромъ покореніи Рима, а вмѣстѣ съ тѣмъ и въ полученіи трона Петра въ свои руки,—послѣдствія вполнѣ оправдали разсчеты ея. Мы не видимъ поэтому ничего страннаго въ этой увѣренности Ѳеодоры, распоряжающейся папскимъ престоломъ, когда Римъ еще былъ занятъ готами. Далѣе Винченци указываетъ на ту несообразность въ разсказѣ Либерата, о которой мы упоминали уже выше,—что Вигилій, прибывши изъ Константинополя въ Италію, нашелъ Велизарія подъ Равенной, тогда какъ послѣдняя взята только въ 542 г., почти чрезъ 5 лѣтъ послѣ занятія Рима, или почти 4 года

[44]) Migne, t. 68, Lib. «Breviar.», pp. 1039—1040; Vict. «Chr. on.» pp. 956, 957.

[45]) Proc. «De b. g.» L. I, c. r. (pp. 27—28); L. I, c. x. (pp. 49—56); Курганов, 527 стр.

спустя послѣ смерти Сильверія, когда папою былъ уже Вигилій [46]). Замѣтимъ, между прочимъ, что занятіе Равенны, сколько извѣстно изъ исторіи, произошло въ 5 годъ готской войны, чрезъ 3 года послѣ занятія Рима, а не чрезъ 5 [47]), такъ что Винченци и здѣсь ошибается. Мы уже упоминали, что Либератъ по ошибкѣ поставилъ здѣсь Равенну вмѣсто Неаполя. Житель Африки, незнакомый съ топографіей Италіи, получавшій вѣсти съ театра военныхъ дѣйствій изъ 10-хъ рукъ, Либератъ легко могъ перепутать города. Винченци находитъ противорѣчіе словамъ Либерата, что Велизарій изъ Равенны прибылъ въ Римъ въ показаніи Прокопія. Послѣдній сообщаетъ, что изъ Равенны Велизарій, оклеветанный въ честолюбивыхъ замыслахъ, былъ вытребованъ Юстиніаномъ въ Константинополь, куда явился съ плѣннымъ Витигесомъ и готскими вельможами [48]). Показаніе Прокопія о возвращеніи Велизарія въ Константинополь послѣ взятія Равенны вполнѣ вѣрно, но къ данному случаю не имѣетъ никакого отношенія, потому что здѣсь Равенна поставлена вмѣсто Неаполя, чего не хочетъ понять Винченци, опираясь на букву. Велизарій былъ вытребованъ въ Константинополь послѣ взятія Равенны, которая въ данное время оставалась еще въ рукахъ готовъ.

Ложны, по Винченци, и остальныя извѣстія Либерата — и сообщеніе его о деньгахъ, обѣщанныхъ Вигиліемъ Велизарію за поставленіе на мѣсто Сильверія, о ссылкѣ Сильверія въ Патару и возвращеніи оттуда, потому что во все это время Велизарія не было въ Римѣ,—онъ осаждалъ Равенну, а послѣ взятія ея отправился въ Коистантинополь, откуда возвратился въ Римъ почти чрезъ 7 лѣтъ, когда Сильверія уже не было въ живыхъ [49]). Утверждая, что въ это время Велизарія не было въ Римѣ, Винченци противорѣчитъ не только показанію исторіи, но и самому себѣ: чрезъ нѣсколько страницъ [50]) онъ силится доказать, что Сильверій былъ низложенъ и умеръ во время осады Рима Витигесомъ, когда Велизарій былъ Римѣ, а здѣсь говоритъ, что Велизарій въ это время

[46]) Vincenzi, t. IV, p. 269.

[47]) Procop. «De b. g.» L. II, 2, p. 154; L. II, 30, p. 276; L II, 29, p. 266; Baron. t. VII, p. 258; Migne, t. 68, p. 1042.

[48]) Procop. «De b. g.» Lib. II, 30 (p. 272); Lib. III, c. I (p. 280).

[49]) Vincenzi, t. IV, p. 270.

[50]) Ibid., t. IV, p. 279—284.

былъ подъ Равенною. Прокопій ясно говоритъ, что Сильверій былъ низложенъ по подозрѣнію въ измѣнѣ готамъ во время осады Рима Витигесомъ [51]).

По Либерату представляется, говоритъ Винченци, что Вигилій, получивши въ свои руки Сильверія, посодѣйствовалъ скорѣйшему отправленію его на тотъ свѣтъ. Для опроверженія этого обвиненія Винченци указываетъ прежде всего на молчаніе объ этомъ другихъ хронистовъ—Марцеллина, или его подражателя, Виктора тунуненскаго, и Факунда, хотя двое послѣднихъ были врагами Вигилія, но молчаніе, думается намъ, еще не говоритъ contra. Самъ чувствуя слабость такого аргумента, какъ молчаніе, Винченци, въ доказательство непричастности къ этому дѣлу Вигилія, ссылается на Прокопія. Послѣднему, по его словамъ, въ „войнѣ гот.“ или въ „Hist. arc.“ очень умѣстно было бы коснуться этого преступленія, потому что онъ сообщаетъ здѣсь о многихъ преступленіяхъ императора и знатныхъ лицъ. Однако, говоря о насильственной смерти Сильверія, онъ выставляетъ виновными въ ней Ѳеодору, Антонину и исполнителя ихъ приказаній, слугу Антонины, Евгенія, о Вигиліи же, котораго Либератъ выставляетъ главнымъ виновникомъ смерти Сильверія, онъ умалчиваетъ. Сравнивая разсказъ Прокопія съ разсказомъ Либерата, Винченци въ виду того, что первый стоялъ ближе послѣдняго къ событіямъ, смотрѣлъ на дѣло безъ религіозныхъ предубѣжденій и узкаго партійнаго пристрастія, считаетъ возможнымъ совершенно опровергнуть свидѣтельство Либерата и признать достовѣрнымъ показаніе Прокопія [52]). Но вопросъ о смерти Сильверія не важенъ для рѣшенія вопроса объ обязательствѣ Вигилія. Признаемъ даже, что Сильверій умеръ отъ руки Ѳеодоры, тогда останется загадочною и непонятною его насильственная смерть, которая, по свидѣтельству Прокопія [53]), была почему-то очень важна для Ѳеодоры. Показанія Либерата и Виктора тунуненскаго проливаютъ свѣтъ на эту темную исторію: смерть Сильверія была необходима для Ѳеодоры, потому что онъ стоялъ поперекъ дороги Вигилію, обѣщавшему ей содѣйствіе монофизитству. Правда, Сильверій былъ низложенъ, но низложенъ незаконно, свѣт-

[51]) Procop. «De b. got.» L. I, c. 25, p. 121; cap. p. 20—25.
[52]) Vincenzi, t. IV, pp. 270—271.
[53]) Proc. «H. arc.» p. 13.

скою властью + гораздо лучше было сойдти ему въ могилу и очистить дорогу для Вигилія. Ѳеодора и заботится объ его смерти. Мы не считаемъ серьёзнымъ новое возраженіе Винченци — онъ указываетъ на то, что Либератъ и Анастасій, разсказывая о возведеніи Вигилія на папскій престолъ, называютъ его діакономъ и апокрисіаріемъ римской церкви, жившимъ тогда въ столицѣ. Между тѣмъ,—говоритъ онъ,—довольно трудно опредѣлить, когда, зачѣмъ и кто послалъ его въ Константинополь апокрисіаріемъ. Кромѣ этихъ двоихъ никто объ этомъ не оставилъ замѣчанія. На константинопольскомъ соборѣ при Агапитѣ, какъ ясно видно изъ подлинныхъ актовъ, присутствовало 2 папскихъ легата—Ѳеофанъ и Пелагій и послѣдній, по свидѣтельству Прокопія, долго оставался апокрисіаріемъ и при самомъ Вигиліѣ. Если же у Юстиніана оставался апокрисіарій Пелагій, то какая нужда ему была въ другомъ для отправленія этой должности? Поэтому остается предположить, что Вигилій безъ всякаго повода тайно прибылъ въ Константинополь для заключенія договора съ Ѳеодорой относительно папскаго престола, что̀ невѣроятно [54]). Послѣднее предположеніе, дѣйствительно, невѣроятно, потому что Вигилій не могъ заранѣе предвидѣть смерти Агапита и ѣхать прямо для сдѣлки съ Ѳеодорой о папскомъ престолѣ. Но прежде всего нужно сказать, что апокрисіаріемъ Вигилія называетъ одинъ Анастасій, позднѣйшій историкъ, Либератъ же называетъ его просто діакономъ Агапита [55]). Въ Константинополь Вигилій могъ прибыть вмѣстѣ съ другими клириками въ свитѣ Агапита; въ Константинополѣ онъ могъ и жить съ папою, не отправляя никакой оффиціальной должности,—на упомянутомъ константинопольскомъ соборѣ указываются въ числѣ присутствующихъ лицъ, кромѣ Пелагія и Ѳеофана, и другіе клирики римской церкви, прибывшіе, очевидно, въ свитѣ Агапита; въ числѣ ихъ могъ быть и Вигилій.

Чувствуя слабость и натянутость своихъ доказательствъ, Винченци, чтобы хоть чѣмъ нибудь подорвать авторитетъ Либерата, оставляетъ разсказъ его о Вигиліѣ, беретъ повѣствованіе его о посольствѣ къ Юстиніану Агапита и изложеніи послѣднимъ Анонима. По разсказу Либерата, Агапитъ отправился къ Юстиніану посломъ отъ

---

[54]) Vincenzi, t. IV, pp. 271—272.

[55]) Migne, t. 68, Liber. «Breviar.», p. 1039.

Теодата—ходатайствовать объ удаленіи изъ Италіи византійскаго войска, въ противномъ случаѣ Теодатъ грозилъ уничтожить не только сенатъ, но и женъ и дѣтей [56]), тогда какъ, по Прокопію, говоритъ Винченци, цѣль посольства была совершенно иная—Теодатъ не только не грозилъ, какъ представляетъ Либератъ, а смиренно ходатайствовалъ о мирѣ. Причиною готской войны, по Прокопію, было убійство королевы Амалазунты, въ чемъ подозрѣвался самъ Теодатъ. Для разслѣдованія этого вопроса Юстиніанъ послалъ Петра. Теодатъ, опасаясь за это убійство войны съ Юстиніаномъ, старался убѣдить Петра, а чрезъ него и Юстиніана въ томъ, что онъ не причастенъ этому убійству. Для отклоненія войны Теодатъ отправилъ въ Константинополь посольство во главѣ съ Агапитомъ; въ его письмахъ къ Юстиніану видна покорность, просьба о мирѣ, совсѣмъ нѣтъ ничего напоминающаго угрозы, о которыхъ говоритъ Либератъ. Это посольство было почти за годъ до выступленія Велизарія въ походъ, Юстиніанъ тогда еще не зналъ объ исходѣ посольства Петра, а слѣдовательно, заключаетъ Винченци, Теодатъ не могъ съ угрозою требовать отозванія войска, которое еще не было послано [57]).—Конечно, не имѣетъ смысла требовать отозванія войска, которое еще не выступило въ походъ. Но въ это время византійскія войска не только выступили въ походъ, а и одержали рядъ блестящихъ побѣдъ,—какъ мы упоминали выше,—въ концѣ 535 г. Велизарій взялъ Сицилію съ Сиракузами, Мундъ—Салоны [58]). Поэтому вполнѣ понятно посольство Агапита: Теодатъ теряется въ виду успѣховъ византійскаго оружія и хватается за послѣднее средство: отправляетъ къ Юстиніану посольство изъ самихъ римлянъ съ Агапитомъ во главѣ — просить о прекращеніи начатой войны. Винченци говоритъ, что это посольство было почти за годъ до объявленія войны Теодату. Но война готамъ объявлена въ 535 г., слѣдовательно, по этому счету, посольство нужно отнести къ 534 году, тогда какъ извѣстно, что Агапитъ прибылъ въ Константинополь 536 года 20 февраля [59]), Амалазунта была умерщвлена въ апрѣлѣ 535 года, въ апрѣлѣ

---

[56]) Ibid., t. 68, Liber. «Brev.», p. 1039.

[57]) Vincenzi, t. IV, pp. 272—275.

[58]) Procop., «De b. got.» L. I, c. V (pp. 27—28); Lib. I, c. X (pp. 49—50).

[59]) Fleury, Hist. eccl., t. II, p. 622; Lebeau, «H. d. B—mp», t. VIII, p. 302; Курановъ, стр. 528.

же этого года былъ избранъ Агапитъ, а въ 535 году была жива Амалазунта и папою былъ Іоаннъ II [60]). Угроза же Теодата относилась не къ Юстиніану, а къ папѣ и сенату римскому, находившимся въ рукахъ Теодата.

Далѣе, Винченци указываетъ на несоотвѣтствіе поведенія Агапита въ Константинополѣ съ цѣлью его посольства. По Либерату, говоритъ онъ, Агапитъ не хотѣлъ сначала принимать императора и потомъ только принялъ его, присланныхъ же отъ Юстиніана мужей принялъ съ почетомъ, хотя въ душѣ презиралъ ихъ. Какъ это мирилось съ цѣлью его посольства? Это послужило бы не къ полученію мира, а къ потерѣ его. Впрочемъ, святому мужу чужды притворство и презрѣніе, ихъ должно отнести на долю лживаго пера Либерата [61]). Здѣсь Винченци передергиваетъ слова Либерата и потомъ разбираетъ измышленное имъ самимъ свидѣтельство. Либератъ совсѣмъ не говоритъ, что папа не принялъ императора и что онъ въ душѣ презиралъ присланныхъ къ нему Юстиніаномъ, хотя наружно принялъ ихъ съ почетомъ. Онъ говоритъ - пришедши въ Константинополь, Агапитъ—primum quidem honorifice suscipiens directos sibi ab imperatore, *sprevit* tamen *Anthemi praesentiam, eumque ad salutendum suscipere noluit.* Такимъ образомъ, онъ не принялъ, по Либерату, не императора, какъ утверждаетъ Винченци, а Анѳима. Узнавши отъ Константинопольскихъ монаховъ объ еретичествѣ Анѳима, Агапитъ отказывается войдти съ нимъ въ общеніе—ничего необыкновеннаго въ отношеніи его къ Анѳиму нѣтъ.

Еще меньше исторической правды, говоритъ Винченци, въ разсказѣ Либерата о низложеніи Анѳима и поставленіи на его мѣсто Минны. По Либерату, говоритъ онъ, дѣло представляется такъ, что какъ будто бы Анѳимъ былъ отлученъ до прибытія Агапита, и государи, не получивши отъ него исповѣданія православной вѣры и проклятія ересей, хотя онъ былъ преданъ анаѳемѣ, настаиваютъ предъ Агапитомъ на принятіи Анѳима въ общеніе. Но Агапитъ, не смотря на подарки и угрозы Ѳеодоры, не согласился принять его въ общеніе, утверждая, что это возможно только въ томъ слу-

---

[60]) Lebeau, t. VIII, pp. 292 — 303; Baron., t. VII, pp. 201 — 202, 227, 230; Курановъ, стр. 524, 527, 528.

[61]) Vincenzi, t. IV, pp. 275—276.

чаѣ, если онъ грамотою засвидѣтельствуетъ свое православіе и возвратится на свою каѳедру. Такимъ образомъ Анѳимъ былъ низложенъ, а на его мѣсто поставленъ Минна. Винченци готовъ признать справедливость сказаннаго Либератомъ только относительно Ѳеодоры, но никакъ не Юстиніана. Слова Юстиніана въ 42 новеллѣ, изданной въ 536 г., противъ Анѳима и прочихъ акефаловъ,—говоритъ онъ,—идутъ въ разрѣзъ со свидѣтельствомъ Либерата, ибо императоръ говоритъ, что Анѳимъ низложенъ Агапитомъ за то, что противъ всѣхъ святыхъ каноновъ, нисколько не приличнымъ ему образомъ вторгся на престолъ. Юстиніанъ и Ѳеодора просили, кажется,—говоритъ Винченци, чтобы Агапитъ возвелъ Анѳима не на патріаршескій престолъ, на которомъ былъ уже Минна, но скорѣе, чтобы по принятіи Халкидонскаго собора онъ былъ возстановленъ на Трапезундской каѳедрѣ. Когда онъ, приглашенный Юстиніаномъ и соборомъ къ исповѣданію православной вѣры, отказался, онъ былъ лишенъ всякаго престола и осужденъ. Это произошло уже послѣ смерти Агапита, а Либератъ приписываетъ это Агапиту [62]). Либератъ совсѣмъ не такъ представляетъ дѣло, какъ изображаетъ Винченци. Онъ говоритъ только, что Агапитъ, по прибытіи въ Константинополь, не принялъ въ общеніе Анѳима, узнавши объ его еретичествѣ. Юстиніанъ съ Ѳеодорой просили его принять Анѳима въ общеніе, а онъ сказалъ, что согласится на это только въ томъ случаѣ, когда онъ грамотою засвидѣтельствуетъ свое православіе и возвратится на Трапезундскую каѳедру. Ни того, ни другаго Анѳимъ сдѣлать не желалъ. Ѳеодора, какъ сторонница монофизитства и покровительница Анѳима, пытается подарками и угрозами склонить папу къ принятію Анѳима, но Агапитъ рѣшительно отказывается и, наконецъ, добивается низложенія Анѳима. Въ данномъ мѣстѣ мы не видимъ у Либерата никакого противорѣчія—Агапитъ лично осудилъ Анѳима и поставилъ на его мѣсто Минну, а потомъ это осужденіе надъ нимъ вмѣстѣ съ Северомъ, Петромъ, Зоаромъ и друг. было произнесено уже на соборѣ подъ предсѣдательствомъ Минны и подтверждено новеллой Юстиніана. Либератъ говоритъ только о первомъ осужденіи Анѳима и умалчиваетъ о второмъ, соборномъ.

---

[62]) Vincenzi, t. IV, p. 276—277.

До какихъ натяжекъ доходитъ Винченци въ своей апологіи Вигилія, всего лучше показываетъ его paulo post (ὀλίγῳ ὕστερον). По свидѣтельству Прокопія, Велизарій,ославши Сильверія въ Грецію, paulo post возвелъ на папскій престолъ Вигилія. По подозрѣнію въ измѣнѣ были отправлены въ ссылку и нѣкоторые сенаторы, но по окончаніи осады города и удаленіи враговъ они (сенаторы) были возвращены. Можно было бы ожидать, что вмѣстѣ съ ними былъ возвращенъ и Сильверій, сосланный по той же причинѣ, между тѣмъ Прокопій умалчиваетъ объ его возвращеніи. Не нужно, говоритъ Винченци, опускать изъ вниманія того, что Велизарій, отославши Сильверію въ Грецію, paulo post возвелъ на престолъ Вигилія. Черезъ это paulo post, — хотя и нельзя опредѣлить точно, какой промежутокъ времени раздѣляетъ низложеніе Сильверія и вступленіе Вигилія,—однако исключается возможность вступленія его тотчасъ послѣ ссылки Сильверія. Чего было ждать Велизарію, когда у него было прямое распоряженіе Ѳеодоры низложить одного и на его мѣсто возвести другаго? Внезапная смерть Сильверія, по Винченци, помѣшала Велизарію вызвать его, и вотъ вслѣдствіе смерти одного является возведеніе на престолъ другаго, при полномъ соблюденіи римскихъ каноновъ. Смерть Сильверія произошла во время осады Рима готами, въ 10 мѣсячный срокъ; такимъ образомъ paulo post у Винченци растягивается на 10 мѣсяцевъ (sic!). Прокопій говоритъ, что Антонина заслужила милость Ѳеодоры, лишивши жизни Сильверія, а потомъ Іоанна Каппадокійскаго, а послѣдній былъ убитъ, какъ доказываетъ Винченци словами продолжателя Марцеллина, во время перемирія, заключеннаго съ Витигесомъ, по возвращеніи Велизарія изъ Кампаніи, смерть Сильверія предшествовала смерти Іоанна, слѣдовательно, Сильверій погибъ во время осады готами Рима. По свидѣтельству хроники pontificum, Сильверій папою былъ 1 годъ, 5 мѣсяцевъ, 11 дней, избранъ былъ при Теодатѣ, въ первый годъ готской войны, а на второй годъ падаетъ окончаніе его служенія. По Зонарѣ и Кедрину, Сильверій былъ папою 1 годъ. Въ началѣ 3-го года готской войны Антонина отправилась въ Террачину, а оттуда въ Неаполь; тамъ, получивши письмо отъ Ѳеодоры, она лишила жизни Сильверія чрезъ слугу своего Евгенія, когда объ этомъ не знали ни Велизарій, ни Юстиніанъ, ни Вигилій. Отсюда, заключаетъ Винченци, Вигилій не можетъ быть названъ похитителемъ престола,—въ промежутокъ вре-

мени, обозначенный у Прокопія paulo post, умеръ Сильверій и Вигилій вступилъ вполнѣ законно. Для соединенія свидѣтельства Прокопія о ссылкѣ Сильверія въ Грецію и свидѣтельствъ о смерти его на островѣ Пальмаріи Винченци говоритъ, что Сильверій, отосланный въ Грецію, скончался на дорогѣ, на островѣ Пальмаріи [63]). Но свидѣтельства Зонары и Кедрина, (берущихъ годъ, очевидно, для круглаго счета), и libri pontificum о времени служенія Сильверія ничего не доказываютъ—они берутъ его служеніе только до низложенія его и поставленія на его мѣсто Вигилія. Еще Биній указывалъ на это и говорилъ, что онъ оставался папою до смерти (а смерть его онъ относитъ къ 540 г.) [64]). Но интереснѣе всего у Винченци это paulo post. Поставивши своею задачею доказать, что Вигилій вполнѣ законный папа, а не антипапа до смерти Сильверія, — онъ растягиваетъ paulo post на цѣлыхъ 10 мѣсяцевъ и старается помѣстить въ этотъ срокъ смерть Сильверія и законное уже вступленіе Вигилія. Не явная ли натяжка? Въ дѣлѣ Сильверія мы видимъ грубое вмѣшательство свѣтской власти въ церковныя дѣла—Велизарій низлагаетъ одного папу и возводитъ новаго. О какой же законности можетъ-быть тутъ рѣчь и что даетъ право paulo post растягивать на такой продолжительный срокъ? 10 мѣсяцевъ почтенный срокъ, мало подходящій подъ paulo post. Изслѣдующіе дѣло безъ предвзятой мысли не доходятъ до такихъ натяжекъ. Такъ Пагій подъ paulo post разумѣетъ срокъ немного меньше Винченци — 3 дня; по его мнѣнію, Вигилій былъ избранъ на другой день послѣ низложенія Сильверія, 19 ноября 537 г., а посвященъ въ ближайшее воскресеніе 22 ноября. Вотъ эти 3 дня Пагій и называетъ paulo post. Незаконнымъ папою онъ признаетъ Вигилія до смерти Сильверія, которую относитъ къ 24 іюня 538 г. [65]). Едва взошелъ на престолъ Вигилій, — говоритъ Винченци, — какъ епископы изъ дальнихъ странъ пишутъ къ нему, какъ къ законному папѣ [66]). Но вслѣдствіе отдаленности отъ Рима имъ неизвѣстна была изнанка дѣла, исторія вступленія Вигилія, и они въ блаженномъ невѣдѣніи принимали его

[63]) Vincenzi, t. IV, pp. 279—284.
[64]) Mansi, «Sacr. concil... collect.» Florent., 1763. t. IX, (pp. 4, 6).
[65]) Migne, t. 128, pp. 592—593, 589.
[66]) Vincenzi, t. IV, p. 285.

за законнаго папу. Въ своихъ подлинныхъ письмахъ, — продолжаетъ Винченци,—Вигилій нигдѣ не раскаивается въ своемъ преступленіи. Если бы онъ и совершилъ это преступленіе въ началѣ папства, то онъ долженъ былъ бы раскаяться въ этомъ въ 18-тилѣтнее служеніе свое [67]). Удивительная наивность Винченци! Человѣкъ, не остановившійся для полученія престола предъ насильственнымъ удаленіемъ и ссылкой своего законнаго предшественника, согласившійся ради папской тіары содѣйствовать еретикамъ, долженъ былъ бы, по мнѣнію Винченци, заявить объ этомъ! Назвать себя, преемника Петра, карьеристомъ, вступившимъ при помощи свѣтской власти послѣ незаконнаго низложенія своего предшественника! Мыслимо ли такое заявленіе со стороны Вигилія? Конечно нѣтъ, его и не было. Но молчаніе самого преступника о своемъ преступленіи далеко еще не можетъ служить доказательствомъ его невинности.

Не будемъ останавливаться на панегирикѣ римскаго иподіакона Аратора въ честь папы Вигилія. Винченци приводитъ его въ доказательство того, что Вигилій не принималъ участія въ низложеніи и ссылкѣ Сильверія. Если бы Вигилій принималъ участіе въ низложеніи и сылкѣ Сильверія,—говоритъ Винченци, Араторъ не могъ бы не знать этого, а въ такомъ случаѣ могъ-ли онъ одобрять такой поступокъ Вигилія? Достало ли бы у него смѣлости предъ римскимъ клиромъ и народомъ, очевидцами всѣхъ этихъ злодѣяній, прославлять Вигилія, похитителя престола, симониста, еретика и человѣкоубійцу? восклицаетъ Винченци [68]). Проходимъ мимо этихъ вопросовъ, дышащихъ такою наивностью.

Не стоитъ долго останавливаться и на томъ замѣчаніи Винченци, что избраніе Вигилія въ преемники Бонифацію при жизни послѣдняго указываетъ на особыя дарованія души его, за которыя онъ и былъ достойно избранъ потомъ для управленія римскою церковью, въ отсутствіе или вѣрнѣе по смерти Сильверія [69]). Намъ кажется, что этотъ фактъ избранія Вигилія при живомъ папѣ, въ которомъ раскаялся самъ Бонифацій [70]), служитъ совсѣмъ не

---

[67]) Vincenzi, t. IV, p. 85.
[68]) Ibid. t. IV, pp. 286—287.
[69]) Vincenzi, t. IV, p. 285.
[70]) Baron., t. VII, p. 152. Anast. Bibl. «Dev. p. R.» p. 20.

въ пользу Вигилія—онъ показываетъ, что послѣдній былъ человѣкъ честолюбивый, что онъ давно стремился уже къ папскому престолу и сумѣлъ было добиться осуществленія своей мечты;—вопреки всякимъ обычаямъ, ему удалось, подъ благовиднымъ предлогомъ—освобожденія отъ давленія готовъ на избраніе папъ, быть назначеннымъ въ папы еще при жизни Бонифація. Это свидѣтельствуетъ о честолюбіи Вигилія, его ловкости, тонкости, не больше. На этотъ разъ онъ проигралъ, но, задумавши попасть на престолъ Петра, онъ не отказался отъ своей мысли въ виду этой неудачи. Въ Константинополѣ ему представляется благопріятный моментъ, онъ пользуется имъ и вступаетъ на папскій тронъ, получивши его дорогою цѣною.

По разсказу Либерата и Виктора тунуненскаго, Вигилій по вступленіи на престолъ отправилъ, согласно съ обѣщаніемъ даннымъ Ѳеодорѣ, письмо къ Ѳеодосію, Северу и Анѳиму въ монофизитскомъ смыслѣ, съ осужденіемъ нѣкоторыхъ пунктовъ изъ посланія папы Льва, приведенныхъ дословно [71]). Доказать подложность этого письма весьма важно для рѣшенія вопроса объ обязательствѣ Вигилія. Винченци, прежде чѣмъ приступить къ разбору этого письма, ссылкою на Пажа старается доказать подложность писемъ—Сильверія къ Вигилію изъ ссылки, въ которомъ онъ проклинаетъ послѣдняго, Аматора къ Сильверію (оба письма Бароній признаетъ подлинными) и Сильверія къ Аматору, подлинность котораго отрицаетъ самъ Бароній. Подлинность письма Сильверія къ Вигилію Пагій отрицаетъ на основаніи варварства стиля, ложнаго указанія консуловъ и заимствованія мыслей изъ письма Феликса II къ Акакію, потомъ вслѣдствіе неподтвержденія исторіей словъ Сильверія о Вигиліѣ—„cruentis sanguine manibus leviticum munus affectasse, decessoribus suis subrepisse et senatus justitio repressum esse“. Намъ кажется, что Сильверій указываетъ этимъ на честолюбивые замыслы Вигилія при Бонифаціѣ и неудачу ихъ [72]). Потомъ Пажу представляется невѣроятнымъ, чтобы Сильверій, отправленный въ ссылку и находясь тамъ подъ стражею враговъ, могъ составить соборъ и произнести анаѳему на Вигилія. Также

[71]) Migne, t. 68. Lib. «Brev.» p. 1041. Vict. «Chr.» p. 957.
[72]) Baron., p. 152. An. Bibl. «De. v p. R». p. 20.

признаетъ Пажъ подложными и остальныя 2 письма [73]). Согласимся, что эти письма подложны,—для насъ они не такъ важны; важнѣе письмо Вигилія къ еретикамъ. Прежде всего бросается въ глаза то, что относительно первыхъ 3 писемъ Винченци ссылается на Пажа, а когда доходитъ дѣло до этого письма, онъ оставляетъ его. Причина этого простая: Пажъ доказываетъ подложность первыхъ 3 писемъ, поэтому Винченци и ссылается на него, какъ на „тщательнаго изыскателя“, а письмо Вигилія къ еретикамъ Пажъ, какъ мы упоминали выше, признаетъ подлиннымъ, въ виду этого Винченци и обходитъ молчаніемъ замѣчанія относительно этого письма „тщательнаго изыскателя“. Въ доказательство подложности этого письма Винченци указываетъ на его стиль, но при возможности измѣненія первоначальнаго текста въ отдѣльныхъ выраженіяхъ, и словахъ со стороны переписчиковъ,—сводить вопросъ на эту почву значитъ становиться на скользкій путь, на путь произвольныхъ предположеній и гаданій для подтвержденія предвзятыхъ мнѣній. Однимъ изъ главныхъ основаній для невозможности приписать это письмо Вигилію Винченци ставитъ его православіе, которое видно изъ письма его къ Юстиніану, гдѣ онъ осуждаетъ еретиковъ и отражаетъ клеветы, признавая 4 собора и посланіе Льва [74]). Но и этотъ аргументъ Винченци не отличается особенною силою. Письмо Вигилія къ Юстиніану ничего не доказываетъ. Оно написано уже въ 540 году. Въ это время Вигилій былъ уже законно избраннымъ папою по смерти Сильверія. Вигилій—„преемникъ Петра“—совершенно не нуждался въ монофизитской партіи, которая была необходима Вигилію—діакону для полученія папской тіары. Законно облеченный „апостольскою властью“, онъ чувствовалъ себя достаточно сильнымъ для того, чтобы порвать всякую связь съ еретиками, и вотъ онъ заявляетъ въ письмѣ къ Юстиніану, что признаетъ 4 собора и постановленія своихъ предшественниковъ и анаѳематствуетъ Несторія, Евтихія, Аѳима, Севера и Ѳеодосія съ ихъ послѣдователями. Но это письмо не только не можетъ оправдать Вигилія, но даже подтверждаетъ показанія современниковъ объ его связи съ монофизитами. Изъ него видно, что его подозрѣвали въ неправославіи: самъ Вигилій заявляетъ,

[73]) Vincenzi, t. IV, pp. 261—362.
[74]) Ibid., t. IV, pp. 263—264.

что его долговременное молчаніе по вступленіи на папскій престолъ было истолковано въ дурную сторону и считаетъ нужнымъ защищаться противъ этого подозрѣнія, въ свое извиненіе приводитъ тонкое соображеніе, что новые послѣдователи осужденныхъ уже еретиковъ не нуждаются въ новомъ осужденіи: они осуждены уже въ лицѣ своихъ главъ [75]). Подозрѣніе даетъ право заключать, что для него былъ поводъ въ дѣйствительности, иначе не могло бы подниматься и вопроса о православіи Вигилія. Для того, чтобы уменьшить довѣріе къ Либерату, Винченци указываетъ на предисловіе Либерата къ его „Breviarium'y". Въ немъ самъ Либератъ указываетъ, что матеріаломъ для его произведенія служили церковная исторія, переведенная съ греческаго языка на латинскій, дѣянія соборовъ, творенія отцевъ и вѣрные разсказы солидныхъ людей, говоритъ, что написалъ свой „Breviar." противъ лживыхъ послѣдователей Несторія и Евтихія, которые обыкновенно иначе говорятъ о своихъ главахъ, чѣмъ слѣдуетъ, и что онъ съ удовольствіемъ предлагаетъ свой „Breviarium" вѣрнымъ братіямъ, желающимъ читать самые акты ересей. Винченци указываетъ, что подъ вѣрными нужно разумѣть толпы схизматиковъ, защитниковъ 3 главъ съ Либератомъ во главѣ, измыслившихъ массу клеветъ на Вигилія, Юстиніана и всѣхъ православныхъ епископовъ, осудившихъ 3 главы, подъ лживыми послѣдователями Несторія и Евтихія—осудившихъ 3 главы, а подъ православными братьями—защитниковъ 3 главъ, анаѳематствованныхъ православною церковью [76]). Но все это не болѣе, какъ догадки, и при томъ такого тенденціознаго человѣка, какъ Винченци. На самомъ же дѣлѣ „Breviarium" является однимъ изъ важнѣйшихъ церковно-историческихъ источниковъ для одной эпохи, а замѣчаніемъ Либерата объ источникахъ для его произведенія можно только, по нашему мнѣнію, объяснить нѣкоторыя неточности въ немъ, не больше.

Но довольно о Винченци. Перейдемъ къ Курганову, второму апологету Вигилія, прибѣгающаго къ натяжкамъ и даже передергиванью не менѣе перваго.

Причину низложенія Велизаріемъ Сильверія Курановъ указываетъ въ неудовольствіи на Сильверія Юстиніана за отказъ внести

---

[75]) Baron., t. VII, pp. 284—286. Migne, t. 69, pp. 21—25.

[76]) Vincenzi. t. IV, pp. 264—265.

въ диптихи имена Евѳимія, Македонія и Флавіана и признать автокефальность церкви первой Юстиніаны, подозрѣніе же въ измѣнѣ онъ считаетъ только предлогомъ. По словамъ Курганова, за отказомъ Сильверія исполнить приказаніе Юстиніана о внесеніи въ диптихи упомянутыхъ именъ и признаніи автокефальности церкви первой Юстиніаны послѣдовало распоряженіе Велизарію оказать давленіе на Сильверія, насколько это въ его силахъ. Вигилій отправился въ Римъ съ порученіемъ склонить Сильверія на уступку правительству. Сильверій рѣшительно отказался. Тогда Велизарій, воспользовавшись обвиненіемъ Сильверія въ измѣнѣ, низложилъ его, а на его мѣсто поставилъ Вигилія [77]). Оставляя въ сторонѣ разборъ того, насколько эта измышленная Кургановымъ причина низложенія Сильверія можетъ замѣнить указываемую современниками въ тайномъ соглашеніи Вигилія съ Ѳеодорой, мы разсмотримъ, какіе доводы представляетъ онъ для отрицанія достовѣрности показаній Либерата, Виктора тунуненскаго, Факунда и др. Замѣтимъ только, что объ отказѣ Сильверія внести въ диптихи имена Евѳимія, Македонія и Флавіана ни откуда неизвѣстно; по словамъ самого Курганова это *догадка*, въ пользу которой говоритъ предшествующая исторія того вопроса, а въ подтвержденіе отказа Сильверія—признать автокефальную церковь первой Юстиніаны онъ ссылается на Баронія, жившаго чрезъ 1000 лѣтъ послѣ Юстиніана.

Мы уже имѣли случай замѣтить, что Кургановъ не придаетъ значенія свидѣтельству Прокопія по этому вопросу на томъ основаніи, что онъ самъ подрываетъ свои свидѣтельства одно другимъ. Онъ находитъ также, вслѣдъ за Пажемъ, несостоятельною критику Баронiемъ посланія Вигилія къ Ѳеодосію, Северу и Анѳиму [78]), хотя чрезъ нѣсколько страницъ совершенно неожиданно заявляетъ, что несообразности въ текстѣ Либерата нельзя назвать окончательно устраненными..., ибо подлоги схизматиковъ тѣмъ и замѣчательны, что заключаютъ въ себѣ нелѣпости [79]) (Sic!). Но, говоритъ Кургановъ, посланіе Вигилія несомнѣнно слѣдуетъ считать подложнымъ, и представляетъ въ доказательство этого свои аргументы. Прежде

[77]) Кургановъ, «Отн. м. ц. и гр. вл. въ виз. импер.» стр. 590—592.
[78]) Кургановъ, стр. 577—582.
[79]) Ibid., стр. 589.

всего Курганов указываетъ на то, что низложеніе Анѳима и поставленіе на его мѣсто Минны произошло съ согласія и при содѣйствіи не только Юстиніана, но и Ѳеодоры, которая покровительствовала Миннѣ и впослѣдствіи[80]). Но изъ разсказа Либерата [81]), Виктора тунуненскаго [82]) и Анастасія Биліотекаря [83]) совсѣмъ не видно согласіе Ѳеодоры на низложеніе Анѳима, даже и Юстиніанъ не сразу согласился, а Ѳеодора старалась подарками и угрозами удержать Агапита отъ низложенія Анѳима. Курганов противопоставляетъ этимъ свидѣтельствамъ оффиціальныя данныя. „О содѣйствіи не только Юстиніана, но и Ѳеодоры въ дѣлѣ низложенія Анѳима и избранія Минны говоритъ самъ Агапитъ въ посланіяхъ своихъ къ восточнымъ патріархамъ объ избраніи и рукоположеніи Минны“ и кромѣ того монахи въ своей объяснительной запискѣ [84]). Но не наивно ли въ оффиціальныхъ показаніяхъ искать указаній на содѣйствіе еретикамъ? Умолчаніе о немъ въ оффиціальныхъ документахъ не можетъ служить доказательствомъ его несуществованія. Показанія современниковъ, правда враговъ, только раскрываютъ, думается намъ, изнанку этого дѣла, не больше. Что же касается дальнѣйшаго покровительства Ѳеодоры Миннѣ, то оно было дѣломъ простой политики: еретичество Анѳима было открыто и осуждено, Минна былъ возведенъ на престолъ, что же ей оставалось дѣлать, какъ не мириться наружно съ дѣйствительностью и стараться исправить дѣло, начавши издали? Такъ и поступаетъ Ѳеодора; она задумываетъ склонить на сторону монофизитовъ папу, съ его авторитетомъ многое можно было сдѣлать; ей подвертывается подходящій человѣкъ—безхарактерный, но честолюбивый и тонкій діаконъ папы Агапита, Вигилій. Въ немъ она видитъ отличное орудіе для достиженія своей цѣли;—смерть Агапита благопріятствуетъ ея замысламъ, она предлагаетъ папскій престолъ Вигилію подъ условіемъ, что онъ отмѣнитъ ненавистный монофизитамъ Халкидонскій соборъ и вступитъ въ переписку съ представителями монофизитства—Ѳеодосіемъ, Анѳимомъ и Северомъ, при-

[80]) Ibid., стр. 583.
[81]) Migne, t. 68. Liber. «Breviar»., p. 1039.
[82]) Ibid., Vict. Tun. «Chron». p 956.
[83]) Anastasius Bibl. «De vit. pont. Rom.» p. 20.
[84]) Курганов, стр. 559.

знаетъ ихъ православными, а, по Виктору тунуненскому, осудитъ 3 главы для отмѣны Халкидонскаго собора и съ этою цѣлью напишетъ Ѳеодосію, Анѳиму и Северу, какъ православнымъ. Курановъ находитъ, что, если признать достовѣрными эти показанія объ обязательствѣ, тогда въ поступкахъ Ѳеодоры мы принуждены будемъ признать отсутствіе здраваго смысла, въ которомъ, если въ чемъ другомъ, ей никакъ нельзя отказать. Низложеніе Анѳима и осужденіе съ Северомъ, Петромъ, Зоаромъ,—говоритъ Курановъ,—произошло по настоянію монаховъ при участіи Агапита и вслѣдствіе признанія императоромъ справедливости ихъ обвиненій, а не вслѣдствіе требованія папы. Ѳеодора это отлично понимала и потому оказала содѣйствіе низложенію Анѳима и возведенію Минны. Поэтому заставлять ее вынуждать папу послать къ еретикамъ общительную грамоту, отъ которой яко бы должно было зависѣть ихъ принятіе въ церковь и возстановленіе на тронахъ, значитъ заставлять ее дѣлать очевиднѣйшую нелѣпость и представлять крайне глупою, несообразительной, дѣйствующей вопреки всякимъ законамъ здраваго смысла, особенно въ виду того, что на томъ же соборѣ, на которомъ были осуждены Анѳимъ, Северъ, Петръ и Зоаръ, было повторено каноническое правило, что осужденному на какомъ-нибудь соборѣ никакимъ образомъ нельзя принимать іерархическаго служенія до тѣхъ поръ, пока не объявитъ его невиннымъ разслѣдованіе о немъ, сдѣланное другимъ соборомъ. Такъ какъ Юстиніанъ отличался ревностью къ православію, то принятіе еретиковъ въ церковь возможно было только подъ условіемъ обмана, ложнаго представленія, что они мыслятъ и учатъ православно. Поэтому представлять Ѳеодору вынуждающею папъ писать явно—еретическое посланіе къ только что осужденнымъ соборомъ еретикамъ, безъ всякой утайки, или замаскировки ереси, значитъ просто утверждать невозможное и показывать подлогъ во-очію [85]).—Удивительная близорукость! Мы не видимъ въ дѣйствіяхъ Ѳеодоры отсутствія здраваго смысла, котораго не думаемъ отрицать въ ней. Письмо папы къ еретикамъ, подтверждающее вѣру ихъ, было важно для Ѳеодоры, какъ первая ступень къ торжеству монофизитства; нельзя было сразу возстановить осужденныхъ, нужно было вести дѣло постепенно, начиная съ болѣе легкаго. Пріобрѣтши содѣй-

[85]) Курановъ, стр. 583—584.

ствіе папы, дальше можно было дѣйствовать въ пользу еретиковъ смѣлѣе и рѣшительнѣе, а пріобрѣтши вліяніе и силу, можно бы было составить и соборъ для возстановленія еретиковъ. Исторія представляетъ не мало такихъ примѣровъ, такъ что въ этомъ требованіи Ѳеодоры нельзя видѣть ничего страннаго. Юстиніанъ могъ и не знать объ этомъ обязательствѣ Вигилія—содѣйствовать еретикамъ; послѣдній проситъ въ своемъ письмѣ къ еретикамъ держать содержаніе его словъ въ тайнѣ, чтобы ему легче было выполнить то, за что онъ взялся [86]). Наиболѣе твердымъ основаніемъ для отрицанія подлинности этого посланія у Курганова служитъ слѣдующее соображеніе: — оно было вынуждено къ осужденнымъ еретикамъ—Ѳеодосію, Анѳиму и Северу для ихъ *возстановленія*, а Ѳеодосій въ это время не былъ низложенъ, какъ онъ старается доказать, и отсюда дѣлаетъ выводъ, что хлопотать о возстановленіи Ѳеодосія, когда онъ еще не былъ низложенъ,—вещь не мыслимая, а потому нужно признать, что и разсказъ о вынужденномъ еретическомъ письмѣ Вигилія къ еретикамъ, въ числѣ которыхъ былъ Ѳеодосій, является у Либерата откуда-то заимствованною вставкой, противорѣчащей общему ходу разсказа [87]).—Но прежде всего замѣтимъ, что здѣсь Курганову искажаетъ истину: ни Либератъ, ни Викторъ тунуненскій не говорятъ о данномъ Вигиліемъ обѣщаніи возстановить Анѳима, Ѳеодосія и Севера на ихъ тронахъ: — Либератъ говоритъ, что Ѳеодора потребовала отъ него обѣщанія, ut tolleret Synodum (Халкид.) et scriberet Theodosio, Anthemio et Severo et per epistolam suam eorum firmaret fidem [88]). Викторъ тунуненскій говоритъ, что Вигилій, сдѣлавшись папою, былъ принуждаемъ Антониною, ut Theodosio Alexandrino, Anthemio Constantinopolitano et Severo Antiocheno, jam pridem ab apostolica sede damnatis, tamquam catholicis scriberet et ita de fide, quemadmodum et illi, sentiret [89]). Гдѣ же здѣсь говорится о возстановленіи названныхъ монофизитскихъ патріарховъ? Нѣтъ упоминанія о немъ ни однимъ словомъ. Вигилій обѣщалъ только написать къ представителямъ монофизитства и признать ихъ образъ

[86]) Migne, t. 68. Liber. «Brev». p. 104, Vict. Tun. «Chron». p. 957.
[87]) Курганов, стр. 584, 586.
[88]) Migne, t. 68; Liber. «Breviar.», p. 1039.
[89]) Ibid., t. 68, Vict. Tun. «Chron» p. 957.

мыслей православнымъ О возстановленіи, да и то одного только Анѳима, говоритъ лишь Анастасій Библіотекарь [90]), жившій чрезъ 3 вѣка послѣ описываемыхъ событій, и потому его словамъ нельзя придавать такого вѣсу, какъ показанію современниковъ. Утверждать, что Вигилій, по свидѣтельству Либерата и Виктора тунуненскаго, обѣщалъ возстановить упомянутыхъ еретиковъ, — не значитъ ли искажать историческія свидѣтельства ради предвзятой мысли? Такимъ образомъ можно признать даже, что Ѳеодосій въ это время не былъ осужденъ, потому что Вигилій обѣщалъ не возстановить осужденныхъ еретиковъ, а просто написать имъ для того, чтобы показать, что онъ раздѣляетъ ихъ убѣжденія, а это обѣщаніе онъ могъ дать и въ то время, когда Ѳеодосій еще не былъ осужденъ. Но Викторъ тунуненскій въ приведенномъ сейчасъ мѣстѣ говоритъ, что Ѳеодосій былъ уже осужденъ папою: „Theodosio, Anthemio et Severo, jam pridem ab apostolica sede damnatis“. Если признать, что Ѳеодосій въ это время еще не былъ осужденъ, то „damnatis“ можно отнести къ ближайшимъ Anthemio et Severo, а не къ Theodosio. Но посмотримъ, насколько основательно доказываетъ Кургановъ, что Ѳеодосій еще не былъ осужденъ въ то время, когда Вигилій давалъ обѣщаніе не *возстановить* его, а только написать ему, какъ мы показали выше. Самъ Кургановъ считаетъ необходимымъ признать, что Тимоѳей, патріархъ александрійскій, скончался въ началѣ 535 года, или около середины его [91]). По Либерату, Гаіанъ былъ епископомъ 103 дня, чрезъ 2 мѣсяца явился Нарзесъ и возстановилъ Ѳеодосія, который былъ патріархомъ годъ и 4 мѣсяца [92]). Если приложить къ началу 535 году это время служенія Гаіана и Ѳеодосія, то низложеніе послѣдняго упадетъ какъ разъ на время послѣ смерти Агапита, когда Ѳеодора предложила престолъ Вигилію. Но Курганову нужно было отнести низложеніе Ѳеодосія уже къ тому времени, когда папою былъ самъ Вигилій, и вотъ онъ вмѣсто того, чтобы приложить къ началу 535 г. 103 дня, 2 мѣсяца и 1 годъ и 4 мѣсяца прикладываетъ 3 года, потому что, по свидѣтельству Никифора, Кедрина и Ѳеофана, Гаіанъ и Ѳеодосій въ сложности были епископами 3 года [93]).

---

[90]) Anast. Bibliot. «De v. p. R.» p. p. 21—22.

[91]) Кургановъ, стр. 538—539.

[92]) Migne, t. 68. Liber. «Breviar.» p. 1037.

[93]) Кургановъ, стр. 584—585.

Но мы не видимъ основанія, почему же слѣдовать въ данномъ случаѣ Никифору, Кедрину и Ѳеофану, считающимъ не иначе, какъ круглыми годами, а не современнику – Либерату. Зачѣмъ брать одно свидѣтельство у него, а другія у позднѣйшихъ историковъ? Не сказывается ли здѣсь очевидное желаніе подогнать историческія свидѣтельства подъ свой взглядъ? Показанія даннаго историка, хотя онъ стоялъ ближе другихъ къ излагаемымъ событіямъ, не подходятъ ко взгляду автора, что же дѣлать? Онъ находитъ легкій выходъ изъ затрудненія: игнорируетъ его свидѣтельство и обращается къ позднѣйшимъ. Но можно ли назвать такой пріемъ научнымъ?! И такъ, если слѣдовать Либерату,—а не слѣдовать ему нѣтъ никакихъ основаній,—можно признать, что и Ѳеодосій былъ низложенъ около того времени, когда Вигилій давалъ свое обязательство Ѳеодорѣ. Когда же именно произошло низложеніе Ѳеодосія, опредѣлить за отсутствіемъ данныхъ нельзя; можно сказать только, что оно произошло не на соборѣ при Миннѣ, потому что въ актахъ его не упоминается имени Ѳеодосія рядомъ съ Анѳимомъ и Северомъ. По Либерату, Ѳеодосій оставилъ каѳедру добровольно въ виду безпорядковъ и смутъ и прибылъ въ Константинополь. Здѣсь, вопреки данному за него Ѳеодорою Юстиніану обѣщанію, что онъ приметъ Халкидонскій соборъ, онъ отказался отъ принятія его и былъ отправленъ въ ссылку близъ Константинополя [94]. Представляется вѣроятнымъ, что Ѳеодосій отказался подписаться подъ актами Константинопольскаго собора, осудившаго Севера, Анѳима, Петра и Зоара. Такимъ образомъ онъ выдалъ свои монофизитскія убѣжденія и былъ вытребованъ Юстиніаномъ въ Константинополь. Ѳеодора обѣщала Юстиніану, что онъ приметъ Халкидонскій соборъ, но Ѳеодосій открыто заявилъ себя монофизитомъ, отказался принять Халкидонскій соборъ и въ это-то время по всей вѣроятности былъ осужденъ и отправленъ въ ссылку. Поэтому Вигилій и анаѳематствовалъ его въ письмѣ къ Юстиніану наравнѣ съ Анѳимомъ и Северомъ [95], хотя нигдѣ не говорится объ осужденіи Ѳеодосія.

Кургановъ приводитъ свидѣтельство Либерата, что послѣ ссылки Ѳеодосія Александрійскаго на его мѣсто былъ поставленъ Минною

---

[94]) Migne, t. 68. Liberat. «Breviar.», p. p. 1037, 1044.

[95]) Baron., t. VII, p. 285.

въ Константинополѣ Павелъ, въ присутствіи Пелагія, апокрисіарія Вигилія [96]). Итакъ, говоритъ Курганов, — по этому показанію, рукоположеніе Павла совершено патріархомъ Минною въ то время, когда Вигилій былъ уже папою и Пелагій отъ его имени исправлялъ должность апокрисіарія. Тоже самое видно и изъ дальнѣйшихъ словъ Либерата, что Северъ Антіохійскій и Анѳимъ Константинопольскій были уже осуждены Агапитомъ, папою Римскимъ и Минною Константинопольскимъ изъ прошеній (ex libellis), данныхъ противъ нихъ Юстиніану предстоятелями монастырей, и такимъ образомъ возстановилось церковное единство въ 10 годъ имперіи Юстиніана [97]). Не видимъ причины долго останавливаться на этихъ словахъ Либерата и придавать имъ особенную важность, какъ это дѣлаетъ Курганов. Пелагія Либератъ могъ назвать апокрисіаріемъ Вигилія, потому что онъ впослѣдствіи занималъ эту должность, а 10-й годъ царствованія Юстиніана (536 — 537) какъ разъ время до вступленія на престолъ Вигилія, которое, по Пажу, произошло 22 ноября 537 г., или какъ можно принять съ большимъ правомъ, 29 марта 537 г. (Saffe, Wattenbach, Regesta Pontific. Rom).

При сличеніи посланій Вигилія къ Юстиніану и Миннѣ съ этимъ еретическимъ посланіемъ къ Ѳеодосію, Северу и Анѳиму, — говоритъ Курганов,—открывается вся неестественная странность послѣдняго, какъ напр. то, что оно сразу отправлено къ тремъ низверженнымъ патріархамъ, какъ будто они находились въ одномъ мѣстѣ и то, что, посылая письмо къ еретикамъ, Вигилій убѣждаетъ ихъ никому его не показывать, и это *для возстановленія* еретиковъ и удовлетворенія желанія Ѳеодоры [98])! Но нѣтъ ничего „неестественно-страннаго“ въ томъ, что папа пишетъ къ 3-мъ патріархамъ вмѣстѣ. Каждый изъ нихъ по прочтеніи могъ отправить его къ другому. Вмѣсто трехъ посланій написать одно даже болѣе соотвѣтствовало высокому положенію папы. Нѣтъ ничего страннаго и въ просьбѣ Вигилія — держать въ тайнѣ его еретическое письмо: ему нельзя было показывать всей церкви свое согласіе съ монофизитами; это заявленіе своего единомыслія съ еретиками не-

[96]) Migne, t. 68. Liber. «Breviar», p. 1044.
[97]) Ibid., t. 68 Liber «Brev.», p. 1045. Курганов, стр. 585.
[98]) Курганов, стр. 587.

медленно повлекло бы къ низложенію его съ папскаго трона, къ которому онъ такъ настойчиво стремился. Было бы болѣе чѣмъ странно, еслибы онъ позволилъ имъ обнародовать это еретическое письмо свое. Что это письмо написано не для *возстановленія* еретиковъ, мы уже говорили выше.

Указываетъ Кургановъ и на взаимное противорѣчіе всѣхъ указанныхъ писателей. Такъ, по Прокопію, Сильверій сосланъ въ Элладу; по Либерату, — въ Патару, а потомъ на Пальмарію; по Анастасію, на Понтіану; по Прокопію, Сильверій низложенъ по подозрѣнію только въ измѣнѣ, по Либерату и Анастасію, — за отказъ написать посланіе къ еретикамъ, по Виктору Тунуненскому за отказъ осудить три главы. По извѣстію, сообщаемому Либератомъ, Вигилій находитъ Велизарія подъ Равенною, когда послѣдняя не была еще завоевана Греками [99]). Но изъ предшествующихъ замѣчаній нашихъ видно, что противорѣчія въ этихъ показаніяхъ нѣтъ: Прокопій говоритъ о первой ссылкѣ Вигилія и указываетъ мѣсто вообще—въ Элладу, Либератъ же опредѣляетъ точнѣе мѣсто ссылки, указываетъ и городъ — Патару. Во второй ссылкѣ Либератъ указываетъ Пальмарію, вмѣсто ближайшаго къ ней остр. Понтіи. Равенна же, какъ еще Бароній замѣтилъ, поставлена вмѣсто Неаполя. Въ Прокопіевскомъ показаніи о низложеніи Сильверія указывается только оффиціальная причина низложенія, — истинная же указывается у Либерата и Виктора Тунуненскаго; послѣдніе дополняютъ одинъ другаго. Можно возразить только, поднимался ли тогда вопросъ о 3-хъ главахъ. Оффиціально нѣтъ; онъ выступилъ на сцену лишь въ 544 г. „исповѣданіемъ вѣры“ Юстиніана, но онъ намѣчался еще во время диспута православныхъ епископовъ съ монофизитскими (532 г. конецъ, или нач. 533 г.). Послѣдніе, между прочимъ, указывали на то, что Халкидонскій соборъ впалъ въ несторіанство, признавши православными Ѳеодорита и Иву, хулившихъ Кирилла [100]). Быть-можетъ еще въ то время проектировалось въ монофизитскихъ сферахъ осужденіе 3-хъ главъ для того, чтобы уронить авторитетъ Халкидонскаго собора. Если признать возможность этого, то вполнѣ вѣроятнымъ представится и извѣстіе Виктора Тунуненскаго о данномъ Вигиліемъ обязательствѣ

[99]) Ibid., стр. 588.

[100]) Harduinus, Act. concil., t. II, Paris, 1714, pp. 1159—1174.

осудить три главы; вполнѣ понятна будетъ и анаѳема Ѳеодора и Ѳеодорита въ письмѣ Вигилія къ еретикамъ, приведенномъ у Либерата [101]).

Совершенно невѣрною и немыслимою на востокѣ,—говоритъ Кургановъ,—является фраза Либерата: „многіе цари существуютъ въ этомъ мірѣ, а не одинъ только, какъ папа, поставленный надъ церковью всего міра", потому что дѣйствительность была такова, что многіе были епископы, какъ папа (именно всѣ патріархи) и одинъ только императоръ въ мірѣ [102]). Прежде всего, Патарскій епископъ говоритъ о множествѣ *царей*, а не *императоровъ*, царей же въ дѣйствительности и въ то время было много. Основная мысль этой фразы въ устахъ восточнаго епископа—высокое представленіе о папѣ—не заключаетъ въ себѣ ничего „немыслимаго" и на востокѣ: не только на западѣ, но и на востокѣ папа пользовался большимъ авторитетомъ и высоко ставился, такъ самъ Юстиніанъ въ письмѣ къ папѣ Іоанну II называетъ его *главою всѣхъ церквей* (...„non innotescat Sanctitati vestrae, *quae caput est omnium sanctarum ecclasiarum*"...) [103]). Но эти слова не существенны: сказалъ ли эту фразу Патарскій епископъ, или не сказалъ, все равно. Важна мысль, а не форма, въ какую она облекается. Сосланный Сильверій обращается съ жалобою къ Юстиніану, послѣдній велитъ разобрать это дѣло и для этого возвратитъ его въ Римъ. Либератъ этотъ фактъ представляетъ въ такомъ видѣ, что за сосланнаго Сильверія вступается Патарскій епископъ, и влагаетъ въ его уста упомянутую фразу,—пожалуй, съ западнымъ оттѣнкомъ, что вполнѣ понятно въ сочиненіи западнаго церковнаго писателя.—Заключительныя слова какъ Либерата, такъ и Виктора Тунуненскаго явно обличаютъ вымышленную тенденціозность всей разсказываемой исторіи, говоритъ Кургановъ. Такъ Либератъ, примѣняя къ Вигилію слова Св. Писанія: „снѣдятъ путей своихъ плоды и своего нечестія насытятся" (Пр. 1, 31) заключаетъ свой разсказъ объ еретическомъ посланіи его такимъ образомъ: „ab ipsa haeresi afflictus Vigilius, nec coronatus, qualem vitae terminum suscepit, notum est omnibus". Викторъ тунуненскій—„horum exor-

[101]) Migne, t. 68. Lib. «Brev.» p. 1141. Vict. «Chr.» pp. 956—957.
[102]) Кургановъ, стр. 587.
[103]) Harduinus, t II, p. 1146.

dia malorum generalis orbis terrarum mortalitas sequitur et inquirum percussione major pars populorum necatur". Эти заключительныя слова показываютъ, что вся басня о вынужденіи у Вигилія письма къ еретикамъ выдумана защитниками 3 главъ для того, чтобы показать, что Вигилій, издавна уклонившись въ ересь и отступивъ отъ своихъ предшественниковъ, не заслуживаетъ довѣрія и уваженія, что осужденіе 3 главъ находилось въ прямой связи съ обращеніемъ его съ монофизитами и уклоненіемъ въ монофизитскую ересь, что тяжелыя обстоятельства послѣднихъ дней его жизни суть прямое слѣдствіе его уклоненія въ ересь, и что всѣ остальныя бѣдствія имперіи отсюда проистекаютъ... На эту же связь указываетъ и анаѳематствованіе Вигиліемъ въ письмѣ къ еретикамъ Ѳеодора и Ѳеодорита [104]). Видѣть тенденціозность въ приведенныхъ словахъ Либерата и Виктора можно, только отрицая обязательство Вигилія и подлинность письма къ еретикамъ, словомъ, оправдывая Вигилія; въ противномъ случаѣ, въ ихъ словахъ нельзя видѣть ничего, кромѣ обычной у хронистовъ, особенно церковныхъ, нравственной сентенціи: Вигилій уклонился въ ересь и вотъ несчастіемъ наказанъ за это. У церковныхъ писателей обычный взглядъ, что всѣ бѣдствія посылаются Богомъ въ наказаніе за уклоненіе отъ истиннаго почитанія Его. Осужденіе 3 главъ, по взгляду Виктора Тунуненскаго, шло въ разрѣзъ съ постановленіемъ Халкидонскаго собора и слѣдовательно нарушало чистоту вѣры: вотъ и готово объясненіе бѣдствій, постигшихъ имперію — они служатъ наказаніемъ за нарушеніе правой вѣры. Притомъ же для многихъ вопросъ о 3 главахъ былъ роковымъ и въ словахъ Виктора Тунуненскаго констатируется только фактъ: Юстиніанъ всѣхъ, не подписывавшихся подъ осужденіемъ ихъ, отправлялъ въ ссылку.

Наконецъ Кургановъ указываетъ на то, что *православный* Велизарій играетъ въ этомъ дѣлѣ не только невѣроятно жалкую роль, исключающую въ немъ всякое, сколько нибудь твердое убѣжденіе въ дѣлахъ религіи, но вмѣстѣ съ тѣмъ и безразсудно опасную: ему было извѣстно, что нарушеніе эдиктовъ по дѣламъ вѣры и споспѣшествованіе ереси сопровождается сильнымъ гнѣвомъ императора и обыкновенно навлекаетъ съ его стороны жестокое на-

[104]) Кургановъ, стр. 588—589.

казаніе. Сомнѣніе относительно роли Велизарія въ этомъ дѣлѣ усиливается,—говоритъ Кургановъ,—еще тѣмъ обстоятельствомъ, что низложеніе Сильверія стало извѣстно императору и вопросъ сдѣлался открытымъ [105]). Не касаясь вопроса о православіи Велизарія, замѣтимъ, что Велизарій хорошо зналъ силу Ѳеодоры, а потому для него немыслимо было отказать ей въ исполненіи ея приказанія. Быть-можетъ онъ зналъ о гнѣвѣ императора и грозящемъ отъ него наказаніи за содѣйствіе ереси, но онъ зналъ также и то, что Ѳеодора никому никогда ничего не прощаетъ и что она всесильна. Ему предстояло выбирать между *несомнѣннымъ* гнѣвомъ Ѳеодоры и будущимъ, *возможнымъ только*, Юстиніана. Отъ послѣдняго онъ могъ еще защититься обвиненіемъ Сильверія въ измѣнѣ. Поэтому Велизарію не приходилось долго колебаться въ выборѣ: ему естественно было немедленно исполнить приказаніе Ѳеодоры, онъ такъ и сдѣлалъ. Это безвыходное положеніе Велизарія хорошо понималъ еще Анастасій Библіотекарь и потому вложилъ въ его уста слова, подобныя Пилатовымъ—„я исполняю только приказаніе, а кто interest въ убійствѣ папы Сильверія, тотъ дастъ отвѣтъ за свои дѣла Христу“ [106]). А Бароній прибавляетъ, что Велизарій въ знакъ покаянія выстроилъ церковь, разрушенную впослѣдствіи готами [107]).—На этомъ мы и покончимъ съ разборомъ Винченци и Курганова. Къ чему же мы пришли? Излагая ихъ аргументацію, мы видѣли, какъ оба они для апологіи Вигилія вынуждены постоянно прибѣгать къ натяжкамъ, къ объясненіямъ историческихъ свидѣтельствъ, непріятно поражающимъ читателя своею искуственностью, а нерѣдко наивностью, и даже къ подтасовкѣ свидѣтельствъ,—пріему во всякомъ случаѣ не научному. Цѣпляясь за частности, совершенно несущественныя и подъ часъ не имѣющія никакого отношенія къ данному вопросу, они силятся показать несостоятельность цѣлаго историческаго показанія. Пріемы ихъ рѣзко бросаются въ глаза читателю своею очевидною тенденціозностью, они возбуждаютъ въ немъ недовѣріе, подозрѣніе, сразу давая ему чувствовать, что ему приходится имѣть дѣло съ людьми, поставившими себѣ заранѣе извѣстную цѣль и для достиженія ея не

---

[105]) Кургановъ, стр. 589.

[106]) Anast. Bibl. «D. v. p. R». p. 21.

[107]) Baron., t. VII, p. 259.

задумывающимися коверкать историческіе факты и свидѣтельства, чтобы втиснуть ихъ въ узкія рамки своихъ взглядовъ. Въ виду показанной нами выше несостоятельности доводовъ апологетовъ Вигилія, имѣя за себя авторитетъ упомянутыхъ выше ученыхъ историковъ, мы признаемъ достовѣрными въ общемъ показанія Либерата, Виктора Тунуненскаго и прочихъ приведенныхъ нами выше историковъ. Мы убѣждены, что держимся правильнаго взгляда, признавая соглашеніе между Ѳеодорою и Вигиліемъ; представлять дѣло въ такомъ, а не иномъ свѣтѣ, требуетъ, думается намъ, историческое безпристрастіе. Правда, историческія показанія не сходятся въ частностяхъ, но можно ли на этомъ основаніи вполнѣ отвергать ихъ и довольствоваться вмѣсто показаній современниковъ этихъ событій показаніями историковъ, которыхъ отъ данной эпохи отдѣляютъ нѣсколько вѣковъ? Мы готовы оставить частности этихъ показаній, но увѣрены, что въ главномъ и существенномъ они вѣрны: Вигилій далъ Ѳеодорѣ обязательство содѣйствовать монофизитству. Къ такому, а не иному рѣшенію вопроса объ обязательствѣ Вигилія склоняетъ и самый характеръ Вигилія, всего рельефнѣе обрисовывающійся попыткою его вступить на папскій тронъ при Бонифаціѣ II и его поведеніемъ по вопросу о 3 главахъ. Извѣстно, что въ 531 г. на соборѣ Вигилій былъ назначенъ въ преемники Бонифацію II при жизни послѣдняго. Правда, назначеніе не состоялось, новый соборъ отмѣнилъ его. Бонифацій самъ раскаялся въ своемъ поступкѣ, шедшемъ противъ всѣхъ каноновъ и обычаевъ римской церкви, и уничтожилъ опредѣленіе перваго собора [108]). Но этотъ фактъ драгоцѣненъ для характеристики Вигилія. Онъ показываетъ, что Вигилій мечталъ о папскомъ престолѣ и еще въ 531 г. ему удалось было вступить на престолъ Петра: подъ благовиднымъ предлогомъ—освобожденія отъ давленія на избраніе папъ готскихъ королей онъ добился того, что соборъ подъ предсѣдательствомъ Бонифація назначилъ его, вопреки всѣмъ обычаямъ, преемникомъ живому папѣ [109]). Цѣль была достигнута, завѣтная мечта осуществилась, но не надолго... Честолюбивый діаконъ не могъ помириться съ неудачей. Онъ обратился къ другимъ средствамъ для полученія престола и на этотъ разъ труды его

[108]) Baron., t. VII, p. 152. Anast. Bibl., p. 20.

[109]) Ibid.

увѣнчались успѣхомъ. Сильверій былъ низложенъ и 22 ноября 537 г., по вычисленію Пажа Вигилій вступилъ на папскій престолъ, при жизни низложеннаго Велизаріемъ предшественника [110]). Правда, какъ мы уже упоминали выше, Винченци объясняетъ это назначеніе его въ преемники Бонифацію въ его пользу, говоря, что оно указываетъ на особенныя дарованія его. Но это объясненіе отличается очевидною для всякаго натянутостью и фальшивостью. Поведеніе Вигилія по вопросу о 3 главахъ, по нашему мнѣнію, также можетъ вліять на признаніе достовѣрными показаній Либерата, Виктора Тунуненскаго и Факунда о тайномъ обязательствѣ Вигилія. Въ рѣшеніи вопроса о 3 главахъ Вигилій является человѣкомъ нерѣшительнымъ, безхарактернымъ, дѣйствующимъ не по убѣжденію, а по давленію на него свыше, со стороны императора. „Такихъ примѣровъ непостоянства, противорѣчія своимъ мнѣніямъ и поступкамъ нельзя указать во всей церковной исторіи ни въ одномъ другомъ учителѣ церкви", говоритъ Вальхъ о Вигиліѣ. „Сколько униженія, позора, проклятій ото всей церкви, смѣшной гордости и страха предъ сильными, и все это--въ такой малый періодъ времени!" [111]). Согласный въ душѣ съ западными епископами, протестовавшими противъ осужденія 3 главъ, онъ сначала дѣйствуетъ по убѣжденію: становится во главѣ защитниковъ 3 главъ. Отправившись въ Константинополь, онъ съ дороги осуждаетъ Минну и остальныхъ епископовъ, подписавшихся подъ императорскимъ эдиктомъ противъ 3 главъ; по прибытіи въ Константинополь отлучаетъ за согласіе съ Юстиніаномъ Минну отъ общенія, но скоро уступаетъ давленію Юстиніана, даетъ ему тайное обязательство осудить 3 главы и издаетъ свой „Judicatum". Но его авторитетъ оказывается слабымъ предъ убѣжденіями западныхъ епископовъ: послѣдніе отлучаютъ даже его самого; ихъ горячій протестъ заставляетъ Вигилія отрезвиться, ему становится стыдно за свое малодушіе предъ честными защитниками 3 главъ, онъ выпрашиваетъ назадъ свой „Judicatum", ходатайствуетъ о созваніи собора для рѣшенія вопроса и въ тоже время даетъ Юстиніану тайное обязательство всѣми силами содѣйствовать осужденію 3 главъ. Онъ рѣшительно возстаетъ противъ втораго эдикта Юстиніана о 3 главахъ; предвидя неблагопріятный исходъ V собора для 3 главъ, отказывается при-

[110]) Migne, t. 128, pp. 592—593.

[111]) Walch, Einwurf einer vollständiger Historie der Ketzereien. Leipzig, 1778, B. VIII, pp. 6—7.

сутствовать на немъ, и во время засѣданій его издаетъ „Constitutum“. За это по распоряженію Юстиніана его имя исключается изъ диптиховъ и онъ самъ отправляется въ ссылку съ другими защитниками 3 главъ. На пустынномъ Проконнисѣ онъ быстро охладѣваетъ; онъ видитъ, что его авторитетъ безсиленъ предъ властью Юстиніана, и начинаетъ уже жалѣть о своемъ протестѣ, который завелъ его такъ далеко... Честолюбіе одерживаетъ верхъ надъ совѣстью: онъ соглашается на осужденіе 3 главъ и подписываетъ акты V собора, чтобы только вернуться въ Римъ, на тронъ Петра, а не умереть въ изгнаніи вмѣстѣ съ другими защитниками 3 главъ, хотя и заблуждавшимися, но до конца и самоотверженно боровшимися за свои убѣжденія и павшими за нихъ въ неравной борьбѣ съ Юстиніаномъ“ [112]).

Повторимъ вкороткѣ все сказанное нами выше. Императрица Ѳеодора несомнѣнно покровительствовала монофизитству, какъ бы ни объясняли это покровительство, политическими ли разсчетами, или ея монофизитскими убѣжденіями*. Важенъ самый фактъ ея покровительства монофизитамъ, онъ несомнѣненъ и далъ основаніе многимъ историкамъ называть ее монофизиткой [113]). Она была

[112]) Mansi, Sacr. conc. nova et amp. coll., T. IX, pp. 171—645; Harduinus, Act. concil., t. III, pp. 1—243; Migne, t. 67: Facund. «Pro dex. t. c.» pp. 623—624; «Liber. contra Moc.», pp. 861 — 863; Migne, t. 68, — Vict. Tun. «Chron.», pp. 956 — 961; Migne, t. 108, «Theoph.», pp. 496 — 498; An. Bibl. h. ex Theoph., pp. 1263 — 1264; Evagrii Schol. «Hist. ec.» Valesii, 1700, t. III, pp. 356, 379; Samuel. Basnagii, t. III, pp. 735—813; Anast. Bibl. «De v. p. R.», pp. 21—23; Baronii, Annales, t. VII, pp. 314 — 324, 333—339, 346—362, 367—403, 408—411; Nicephori Callist. «Ec. Hist.», 890 p.; Cave, «Script. eccles. hist. lit.» Oxonii, 1740, p. 522. Наиболѣе подробно вопросъ о 3 главахъ изслѣдованъ у Hefele, «Conciliengesch.» B. II, pp. (793 — 887) и у Walch'a, B. VIII, pp. 79 — 263. Винченци пытается доказать твердость Вигилія въ вопросѣ о 3 главахъ, будто бы онъ въ «Judicatum'ѣ» далъ рѣшеніе его, отъ котораго не отступилъ до конца жизни (Vincenzi, t. IV, pp. 7, 8, 9—17, 153—177, 215—253, 389—399). Но довывать съ такими беззастѣнчивыми натяжками, какъ Винченци, можно все. Поставивши своею цѣлію апологію Вигилія, онъ признаетъ недостовѣрнымъ и не подлиннымъ все, что̀ идетъ въ разрѣзъ съ его взглядомъ. Съ такимъ пріемомъ можно, конечно, идти далеко. Мы не будемъ входить въ разборъ аргументаціи Винченци и по этому предмету, потому что это не входитъ въ нашу задачу.

* Впослѣдствіи она отреклась отъ монофизитства и стала ревностно дщерью православной церкви. *Прим. Цензъ.*

[113]) Migne, t. 68; Vict. T. «Chron.» p. 956; Liber. «Brev.» pp. 1039 — 1040;

центромъ, около котораго группировались монофизиты; имѣя твердую опору при дворѣ, послѣдніе поставили своихъ сторонниковъ на патріаршіе престолы Антіохіи, Александріи и Константинополя, хотя и не занимали легальнаго положенія въ государствѣ. Юстиніанъ мечталъ о соединеніи ихъ съ православными и съ этою цѣлью поднялъ вопросъ о 3 главахъ. Но не соединенія съ православными, не уніи желали монофизиты: опираясь на могущественную Ѳеодору, они добивались того, чтобы ихъ ученіе было признано православнымъ. Для доставленія монофизитству большей силы, Ѳеодора задумала завербовать въ ряды монофизитовъ папу, имѣвшаго большой авторитетъ не только на Западѣ, но и на Востокѣ. Этого ей удалось достигнуть въ лицѣ Вигилія, вступившаго благодаря ей на папскій престолъ. Вигилій прибылъ въ Константинополь въ свитѣ Агапита. Это былъ честолюбивый, пронырливый, но безхарактерный карьеристъ, мечтавшій о папской тіарѣ и разъ уже упустившій ее изъ рукъ. Такой человѣкъ и нуженъ былъ Ѳеодорѣ. Она вѣрно расчитала, что онъ согласится на все, лишь бы вступить на папскій тронъ, что убѣжденій у него никакихъ нѣтъ. Поэтому по смерти Агапита она дѣйствуетъ одновременно на его честолюбіе и корыстолюбіе: предлагаетъ ему папскій тронъ и 7 центенаріевъ золота, если онъ согласится содѣйствовать монофизитству. Вигилій съ удовольствіемъ принимаетъ предложеніе Ѳеодоры и даетъ ей письменное обязательство—войдти въ письменныя сношенія съ представителями монофизитства, Ѳеодосіемъ, Анѳимомъ и Северомъ, признать ихъ вѣру православною, и осудить трехъ главъ [114]). Между тѣмъ является препятствіе для вступленія Вигилія на папскій престолъ: въ Римѣ, узнавши о смерти Агапита, избираютъ на его мѣсто Сильверія [115]). Но Ѳеодора беретъ на себя возведеніе Вигилія: она даетъ приказаніе Велизарію низложить Сильверія, если онъ не согласится сдѣлать тоже, что ей обѣщалъ Вигилій. Сильверій рѣшительно отказывается отъ предложенія Ѳеодоры, Велизарій низлагаетъ его, воспользовавшись завѣдомо ложнымъ обвиненіемъ его въ измѣнѣ. Вигилій вступаетъ

Ibid., t. 108, Theoph... pp. 495—498; Evagrii Schol. «H. eccles.» t. III, p. 356: Anast. Bibl. p. 21; Nicephor. Callist. p. 872.

[114]) Migne, t. 68; Liber. «Breviar.» pp. 1039—1040; Victor T. «Chr.» p. 956.

[115]) Ibid., t. 68; Liber. «Brev.» p. 1039; Vict. «Chr.» p. 956.

на тронъ и согласно съ обязательствомъ отправляетъ Ѳеодосію, Анѳиму и Северу письмо, въ которомъ заявляетъ о своемъ единомыслiи съ ними въ дѣлахъ вѣры и анаѳематствуетъ православное ученіе о двухъ природахъ во Христѣ [116]).

Достаточныхъ основаній для отрицанія подлинности этого письма нѣтъ, какъ показалъ еще Пажъ [117]). Возраженія противъ подлинности его Винченци и Курганова не выдерживаютъ критики. Но этимъ письмомъ и оканчивается служеніе Вигилія монофизитской партіи, благодаря которой онъ вступилъ на престолъ. Въ письмахъ къ Юстиніану и Миннѣ отъ 540 г. онъ заявляетъ себя уже православнымъ и анаѳематствуетъ тѣхъ же еретиковъ, къ которымъ недавно тайно писалъ въ ихъ духѣ [118]).

П. Соколовъ.

---

[116]) Ibid., t. 68; Liber. «Brev.» p. 1041;—Vict. «Chr.» 957; Migne, t. 67; Fac. «Lib. c. M.», pp. 861—862.

[117]) Pagus, «Critica hist. chron. in annales Bar...», t. II, pp. (562—563).

[118]) Baronii, An. ec., t. VII, pp. 284—286; Migne, t. 69, pp. 21—26.

ОБѢТОВАННАЯ ЗЕМЛЯ*.

И взошелъ Моисей съ равнинъ Моавитскихъ на гору Нево, на вершину Фасги, что противъ Іерихона, и показалъ ему Господь всю землю Галаадъ до самаго Дана, и всю (землю) Невфалимову, и всю землю Ефремову и Манассіину, и всю землю Іудину, даже до самаго западнаго моря, и полуденную страну и равнину долины Іерихона, городъ Пальмъ, до Сигора. И сказалъ ему Господь: «вотъ земля, о которой Я клялся Аврааму, Исааку и Іакову, говоря: сѣмени твоему дамъ ее. *Я далъ тебѣ увидѣть ее глазами твоими, но въ нее ты не войдешь»!* И умеръ тамъ Моисей, рабъ Господенъ, въ землѣ Моавитской, по слову Господню. (Второз. XXXIV, 1—5).

Мало въ исторіи лицъ, величіе которыхъ равнялось бы величію Моисея, и я не знаю, есть ли въ Ветхомъ Завѣтѣ разсказъ болѣе глубоко-трогательный, какъ разсказъ о его кончинѣ. Около вѣка протекло съ тѣхъ поръ, какъ онъ, живя во дворцѣ Фараона, въ которомъ выросъ, окруженный всею прелестью египетской роскоши и великолѣпія царскаго, былъ болѣзненно пораженъ мыслію о позорномъ рабствѣ своего народа, и съ тѣхъ поръ его сердце страдало и не имѣло покоя.

Съ той поры онъ скитался какъ изгнанникъ, удаляясь большею частію въ пустыню, и тамъ Господь призвалъ его къ выполненію чрезвычайнаго служенія. Онъ, кротчайшій изъ всѣхъ людей и робкій [1]), который страшился великаго призванія, долженъ былъ противостать царю жестокому и исполненному ковар-

---

* Изъ Берсье.

[1]) Чис. XII, 3, Исх. III, 11, и IV, 13.

ства, до того дня когда Израиль, его рукою освобожденный, могъ перейти Чермное море и направиться въ землю Ханаанскую; но тогда-то именно и началась для него непрерывная борьба противъ этого невѣжественнаго народа, неблагодарнаго и непокорнаго, не способнаго нести славное бремя своего религіознаго предназначенія свободы. Ему пришлось быть свидѣтелемъ всѣхъ его возмущеній, всѣхъ его заблужденій; онъ видѣлъ, какъ этотъ народъ у подножія Синая, гдѣ Богъ возвѣщалъ ему тотъ высшій законъ, который будетъ существовать вѣчно, поклонялся золотому тельцу. Не признанный своимъ народомъ, одинокій среди Израиля, онъ его наставлялъ, велъ, поддерживалъ въ теченіи сорока лѣтъ, неусыпно бодрствуя, дѣйствуя неустанно, то взывая къ своему народу и умоляя его не отвращаться отъ истиннаго Бога, то ходатайствуя за народъ предъ своимъ Богомъ. Наконецъ онъ достигалъ цѣли, столь давно имъ желанной. Вотъ была предъ нимъ земля обѣтованная, и однѣ воды Іордана отдѣляли его отъ нея. Земля обѣтованная!.. Сколько разъ онъ мысленно представлялъ ее себѣ и ею любовался, давая своему воображенію рисовать дивныя картины въ теченіи долгихъ ночей, проведенныхъ имъ въ пустынѣ, когда онъ подъ сводомъ звѣзднаго неба бесѣдовалъ съ Іеговой!.. Тамъ Авраамъ и Іаковъ ставили свои шатры, тамъ ихъ могилы ждутъ Израиля; тамъ должно было основаться царство Божіе на землѣ, тамъ былъ для Моисея отдыхъ, исполненіе всѣхъ его желаній, награда за всѣ его труды... И теперь онъ слышитъ голосъ Господа, который говоритъ ему: „взойди на гору, посмотри на землю отцевъ твоихъ, но ты въ нее не войдешь“! Съ безмолвной вершины горы Нево усталый старецъ вперяетъ жадно свой взоръ во всѣ направленія; онъ видитъ всю страну отъ Галаада до Дана; вотъ Іерихонъ, городъ пальмъ, затѣмъ богатыя долины Невфалимскія, Ефраима и Манассіи, далѣе земля Іуды, а потомъ, на дальнемъ горизонтѣ, западное море.... Да, это дѣйствительно обѣтованная земля, но ему запрещено въ нее войти... Минутно душевная боль, которую онъ отъ этого ощущаетъ, какъ бы превышаетъ его силы; но, забывая себя, онъ помышляетъ о будущности, которая ожидаетъ Израиля, онъ созерцаетъ въ душевномъ волненіи тѣ мѣста, гдѣ Богъ поставитъ Свое святилище, тѣ долины, среди которыхъ произойдетъ спасеніе міра; вдали горы Галилеи; на югѣ—Виѳлеемъ, Моріа, и та гора, на которой долженъ былъ быть водруженъ крестъ,

которому мы поклоняемся.., и затѣмъ, окинувъ взоромъ въ послѣдній разъ эту землю, столь давно желанную, Моисей преклоняетъ голову и умираетъ [2]).

Братіе, изъ великаго событія, только что описаннаго, для насъ вытекаетъ великое поученіе. Кто бы вы, здѣсь присутствующіе, ни были, не мечтали ли вы о землѣ обѣтованной въ вашемъ земномъ странствованіи, не стремились ли вы къ ней, не думалось ли вамъ, что вы достигли ее, когда вдругъ раздавался голосъ, который говорилъ вамъ: „ты не войдешь въ нее“? Поэтому я обращаюсь ко всѣмъ вамъ. Я хочу сегодня изслѣдовать, почему Богъ отказываетъ намъ въ томъ, чего мы просимъ отъ земли: я хочу защищать Его дѣло, и оправдать Его пути Буду счастливъ, если достигну этой цѣли, буду счастливъ, если вы вмѣсто того, чтобы предаваться тому горькому чувству, которымъ быть-можетъ полны ваши раздраженныя и обманутыя сердца, могли бы научиться покорно благословлять Бога!

Да, мы всѣ мечтаемъ о землѣ обѣтованной въ здѣшнемъ мірѣ... Каждый изъ насъ ожидалъ многаго отъ жизни, и никого изъ насъ жизнь не удовлетворила... Не вѣрьте тому, что видимо, не довѣряйте радости внѣшне выражаемой безпечности, которую видите на столькихъ лицахъ... Все это маска... Незримое, истинное существо человѣка, если захочетъ быть искреннимъ, скажетъ вамъ, что оно чего-то жаждетъ и страдаетъ. Но для Моисея, братіе, обѣтованною землею была та земля, гдѣ долженъ былъ царствовать Господь; его душа пылала желаніемъ одной славы Божіей; онъ жаждалъ правды и святости. Гдѣ между нами тѣ, которые домогаются того же?

Каковою согласно вашему желанію должна быть земля обѣтованная?, Тою-ли возрожденною землею, гдѣ будетъ царствовать правда, гдѣ царство Христово будетъ водворено среди людей? Гдѣ Богъ любимъ, славимъ; гдѣ Имъ полны души и сердца? Составляетъ ли главное желаніе вашего сердца то, чтобы всѣ увѣровали въ Евангеліе, чтобы церковь была полна славы, души обращены ко Христу, крестъ явился повсюду побѣдителемъ? Желаете ли вы, согласно чудному выраженію пророка Исаіи, чтобы земля была наполнена

---

[2]) Писатель послѣдней главы Второзаконія называетъ тѣ мѣста, на которыхъ останавливался взоръ Моисея, именами, которыя были усвоены имъ лишь впослѣдствіи. Такъ и мы поступили.

вѣдѣніемъ Господа, какъ воды наполняютъ море? Этого ли вы болѣе всего домогаетесь, больше всего желаете, желаете до такой степени, что, вообще счастливые и обладающіе всѣми благами земными, вы, разъ это не дано вамъ, точно всего лишены?... И что же, требуется ли и говорить, что такого рода обѣтованная земля никогда не станетъ вашимъ достояніемъ въ здѣшнемъ мірѣ... Быть-можетъ по сплѣ вашей вѣры вы надѣялись войти въ нее. Вамъ думалось по извѣстнымъ, положительнымъ даннымъ, что вы можете признать нашъ вѣкъ за вѣкъ возрожденія, вы видѣли народы пробужденные отъ мертваго сна, видѣли, что церковь, послушная голосу Божію и вѣрная чувству своего дивнаго предназначенія, начинала дѣйствовать, вы видѣли, казалось вамъ, что Духъ Святый нисходитъ, какъ въ день Пятидесятницы, и воспламеняетъ сердца... Подобно этому вѣрующіе первыхъ временъ христіанства ожидали водворенія царства Христова, полнаго славы, на развалинахъ міра языческаго... Да, такова должна была быть земля обѣтованная. Но увы! міръ продолжаетъ существовать по прежнему; царство Божіе не приходитъ съ шумомъ, дѣланіе Духа таинственно и сокровенно, и въ то время какъ это видѣніе обновленной земли, полное блеска, предносится предъ вашимъ отуманеннымъ взоромъ, какой-то голосъ шепчетъ вамъ на ухо: „ты не войдешь въ нее“!

Но не станемъ однако, братіе, обольщать себя. Рѣдки въ наши дни тѣ люди, которые, мучимые желаніемъ истины и правды, жаждутъ водворенія царства Божія на землѣ. Не будемъ сравнивать себя съ тѣми вѣрующими, которыхъ не былъ достоинъ міръ, съ тѣми смиренными и великими свидѣтелями истины, которые хотя имѣли все, чего только можно желать, считали все это за ничто, потому что любимый ими Богъ былъ не признанъ на землѣ. Увы! Когда мы ни въ чемъ не имѣемъ недостатка, когда мы имѣемъ здоровье, крѣпость силъ, богатство, полны надеждъ, окружены любовію и привязанностями земными, чувствуемъ ли мы себя тогда чуждыми на землѣ, думаемъ ли мы о царствѣ Божіемъ, молимъ ли о томъ, чтобы оно пришло?... Сознаемся въ томъ, что мы страдаемъ отъ иныхъ причинъ... Всегда привмѣшанъ сюда нашъ личный интересъ, мы себялюбиво ищемъ чего-либо для себя... Для васъ землею обѣтованною было ваше собственное счастіе, то счастіе, за которымъ гонятся столь упорно и неустанно и которое потомъ такъ горько оплакиваютъ. И что же! эти скорби, эти сѣтованія, къ ко-

торымъ примѣшивается столько себялюбія, Богъ по своей безконечной благости не презираетъ ихъ. Онъ, который трости надломленной не переломитъ, часто посредствомъ нашихъ скорбей, вполнѣ земныхъ, возвращаетъ насъ на прямой путь, чрезъ нихъ рождая въ нашихъ сердцахъ тайное желаніе истиннаго мира, прощенія, утѣшенія вѣчнаго... Всего лучше вопросите себя и вспомните свое прошлое.

Вы мечтали о жизни на землѣ, исполненной истинно великой славы, такъ какъ у васъ не было стремленій къ низкимъ удовольствіямъ... Щедро одаренные Богомъ, вы имѣли блестящія способности, вы живо воспринимали все истинно доброе и прекрасное... Съ какою радостію вы начинали подвигъ жизни! Съ какимъ увлеченіемъ вы относились ко всякой истинно доброй дѣятельности. Вы ежедневно должны были, казалось, совершенствоваться и крѣпнуть въ добрѣ... Познавать, любить, дѣйствовать, —вотъ та цѣль, къ которой вы стремились. Всѣ эти очарованные пути были открыты предъ вами, окутанные тѣми облаками утренней зари, сквозь которыя весною виднѣется уже ясно прекрасный и теплый день.. Вотъ что было для васъ землею обѣтованною; жадно глядѣли вы на нее, вы собирались уже въ нее войти... Вдругъ васъ постигло несчастіе, болѣзнь сломила ваши силы, ваше состояніе ушло, вы должны были начать зарабатывать свой насущный хлѣбъ въ потѣ лица; подавляющія заботы болѣзненно поразили ваше сердце и разрушили ваши надежды; вы узнали неожиданно не подразумѣваемый вами прежде эгоизмъ и жестокосердіе людей, что было для васъ и тяжко и горько, и въ то время какъ другіе, опередивъ васъ, быстро подвигались къ тому видимому въ дали счастію, которое для васъ было недоступно, суровый голосъ испытанія шепталъ вамъ на ухо: „Ты не войдешь въ нее“!

Ты, сестра моя во Христѣ, мечтала о земномъ счастіи при взаимной любви, путь жизни казался тебѣ отраденъ, имѣя опору честной руки и сердца. Какъ отрадно имѣть возможность ежедневно изливать свои мысли и чувства въ ту душу, которая понимаетъ твою душу! Какъ отрадно всегда находить дома живое участіе ко всему, что до тебя касается! Какъ отрадно быть соучастницей трудовъ, занятій, дѣлъ, которые станутъ и твоими! Вотъ въ чемъ состояла для тебя земля обѣтованная... А теперь ты—вдова, и идешь одиноко по тому пути, тяготу котораго никто не

облегчаетъ... Или, что еще много хуже, невѣрность, обманъ и быть можетъ полнѣйшее равнодушіе изрыли между тобой и сердцемъ того, чье ты носишь имя, бездну, которая должна существовать вѣчно, твои надежды зарыты въ могилѣ, на которую ты не смѣешь обратить ничье сострадательное вниманіе, и тяжести этой страшной скорби твоего сердца, которую ты должна скрывать отъ другихъ, ни оказываемое тебѣ уваженіе, ни любовь, ничто не можетъ облегчить.

Васъ Богъ избавилъ отъ подобнаго испытанія. Вокругъ васъ росла веселая семья, вы подготовляли къ жизни дѣтей, Богомъ вамъ данныхъ. Какъ вы были счастливы, когда слѣдили за первымъ пробужденіемъ ихъ разума; съ какимъ заботливымъ страхомъ слѣдили за ихъ искушеніями и страданіями; съ какою благодарностію глядѣли вы на ихъ побѣду надъ зломъ и на ихъ успѣхи въ добрѣ! Никогда они не могутъ узнать, сколько они вамъ стоили молитвъ, слезъ и самопожертвованій. Наконецъ вы уже было почти достигли желанной вами цѣли. Они были подготовлены къ жизненной борьбѣ; вами было насаждено въ ихъ сердца все то добро, которое могло быть посѣяно неослабною любовію. Ихъ душа отзывчиво относилась къ тому, чѣмъ была полна ваша душа, и вотъ взоръ съ полной надеждой ждалъ предъугадываемой вами ихъ будущей честной дѣятельности, ихъ успѣховъ. Вотъ что было для васъ землей обѣтованной... Тяжело сказать! все это было еще вѣрно даже вчера. Но вдругъ наступилъ день душевной тоски, день предчувствія страшнаго горя, который окончился еще болѣе страшною дѣйствительностью... Въ вашъ домъ, полный скорби, вошло похоронное шествіе, и теперь ваша колеблющаяся вѣра должна искать на небѣ тотъ образъ, который предносится предъ вашимъ смущеннымъ взоромъ... Стану ли говорить о другихъ нашихъ разочарованіяхъ? Буду ли напоминать о тѣхъ дѣлахъ, которыя долго были преслѣдуемы съ самоотверженіемъ, съ любовію, но при окончаніи которыхъ вы испытали неудачу, неблагодарность, и увидали, что ваши лучшія намѣренія были непризнаны и оклеветаны? Нѣтъ, не хочу и пытаться излагать это... Пусть намъ отвѣтятъ тѣ, которые когда либо искали здѣсь на землѣ награду за свои труды, счастія и благодарности... Пусть они намъ скажутъ, что имъ далъ міръ и сколько изъ тѣхъ плодовъ, которые имъ обѣщала весна, созрѣли осенью. Нѣтъ, земля обѣтованная не на землѣ. Мы видимъ ее,

изъ дали поклоняемся ей, думаемъ войти въ нее, но раньше или позднѣе мы слышемъ голосъ говорящій: „Ты не войдешь въ нее“!

Тщетныя желанія! безплодныя мечты! вопіетъ міръ и во имя своей эгоистической философіи проповѣдуетъ намъ забвеніе и развлеченіе... Но этого забвенія вы не желаете. Нѣтъ, лучше хотя и страдать, но испытавъ эти желанія, эти привязанности, эти надежды; лучше унести съ собой эти святые образы и эти священныя воспоминанія; лучше испытывать страданія души вѣрующей и сердца любящаго, чѣмъ безсмысленную и низкую суетность міра; да, Моисею лучше умереть послѣ сорокалѣтнихъ трудовъ и страданій въ виду береговъ Ханаанскихъ, чѣмъ влачить во дворцахъ Египетскихъ тяжкое и постыдное рабство удовольствія и грѣха!

Но все-таки предъ этимъ неумолимымъ закономъ, которымъ намъ здѣсь на землѣ преграждается входъ въ землю обѣтованную, наше сердце въ смущеніи и трепетѣ обращается къ Богу; мы вопрошаемъ Его, Бога любви, о тайнѣ Его путей, которые удивляютъ насъ и подъ часъ смущаютъ. „Почему это такъ? говоримъ мы Ему, почему“?

Истинную причину путей Божіихъ мы, братіе, никогда вполнѣ не познаемъ здѣсь на землѣ. Есть тайны, и преимущественно въ страданіяхъ, которыя превыше всякаго для насъ истолкованія. Однако написано, что тайна Превѣчнаго открывается боящимся Его. Постараемся же нѣсколько истолковать ее. Постараемся понять для того, чтобы лучше научиться благодарить, и не все понимая. Если Моисей не входитъ въ землю обѣтованную, то это во первыхъ потому, что Моисей согрѣшилъ. Однажды, въ день знаменательный, предъ народомъ невѣрующимъ и возмущеннымъ Моисей не устоялъ, и вотъ когда въ первый разъ ему было сказано: „Ты не войдешь въ землю Ханаанскую“.

Но что же! скажете вы мнѣ: развѣ Богъ не могъ забыть вину своего служителя? Развѣ Моисей не свидѣтельствовалъ о Немъ, не былъ Его пророкомъ; развѣ Имя Божіе не прославлялось имъ, развѣ онъ не защищалъ дѣла Божія, не горячо желалъ водворенія Его царства? Не была ли вся его жизнь долгой, непрерывной жертвой истинѣ? И Господь, которому онъ столь долго служилъ, не воспомянетъ ли милосердно о немъ?—Да, братіе, Онъ воспомянулъ его; Моисей получилъ прощеніе, онъ не отвергнутъ, и Богъ, избравшій его, хранившій его, приметъ его въ Свое лоно: но да-

руемое прощеніе и благодать не уничтожаютъ правды святости божественной, и Моисей, пока онъ будетъ на землѣ, понесетъ видимое наказаніе за бывшее свое непослушаніе. Такъ какъ онъ согрѣшилъ предъ лицемъ народа, то онъ и пораженъ будетъ предъ лицемъ народа. Вотъ что мы теперь съ трудомъ понимаемъ. Въ наши дни сознаніе святости Божіей теряется. Наша ко всему не строго относящаяся совѣсть къ несчастію проситъ и проповѣди слабой, которая бы ея не смущала и не пугала. Богъ есть любовь, повторяемъ мы за Евангеліемъ, и забываемъ, что Евангеліе никогда не отдѣляетъ любовь Божію отъ Его святости! Мы забываемъ это въ виду Геѳсиманіи, въ виду Голгоѳы, въ виду тѣхъ неимовѣрныхъ страданій, которыя напоминаютъ намъ, что прощеніе не уничтожаетъ правды, и что божественная святость требуетъ искупительной жертвы. Да, Богъ есть любовь; но размышляли ли вы, братіе, о томъ, что то, что Богъ больше всего любитъ, есть именно добро? Можетъ ли Богъ любить свое созданіе больше, чѣмъ Онъ любитъ добро? вотъ въ чемъ состоитъ вопросъ. Нашъ вѣкъ разрѣшаетъ этотъ вопросъ въ смыслѣ, который угоденъ его слабодушію. Онъ говоритъ намъ, что Богъ прежде всего любитъ свои созданія; и говоря это, онъ опровергаетъ все Евангеліе, потому что очевидно, что если Богъ любитъ свои созданія болѣе, чѣмъ Онъ любитъ добро, то Онъ во что бы то ни стало спасетъ ихъ, какъ бы ни было велико ихъ паденіе, ихъ невѣріе. Тогда небо для всѣхъ отверсто,—для нераскаянныхъ грѣшниковъ, гордецовъ, противляющихся Бо́гу, равно какъ и для тѣхъ, которые покаялись и имѣютъ сердце сокрушенное. Тогда святость—ничто иное какъ нѣчто принадлежащее по ихъ собственному желанію душамъ избранныхъ, тогда прощеніе есть объявленная всѣмъ индульгенція. Что въ сущности значатъ вѣра, перемѣна жизни, болѣзненная борьба съ грѣхомъ? Богъ насъ любитъ, Онъ насъ всѣхъ спасаетъ, и, что бы мы ни дѣлали, небо будетъ нашимъ достояніемъ.

И это не все. Если Богъ такимъ образомъ можетъ поставлять добродѣтель не на первенствующемъ, ей подобающемъ мѣстѣ, то не можетъ ли Онъ и всегда такъ поступать? А тогда что станетъ съ Его святостію? Что же намъ говорятъ о Его правдѣ, когда этотъ законъ правды измѣняется Имъ согласно Его желанію? Я иду далѣе. Что намъ говорятъ о искупленіи, и чему насъ научаетъ крестъ Голгоѳскій, если вы уничтожаете мысль о жертвѣ, ко-

торую требовало правосудіе Божіе, ту мысль, которую соединяли съ жертвоприношеніемъ голгоѳскимъ всѣ апостолы и которая одна придаетъ кресту его ни съ чѣмъ не могущую сравниться силу?

Вотъ что дѣлаютъ съ Евангеліемъ, вотъ то ученіе, которое, проповѣдуемое слишкомъ часто съ каѳедры церковной, усыпляетъ совѣсть сномъ смерти, унижаетъ церковь, и потомъ хвалится тѣмъ, что оно охотно пріемлется большинствомъ людей того поколѣнія, всѣмъ страстямъ котораго оно льститъ. Такимъ образомъ, не только затмѣвается и меркнетъ понятіе о Богѣ, но при подобномъ воззрѣніи на вещи немыслимымъ становится объяснить существованіе страданій. Какъ! Богъ любитъ свои созданія болѣе чѣмъ Онъ любитъ добро, и Онъ желаетъ, чтобы они страдали! и страданіе, со всею своею гнетущею дѣйствительностію, остается и по сей день закономъ исторіи! и міріады существъ, которыхъ Богъ могъ бы спасти однимъ словомъ, должны безъ всякой необходимости испытать въ теченіи всей жизни одни самыя ужасныя страданія!... и часто Онъ призываетъ наилучшихъ людей, и наиболѣе вѣрующихъ, къ самымъ тяжкимъ испытаніямъ! Допустите, напротивъ, согласно со св. Писаніемъ, что Богъ прежде всего любитъ добро, что Онъ святъ по самому существу Своему, и вы поймете, что если относительно грѣшника Онъ есть Богъ любви, то относительно грѣха Онъ—Богъ правды и суда, что страданіе, которое Онъ повелѣваетъ понести, соединено нераздѣльно со зломъ содѣяннымъ, что для нераскаянныхъ грѣшниковъ общеніе съ Нимъ остается навѣки невозможнымъ, и что и самимъ прощеннымъ грѣшникамъ посылается страданіе для того, чтобы напоминать имъ о Его святости.

Вотъ что говоритъ Евангеліе, истинное Евангеліе, проповѣданное Іисусомъ Христомъ, то, которое одно я смѣю провозглашать съ этой каѳедры, которое одно учитъ познавать Бога такимъ, каковъ Онъ есть, говоритъ о всѣхъ Его свойствахъ; которое одно устрашаетъ душу, но которое же одно и обращаетъ ее на путь истины и спасаетъ; и которое, несмотря на то, что въ немъ много неумолимо строгаго, одно изъясняетъ наши страданія и въ силахъ утолить ихъ.

Вы вопрошали, почему жизнь не сдержала въ отношеніи васъ того, что ею вамъ было обѣщано, почему ваши мечты,—ожидаемое вами счастіе, были немилосердно разрушаемы, почему въ виду

земли обѣтованной неумолимый голосъ вдругъ говорилъ вамъ: „Ты въ нее не войдешь“. Св. Писаніе отвѣчаетъ вамъ: Потому что вы грѣшники, потому что эта земля, осквернённая грѣхомъ, не можетъ быть для васъ мѣстомъ покоя и счастія, потому что Богъ желаетъ научить васъ и приготовить къ общенію съ Нимъ.

Вы вопрошали, вы, искупленные, вѣрующіе въ Евангеліе, почему съ вами, вѣрующими въ прощеніе даруемое Богомъ, въ Его любовь, во всѣ Его обѣтованія, Онъ поступаетъ столь строго, что вы приходите въ недоумѣніе? Это потому, что Богъ, давшій вамъ стать чадами Его любви, желаетъ сдѣлать васъ и соучастниками Его святости; это потому, что Онъ желаетъ, чтобы страданія, соединенныя съ вашею земною жизнію, напоминали вамъ ежедневно то, чѣмъ вы были прежде и чѣмъ вы были безъ Него. — Такъ Богъ дѣйствуетъ во всѣ времена именно относительно тѣхъ, которые больше всѣхъ Его любили. Спросите у Моисея, почему онъ не входитъ въ Ханаанскую землю? Ропщетъ ли онъ, сѣтуетъ ли онъ, винитъ ли онъ правосудіе Божіе? Нѣтъ, онъ преклоняетъ главу и славитъ Бога. Спросите Іакова, почему его глава, убѣленная сѣдинами, въ печали сойдетъ въ могилу? Винитъ ли онъ въ этомъ Бога? Нѣтъ, онъ вспоминаетъ грѣхи, имъ содѣянные въ дни минувшіе, то—какъ онъ поступалъ относительно Исаака, свое вѣроломство противъ Исава. Спросите Давида, почему онъ скитается изгнанникомъ въ горахъ израильскихъ, преслѣдуемый, о горе, своимъ сыномъ, своимъ роднымъ сыномъ? Увы! онъ помнитъ свое постыдное паденіе, убійство и прелюбодѣяніе. Спросите у св. Павла, почему его апостольство стало долгимъ, непрерывнымъ мученичествомъ? Онъ вспоминаетъ о томъ, что онъ противился внушеніямъ своей совѣсти и гналъ Церковь Божію. Такъ Богъ поступаетъ съ Своими великими служителями. Такимъ образомъ исполняется то слово, что Его судъ начинается съ Его собственнаго дома. Такимъ образомъ Богъ напоминаетъ тѣмъ, которые Имъ прощены и которыхъ Онъ спасаетъ, что они, дѣти Бога любви, должны стать чадами святаго Бога. Истинно строгое, но отеческое ученіе, противъ котораго столько разъ роптали наши сердца! преклоняемся предъ твоими ударами, потому что, причиняя намъ скорбь, ты напоминаешь намъ, что Богъ, Самъ Богъ промыслительно дѣйствуетъ въ дѣлѣ нашего спасенія.

Но отказывая намъ, какъ было отказано Моисею, въ томъ, чтобы мы здѣсь на землѣ вошли въ землю обѣтованную, Богъ имѣетъ въ виду еще и иную цѣль; цѣль эта состоитъ въ томъ, чтобы укрѣпить нашу вѣру.

Предположимъ, братіе, что намъ дано бы было осуществить то, что нами предполагалось, здѣсь на землѣ,—увидать, что наши желанія здѣсь исполнились, жертвы, нами принесенныя, здѣсь получили свою награду, пожать однимъ словомъ здѣсь все, что нами было посѣяно. Что бы вскорѣ изъ этого вышло? То, что мы ходили бы видѣніемъ, а не вѣрою,—путь отрадный и легкій, на которомъ каждое усиліе увѣнчивалось бы успѣхомъ, каждая жертва наградой. При такихъ условіяхъ кто бы не желалъ быть христіаниномъ? Кто бы не пожелалъ подобнаго рода благословенія, немедленнаго и видимаго? И не видите ли вы, что разсчетливый духъ корыстолюбца сталъ бы подобно яду привмѣшиваться къ нашему послушанію? Не видите ли вы, что сердца наши, влекомыя къ землѣ всѣмъ тяготѣніемъ нашего на ней испытываемаго счастія, скоро забыли бы на ней міръ невидимый и свое истинное, вѣчное предназначеніе? Въ чемъ бы тогда состояла жизнь вѣры, эта мужественная борьба души человѣческой, которая отрываетъ себя отъ міра видимаго для того, чтобы прилѣпляться къ Богу? Что бы стало съ дивнымъ наслѣдіемъ, которое предано намъ всѣми вѣрующими прежнихъ временъ? Но Богъ желаетъ для насъ лучшаго, и подобно тому какъ, согласно чудному образу представленному въ Св. Писаніи, орелъ уноситъ своихъ птенцовъ на крыльяхъ и этимъ возбуждаетъ въ нихъ желаніе подняться и парить на облакахъ, такъ и Богъ отторгаетъ насъ отъ міра видимаго, чтобы научить насъ возноситься къ нашей истинной отчизнѣ. Вотъ почему Онъ отказываетъ вамъ здѣсь, на землѣ, въ покоѣ, въ мирѣ, въ отрадномъ чувствѣ успокоенія сердца, и въ тѣхъ радостяхъ, которыми вы хотѣли довольствоваться; и вотъ почему въ то время, какъ міръ представляетъ вашему взору эту обѣтованную землю, полную того счастія, которое васъ восхищаетъ и влечетъ къ себѣ, Его неумолимый голосъ говоритъ вамъ: „ты не войдешь въ нее“. Но знайте вѣрно одно: Онъ не обманываетъ васъ, потому что истинный покой, истинное счастіе еще ожидаетъ васъ. Ты, Моисей, мечталъ найти за Іорданомъ святую и благословенную землю; ты мысленно уже видѣлъ тѣ прелестныя долины и мѣста полныя тишины, гдѣ подъ тѣнью чудныхъ

деревъ тебя ждалъ покой; ты глядѣлъ на святилище, гдѣ остановится ковчегъ завѣта, и тебѣ уже слышалось, какъ раздавались на горахъ хананскихъ, близъ гробницъ вашихъ отцевъ, пѣсни поклонниковъ истиннаго Бога. Увы! Это видѣніе было одной мечтой... За Іорданомъ, также какъ и въ пустынѣ, ты увидѣлъ бы народъ неблагодарный, поклоняющійся идоламъ и непокорный, ты увидалъ бы, что имя Божіе не чтится, Его слава не признана, и что каждый шагъ побѣдителя отмѣченъ преступленіями и безчестіемъ... Истинно лучше умереть на горѣ Нево! Потому что Богъ даруетъ тебѣ лучшее наслѣдіе, землю обѣтованную, въ которую ты вступишь съ миромъ... Тамъ нѣтъ болѣе грѣха, тамъ непорочные голоса провозглашаютъ славу Господа; тамъ Его святилище стоитъ окруженное необычайнымъ свѣтомъ и полное дивной красоты; тамъ почиваютъ въ лонѣ вѣчной любви всѣ тѣ, которые подобно тебѣ боролись за правду: тамъ царствуетъ Богъ, окруженный безчисленнымъ множествомъ своихъ служителей. Закрой глаза, утомленный странникъ, ты ихъ откроешь вновь во свѣтѣ незаходимомъ, въ Ханаанѣ небесномъ, въ святомъ Сіонѣ, въ преддверіи Іерусалима! Скажемъ наконецъ, братіе, что если Богъ отказываетъ намъ, подобно тому какъ Моисею, въ томъ, чѣмъ мы бы желали обладать на землѣ, то это для того, чтобы наше сердце принадлежало Ему и отдалось Ему всецѣло.

Слышу ваши на это возраженія... Вы мнѣ вѣроятно отвѣтите: да, въ этомъ суровомъ испытаніи можно научиться святости, вѣрѣ, но развѣ такимъ образомъ Богъ можетъ пріобрѣсти любовь? И вы добавляете: „развѣ бы мы меньше Его любили, если бы Онъ оставилъ намъ тѣ сокровища, которыя столь рано отъ насъ отняты Его ревнивою рукой? Развѣ бы мы меньше Его любили, еслибы могли ежедневно Его благодарить за тѣ радости и привязанности, которыя Имъ жестоко отъ насъ взяты? Развѣ бы мы меньше Его любили, еслибы наше сердце вмѣсто того, чтобы страдать отъ своего одиночества, могло радостно и свободно биться, полное надежды и счастія? Меньше? Да, мы утверждаемъ, что не меньше. Въ данную минуту, еслибы то, чего мы лишились, могло быть намъ возвращено, еслибы дорогіе намъ умершіе могли встать изъ могилъ и намъ явиться, еслибы можно было вернуть нашу молодость, прежнюю нашу жизнь съ ея надеждами, тогда бы въ данную минуту не достало словъ на языкѣ человѣческомъ, чтобы выразить

Богу нашу благодарность и любовь"... Слышу, братіе, что̀ вы говорите, но обратите вниманіе, вы сказали: *въ данную минуту*, и вы сказали вѣрно, потому что, увы, вчера, въ былое время, когда обладали этими сокровищами, когда ваша жизнь была полна счастія, чѣмъ тогда выражалась эта благодарность, это пламенное желаніе благодарить, эта любовь, которая тогда должна бы была изливаться изъ вашего сердца? Отвѣтьте мнѣ! Гдѣ тогда была жизнь, посвященная тому Богу, Которымъ все было вамъ дано; пламенно ли вы тогда молились, мужественно ли исповѣдали вашу вѣру, твердо ли вы надѣялись, какія жертвы вами были приносимы, какіе дары радостно удѣляемы отъ вашего изобилія? Какое мѣсто дано было Богу въ вашихъ мысляхъ и дѣлахъ, въ вашихъ думахъ о будущемъ?

На этой землѣ, полной счастія и украшенной всякими для васъ радостями, думали ли вы о томъ, что Богъ на ней былъ забытъ и что къ Нему относились съ неблагодарностію? Думали ли вы о томъ, что Его дѣло было забыто, что на Его Евангеліе нападали, что церковь Его была слаба и разъединена? Думали ли вы о тѣхъ душахъ, которыя тысячами страдали подъ гнетомъ невѣжества, нищеты и грѣха? Слышны ли вамъ были тѣ вопли страданій, которые ежеминутно со всѣхъ сторонъ возносятся къ Богу? Вопрошали ли вы землю о томъ, гдѣ обитаетъ правда?... Нѣтъ, для того чтобы вы все это сознали, вамъ нужны были страданія. Неправда, постигнувъ васъ, пронзивъ васъ своими болѣзненными стрѣлами, дала вамъ понять, что̀ испытываютъ угнетенные на землѣ; смерть дорогихъ для васъ людей заставила васъ испытать новое для васъ чувство глубокаго сострадания къ тѣмъ, чьи жилища опустошены смертію: болѣзнь дала вамъ понять, что есть испытанія и искушенія, которыя неизвѣстны человѣку, полному жизненныхъ силъ: вами испытанныя оскорбленія, ваши постыдныя тайныя дѣла заставили васъ угадать, что существуютъ сокрытыя страданія, которыя боятся свѣта; и чѣмъ вы явственнѣе видѣли во всемъ ихъ ужасѣ зло, грѣхъ, страданія, тѣмъ вы живѣе стали сознавать, что въ одномъ Богѣ—убѣжище, утѣшеніе, спасеніе, тѣмъ все болѣе ваше сердце стало искать Его, тѣмъ вы больше стали любить Его, тѣмъ вы болѣе чувствовали истину этого слова апостола: „Господи, къ кому намъ идти, какъ не къ Тебѣ"?

Мы видѣли, братіе, какъ Богъ научаетъ насъ, мы видѣли, какъ Онъ насъ подготовляетъ къ вступленію въ землю обѣтованную, которая не здѣсь на землѣ, а на небѣ. Счастливъ тотъ, который не ждетъ ударовъ испытанія для того, чтобы вступить на путь ведущій въ нее, но счастливъ и тотъ, для котораго испытаніе порвало узы, его къ землѣ привязывавшія, и который пошелъ по пути къ отчизнѣ. Сотоварищи въ трудахъ, всѣмъ намъ предлежащихъ, да шествуемъ туда совокупно, одни болѣе твердо и исполненные большей радости, другіе еще слабой поступью и не твердой.... Господь насъ ведетъ, и если Онъ даетъ духъ мужества сильнымъ, то имѣетъ для наислабѣйшихъ безконечную любовь, неизсякаемое терпѣніе....

Идемъ! Входъ въ землю обѣтованную намъ отверстъ... Она дарована намъ побѣдными страданіями и смертію Іисуса Христа.... Онъ насъ всѣхъ въ нее призываетъ... Прійдите вы, которыхъ земля обманула, идите къ Богу, Котораго обѣщаніе неложно; идите, и дай Богъ, чтобы всѣ мы, въ невечерній день царствія Христова, достигнувъ истинной отчизны, тамъ, въ единеніи вѣчномъ со всѣми искупленными всѣхъ вѣковъ, стали причастниками общенія съ Богомъ трисвятымъ!

Марія Бенкендорфъ.

РѢШЕНІЯ СВ. СИНОДА

ПО ДѢЛАМЪ ДУХОВНО-СУДНЫМЪ.

По распоряженію Св. Синода, въ настоящее время составлены и изданы 7 томовъ „Полнаго собранія постановленій и распоряженій по вѣдомству православнаго исповѣданія“ и 6 томовъ „Описанія дѣлъ и документовъ архива Св. Синода“. Въ этихъ изданіяхъ заключаются распоряженія высшаго духовнаго правительства русской церкви по дѣламъ церкви вообще и для отдѣльныхъ епархій въ частности. Представляя обильный матеріалъ для исторіи епархій, монастырей, соборовъ и церквей, они также знакомятъ насъ съ рѣшеніями Св. Синода по духовно-суднымъ дѣламъ и съ тѣмъ, какъ онъ прилагалъ правила древней церкви въ частныхъ случаяхъ и дѣлахъ подлежавшихъ его обсужденію. Настоящая статья представляетъ обзоръ рѣшеній Св. Синода по нѣкоторымъ дѣламъ, а именно:

1) о сложеніи священнаго сана по прошеніямъ;
2) о бракахъ въ родствѣ и свойствѣ;
3) о расторженіи браковъ;
4) о приложеніи правилъ древней церкви о наказаніяхъ вообще;
5) о наказаніяхъ клирикамъ и монашествующимъ.

1) Приложеніе церковныхъ правилъ въ рѣшеніяхъ о сложеніи священнаго сана по желанію.

Ни въ какомъ другомъ вопросѣ церковныя правила не прилагаются Св. Синодомъ съ такимъ отдаленнымъ приспособленіемъ,

какъ въ вопросѣ о сложеніи сана для поступленія въ свѣтское званіе и для вступленія во второй бракъ. Прямыхъ постановленій на это ни въ словѣ Божіемъ, ни между древними правилами нѣтъ. Между тѣмъ въ Россіи съ древнѣйшихъ временъ существовалъ обычай, что овдовѣвшій священнослужитель безъ затрудненія оставлялъ санъ, вступалъ во второй бракъ и поступалъ въ податное, или торговое сословіе, или оставляемъ былъ на низшихъ церковнослужительскихъ должностяхъ. Послѣдній обычай даже утвержденъ соборомъ 1667 г. Петромъ I въ именномъ указѣ 30 апрѣля 1724 г. открыты для таковыхъ и еще нѣкоторыя дороги: онъ предполагалъ такихъ употреблять въ качествѣ миссіонеровъ для распространенія христіанства между язычниками и въ качествѣ учителей въ школахъ при архіерейскихъ домахъ.

Въ самыхъ древнихъ синодальныхъ рѣшеніяхъ по дѣламъ о сложеніи сана для вступленія во второй бракъ, Св. Синодъ, между правилами древней церкви не видя прямо воспрещающихъ это дѣйствіе, совсѣмъ не находитъ его противнымъ правиламъ и дозволяетъ безъ затрудненій. Въ 1767 году діаконъ просилъ о сложеніи сана и о дозволеніи вступить во второй бракъ съ тѣмъ, чтобы записаться въ купечество. Св. Синодъ по этому случаю разсуждаетъ: „понеже по правиламъ святыхъ отецъ пресвитеромъ и діакономъ вступать во второй бракъ не запрещается; то означенному діакону въ разсужденіе молодыхъ его лѣтъ и для воспитанія дочери во второй бракъ вступить не воспрещать“ [1]).

Но послѣ Св. Синодъ въ рѣшеніяхъ по дѣламъ этого рода къ опредѣленію патріаршаго собора 1667 года не обращался никогда, и не хотѣлъ довольствоваться прямо къ этому предмету относящимся повелѣніемъ Петра, а непремѣнно хотѣлъ пріискать основаніе въ Священномъ Писаніи и въ правилахъ древней церкви. Но прямаго и даже косвеннаго основанія ни въ томъ, ни въ другомъ источникѣ на этотъ случай нѣтъ. Нужно было извлекать требуемое и уже напередъ извѣстное заключеніе изъ сопоставленія нѣсколькихъ правилъ. Но и при этомъ заключеніе оказывалось несоотвѣтствующимъ основаніямъ; потому что и изъ употребляемой при семъ операціи открывалось только то, что вступившій во второй бракъ священнослужитель лишается сана за это, а не

[1]) 11 мая протоколъ № 23. 20 іюня № 72. Оба 1767 года.

то, будто ему дозволяется сложить съ себя санъ для вступленія во второй бракъ.

Того вопроса, какимъ образомъ Св. Синодъ извлекалъ изъ Священнаго Писанія и изъ правилъ нужное на сей случай заключеніе, мы отчасти касались уже выше. Мы замѣчали, что это заключеніе можно было получать только посредствомъ самыхъ отдаленныхъ выводовъ.

Чаще всего [2]) Св. Синодъ основываетъ свои рѣшенія о дозволеніи снять священный санъ для вступленія во второй бракъ на словахъ апостола Павла 1 Кор. 7 гл., 9 ст., въ которыхъ апостолъ дозволяетъ вступать въ бракъ вдовымъ, если не могутъ воздержаться, на томъ основаніи, что лучше вступать въ бракъ, нежели разжигаться,—и на 6 правилѣ VI вселенскаго собора, которымъ предписывается извергать того, кто оженился по поставленіи, и дозволяется вступать въ бракъ прежде рукоположенія. Очевидно, что изъ того и другаго мѣста прямаго заключенія о дозволеніи слагать санъ для вступленія во 2 бракъ еще не выходитъ. Ходъ умозаключенія, посредствомъ котораго можно доходить изъ вышеуказанныхъ основаній до заключенія, постановляемаго Св. Синодомъ, представляется въ слѣдующемъ видѣ: поелику тѣмъ вдовымъ, которые не могутъ воздержаться, дозволяется вступать во второй бракъ; то на этомъ основаніи тому или другому просителю вступить во второй бракъ дозволяется. Но поелику 6 правиломъ VI вселенскаго собора дозволяется вступать въ бракъ только прежде рукоположенія, а вступающіе въ бракъ по рукоположеніи извергаются; то на семъ основаніи священнослужителя, просящаго о вступленіи во 2 бракъ, лишить сана. Но очевидно, что только изъ совокупнаго поставленія и апостольскихъ словъ и правила VI вселенскаго собора можетъ быть получаемо нужное въ семъ случаѣ заключеніе. Поэтому, въ тѣхъ нерѣдко встрѣчающихся синодскихъ рѣшеніяхъ, гдѣ заключеніе о снятіи сана извлекается прямо изъ словъ апостола Павла,—очевидно заключается большой пропускъ

[2]) 8 декабря 1781 г. синод. протоколъ, листъ 485. — 19 сентября 1782 года синод. проток., л. 131.—2 іюня 1783 г. синод. прот., л. 185. — 21 іюля 1783 г., л. 413.—5 декабря 1791 г., синод. прот., л. 481.—4 іюля 1792 г., син. проток., л. 33.—25 февраля 1793 г., проток. л. 233 и 10 іюня 1793 г., проток. л. 574.—5 іюня 1797 г., проток. л. 20.—20 октября 1816 г., л. 875 въ ноябрской книгѣ.

въ умозаключеніи. Представляется непонятнымъ, почему въ настоящемъ случаѣ Св Синодъ употреблялъ въ основаніе рѣшеній о снятіи сана съ священнослужителей для вступленія во второй бракъ ученіе апостола Павла, изложенное въ 1 посланіи къ Коринѳянамъ о дозволеніи вступать вообще во второй бракъ, и никогда не приводилъ болѣе прямо относящіяся сюда мѣста изъ 1 посланія апостола Павла къ Тимоѳею — о бытіи священнослужителямъ единобрачнымъ, изъ которыхъ самымъ прямымъ и яснымъ образомъ вытекаетъ мысль о недозволительности для нихъ второбрачія и слѣдовательно объ исключеніи изъ клира тѣхъ, которые бы захотѣли вопреки сему закону вступить во 2 бракъ.

Впрочемъ все это, и эта замѣчаемая нами непослѣдовательность, равно какъ и самое понятіе о снятіи и сложеніи сана, пріобрѣтаемое чрезъ это умозаключеніе, относится только къ формѣ. Сущность заключенія, получаемаго такимъ образомъ, одна—лишеніе священнаго сана, называемое именемъ „снятія“ только для различія отъ изверженія изъ сана, опредѣляемаго за преступленіе. Самъ Св. Синодъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ и по просьбамъ о сложеніи сана безъ всякой вины за одну просьбу о сложеніи опредѣляетъ не сложеніе, а лишеніе; слѣдовательно большаго различія между тѣмъ и другимъ не полагаетъ. Такъ въ 1804 г. священнику, имѣвшему 48 лѣтъ, просившему о сложеніи сана для вступленія во 2-й бракъ, Св. Синодъ, имѣя въ виду, что онъ дѣлаетъ это по сильной наклонности своей къ чувственности, — слѣдовательно, не только въ священническомъ чинѣ, но и ни въ какомъ другомъ терпимъ быть не долженъ, опредѣляетъ, — лиша его вовсе священства и исключа изъ духовнаго вѣдомства, отослать въ губернское правленіе, дабы во вредной праздности не оставался, въ другой родъ жизни [3]).

Прочія правила, иногда употребляемыя Св. Синодомъ въ основаніе рѣшеній о дозволеніи сложить съ себя санъ, прямыхъ основаній для заключенія также не даютъ. Приводимое иногда [4]) 26-е апостольское правило содержитъ тоже, что и 6 правило VI вселенскаго собора, т.-е. запрещеніе по рукоположеніи вступать въ бракъ. А 27 правило св. Василія Великаго, также иногда приво-

---

[3]) 8 іюня 1804 г., синод. проток., л. 39.

[4]) 20 мая 1782 г., прот. л. 133.—19 декабря 1782 г., проток. л. 550.

димое въ основаніе рѣшеній этого рода, почти не имѣетъ сюда никакого отношенія; ибо опредѣляетъ пресвитеру, впадшему въ беззаконный бракъ по невѣдѣнію, имѣть только сѣдѣніе съ пресвитерами, но не касается священнодѣйствія.

Самое удовлетворительное въ формальномъ отношеніи рѣшеніе, какое мы встрѣтили, — это рѣшеніе, которымъ снятіе сана опредѣлено на основаніи правилъ: апостольскаго 26, VI вселенскаго собора 6 и Василія Великаго 27, а вступленіе въ новый бракъ дозволено на основаніи указа 20 апрѣля 1724 года [5]).

Чтобы восполнить недостатокъ внутренней доказательности, для сего въ нѣкоторыхъ рѣшеніяхъ прибѣгали къ собранію большаго количества правилъ. Напримѣръ, въ одномъ рѣшеніи по просьбѣ о снятіи сана съ іеромонаха, не внявшаго никакимъ увѣщаніямъ объ оставленіи намѣренія — въ основаніе приводили 8 правилъ древней церкви и 3 изъ Номоканона при Требникѣ и по статьѣ изъ устава консисторій и свода законовъ. Здѣсь и правила противъ любодѣянія, и противъ клятвопреступленія [6]) и оставленія монастыря, и многое другое, къ существу дѣла мало относящееся.

Не оставимъ безъ вниманія того обстоятельства, что почти во всѣхъ случаяхъ по просьбамъ о снятіи Св. Синодъ прежде снятія предписываетъ дѣлать увѣщанія слагающему санъ о пребываніи въ безбрачіи, чтобы онъ не подвергъ себя по правиламъ св. отецъ изверженію, вступивъ во 2 бракъ [7]). Въ весьма немногихъ случаяхъ указывается ищущему сложенія сана на 7 правило IV вселенскаго собора, подвергающее анаѳемѣ тѣхъ клириковъ и монаховъ, которые дерзнули бы вступить въ воинскую службу или въ мірской чинъ. Но никогда не было дѣлаемо приложенія изъ этого правила, а только одно указаніе или угроза. Въ томъ же опредѣленіи Св. Синода, гдѣ указывается на вышеприведенное правило, постановляется слѣдующее окончательное рѣшеніе: „въ случаѣ не-

---

[5]) 19 декабря 1782 г., синод. прот., л. 550.

[6]) Съ іеромонаха, просящаго снять санъ и монашество, но ни въ чемъ не замѣченнаго, это исполняется на основаніи апост. 25, Василія Великаго 19, 32, 59 и 64; VI всел. собора 7 и 16; VI, 44; и Номоканона 77, 78 и 115; уставъ консист. 91; сводъ закон. IX, 179; 2 сентября 1842 г., син. прот., л. 201, ноябр.

[7]) 4 апрѣля 1777 г., проток. № 10.

согласія санъ съ него снять на основаніи 1 посланія къ Коринѳянамъ, 7 гл." [8]).

Послѣ 1839 года ссылки на правила при снятіи сана прекращаются. Санъ снимается на основаніи свода законовъ [9]).

Все вышеуказанное ведетъ къ тому заключенію, что по этому вопросу практика шла своимъ особымъ путемъ, правила же были приводимы по усмотрѣнію, не единообразно, такъ какъ ближайшаго и непосредственнаго отношенія къ вопросу не имѣли. Практика выработала въ этомъ вопросѣ особые пункты и дѣйствовала на основаніи ихъ, не много заботясь о согласіи или несогласіи ихъ съ правилами, хотя приводить правила въ большей части случаевъ считалось нужнымъ. Мы обозначимъ коротко эти пункты, чтобы видѣть обособленность практики отъ правилъ.

По просьбѣ, дошедшей до императора Александра I отъ московскаго діакона Лебедева, въ которой, описывая изобрѣтенныя имъ машины и предлагая новые механическіе проекты, онъ проситъ, для удобнѣйшаго употребленія дарованій его, перевести его изъ духовнаго званія въ гражданскую службу съ пожалованіемъ ему чина и привиллегіи, — именнымъ указомъ было повелѣно донесть: были ли примѣры таковаго перемѣщенія изъ духовнаго званія въ свѣтское? И какимъ образомъ можно бы удобнѣе теперь удовлетворить желаніе просителя?

По дѣламъ въ канцеляріи Св. Синода значилось, что священнослужители увольняемы были въ свѣтское званіе по снятіи съ нихъ священства: 1) вдовые священники и діаконы по прошеніямъ и по показаніямъ ихъ, что они не способны пробыть безъ супружеской жизни; 2) а женатые священнослужители по происшедшимъ отъ болѣзни тѣлеснымъ неспособностямъ [10]); иные по внутреннимъ признаніямъ недостоинствъ своихъ быть въ семъ званіи. Сему

---

[8]) 14 мая 1809 г., синод. проток., л. 181. — 1 іюня 1810 г, указъ синод. въ дѣлѣ № 256 и дѣло 1809 г. № 566.

[9]) 23 января 1857 г., проток. л. 98 и февр. 1857 г., л. 10.—Ноября 1859 г., протоколъ листъ 2076. Синодальный протоколъ 1862 года, листъ 582. — Марта 1862 г., листъ 497.

[10]) Діаконъ проситъ о снятіи съ него сана по причинѣ эпилептической болѣзни. Св. Синодъ, дозволяя снять санъ и исключа изъ духовнаго вѣдомства, уволилъ съ видомъ для опредѣленія въ другой родъ жизни по собственному его желанію (4 декабря 1801 г., синод. проток. № 13).

послѣднему однако же примѣры были весьма рѣдки. А чтобы просили о снятіи съ нихъ священства или діаконства для опредѣленія въ статскую службу, или въ свѣтское званіе по какому либо художеству, или искусству, какъ просилъ діаконъ Лебедевъ, — таковыхъ примѣровъ не было. Да и вышепомянутые священно-церковнослужители не иначе увольняемы были изъ духовнаго званія, какъ по поданнымъ ихъ просьбамъ къ епархіальнымъ архіереямъ, и по надлежащему объ ономъ изслѣдованію съ увѣщаніемъ сохранить свои обѣты данные при рукоположеніи — пребыть въ ономъ званіи до конца жизни, буде можно. Почему и сему діакону, какія бы впрочемъ не имѣлъ причины сложить діаконское званіе, не другимъ порядкомъ слѣдуетъ къ тому приступить, какъ подачею просьбы къ епархіальному своему архіерею.

Но императоръ Александръ 13 декабря 1801 года соизволилъ, чтобы прошеніе сего діакона принято было за внутреннее признаніе недостоинства своего быть въ настоящемъ званіи, и чтобы на семъ основаніи уволенъ онъ былъ въ статскую службу по примѣрамъ до сего бывшимъ [11]).

Итакъ, практика признавала уже три причины, по которымъ можно было священнослужителямъ искать сложенія сана: 1) вдовому для вступленія во второй бракъ, 2) по причинѣ неспособности отъ болѣзни тѣлесной, и 3) по причинѣ внутренняго признанія недостоинства своего быть въ семъ санѣ. Причины—не предусмотрѣнныя правилами древней церкви и едва ли извѣстныя ей, въ нашей же церкви развившіяся исторически и возникшія еще при митрополитахъ въ слѣдствіе извѣстныхъ мѣръ, принятыхъ нашею церковію противъ вдовыхъ священниковъ на соборѣ 1503 г.

Кромѣ сего, въ этомъ вопросѣ Св. Синодъ получилъ отъ прежняго времени и нѣкоторые другіе обычаи, не утвержденные на древнихъ правилахъ, которые онъ частію продолжалъ, частію исправлялъ.

И 1) тоже наслѣдованное отъ прежнихъ временъ дѣло по отношенію къ вдовымъ священнослужителямъ Св. Синодъ отчасти продолжалъ, отчасти исправлялъ и въ отношеніи къ тому обычаю, по которому вдовые были принуждаемы къ постриженію въ монашество. Этотъ обычай, не одобренный и Регламентомъ, не смотря

---

[11]) 18 декабря 1801 г., синод. прот. № 31.

на то, былъ продолжаемъ епархіальными архіереями. Нѣкоторые архіереи, вопреки внушенію Регламента, продолжали прежнюю систему. Св. Синодъ всякій разъ, когда доходили до него свѣдѣнія о подобныхъ принужденіяхъ, воспрещалъ оныя [12]). Даже въ крайнихъ случаяхъ, при недостаткѣ въ монашествующихъ по какимъ-нибудь особымъ обстоятельствамъ, Св. Синодъ не соглашался на эту мѣру, когда ее предлагали.

Такъ, когда, по случаю моровой язвы въ Москвѣ въ 1772 г., въ монастыряхъ оказалось много недостающихъ противъ штатнаго числа монашествующихъ, синодальная контора указывала Синоду на вдовыхъ священниковъ, ссылаясь, что, по опредѣленію Синода 1732 г., таковыхъ въ монастыри для священнослуженія опредѣлять велѣно, и просила вдовыхъ и бездѣтныхъ священнослужителей *безъ желанія ихъ* отослать, такъ и впредь такѣвыхъ же въ московской епархіи въ разсужденіи крайнѣйшей въ московскихъ монастыряхъ въ монашествующихъ нужды, и чтобы оные священники и діаконы безъ пропитанія не находились, отсылать въ тѣ монастыри, въ коихъ недостатокъ монашествующихъ, гдѣ употреблять достойныхъ къ священнослуженію, а прочихъ въ монастырскія службы и производить имъ жалованье, положенное штатнымъ монашествующимъ, точію къ постриженію въ монашество отнюдь ни подъ какимъ видомъ не принуждать.

Но Св. Синодъ разсудилъ иначе: „понеже духовнымъ регламентомъ и именными указами въ монашество нежелающихъ не только постригать, но и въ неисходныя монастырскія пребыванія посылать не велѣно: то конторѣ въ опредѣленіи священнослужителей въ монастыри поступать по точной силѣ регламента и указовъ, и если гдѣ въ монашествующихъ недостатокъ и въ священнослуженіи остановка, то изъ находящихся въ Москвѣ вдовыхъ, праздноживущихъ священнослужителей для исправленія священнослуженія по очереди на время хотя и посылать, однакожъ съ тѣмъ, чтобы къ неисходному въ тѣхъ монастыряхъ житію, и паче къ постриженію въ монашество ни подъ какимъ видомъ принужденія имъ не было, и находились бы они по отслуженіи своей очереди при своихъ домахъ, гдѣ живутъ, кромѣ только того, развѣ кто

[12]) Въ августѣ 1772 г. син. проток. листъ 26.

самъ добровольно въ тѣхъ монастыряхъ пребываніе имѣть похотятъ“ [13]).

Но и за всѣми запрещеніями насильно постригать вдовыхъ священниковъ въ монашество прежній навыкъ къ этому держался долго. Въ 1783 г. Михаилъ, епископъ иркутскій, доносилъ о недостаткѣ въ его епархіи до штатнаго числа монашествующихъ около 42 человѣкъ и присовокуплялъ, что хотя въ епархіи находятся вдовые протопопы, священники и діаконы, въ томъ числѣ иные престарѣлыхъ лѣтъ и бездѣтные, а у которыхъ хотя и дѣти есть, но они распредѣлены уже къ церквамъ, однакоже тѣ вдовые священники и діаконы о постриженіи себя въ монашество не просятъ. Поэтому онъ просилъ, чтобы Св. Синодъ въ разсужденіи крайняго въ монашествующихъ недостатка вдовыхъ священнослужителей иркутской епархіи вовелѣлъ постричь въ монашество. Св. Синодъ предписалъ, что какъ духовнымъ регламентомъ и именными указами 4 сентября 1764 года и 29 октября 1769 года и указомъ Св. Синода 12 декабря 1769 года въ 5 пунктѣ вдовыхъ священниковъ и діаконовъ и никого сверхъ ихъ воли не только въ монашество постригать, но и въ монастырь приписывать строжайше запрещено, то преосвященному такихъ несходственныхъ съ узаконеніями представленій и чинить не слѣдовало [14]).

Было не мало и другихъ случаевъ и жалобъ на насильственное постриженіе. Принуждали къ постриженію даже такихъ, которые имѣли малолѣтнихъ дѣтей [15]), принуждали посредствомъ содержанія въ тюрьмѣ архіерейской [16]). Жалобы на такое принужденіе доходили даже до Высочайшаго свѣдѣнія [17]). Впрочемъ, Св. Синодъ и нынѣ иногда дѣлаетъ вдовымъ священникамъ предложенія о постриженіи, но уже совершенно въ другихъ видахъ и съ другими цѣлями. Монашество предлагается навлекшимъ на себя подозрѣніе въ какихъ-либо преступленіяхъ вдовымъ священнослужителямъ, какъ жизнь покаянія, вступленію въ которую не препятствуетъ никакой прежній образъ жизни по правиламъ (VI, 43). Такъ

---

[13]) 13 августа 1772 г. синод. проток. № 26.

[14]) 4 августа 1783 г. синод. проток. л. 481.

[15]) 2 іюня 1775 г. проток. № 10. 5 іюля 1775 г. № 7.

[16]) 26 мая 1764 г. синод. проток. № 51. 7 іюня 1764 г. синод. прот. № 5.

[17]) 27 октября 1763 г. син. проток. № 40.

Св. Синодъ напр. въ 1830 г. опредѣлилъ: „предложить священнику, не согласится ли онъ въ отвращеніе всякаго нареканія на честь его, могущаго произойти и впредь отъ одного мнѣнія о его вдовствѣ и безсемейственности, поступить въ число братства какого-либо монастыря съ надеждою постриженія въ чинъ монашескій“ [18]).

Подобное же предложеніе и по подобному же случаю было еще употреблено въ отношеніи уже къ престарѣлому вдовому священнику, оговариваемому въ зазорной связи съ женщинами безъ доказательствъ. Положено консисторіею настоятелю мѣстному убѣждать сего священника, какъ вдоваго и безсемейнаго, остаться въ монастырѣ въ числѣ братства. А Св. Синодъ положилъ, „священника, если не согласится остаться въ монастырѣ съ надеждою постриженія, оставить нынѣ же въ заштатныхъ“ [19]).

Въ 1845 году священникъ, запрещенный въ священнослуженіи и состоявшій на причетнической должности, просилъ разрѣшенія священнослуженія. Св Синодъ согласился, съ тѣмъ, если пожелаетъ въ число братства навсегда въ который-либо монастырь, то по испытаніи совѣсти духовникомъ, въ монастырѣ можетъ быть разрѣшено ему священнослуженіе [20]).

2) Патріаршій соборъ 1667 г., имѣя разсужденіе о священножителяхъ, вступающихъ во вторые браки, и основываясь на Новеллѣ императора Льва Философа, по снисхожденію дозволилъ таковыхъ оставлять въ низшихъ церковныхъ должностяхъ. Св. Синодъ во все прошедшее столѣтіе и въ первыя три десятилѣтія нынѣшняго продолжалъ дѣйствовать на основаніи этого соборнаго опредѣленія, хотя и не указывая на него прямо; дозволялъ просившимъ о сложеніи сана для вступленія во второй бракъ оставаться въ причтѣ въ должности дьячковъ и пономарей, если они желали этого [21]).

Такое вступленіе въ причетническую должность считалось гораздо менѣе предосудительнымъ, нежели вступленіе въ свѣтское званіе. Въ 1810 г. вдоваго священника, просившаго о сложеніи

---

[18]) 4 марта 1830 г. синод. проток. листъ 908 апрѣльская книга.

[19]) 17 марта 1830 г. синод. проток. л. 1261, кн. апрѣльская.

[20]) 27 марта 1845 г. проток. № 31.

[21]) 9 августа 1815 г. проток. листы 151, 152. 18 сентября 1810 г. синод. указъ въ дѣлѣ № 316. 20 декабря 1809 г. синод. указъ въ дѣлѣ 1809 г. № 217, дѣло № 30. 16 мая 1774 г. синод. указъ въ дѣлѣ 1774 г. № 389.

съ него сана, консисторія увѣщевала: или остаться въ санѣ, или вступить въ монашество, или же, по снятіи сана и дозволеніи жениться, остаться въ причетнической должности [22]).

3) Именнымъ указомъ 30 апрѣля 1724 года, какъ уже замѣтили мы, повелѣно вдовыхъ священнослужителей, вступающихъ во второй бракъ, обнадеживать, что по снятіи священства они будутъ при архіереяхъ у дѣлъ и въ школахъ учителями. Дѣйствовалъ и на основаніи сего указа Св. Синодъ. Въ 1787 г., діаконъ, учитель одной семинаріи, просившій о сложеніи сана и о вступленіи во второй бракъ, и на то и на другое получилъ разрѣшеніе отъ Св. Синода [23]). Въ 1808 г., по вопросу курскаго преосвященнаго о дозволительности употреблять вдовыхъ священниковъ и діаконовъ, вступившихъ во второй бракъ, въ учительскія должности въ семинаріяхъ и училищахъ, Св. Синодъ указалъ, что это дозволяется на основаніи духовнаго регламента и указа 30 апрѣля 1724 года [24]). Вдоваго діакона, вступившаго во второй бракъ, видимъ учителемъ информаторскаго класса и татарскаго языка въ духовномъ училищѣ нижегородской епархіи въ 1809 г. [25]). Опредѣляемы были также вдовые, сложившіе съ себя санъ и вступившіе во второй бракъ, и въ канцелярскія должности при духовныхъ правленіяхъ [26]).

2) Приложеніе правилъ древней церкви въ вопросѣ о степеняхъ родства и свойства, воспрещенныхъ для брака.

До половины прошедшаго столѣтія браки по родству и свойству у насъ считались запрещенными на основаніи предписаній, изложенныхъ въ Кормчей книгѣ — до 7 и до 6 степени включительно. Именнымъ указомъ 1752 г. повелѣно точнѣе разсматривать запрещенныя и незапрещенныя степени родства и свойства, и не допускать браковъ только въ степеняхъ дѣйствительно возбранен-

---

[22]) 1 іюля 1810 г. дѣло № 256.

[23]) 29 сентября 1787 г. проток. № 55.

[24]) 4 мая 1808 г. проток. № 11.

[25]) 14 мая 1809 г синод. проток. № 181.

[26]) 2 февраля 1769 г. синод. указъ въ дѣлѣ 1769 г. № 315. Сравн. проток. сего же года 18 и 23 февраля №№ 56 и 65.

ныхъ. Съ этого времени начинается стремленіе къ ослабленію брачныхъ запрещеній въ дальнихъ степеняхъ родства и свойства, съ намѣреніемъ остаться только при запрещеніяхъ, принятыхъ и утвержденныхъ въ Св. Писаніи и въ правилахъ древней церкви, оканчивая VI вселенскимъ соборомъ. Но эта мѣра принята была не вдругъ; окончательное принятіе ея въ 1810 г. подготовлено было продолжительнымъ шестидесятилѣтнимъ процессомъ, во время котораго были употребляемы Св. Синодомъ различные способы къ ослабленію прежняго обычая, державшагося столь долго, и къ утвержденію новой практики, утвержденной на Свящ. Писаніи и на правилахъ только древнихъ соборовъ и отцовъ.

Процессъ этого ослабленія представляетъ для канониста любопытное явленіе и заслуживаетъ полнаго вниманія съ его стороны. Мы прослѣдимъ этотъ процессъ по тѣмъ даннымъ, какія намъ удалось собрать.

Аргументація, посредствомъ которой Св. Синодъ проводитъ мысль о сокращеніи видовъ запрещеннаго для брака кровнаго родства, свойства и родства духовнаго, разнообразна. Мы укажемъ здѣсь тѣ пріемы, какіе были употребляемы для этой цѣли въ рѣшеніяхъ Св. Синода.

а) Въ самомъ простомъ и чаще встрѣчающемся видѣ эта аргументація основывается на отсутствіи яснаго правила, требующаго расторженія извѣстнаго вида незаконныхъ браковъ послѣ ихъ совершенія и выражается обыкновенно въ формѣ слѣдующаго силлогизма: „хотя означенный бракъ въ Кормчей книгѣ на листѣ такомъ-то и положенъ между запрещенными, но какъ ни въ словѣ Божіемъ, ни въ правилахъ св. отцевъ расторгать такіе браки по совершеніи ихъ не изложено; то бракъ оставить не расторгнутымъ, а за вступленіе, въ противность церковному обычаю, наложить церковную епитимію по разсмотрѣнію духовнаго отца“ [27]).

Еще св. Василій Великій произнесъ неблагопріятный приговоръ объ этомъ аргументѣ. Когда ему предложенъ былъ вопросъ о дозволительности брака съ сестрою умершей жены и когда предложившій усиливался доказать свою мысль между прочимъ тѣмъ, что въ Писаніи между запрещенными браками не упомянуто этого

---

[27]) 8 декабря 1809 г. синод. указъ въ дѣлѣ 1809 г. № 100; 1805 г. №№ 448 и 449; 1809 г. № 58.

вида. Св. Василій разсуждалъ: „намъ что подобаетъ творити? Написанное глаголати, или умолчанное изыскивати? Ибо въ сихъ законахъ не написано и того, яко отецъ и сынъ не должны входити къ единой наложницѣ. И сколько другихъ видовъ нечистыхъ страстей изобрѣло бѣсовское училище, о коихъ Божественное Писаніе умолчало? Но умолчаніе не даетъ разрѣшенія сластолюбцамъ“ [28]).

Достоинство и смыслъ, съ какимъ употребляется въ синодскихъ рѣшеніяхъ этотъ аргументъ, заимствуемый отъ несуществованія правилъ, воспрещающихъ тѣ или другіе браки, всего яснѣе открывается изъ употребленія иногда въ самыхъ рѣшеніяхъ рядомъ со ссылкою на правила еще ссылки на регламентъ. Ясно, что ссылаться на регламентъ можно даже и въ томъ случаѣ, еслибы захотѣли оставить безъ расторженія бракъ отца и дочери, потому что въ регламентѣ и объ этомъ нѣтъ упоминанія, поелику онъ совершенно не касается брачныхъ дѣлъ. Между тѣмъ, около половины прошедшаго столѣтія Св. Синодъ, оставляя безъ расторженія браки лицъ, воспринятыхъ однимъ и тѣмъ же воспріемникомъ разсуждалъ, что ни въ правилахъ св. отецъ, ни въ духовномъ регламентѣ, чтобы въ такіе браки вступившихъ отъ сожитія разводить, не показано [29]).

Употребленіе этого аргумента продолжалось въ рѣшеніяхъ Св. Синода до указа 19 января 1810 г. Послѣ этого указа до самаго послѣдняго времени не видимъ его. Но нынѣ аргументъ отъ неимѣнія правилъ, требующихъ расторженія брака, опять началъ входить въ употребленіе въ рѣшеніяхъ Св. Синода, и прилагается уже къ бракамъ 4 степени двух-роднаго свойства. Бракъ съ дочерью теткина мужа отъ первой жены епархіальное начальство признавало бракомъ въ 4 степени и приговорило къ расторженію. Св. Синодъ въ 1863 г. нашелъ, что таковые браки, по напечатанному въ Кормчей книгѣ росписанію, показаны между недозволенными; но что бы браки сіи расторгать, того ни въ словѣ Божіемъ, ни въ правилахъ св. отцевъ не положено. Посему оставить въ супружескомъ сожитіи неразлучными съ эпитиміею [30]). Упо-

---

[28]) Васил. Велик. правил. 87 въ книгѣ правилъ.

[29]) 25 мая 1765 г. синод. указъ въ дѣлѣ 1753 года № 367 и въ дѣлѣ 1765 г. № 286.

[30]) 12 марта 1863 г. проток. № 311.

требленіе этого аргумента можетъ повести къ допущенію и еще нѣкоторыхъ браковъ въ близкомъ родствѣ, расторженія которыхъ не требуется въ правилахъ.

б) Другой болѣе ухищренный способъ аргументированія мысли, употребляемый въ рѣшеніяхъ Св. Синода по этому вопросу, состоялъ въ отысканіи въ самой Кормчей основаній, ведущихъ къ тому же заключенію. Этотъ способъ замѣчателенъ по своей изысканной искусственности и несостоятельности. Въ Кормчей запрещаются браки въ кровномъ родствѣ до 8-й степени, но нѣкоторые браки разрѣшаются въ 7-й степени кровнаго родства. Изъ этого, при помощи особой силлогистики, извлекается то заключеніе, что подобный же образъ дѣйствія можетъ быть приложенъ и къ свойству. По Кормчей браки въ свойствѣ запрещаются до 6-й степени. Но нѣкоторые виды браковъ въ этой степени разрѣшаются; слѣдовательно можно и еще въ одной степени (т-.е. въ 5-й), если не дозволить, то по крайней мѣрѣ не расторгать.

Вотъ подлинныя слова этой силлогистики, посредствомъ которой Св. Синодъ переходитъ къ мысли о законности оставленія безъ расторженія брака въ 5-й степени двухроднаго свойства: „хотя браки отъ двухъ родовъ въ 5-й степени по росписанію въ Кормчей книгѣ напечатанному между запрещенными положены, а разрѣшаются нѣкоторые отъ двухъ родовъ въ 6-й степени, противъ чего между оными брачившихся и недостаетъ одной степени, почему, еслибы тотъ бракъ не былъ еще совершенъ и дозволенія бы на оный давать имъ не слѣдовало, но когда оный уже совершили, а по установленію церковному въ той же Кормчей листъ 563 изображенному таковыхъ, коимъ запрещается въ бракъ вступать отъ крове до 8-й степени; ежели кто въ 7-й степени вступитъ, разлучать не велѣно, слѣдовательно въ одной степени и изъ древнихъ временъ, а потому и отъ св. Синода въ подобныхъ случаяхъ снисхожденіе было показываемо. Для того и въ семъ случаѣ бракъ не разводить, а за вступленіе противу древняго православной церкви обычая, дабы другимъ къ тому повода не было, наложить имъ, по Кормчей листъ 562, епитимію на два года“ [31]).

Впрочемъ въ первое время св. Синодъ съ осторожностію пользовался этимъ аргументомъ. Вотъ разсужденіе св. Синода въ 1766

[31]) 28 декабря 1782 года проток. № 70.

году о бракѣ въ 6-й степени двухроднаго свойства: хотя такой бракъ опредѣленію патріарха Сисиніи Кормчей книги листъ 535 и 553 и прочимъ напечатаннымъ и противенъ, но понеже въ той же Кормчей л. 561 и 563 въ 7-й отъ крове степени бракосочетаніе по событіи своемъ не разрушается, но токмо епитиміею по разсужденію архіерея исправляется, то и сей бракъ (6-й степени двухроднаго свойства), хотя св. Синодъ законный быть и не признаетъ, однако въ разсужденіи вышеозначенныхъ установленій, напечатанныхъ въ Кормчей, коими въ 7-й степени и отъ крове собывшіеся браки не разрушаются, *снисходительствуя*, оный яко въ 6-й степени отъ сватовства, а не отъ крове состоящій бракъ разводить не присуждаетъ, а только налагаетъ епитимію [32]).

в) Третій способъ, для той же цѣли употреблявшійся, состоялъ въ особомъ толкованіи и положеніи правилъ о степеняхъ родства, при которомъ изъ одной степени дѣлали двѣ и такимъ образомъ получали степень болѣе далекую. Но поелику нужда въ этомъ состояла не всегда; то отъ этого мы видимъ поразительныя противорѣчія. Въ 1776 году бракъ съ двоюродною сестрою первой жены умершей не былъ расторгаемъ по совершеніи его, ибо считался бракъ въ 5-й степени: *Христина съ первою Ивановою женою были въ 4-й степени, какъ двоюродныя, а ему Ивану, по умертвіи его жены, состоитъ отъ дву-родовъ въ пятомъ* [33]). Но и прежде и послѣ такіе браки съ двоюродною сестрою первой жены умершей, какъ браки въ 4-й степени двухроднаго свойства, признаются незаконными и расторгаются [34]). Подобную же мысль въ 1774 г. св. Синодъ высказалъ и объ отношеніяхъ пасынка къ мачихѣ. Пока живъ отецъ, пасынокъ къ мачихѣ находится въ 1-й степени. Но когда умеръ отецъ, онъ дѣлается уже во второй [35]). Вслѣдствіе той же мысли мужъ и жена признаются только при жизни обоихъ не составляющими степени; въ случаѣ же смерти одного котораго либо изъ нихъ оставшійся въ живыхъ считается составляющимъ особую степень съ родственниками умершаго. Мужъ, по смерти

---

[32]) 6 февраля 1766 года проток. № 10.

[33]) Дѣло № 312, 21 марта 1779 г. указъ въ дѣлѣ 1779 г. № 355.

[34]) 22 іюля 1775 г. Синод. указъ въ дѣлѣ № 377.—18 генваря 1779 года въ дѣлѣ № 311.

[35]) Дѣло 1774 г. № 311.

жены, вступилъ въ бракъ съ двоюродною ея племянницею, дочерью ея брата двоюроднаго. Св. Синодъ нашелъ, что родство между ними не отъ крове, а отъ двухъ родовъ, и не въ 5-й степени, но въ 6-й. Ибо по росписанію въ Кормчей книгѣ хотя и показано, что мужъ и жена степени не составляютъ, но сіе относится до нихъ самихъ и до нисходящихъ отъ нихъ, а что слѣдуетъ до присвоенныхъ или побочныхъ, то съ ними мужья и жены по тому же росписанію находятся въ разныхъ степеняхъ [36]).

Та же самая мысль лежитъ и въ признаніи за особую степень жену троюроднаго брата послѣ его смерти, такъ что бракъ ея съ троюроднымъ братомъ уже не въ 6-й степени, а въ 7-й [37]).С ущность этого пріема очевидно основывается на той мысли, что смертію лица, связывавшаго два рода, связь эта разрывается и вмѣсто одной образуются двѣ степени,—мысли очевидно неправильной, однакоже имѣвшей употребленіе и впослѣдствіи. Отсюда та странная колеблемость, вслѣдствіе которой бракъ между лицами, находящимися между собою въ одинаковомъ родствѣ, иногда считается въ 5-й степени, иногда въ 4-й, колеблемость, которую мы встрѣчаемъ даже во второмъ десятилѣтіи нынѣшняго столѣтія, когда св. Синодъ старается высвободить бракъ одной и той же жены съ двумя двоюродными братьями изъ подъ указа 1810 г. Бракъ одной и той же жены съ двумя двоюродными братьями послѣдовательно не признанъ св. Синодомъ подлежащимъ расторженію; потому что это „родственное присвоеніе не подходитъ подъ существующія правила, по которымъ уничтожался бы бракъ, ибо по смерти перваго мужа, двоюроднаго брата, второму ея мужу *четвертый степень между ними существовавшій не свойственъ уже ей, яко свободной отъ перваго брака* и, слѣдовательно, она, сама собою составляя какъ бы особый степень въ побочной линіи, должна считаться въ отношеніи къ второму мужу далѣе, нежели въ 4-й степени, до котораго только включительно браки указомъ Синода 17 февраля 1810 г. не разрѣшены [38]). Между тѣмъ въ близкіе къ тому вре-

---

[36]) 21 іюня 1779 г. Проток. № 61; тоже самое 9 генваря 1805 г. Синод. проток. № 2.

[37]) 3 октября 1774 г. Синод. указъ въ дѣлѣ 1774 г. № 383.

[38]) 15 ноября 1815 г. Синод. проток. л. 178 въ прот. кн. 1818 г. генварь и февраль.

мени годы бракъ съ женою умершаго двоюроднаго брата былъ признаваемъ состоящимъ въ 4-й степени на основаніи Кормчей [39]).

Къ объясненію происхожденія этой колеблемости, этого увеличенія числа степеней въ слѣдствіе смерти лица, связывавшаго два рода, мы можемъ указать на рукописную статью о степеняхъ родства для браковъ, находящуюся между рукописями Императорской публичной библіотеки, гдѣ этотъ странный способъ возведенъ въ формулу. Бракъ одного и того съ двумя двоюродными сестрами есть бракъ въ 5-й степени [40]). И тѣмъ страннѣе это кажется и бросается въ глаза, что такую же пятую степень эта статья находитъ и тогда, когда отецъ и сынъ берутъ въ супружество двухъ двоюродныхъ сестеръ.

г) Четвертый способъ, употреблявшійся для той же цѣли, состоялъ въ ослабленіи самаго авторитета тѣхъ источниковъ, на которыхъ было основано запрещеніе брака въ дальнѣйшихъ степеняхъ родства и свойства. Къ этому способу въ первый разъ св. Синодъ обратился еще въ 1728 г. по поводу оставленія безъ расторженія брака кума съ кумою. Самую же первую мысль объ этомъ способѣ подалъ константинопольскій патріархъ Паисій, признавшій возможнымъ оставить этотъ бракъ безъ расторженія именно потому, что запрещеніе его основывалось только на 211 правилѣ Номоканона при требникѣ, происхожденіе котораго было неизвѣстно. Затѣмъ тотъ же самый пріемъ св. Синодъ въ послѣдствіи прилагаетъ неоднократно къ дозволенію или по крайней мѣрѣ къ оставленію безъ расторженія браковъ 5-й, 6-й и 7-й степеней. Въ первое время впрочемъ воззрѣнія св. Синода на источники, подвергающіеся колебанію въ своемъ авторитетѣ, довольно снисходительны; въ послѣдствіи строже. Въ указѣ св. Синода 16 ноября 1767 г., по поводу брака дяди и племянницы съ двумя родными сестрою и братомъ (5 степень свойства отъ двухъ родовъ), сказано: „сіи браки запрещаются по законамъ Греческихъ царей и по установленію константинопольскаго патріарха Сисинія; каковый обычай и церковь православная отъ древнихъ временъ содержитъ до нынѣ. А по Слову Божію и по правиламъ апостоль-

[39]) 20 декабря 1809 г. и 16 февраля 1810 г. Синод. проток. въ мартовской кн. л. 640. Ср. 28 ноября 1802 г. Синод. указъ въ дѣлѣ 1800 г. № 580.

[40]) Рукоп. Толст. IV, 28 л. 68.

скимъ и св. отецъ возбраняются только браки до 3 и 4 степеней. И хотя не слѣдовало вступать въ бракъ 5-й степени за древній церковный обычай. Но какъ бракъ заключенъ и есть дѣти; а о разводѣ таковыхъ браковъ ни въ Словѣ Божіемъ, ни въ соборныхъ правилахъ ничего не обрѣтается; посему и оставленъ онъ безъ расторженія. Но чтобы другіе не вступали въ подобные браки, наложить на виновныхъ постъ и молитву въ домѣ, и сверхъ того *по препорціи имѣнія своего наградить оное подаяніемъ нищимъ милостыни* [41]).

Между тѣмъ мысль объ ослабленіи авторитета правилъ, на которыхъ держались брачныя запрещенія въ дальнѣйшихъ степеняхъ, принималась и зрѣла. Съ разныхъ сторонъ предлагали ее епархіальные архіереи и св. Синодъ принималъ, какъ имѣющую силу въ частныхъ случаяхъ, но общаго значенія еще ей не давалъ.

Эту мысль выразилъ Дамаскинъ, епископъ Костромскій и Галичскій, въ донесеніи св. Синоду 25 мая 1761 г. о бракѣ одного протопопа въ 6-й степени двухроднаго свойства, и Синодъ согласился съ нимъ [42]). Туже мысль подробно развилъ Георгій Конисскій, предлагая св. Синоду руководствоваться въ дѣлахъ о бракахъ по родству исключительно 53 и 54 правилами VI вселенскаго собора, собственно для Бѣлоруссіи по причинѣ многихъ опасностей отъ уніи и латинства. Онъ разсуждалъ: „поелику нынѣшнимъ (1768 г.) трактатомъ нашея вѣры исповѣдникамъ въ ихъ заблужденіе переходить не запрещено, а на преходящихъ отъ нихъ къ намъ казнь положена, вѣрѣ нашей по многимъ причинамъ—въ томъ числѣ и по причинѣ запрещенныхъ супружествъ – умаленіе. Правила 53 и 54 VI вселенскаго собора неоспоримы, а другихъ таковыхъ нѣтъ, написанныхъ Св. отцами. Толкованія же на правила преданы въ позднее время и не соборны. При томъ толковали различно—одни распространяя, а другіе не распространяя, что и правильнѣе. Ибо какое то толкованіе, коимъ придается то, чего въ правилѣ и слѣда нѣтъ.

---

[41]) 16 ноября 1767 г. Синод. указъ въ дѣлѣ 1764 г. Тоже сужденіе о бракѣ одного лица съ двоюродною теткою и племянницею 3 сентября 1774 г. № 381. 1772 г. № 328, № 234; 1769 г. № 393. Точно также судилъ св. Синодъ и о бракѣ въ 6-й степени свойства двухроднаго въ указѣ мая 2 1763 г. въ дѣлѣ 1762 г. № 223. Также 29 мая 1774 г. въ дѣлѣ 1774 г. № 382.—1772 г. № 329.—1771 г. № 331. 1769 г. №№ 391 и 392.

[42]) Дѣло 1761 г. № 29.

Что до большинства духовнаго (родства) паче плотскаго надлежитъ, могло оно по разуму написавшихъ правило заключаться единственно въ предметѣ посредствующаго Св. Духа, а послѣдовательно твердѣйше еще запрещать изображенныя въ правилахъ степени, какъ запрещаетъ родство плотское. Правило же 54 и больше того толкованій не требовало и всѣ степени сверхъ означенныхъ въ себѣ отметаетъ потому, что оное правило само собою есть овотолкованіе ветхозавѣтному въ генеральности написанному запрещенію: *всякъ человѣкъ ко ближнему плоти своея да не внидетъ открыти срамоты его,* ово же дополненіемъ правилу Св. Василія Великаго 86, какъ сіе видимо изъ полнаго въ пандектахъ, а не какъ въ Кормчей сокращенно написаннаго сего 54 правила. Градскій царей греческихъ законъ, также патріарховъ несоборныя, или соборовъ ихъ только епаршескихъ въ послѣднихъ вѣкахъ учиненныя постановленія запрещеніе сверхъ означенныхъ соборныхъ правилъ протязающія, церкви вселенской, какъ мнѣ мнится, не вяжутъ, когда и въ самомъ государствѣ греческомъ многажды другой Государь кассовалъ, что первый установлялъ. Да и въ Кормчей л. 543 сродство отъ Св. крещенія перво во всемъ уровняется сродству отъ крове, однако тамъ же придается: но убо сіе бываетъ по всей епархіи Константинопольской; есть бо пятаго степене, въ Болгарской же сдержится. Наконецъ и соблазна съ позволенія таковыхъ супружествъ никакого въ здѣшней сторонѣ не слѣдуетъ; понеже люди нашего исповѣданія примѣрамъ таковымъ у римлянъ и у унитовъ всегда бывающимъ пріобыкли, и больше страннымъ почитаютъ наше запрещеніе, какъ иновѣрныхъ позволеніе [43]). Св. Синодъ, не давая общаго правила, предоставилъ преосвященному Георгію въ тамошнемъ яко бывшемъ заграничномъ мѣстѣ поступать по собственному пастырскому усмотрѣнію.

Въ болѣе рѣшительномъ видѣ и при томъ съ намѣреніемъ придать уже общее значеніе произведена была попытка поколебать авторитетъ правилъ, на которыхъ основывалось запрещеніе браковъ въ дальнѣйшихъ степеняхъ родства, въ началѣ настоящаго столѣтія. Въ такомъ смыслѣ высказались и члены Св. Синода и оберъ-прокуроръ князь Голицынъ по дѣлу о расторженіи брака графини Мусиной-Пушкиной-Брюсъ, начавшемуся въ 1805 году.

[43]) Дѣло 1768 года, № 400.

Большинство членовъ Синода и оберъ-прокуроръ полагали, что бракъ ихъ, бывшій въ 6-й степени кровнаго родства, должно оставить безъ расторженія. Меѳодій, Архіепископъ Тверскій, въ подкрѣпленіе мнѣнія большинства представилъ особое разсужденіе, въ которомъ утверждалъ: 1) Августинъ о градѣ Божіемъ (15, 16) и Аѳанасій въ примѣчаніи на книгу Числъ, браки даже между двоюродными братьями и сестрами признали правильными. 2) Нынѣшнее назнаніе троюродныхъ вовсе не находится въ греческомъ языкѣ тѣхъ временъ. 3) и Василій Великій, и Отцы VI вселенскаго собора не распространяли родства.

А хотя на соборѣ подъ предсѣдательствомъ патріарха Сисинія и распространено запрещеніе до 8-й степени съ явнымъ запрещеніемъ брака въ 5-й и 6-й; но 1) церковь наша не слѣпо принимаетъ все то, что въ новѣйшія времена положено за правило Греческими отцами, а имѣетъ и право и свободу разсматривать и избирать изъ того согласное съ Словомъ и съ общимъ древнихъ Св. Отцевъ постановленіемъ. И по таковому основанію Св. Синодъ, руководствуясь Духовнымъ регламентомъ, въкоемъ именно предписано на крѣпко воспрещать всякія суевѣрія и излишества. 2) Помѣстныхъ соборовъ правила не имѣютъ той силы и твердости, чтобы всѣ оныя принимать безъ разсмотрѣнія и съ полнымъ къ нимъ довѣріемъ. 3) Если бы и уважить Сисиніево постановленіе, то со всѣмъ тѣмъ самая новость его, кольми паче излишняя строгость не даетъ ему силы непремѣннаго законоположенія, потому болѣе, что въ семъ видѣ оно взяло бы преимущество предъ другими древнѣйшими и общими церковными законоположеніями, въ коихъ о запрещеніи, кольми паче о расторженіи браковъ, состоявшихся въ 5 и 6 степеняхъ, ни словомъ не упомянуто. А бракъ въ 7-й степени и самъ Сисиній съ своимъ соборомъ, вопреки начальному своему о осми степеняхъ родства для брака дозволенныхъ сказалъ, что въ 7-й степени брачиться запрещается, но вступившіе въ таковой бракъ не расторгаются, а тѣмъ самымъ даже и самъ онъ отступилъ отъ собственнаго своего положенія, видимо дѣйствуя однимъ своимъ произволеніемъ. Сверхъ того онъ Сисиній и не основалъ своего положенія ни на какомъ гласномъ и всѣми принятомъ церковномъ законѣ. И Св. Синодъ, когда оставлялъ таковые браки не расторгнутыми, то къ тому имѣлъ больше справедливости, нежели къ расторженію, ибо внималъ древнѣйшимъ и важнѣйшимъ

церковнымъ правиламъ, нежели Сисинію, и щадилъ тайну брака, по мѣрѣ того сколько она и безъ расторженія ослабляется худыми примѣрами нынѣшняго вѣка [44]).

Оберъ-прокуроръ Синода князь Голицынъ поддерживалъ тоже мнѣніе и между прочимъ указывалъ, что Св. Синодъ по большей части оставлялъ подобные браки, уже совершившіеся, безъ расторженія единственно по той причинѣ, что запрещеніе основано было не на твердомъ правилѣ, и для того въ рѣшеніяхъ своихъ поясняллъ, что хотя до 8-й степени и есть запрещеніе, но нѣтъ постановленія въ правилахъ соборныхъ на разрушеніе оныхъ по совершеніи. Но при семъ онъ замѣчаетъ, что были нѣкоторыя дѣла въ Св. Синодѣ противно рѣшены. Но ежели въ одинаковомъ родѣ дѣлъ послѣдовали рѣшенія не сходныя; то справедливость требуетъ держаться тѣхъ, кои основаны на законахъ не примѣняемыхъ, ибо и самая присяга членовъ Синода въ случаяхъ недоумѣнія обязываетъ: всячески тщаться искать уразумѣнія и вѣдѣнія отъ священныхъ Писаній, правилъ соборныхъ и согласія древнихъ вселенскихъ учителей.

Въ заключеніе оберъ-прокуроръ предлагалъ Синоду и впредь держаться въ подобныхъ случаяхъ коренныхъ духовныхъ законовъ, не расторгая таковые браки [45]).

Въ тоже самое время, какъ такимъ образомъ подвергаемъ былъ колебанію авторитетъ правилъ, на которыхъ утверждались запрещенія браковъ въ дальнихъ степеняхъ родства кровнаго и свойства съ цѣлію ограничиться только немногими запрещеніями браковъ, съ тою же самою цѣлію былъ ослабляемъ авторитетъ одного правила, на которомъ держались запрещенія браковъ по причинѣ крестнаго родства въ отдаленныхъ видахъ онаго. Только здѣсь ходъ дѣла былъ иной. Тамъ мысль объ ослабленіи авторитета правила, дотолѣ имѣвшаго силу, исходила отъ епархіальныхъ архіереевъ и только не встрѣчала противорѣчія въ Св. Синодѣ. Здѣсь напротивъ епархіальные архіереи всячески старались поддержать авторитетъ правила. Иниціатива ослабленія принадлежитъ Св. Синоду. Неприкосновенность правила защищали — извѣстный Арсеній Мацѣевичъ, митрополитъ ростовскій, Арсеній, митрополитъ кіев-

---

[44]) 5 октября 1805 г. мнѣніе въ дѣлѣ Св. Синода 1805 г. № 446.

[45]) 19 февраля 1806 г. въ дѣлѣ Синод. 1805 г. № 446.

скій, и Симонъ, епископъ рязанскій. Дѣло шло о 211 правилѣ Номоканона. Арсеній Мацѣевичъ по своему обычаю энергически защищалъ авторитетъ правила: „уничтожать таковаго правила не дерзаю, потому, ово, яко оно прещеніе преужасное въ себѣ заключаетъ, которое ежели уничтожать, то явственный поводъ будетъ противникамъ нашея вѣры и другія анаѳемы церковныя уничтожать, ово яко оно есть въ церкви нашей предревнее, съ котораго требникъ московскій какъ до Синоду такъ и за Синодъ даже до нынѣ печатается во всенародное извѣстіе и исполненіе съ надписаніемъ обо всѣхъ тамо правилахъ таковымъ: Номоканонъ сирѣчь правила Св. Соборовъ, еже аще не достовѣрно, то что и будетъ у насъ достовѣрно, а наипаче какъ сіе отвергать, еже въ народѣ за законъ христіанскій утвердилося какъ и всецѣлый требникъ“ [46]).

Въ томъ же смыслѣ, хотя и не въ такихъ энергическихъ выраженіяхъ, говорили о 211 правилѣ Номоканона и оба вышепоименованные архіереи кіевскій и рязанскій [47]). Но Св. Синодъ, какъ по случаю представленій этихъ архіереевъ, такъ и по случаю представленій другихъ [48]) не признавалъ авторитета этого правила, указывая на то, что запрещенія содержащагося въ этомъ правилѣ „ни въ какихъ правилахъ соборныхъ, ни въ писаніяхъ св. Отецъ не находится, а откуда взято—совсѣмъ не извѣстно. Объ этомъ какъ константинопольскій патріархъ Паисій еще въ 1727 г. съ удивленіемъ писалъ, такъ потомъ и опредѣленіемъ Св. Синода подтверждено“ [49]).

---

[46]) Мнѣніе въ дѣлѣ Св. Синода 1757 г. № 320.

[47]) 11 марта 1768 года синод указъ въ дѣлѣ 1768 г. 4 іюня 1768 г. синод. указъ въ дѣлѣ № 259.

[48]) 18 января 1772 г. синод. указъ въ дѣлѣ 1771 г. № 386.

[49]) 27 мая 1784 г. синод. прот. листъ 195. Здѣсь мы должны замѣтить, что авторитетъ самаго опредѣленія патріарха Паисія былъ принимаемъ Св. Синодомъ различно. Въ началѣ Св. Синодъ согласился принять дозволеніе, данное патріархомъ, только изъ братолюбнаго снисхожденія и не въ образецъ другимъ. Въ опредѣленіи 17 іюня 1728 г. Св. Синодъ разсуждалъ объ этомъ дѣлѣ: «по снисхожденію отъ Св. Правительствующаго Синода *для особливой его патріарха персоны и братолюбной склонности,* а впредь къ такому подобному бракосочетанію позволенія отнюдь никому не давать и въ образецъ онаго брака не имѣть (дѣло архив. Св. Синод. 1728 г. л. 417). Но въ 1730 г. 20 марта Св. Синодъ разсуждаетъ уже совсѣмъ иначе: «а что въ требникѣ напечатано, Номоканонъ правило 211; то этотъ пунктъ весьма сомнителенъ, потому что отъ кого

Въ иныхъ случаяхъ даже дѣлаемы были епархіальнымъ архіереемъ за строгое соблюденіе издревле утвердившейся практики по этому предмету замѣчанія. Такъ въ 1786 г. черниговскому преосвященному сдѣлано внушеніе впредь въ произведеніе подобныхъ дѣлъ стараться имѣть о правилахъ св. Отецъ лучшее понятіе, чтобы неправильными оныхъ толкованіями не подлежащіе къ точному обвиненію напрасному сужденію отнюдь подвергаемы не были [50]).

Очень часто видимъ, что для вящшаго ослабленія авторитета 211 правила Номоканона при требникѣ Св. Синодъ указываетъ на помѣщенное въ томъ же требникѣ (л. 7) правило, что при крещеніи довольно одного воспріемника и именно того пола, какого крещаемый. Доказательство, ослабляющее силу того, въ подкрѣпленіе чего приводится, ибо заимствуется Св. Синодомъ изъ того же самаго требника, при которомъ напечатанъ и Номоканонъ, и происхожденіе его также мало извѣстно, какъ и происхожденіе означеннаго правила Номоканона. Кромѣ сего, отвергая одно правило Номоканона, какъ сомнительное по происхожденію, мы не будемъ имѣть основанія принимать въ руководство и прочія правила Номоканона. А между тѣмъ и до нынѣ Св. Синодъ руководствуется правилами Номоканона во многихъ дѣлахъ, какъ мы видѣли выше [51]).

д) Въ совершившемся фактѣ и въ стремленіи къ поддержанію принципа нерасторжимости брака Св. Синодъ находилъ новое средство къ ослабленію строгости правилъ о брачныхъ запрещеніяхъ въ родствѣ. Кормчая и нѣкоторыя правила, полагавшія нѣкоторые браки между браками запрещенными прежде совершенія, но оставлявшія безъ расторженія, когда объ нихъ сдѣлалось извѣстнымъ уже по совершеніи,—давали достаточный поводъ, какъ къ приложенію этого же начала къ случаямъ именно указаннымъ въ Кормчей, такъ и къ распространенію ихъ на другіе. О совершившемся бракѣ Св. Синодъ весьма часто разсуждалъ въ такомъ родѣ: „понеже на бракъ отъ двухъ родовъ въ 6 степени точныхъ запрети-

---

изложенъ и въ которыя лѣта, того не напечатано и весьма не извѣстно» (Въ томъ же дѣлѣ).

[50]) 26 марта 1786 года проток. № 64.

[51]) Протоколъ декабрьскій 1859 г. № 2445.

тельныхъ правилъ нѣтъ, и хотя-жъ въ учиненныхъ въ Кормчей книгѣ росписаніяхъ таковые браки прежде совершенія между недозволенными включены, но однако по совершеніи разводу не положено; то *бракъ яко уже совершившійся* оставить не расторженнымъ [52]). Существеннымъ основаніемъ здѣсь конечно служило стремленіе къ поддержанію принципа нерасторжимости брака, который былъ столь строго выдерживаемъ съ ослабленіемъ принципа родства, что даже и въ просьбѣ о расторженіи брака въ 5 степени свойства двухроднаго и при указаніи на то, будто не было свободнаго согласія на бракъ (что̀ осталось не ясно доказаннымъ), Св. Синодъ не расторгалъ бракъ сей степени [53]).

Наконецъ е) въ нѣкоторыхъ рѣшеніяхъ утверждавшіяся въ практикѣ и дѣйствительно утвержденныя на правилахъ, хотя и не древнихъ соборовъ и Отцовъ, однако же имѣвшихъ силу въ церкви, запрещенія браковъ по родству Св. Синодъ называетъ однимъ обычаемъ, а у обычая отнимаетъ силу быть обязательнымъ. Разсуждая по одному дѣлу о бракахъ между лицами воспріемлемыми однимъ и тѣмъ же воспріемникомъ, Св. Синодъ говоритъ: „хотя по вшедшему обычаю и бываютъ при крещеніи одного какого-либо воспріемниками люди мужскаго и женскаго пола; но одинъ обычай закономъ служить не можетъ [54])."

Послѣ всѣхъ вышеуказанныхъ мѣръ и всѣхъ употреблявшихся въ разныя времена пріемовъ послѣдовалъ извѣстный указъ Св. Синода 19 февраля 1810 г., сдѣлавшій ненужными подобныя утонченности.

Чтобы видѣть всю противоположность образа дѣятельности Св. Синода въ вопросѣ о возбраненныхъ степеняхъ для брака родственныхъ, начавшагося во второй половинѣ прошедшаго столѣтія, съ тѣмъ, какому слѣдовалъ Св. Синодъ до того времени, мы приведемъ здѣсь два синодскія рѣшенія начала сороковыхъ годовъ прошедшаго столѣтія. Тотъ образъ отношеній Св. Синода къ этому вопросу былъ совершенно такой же, какому и до нынѣ слѣдуетъ греческая церковь. Позднѣе о бракахъ 7 степени бокового кровнаго родства

---

[52]) 11 іюля 1771 г. синод. протокъ. № 34.

[53]) 18 марта 1809 г. синод. указъ въ дѣлѣ 1806 № 563.

[54]) 16 октября 1774 г. въ дѣлѣ 1774 г. № 404. Сравн. 11 марта 1768 г. Синод. протокъ. № 22.

и свойства почти не было и вопросовъ: ихъ разрѣшали безъ затрудненія. Но въ сороковыхъ годахъ прошедшаго столѣтія браки въ 7 степени боковаго кровнаго родства Св. Синодомъ были оставляемы безъ расторженія только въ видѣ особаго снисхожденія, не въ примѣръ другимъ и съ епитиміями особенно тяжкими. Такъ, 9 января 1741 г. разрѣшено было Св. Синодомъ оставить безъ расторженія бракъ этой степени, только никому *впредь не въ образецъ*. За основаніе такого рѣшенія принято было правило Кормчей книги на обор. 561 листа, дозволяющее таковые браки послѣ заключенія ихъ оставлять безъ расторженія. Но это допущено съ такимъ обязательствомъ, чтобы сочетавшіеся о томъ „согрѣшеніи своемъ, противномъ св. правиламъ, имѣя во всегдашней памяти къ покаянію понесенному по опредѣленію епархіальнаго архіерея въ монастырскомъ содержаніи, и впредь приносили церковное теплое покаяніе съ усердіемъ и въ знакъ того покаянія доколѣ будутъ въ сожитіи съ тѣми женами своими сверхъ объявленной въ правилѣ епитиміи *давали десятую часть отъ всего имѣнія своего въ пропитаніе странныхъ и нищенствующихъ*, и для раздѣлу отдавали это натурою, или деньгами лицу опредѣленному отъ архіерея“. Всѣмъ же прочимъ подтверждено не вступать въ подобныя сочетанія, запрещенныя правилами подъ опасеніемъ наказанія по правиламъ. Этотъ штрафъ, т.-е. пожертвованіе десятой части имѣнія вступившіе въ бракъ и дѣйствительно исполняли до 1758 г, когда предписано было Св. Синодомъ штрафъ сей „оставить въ разсужденіи, яко оный довольно уже въ наказаніе себѣ понесли виновные“ [55]).

Съ такими же тяжкими наказаніями и опять въ видѣ исключенія были оставляемы безъ расторженія совершившіеся браки въ 7 степени двухроднаго свойства [56]).

Какъ далекъ этотъ образъ воззрѣній Св. Синода отъ того, которому слѣдовали во второй половинѣ прошедшаго столѣтія и который въ главныхъ чертахъ изложенъ нами выше, и какъ вполнѣ согласовался онъ съ тѣмъ, какой и до нынѣ существуетъ въ церкви греческой! Поэтому любопытно сравнить отношенія константинопольскаго патріарха и его синода къ этому вопросу съ отношеніемъ Св. Синода русской церкви. Какъ россійскій Синодъ съ

---

[55]) 9 января 1741 г. проток. Св. Синода въ дѣлѣ 1738 г. № 411.

[56]) Проток. 9 января 1741 г. въ дѣлѣ 1738 г. № 411.

половины прошедшаго столѣтія всячески стремится къ сокращенію степеней родства, возбраненныхъ для брака, такъ константинопольскій Синодъ и патріархъ старались удержать брачныя запрещенія въ прежнихъ предѣлахъ. Св. Синодъ россійской церкви дѣлаетъ сильныя внушенія и замѣчанія епархіальнымъ архіереямъ, защищающимъ правила и практику, издревле соблюдавшіяся въ русской церкви. Патріархъ константинопольскій и его синодъ твердо противятся всякимъ покушеніямъ ослабить строгость древнихъ правилъ, не убѣждаясь никакими доводами. Контрастъ замѣчательный.

Случай утвердить древнія правила о запрещенныхъ для браковъ степеняхъ родства поданъ былъ просьбою православныхъ іоніянцевъ, которые указывали на затрудненія, съ какими они должны бороться при заключеніи браковъ съ соблюденіемъ запрещенныхъ степеней родства, затрудненія, происходящія по преимуществу отъ малочисленности жителей въ ихъ государствѣ, такъ что для избѣжанія затрудненій бывали случаи отступленія отъ православія; они просили сократить число возбраненныхъ для браковъ степеней родства на двѣ, такъ чтобы въ боковомъ кровномъ родствѣ запрещеніе брака вмѣсто 7 степени останавливалось на 5, въ родствѣ отъ свойства—вмѣсто 5 на 3, а въ родствѣ отъ св. крещенія простиралось только до 2.

Въ пространномъ опредѣленіи патріархъ Григорій съ соборомъ всѣхъ бывшихъ въ Константинополѣ архіереевъ изъяснилъ всѣ прежнія правила объ этомъ предметѣ и подтвердилъ ихъ во всей силѣ. При этомъ патріархъ не скрываетъ, что въ послѣднее время это церковное установленіе подвергалось многимъ нарушеніямъ частію по незнанію законовъ, частію по надеждѣ на снисхожденіе. Иные указывали на случившійся когда-нибудь подобный бракъ, другіе—на колебаніе закона въ опредѣленіи нѣкоторыхъ степеней. Но все это побуждаетъ патріарха и синодъ не къ ослабленію строгости древнихъ правилъ, а къ утвержденію, возобновленію и сохраненію древнихъ постановленій о степеняхъ родства, воспрещенныхъ для браковъ. Соборъ опредѣляетъ соблюдать отъ древности существующее въ церкви постановленіе о степеняхъ родства вѣчно и непремѣнно, несмотря ни на какую необходимость. „Ибо мы знаемъ одинъ честный бракъ и признаемъ законнымъ, составляемымъ по апостольскимъ и соборнымъ правиламъ божествен-

ныхъ отцевъ нашихъ, — именно тотъ, гдѣ точно и непремѣнно соблюдается исчисленіе родственныхъ степеней, т.-е. гдѣ бракъ въ кровномъ родствѣ воспрещается до 8 степени, въ свойствѣ двухродномъ до 6, трехродномъ до 4, въ родствѣ отъ св. крещенія по нисходящей линіи до 8; ибо свойство по духу болѣе свойства по плоти. Таковы должны быть послѣдніе предѣлы невозбраннаго совершенія законныхъ браковъ; всякое же другое брачное сочетаніе, заключенное въ предѣлахъ указанныхъ степеней и несохраняющее этого каноническаго счисленія степеней, какъ беззаконное совокупленіе и кровосмѣшеніе, оскорбляющее досточестность св. брака, воспрещаемъ всѣмъ, отвергаемъ отъ церкви и опредѣляемъ считать беззаконнымъ и недѣйствительнымъ такое сожитіе, а виновныхъ подвергать епитиміи". При семъ соборъ не обѣщаетъ никакого снисхожденія ни къ одному изъ сихъ браковъ, въ какой бы ни былъ степени онъ заключенъ, и во всякомъ случаѣ, будетъ ли объ этомъ предложенъ вопросъ прежде совершенія брака, или будетъ бракъ заключенъ безъ предварительнаго вопроса [57]).

3) Приложеніе правилъ древней церкви въ рѣшеніяхъ Св. Синода по бракоразводнымъ дѣламъ.

Ни въ какихъ другихъ рѣшеніяхъ Св. Синода правила древней церкви не приводятся съ такою обязательностію и въ такомъ обиліи, какъ въ рѣшеніяхъ по дѣламъ бракоразводнымъ. Должно замѣтить при этомъ, что и самыхъ дѣлъ этого рода гораздо болѣе, чѣмъ дѣлъ всякаго другаго рода.

Извѣстно, что Слово Божіе допускаетъ только двѣ причины прекращенія брака: смерть одного супруга и слово прелюбодѣйное. Но римское законодательство допускаетъ и другія причины къ прекращенію брака, признавая даже одно взаимное согласіе супруговъ достаточною причиною къ разводу. Правила древней церкви, держась строго ученія Спасителя, допустили однакоже и нѣкоторыя изъ причинъ развода, признанныхъ римскимъ правомъ, поскольку и съ ними была соприкосновенна главная причина—прелюбодѣяніе.

---

[57]) 10 февраля 1839 г. Συντ. τ. θείων κανόνων т. 5. σελ. 160—175.

Съ такой точки зрѣнія признаются правилами за основаніе развода: а) вступленіе одного супруга въ новый бракъ при существованіи прежняго, закономъ не расторгнутаго: ибо здѣсь явное прелюбодѣяніе; б) продолжительное безвѣстное отсутствіе супруга: ибо, по Слову Спасителя, и тотъ, кто разводится съ женою, кромѣ вины прелюбодѣянія, подаетъ ей поводъ прелюбодѣйствовать (Мѳ. 5, 32).

Св. Синодъ, принимая вышеуказанныя причины развода, какъ утверждающіяся на Словѣ Божіемъ и правилахъ древней церкви, признаетъ и кромѣ сихъ еще нѣкоторыя причины, частію основывающіяся на греко-римскихъ законахъ, частію же установленныя Высочайшею властію въ Россіи. Сюда принадлежатъ: 1) признаніе неспособности къ исполненію супружескихъ обязанностей,— за причину брачнаго развода. Правила древней церкви не знаютъ этой причины развода, напротивъ предписываютъ мужу удерживать жену, хотя бы одержима была злымъ духомъ до того, что и оковы носила (Тимоѳ. Алекс. 15). Греко-римское право въ источникахъ, помѣщенныхъ въ нашей Кормчей, допускаетъ эту причину развода. Согласно съ нимъ и Св. Синодъ неспособность допускаетъ какъ основаніе развода, имѣя конечно въ виду главнымъ образомъ связь этой причины съ главною, указанною Спасителемъ, ибо и мужъ, неспособный къ сожитію, подобно мужу, пускающему жену безъ вины прелюбодѣянія, подаетъ ей поводъ прелюбодѣйствовать.

2. Вѣчная ссылка одного супруга въ каторжную работу—причина, допущенная нашими государственными законами на томъ основаніи, что таковые сосланные равняются умершимъ, а супругу, другой супругъ коего умеръ. Слово Божіе дозволяетъ вступать во второй бракъ (1 Коринѳ. 7).

Впрочемъ, какъ по всѣмъ причинамъ, такъ въ особенности по причинамъ не указаннымъ прямо въ Словѣ Божіемъ и въ церковныхъ правилахъ, во всѣхъ случахъ, какіе мы видѣли, Св. Синодъ дѣйствуетъ съ крайнею осторожностію, по возможности ограничивая случаи расторженія брака. Изъ этой идеи—оберегать нерасторжимость брачнаго союза выходятъ слѣдующія приложенія ея въ частныхъ случаяхъ:

1. Даже въ тѣхъ случаяхъ, когда къ расторженію браковъ есть достаточная причина, указанная Спасителемъ—прелюбодѣяніе, Св. Синодъ употребляетъ нѣкоторыя мѣры къ сохраненію брачнаго

союза неразрушимымъ. Сюда принадлежатъ: а) употребляемое духовною властію увѣщаніе, чтобы виновный супругъ испросилъ христіанское прощеніе у обиженнаго невѣрностію, а сей послѣдній далъ это прощеніе; мѣра, какъ видно изъ дѣлъ, иногда увѣнчивающаяся успѣхомъ. Пособіемъ и содѣйствіемъ ей служитъ употреемая вмѣстѣ съ нею и другая,—именно, когда прощеніе виновному лицу дано, тогда новая просьба о разводѣ безъ новыхъ причинъ уже не принимается [58]). б) Производить дѣло о разводѣ по этой причинѣ не иначе какъ по просьбѣ обиженнаго супруга, не принимая кромѣ сего никакихъ основаній для дѣлопроизводства. в) Производить разводъ только на самомъ ясномъ дознаніи виновности, при малѣйшемъ же сомнѣніи о виновности, не присуждая развода, или увѣщевать къ примиренію, или же допускать временное разлученіе, дондеже смирятся, на основаніи ученія апостола Павла и г) само ищущее развода лицо признавать имѣющимъ на это право только тогда, когда оно само совершенно чисто отъ всякаго упрека и подозрѣнія съ сей стороны.

Изъ той же существенной мысли, изъ того же стремленія къ соблюденію твердости и нерасторжимости брака исходили тѣ рѣшенія Св. Синода, которыми онъ, при недоказанности прелюбодѣянія, не принималъ въ счетъ совокупности причинъ, ведущихъ къ разводу, другія вины судимаго лица, наприм. кражу имѣнія, побѣги. Въ такихъ случаяхъ Св. Синодъ опредѣлялъ обоимъ оставаться

---

[58]) Когда послѣдовало между супругами, искавшими расторженія брака по прелюбодѣянію, примиреніе и обиженный простилъ виновнаго; то послѣ этого, безъ новыхъ обстоятельствъ, влекущихъ за собою разводъ, по прежнимъ расторженіе брака не допускается.—Балакиреву Св. Синодъ опредѣленіемъ 4 октября 1735 г. въ расторженіи брака съ женою отказалъ: 1) потому что «хотя и была между ними важная вина (прелюбодѣяніе жены) совершеннаго развода, но прощеніемъ отъ того Балакирева вина оная упразднилась и паки бракъ утвердился. И поелику новой причины къ разводу они въ прошеніяхъ своихъ не показываютъ, то и разводу чинить имъ не возможно и никто изъ нихъ не имѣетъ власти совершенно разлучиться». Но при семъ Св. Синодъ дозволяетъ имъ жить *особо другъ отъ друга*, но въ новый бракъ вступить не дозволяетъ, «понеже ни оный Балакиревъ не пересталъ быть мужемъ своей жены, ни жена ему женою». Временное разлученіе Св. Синодъ дозволилъ имъ на основаніи 1 Кор. 7 гл. 11 и 12 стиховъ (4 октября 1735 г. синод. проток. л. 83). Но потомъ они помирились и стали жить вмѣстѣ, на что и получили благословеніе Св. Синода (см. тамъ же листъ 118 и 119 10 октября 1735 года).

безбрачными, „дондеже смирятся“ [59]). Подобнымъ образомъ рѣшалъ Св. Синодъ и въ другихъ случаяхъ, даже имѣя въ виду Высочайшія повелѣнія. Такъ, жена обвиняла мужа въ прелюбодѣяніи, но не доказала. Въ происшедшей поэтому между ними ссорѣ Св. Синодъ увѣщевалъ ихъ смириться, или остаться въ разлученіи по апостолу. Но въ полномъ разводѣ отказалъ. Затѣмъ, когда снова по Высочайшему повелѣнію предписано было пересмотрѣть дѣло, Св. Синодъ, на основаніи Матѳ. 19, 9 и апостольскихъ правилъ (48), положилъ, что онаго брака расторгнуть не можно, и хотя признавалъ, что слѣдовало бы жену принудить къ сожитію съ мужемъ, но поелику императорскимъ указомъ не велѣно ее обезпокоивать, то отдано дѣло на Высочайшее усмотрѣніе [60]).

2. Въ расторженіи браковъ по причинамъ происхожденія не церковнаго, а гражданскаго, Св. Синодъ дѣйствуетъ еще съ бо́льшею осторожностію. Ибо:

а) по просьбамъ о расторженіи брака, по причинѣ безвѣстнаго отсутствія, Св. Синодъ требуетъ непремѣнно и опредѣленнаго закономъ срока отсутствія, именно—пятилѣтія и достовѣрнаго свидѣтельства объ этомъ. Исходя изъ этой послѣдней мысли и заботясь о возможной твердости брачныхъ союзовъ, Св. Синодъ въ началѣ настоящаго столѣтія аа) неоднократно отказывалъ въ разводѣ по этой причинѣ, когда дознаніе производимо было не полнымъ повальнымъ обыскомъ и бб), всегда расторгалъ бракъ, заключенный прежде истеченія пятилѣтія.

б) Случаи расторженія брака по причинѣ ссылки супруга Св. Синодъ также вводилъ въ самые тѣсные предѣлы, указанные закономъ, признавшимъ эту причину брачнаго развода, и отсѣкалъ всякія поползновенія къ расширенію круга дѣйствія этой причины. Такъ, когда жена лишеннаго чиновъ и дворянства и записаннаго въ

---

[59]) 15 декабря 1765 года синод. проток. № 27. Сравн. 5 октября 1799 года проток. л. 220.

[60]) По безвѣстному отсутствію нужно довольное испытаніе по 31 правилу Василія Великаго и большой повальный обыскъ по уложенію (7 мая 1808 г. синод. протокол. №№ 26, 27; 10 іюня 1808 г. проток. № 44). Въ 1806 г. и 1807 г. Св. Синодъ нѣсколько разъ отказывалъ въ просьбахъ о расторженіи брака по безвѣстному отсутствію, по той причинѣ, что немногими лицами сдѣланъ повальный обыскъ, тогда какъ по 31 правилу Вас. Великаго требуется довольное испытаніе (октября 1807 г. синод. проток. № 6).

рядовые, просила о расторженіи брака, основываясь на указѣ 29 марта 1753 г. и 15 іюля 1767 г., Св. Синодъ объяснилъ, что эти указы относятся только до тѣхъ преступниковъ, которые осуждены за преступленія въ вѣчную работу, или въ ссылку и заточеніе; а ея мужъ, хотя и лишенъ чиновъ и дворянскаго достоинства и записанъ въ рядовые, но не посланъ на поселеніе; состояніе-жъ военно-служащаго не есть еще поносное, или безчестное; слѣдовательно она и потомство ея, яко не участвовавшіе, не могутъ носить пятна вѣчнаго безславія. И поэтому положилъ не разводить на основаніи Матѳ. 19 главы [61]).

в) Въ расторженіи брака по неспособности супруга осторожность Св. Синода, возбуждаемая мыслію о необходимости твердаго охраненія ненарушимости брачнаго союза, достигаетъ высшей степени. Расторженіе брака по этой причинѣ Св. Синодъ допускаетъ только при самомъ строгомъ соблюденіи всѣхъ условій, входящихъ въ составъ этой причины развода. Нужно аа) чтобы неспособность испытана была не менѣе какъ въ продолженіи трехъ лѣтъ послѣ заключенія брака [62]); бб) нужно, чтобы она началась прежде брака и супруги не имѣли сожитія вовсе [63]); вв) нужно, чтобы жена непремѣнно доказала, что находится въ дѣвственномъ состояніи, засвидѣтельствованномъ узаконеннымъ порядкомъ чрезъ врачебную управу [64]): гг) нужно, чтобы неспособность была неизлѣчима. Неспособность жены, которую можно исправить операціею, не признаваема была причиною къ расторженію брака [65]).

г) Новыхъ нормъ въ дѣлахъ бракоразводныхъ Св. Синодъ не установляетъ и большею частію судитъ по прежнимъ уже утвердившимся и притомъ предпочтительно или даже исключительно по

---

[61]) 9 марта 1805 г. синод. проток. № 38.

[62]) 4-го декабря 1816 года синод. проток. въ январской кн. 1817 г. № 10, листы 348 и 349. 17 января 1810 г. синод. прот. мартовская книга л. 517. Ноября 1814 г. синод. прот. № 37. 19 февраля 1837 г. 466 мартовск. книга.

[63]) Ноября 1811 г. проток. № 24. 10-го сентября 1815 г. синод. прот. л. 371. 21 декабря 1817 г. синод. прот. листы 158 и 159 январская кн. 1818 года. 20 декабря 1809 г. № 110.

[64]) 4 и 6 апрѣля 1828 г. синод. проток. листы 455 и 533; и 22 дек. 1848 г. синод проток. № 481. 16 декабря 1825 г. синод. проток. л. 1166.

[65]) 9 іюня 1809 г. Синод. проток. л. 572. 20 апрѣля 1810 г. синод. указъ въ дѣлѣ 1809 г. № 122.

тѣмъ, которыя утверждаются на словѣ Божіемъ и правилахъ древней церкви. Такъ дѣйствуетъ Св. Синодъ въ дѣлахъ о разводахъ браковъ по болѣзни. Вообще въ просьбахъ о разводѣ по этой причинѣ Св. Синодъ отказываетъ, пользуясь разными основаніями для этого. Одинъ разъ, напримѣръ, мужу, просившему вступить въ новый бракъ, потому что жена его больна семь лѣтъ неисцѣльною канцерозною болѣзнію, Св. Синодъ отказалъ на основаніи правилъ: апостольскихъ 48, Василія Великаго 48, Леон. и Конст. 8, 9, которыя имѣющему первую жену живую не дозволяютъ вступать въ новый бракъ [66]).

Въ другой разъ, по просьбѣ о расторженіи брака за болѣзнію жены крымскою, которая найдена весьма опасною и никогда неизлѣчимою и по которой не можетъ она сообщаться ни съ кѣмъ, Св. Синодъ отказываетъ въ расторженіи брака на основаніи Матѳ. 19, и 15 правила Тимоѳея Александрійскаго [67]). Изъ сихъ основаній, въ первомъ воспрещается расторгать бракъ по всякой причинѣ, исключая прелюбодѣянія; а во второмъ предписывается удерживать мужу жену, хотя бы она была бѣсноватая и носила оковы. Иногда же въ просьбѣ о разводѣ по этой причинѣ отказывается безъ указанія какихъ-либо основаній [68]). Но есть болѣзни такого свойства, которыя находятся въ ближайшей связи съ причинами развода, допускаемыми въ словѣ Божіемъ. Такова напр. венерическая болѣзнь. Дѣла о расторженіи брака по причинѣ этой болѣзни встрѣчаемъ съ начала настоящаго столѣтія. Не придавая этой болѣзни значенія самостоятельной причины, достаточной для расторженія брака, Св. Синодъ всегда обращалъ вниманіе на то, нѣтъ ли здѣсь связи съ прелюбодѣяніемъ и, только открывая эту

---

[66]) 11 іюля 1726 г. син. прот. л. 350.

[67]) 2 октября 1816 г. синод. проток. въ ноябрьской кн. л. 879. По болѣзни — разслабленію, которое совершенно безнадежно къ выздоровленію, епархіальный архіерей положилъ: «расторгнуть бракъ на основаніи законовъ судныхъ царя Константина. Св. Синодъ опредѣлилъ не расторгать, ибо Матѳ. 19, 9 только по прелюбодѣянію, а 15 пр. Тимоѳея Александрійскаго запрещаетъ по болѣзни. 10 іюня 1808 г. проток. № 56, 20 декабря 1809 г. синод. прот. въ дѣлѣ 1809 года № 110. 19 ноября 1809 г. синод. указъ въ дѣлѣ 1809 г., № 102. 27 іюля 1810 г., синод. указъ въ дѣлѣ 1810 г. № 314. 7 сентября 1810 года синод. указъ въ дѣлѣ 1810 г. № 345. 9 іюля 1764 г. синод. Указъ № 249.

[68]) 9 іюля 1764 г. синод. проток. № 26.

связь, дозволялъ разводъ. Вотъ два примѣра, которые могутъ уяснить образъ воззрѣнія Св. Синода на это дѣло. По просьбамъ о расторженіи брака по причинѣ зараженія жены венерическою болѣзнію, поелику правилъ о признаваніи этой болѣзни причиною расторженія брака не существовало, епархіальное начальство обращалось въ Св. Синодъ. Синодъ, не установляя по этой болѣзни новаго основанія къ расторженію брака, хотѣлъ связать эту причину съ установленною уже причиною расторженія брака по прелюбодѣянію. Въ этихъ видахъ предписывалъ изслѣдовать: въ какое время послѣдовало зараженіе болѣзнію, прежде брака, или послѣ. Еслибы оказалося, что жена заражена болѣзнію, будучи уже въ замужествѣ, а мужъ оказался бы незараженнымъ; въ такомъ случаѣ, поелику она подаетъ на себя подозрѣніе въ нарушеніи супружеской вѣрности прелюбодѣйствомъ съ другими, бракъ, на основаніи закона суднаго царя Константина 32 главы, расторгается съ дозволеніемъ мужу вступить въ новый [69]). Въ другой разъ просили о разводѣ по случаю заразительной болѣзни жены, случившейся съ нею за три года до брака и сдѣлавшей ее совершенно неспособною къ сожитію. Консисторія, основываясь на 49 главѣ Кормчей л. 179 и законѣ градскомъ 11, л. 103, присудила къ расторженію. Но Св. Синодъ судилъ иначе: „хотя жена и признана врачебною управою отъ застарѣлыхъ болѣзней къ излеченію ненадежною и къ супружескому сожитію неспособною, но какъ по дѣлу невидно, чтобы эта болѣзнь приключилась отъ нарушенія чистоты супружескаго союза, а какъ таинство брака по евангел. Матѳ. 19, 9. расторгается только за прелюбодѣяніе, то бракъ долженъ оставаться безъ расторженія“. Что касается до двухъ правилъ, на которыхъ консисторія основала свое заключеніе о расторженіи; то правила сіи къ означенному обстоятельству Св. Синодъ призналъ неприложимыми. Ибо изъ самыхъ сихъ правилъ ясно само собою, что они распространяются только на одни тѣ случаи, когда мужъ чрезъ 3 года послѣ брака не возможетъ исполнить естественной супружеской обязанности, и когда таковая невозможность будетъ доказана нерушимостію дѣвства его жены“ [70]).

---

[69]) 26 марта 1803 г. проток. № 96.

[70]) 20 октября 1809 г. синод. прот. въ мартовской кн. 1810 г. л. 676.

д) Только одинъ разъ мы встрѣтили употребленіе Св. Синодомъ въ основаніе при расторженіи брака злоумышленія супруга на Государя, причина допускаемая греко-римскими законами. Въ 1723 г. Св. Синодъ жену конюха Императрицы Екатерины I объявилъ свободною отъ брачнаго сожитія ея съ мужемъ, потому что она въ доношеніи своемъ показала, что мужъ ея „въ важной продерзости, т.-е. въ касающихся Его Императорскаго Величества дѣлахъ явился". Основаніемъ для рѣшенія о разводѣ при семъ служилъ для Св. Синода законъ градскій. Гр. 11, гл. 11, 12 [71]).

е) Весьма рѣдко и неохотно Св. Синодъ расторгаетъ бракъ по причинѣ желанія супруговъ вступить въ монашество, ни въ какомъ случаѣ не дозволяя остающемуся въ мірѣ супругу вступать въ новый бракъ прежде смерти супруга, постригаемаго въ монашество [72]), а въ иныхъ случаяхъ и прямо отказывая въ разводѣ по этой причинѣ, если не оба супруга поступаютъ въ монашество [73]).

И ни одного случая не видимъ, чтобы бракъ былъ расторгнутъ по причинѣ избранія мужа во епископа, — причина допущенная VI вселенскимъ соборомъ.

Обратимся теперь къ частнѣйшему разсмотрѣнію того вопроса, какимъ образомъ Св. Синодъ прилагалъ правила въ предѣлахъ каждой частной причины развода.

Расторженіе брака по причинѣ прелюбодѣянія одного супруга и расторженіе брака, заключеннаго однимъ супругомъ при существованіи еще прежняго брака, не прекратившагося и закономъ не расторгнутаго,—Св. Синодъ весьма часто производитъ на осно-

[71]) 10 сентября 1723 г., синод. проток., № 21.

[72]) Императорскимъ указомъ велѣно постричь по прошенію жену живаго мужа, имъ увольняемую. Св. Синодъ при семъ разсуждалъ, что по апостолу 1 Коринѳ. 7 гл. и по духовному регламенту, приб. л. 4, мужу жены просто отпущати возбраненіе, и если кто по превельнѣй винѣ отрѣшится жены, таковымъ велѣно быть безбрачнымъ, то до постриженія у мужа ея, увольняющаго ее къ постриженію, велѣно взять письменное обязательство, дабы онъ по постриженіи жены до кончины жизни своей или по ея смерть былъ безбрачнымъ, и о вступленіи во 2-й бракъ просьбою нигдѣ никого не утруждалъ (13 марта 1774 г., синод. прот., л. 269).

[73]) Мужа и жену желающихъ постричься спрашивали: оба ли желаютъ, и если хотя одинъ отъ постриженія отрекался, то и обоихъ въ монашество не постригать (5 іюня 1780 г., синод. протокъ., л. 233).

ваніи однихъ и тѣхъ же правилъ. Ибо и сущность того и другаго преступленія совершенно одинакова—нарушеніе супружеской вѣрности, въ послѣднемъ случаѣ только прикрытое видомъ новаго законнаго брака.

Въ актѣ брачнаго развода по первой изъ этихъ причинъ заключаются три существенные момента: а) расторженіе прежняго брака, святость котораго осквернена прелюбодѣяніемъ; б) дозволеніе вступить невинному въ новый бракъ и в) наказаніе виновному.

Первый и второй изъ этихъ моментовъ имѣютъ основаніе въ Священномъ Писаніи. У евангелиста Матѳея въ 5 главѣ, 32 стихѣ и въ главѣ 19, стихъ 9, изложено ученіе Спасителя объ этомъ предметѣ. И мы видѣли, что Св. Синодъ предписалъ въ дѣлахъ о разводахъ по прелюбодѣянію всегда приводить слова Спасителя, приведенныя у евангелиста Матѳея въ 19 главѣ, 9 стихѣ. Но не всегда и не при всѣхъ рѣшеніяхъ исполняемо было это предписаніе Св. Синода. Въ иныхъ рѣшеніяхъ приводятся какъ основаніе слова Спасителя изъ 19 главы евангелиста Матѳея, или дѣлается на нихъ ссылка, въ другихъ ссылка дѣлается на тѣ же слова Спасителя, только въ другомъ мѣстѣ приведенныя, именно у евангелиста Матѳея въ 5 главѣ, 32 стихѣ. Иногда дѣлается въ одномъ и томъ же рѣшеніи ссылка на оба мѣста. Но много и такихъ рѣшеній, въ которыхъ не приводится ни то ни другое мѣсто, и вообще на основаніе къ разводу, заключающееся въ Священномъ Писаніи, не дѣлается указанія. Единообразія и постоянства въ приведеніи этого основанія не замѣчается. Въ нѣкоторыхъ, впрочемъ весьма немногихъ случаяхъ, вмѣсто вышеуказанныхъ словъ Спасителя изъ Евангелія св. Матѳея, дѣлается ссылка на ученіе апостола Павла, изложенное въ 10 и 11 стихахъ, 7 главы 1 посланія къ Коринѳянамъ, воспрещающее мужу разлучаться съ женою и прямаго отношенія въ этомъ случаѣ не имѣющее [74]).

Тоже самое отсутствіе единообразія и постоянства замѣчаемъ и въ приведеніи основаній къ расторженію брака по этой причинѣ, заимствуемыхъ изъ правилъ соборныхъ и отеческихъ. Изъ правилъ къ настоящему дѣлу, т.-е. къ расторженію брака по прелюбодѣянію ближе прочихъ относятся, хотя и не совсѣмъ прямо, правило апостольское 48, и Василія Великаго 9, 21, 35 и 48; эти

[74]) 4 ноября 1807 г., протоколъ № 12.

правила и приводитъ Св. Синодъ въ основаніе рѣшеній о разводахъ по прелюбодѣянію, но въ разныхъ рѣшеніяхъ—разныя. Иногда приводится нѣсколько правилъ, чаще правила Василія Великаго—9, 21 и 35; нерѣдко приводится одно 9 правило Василія Великаго. Рѣже прочихъ приводится апостольское 48 правило. Содержаніе всѣхъ этихъ правилъ почти одинаково; ими воспрещается оставлять законнаго супруга и вступать въ бракъ съ другимъ лицомъ. Поэтому въ существѣ дѣла совершенно нѣтъ различія: приводятся ли всѣ эти правила, или только которое нибудь изъ нихъ одно; и есть только одинъ недостатокъ внѣшняго единообразія, могущій соблазнять только того, кто не взялъ бы на себя труда сличить самыя правила.

Конечно и здѣсь, какъ и въ другихъ подобныхъ рѣшеніяхъ Св. Синода, желательно было бы имѣть точное опредѣленіе: какія именно правила въ какомъ случаѣ приводить. Въ отношеніи къ основанію, заимствуемому изъ Священнаго Писанія, такое опредѣленіе было, хотя и не исполнялось. Въ отношеніи къ приведенію правилъ не было и такого опредѣленія, и примѣчаемое разнообразіе на поверхностный взглядъ можетъ представляться скрывающимъ въ себѣ или произволъ, или недостатокъ основательнаго знакомства съ правилами.

Кромѣ вышеозначенныхъ основаній, въ синодскихъ рѣшеніяхъ о расторженіи браковъ по прелюбодѣянію приводятся въ основаніе греко-римскіе гражданскіе законы, помѣщаемые въ Кормчей, именно изъ такъ-называемаго „Свитка новыхъ заповѣдей“ Юстиніана (13, 6), изъ закона градскаго (11, 6 и 16) и изъ главизнъ Леона и Константина (2, 9). Въ нихъ содержатся опредѣленія, въ сущности согласныя съ опредѣленіями содержащимися въ правилахъ, только иныя въ болѣе ясной формѣ изложены, иныя же содержатъ нѣкоторыя подробности, правилами не указанныя. Не во всѣхъ рѣшеніяхъ вмѣстѣ съ правилами приводятся въ основаніе гражданскіе законы. Но есть и такія рѣшенія, въ которыхъ въ основаніе расторженія брака дѣлается указаніе только на Священное Писаніе и на гражданскій законъ (11, 16) [75]). Изданіемъ устава духовныхъ консисторій оканчивается дѣятельность греко-римскихъ

[75]) 11 января 1829 г., синод. протоколъ № 115.

гражданскихъ законовъ Кормчей и въ этомъ родѣ дѣлъ. Вмѣсто того приводятся статьи изъ этого устава [76]).

Мы замѣтили выше, что въ каждомъ актѣ развода по прелюбодѣянію три существенные момента: расторженіе брака, дозволеніе невинному вступить въ новый и наказаніе виновному. Не каждое изъ указанныхъ выше основаній опредѣляетъ всѣ три момента. Въ словѣ Божіемъ, какъ замѣтили мы, заключается основаніе для сужденія только о первыхъ двухъ моментахъ. Равнымъ образомъ, и не каждое правило содержитъ въ себѣ такое общее основаніе. Чтобы произнести сужденіе на основаніяхъ, вполнѣ соотвѣтствующихъ существу дѣла, для этого нужно раздѣлить моменты, и къ каждому привести основаніе ему соотвѣтствующее. Немного намъ удалось найти такихъ раздѣльныхъ и вполнѣ ясныхъ рѣшеній Св. Синода, въ которыхъ отдѣльно приводятся основанія, на которыхъ утверждается рѣшеніе о расторженіи брака, затѣмъ основанія, по которымъ дозволяется невинному вступить въ новый бракъ, и наконецъ тѣ, на которыхъ утверждается опредѣленіе наказанія виновному [77]). Напротивъ, въ большей части случаевъ, или не для каждаго отдѣльнаго момента приводится основаніе, а на одномъ утверждается все, или же смѣшанно вдругъ приводятся всѣ правила, и затѣмъ исчисляются всѣ пункты рѣшенія. Съ внѣшней стороны мы конечно должны отдать преимущество рѣшеніямъ перваго рода, какъ яснѣйшимъ. Юридическая форма ихъ удовлетворительнѣе, хотя на сущность рѣшенія это и не всегда имѣетъ вліяніе: и въ первомъ и во второмъ случаѣ рѣшеніе одинаково бываетъ, сообразно съ существомъ дѣла. Но во всякомъ случаѣ техническая обработка свидѣтельствуетъ о большей или меньшей раздѣльности и ясности юридическаго пониманія, а слѣдовательно о большей или меньшей обезпеченности вѣрнаго рѣшенія.

Мы замѣтили уже выше, что расторженіе брака по прелюбодѣянію и расторженіе брака, заключеннаго при существова-

[76]) Синод. проток. 1840 г., № 30, ноябрь, книга 1. — 1849 г. 5 октября и 1850 г. 24 февраля, синод. прог., листы 795 и 796.—11 апрѣля 1860 г., проток. № 812; ноября 1859 г., №№ 2155 и 2048.

[77]) Таковы 18 августа 1736 г., син. прот., листы 232—235.—21 марта 1832 г., прот. апрѣльск. кн., л. 478. — 17 января 1821 г., проток. л. 278. — 26 октября 1825 г., проток. въ декабрьск. кн. № 31. — 13 августа 1828 г., проток. л. 166, кн. сентябр.; 4 ноября 1807 г., прот. № 12.

нiи прежняго, закономъ не расторгнутаго, въ существѣ заключаетъ въ себѣ прелюбодѣяніе. Поэтому и основанія для рѣшенія дѣлъ о расторженіи брака по этой причинѣ Св. Синодъ употребляетъ почти все тѣ же, какія употребляетъ и при рѣшеніи о расторженіи брака по прелюбодѣянію. Изъ новыхъ основаній, не приводимыхъ Св. Синодомъ въ рѣшеніяхъ о расторженіи брака по прелюбодѣянію и употребляемыхъ въ настоящемъ случаѣ, мы должны указать на нерѣдко встрѣчаемое ученіе апостола Павла, изложенное въ 1 посланіи къ Коринѳянамъ гл. 7, стихи 10, 11 и 39, гдѣ прямо и ясно повелѣвается супругамъ не оставлять другъ друга; а изъ правилъ — 87 и 92 правила VI вселенскаго собора, ясно указывающія прелюбодѣяніе въ такомъ совокупленіи, 20 правило анкирскаго собора и 77 правило Василія Великаго, полагающія епитимію за такое прелюбодѣяніе. Гражданскіе законы Кормчей: новыя заповѣди Юстиніана, законъ градскій, законъ судный людямъ царя Константина,—приводятся въ основаніе рѣшеній почти во всякомъ дѣлѣ; въ одномъ случаѣ принимается за основаніе правило, помѣщенное у Властаря (кн. 8, 2) и у Гарменопула (6, 4) [78]), и такъ продолжается до изданія устава консисторій. Послѣ 1850 года дѣлается ссылка уже на приложеніе къ 34 ст. Свода законовъ, заключившее въ себѣ извѣстное положеніе 6 февраля 1850 г. Ссылки на гражданскіе законы, въ Кормчей содержащіеся, прекращаются [79]). На церковныя правила ссылка дѣлается только въ вопросѣ о положеніи епитиміи виновному [80]).

Объ образѣ употребленія правилъ мы и по поводу этого вопроса должны сдѣлать тоже замѣчаніе, какое сдѣлали выше: единообразія въ приведеніи и употребленіи не примѣчается, случаи опредѣлительной раздѣльности приведенія правилъ по каждому отдѣльному пункту гораздо рѣже, чѣмъ случаи общаго валоваго приведенія нѣсколькихъ правилъ, и потомъ изложенія общаго рѣшенія. Для каждаго отдѣльнаго пункта основанія приводятся только не во многихъ рѣшеніяхъ [81]).

---

[78]) Протоколъ 1753 г., январск. треть, листы 320, 321.

[79]) Марта 1860 г., проток. № 477 и 515, 572, 590, 1861 г., № 80.—14 января 1857 г., протокъ. февраль., № 179. — 19 октября 1855 г., проток. № 12, ноябрск. кн. тоже листы 889, 1066.

[80]) 18 апрѣля 1845 г., проток. № 45 и 23 апрѣля, № 53.

[81]) Таковы 23 января 1818 года, протокъ. л. 445, 504, 512, 516. — 2 апрѣля 1823 г., протокъ., листы 201, 202.—17 января 1821 г., прот., листы 286, 306, 307.

Но кромѣ этихъ внѣшнихъ, формальныхъ, если можно такъ сказать, несовершенствъ, мы должны указать на рѣшенія Св. Синода, основанныя по буквѣ или по крайней мѣрѣ по сдѣланнымъ въ рѣшеніяхъ указаніямъ на тѣхъ же правилахъ, но несогласныя между собою въ существѣ. Мы имѣемъ въ виду 1) случаи, когда и невинный супругъ, оставленный другимъ, вступившимъ въ новый бракъ при существованіи прежняго, по расторженіи незаконнаго брака, не получалъ права на вступленіе въ другой бракъ, а обязывался или жить съ оставившимъ, или быть безбрачнымъ и 2) случаи, когда виновное лицо было осуждаемо не на всегдашнее безбрачіе, а только до смерти невиннаго супруга, а послѣ сего получало право на вступленіе въ бракъ.

Рѣшенія перваго рода принадлежатъ прошедшему столѣтію и особенно концу 30 и началу 40 годовъ. Опредѣленіемъ 11 октября 1738 года Св. Синодъ расторгъ второй бракъ на основаніи 92-го правила VI вселенскаго собора и закона суднаго пункт 14. Но поелику и первая жена не хотѣла жить съ мужемъ, ее оставившимъ, то Св. Синодъ опредѣлилъ быть обоимъ въ разлученіи и обоимъ оставаться безбрачными, принимая за основаніе рѣшеніе 102 правила карѳагенскаго собора, которымъ воспрещаются супругамъ разводы по произволу и по взаимнымъ ссорамъ безъ достаточныхъ основаній, и которое дѣйствительно въ другихъ синодскихъ рѣшеніяхъ прилагается къ этимъ случаямъ. Другимъ опредѣленіемъ, именно 28 января 1741 года съ разведеннымъ со второю женою, съ которою вступилъ въ бракъ, оставивъ первую, — опредѣляется жить первой. Если же не захочетъ, обоимъ имъ быть безбрачными [82]).

Позднѣйшія рѣшенія и право дѣйствующее нынѣ, вопреки указаннымъ примѣрамъ, допускаютъ для невиннаго оставленнаго мужа вступленіе въ новый бракъ [83]), и вообще первый законный бракъ оставляютъ въ силѣ только подъ условіемъ согласія невиннаго оставленнаго супруга или при нѣкоторыхъ особыхъ обстоятельствахъ [84]).

---

[82]) 28 января 1741 г., синод. прот., л. 347.

[83]) 3 ноября 1844 г., проток. № 41; 24 августа 1780 г., проток. № 37 и 44; 20 октября 1839 г., прот. ноябр. кн. 1, л. 562; 9 декабря 1825 г., прот. № 80; 31 января 1780 г., прот. 228.

[84]) Такъ напримѣръ, за бракъ мужа при живой женѣ, которая и сама взяла

Лица прелюбодѣйствовавшія и за прелюбодѣяніе разведенныя церковными правилами осуждаются на всегдашнее безбрачіе, а не только до смерти тѣхъ супруговъ, вѣрность которымъ онѣ нарушили прелюбодѣяніемъ. Такъ и рѣшаются эти дѣла Св. Синодомъ въ большей части случаевъ [85]). Но въ 80 годахъ прошлаго столѣтія и въ началѣ настоящаго [86]) послѣдовало нѣсколько рѣшеній противныхъ сему; виновный осуждаемъ былъ на безбрачіе только по жизнь невиннаго, не захотѣвшаго жить съ нимъ въ бракѣ. Такъ, въ 1780 году опредѣлено—солдата, оставшаяся жена котораго вышла въ замужество, и который самъ услышавъ о семъ вступилъ въ бракъ, на томъ основаніи, что жена подала поводъ къ его женитьбѣ,—не разлучать со второю женою, а первой жены бракъ уничтожить и ей оставаться *безбрачною по смерть перваго ея мужа* [87]).

Подобнымъ же образомъ расторгнуть былъ бракъ, заключенный графомъ Девіеромъ при жизни его первой жены, съ обязательствомъ оставаться безбрачнымъ по смерть первой жены, и когда она умерла, новый бракъ былъ дозволенъ [88]). Основаній, на которыхъ были поставляемы такія рѣшенія, Св. Синодъ не приводитъ.

Изъ того же взгляда на сущность безбрачія, на которое осуждаются вступившіе въ бракъ при жизни первыхъ супруговъ, можетъ быть объяснено и то рѣшеніе Св. Синода, состоявшееся въ

на себя несправедливо прелюбодѣяніе,—епитимія по 48 апост. пр., VI всел. соб. 87 пр., Василія Великаго 77. Но не расторгать бракъ, а увѣщевать мужа жить съ первою женою въ согласіи, или въ противномъ случаѣ оставаться обоимъ безбрачными, дондеже смирятся (4 сентября 1785 г., синод. прот. № 28).

[85]) Если возвратившійся мужъ солдатъ не изъявлялъ желанія жить съ женою, которая безъ него вышла за другаго; то оба брака были расторгаемы, и виновные оставляемы были навсегда безбрачными на основаніи 92 пр. VI вселенскаго собора. Василія Великаго 36, 47, 48, 77 (27 мая 1809 г., син. прот., л. 503).

[86]) Жена, чрезъ полгода по отдачѣ мужа въ солдаты, вышла за другаго: «другой бракъ расторгнуть и ей оставаться безбрачною до смерти перваго мужа» (16-го апрѣля 1806 г., син. прот. № 35). Вступившій въ бракъ при живой женѣ, хотя и умерла его вторая жена, съ первою можетъ оставаться въ бракѣ только тогда, когда она пожелаетъ сего. Но если она сего не пожелаетъ, то ей дается право вступить въ новый бракъ: а онъ, какъ прелюбодѣй, осуждается на всегдашнее безбрачіе (20 октября 1839 г., синодскій протоколъ, ноябр. кн. 1, л. 562).

[87]) 31 января 1780 г., синод. проток., л. 228.

[88]) 8 декабря 1787 г. проток. № 23. Подобное же рѣшеніе въ томъ же 1787 г. состоялось и еще 20 декабря протоколъ № 50.

1850 году, по которому бракъ, заключенный мужемъ при живой женѣ, признаваемъ былъ законнымъ со дня смерти первой жены, и дѣти законными съ того же времени [89]).

Мы встрѣтили одно рѣшеніе Св. Синода даже совершенно противорѣчащее правиламъ: бракъ мужа, жена котораго убѣжала и вышла за другаго, равно и сей послѣдней, оставленъ Св. Синодомъ безъ расторженія съ преданіемъ церковному покаянію, по распоряженію духовныхъ отцевъ [90]).

Приложеніе церковныхъ правилъ въ рѣшеніяхъ о расторженіи брака по безвѣстному отсутствію одного супруга.

Мы замѣчали уже выше, что Св. Синодъ неохотно создаетъ новые титулы или причины для расторженія браковъ и охотнѣе прибѣгаетъ къ титуламъ, утверждающимся на Словѣ Божіемъ и отеческихъ правилахъ. Основательность этого замѣчанія подтверждается рѣшеніями Св. Синода по дѣламъ о расторженіи браковъ по безвѣстному отсутствію одного изъ супруговъ. Прямаго дозволенія на расторженіе брака по этой причинѣ нѣтъ ни въ Словѣ Божіемъ, ни въ правилахъ; оно есть только въ источникахъ греко-римскаго права, помѣщенныхъ и въ нашей Кормчей. Не присвоя себѣ права созидать новую причину для расторженія брака и вмѣстѣ съ тѣмъ почти никогда не довольствуясь одними гражданскими греко-римскими основаніями, какъ бы прямо они ни относились къ разсматриваемому дѣлу,—Св. Синодъ приспособляетъ и сюда тѣже самыя правила, на основаніи которыхъ дозволяетъ расторженіе брака по двумъ вышеуказаннымъ причинамъ. И въ рѣшеніяхъ дѣлъ о разводахъ по безвѣстному отсутствію Св. Синодъ ссылается на слова Спасителя, приведенныя въ Евангеліи отъ Матѳея 19, 9; и 5, 32. И здѣсь приводятся почти всѣ тѣже правила, какія приводятся и въ рѣшеніяхъ о расторженіи брака по вышеозначеннымъ двумъ причинамъ, именно: Василія Великаго 9, 35, 36 и 48; 92 VI вселенскаго собора; чаще же всего постановляются рѣшенія о расторженіи брака на основаніи 35 правила

---

[89]) 13 генваря 1850 г. Синод. проток. № 153.

[90]) 10 февраля 1837 г. Синод. проток. л. 175 майск. кн.

Василія Великаго и на основаніи закона градскаго (гран. 11, п. 3). Не рѣдки и такія рѣшенія о расторженіи браковъ по этой причинѣ, которыя постановляются только на основаніи однихъ гражданскихъ законовъ Кормчей, конечно въ томъ намѣреніи, что въ нихъ прямѣе и ближе къ данному случаю выражаются опредѣленія въ существѣ и съ правилами совершенно согласныя. И въ настоящемъ случаѣ по поводу этого разнообразія приводимыхъ Св. Синодомъ основаній мы должны замѣтить, что оно есть только внѣшнее и на сущность рѣшеній не имѣетъ вліянія. Рѣшенія въ большей части случаевъ, несмотря на то что приводятся разныя основанія, въ сущности одинаковы. И здѣсь, какъ и въ предыдущихъ двухъ случаяхъ, рѣдко мы встрѣчали раздѣльное приведеніе основаній къ каждому отдѣльному пункту рѣшенія [91]); большею частію указанія на правила и законы приводятся сплошь и затѣмъ постановляются разные пункты заключенія. Только одинъ пунктъ, именно—осужденіе на безбрачіе супруга оставившаго, весьма часто приводится со своимъ особымъ основаніемъ 48 прав. Василія Великаго или съ указаніемъ на слова апостола Павла 1 Корин. 7, 11.

Послѣ изданія Свода законовъ Синодскія рѣшенія о расторженіи браковъ по этой причинѣ утверждаются на разныхъ основаніяхъ. Иногда въ 40 годахъ приводятся еще церковныя правила въ основаніе рѣшеній о расторженіи браковъ [92]). Иногда же бракъ, совершенный безъ достовѣрныхъ свѣдѣній о первомъ мужѣ, считается противнымъ Своду законовъ [93]) и уставу консисторій [94]).

---

[91]) Въ примѣръ такой раздѣльности въ приведеніи правилъ можно привести слѣдующее рѣшеніе Св. Синода 1734 г. Жена, ушедшая отъ мужа и вышедшая за мужъ за другаго, разлучается отъ супружества на основан. 9 и 21 прав. Васил. Великаго, и осуждается на безбрачіе до конца жизни по 48 прав. Васил. Велик., и подвергается епитиміи по 20 Анкирск. Соб. и по 8 и 77 Василія Великаго.—Мужъ ея, въ ея отсутствіе тоже вступившій въ бракъ безъ дозволенія духовнаго начальства, подвергается наказанію своего военнаго начальства; а въ духовномъ по 77 правилу Василія Великаго и по 14 пр. закона суднаго царя Константина, подвергается епитиміи по усмотрѣнію своего духовнаго отца, съ женою, съ которою сочетался послѣ, разлучается (4 марта 1734 г. Синод. прот. л. 93, 94).

[92]) Напримѣръ, 92 VI всел. собора 16 октября 1842 г. Синод. прот. ноябр. кн. № 194. 18 генваря 1843 г. Синод. прот. № 78.

[93]) 2-й пунктъ 13 ст. X т. Свода Закон. Опред. 19 ноябр. 1841 г. Прот. № 223. Октяб. и декабр. 1859 г. прот. №№ 2038, 2488.

[94]) Ноября 1847 г. прот. № 92.

Въ отношеніи къ сущности самыхъ рѣшеній, основанныхъ на вышеуказанныхъ правилахъ, мы имѣемъ сдѣлать только нѣкоторыя замѣчанія. Греко-римскіе законы опредѣляютъ пятилѣтній срокъ, въ продолженіи котораго не долженъ былъ вступать въ бракъ оставленный супругъ. Св. Синодъ строго держался этого условія; браки, совершенные безъ соблюденія этого условія, признаваемы были законными только по исполненіи пяти лѣтъ, и притомъ за несоблюденіе условія была полагаема епитимія [95]). Но и по прошествіи пяти лѣтъ можно вступить въ бракъ не самовольно, а съ дозволенія начальства. Несоблюденіе этого условія, хотя не вело къ расторженію брака, но бракъ по причинѣ безвѣстности отсутствія жены, совершенный безъ дозволенія начальства, утверждаемъ былъ съ тѣмъ, чтобы утвержденіе сего брака со стороны духовнаго суда ознаменовано было и церковнымъ внѣшнимъ дѣйствіемъ, освящающимъ супружество, т.-е. прочтеніемъ молитвы въ концѣ послѣдованія вѣнчанія на 42 л. При семъ назначаема была и епитимія по разсужденію духовнаго отца [96]). Первое условіе соблюдалось не всегда, но епитимія непремѣнно. Такъ, бракъ жены, у которой мужъ въ бѣгахъ, совершенный безъ дозволенія начальства, не расторгается, но за сіе епитимія [97]).

Наконецъ, мы должны обратить вниманіе и на то, что Святѣйшій Синодъ иногда выставляетъ на видъ условіе, не выставляемое ни древними правилами, ни законами греческихъ императоровъ, ни нашими гражданскими. Это требованіе честной жизни со стороны супруга, оставленнаго другимъ, находящимся въ безвѣстномъ отсутствіи, съ такою строгостію, что напримѣръ, если жена мужа, находящагося въ безвѣстномъ отсутствіи, прижила незаконно младенца; то ей въ просьбѣ о дозволеніи вступить во второй бракъ, *яко потерявшей на сіе право* отказывается: а за прелюбодѣяніе полагается епитимія [98]). Впрочемъ это требованіе мы встрѣтили только одинъ разъ.

---

[95]) 19 сентября 1782 г. прот. л. 246; 23 генваря 1818 г. прогок. л. 521.

[96]) 17 апрѣля 1816 г Синод. прот. л. 866 въ ноябр. кн.

[97]) 4 апрѣля 1830 г. Синод. прот. л. 1028.

[98]) 14 сентября 1813 г. Синод. прот. № 39.

4. Употребленіе въ рѣшеніяхъ Св. Синода правилъ древней церкви о наказаніяхъ.

Никакая часть правилъ древней церкви не приводится въ рѣшеніяхъ Синода столь часто, какъ правила, опредѣляющія наказанія и епитиміи за разныя преступленія клириковъ и мірянъ. Въ распорядительныхъ опредѣленіяхъ служатъ основаніемъ большею частію позднѣйшія постановленія—регламентъ, указы именные и синодскіе. Въ дѣлахъ объ опредѣленіи наказаній—почти всегда основаніемъ служатъ правила.

Общія начала, которыми Св. Синодъ руководствуется въ приложеніи церковныхъ правилъ о наказаніяхъ.

Уяснить общія начала, которыми Св. Синодъ руководствуется въ приложеніи древнихъ правилъ о церковныхъ наказаніяхъ, нетрудно, если взойти къ тому исходному пункту, которымъ опредѣляется отношеніе Св. Синода къ этимъ правиламъ. Этимъ исходнымъ пунктомъ служитъ духовный регламентъ.

Регламентъ въ основаніе своихъ отношеній къ правиламъ древней церкви объ епитиміяхъ принялъ ту мысль, что древняя епитимія, состоящая въ продолжительномъ отлученіи отъ причастія Св. Таинъ въ нынѣшнее время сдѣлалась нестрашна, а для тайныхъ раскольниковъ и желательна. Поэтому положилъ: древнюю эпитимію, состоящую въ долговременномъ отлученіи отъ Св. Таинъ, не употреблять. Въ соотвѣтствіе этому опредѣленію мы и видимъ, что въ первое время по учрежденіи Синода епитимія съ продолжительнымъ отлученіемъ отъ Св. Таинъ назначается весьма рѣдко. Напротивъ почти всегда въ нужныхъ случаяхъ полагается епитимія по разсмотрѣнію духовнаго отца. Но удержанію и утвержденію этого правила, какъ и другихъ, какъ и вообще всего синодскаго устройства, конечно, весьма много содѣйствовало то обстоятельство, что въ теченіе первыхъ 15 лѣтъ по учрежденіи Синода почти безпрерывно имѣлъ главное вліяніе въ составѣ Синода самъ составитель Регламента Ѳеофанъ Прокоповичъ. Только въ тѣхъ рѣдкихъ случаяхъ, когда какое-нибудь опредѣленіе почему нибудь

состоялось безъ участія Ѳеофана, мы и видимъ отступленіе отъ регламентскаго опредѣленія о назначеніи продолжительнаго отлученія отъ св. причастія. Въ двухъ случаяхъ вступленія въ бракъ отъ живой жены Св. Синодъ въ 1725 году, прилагаетъ во всей точности правила древней церкви, и въ оба раза синодальныя опредѣленія не подписаны Ѳеофаномъ. Именно съ княземъ Голицынымъ, при жизни первой жены взявшимъ другую въ Ганноверѣ, положено поступить безъ послабленія, дѣйствительно такъ, какъ св. правила повелѣваютъ, именно 58 правило Василія Великаго, т.-е. отлучить отъ пріобщенія на 15 лѣтъ съ подраздѣленіями и по указанію того же св. Василія Великаго [99]) — чтобы на то смотря и другимъ въ такое погрѣшеніе впадать не повадно было [100]).

Тоже самое опредѣленіе послѣдовало и о солдатѣ женившемся отъ живой жены на другой [101]).

Напротивъ во всѣхъ другихъ случаяхъ, имѣя въ виду сказанное въ духовномъ регламентѣ о продолжительныхъ церковныхъ епитиміяхъ, Св. Синодъ въ первое время держится такой практики, что указывая на правила „по которымъ слѣдуетъ положить наказаніе, не назначаетъ продолженія, а представляетъ это разсужденію духовнаго отца. Наприм. женѣ, за прелюбодѣяніе разведенной съ мужемъ, Св. Синодъ полагаетъ по прав. 20 анк. и 58 Вас. Вел. исполнять епитимію по разсмотрѣнію духовнаго отца“ [102]).

Это безусловное запрещеніе регламента налагать эпитиміи съ продолжительнымъ отлученіемъ отъ Св. Таинъ въ послѣдствіи утратило силу. Св. Синодъ началъ опять назначать епитимію по правиламъ древней церкви. Но и послѣ сего и доселѣ въ приложеніи правилъ древней церкви о наказаніяхъ Св. Синодъ всегда руководствуется болѣе снисходительными воззрѣніями. Полагая за преступленіе наказаніе, указанное древнимъ правиломъ, Св. Синодъ не буквально слѣдуетъ въ выполненіи, но предоставляетъ духовному отцу, имѣя въ виду 102 пр. VI вселенскаго собора, при искренности покаянія, сокращать время отлученія. Такая практика, указанная регламентомъ, постоянно была поддерживаема Св. Синодомъ.

---

[99]) Кормчая л. 251.

[100]) 24 февраля 1725 г, син. проток. л. 124, подпис. Ѳеодосіемъ и архимандритами.

[101]) 1 сентября 1725 г., синод. проток., подпис. Ѳеофилактомъ и Гавріиломъ архимандритомъ Троицкимъ.

[102]) 6 ноября 1734 г., син. проток., л. 82.

Опредѣленія регламента о смягченіи наказаній, полагаемыхъ древними правилами, снова разъяснены Св. Синодомъ особо въ 1780 г., когда Св. Синодъ усмотрѣлъ изъ представленій отъ архіереевъ о преданіи церковнымъ наказаніямъ впадшихъ въ разныя церковныя преступленія, что оными налагаются епитиміи по точнымъ въ правилахъ св. отецъ положеніямъ, которыми время соразмѣряется степенями ожесточенія по отношенію къ важности преступленія.. Но какъ изъ оказавшихся и въ равномъ преступленіи, одни бываютъ жестокосерды и ни увѣщаніями, ни временемъ къ истинному раскаянію не приводятся, другіе при признаніи приносятъ раскаяніе и сокрушеніе, иные же или по холодности къ закону, или по расколу, запрещеніе ни во что вмѣняютъ, паче же онаго и желаютъ, а иные продолженіемъ запрещенія впадаютъ въ отчаяніе. Таковыхъ ради винословій св. отцы на VI вселенскомъ соборѣ въ правилѣ 102 предоставили пріемшему власть отъ Бога вязати и разрѣшати смотрѣть на множество и на мальство грѣховъ и на обращеніе согрѣшившаго и кающагося, и тако размѣрять милость и вражду приносить подобну болѣзни. Св. Синодъ находилъ, что на семъ и на свидѣтельствѣ другихъ св. отцевъ основано регламентское разсужденіе объ епитиміяхъ. И имѣя это виду, предписалъ епархіальнымъ архіереямъ, дабы особенно въ разсужденіи налагаемаго преступникамъ запрещенія причащенія Св. Таинъ поступали осмотрительно, такъ чтобы ни кающагося не обременить и не привесть въ отчаяніе, и въ ожесточенномъ не произвесть неуваженія къ Св. Тайнамъ, равно и къ содѣянному преступленію, а въ имѣющемъ холодность къ закону не умножить оныя, паче же, чтобы расколу не пособить. Что же надлежитъ до умаленія времени, то и въ ономъ искренно раскаявающемуся отъ церкви снисхожденіе оказывать нужно. Однако и въ семъ имѣть осторожность, дабы одни не возымѣли повода притворствомъ сего достигать, другимъ же наипаче въ важнѣйшихъ преступленіяхъ не подать вину послабленія[103]). На этотъ указъ видимъ въ послѣдствіи многократныя ссылки, какъ на руководственный.

102 правило VI вселенскаго собора и приведенный сейчасъ указъ Св. Синода сдѣлались руководственными правилами, съ которыми сообразоваться предписывается при каждомъ случаѣ, когда нало-

[103]) 13 марта 1780 г., син. проток., л. 447. Собран. закон., № 14996.

жена епитимія, состоящая въ продолжительномъ отлученіи отъ Св. Таинъ.

Уяснивъ себѣ такимъ образомъ основную точку зрѣнія Св. Синода на правила древней церкви о наказаніяхъ, мы не встрѣтимъ затрудненія и въ объясненіи дѣлаемаго Св. Синодомъ

а) *выбора правилъ опредѣляющихъ наказаніе для приложенія къ данному случаю.*

Правила древней церкви, по своему историческому разновременному происхожденію, опредѣляютъ за одно и тоже преступленіе иногда различныя наказанія. Правила одного мѣста и времени болѣе строгое, правило другаго болѣе снисходительное. Такъ за невольное убійство анкирскій соборъ опредѣляетъ епитимію на 5 лѣтъ (прав. 23), а св. Василій Великій на 10 лѣтъ (прав. 56). За прелюбодѣяніе анкирскій соборъ налагаетъ епитимію на 7 лѣтъ (прав. 20), а св. Василій Великій на 15 (прав. 58). Подобныя различія примѣчаемъ и въ отношеніи къ другимъ преступленіямъ. Св. Синодъ сообразно съ своимъ основнымъ воззрѣніемъ въ нужныхъ случаяхъ всегда почти избираетъ для основанія своихъ рѣшеній правила болѣе снисходительныя, налагающія епитимію на болѣе короткій срокъ. Такъ за невольное убійство епитимія всегда назначается на основаніи 23 анкирскаго правила, за прелюбодѣяніе — на основаніи 20 анкирскаго. Епитиміи по правиламъ св. Василія Великаго за эти преступленія полагаются только въ рѣдкихъ случаяхъ. Какими началами Св. Синодъ руководствуется въ употребленіи въ этихъ исключеніяхъ, т.-е. при назначеніи болѣе строгихъ наказаній—указать трудно. Почти въ одно и тоже время за невольное убійство полагается одному виновному епитимія по 57 правилу Василія Великаго—10 лѣтъ (за ненамѣренное застрѣленіе изъ пистолета) [103]), чѣмъ невольное убійство уже не отличается отъ такъ-называемаго въ церковныхъ правилахъ близъвольнаго, подвергаемаго также 10 лѣтней епитиміи по 11 Василія Великаго [105]), а другому по 23 анкирскому на пять съ уменьшеніемъ ея на половину (т.-е. на 2½ г.) по понесенному уже тѣлесному

[104]) Января 1795 г., сип. проток. № 28.

[105]) 8 января 1795 г., проток. № 13.

наказанію [106]). За близъвольное убійство иногда епитимія назначается 10 лѣтняя по 11 правилу Василія Великаго [107]), иногда же 5 лѣтняя по 23 анкир. и по 54 Василія Великаго [108]).

Впрочемъ нѣкоторые случаи даютъ намъ возможность усмотрѣть основанія, какія имѣлъ въ виду при этомъ Св. Синодъ. Именно: а) когда невольное убійство переходило почти въ близъвольное—епитимія была назначаема по 57 прав. Василія Великаго (майоръ ударилъ и столкнулъ съ лѣстницы женщину, отъ чего она вскорѣ и умерла) [109]); б) когда были другія обстоятельства, увеличивавшія виновность,—епитимія опять была назначаема по 57 пр. Василія Великаго (такъ за неумышленное застрѣленіе дяди) [110]). Вообще обстоятельства уменьшающія, или увеличивающія вину—служили основаніемъ назначенія наказанія или по болѣе строгому, или по болѣе снисходительному правилу. Но безъисключительнымъ правиломъ изъ этого нельзя признать: за неумышленное застрѣленіе дяди епитимія, какъ мы сейчасъ сказали, назначена по 57 прав. Василія Великаго, т.-е. 10 лѣтняя, а за неумышленное убійство сына—по 23 анкир., т.-е. 5 лѣтняя [111]). Нельзя указать даже и того, чтобы въ одно время Св. Синодъ держался по преимуществу болѣе строгихъ правилъ, въ другое болѣе снисходительныхъ. Сейчасъ привели мы два опредѣленія по двумъ совершенно однороднымъ дѣламъ и состоявшіяся въ одномъ и томъ же году. Но одно опредѣленіе основано на анкирскомъ правилѣ, другое на Василіевомъ.

Есть случаи и такіе, что епитимія на опредѣленное время при тѣхъ же самыхъ условіяхъ и вовсе не полагается. За неумышленное убійство, когда при этомъ было понесено тѣлесное наказаніе, иногда срокъ епитиміи и не назначался, а просто очищеніе совѣсти предоставляемо было разсмотрѣнію духовнаго отца [112]).

Принявъ во вниманіе съ одной стороны основное воззрѣніе Св. Синода на церковныя правила о наказаніяхъ, а съ другой ука-

---

[106]) Января 1795 г., проток. № 46.
[107]) 8 января 1795 г., проток. № 13.
[108]) 31 октября 1782 г., проток. л. 352.
[109]) 1 іюля 1775 г., проток. л. 142.
[110]) 22 іюля 1775 г., проток. л. 294.
[111]) 22 марта 1793 г., проток. л. 285.
[112]) 13 августа 1826 г., син. проток. л. 529.

занную сейчасъ разновременность и разномѣстность происхожденія церковныхъ правилъ, мы безъ труда придемъ къ уясненію—и

б) *того*, довольно страннаго на первый взглядъ явленія, *что въ рѣшеніяхъ Св. Синода не различаются преступленія болѣе тяжкія отъ менѣе тяжкихъ*, и за тѣ и другія полагается одинаковая епитимія. Почти постоянно мы видимъ, что прелюбодѣяніе и блудодѣяніе наказываются одинаковою епитиміею—семилѣтнею. И то и другое дѣлается въ точной сообразности съ правилами. И за прелюбодѣяніе и за блудодѣяніе правила, полагающія 7 лѣтнюю епитимію, есть. Это правила—анкирское 20-е и Василія Великаго 59-е. Св. Синодъ, вѣрный своей задачѣ основывать рѣшенія на правилахъ наиболѣе снисходительныхъ, при назначеніи епитиміи за прелюбодѣяніе почти всегда беретъ за основаніе не правило Василія Великаго, опредѣляющее 15 лѣтнюю епитимію, а анкирское, полагающее 7 лѣтнюю. Но епитиміи за блудодѣяніе анкирскій соборъ не опредѣляетъ; по необходимости нужно обратиться къ Василію Великому. Василій же Великій назначаетъ епитимію блуднику на 7 лѣтъ. Такимъ образомъ и произошло, что въ рѣшеніяхъ Св. Синода и за прелюбодѣяніе и за блудъ епитимія почти одинаковая, т.-е. 7 лѣтъ. Съ буквальнымъ смысломъ того и другаго правила рѣшенія въ обоихъ случаяхъ сообразны. Но сущность того и другаго преступленія и взаимная ихъ тяжесть неодинаковы. Эта странность неразличенія блуда и прелюбодѣянія въ отношеніи къ продолженію епитиміи гораздо рѣзче бросается въ глаза въ тѣхъ случаяхъ, когда одно лицо впадаетъ въ грѣхъ, состоя въ бракѣ, съ другимъ безбрачнымъ, когда слѣдовательно первое впадаетъ въ прелюбодѣяніе, а второе въ блудъ, когда при этомъ первому опредѣляется епитимія по 20 анкир. правилу, а послѣднему по 59 пр. Василія Великаго, но обоимъ одинаковая на 7 лѣтъ [113]).

Этимъ неразличеніемъ прелюбодѣянія отъ блуда отчасти можетъ быть объяснена и та встрѣчаемая неоднократно въ рѣшеніяхъ Св. Синода особенность, что за прелюбодѣяніе епитимія полагается по 59 пр. Вас. Вел., которое говоритъ о блудѣ [114]). Но почти въ тоже время и за прелюбодѣяніе же полагается епитимія и по 20 пр.

---

[113]) 24 сентября 1785 года, проток. № 56. — Тоже 8 іюня 1789 года, проток. синодск. № 14.

[114]) 24 апр. 1799 проток. № 19 сравн. 10 дек. 1820 проток. л. 38.

Анкирскому, дѣйствительно назначающему епитимію за прелюбодѣяніе [115]). А за блудодѣяніе епитимія полагается по 20 пр. Анкирскаго собора, которое говоритъ о прелюбодѣяніи [116]). Поелику продолжительность епитиміи по тому и другому правилу одинакова—7 лѣтъ; то смѣшать одно правило съ другимъ не было труда.

Случаи назначенія Св. Синодомъ за прелюбодѣяніе 15 лѣтней епитиміи—рѣдки. Назначаемую епарх. архіереями 15 лѣтнюю по 59 пр. Вас. Великаго Св. Синодъ неоднократно отмѣняетъ и полагаетъ 7 лѣтнюю по 20 Анкирскому. Такое неразличительное употребленіе правилъ о блудѣ и прелюбодѣяніи встрѣчается даже въ недавнихъ рѣшеніяхъ Св. Синода. Въ 1842 г. и 1844 г.—блудодѣяніе и прелюбодѣяніе не различаются и епитимія и за то и за другое - 7 лѣтъ [117]), и то и другое по 20 пр. Анкирскаго собора. Для соблюденія точнаго согласія съ сущностію правилъ представлялось бы болѣе сообразнымъ опредѣлять епитимію или въ обоихъ случаяхъ по правиламъ Св. Василія Вел., т.-е. за прелюбодѣяніе 15 лѣтнюю по 7 и 58 прав. его, а за блудъ 7 лѣтнюю по 59; или же назначая за прелюбодѣяніе по Анкирскому прав. 7 лѣтнюю епитимію, за блудъ слѣдовало бы назначить 4 лѣтнюю эпитимію по 22 прав. Василія Вел. Эта мысль наша въ Св. Синодѣ нынѣ уже имѣетъ приложеніе. Въ одномъ дѣлѣ за незаконную связь подвергнуты виновные 4-хъ лѣтней епитиміи по 22 пр. Василія Великаго [118]). Но стало ли это общимъ правиломъ, или въ другомъ случаѣ другой дѣлопроизводитель опять будетъ разсматривать и блудъ и прелюбодѣяніе какъ преступленія одинаковой важности?

в) Исходя изъ общаго начала о приложеніи правилъ древней церкви въ смыслѣ болѣе снисходительномъ, Св. Синодъ и самъ дѣлаетъ нерѣдкія смягченія въ наказаніяхъ, налагаемыхъ епархіальными начальствами. Иногда уменьшаетъ назначенное продолженіе епитиміи; иногда же смягчаетъ образъ ея исполненія. Такъ въ одномъ случаѣ—Св. Синодъ, утверждая назначенную епархіальнымъ начальствомъ епитимію, дѣлаетъ замѣчаніе, чтобъ образъ ис-

---

[115]) Апр. 1799 проток. № 34. 5 февр. 1805 проток. л. 32.

[116]) Так. найдт. 21 февр. 1780 проток. л. 343.

[117]) Ноября 1842 син. проток. № 150, 151, 152.—1844 г. окт. № 166, 167.

[118]) 1864 проток. № 278.

полненія этой епитиміи, предписанный въ 59 пр. Василія Великаго, не столь строго назначенъ былъ и чтобъ въ отлученіи отъ причастія поступать по 102 VI и ук. 1780 г. [119]).

Впрочемъ право формальнаго смягченія древнихъ правилъ о наказаніяхъ въ дѣлахъ, подлежавшихъ внѣшнему суду, Св. Синодъ усвояетъ единственно себѣ и исправляетъ рѣшенія епархіальныхъ начальствъ, основанныя на мотивахъ, не допускаемыхъ Св. Синодомъ. Когда въ 1785 г. Епарх. архіерей, снисходя полу и человѣческой слабости жены, впавшей въ прелюбодѣяніе, назначилъ не 7 лѣтнюю епитимію, какъ слѣдуетъ по правиламъ 20 Анкирскаго и 34 Вас. Вел., а только на два года, Св. Синодъ отмѣнилъ рѣшеніе и опредѣлилъ 7 лѣтнюю, если не наказана тѣлесно, если же наказана, то въ половину [120]). Въ другой разъ епархіальный архіерей солдату за блудодѣяніе назначилъ епитимію только на два года на томъ основаніи, что преступленіе учинено въ пьянствѣ и съ тою цѣлію, чтобы по должности не могло послѣдовать упущенія. Св. Синодъ уничтожилъ и это рѣшеніе, разсуждая, что по 43 артик. воинск. уст. въ пьянствѣ учиненное преступленіе не только не извиняется, но должно быть жесточае наказано, и опредѣлилъ по точной силѣ 20 пр. Анкир. на 7 лѣтъ [121]). Вообще всѣ произвольныя смягченія епитимій, полагаемыхъ правилами, допускаемыя епархіальными начальствами, Св. Синодъ отвергалъ. Такъ, когда новгород-сѣверскій архіерей, вслѣдствіе манифеста 28 іюня 1787 г. сдѣлалъ убавку многимъ изъ опредѣленной за ихъ погрѣшности въ силу Св. Отецъ правилъ церк. епитиміи, которая не къ наказанію какому, но единственно къ исправленію душевному относится и объ оной въ манифестѣ ни однимъ словомъ не упомянуто, Св. Синодъ отмѣнилъ его рѣшеніе, привовокупивъ, что умаленіе слѣдуетъ чинить по плодамъ покаянія по 102 VI и ук. 1780 [122]).

При общемъ и главномъ направленіи къ назначенію епитимій на сроки болѣе краткіе, чѣмъ опредѣленные древними правилами, Св. Синодъ въ своей практикѣ мало по малу развилъ нѣкоторыя особенныя нормы для опредѣленія и законности снисхожденія к

---

[119]) 19 декаб. 1785 син. проток. № 64.

[120]) 12 сент. 1785 син. проток. № 32.

[121]) 7 іюня 1795 проток. № 13.

[122]) 27 окт. 1787 проток. л. 59.

самой мѣры онаго, съ которыми обыкновенно сообразовался въ одинаковыхъ случаяхъ. Сюда относятся:

1) Крайніе предѣлы возраста. И несовершеннолѣтіе и преклонность лѣтъ Св. Синодъ нерѣдко принималъ за достаточное основаніе къ приложенію правилъ древней церкви съ снисхожденіемъ. За невольное убійство малолѣтнимъ, имѣвшимъ менѣе 17 лѣтъ, Св. Синодъ, сообразно съ указомъ 2 мая 1765 г. не назначалъ точнаго времени епитиміи, предоставивъ наложеніе епитиміи усмотрѣнію дух. отцовъ и епарх. архіереевъ [123]). И вольному убійцѣ 15 лѣтнему полагалъ епитимію только на 10 лѣтъ т.-е. въ половину противъ положенной—по несовершеннолѣтію [124]). Равнымъ образомъ и преклонность лѣтъ служила для Св. Синода достаточною причиною къ тому, чтобы правила древней церкви не прилагать по точной ихъ строгости и силѣ, а дѣлать снисхожденіе. Объ іеромонахѣ, обличенномъ и сознавшемся въ любодѣяніи и пьянствѣ, Св. Синодъ разсуждалъ, что хотя бы и слѣдовало по силѣ церковныхъ правилъ и 196 ст. Устава консисторій лишить его сана и монашества, но по вниманію къ преклоннымъ его лѣтамъ—Св. Синодъ лишилъ его только іеромонашескаго сана съ оставленіемъ простымъ монахомъ и съ запрещеніемъ носить монашескую одежду [125]).

2) Душевное расположеніе лица, подлежащаго епитиміи—соотвѣтствующее главной цѣли епитиміи—также принимаемо было Св. Синодомъ въ уваженіе и служило основаніемъ къ смягченію епитиміи даже до совершеннаго неназначенія опредѣленнаго срока. За прелюбодѣяніе въ разсужденіи чистосердечнаго признанія Св. Синодъ полагаетъ епитимію въ домѣ подъ смотрѣніемъ дух. отца [126]), согласуясь въ этомъ опредѣленіи съ духомъ и буквою правила Св. Григорія Нисскаго, по которому возбудившій самъ себя къ

---

[123]) 21 и 30 генв. 1793 г. син. прот. л. 101 и л. 124.

[124]) Февр. 1795 син. прот. л. 50. Женѣ, которой былъ 17 годъ—епитимія за убійство ею мужа, какъ несовершеннолѣтней,—уменьшена до 5 лѣтъ 25 мая 1789 проток. № 38. Дѣвкѣ, учинившей любодѣяніе въ 15 лѣтнемъ возрастѣ, епитимія въ половину т.-е. 3½ г. (30 окт. 1788 г. прот. № 56). За утопленіе жены своей, вмѣсто 20 лѣтней, какъ слѣдовало бы по 56 Вас. Вел.—10 лѣтъ, ибо былъ несовершеннолѣтній (29 мая 1779 г. прот. № 68).

[125]) 14 генв.—25 февр. 1852 г. прот. въ март. кн. № 149.

[126]) 17 сент. 1785 г. прот. № 49.

исповѣданію грѣховъ, какъ уже начавшій врачеваніе своего недуга и какъ показавшій знаменіе своего измѣненія къ лучшему, долженъ быть подъ епитиміею, болѣе снисходительною (пр. 4). Подобнымъ же образомъ причиною къ облегченію наказанія принимается и снисхожденіе оказывается въ тѣхъ случаяхъ, когда кто самъ объявилъ, что состоитъ въ бракѣ въ родствѣ, воспрещенномъ для браковъ, безъ всякаго доносу и, указывая на незнаніе свое о церковныхъ указаніяхъ, просилъ прощенія [127]). Приложеніе этого начала въ нѣкоторыхъ случаяхъ распространяемо было даже на будущее и только еще ожидаемое чистосердечное раскаяніе. И къ сокращенію времени епитиміи за основаніе было иногда принимаемо не дѣйствительное, а только еще чаемое чистосердечное покаяніе. Такъ за блудодѣяніе хотя по 59 и 68 Вас. Вел. виновные и подвергли себя семилѣтней церковной епитиміи, но во уваженіе чаемаго ихъ сердечнаго покаянія, а паче Божія, для грѣшниковъ кающихся милосердія, также, что они сверхъ тѣлеснаго наказанія и подъ стражею чрезъ немалое время уже претерпѣли — дана была епитимія на $3^1/_2$ года [128]). Впрочемъ справедливость требуетъ замѣтить, что это начало признаваемо было обязательнымъ не всегда. Оно дѣйствовало и признаваемо было обязательнымъ только въ большей части случаевъ. Но мы видимъ и такое Синодское рѣшеніе, въ которомъ собственному, чистосердечному признанію не дано значенія смягчающаго обстоятельства. Епархіальный архіерей за блудодѣяніе въ уваженіе добровольнаго признанія полагаетъ не обременять виновнаго по 59 Вас. Вел. 7 лѣтнею епитиміею и назначаетъ епитимію только на $3^1/_2$ года. Св. Синодъ судитъ иначе: какъ не видно, чтобы она наказана тѣлесно, что одно вмѣняется въ половинное исправленіе епитиміи, а не собственное признаніе, посему подвергнуть ее епитиміи на 7 лѣтъ по 59 Вас. Вел. [129]).

3) Всякое злостраданіе, претерпѣнное по поводу преступленія, за которое полагается епитимія по церковному правилу, служило для Св. Синода основаніемъ къ приложенію церковныхъ правилъ съ меньшею строгостію. Сюда принадлежатъ: содержаніе подъ стражею,

[127]) 31 марта 1786 син. прот. № 77.
[128]) 9 марта 1805 прот. № 45.
[129]) 9 марта 1805 син. прот. № 45.

бытіе подъ судомъ и въ особенности тѣлесное наказаніе. Св. Синодъ при этомъ руководствовался, конечно, тою мыслію, что всякое страданіе, претерпѣнное по поводу преступленія, хотя бы оно было назначено и не духовнымъ судомъ, смягчаетъ душу преступника и приводитъ его въ сокрушеніе о сдѣланномъ преступленіи. Въ этомъ отношеніи въ духовномъ правительствѣ съ 2-й половины прошедшаго столѣтія возникъ обычай, мало по малу потомъ превратившійся въ твердое правило—уменьшать на половину время покаянія, назначенное правиломъ древней церкви, въ томъ случаѣ, когда виновный подвергнутъ уже и тѣлесному наказанію. Этому правилу Св. Синодъ слѣдуетъ во всѣхъ подобныхъ случаяхъ [130]). Въ первое время только не совсѣмъ выработался принципъ уменьшенія епитиміи за понесеніе тѣлеснаго наказанія на половину. Убавляли по этой причинѣ изъ епитиміи положенной правиломъ одинъ годъ, назначая, напримѣръ, за неумышленное убійство вмѣсто 5 лѣтъ на 4 года [131]), убавляли два, полагая за блудодѣяніе вмѣсто 7 лѣтней епитиміи только 5 лѣтнюю [132]). Или же только довольствовались тѣмъ, что вычитали изъ опредѣленнаго срока епитиміи столько времени, сколько виновный былъ наприм. подъ стражею [133]).

Но когда при этомъ тѣлесное наказаніе виновному было соединено еще съ другимъ какимъ нибудь, тогда срокъ епитиміи и еще болѣе былъ убавленъ, а иногда виновный совсѣмъ былъ освобождаемъ отъ нея. Такъ за неумышленное убійство епитимія по 23 прав. анкирск. пять лѣтъ. Но въ разсужденіи тѣлеснаго наказанія и продолжительной воинской службы—Св. Синодомъ назначено на одинъ годъ [134]). Въ другой разъ виновному въ неумышленномъ смертоубійствѣ и притомъ происшедшемъ въ общей съ прочими дракѣ, но поелику за то уже отъ правительства тѣлесно наказанъ, а потомъ и въ службу военную отданъ, вмѣнена сія отдача вмѣсто церковной епитиміи, отъ которой онъ освобожденъ [135]). За близъ-воль-

---

[130]) 11 февр. 1893 г. син. проток. л. 142—13 февр. 1850 г. прот. л. 161, 162 и 20 февр. 1850 г. прот. л. 357.

[131]) 9 ноября 1831 г. син. протокъ. декаб. кн. л. 91. Тамъ же л. 374 № 168 2 мая 1804 син. прот. л. 81.

[132]) 29 апр. 1780 син. прот. л. 10.

[133]) 17 сент. 1781 г. син. прот. л. 104.

[134]) 8 окт. 1791 син. прот. № 351.

[135]) 13 окт. 1791 син. прот. л. 365.

ное убійство—если въ службѣ военной виновный, то ему согласно сужденію Св. Отецъ въ дух. регламентѣ въ 14 пр. л. 12 исправить епитимію (5 лѣтъ) подъ смотрѣніемъ полковаго священника. Если же не состоитъ въ военной службѣ; то какъ тюремное его содержаніе вмѣнено уполовною палатою въ облегченіе подлежащаго ему по гражданскому суду наказанія, слѣд. къ умаленію церковнаго покаянія не относится, а онъ оказался въ близъ-вольномъ убійствѣ, которое отъ невольнаго по 8 прав. Василія Великаго не мало различествуетъ, то опредѣлить ему ту епитимію на 10 лѣтъ [136]).

Но эти послѣдніе случаи имѣютъ частный характеръ и не получили значенія общаго правила подобно вышеуказанному уменьшенію церковнаго наказанія на половину въ случаѣ понесеннаго тѣлеснаго наказанія. Такой же частный характеръ имѣютъ и употребляемыя Св. Синодомъ снисхожденія въ приложеніи древнихъ правилъ о наказаніяхъ, въ случаѣ продолжительнаго нахожденія подъ слѣдствіемъ [137]) и содержанія подъ стражею, а равно и въ томъ, когда кто подвергнутъ денежному взысканію по рѣшенію свѣтскаго суда [138]). Самая сущность снисхожденія въ приложеніи древнихъ правилъ въ этомъ случаѣ не имѣетъ характера общности и однообразія, какъ въ уменьшеніи епитиміи по тѣлесному наказанію, по разнообразится, по разнообразію частныхъ случаевъ. Такъ напр. по вниманію къ указанному сейчасъ продолжительному нахожденію подъ слѣдствіемъ во время производства дѣлъ, Св. Синодъ, не уменьшая срока, освобождалъ отъ исполненія епитиміи въ монастырѣ, съ дозволеніемъ исполнить дома подъ присмотромъ духовнаго отца [139]). При этомъ разсужденіе о томъ, какое гражданское наказаніе какому уменьшенію епитиміи соотвѣтствуетъ, зависитъ единственно отъ усмотрѣнія Св. Синода. На половину уменьшается напр. епитимія по причинѣ тяжкаго тѣлеснаго наказанія, понесеннаго виновнымъ. И въ такой же мѣрѣ уменьшается и въ томъ случаѣ, когда напр. виновный приговоренъ къ трехмѣсячному заключенію. Помѣщица сѣкла дворовую женку, послѣ чего она на другой день и умерла. За это она признана близъ-

[136]) 29 апр. 1780 син. прот. л. 10.
[137]) 27 авг. 1785 г. прот. л. 5.
[138]) 8 дек. 1787 прот. л. 19.
[139]) 27 авг. 1785 син. прот. л. 5—10. апр. 1836 син. прот.

вольною убійцею и подлежала по 56 Василія Великаго епитиміи на 10 лѣтъ. Но поелику присуждена Сенатомъ къ трехмѣсячному тюремному заключенію, то Св. Синодъ уменьшилъ епитимію до 5 лѣтъ [140]).

Равнымъ образомъ не принимается во вниманіе и различіе преступленій. Подлежащій ли продолжительной епитиміи по правиламъ или менѣе продолжительной будетъ наказанъ тѣлесно, во всякомъ случаѣ прилагается мѣрило одно—епитимія уменьшается на половину, вмѣсто 20 лѣтъ назначается 10, вмѣсто 10—5, вмѣсто 7—$3^1/_2$ и т. д. Только въ весьма рѣдкихъ случаяхъ—для соблюденія точности въ уменьшеніи срока епитиміи Св. Синодъ требовалъ точныхъ справокъ о томъ, сколько времени судимый содержался подъ стражею и къ какому тѣлесному наказанію приговоренъ [141]).

Синодальнымъ же усмотрѣніемъ разрѣшается и тотъ вопросъ, можетъ или не можетъ служить основаніемъ къ сокращенію епитиміи то или другое понесенное наказаніе. Причемъ рѣшенія епарх. архіереевъ Св. Синодъ нерѣдко не признаетъ твердыми. Такъ по вниманію къ содержанію подъ стражею епитимію блудодѣйцѣ епарх. архіерей уменьшилъ было на 2 года т.-е вмѣсто 7 лѣтъ—5 лѣтъ; Св. Синодъ отмѣнилъ это рѣшеніе на томъ основаніи, что какъ дѣвка подъ стражею содержалась во время только слѣдствія, дабы не могла уйти, или что-либо учинить надъ собою, почему таковаго содержанія и въ наказаніе ей вмѣнить не должно, то епитимія по 59 Василія Великаго 7 лѣтняя [142]). Но важныя преступленія составляли исключеніе изъ принятаго Св. Синодомъ правила о сокращеніи епитиміи на половину по причинѣ понесеннаго тѣлеснаго наказанія. Такъ за кровосмѣшеніе отца съ дочерью Св. Синодъ, примѣнясь къ 67 пр. Василія Великаго и толкованію на оное, опредѣлилъ виновному епитимію на 20 лѣтъ сверхъ того наказанія, которому онъ долженъ быть подвергнутъ по законамъ уголовнымъ, изъяснивъ при этомъ прямо, что сокращеніе епитиміи, допускаемое Св. Синодомъ ради гражданскаго наказанія, не можетъ быть допущено по важности преступленія [143]).

---

[140]) 24 марта 1802 г. син. прот. л. 76.

[141]) 16 марта 1805 син. прот. л. 76.

[142]) 6 февр. 1805 син. прот. № 17.

[143]) 18 февр. 1836 г. син. прот. № 140.

Опасность, которая могла бы быть ожидаема отъ приложенія правилъ древней церкви о продолжительныхъ епитиміяхъ со стороны раскольниковъ, указанная еще регламентомъ, какъ главная причина къ неупотребленію ихъ—принимаема была Св. Синодомъ во вниманіе и впослѣдствіи и служила основаніемъ къ уменьшенію времени отлученія отъ Св. Причастія; а равно и семейныя обстоятельство и отношенія. Такъ жену, вышедшую за другаго при живомъ мужѣ, Св. Синодъ положилъ развесть со вторымъ, и преосвященному увѣщевать перваго къ принятію ея въ супружеское сожитіе. Но при семъ въ отношеніи къ епитиміи Св. Синодъ предписалъ руководствоваться ук. 21 марта 1780 г. тѣмъ наипаче, чтобы долговременнымъ удаленіемъ отъ Св. Таинъ не доставить повода къ отвращенію отъ православія, (такъ какъ было уже у раскольниковъ) [144]). Сохраненіе семейнаго спокойствія Св. Синодъ также принимаетъ иногда за достаточное основаніе къ освобожденію отъ епитиміи. Жену, впадшую въ любодѣяніе еще во время бытія не въ замужествѣ, и не изобличенную въ умерщвленіи рожденнаго младенца, мужъ которой объ этомъ порокѣ не дѣлаетъ никакой жалобы, отъ семилѣтней церковной епитиміи, къ которой приговариваетъ епарх. архіерей по 59 пр. Василія Великаго, Св. Синодъ освобождаетъ въ томъ намѣреніи, *чтобы чрезъ опредѣляемую ей публичную церк. епитимію не возъимѣлъ оный мужъ ея какого къ ней отвращенія*, и предоставляетъ испытанію духовнаго отца [145]). Равнымъ образомъ и другія семейныя обстоятельства принимаемы были Св. Синодомъ за основаніе къ ослабленію епитиміи. Такъ двумъ лицамъ, изъ коихъ одинъ виновенъ въ прелюбодѣяніи, а другая въ любодѣяніи съ нимъ—епархіальное начальство назначило исполнять епитимію годъ въ монастырѣ. Св. Синодъ рѣшилъ иначе „Поелику прелюбодѣй имѣетъ жену, а можетъ быть и дѣтей, которымъ нужно пропитаніе, да и къ дѣвкѣ, по причинѣ содержанія ея чрезъ годъ въ монастырѣ, не столь скоро можетъ пріискаться женихъ, какъ въ дому ея; то въ монастырь послать только для наставленія закону Божію и приведенія къ истинному раскаянію въ преступленіи, а потомъ исполнять 7 лѣтнюю епитимію дома [146]).

---

[144]) 17 сент. 1781 син. прот. л. 119.

[145]) 27 окт. 1787 прот. л. 58.

[146]) 8 іюня 1789 прот. № 14.

5) Изъ того же духа снисхожденія вытекало и то руководственное начало, въ первое время утверждавшееся на обычаѣ, а потомъ превратившееся въ твердое и постоянное правило—чтобы правила древней церкви о публичномъ отлученіи отъ причастія Св. Таинъ на извѣстное опредѣленное время прилагать только въ томъ случаѣ, когда преступленіе ясно доказано по суду. Начало во всемъ согласное съ духомъ древней церкви, въ которой было общее правило, чтобы открыто согрѣшившій открытой подвергаемъ былъ и епитиміи, а тайно согрѣшившій долженъ быть и наказываемъ тайно же [147]). Такимъ образомъ, когда падаетъ только одно подозрѣніе въ преступленіи, то опредѣленной епитиміи по правиламъ Св. Отецъ не полагается [148]). Или въ тѣхъ случаяхъ, когда преступленіе не было въ свѣтскомъ судѣ доказано ясно, но между тѣмъ свѣтскій судъ приговаривалъ къ церковному покаянію, Св. Синодъ обыкновенно не налагалъ епитиміи на опредѣленный срокъ, а только отдавалъ испытать совѣсть духовному отцу. Подвергавшагося обвиненію, какъ сомнительнаго въ отношеніи смерти Барановской (билъ и не ускорилъ ли смерти ея, страдавшей чахоткой) не подвергая опредѣлительной епитиміи, предоставить духовному его отцу по разсмотрѣнію своему испытать и очистить совѣсть его въ разсужденіи сказаннаго случая [149]).

Эти рѣшенія, состоявшіяся по частнымъ случаямъ, Св. Синодъ призналъ и какъ общее руководственное начало во всѣхъ дѣлахъ подобнаго рода и выразилъ это мнѣніе по возникшему въ одномъ случаѣ съ свѣтской стороны сомнѣнію. Церковному покаянію, по опредѣленію Государственнаго совѣта, преданъ былъ помѣщикъ, оставленный въ подозрѣніи по дѣлу о засѣченіи своей дѣвки. Духовное начальство опредѣлило предать его епитиміи подъ смотрѣніемъ его духовнаго отца безъ отсылки въ монастырь. По возникшему вслѣдствіе этого сомнѣнію Св. Синодъ объяснилъ, что церковное покаяніе состоитъ въ запрещеніи пріобщенія Св. Таинъ въ положенное правилами соборными время съ посылкою иногда

---

[147]) Augustini sermo 82.

[148]) 16 февр. 1820 син. прот. л. 634.

[149]) 11 ноября 1827 син. прот. л. 911. Тоже поелику пономарь, оглашенный въ сильнѣйшемъ подозрѣніи въ убійствѣ, исключается изъ духовнаго званія. 16 нояб. 1827 г. син. прот. л. 935.

подвергшагося оному, по важности учиненнаго имъ преступленія, на нѣкоторое время въ монастырь. Но по тѣмъ же правиламъ власть имѣетъ духовный отецъ умножить или умалить время покаянія, смотря на образъ жизни и вѣры кающагося, и наложить епитимію состоящую въ постѣ, молитвѣ и подаяніи милостыни, какъ о семъ изъяснено въ 3 гл. книги о должностяхъ приходскихъ священниковъ. Посему и въ указанномъ случаѣ Св. Синодъ не нашелъ ничего противнаго Высочайше утвержденному мнѣнію Государственнаго совѣта [150]). Въ этомъ смыслѣ Св. Синодъ даетъ отвѣты и Сенату на запросы его объ епитиміяхъ за разныя преступленія, въ особенности за кровосмѣшеніе. Такъ напримѣръ въ 1844 г. Св. Синодъ изъяснилъ Сенату, что если рѣшеніемъ суда подсудимые будутъ оставлены относительно кровосмѣшенія только въ подозрѣніи; то не подвергая ихъ положительной епитиміи, предоставить внутреннему испытанію отца духовнаго [151]).

Другою причиною неназначенія точнаго времени церковнаго покаянія и замѣненія полагаемаго правилами отлученія отъ пріобщенія Св. Таинъ—Св. Синодъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ признавалъ несуществованіе точныхъ правилъ въ данныхъ обстоятельствахъ. За причиненіе двухъ опасныхъ ранъ мальчику и дѣвочкѣ и за намѣреніе лишить себя жизни—по вмѣненію въ наказаніе долговременнаго содержанія подъ стражею, виновный преданъ церковному покаянію. Епархіальное начальство за намѣреніе лишить себя жизни присуждало на одинъ годъ въ монастырь Но Св. Синодъ, основываясь на томъ, что въ правилахъ Свят. апостолъ и Отецъ точнаго положенія, какую епитимію опредѣлить за таковое преступленіе, не обрѣтается, положилъ отъ посылки въ монастырь освободить, а предоставить налагать на него къ очищенію совѣсти постъ, молитвы и поклоны духовному отцу по своему разсмотрѣнію [152]).

Но это послѣднее рѣшеніе не имѣло значенія общаго правила. Въ другихъ случаяхъ Св. Синодъ за тоже самое преступленіе полагаетъ опредѣлительную епитимію примѣнительно къ другимъ правиламъ.

6. Въ духѣ тѣхъ же снисхожденій были формулированы Св. Сино-

---

[150]) 17 сент. 1828 син. прот. л. 570.

[151]) 9 окт. 1844 син. прот. л. 122.

[152]) 24 генв. 1806 син. прот. л. 75.

домъ и нѣкоторыя новыя нормы церковныхъ наказаній за преступленія, непредусмотрѣнныя законодательствомъ древней церкви и не опредѣленныя точными правилами. Первенствующей церкви неизвѣстно напр. было преступленіе уклоненія отъ исповѣди и Св. причастія. Поэтому мы и не видимъ между правилами ея опредѣляющихъ церковное наказаніе за это преступленіе. Въ русской церкви это преступленіе стало особенно извѣстно со времени появленія раскола. Первоначальною мѣрою противъ этого преступленія были денежные штрафы съ неисповѣдывавшихся, образовавшіе даже особую вѣтвь финансоваго управленія и породившіе огромную переписку о недоимкахъ по этимъ сборамъ. Штрафы отмѣнены въ концѣ прошедшаго столѣтія, какъ несообразные съ духомъ христіанства. Въ то же время въ видѣ частной мѣры за уклоненіе отъ исповѣди и причастія нѣкоторые подвергаемы были и тѣлеснымъ наказаніямъ. Мѣра едвали долго употреблявшаяся. Въ 40-хъ годахъ уже нынѣшняго столѣтія покойный протопресвитеръ Кутневичъ формулировалъ еще одну мѣру, приложеніе которой видно только въ нѣсколькихъ частныхъ случаяхъ. Мѣра сія состояла въ томъ, что за каждый годъ, въ теченіе котораго кто не былъ у исповѣди, онъ предаваемъ былъ церковному покаянію на двѣ недѣли, за небытіе въ продолженіи 10 лѣтъ, — на пять мѣсяцевъ. Св. Синодъ соглашался съ этою мѣрою [153]). Человѣку, имѣвшему 32 года отъ роду и никогда не бывавшему у исповѣди и Св. причастія, считая съ 7-лѣтняго возраста, назначена епитимія по двѣ недѣли за каждый годъ [154]).

Кромѣ указанной сейчасъ новой нормы наказанія за небытіе у исповѣди и св. причастія—Св. Синоду собственно принадлежитъ установленіе еще одной нормы для наказанія. Это наказаніе священно-церковнослужителей за совершеніе брака прежде достиженія опредѣленнаго закономъ возраста. Въ такихъ случаяхъ на первый разъ съ конца прошедшаго столѣтія полагается посылать священно-церковнослужителей въ монастырскіе труды на столько времени, сколько недоставало узаконеннаго возраста жениху или невѣстѣ [155]). Правило, вошедшее въ уставъ консисторій (ст. 199).

---

[153]) 13 нояб. 1842 син. прот. № 185.

[154]) 16 нояб. 1842 прот. № 188.—Тоже 5 февр. 1843 г. прот. № 49.

[155]) 31 января 1806 г., синод. проток. № 100. — 23 сентября 1807 г., синод. проток. № 49.

7) Изъ того же духа снисхожденія происходитъ и имъ объясняется тотъ особенный образъ отношеній Св. Синода къ приложенію правилъ древней церкви, который мы находимъ въ одномъ родѣ дѣлъ—именно въ дѣлахъ о сложеніи сана священнослужителями. Извѣстно, что 7 правило IV вселенскаго собора священнослужителямъ и монахамъ, вступающимъ въ воинскую службу, или въ мірской чинъ, предписываетъ—или возвращаться съ раскаяніемъ къ тому, что прежде избрали, или же предавать ихъ анаѳемѣ. Въ дѣлахъ этого рода Св. Синодъ нерѣдко предписываетъ епархіальнымъ архіереямъ сдѣлать послѣднее увѣщаніе, вмѣстѣ съ симъ предписываетъ при этихъ увѣщаніяхъ указывать ищущему сложенія на 7 правило IV вселенскаго собора; но и при непреклонности просителя, дозволяя съ него снять санъ, наказанія положеннаго правиломъ не прилагаетъ. Въ настоящемъ случаѣ, кромѣ общаго начала, которымъ Св. Синодъ руководствуется въ приложеніи правилъ древней церкви о наказаніяхъ, безъ сомнѣнія имѣлось въ виду и то, что въ русской церкви не было примѣровъ приложенія этого правила, хотя были примѣры насильственнаго расторженія браковъ, заключенныхъ по сложеніи священнослужителями сана, и заключенія ихъ въ монастырскія тюрьмы.

8) Имѣя въ виду, что главнымъ исходнымъ пунктомъ для всей дѣятельности Св. Синода въ приложеніи правилъ древней церкви о наказаніяхъ служило регламентское разсужденіе о епитиміяхъ—мы безъ труда поймемъ, откуда вошло въ обычай у насъ вмѣсто полагаемой церковными правилами епитиміи отлученія отъ Св. Таинъ—назначать денежные штрафы. Древняя церковь не знала этой замѣны, и ни одно правило объ ней не упоминаетъ. Въ регламентѣ читаемъ, „что духовный отецъ можетъ и умножать и умалять время и количество епитиміи и одну епитимію перемѣнять на другую *напр. постъ на милостыню*, только бы подъ видомъ милостыни себѣ или кому иному не прямо скудному подаянія не требовалъ“. И вотъ объясненіе того, на какомъ основаніи мы встрѣчаемъ въ рѣшеніяхъ Св. Синода замѣненіе церковныхъ епитимій денежными штрафами. Не одинъ примѣръ въ рѣшеніяхъ Св. Синода видимъ такого именно содержанія. Такъ вступившимъ въ бракъ въ 6 ст. кровнаго родства (троюроднымъ брату и сестрѣ) Св. Синодъ оставляя ихъ въ бракѣ, по силѣ регламентскаго опредѣленія вмѣсто отсылки въ монастырь для епитиміи, назначаетъ внесть

для пропитанія и содержанія неимущихъ въ приказъ общественнаго призрѣнія денегъ 200 руб., а если вскорѣ не представятъ, то сообщить въ намѣстническое правленіе. Священника, главнаго виновника въ этомъ бракѣ незаконномъ, Св. Синодъ также штрафуетъ взысканіемъ 100 руб., изъ которыхъ половину на семинарію, а другую на богадѣльню при архіерейскомъ домѣ. Если же будетъ отказываться, то въ монастырь на два года съ запрещеніемъ священнослуженія. Слѣдовательно двухлѣтнее пребываніе въ монастырѣ съ запрещеніемъ священнослуженія оцѣнено въ 100 рублей [156]).

Замѣненіе церковной епитиміи постомъ или милостынею Св. Синодъ иногда предоставляетъ усмотрѣнію епархіальнаго архіерея. Двумъ лицамъ, вступившимъ въ бракъ въ 5 ст. двухроднаго свойства, Св. Синодъ опредѣлилъ епитимію на два года съ присовокупленіемъ: „а какъ по напечат. въ духовномъ регламентѣ въ 14 пр. разсужденію о епитиміяхъ, духовные пастыри имѣютъ власть перемѣнять постъ на милостыню, то и означенныхъ брачившихся за ихъ погрѣшность постомъ ли оштрафовать, или вмѣсто онаго взысканіемъ съ нихъ для пропитанія и содержанія неимущихъ, смотря по ихъ состоянію денегъ на приказъ общественнаго призрѣнія — оное оставить на разсмотрѣніе преосвященнаго [157]). Система денежныхъ взысканій вмѣсто епитиміи сообразно 14 пр. духовнаго регламента была прилагаема и въ настоящемъ столѣтіи. [158]).

9) Замѣненіе церковныхъ епитимій денежными взысканіями основывалось на регламентѣ, дозволявшемъ замѣнять постъ милостыней. Изъ другаго источника происходили и на другихъ основаніяхъ утверждались *замѣненія епитимій по правиламъ полагаемыхъ— тѣлесными наказаніями.* Выше замѣчали мы, что употребленіе этихъ наказаній и замѣненіе ими церковныхъ наказаній — утвердилось у насъ подъ вліяніемъ практики свѣтскихъ судныхъ и правительственныхъ мѣстъ. Особенно усердно обращался Св. Синодъ къ употребленію тѣлеснаго наказанія въ 30 годахъ прошедшаго столѣтія, иногда даже и не освобождая и отъ епитиміи по правиламъ положенной. Въ 1732 г. за прелюбодѣяніе женѣ Св. Синодъ приговорилъ жестокое плетьми наказаніе при духовномъ правленіи

---

[156]) 31 марта 1786 г., син. проток. № 77.

[157]) 28 декабря 1782 г., проток. № 70.

[158]) Января 1802 г., № 4, проток. февр. кн.

и еще по 20 пр. анкир. и 58 Василія Великаго церковную епитимію по разсмотрѣнію духовнаго отца [159]). Впрочемъ, кромѣ практики свѣтскихъ судовъ, можно было находить основанія къ подобному же образу дѣйствія въ греко-римскихъ гражданскихъ законахъ, помѣщавшихся въ Кормчей. Тамъ въ разныхъ мѣстахъ виновные приговариваются къ тѣлеснымъ наказаніямъ. И поелику эти императорскіе законы приводятся иногда и въ толкованіяхъ на правила, то отъ неточнаго указанія въ нѣкоторыхъ синодскихъ рѣшеніяхъ выходитъ, какъ будто бы это дѣлается даже по правиламъ. Такъ въ 1732 г. канониръ отъ живой жены женился на другой, а по расторженіи второбрачія опять оставлялъ первую жену. За сіе, сказано въ рѣшеніи Св. Синода, по 92 пр. VI вселенскаго собора и по 59 пр. законовъ гражданскихъ учинить при духовномъ правленіи жестокое плетьми наказаніе, да за прелюбодѣяніе церковная епитимія по 9 п. 58 пр. Василія Великаго [160]). Изъ образа ссылки, употребленной въ рѣшеніи Св. Синода, выходитъ, что будто наказаніе плетьми назначается дѣйствительно по 92 пр. VI вселенскаго собора. Между тѣмъ на самомъ дѣлѣ только въ толкованіи на это правило приводится Юстиніанова новелла, которою вышедшую за другаго мужа прежде полученія извѣстія о смерти перваго—повелѣвается *мучить*.

Между тѣмъ тогда же начинается уже колебаніе во взглядѣ Св. Синода на употребленіе взысканій этого рода вмѣсто церковной епитиміи по правиламъ, и для нѣкоторыхъ родовъ преступленій Св. Синодъ отмѣняетъ употребленіе тѣлесныхъ наказаній. Такъ въ 1734 г. Св. Синодъ опредѣляетъ — наказаній тѣлесныхъ прелюбодѣйцамъ въ с.-петербургскомъ духовномъ правленіи не чинить, того ради, что оныя наказанія по напечатаннымъ въ Кормчей зак. гражд. 39, 45 и 59 и Леон. царя 16, 16 подлежатъ до свѣтскаго суда, а въ духовномъ судѣ надлежитъ чинить только одинъ по законнымъ причинамъ, за прелюбодѣяніе брачный разводъ [161]). Это колебаніе и продолжается потомъ нѣсколько десятилѣтій; епархіальнымъ архіереямъ Св. Синодъ внушаетъ мысль о неправильности употребленія тѣлесныхъ наказаній

[159]) 20 сентября 1732 г., син. проток.—Тоже 4 октября 1732 г.

[160]) 13 сентября 1732 г., син. проток.

[161]) 6 ноября 1734 г., син. проток. л. 83.

вмѣсто церковныхъ, положенныхъ правилами; а самъ иногда даетъ рѣшенія съ присужденіемъ тѣлесныхъ наказаній — по обычаямъ издревле утвердившимся. Кромѣ расторженія брака, заключеннаго въ близкомъ родствѣ—иногда архіереи приговаривали разведенныхъ и къ тѣлеснымъ наказаніямъ. Арсеній Мацѣевичъ, митрополитъ ростовскій, вступившимъ въ бракъ между собою въ родствѣ завѣдомо, кромѣ расторженія брака, присудилъ еще учинить при народномъ собраніи *публичное на площади кнутомъ довольное наказаніе*, дабы на то смотря другіе такъ дѣлать не дерзали. Св. Синодъ замѣтилъ ему, что духовнымъ персонамъ опредѣлять кровавое наказаніе чинить весьма неприлично, а должно быть таковымъ опредѣленіямъ тамъ, гдѣ таковыя экзекуціи производятся. Поэтому впредь его преосвященству таковыхъ кровавыхъ наказаній чинить не опредѣлять; но кто и будетъ подлежать, тѣхъ отсылать въ свѣтскія команды [162]). Подобнымъ образомъ, когда преосвященный астраханскій женѣ мужа сосланнаго въ Сибирь, когда она вступила въ бракъ, не дождавшись увѣдомленія отъ провинціальной канцеляріи и безъ дозволенія архіерея, велѣлъ учинить предъ консисторіею наказаніе,—Св. Синодъ предписалъ ему указомъ, что за сей поступокъ тѣлеснаго наказанія чинить ей не надлежало; а какъ преступленіе учинено ею противу церковнаго узаконенія, то и штрафовать ее было должно церковною епитиміею. Посему и предписалъ въ наложеніи штрафовъ поступать по правиламъ св. отецъ [163]). Между тѣмъ въ тотъ же самый періодъ времени, когда епархіальнымъ архіереямъ дѣлаемы были внушенія о неприличіи духовнымъ особамъ вмѣсто церковныхъ наказаній присуждать къ тѣлеснымъ, самъ Св. Синодъ, по крайней мѣрѣ въ нѣкоторыхъ случаихъ, не прилагалъ къ себѣ этихъ разсужденій и къ тѣлеснымъ наказаніямъ присуждалъ.

Въ 1744 г. открылось, что мужъ отпустилъ жену на волю по несогласію съ нею, и далъ письмо, чтобы ей жить праздно, или въ замужество идти. Жена вышла замужъ за другаго.—Св. Синодъ положилъ на основаніи 42 пр. ап. и 102 карѳаг. соб. развесть со вторымъ мужемъ и отдать первому, а всѣмъ учинить жестокое

---

[162]) 1744 г.,—дѣло № 387.

[163]) 25 января 1776 г., син. проток.

тѣлесное наказаніе [164]). Въ 1754 г. женкѣ за то, что ходила къ бывшему архимандриту для блудныхъ дѣлъ, положено учинить при синодальной канцеляріи плетьми наказаніе и по учиненіи отдать ее для отдачи мужу [165]).

Низшія начальствующія лица вмѣсто церковныхъ наказаній виновнымъ назначали тѣлесныя даже въ настоящемъ столѣтіи. Такъ одинъ архимандритъ монаховъ виновныхъ сѣкъ лозами, держалъ въ цѣпяхъ и желѣзахъ, моря голодомъ и жаждою. Св. Синодъ по возникшему дѣлу внушилъ ему, въ подобныхъ случаяхъ, оставя излишнюю строгость свою, поступать съ монашествующими по 1 посл. къ Тим. со всякою кротостію и снисхожденіемъ [166]).

Но выставивъ снисхожденіе въ приложеніи правилъ древней церкви, какъ общую, постоянно дѣйствующую мысль, которою руководствуется Св. Синодъ, мы должны указать, что въ дѣятельности Св. Синода есть нѣкоторыя, хотя очень немногія исключенія изъ этого правила. Мы видѣли выше, что даже въ первое время по учрежденіи Синода опыты назначенія наказаній во всей строгости правилъ древней церкви были. И въ послѣдующее время видимъ нѣсколько исключеній и уклоненій отъ общепринятаго начала. Укажемъ нѣкоторыя изъ этихъ исключеній. Такъ наприм. въ 1802 г. назначено было Св. Синодомъ отлученіе отъ св. причастія безсрочно на всю жизнь, кромѣ смертнаго случая. Такому наказанію подвергнута помѣщица за жестокое сѣченіе крѣпостныхъ мальчиковъ, послѣ котораго одинъ изъ нихъ и умеръ [167]).

При сложности преступленія, хотя и не всегда, увеличивается и епитимія. Подпоручику за блудодѣяніе и за то, что дѣвка, съ которою онъ жилъ, услыхавъ, что онъ хочетъ жениться на другой, удавилась— положена двойная епитимія по 20 и 23 анкир. за блудодѣяніе 7 лѣтъ, а за неумышленное нанесеніе смерти 5, — всего 12 лѣтъ [168]). Есть случаи и такіе, что Св. Синодъ не считаетъ достаточнымъ церковное наказаніе и обращается къ гражданскому правительству съ предложеніемъ виновнаго подвергнуть и гражданскому наказанію.

---

[164]) Дѣло Св. Синода 1770 г., № 360.

[165]) 23 февраля 1754 г., проток. № 33.

[166]) 30 марта 1805 г., син. проток., № 110.

[167]) 14 февраля 1802 г., син. проток., № 40.

[168]) 26 марта 1800 г., прот. № 100.

Такъ въ 1815 г. по предложенію свѣтскаго правительства наложить церковную епитимію за растлѣніе 13 лѣтней дочери своей, Св. Синодъ, примѣняясь къ 67 пр. Василія Великаго и толкованію на оное, призналъ виновнаго подлежащимъ церковному покаянію на 20 лѣтъ. Но при этомъ присовокупилъ, что его, яко гнуснаго преступника, оставить на прежнемъ мѣстѣ жительства было бы соблазнительно [169]). Подобнымъ образомъ давалъ рѣшенія Св. Синодъ и въ нѣкоторыхъ другихъ случаяхъ. За прелюбодѣяніе жены, расторгнувъ бракъ по 9 пр. Василія Великаго, Св. Синодъ опредѣлилъ, чтобы виновная за многія непотребства, отъ которыхъ и строгостію неоднократныхъ наказаній не могла быть удержана, отослана была въ свѣтскую команду, для ссылки ея на поселеніе [170]). Или же, не обращаясь къ свѣтскому правительству, самъ увеличивалъ епитимію противу полагаемой правиломъ. За тоже кровосмѣшеніе съ насиліемъ, учиненное отцомъ дочери, Св. Синодъ положилъ епитимію вдвое противъ полагаемой 67 пр. Василія Великаго, т.-е. на 40 лѣтъ. И поелику за прелюбодѣяніе положилъ разводъ—то женѣ дозволилъ вступить въ новый бракъ, если захочетъ, а ему быть безбрачнымъ [171]).

Юрисдикцію свою въ отношеніи къ приложенію церковныхъ правилъ о наказаніяхъ Св. Синодъ простираетъ собственно и единственно только на лица, принадлежашія къ православной церкви. На этомъ основаніи Св. Синодъ:

1) Никогда не присуждаетъ къ наказаніямъ по правиламъ церкви и ни къ какимъ—лица состоящія въ расколѣ. Мысль о томъ, что юрисдикція православной церкви простирается только на чадъ православной церкви, высказываема была многократно. Такъ въ 1812 г. свѣтское судебное мѣсто за прелюбодѣяніе приговорило два лица, состоявшія въ расколѣ, и къ церковной епитиміи. Раскольники объявили, что положенной епитиміи въ церкви нести не желаютъ. Епархіальный архіерей спрашивалъ у Св. Синода, какъ поступить въ этомъ случаѣ. Св. Синодъ опредѣлилъ назначенную епитимію

---

[169]) 30 апрѣля 1815 г., син. проток., № 27.

[170]) 21 іюня 1779 г., проток. № 62. Къ тому же, т.-е. къ ссылкѣ на поселеніе Св. Синодъ приговариваетъ женку, за вступленіе ея еще при живомъ мужѣ еще въ два брака (1 іюля 1779 г., прот. № 3).

[171]) 3 августа 1797 г., проток. № 1 и 5.—8 августа 1789 г., проток. № 9.

отмѣнить, поелику церковное покаяніе имъ, яко раскольникамъ отъ сословія чадъ православной нашей церкви отторгнувшимся, не свойственно. Да и замѣнить этой епитиміи, какъ предполагалъ епархіальный архіерей, никакимъ другимъ исправленіемъ въ гражданскомъ правительствѣ не должно, ибо они тѣлесно наказаны [172]). Та же мысль повторена и въ недавнее время. Въ 1844 г. Св. Синоду сдѣлалось извѣстно, что въ кавказскую консисторію гражданскія судебныя мѣста часто присылаютъ дѣла о наложеніи на старообрядцевъ за неумышленное убійство и беззаконное сожитіе церковной епитиміи. Между тѣмъ церковное покаяніе, которому подвергаются преступники за означенныя преступленія, должно быть исполняемо подъ наблюденіемъ духовныхъ отцевъ и при дѣятельномъ со стороны сихъ послѣднихъ участіи въ исправленіи и обращеніи грѣшниковъ на путь покаянія, безъ чего средство сіе не можетъ достигать своей благодѣтельной цѣли; а старообрядцы церкви православной не исповѣдуютъ, суда церковнаго и православныхъ священниковъ не пріемлютъ. Посему епархіальное начальство въ исполненіи церковныхъ законовъ и гражданскихъ постановленій въ такихъ случаяхъ крайне затруднялось. Св. Синодъ предписалъ епархіальному начальству, что требованія о наложеніи на раскольниковъ церковной епитиміи, поступающія отъ гражданскихъ мѣстъ, тогда только могутъ и должны быть исполняемы, когда раскольники, внявъ убѣжденіямъ духовенства, обратятся къ церкви съ тѣмъ, чтобы и самую епитимію проходить на основаніи церковныхъ правилъ подъ смотрѣніемъ духовныхъ отцевъ. Въ противномъ случаѣ при упорствѣ заблуждающихся слѣдуетъ обращать ихъ къ тѣмъ начальствамъ, отъ которыхъ доставлены, съ увѣдомленіемъ, что духовное начальство не можетъ налагать на нихъ епитиміи, такъ какъ они церкви чуждаются и суда церковнаго и православныхъ священниковъ не пріемлютъ [173]).

2) По тѣмъ же самымъ основаніямъ Св. Синодъ никогда не считаетъ себя обязаннымъ назначать какое-либо наказаніе и въ тѣхъ случаяхъ, когда напр. по бракоразводному дѣлу между лицомъ православнаго исповѣданія и лютеранскаго или католическаго виновнымъ оказывается послѣднее. Наложеніе наказанія предоставляется начальству той церкви, къ которой принадлежитъ это лицо.

---

[172]) 23 февраля 1812 г., син. проток., № 52.

[173]) 2 октября 1844 г., син. проток. № 135.

5) Приложеніе правилъ древней церкви о наказаніяхъ Св. Синодомъ въ частности—къ клирикамъ и монашествующимъ.

Изложивъ общія начала, которыми Св. Синодъ руководствовался вообще въ приложеніи правилъ древней церкви о наказаніяхъ, мы должны теперь перейти къ обозрѣнію въ особенности тѣхъ началъ, которыми онъ руководился въ приложеніи древнихъ правилъ о наказаніяхъ клирикамъ и монашествующимъ.

Существеннымъ правиломъ древней церкви, руководительнымъ въ отношеніи къ употребленію наказаній для клириковъ, былъ еще въ Ветхомъ Завѣтѣ установленный законъ: не отомстиши дважды за едино (Наум. 1, 9), законъ, принятый христіанскою церковію въ томъ частномъ примѣненіи его въ отношеніи къ клирикамъ, чтобы за преступленія ихъ считать достаточнымъ одного лишенія ихъ степени въ клирѣ и званія безъ подверженія другому наказанію. Апостольское правило (25) пользуется этимъ закономъ, какъ обязательнымъ въ томъ случаѣ, когда клирикъ обличенъ будетъ въ блудодѣяніи, или въ клятвопреступленіи, или въ татьбѣ, предписывая въ этомъ случаѣ довольствоваться изверженіемъ виновнаго изъ чина, но не дозволяя отлучать отъ общенія церковнаго. И это главнымъ образомъ на томъ основаніи, что священнослужитель подвергается наказанію изверженія, продолжающемуся навсегда, поелику не возвращается виновному санъ, между тѣмъ какъ міряне, бывъ извержены отъ мѣста вѣрныхъ, по раскаяніи опять пріемлются на мѣсто, съ котораго низпали (Вас. В. пр. 3).

Этимъ существеннымъ правиломъ въ примѣненіи правилъ древней церкви о наказаніяхъ клириковъ Св. Синодъ пользуется въ различныхъ случаяхъ различно. Есть случаи, что Св. Синодъ считаетъ сообразнымъ съ точною силою этого правила и достаточнымъ подвергнуть виновное священномонашествующее лицо одному лишенію священства съ оставленіемъ въ монашествѣ. Такъ поступлено съ извѣстнымъ синологомъ архимандритомъ Іоакинѳомъ, который за разныя преступленія, въ особенности за развратъ, лишенъ архимандритства и священства, но оставленъ въ монашествѣ для сохраненія точности 25 апостольскаго правила [174]). Сви-

[174]) 19 февраля 1823 г., син. проток., апрѣл. кн., л. 366.

щенникъ за прострѣленіе въ пьяномъ видѣ, но безъ умысла, Богородичнаго образа, по опредѣленію архіерея лишенъ священства, учинено ему жестокое плетьми наказаніе и сверхъ того осужденъ въ черные монастырскіе труды вѣчно въ безъисходное содержаніе. Св. Синодъ судилъ иначе: „понеже по 25 пр. св. апостолъ, за едину вину дващи вкупѣ мстити не повелѣвается, того ради быть въ черныхъ трудахъ 1 годъ, а потомъ, яко жену въ живыхъ имѣющаго,— въ причетники для пропитанія“[175]). Бракъ священника въ 6 ст. двухроднаго свойства расторгнутъ, священникъ лишенъ священства и отосланъ въ свѣтскую команду для опредѣленія, куда годнымъ окажется. Но Св. Синодъ по жадобѣ священника судилъ, что по правилу Василія Великаго 27, по которому онъ, проситель, изверженіе священства подъялъ, и въ толкованіи того правила явственно изображено: въ беззаконенъ бракъ впадъ пресвитеръ честь и сѣданіе съ пресвитеры да имать, отъ службы же отнюдь да упразднится. Въ правилѣ св. апостолъ 23 и въ толкованіи его означено: „довольно есть пресвитеру или причетнику осужденія, еже извержену быти отъ сана и не подобаетъ таковаго отлучати, да не дважды муку терпитъ, еже отнюдь не человѣколюбное“. На этомъ основаніи Св. Синодъ опредѣляетъ священника, лишивъ священства, въ дьячки[176]). Но въ другихъ случаяхъ Св. Синодъ считаетъ не противорѣчащимъ смыслу 25 ап. правила наложеніе на священника сверхъ лишенія сана еще и церковной епитиміи. Священникъ палкою нанесъ ударъ крестьянину, отчего тотъ упалъ вискомъ на соху и умеръ. Уголовная палата освобождала отъ тѣлеснаго наказанія и отослала для снятія сана и епитиміи къ духовному суду. Священства онъ лишенъ. Но при семъ консисторія разсуждала: „поелику священнослужители, впадшіе въ преступленія отъ двойнаго, кромѣ лишенія ихъ чиновъ, наказанія 25 ап. пр. освобождаются, то наложеніе епитиміи было бы несообразно съ симъ правиломъ. Но и отмѣна палатскаго рѣшенія была бы несоотвѣтственна 130 ст. Высоч. учр. объ управленіи губерній“. Съ этимъ затрудненіемъ епархіальное начальство обратилось въ Синодъ. Синодъ положилъ: „какъ церковная епитимія учреждена правилами св. отецъ не для наказанія преступниковъ, а единственно для очищенія со-

[175]) 7 февраля 1761 г., проток. № 13.

[176]) Син. проток. февраля 1767 г., № 36. Ср. 14 іюня 1779 г., проток. № 41.

вѣсти ихъ въ содѣянныхъ ими прегрѣшеніяхъ, слѣдоват. 25 ап. пр. къ препятствію о опредѣленіи ему церковнаго покаянія относиться не можетъ. А потому и слѣдовало бы ему по 23 анкир. епитимію на 5 лѣтъ, но поелику онъ лишенъ уже священства, то въ половину“ [177]).

Тотъ и другой случай показываютъ, что одного общаго начала въ толкованіи и примѣненіи этого правила для Св. Синода не было примѣняемо по обстоятельствамъ и усмотрѣнію. Это мы увидимъ еще съ большею ясностію, когда будемъ имѣть въ виду, что есть и другіе случаи, въ которыхъ лишеніе священства и монашества за одно преступленіе не считается за два наказанія и виновный подвергается лишенію того и другаго; или когда, напр. діаконъ, за обиду причиненную женщинѣ и за прелюбодѣяніе по 27 и 42 пр. апост. и 3 Василія Великаго лишается сана и отсылается въ губернское правленіе для опредѣленія въ военную службу [178]).

Вообще въ примѣненіи этого правила видимъ большую шаткость и разнообразіе. Пономаря, оказавшагося виновнымъ въ похищеніи изъ церкви 4 иконъ цѣною въ 4 руб., Палата приговорила отдать въ казенную или частную работу къ заработанію той цѣны образовъ въ пользу приказа общественнаго призрѣнія, а потомъ на поселеніе въ иркутскую губернію. Епархіальное начальство нашло такое наказаніе его, чтобы сверхъ отрѣшенія его отъ мѣста и исключенія изъ духовной команды и употребленія за кражу въ публичную работу сослать еще на поселеніе, свыше мѣры преступленій его, и въ сообразность 25 апостольскому правилу находило достаточнымъ,—послѣ отдачи въ работу опредѣлить въ другой родъ жизни. Св. Синодъ не согласился съ этимъ. „Поелику пономарь оказался въ святотатствѣ, за что по св. правиламъ подлежитъ лишенію своего званія и исключенію изъ духовнаго вѣдомства, а по государственному узаконенію и тягчайшему тѣлесному наказанію, а сверхъ того, при повальномъ обыскѣ показанъ пристрастнымъ къ пьянству и не рачительнымъ по должности—быть во всемъ по опредѣленію палаты“ [179]).

Въ первое время по учрежденіи Св. Синода вліяніе практики

[177]) 12 января 1803 г., син. проток. № 16.
[178]) 10 января 1806 г., син. проток. № 26.
[179]) 31 января 1806 г., син. проток. № 98.

свѣтскихъ судовъ и управленій обнаружилось и въ дѣятельности Св. Синода въ отношеніи къ примѣненію правилъ древней церкви о наказаніяхъ клирикамъ. Общимъ и почти единственнымъ наказаніемъ для всѣхъ преступленій въ гражданскихъ и военныхъ судахъ было тѣлесное наказаніе. Оно примѣняемо было ко всѣмъ лицамъ безъ всякаго различія. И духовное вѣдомство въ первое время нерѣдко наказаніе, полагаемое на виновнаго въ правилахъ древней церкви, замѣняло тѣлеснымъ наказаніемъ и даже считало это милостію. Весьма часты приговоры духовнымъ лицамъ за разныя преступленія ихъ въ родѣ слѣдующихъ: „бить его шелепами или плетьми нещадно, дабы на то смотря и другимъ такъ дѣлать было не повадно“.

Такъ двумъ священникамъ, дьякону и двумъ причетникамъ за лживый доносъ на другаго священника по ненависти, съ желаніемъ нанести ему озлобленіе и за то хотя по 34 пр. VI вс. соб. довелось было лишить ихъ степеней, однакоже, не лишая оныхъ, учинить имъ всѣмъ при тіунской конторѣ плетьми наказаніе и по наказаніи велѣть имъ паки быть у той же церкви въ согласіи безмятежно, подъ опасеніемъ жесточайшаго наказанія [180]). Священнику и діакону—одному за то, что приготовляясь къ служенію—бранился, другому за клеветы, Св. Синодъ въ 1727 г. опредѣлилъ учинить плетьми наказаніе [181]). Тѣлесное наказаніе монахамъ вмѣсто публичнаго гражданскаго считалось даже милостію, которою оно были удостоиваемы *за чинъ монашества* [182]).

Въ такомъ же смыслѣ, т.-е. въ смыслѣ снисхожденія и милости въ сравненіи съ наказаніями, полагаемыми по правиламъ, тѣлесное наказаніе назначается и Св. Синодомъ и именными повелѣніями и еще нѣсколько разъ. Іеромонахъ жаловался на архіерея въ тайную канцелярію и поносилъ его въ сей канцеляріи. Св. Синодъ опредѣлилъ по 15 Карѳаг. IV, 18 и VI 34—если архіерей не проститъ, лишить іеромонашества; если же проститъ—не лишать, *но наказавъ плетьми нещадно на страхъ, дабы прочіе такъ чинить не дерзали*, послать въ Кіево-Печерскую лавру [183]). За неслуженіе молебновъ

---

[180]) 20 генв. 1727 син. прот. л. 89.

[181]) 26 мая 1727 син. прот.

[182]) 27 окт. 1729 син. прот.

[183]) 19 генв. 1754 г. син. прот. № 25.

въ царскіе дни указ. Императр. Анны 15 апр. 1735 г. повелѣно: если не служили не по злому умыслу, а отъ забвенія и пьянства — чинить нещадное наказаніе и ссылку въ монастырскіе труды [184]). Иногда тѣлесное наказаніе шло какъ бы въ придачу къ наказанію, полагаемому правилами. Такъ въ 1766 г. іеродіакона за похищеніе различныхъ вещей Св. Синодъ опредѣлилъ: лиша іеродіаконскаго чина вовсе и учиня плетьми наказаніе, послать въ монастырь въ братство [185]).

О несообразности этого рода приговоровъ съ сущностію и духомъ духовнаго суда, и о томъ, что такого рода наказанія налагать клирикамъ рѣшительно запрещено правилами церкви, не думали. Правило: подобаетъ священнику Божію вразумляти неблагонравнаго наставленіями и увѣщаніями, иногда же и церковными епитиміями, а не устремлятися на тѣла человѣческія съ бичами и ударами. Аще же нѣкіе будутъ совершенно непокорны и вразумленію чрезъ епитимію не послушны: таковыхъ никто не возбраняетъ вразумлять преданіемъ суду мѣстныхъ гражданскихъ начальниковъ (Двукр. 9).—это правило было совершенно забыто. Къ тѣлеснымъ и жестокимъ и нещаднымъ біеніямъ приговаривало духовное правительство, не обращая вниманія на это правило.

Равнымъ образомъ и несообразности тѣлеснаго наказанія съ достоинствомъ священнаго сана и монашества Св. Синодъ рѣшительно не признавалъ. Онъ самъ приговаривалъ къ нимъ и потомъ отсылалъ наказанныхъ къ должности. Попу за неразсудное приказаніе дьякону о нечиненіи многолѣтія учинить шелепами наказаніе, а по наказаніи отпустить ихъ паки въ домы [186]). Только со 2 половины прошедшаго столѣтія измѣняется это воззрѣніе на совмѣстность тѣлеснаго наказанія съ священнымъ саномъ и монашествомъ; и въ началѣ настоящаго мы уже видимъ приговоръ Св. Синода, признающій рѣшительную несовмѣстность тѣлеснаго наказанія съ священствомъ.

Два священника, по лишеніи сана, были наказаны по Высочайшему повелѣнію тѣлесно и сосланы въ Нерчинскъ за семидневное промедленіе представленія къ высшему начальству свѣдѣній о по-

---

[184]) Февр. 1754 прот. № 26.

[185]) 27 генв. 1776 син. прот. № 51.

[186]) 2 іюля 1731 г. син. прот. л. 6.

ступкѣ другаго священника. Послѣ возвращены и опредѣлены въ причетники. Но въ просьбѣ о возвращеніи имъ священства Св. Синодъ отказалъ на томъ основаніи, что *наказаннымъ тѣлесно священнослужителямъ возвращать священство въ противность 12 пр. Антіохійскаго собора и другихъ правилъ Св. Отецъ не можно* [187]). Замѣтимъ здѣсь, что 12-е пр. Антіохійское говоритъ не о томъ, чтобы наказаннымъ тѣлесно не возвращать священства, а о томъ, что обиженный отъ епархіальнаго начальства долженъ обращаться къ большому собору, а не къ царю. На томъ же самомъ основаніи т.-е. на основаніи 12 пр. Антіохійскаго собора Св. Синодъ отказываетъ священнику, за пьянство лишенному сана и просившему о возвращеніи его [188]). Очевидно, что и въ первомъ случаѣ и во второмъ Св. Синодъ отказываетъ, основываясь не на сущности преступленій, или понесенныхъ виновными наказаній, а на томъ существенномъ правилѣ древней церкви, что лишенному сана однимъ соборомъ не можетъ быть возвращенъ санъ тѣмъ же самымъ соборомъ. Это можетъ быть только по суду бо́льшаго собора; хотя изъ буквальнаго смысла приведенія правила въ первомъ случаѣ выходитъ, будто по 12 пр. Антіохійскаго собора не можетъ быть возвращенъ санъ по причинѣ тѣлеснаго наказанія.

Впрочемъ употребленіе тѣлеснаго наказанія—только въ другой формѣ—не въ формѣ ударовъ, а въ формѣ голода мы видимъ и въ недавнее время. Въ 1828 г. іеромонаха за неповиновеніе и упорство монастырскому начальству и для поученія смиренію и благопокорности Св. Синодъ опредѣлилъ—удаливъ отъ братской трапезы выдержать на хлѣбѣ и водѣ двѣ недѣли [189]). Можетъ быть тѣлесныя наказанія въ этой формѣ употребляются и нынѣ.

Примѣненіе правилъ древней церкви о наказаніяхъ клириковъ въ частныхъ случаяхъ и преступленіяхъ.

Мы имѣемъ въ виду въ настоящемъ случаѣ указать образъ приложенія правилъ древней церкви при назначеніи клирикамъ наказаній

---

[187]) 13 мая 1804 син. прот. л. 356.

[188]) 8 генв. 1802 г. син. прот. № 3.

[189]) 17 декабря 1828 син. прот. кн. генв. 1829 № 34.

только за немногія преступленія, и именно 1) за нетрезвость, 2) за нецѣломудренную жизнь, 3) за буйство и 4) за побѣгъ къ раскольникамъ.

1) Рѣдкое въ рѣшеніяхъ Св. Синода единообразіе мы находимъ въ примѣненіи правилъ древней церкви къ клирикамъ и монашествующимъ, виновнымъ противъ заповѣди о трезвости.

Всѣ рѣшенія Св. Синода по дѣламъ о нетрезвости клириковъ, которыя удалось намъ видѣть, основаны на 42 апост. правилѣ. Только при сложности преступленій приводятся въ основаніе еще и другія правила и въ немногихъ случаяхъ вмѣстѣ съ апостольскимъ правиломъ приводится еще 28 пунктъ прибавленія къ духовному регламенту. Такое приведеніе въ основаніе рѣшеній поэтому собственно дѣлу 42 пр. апостольскаго дѣлается обычнымъ съ 70-хъ годовъ прошедшаго столѣтія и продолжается до изданія устава консисторій. Въ первое время по учрежденіи Св. Синода рѣшенія произносятся или безъ приведенія основаній или основываются на духовномъ регламентѣ. Послѣ изданія устава консисторій рѣшенія основываются уже на немъ безъ приведенія правилъ [190]). Впрочемъ сущность рѣшеній въ послѣднихъ двухъ случаяхъ одинакова—лишеніе священства съ опредѣленіемъ въ причетника, или съ отсылкою въ свѣтскую команду. Только тамъ, гдѣ дѣло рѣшается на основаніи одного регламента, мы видимъ рѣшенія другаго рода: дьякону за его продерзости и за многое пьянство по содержанію духовнаго регламента и 28 въ прибавленіи: „учинить смиреніе, бить плетьми нещадно [191]). Дѣйствительно въ этомъ пунктѣ регламентъ предписываетъ клириковъ за пьянство и безчиніе *жестоко наказывати* и значитъ дается основаніе къ употребленію тѣлеснаго наказанія въ отношеніи къ клирикамъ. Что касается до различія въ самыхъ приговорахъ, основанныхъ на одномъ и томъ же правилѣ, иногда болѣе строгихъ, иногда же снисходительныхъ; то для объясненія этого мы должны замѣтить, 1) что самое правило даетъ основаніе къ снисхожденію, предписывая изверженіе только въ случаяхъ неисправленія; *аще не останется*, 2) что обстоятельства преступленія, обстоятельства пред-

---

[190]) Генв. 1843 син. прот. № 46 въ февр. кн. 18 сен. 1853 син. прот. въ окт. кн. ч. I, л. 63.

[191]) 13 генв. 1727 г. син. прот. л. 40.

шествовавшей жизни и службы являлись или смягчающими, или усиливающими наказаніе. Замѣтимъ еще одну внѣшнюю неисправность въ приведеніи этого правила, происходившую, конечно, отъ небрежности или отъ незнанія дѣлопроизводителей: въ большей части случаевъ 42 прав., служащее основаніемъ для рѣшеній, приводится подъ именемъ апостольскаго. Но мы встрѣтили два случая, когда 42 пр. приводится какъ правило Св. Отецъ [192]) и одинъ, когда 42 апостольск. правило названо правиломъ Св. Василія Великаго [193]).

2) Столько же однообразно въ рѣшеніяхъ Св. Синода приложеніе правилъ древней церкви къ сужденію и наказанію клириковъ за нецѣломудріе. Прямое и древнѣйшее правило, по которому должны быть судимы клирики, несоблюдающіе цѣломудрія, есть опять апостольское 25, повелѣвающее таковыхъ извергать изъ священнаго чина. На основаніи этого правила и дѣйствительно поставляетъ свои рѣшенія Св. Синодъ въ большей части случаевъ [194]). Но мы встрѣтили одинъ случай, когда діаконъ за прелюбодѣйную жизнь присужденъ къ лишенію сана на основаніи 51 пр. Василія Великаго [195]), которое можетъ только въ толкованіи представлять нѣкоторое и притомъ не прямое основаніе для рѣшенія дѣла. Текстъ правила: *причетницы согрѣшающе степени своего отпадаютъ, аще слуги суть, аще же и поставлены.* И только въ толкованіи правила разъяснено, что подъ согрѣшеніемъ должно разумѣть блудодѣяніе (Кормч. л. 241).

3) Буйство клириковъ Св. Синодъ судилъ большею частію на основ. 27 пр. апост. повелѣвающаго извергать святителя біющаго вѣрна или невѣрна. Но въ приложеніи этого правила видимъ большое разнообразіе. Иногда и одно подозрѣніе священно-служителя въ боѣ считалось по правиламъ церкви нетерпимымъ на служителѣ церкви, и онъ былъ лишаемъ сана [196]). Дѣйствительно, нанесенный діакономъ въ церкви ударъ признаваемъ былъ подходя-

---

[192]) Сент. 1782 прот. л. 286, 435.

[193]) 13 ноября 1831 прот. декабр. кн. л. 572.

[194]) 19 апр. 1770 син. прот. л. 40.—16 окт. 1780 син. прот. л. 323.

[195]) 15 февр. 1837 прот. март. кн. л. 244.

[196]) 12 апр. 1823 син. прот. л. 234.

щимъ подъ 27 ап. правило [197]). Но въ другихъ случаяхъ Св. Синодъ разсуждаетъ иначе и не прилагаетъ 27 ап. правила во всей его строгости. Такъ о священникѣ, причинившемъ побои другому священнику, Св. Синодъ разсуждаетъ, что хотя слѣдовало бы по 27 апостольскому лишить его сана и отослать въ губернское правленіе, но поелику онъ не былъ еще подвергаемъ строгимъ мѣрамъ испытанія, и потому нельзя рѣшительно заключить о его безнравственности, то съ запрещеніемъ священнослуженія низвести въ причетники на испытаніе [198]). Въ другомъ случаѣ того же года священника за побои, пономарю учиненныя, хотя уже по прав. 42 Василія Великаго слѣдовало бы лишить священства, но поелику дѣлъ до него не было, то въ монастырь на три мѣсяца [199]).

Но когда слѣдствіемъ побоевъ, причиненныхъ священнослужителемъ, была смерть, то во всѣхъ случаяхъ неизбѣжнымъ и непремѣннымъ наказаніемъ было опредѣленное 27 ап. правиломъ лишеніе священства, хотя и съ разнообразными частными примѣненіями [200]).

4) Объ одномъ изъ важнѣйшихъ преступленій клириковъ—удаленіи къ раскольникамъ и совершеніи у нихъ церковныхъ требъ Св. Синодъ постановляетъ рѣшенія большею частію на двоякихъ основаніяхъ. Въ самомъ преступленіи два отдѣльныя преступныя дѣйствія, осуждаемыя правилами, — удаленіе отъ своего мѣста и отъ порученнаго служенія и сообщеніе съ лицами, отдѣлившимися отъ церкви въ молитвахъ. Сообразно съ симъ Св. Синодъ постановляетъ рѣшенія объ этомъ преступленіи, или на основаніи правилъ, осуждающихъ удаленіе отъ своего мѣста, или на основаніи правилъ, воспрещающихъ соучастіе въ молитвахъ съ отдѣлившимися отъ церкви, но безъ точнаго различія въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ. Такъ въ томъ случаѣ, когда извѣстенъ и подлежалъ суждению Св. Синода одинъ фактъ побѣга священника къ раскольникамъ—рѣшеніе постановлялось на основ. 3 пр. антіохійскаго собора, дѣйствительно осуждающаго только удаленіе клирика отъ своего мѣста [201]). Но и въ другихъ случаяхъ, когда подлежалъ суду

---

[197]) 5 марта 1828 син. прот. л. 374.

[198]) 17 марта 1830 син. прот. № 48 апр. кн.

[199]) 17 марта 1830 прот. л. 237 апр. кн.

[200]) 18 марта 177 син. прот. л. 283.

[201]) 10 марта 1836 син. прот. л. 396 и 812.

Св. Синода и побѣгъ православнаго священника къ раскольникамъ и отступничество его отъ православной церкви въ расколъ, рѣшеніе постановляется также на основаніи правилъ, осуждающихъ только удаленіе клирика отъ его мѣста—именно 15 апост. и 3 антіохійскаго [202]). Иногда же сужденіе о побѣгѣ священника къ раскольникамъ основывается на 10 пр. апост. и 33 Лаодикійскаго собора, воспрещающихъ православному молиться съ отлученными и еретиками [203]). Наконецъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ принимается въ числѣ прочихъ основаній еще 25 пр. апост. осуждающее на изверженіе священнослужителя виновнаго въ клятвопреступленіи [204]), а въ одномъ рѣшеніи, кромѣ антіохійскаго и апостольскаго 25, принимается за основаніе еще правило 5 IV Вселенскаго собора, воспрещающее клирикамъ переходить изъ города въ городъ [205]). Вообще сообразно съ тѣмъ, что въ дѣйствіи удаленія православнаго священника къ раскольникамъ по преимуществу усматривалъ Св. Синодъ,—такія и употреблялъ основанія въ рѣшеніяхъ. Если въ особенности преступнымъ представлялось удаленіе отъ мѣста, рѣшеніе было основываемо на 15 апост. и 3 антіох., если соучастіе въ молитвахъ съ раскольниками,—рѣшеніе было основываемо на 10 пр. апост. и 33 лаодикійск. 25 апост. правило приводится обыкновенно совмѣстно съ другими. Впрочемъ, какое бы то ни было приводимо основаніе, рѣшеніе во всякомъ случаѣ постановляется одно—лишеніе священства съ отсылкою въ распоряженіе свѣтскаго правительства.

Такъ поступаетъ Св. Синодъ съ священнослужителями, удаляющимися къ раскольникамъ въ двадцатыхъ и тридцатыхъ годахъ нынѣшняго столѣтія. Но мы имѣемъ въ виду и болѣе снисходительные приговоры Св. Синода въ этихъ случаяхъ, впрочемъ уже и основываемые не на древнихъ правилахъ, а единственно на усмотрѣніи.

[202]) 12 окт. 1827 син. прот. нояб. кн. л. 882. 16 нояб. 1838 прот. дек. кн. 1 л. 445.—14 генв. 1836 прот. № 125.

[203]) 27 августа 1824 син. прот. дек. кн. л. 825 и 850 и 31 мая 1826 син. проток. л. 35.

[204]) 27 авг. 1824 въ дек. кн. л. 821 и 850.

[205]) 12 дек. 1828 син. прот. № 43 въ генв. кн. 1829.

Въ 1808 г. видимъ случай, что священникъ, бѣжавшій къ раскольникамъ и совершавшій у нихъ требы, потомъ раскаявающійся въ заблужденіи и желающій присоединиться къ церкви—для испытанія искренности отсылается въ монастырь на годъ, потомъ для дальнѣйшаго испытанія въ причетники на два года безъ разрѣшенія однакоже священнослуженія во все это время [206]). Значитъ не совсѣмъ были лишаемы священства. Правилъ въ основаніе не приводится.

А. Л.

[206]) 10 іюня 1808 син. прот. № 58.

СЛОВО

ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННѢЙШАГО ПАВЛА, АРХІЕПИСКОПА КАЗАНСКАГО И СВІЯЖСКАГО *.

О КЛЯТВѢ.

Аврааму обѣтовая Богъ, понеже ни единѣмъ имяше большимъ клятися, клятся собою, глаголя: воистинну благословя благословлю тя и умножая умножу тя (Евр. 6, 13—14).

По указанію апостольскаго чтенія настоящаго дня, хочу побесѣдовать съ вами, возлюбленные, о клятвѣ.

Что такое клятва? Клятва есть утвержденіе, или отрицаніе, или обѣщаніе чего-либо предъ другими, съ призываніемъ Бога, какъ Свидѣтеля истины нашихъ словъ и обѣщаній и какъ Судіи и Мздовоздаятеля за нарушеніе ихъ. О клятвѣ, понимаемой въ этомъ смыслѣ, и будетъ наша рѣчь.

Вопросъ о клятвѣ—вопросъ и важный и современный. Вопросъ важный; потому что клятва имѣетъ великое значеніе въ общежитіи. Связывая совѣсть людей, она ограждаетъ отъ нарушенія весьма важные интересы общественные, государственные и церковные; даже ограждаетъ отношенія, союзъ Бога съ людьми. Потому правильное или неправильное рѣшеніе вопроса о клятвѣ, благоговѣйное въ потребныхъ случаяхъ употребленіе ея, или уклоненіе отъ нея могутъ отражаться благотворно или зловредно на жизни

* Произнесено въ 4 недѣлю св. Четыредесятницы, въ казанскомъ Благовѣщенскомъ соборѣ 3 марта, 1891 года.

и судьбахъ человѣчества: укрѣплять или колебать взаимные договоры, отношенія, союзы не только людей другъ съ другомъ, но и Бога съ людьми, укрѣплять или колебать самыя государства и помѣстныя церкви. Важный самъ въ себѣ, вопросъ о клятвѣ есть вмѣстѣ и вопросъ современный. Не только православный міръ, но и вообще міръ христіанскій много вѣковъ руководился по отношенію къ клятвѣ воззрѣніями церкви, и, не возбуждая касательно клятвы никакихъ вопросовъ, пререканій и споровъ, благопокорливо присягалъ и клялся по тѣмъ образцамъ клятвы, которые были установлены закономъ. Но вотъ въ протестантскомъ мірѣ являются уже секты (вальденсы—до протестантства, анабаптисты, меннониты), отвергающія клятву, утверждающія, что она безусловно воспрещена Господомъ нашимъ Іисусомъ Христомъ и потому не можетъ быть терпима въ мірѣ христіанскомъ. Въ наше время какъ за предѣлами нашего отечества, такъ и въ немъ самомъ встрѣчаются, кромѣ сектантовъ протестантскаго міра, массы людей, отвергающихъ клятву или по своему безбожію, отрицанію бытія Божія, или по убѣжденію, что будто бы клятва безусловно воспрещена Іисусомъ Христомъ, или по нежеланію поддерживать клятвою современный порядокъ вещей, или по неодобренію законной формулы клятвы. Очевидно вопросъ о клятвѣ — вопросъ современный, заслуживающій внимательнаго разсмотрѣнія и основательнаго разрѣшенія.

Основанія, по которымъ существуетъ въ родѣ человѣческомъ клятва, въ высшей степени важны. Клятва имѣетъ высокое, священное значеніе и благотворное вліяніе на жизнь людей и судьбы міра. Это убѣдительно говоритъ въ пользу клятвы. Тѣ же основанія, по которымъ клятву отвергаютъ, весьма шатки, а нѣкоторыя, какъ напримѣръ, отрицаніе бытія Божія, совершенно нелѣпы.

Еслибы люди были безгрѣшны и потому вполнѣ честны и правдивы, и въ словѣ и въ дѣлѣ; еслибы всякому слову и обѣщанію ихъ можно было вѣрить, какъ слову истины и правды; еслибы не могло быть и мысли о нарушеніи людьми своихъ словъ, обѣщаній, договоровъ, обязательствъ съ своими ближними: то клятва, безспорно, была бы совершенно ненужною, и самая мысль о ней не могла бы возникнуть. Но что же мы видимъ въ мірѣ? По своемъ паденіи человѣкъ сдѣлался склоннымъ ко лжи, обману, вѣроломъ-

ству; началъ постоянно нарушать свои обѣщанія и договоры. Стало невозможнымъ относиться къ его слову съ полнымъ довѣріемъ. И именно въ тѣхъ случаяхъ, когда особенно было дорого для людей честное слово ихъ ближнихъ, — въ договорахъ и союзахъ важныхъ, люди оказывались наиболѣе лживыми и вѣроломными. Степень довѣрія къ слову человѣческому умалялась по мѣрѣ важности договоровъ и обязательствъ, которые обезпечивались обѣщаніемъ, словомъ. Когда нарушеніе обязательства не обѣщало человѣку никакихъ выгодъ, или обѣщало выгоды ничтожныя; когда въ тоже время оно могло повредить нарушителю договора, — тогда можно было и не опасаться нарушенія слова: человѣкъ точно исполнялъ свое обязательство. Но какъ скоро словомъ, обѣщаніемъ ограждались интересы важные; когда нарушеніе договоровъ притомъ обѣщало большія выгоды нарушителямъ слова: искушеніе для послѣднихъ измѣнять слову дѣлалось обыкновенно весьма сильнымъ, и довѣрчивый къ слову своего ближняго человѣкъ весьма легко дѣлался жертвою обмана. И чѣмъ дольше жило человѣчество, чѣмъ больше размножались люди; тѣмъ чаще, легче и важнѣе могли быть и были нарушенія людьми обязательствъ и договоровъ. Съ умноженіемъ числа людей умножалось и число людей нечестивыхъ, лживыхъ, вѣроломныхъ. Они и сами изощрялись въ искусствѣ нарушать обѣщанія и научались вѣроломству примѣрами предковъ, разнообразныя правонарушенія которыхъ оставались совершенно безнаказанными. Съ другой стороны, съ размноженіемъ людей умножались, расширялись, дѣлались болѣе важными и интересы человѣческіе; усложнялась жизнь людей, усложнялись и интересы ихъ. Семейства разрослись въ племена и народы. Явились царства, по мѣстамъ, обширныя и могущественныя. Они соперничали, враждовали, мирились дружили другъ съ другомъ. При такомъ положеніи вещей измѣна людей, племенъ, царствъ своему слову, своимъ обязательствамъ, договорамъ и союзамъ, могла вредить не только частнымъ лицамъ или семействамъ, но и цѣлымъ государствамъ. Она могла подрывать важные, общественные, государственные интересы, причинять страшный вредъ, гибель цѣлымъ государствамъ. Очевидно, при взаимномъ недовѣріи сторонъ къ словамъ и обязательствамъ, — жизнь людей сдѣлалась бы крайне тягостною, неустойчивою, подверженною застою. Договоры стали бы сомнительными и потому неохотно, съ трудомъ заключались бы,

а вѣроломство сдѣлалось бы явленіемъ постояннымъ и гибельнымъ. Полагались бы тормазы, преграды развитію жизни людей и народовъ, расширенію взаимныхъ отношеній ихъ. Естественно было необходимо принять сильныя мѣры противъ зла, проистекшаго отъ нетвердости слова человѣческаго, отъ измѣны обязательствамъ, договорамъ. Было необходимо чѣмъ-либо твердо, незыблемо оградить прочность договоровъ, связать совѣсть и слово человѣческое какими либо узами, которыя человѣкъ не дерзалъ бы расторгать, и расторженіе которыхъ грозило бы ему страшнымъ возмездіемъ. Все человѣчество признало клятву Высочайшимъ Существомъ тою связующею людей силою, которою, безспорно не всѣхъ, но громадное большинство людей, даже и склонныхъ къ нарушенію слова своего, но еще не потерявшихъ страха Божія, можно побудить, обязать быть вѣрными своему слову. Мы сказали: не всѣхъ, потому что всегда были, есть и будутъ люди, не боящіеся Бога и не стыдящіеся людей,—люди, для которыхъ нѣтъ ничего святаго и которые съ одинаковою легкостію нарушаютъ слово, какъ не огражденное клятвою, такъ и огражденное ею. Но все человѣчество, говоримъ, признаетъ необходимость подтверждать непреложность слова, обѣщанія, договора, клятвою, - призывать Высшее Существо, какъ Свидѣтеля правдивости изрекаемаго слова, обѣщанія, и какъ Мздовоздаятеля за нарушеніе слова. *Люди клянутся высшимъ*,—говоритъ св. апостолъ Павелъ, *и клятва во удостовѣреніе оканчиваетъ всякій споръ ихъ* (Евр. 6, 16). Таково происхожденіе клятвы. Все человѣчество съ самыхъ древнихъ временъ клялось Высшимъ Существомъ въ удостовѣреніе своихъ словъ и обѣщаній. Поклонники истиннаго Бога клялись Богомъ живымъ, чтители идоловъ клялись ложными богами, которыхъ они, хотя и ошибочно, признавали высшими существами. И исполненіе словъ и обѣщаній, огражденныхъ подобными клятвами, обезпечивалось вѣрнѣе, чѣмъ исполненіе словъ и обѣщаній, неудостовѣренныхъ клятвою.

Что съ самыхъ древнихъ временъ человѣчество сознало необходимость клясться Богомъ для удостовѣренія истины своихъ словъ и всегда употребляло клятву съ этою цѣлію,—свидѣтельствами объ этомъ переполнена Библія. Клялись Богомъ люди и въ періодъ патріархальный, клялись и въ періодъ подзаконный, клянутся и сыны церкви Христовой, и — дѣлаютъ это съ соизволенія Божія, даже по прямой заповѣди Господа.

Патріархи клялись Богомъ живымъ, не только въ договорахъ съ чадами и домочадцами, но и съ инородцами. И клятва эта получила широкое употребленіе. Авраамъ и Исаакъ съ одной стороны и царь герарскій Авимелехъ съ другой утвердили взаимный завѣтъ клятвою *Богомъ* (Быт. 21, 22—31; 26—31). Авраамъ заклинаетъ раба своего *Господомъ, Богомъ неба и Богомъ земли*, что онъ не возьметъ сыну его (Исааку) жены изъ дочерей хананеевъ, среди которыхъ онъ живетъ; но пойдетъ въ землю его, на родину его и къ племени его и возьметъ оттуда жену сыну его Исааку (Быт. 24, 3 — 4). Лаванъ и Іаковъ клянутся Богомъ Авраамовымъ и Богомъ Нахоровымъ въ вѣрности своихъ мирныхъ обѣщаній (Быт. 31, 52—53). Патріархъ Іаковъ предъ смертію связываетъ клятвою даже любимаго сына своего Іосифа, слову котораго онъ, конечно, и безъ клятвы вполнѣ вѣрилъ, что онъ похоронитъ своего отца въ гробницѣ отцевъ его (Быт. 47, 23 — 31). Такъ же поступилъ и Іосифъ съ братьями своими, заклявъ сыновъ израилевыхъ вынести съ собою кости его, при выходѣ изъ Египта въ землю обѣтованную (Быт. 50, 24). Всѣ эти клятвы великихъ и святыхъ мужей—Авраама, Исаака, Іакова, Іосифа—патріарховъ—произносились ими, конечно, съ полнымъ убѣжденіемъ, что они совершаютъ дѣло не только дозволенное Богомъ, но и угодное Ему: на дѣло, Богу неугодное, они никогда не рѣшились бы.

Въ періодъ подзаконный клятва получила еще болѣе широкое употребленіе въ уважительныхъ случаяхъ,—клятва въ разнообразныхъ смыслахъ понимаемая (Исх. 22, 10—11; Числ. 5, 11 — 31; Лев. 5, 4; 6, 3 — 6). Какъ же взиралъ Господь на клятвы? Взиралъ ли Онъ на клятвы, какъ на нѣчто грѣховное? Воспрещалъ ли ихъ? Отнюдь нѣтъ. Онъ воспрещалъ только клясться ложно, клясться во лжу (Лев. 19, 12; Втор. 5, 11; Зах. 5, 3, 4; Мал. 3, 5), воспрещалъ клятвы лживыя (Зах. 8, 17), а также клятвы богами ложными (Іер. 5, 7) и клятву царемъ своимъ (Соф. 1, 5). Но клятвы Имъ, Богомъ живымъ, именемъ Его, правдивыя, съ благоговѣніемъ изрекаемыя, Онъ дозволялъ. И одну только клятву, клятву именно Имъ,—Богомъ живымъ, именемъ Его Онъ и допустилъ. И не допустилъ только, но и заповѣдалъ. Вотъ что заповѣдуетъ Господь Израилю чрезъ пророка своего Моисея: *Господа Бога твоего бойся и Ему одному служи, и къ Нему прильпись, и Его именемъ клянись* (Втор. 6, 13). Понятна причина всего этого. На ложную

клятву, на клятвопреступленіе Богъ смотрѣлъ, какъ на оскорбленіе, на безчестіе Себѣ. *Не клянись именемъ Моимъ во лжу*,—говоритъ Господь,—*и не безчести имени Бога твоего. Я Господь Богъ вашъ* (Лев. 19, 12). Клянущійся именемъ Божіимъ во лжи, клятвопреступникъ дѣйствительно безчестилъ Бога. Онъ поведеніемъ своимъ ясно показывалъ, что онъ не вѣруетъ въ Бога, какъ Существо всевышнее, не вѣруетъ въ Его всевѣдѣніе, не страшится мздовоздаянія Его за клятвопреступленіе. Что можетъ быть оскорбительнѣе этого для Бога? И клянущійся во лжи, клятвопреступникъ навлекалъ на себя страшныя кары Божіи (Іез. 17, 16—24; Зах. 5, 4). Точно также Богъ видѣлъ оскорбленіе Себѣ и въ клятвѣ ложными богами и царями земными, соединяемой притомъ съ клятвою Богомъ живымъ (Іер. 5, 7; Соф. 1, 5). Понятно, почему такъ взиралъ Господь на эту клятву. *Человѣки клянутся высшимъ;* потому они клянутся и Богомъ живымъ, какъ Существомъ Всевышнимъ. Клянясь царемъ и лживыми богами, они тоже клянутся ими, какъ высокими существами, приравниваютъ ихъ къ Богу живому. Не оскорбленіе ли это для Бога живаго? Какъ приравнивать къ Богу живому тварь—царя земнаго, а тѣмъ болѣе ложныхъ боговъ, бездушные истуканы? Не оскорбленіе ли для Бога всевышняго, всесовершеннаго—признаніе наравнѣ съ Нимъ, въ клятвахъ, какъ бы всевышними существами ложныхъ боговъ и людей — царей? *Какъ мнѣ простить тебя?* Взываетъ Господь къ Іерусалиму чрезъ пророка Іеремію. *Сыновья твои оставили Меня и клянутся тѣми, которые—не боги* (Іер. 5, 7). *Я Господь, это Мое имя, и не дамъ славы Моей иному и хвалы Моей истуканамъ* (Ис. 42, 8), — говоритъ Господь чрезъ пророка Исаію, воспрещая какимъ бы то ни было образомъ, между прочимъ и клятвою богами ложными, отнимать у Него славу и отдавать истуканамъ. Но Богомъ, именемъ Божіимъ Господь Богъ не только дозволяетъ, но и повелѣваетъ клясться Израилю. Клятва Богомъ живымъ составляетъ даже особый родъ богопочтенія. Отвлекая мысль людей отъ боговъ ложныхъ, она устремляетъ умы ихъ къ Богу истинному, сосредоточиваетъ на Немъ. Клянущійся исповѣдуетъ Бога всевышнимъ существомъ,—Богомъ живымъ, вездѣсущимъ и всевѣдущимъ, и по Своему вездѣсущію присутствующимъ при клятвѣ, по всевѣдѣнію слышащимъ, вѣдущимъ клятву. Исповѣдуетъ Бога Богомъ всемогущимъ, который можетъ дать клянущемуся силу къ исполненію

клятвы, и всеправеднымъ, всегда готовымъ и могущимъ покарать клятвопреступника. Взирая такимъ образомъ на клятву, какъ на исповѣданіе совершенствъ Божіихъ, какъ на молитву и славословіе, Богъ заповѣдуетъ клятву именемъ Своимъ, именемъ Божіимъ; къ Себѣ именно устремляетъ мысль клянущагося, воспрещая клятву богами ложными, какъ грѣховное чествованіе ихъ. И не только разрѣшаетъ и заповѣдуетъ Богъ израильскому народу клятву Богомъ живымъ, именемъ Божіимъ; но въ особенно важныхъ случаяхъ, при особенно важныхъ обѣтованіяхъ, Онъ даже Самъ клянется Собою и тѣмъ даетъ высшее, божественное освященіе клятвѣ. Онъ, безусловно истинный и святый, изъ своей безусловно совершенной жизни какъ бы нисходитъ въ условія жизни человѣческой, нисходитъ къ немощамъ человѣческимъ, и, не взирая на Свое всесовершенство, на Свою безконечную истинность, удостовѣряетъ истину Своихъ словъ и обѣтованій клятвою Собою Самимъ. *Мною клянусь*, говоритъ отъ лица Божія Божественный Ангелъ Завѣта Аврааму, который, въ произволеніи заклавъ своего сына Исаака, готовился заклать его и самымъ *дѣломъ* въ жертву Господу; — *Мною клянусь, говоритъ Господь, что такъ какъ ты сдѣлалъ сіе дѣло и не пожалѣлъ сына твоего, единственнаго для Меня; то Я благословляя благословлю тебя и умножая умножу сѣмя твое... и благословятся въ сѣмени твоемъ всѣ народы земли за то, что ты послушалъ гласа Моего* (Быт. 22, 16. 17. 18). Съ какою цѣлію клянется Богъ Самимъ Собою?... На этотъ вопросъ даетъ глубокомудрый отвѣтъ св. апостолъ Павелъ. *Богъ, давая обѣтованіе Аврааму*, говоритъ онъ, *какъ не могъ никѣмъ высшимъ клясться, клялся Самимъ Собою... Люди клянутся высшимъ, и клятва во удостовѣреніе оканчиваетъ всякій споръ ихъ. Посему и Богъ, желая преимущественнѣе показать наслѣдникамъ обѣтованія непреложность Своей воли, употребилъ въ посредство клятву, дабы въ двухъ непреложныхъ вещахъ, въ которыхъ невозможно Богу солгать, твердое утѣшеніе имѣли мы, прибѣгшіе взяться за предлежащую надежду* (Евр. 6, 13, 16—18). Богъ клянется Собою для того, чтобы непреложность обѣтованія Своего, несомнѣнную по безусловной истинности Обѣтовающаго Существа — Бога, сдѣлать еще болѣе несомнѣнною и непреложною, при посредствѣ клятвы тѣмъ же безусловно истиннымъ Существомъ,—Собою, усугубить несомнѣнность обѣтованія двумя непреложными вещами, въ которыхъ невозможно

Богу солгать, безконечною истинностію Своего существа и клятвою этимъ безконечно истиннымъ Существомъ. Такую важность, такое значеніе усвояетъ Господь Богъ, съ одной стороны, Своимъ словамъ, Своимъ обѣтованіямъ, съ другой стороны—клятвѣ, какъ ручательству непреложности ихъ! Такъ освящаетъ ее Своимъ примѣромъ! Такъ обязательною въ важныхъ обстоятельствахъ дѣлаетъ Онъ клятву для всѣхъ!

Наравнѣ съ міромъ еврейскимъ и міръ языческій употреблялъ клятву, клятву богами ложными, но для него имѣвшими значеніе боговъ истинныхъ, существъ всевышнихъ (Іер. 5, 7). Свои клятвы и заклятія язычники совершали при жертвенникахъ, воздвигнутыхъ въ честь боговъ ложныхъ, съ принесеніемъ жертвъ въ честь ихъ. Такъ поступилъ Валакъ, прося Валаама проклясть народъ израильскій: Валакъ возвелъ Валаама на высоты вааловы, на нихъ по повелѣнію Валаама построилъ семь жертвенниковъ и приготовилъ жертвы (Числ. 22, 41; 23, 1. 2). Въ языческомъ же мірѣ клялись и высшими людьми,—царями, императорами; а склонные въ прежніе времена къ идолопоклонству и человѣкоугодничеству евреи и въ свою жизнь ввели клятвы какъ богами ложными, такъ и царями, кощунственно соединяя нечестивую клятву ими вмѣстѣ съ клятвою Богомъ живымъ (Іер. 5, 7; Соф. 6, 5). Такъ въ мірѣ человѣческомъ была во всеобщемъ употребленіи клятва существами высшими въ удостовѣреніе непреложности обѣщаній и договоровъ.

О новозавѣтномъ мірѣ Богъ чрезъ пророка Исаію съ торжествомъ говоритъ, что языческіе народы, которые на мѣсто отвергшагося Мессіи народа израильскаго войдутъ въ царство Христово, — „будутъ названы инымъ именемъ (христіанъ), которымъ кто будетъ благословлять себя на землѣ, будетъ благословляться Богомъ истины, и кто будетъ клясться на землѣ, будетъ клясться Богомъ истины“ (Исаіи 65, 15, 16). Божественный Основатель новозавѣтной церкви Христосъ Господь, пришедшій на землю не нарушить законъ или пророковъ, а исполнить (Матѳ. 5, 17), Своимъ примѣромъ положилъ твердое, незыблемое основаніе исполненію вышеуказаннаго пророчества. Онъ Самъ, въ присутствіи первосвященниковъ и всего синедріона, подъ заклятіемъ первосвященника Каіафы засвидѣтельствовалъ о томъ, что онъ Сынъ Божій, Христосъ. Онъ далъ присягу, произнесъ клятву. Потерявъ надежду обличить Христа въ тяжкомъ преступленіи чрезъ лжесви-

дѣтелей,—Каіафа прибѣгаетъ къ присягѣ. *Заклинаю тебя Богомъ живымъ*, говоритъ онъ Христу — *скажи намъ, Ты ли Христосъ, Сынъ Божій? Іисусъ говоритъ ему: ты сказалъ; даже сказываю вамъ: отнынѣ узрите Сына человѣческаго, сидящаго одесную силы и грядущаго на облакахъ небесныхъ* (Матѳ. 26, 63. 64). Такъ Господь Іисусъ Христосъ, молчавшій, не дававшій никакого отвѣта на лжесвидѣтельства, при помощи которыхъ старались погубить Его,— тотчасъ прерываетъ Свое молчаніе, и на узаконенное Богомъ заклинаніе Богомъ живымъ даетъ отвѣтъ даже болѣе полный, чѣмъ требовалось. Явное выраженіе уваженія къ клятвѣ. Явное признаніе обязательности ея для всѣхъ. Святый апостолъ Павелъ ясно свидѣтельствуетъ, что во времена апостольскія въ мірѣ христіанскомъ клятва существовала и была въ употребленіи и между христіанами. *Люди*, говоритъ онъ, *клянутся высшимъ, и клятва въ удостовѣреніе оканчиваетъ всякій споръ ихъ* (Евр. 6, 16). *Клянутся* люди,—говоритъ онъ; *оканчиваетъ* клятва всякій споръ, говоритъ онъ. Очевидно, онъ говоритъ о современной ему клятвѣ, а не о клятвѣ временъ мимошедшихъ. Говоритъ не о какомъ нибудь одномъ народѣ, а о людяхъ вообще, и потому, очевидно, изъ числа клянущихся не исключаетъ и христіанъ. Самъ св. апостолъ Павелъ заклинаетъ св. апостола Тимоѳея достойно проходить свое служеніе (1 Тим. 5, 21; 2 Тим. 4, 1), и самому Тимоѳею внушаетъ заклинать предъ Господомъ учениковъ своихъ не вступать въ словопренія (2 Тим. 2, 14). *Ангелъ, котораго я видѣлъ стоящимъ на морѣ и на землѣ*, говоритъ тайновидецъ св. Іоаннъ Богословъ,— *поднялъ руку свою къ небу и клялся живущимъ во вѣки вѣковъ, что времени уже не будетъ* (Апок. 10, 5, 6). Въ первомъ посланіи къ Тимоѳею въ числѣ важныхъ грѣшниковъ упоминаются клятвопреступники (1 Тим. 1, 10). А клятвопреступники могли быть въ христіанскомъ мірѣ въ томъ только случаѣ, если существовала въ немъ клятва. Вотъ цѣлый облакъ свидѣтелей, какъ ветхозавѣтныхъ, такъ и новозавѣтныхъ; вотъ свидѣтельства Самого Бога въ пользу обязательности и святости клятвы!

Несмотря на твердость основаній, по которымъ существуетъ и употребляется въ мірѣ христіанскомъ клятва, — въ наше время многіе возстаютъ противъ нея. Одни совершенно отвергаютъ ее по своему безбожію; другіе, будучи въ душѣ безбожными и обнаруживъ въ своихъ сочиненіяхъ безбожныя воззрѣнія, отрицаютъ

однакожъ клятву не на основаніи своихъ безбожныхъ воззрѣній, а на томъ основаніи, что она будто бы безусловно воспрещена самимъ Іисусомъ Христомъ; третьи отказываются давать ее еще и потому, что она ограждаетъ настоящій порядокъ вещей, будто бы полный несправедливости, совершенно нетерпимый, и наконецъ четвертые, соглашаясь терпѣть клятву и присягу, возстаютъ собственно противъ установленной закономъ формулы нашей присяги и нашего клятвеннаго обѣщанія. Всѣ наши умники считаютъ себя мудрѣе церкви Божіей, допускающей употребленіе клятвы и присяги по современнымъ имъ формуламъ; хотятъ показать, что они лучше церкви понимаютъ и букву, и духъ слова Божія и потому, осуждая присягу и клятву, — одни всецѣло, а другіе въ установленной закономъ формулѣ ея,—первые изъ нихъ совершенно отвергаютъ ее, а послѣдніе предлагаютъ свою, будто бы совершеннѣйшую формулу клятвы и присяги, требуя замѣны ею формулы, употребляемой по требованію закона. Всѣ эти умники оказываются совершенно неосновательными въ своихъ сужденіяхъ.

Во Франціи парламентъ, наполненный атеистами, уже отмѣнилъ клятву именемъ Божіимъ, замѣнивъ клятву церковную клятвою гражданскою. Отъ безбожниковъ, отрицающихъ бытіе Божіе, и нельзя было ожидать чего-либо другаго. И сожалѣть объ отмѣнѣ клятвы Богомъ живымъ въ учрежденіи, наполненномъ безбожниками, едва ли слѣдуетъ. Не была ли бы кощунствомъ клятва Богомъ живымъ со стороны людей, непризнающихъ бытія Божія? Могла ли она связывать совѣсть ихъ и властно побуждать къ точному исполненію обѣщаній ихъ? Конечно нѣтъ. Потому лучше ей и не быть, чтобы не оскорблялось имя Божіе клятвою ложною, кощунственною. Въ Англіи одинъ атеистъ сдѣлалъ попытку вступить въ парламентъ, въ качествѣ депутата, безъ принесенія установленной закономъ присяги. Но парламентъ, признавая образъ дѣйствій депутата—атеиста противузаконнымъ, требовалъ отъ него или принесенія присяги или удаленія изъ парламента. Депутатъ—атеистъ упорно отказывался отъ присяги, объясняя, что онъ по своимъ атеистическимъ убѣжденіямъ, какъ невѣрующій въ Бога, не можетъ клясться Богомъ. Въ тоже время и изъ парламента онъ не хотѣлъ удалиться, какъ правильно избранный въ члены парламента. Оставалось употребить противъ него силу. И онъ, по требованію большинства палаты депутатовъ, законною властію былъ

нѣсколько разъ насильственно удаляемъ изъ парламента. Нельзя не осудить требованіе лицемѣровъ парламента, чтобы атеистъ присягнулъ и поклялся именемъ Божіимъ: они принуждали атеиста совершить кощунственное дѣло, — клясться *Богомъ живымъ*, тогда какъ онъ бытія Бога не допускаетъ. Но въ тоже время нельзя не одобрить распоряженія, по которому депутатъ, покушавшійся проникнуть въ парламентъ безъ принесенія установленной закономъ присяги, удаленъ изъ парламента насильственно. Не присягавшій депутатъ не имѣлъ права пользоваться правами депутата, потому что не ограждалъ клятвою добросовѣстности исполненія обязанностей, соединенныхъ съ правами. Да и какое довѣріе могло быть оказано въ государственныхъ дѣлахъ атеисту, для котораго нѣтъ ничего святаго и священнаго?... Той же участи, которая постигла атеиста—англичанина, заслуживаютъ и наши атеисты, не скрывающіе своихъ убѣжденій, а напротивъ нагло распространяющіе безбожіе и ученіе о разрушеніи всего строя общественнаго, государственнаго, церковнаго. Злѣйшіе враги государства и церкви, они только во зло послѣднимъ могутъ употреблять и употребляютъ права свои, и было бы дѣломъ полной справедливости лишить ихъ всѣхъ правъ состоянія, какъ самыхъ тяжкихъ преступниковъ. Опроверженіе безбожія, какъ основанія къ отверженію клятвы, повело бы насъ слишкомъ далеко; а между тѣмъ оно не вызывается необходимо состязаніемъ нашимъ съ нашими клятвоотрицателями—атеистами, при отверженіи клятвы ссылающимися не на безбожіе, а на другія основанія. Потому мы и не считаемъ нужнымъ въ настоящемъ словѣ опровергать безбожіе.

Наши враги клятвы и присяги, именующіе себя православными христіанами, возстаютъ противъ нея на томъ основаніи, что клятва будто-бы совершенно воспрещена Господомъ нашимъ Іисусомъ Христомъ. Къ числу этихъ отрицателей лукаво примыкаетъ и злостный лжеучитель, извѣстный писатель, несомнѣнный атеистъ. Такимъ онъ заявилъ себя въ нѣсколькихъ своихъ сочиненіяхъ. Этотъ лжеучитель наружно показываетъ себя ревностнымъ послѣдователемъ ученія Іисуса Христа и представляется отрицающимъ клятву на основаніи совершеннаго будто-бы воспрещенія ея Іисусомъ Христомъ. Но онъ дѣлаетъ это съ бѣсовски-лукавою цѣлію — легче уловить въ пагубныя сѣти своего лжеученія малосмысленныхъ и легкомысленныхъ христіанъ; безбожіе его многихъ отпугнуло

бы отъ него, а защищеніе лжеученія евангельскимъ ученіемъ, будто-бы говорящимъ въ его пользу, многихъ увлечетъ во слѣдъ его. Разсмотримъ же тѣ мѣста Евангелія, въ которыхъ будто-бы Господь Іисусъ Христосъ безусловно воспрещаетъ клятву.

Слышали вы,—читаемъ мы въ 5 главѣ Евангелія отъ Матѳея слова Господа,—*что сказано древнимъ: не преступай клятвы, но исполняй предъ Господомъ клятвы твои. А Я говорю вамъ: не клянись вовсе: ни небомъ, потому что оно престолъ Божій: ни землею, потому что она подножіе ногъ Его; ни Іерусалимомъ, потому что онъ городъ великаго царя. Ни головою твоею не клянись, потому что не можешь ни одного волоса сдѣлать бѣлымъ или чернымъ. Но да будетъ слово ваше: да, да; нѣтъ, нѣтъ; а что сверхъ этого, то отъ лукаваго* (Матѳ. 5, 33—37). *Горе вамъ вожди слѣпые*,—говоритъ Господь фарисеямъ,—*которые говорите: если кто поклянется храмомъ, то ничего; а если кто поклянется золотомъ храма, то повиненъ. Безумные и слѣпые! что больше, золото или храмъ, освящающій золото? Также, если кто поклянется жертвенникомъ, то ничего; если же кто поклянется даромъ, который на немъ, то повиненъ. Безумные и слѣпые! что больше, даръ или жертвенникъ, освящающій даръ? Итакъ клянущійся жертвенникомъ клянется имъ и всѣмъ, что на немъ; и клянущійся храмомъ клянется имъ и Живущимъ въ немъ; и клянущійся небомъ клянется престоломъ Божіимъ и Сидящимъ на немъ* (Матѳ. 23, 16—22). Своимъ осужденіемъ вышеприведенныхъ формулъ еврейской клятвы и рѣшительнымъ запрещеніемъ клятвы—не *клянись вовсе*,—Господь Іисусъ Христосъ повидимому вовсе воспрещаетъ клятву, безусловно воспрещаетъ всякую клятву. Но такъ ли это? Вовсе не такъ. Замѣчательно, что въ Своей рѣчи, осуждающей клятву и воспрещающей ее, Господь Іисусъ Христосъ перечисляетъ самыя разнообразныя формулы клятвы, но не упоминаетъ о той формулѣ клятвы, которая составляла формулу клятвы, установленную закономъ Божіимъ. Богъ повелѣлъ Израилю клясться Богомъ живымъ, именемъ Божіимъ (Втор. 6, 13). Установленная закономъ клятва была: *заклинаю тебя Богомъ живымъ*. Но ни клятвы именемъ Божіимъ, ни клятвы Богомъ живымъ, Господь не упоминаетъ между тѣми формулами клятвы, которыя Онъ воспрещаетъ. Ужели это недомолвка? Ужели самыя важныя формулы клятвы опущены случайно? Ужели Господь не упомянулъ бы этихъ формулъ на ряду съ формулами

клятвъ менѣе важными, если бы ихъ желалъ воспретить? Нѣтъ, установленныя закономъ формулы не упомянуты Христомъ, очевидно, потому, что Онъ не имѣлъ въ виду отмѣнить и не отмѣнилъ ихъ. Воспрещеніе клятвы не можетъ простираться, и какъ мы сейчасъ увидимъ, и дѣйствительно не простиралось на установленную закономъ формулу клятвы: *заклинаю тебя Богомъ живымъ*. Простиралось воспрещеніе Господа нашего Іисуса Христа на употребленіе клятвы только въ вышеуказанныхъ формулахъ, и — воспрещалась она въ этихъ формулахъ по важнымъ причинамъ. *Во-первыхъ*, упоминаемыя Господомъ формулы клятвы не были указаны Богомъ, а измышлены самими людьми, были клятвами самочинными, самоизмышленными. Господь заповѣдалъ клясться только Имъ, Богомъ, и именемъ Его; но нигдѣ въ словѣ Божіемъ не говорится, что Богъ повелѣвалъ, или даже разрѣшалъ клясться небомъ, землею, Іерусалимомъ, храмомъ и т. п. Въ такомъ важномъ дѣлѣ, какъ клятва, самоизмышленіе, самочиненіе—недозволительно, и потому Господь воспретилъ его. *Во-вторыхъ*, исчисленныя Іисусомъ Христомъ клятвы признавались клянущимися менѣе важными, чѣмъ клятва Богомъ, именемъ Божіимъ, и потому употреблялись людьми неразборчиво, въ такихъ случаяхъ, когда можно было вовсе обойтись безъ клятвы, употреблялись безъ нужды, безъ благоговѣнія. Въ этихъ клятвахъ, какъ разъяснилъ Іисусъ Христосъ, призывалось имя Божіе; но призывалось имя Божіе всуе, хотя клянущіеся и не разумѣли того. Потому этими клятвами оскорблялось величіе Божіе и онѣ не могли быть терпимы. *Въ третьихъ*, исчисленныя Господомъ клятвы измышлены развратителями израильскаго народа—учителями его, съ преступною цѣлію. Измышлены онѣ съ цѣлію облегчить для народа ложь и обманъ во взаимныхъ отношеніяхъ подъ покровомъ клятвы. Страшась обманывать людей подъ покровомъ клятвы Богомъ живымъ, неизбѣжно навлекавшей на клятвопреступника кару живаго Богамстителя, учители еврейскіе и для себя и для народа изобрѣли формулы, по ихъ мнѣнію не опасныя для клятвопреступниковъ, не навлекавшія на нихъ кары Божіей. Такъ какъ всѣ вышеуказанныя формулы клятвы измышлены съ преступною цѣлію облегченія для людей клятвы во лжу, клятвы ложной и клятвопреступленія; то естественно подобныя клятвы, развращавшія народъ, наталкивавшія его на клятвопреступленія, не могли не встрѣтить

осужденія и воспрещенія со стороны Господа нашего Іисуса Христа. Онѣ воспрещены Имъ какъ формулы клятвы, измышленныя для облегченія клятвы во лжу, такъ строго воспрещаемой и караемой Господомъ. *Въ четвертыхъ*, между клятвами, осуждаемыми Христомъ, явно дѣлается евреями различеніе (классификація) и крайне неразумное, и крайне безнравственное. Нѣкоторыя изъ формулъ клятвы признаются прямо и открыто необязательными и уполномочивающими на клятвопреступленіе. Что можетъ быть безнравственнѣе такой постановки клятвы, когда не только скрѣпленное клятвою, но и всякое слово человѣка должно быть честнымъ и правдивымъ? Могъ ли не осудить Господь Іисусъ Христосъ и не воспретить клятвы, прямо развращающія людей? *Наконецъ*, самыя основанія, по которымъ однѣ клятвы признавались обязательными, а другія—необязательными, были крайне нетвердыми, нелѣпыми. На самомъ дѣлѣ, клятвы болѣе важныя отнесены неосновательно къ разряду менѣе важныхъ и наоборотъ. Затѣмъ всѣми самоизмышленными клятвами вовсе не достигалась цѣль, съ которою онѣ измышлены. Клятвы измышлены съ тою цѣлію, чтобы избѣжать клятвы Богомъ живымъ и подвергнуться меньшей отвѣтственности, или вовсе не подвергнуться отвѣтственности за нарушеніе ихъ. А между тѣмъ клятвы Богомъ живымъ въ этихъ клятвахъ не избѣгали; и клятвопреступленіе и здѣсь было истиннымъ клятвопреступленіемъ. Господь нашъ Іисусъ Христосъ, съ неотразимою силою своего Божественнаго слова, показалъ безумнымъ и слѣпымъ вождямъ израильскаго народа, что тѣ предметы клятвы,— храмъ и жертвенникъ, — которые они считали менѣе важными и священными, чѣмъ золото храма и жертва, возлежащая на жертвенникѣ, на самомъ дѣлѣ важнѣе: храмъ освящаетъ золото, находящееся въ храмѣ, и потому важнѣе золота: жертвенникъ освящаетъ жертву и потому важнѣе ея (Матѳ. 23, 16—22). Потому клятва храмомъ, жертвенникомъ не можетъ быть менѣе важною и обязательною, и нарушеніе сей клятвы менѣе преступнымъ, чѣмъ клятва золотомъ храма и жертвою, и ея нарушеніе. Съ тѣмъ вмѣстѣ Христосъ ясно и убѣдительно показалъ, что уклоненіе отъ страшной клятвы Богомъ живымъ и измышленіе другихъ формулъ клятвы съ цѣлію ослабленія или совершеннаго уничтоженія преступности клятвы во лжу, или вовсе ненужной, цѣли не достигаетъ: клянущійся храмомъ, небомъ, землею съ тѣмъ вмѣстѣ клянется и

Богомъ—живущимъ въ храмѣ, сѣдящимъ на небѣ—престолѣ Божіемъ и Своими ногами опирающимся на землю — подножіе ногъ Своихъ. Клянущійся клянется все-таки Богомъ живымъ, хотя и прикровенно, и въ случаѣ нарушенія клятвы является виновнымъ предъ Нимъ также, какъ и нарушающій прямое заклятіе Богомъ живымъ. Потому всѣ исчисленныя Господомъ клятвы, какъ ненужныя, употребляемыя всуе, во лжу, измышленныя съ преступною, развращающею цѣлію — облегчать нарушеніе клятвы и умалять преступность клятвонарушенія, осуждены и воспрещены Іисусомъ Христомъ. Въ той области житейскихъ отношеній, въ которой были въ обращеніи эти клятвы,—никакія клятвы были не нужны; въ ней, для утвержденія правдивости слова было достаточно словъ: да, да; нѣтъ, нѣтъ. А что сверхъ этого,—то было отъ лукаваго. Вотъ въ какихъ предѣлахъ и въ какихъ формулахъ клятва воспрещена Іисусомъ Христомъ. Вотъ въ какихъ предѣлахъ человѣку позволяется подтверждать свое слово, обѣщаніе, или отрицать что-нибудь словами: ей, ей; ни, ни.

Но клятва законная, богоустановленная, о которой вовсе и не упоминается въ рѣчахъ Господа Іисуса Христа, направленныхъ противъ клятвы, не воспрещена Господомъ. Господь Іисусъ Христосъ, какъ безусловно истинный и вѣрный Самъ Себѣ, Своимъ словамъ, не могъ противорѣчить въ Своихъ дѣлахъ. Еслибы Онъ въ нагорной бесѣдѣ безусловно отвергъ и воспретилъ всякую клятву; то Онъ отнюдь не сталъ бы свидѣтельствовать о Своемъ Божествѣ подъ клятвою въ синедріонѣ. Даже и лживый графъ Л. Толстой не рѣшился измѣнить своимъ убѣжденіямъ: отрицая клятву, отказался на судѣ отъ свидѣтельства подъ клятвою, такъ какъ это противорѣчило его убѣжденіямъ. Могъ ли же допустить противорѣчіе между дѣломъ и словомъ Своимъ Господь Іисусъ Христосъ? А Онъ противорѣчилъ бы Самому Себѣ, исповѣдавши Себя въ синедріонѣ Сыномъ Божіимъ, Христомъ, подъ клятвою, еслибы Онъ дѣйствительно, какъ утверждаетъ лжеучитель, безусловно воспретилъ клятву. *Заклинаю тебя Богомъ живымъ*,—говоритъ Ему первосвященникъ Каіафа,—*скажи намъ: Ты ли Христосъ, Сынъ Божій? Іисусъ говоритъ ему: ты сказалъ; даже сказываю вамъ: отнынѣ узрите Сына Человѣческаго, сѣдящаго одесную силы и грядущаго на облакахъ небесныхъ* (Матѳ. 26, 63. 64). Это свидѣтельство Христово подъ клятвою, это исповѣданіе Себя Сы-

номъ Божіимъ, долженствовавшее повлечь за собою осужденіе Его на смерть — неопровержимое доказательство того, что клятва не только не воспрещена Іисусомъ Христомъ безусловно Его послѣдователямъ, но въ извѣстныхъ случаяхъ даже признана Имъ обязательною для нихъ, какъ Онъ призналъ обязательнымъ для Себя Самого свидѣтельство подъ клятвою. Этотъ примѣръ Іисуса Христа, Который учитъ насъ святой жизни и словомъ и примѣромъ, уполномочиваетъ послѣдователей Его въ важныхъ случаяхъ жизни, по требованію власти, давать клятву. Апостолы, которые, особенно по сошествіи на нихъ Св. Духа, конечно, понимали ученіе Христово вѣрнѣе, чѣмъ различные новоявленные учители нашихъ временъ, также не воспрещали клятвы.—Исключеніе составляетъ святый апостолъ Іаковъ, воспрещеніе которымъ клятвы (5, 12) имѣетъ тоже значеніе, какъ и воспрещеніе клятвы Іисусомъ Христомъ. Св. апостолъ Павелъ о всѣхъ вообще людяхъ, о всемъ человѣчествѣ, не выдѣляя изъ него христіанъ, говоритъ: *люди клянутся высшимъ, и клятва во удостовѣреніе оканчиваетъ всякій споръ ихъ* (Евр. 6, 16). Святая церковь вселенская, апостольская, непогрѣшимая хранительница истиннаго ученія Христова, не только никогда не воспрещала клятвы, но и предписывала ее чадамъ своимъ. Сколько же авторитетовъ великихъ, святѣйшихъ, говорящихъ въ пользу клятвы, попираютъ отвергающіе клятву! Они вмѣняютъ ни во что повелѣнія и примѣръ Бога, Сына Божія Іисуса Христа, и ученіе св. апостоловъ и св. церкви Христовой, свидѣтельствующіе въ пользу клятвы.

Нельзя согласиться и съ тѣми православными изслѣдователями вопроса о клятвѣ, которые утверждаютъ, что всякую клятву Господь Іисусъ Христосъ дѣйствительно воспретилъ словами Своими: *а Я вамъ говорю: не клянись вовсе* (Матѳ. 5, 34); но что воспрещеніе это не законъ, для всѣхъ обязательный, а евангельскій совѣтъ, изрекаемый Христомъ въ цѣляхъ возведенія Своихъ послѣдователей на высшія степени нравственнаго совершенства. Съ этимъ утвержденіемъ согласиться нельзя, *во-первыхъ*, потому что оно несогласно съ точнымъ истолкованіемъ ученія Христова о клятвѣ: какъ мы видѣли, Іисусъ Христосъ не только не воспрещаетъ клятву безусловно, но и своимъ примѣромъ освящаетъ употребленіе законной клятвы. *Во-вторыхъ*, безусловное уклоненіе отъ употребленія клятвы вовсе не ведетъ къ высшему нравственному

совершенству и даже не содѣйствуетъ ему, и въ тоже время оставляетъ неогражденнымъ отъ нарушенія множество весьма важныхъ интересовъ человѣческихъ. Клятва имѣетъ двустороннее значеніе. Уклоненіе отъ клятвы ненужной, неблагоговѣйно приносимой, даваемой съ цѣлью обмана и клятвопреступленія, и стараніе о вѣрности слова и непреложности обѣщаній, конечно, ведетъ къ нравственному совершенству и можетъ привести къ совершенству высокому, къ вполнѣ честному исполненію своихъ словъ и обѣщаній. Этой цѣли и желаетъ достигнуть Христосъ, воспрещая клятву именно такого рода, содержавшуюся въ осуждаемыхъ Имъ формулахъ клятвы. Но съ другой стороны и сама клятва, благоговѣйно произносимая въ важныхъ случаяхъ, съ призываніемъ имени Божія, можетъ содѣйствовать и содѣйствуетъ преуспѣянію людей въ нравственномъ совершенствѣ. Клятва для того и существуетъ, чтобы воспитывать въ людяхъ честность, вѣрность своимъ словамъ и обѣщаніямъ, при содѣйствіи страха Божія. И люди, вѣрно исполняющіе клятву, дѣйствительно пріучаются къ вѣрности своимъ словамъ и обѣщаніямъ всегда и безъ клятвы, и нравственно усовершаются и возвышаются. Таково воспитательное значеніе клятвы. Господь Іисусъ Христосъ одинаково ведетъ своихъ послѣдователей къ нравственному совершенству, къ вѣрности своему слову, и воспрещеніемъ клятвы безъ нужды, заключенной въ незаконныя, самоизмышленныя формулы, и допущеніемъ клятвы законной, пріучающей людей къ непреложному исполненію своихъ обѣщаній, подъ клятвою данныхъ, и воспитывающей въ людяхъ навыкъ къ вѣрности своему слову и безъ клятвы. Но воспрещеніе клятвы безусловное, по нашему мнѣнію, не только не привело бы людей къ высшему нравственному совершенству, но и пошатнуло бы нравственность человѣческую. Человѣчество нашихъ временъ, даже христіанская часть его, возвратилось бы къ тѣмъ условіямъ жизни человѣческой, въ которыхъ находились люди до введенія въ употребленіе клятвы: только весьма немногіе — быть-можетъ остались бы вѣрными своимъ словамъ и обѣщаніямъ. Такими оказались бы даже и тѣ, которые при существованіи клятвы подъ вліяніемъ страха Божія, исполняли бы свои слова и обѣщанія, данныя подъ клятвой, а потомъ, пріобыкнувъ къ вѣрности своему слову, стали бы вѣрно блюсти его, какъ въ томъ случаѣ, когда оно давалось бы подъ клятвою, такъ и въ томъ, когда да-

лось бы безъ клятвы. Могъ ли всевѣдущій и премудрый Господь—Спаситель нашъ избрать такое средство къ нравственному возвышенію людей, которое гораздо легче могло привести человѣчество къ развращенію, чѣмъ къ нравственному преуспѣянію? *Наконецъ*, при совершенной отмѣнѣ клятвы въ видахъ нравственнаго возвышенія человѣчества, весьма сомнительныхъ, оказались бы неогражденными важнѣйшіе интересы общественные, государственные, церковные. Это и имѣютъ въ виду лукавые противники клятвы, прикидывающіеся ревнителями нравственнаго совершенства. Вѣковѣчное правило благоразумія: не дѣлать того, что совѣтуетъ и одобряетъ врагъ. Враги государства и церкви, требующіе уничтоженія присяги и обѣщающіе великія блага для нихъ отъ этой мѣры,—высокаго усовершенія человѣчества, — наталкиваютъ ихъ на мѣру зловредную. Идеальнаго совершенства весь міръ никогда не достигнетъ, ни при какихъ мѣрахъ. Даже и христіанскій міръ никогда не достигнетъ этого. Народныя массы всегда будутъ стоять на низкой степени нравственнаго совершенства. А большинство развитыхъ людей останутся нравственно испорченными, лживыми, невѣрными своимъ обѣщаніямъ. Никогда не достигнемъ всѣ мы такого нравственнаго совершенства, чтобы каждому нашему слову, особенно въ важныхъ обязательствахъ, общественныхъ, государственныхъ и церковныхъ, можно было вполнѣ довѣрять, безъ подкрѣпленія его клятвою. Потому при уничтоженіи клятвы важнѣйшіе интересы общественные, государственные и церковные оставались бы неогражденными, необезпеченными отъ нарушенія; важнѣйшія обязательства подвергались бы опасности быть нарушенными, попранными, еслибы они утверждались на одномъ словѣ человѣческомъ, ничѣмъ не подкрѣпленномъ, не обезпеченномъ. Даже слова, утвержденныя клятвою, многіе нарушаютъ, не боясь клятвы. Что же было бы, еслибы никого не связывала клятва, — не связывала и тѣхъ, которые вообще въ своемъ словѣ нетверды, но во всякомъ случаѣ клятвы боятся? Правонарушенія, попраніе интересовъ ближнихъ, даже государства, различныя нарушенія обѣщаній и обязательствъ первостепенной важности сдѣлались бы обыденнымъ, заурядnымъ явленіемъ. Снимите съ совѣсти людей эту врѣзкую узду—клятву, и—все поколеблется, расшатается, ниспровергнется. Нѣтъ, доколѣ мы грѣшные стоимъ на настоящемъ низкомъ уровнѣ нравственнаго совершенства, — а уровень этотъ

со временемъ, особенно предъ кончиною міра, еще понизится (Лук. 18, 8; 2 Тим. 3, 2—5)—доколѣ мы такъ мало дорожимъ честностію, правдивостію своего слова: совершенная отмѣна клятвы невозможна. Отмѣна клятвы совершенная, конечно, могла быть желательною для Господа Іисуса Христа, какъ *послѣдствіе* нравственнаго совершенства христіанъ, но не какъ *предвареніе* этого совершенства и *мѣра* къ возвышенію совершенства, достиженіе котораго не только не облегчалось бы, но и затруднялось бы отмѣною клятвы. Могъ ли желать этого Господь всевѣдущій, предвидѣвшій постепенное оскудѣніе вѣры, любви, нравственнаго совершенства въ мірѣ христіанскомъ, и желавшій обузданія зла? Нѣтъ, клятва истинная, законная, въ важнѣйшихъ случаяхъ жизни человѣческой необходима, и Господь Іисусъ Христосъ не могъ воспретить клятву безусловно.

Зловреднѣйшій изъ нашихъ подпольныхъ проповѣдниковъ разрушительныхъ ученій графъ Левъ Толстой отвергаетъ присягу и клятву не потому только, что она будто бы воспрещена Господомъ нашимъ Іисусомъ Христомъ, но и потому еще, что не сочувствуетъ существующему порядку вещей. „Онъ проповѣдуетъ возмутительныя ученія о Монархѣ, о происхожденіи и характерѣ его власти, о государствѣ и церкви и взаимномъ союзѣ ихъ, о всемъ строѣ современной жизни общественной, государственной, церковной, — ученія, имѣющія мнимо-историческую основу, на самомъ дѣлѣ сильно грѣшащія противъ исторической истины. Онъ отрицаетъ суды, искажая ученіе Христово о противленіи злу, отрицаетъ право сопротивленія злу, защиты собственности, употребленія принудительныхъ и карательныхъ мѣръ противъ злодѣевъ, преступниковъ, право войны и проч. Признавая весь существующій порядокъ вещей безнравственнымъ, противнымъ духу ученія Христова,—мнимымъ почитателемъ котораго онъ лукаво представляется,—онъ отказывается отъ клятвы и присяги, какъ дѣла преступнаго, поддерживающаго преступный безнравственный порядокъ вещей“. Въ настоящей церковной бесѣдѣ мы не можемъ сдѣлать обстоятельный критическій разборъ вышеозначеннаго ученія,—сдѣлаемъ его послѣ въ особой бесѣдѣ, — разборъ ученія, неосновательность котораго уже доказана другими обличителями лжеученія Толстовскаго. Замѣтимъ только, что верховная власть Монарха развилась постепенно изъ власти отца семейства, родоначальника

племени и по размноженіи людей превратилась въ верховную власть государственную, что она отражаетъ въ себѣ власть Бога Вседержителя, Царя царствующихъ и Господа господствующихъ, что Богъ единъ Царь всякаго царства (Иса. 27, 16), что Имъ цари царствуютъ и повелители узаконяютъ правду (Притч. 8, 15). Насильственные захваты власти людьми недостойными бывали и бываютъ временными проявленіями злоупотребленія человѣческаго, вездѣ и всегда возможнаго; но эти беззаконія отнюдь не колеблютъ значенія и достоинства власти законной. Притомъ даже недостойные похитители власти царской или уже въ своемъ лицѣ, или въ лицѣ ближайшихъ потомковъ своихъ, обыкновенно отрезвлялись, исправлялись самою высотою своей власти и превращались въ дѣлателей добрыхъ, полезныхъ: верховная власть заключаетъ въ себѣ силу обуздывающую, вразумляющую всѣхъ, овладѣвающихъ ею, не потерявшихъ совершенно своей совѣсти, властителей земныхъ. Быть образомъ Бога на землѣ—положеніе необычайно высокое, отвѣтственное, во многомъ, если не во всемъ, обуздывающее людей самыхъ разнузданныхъ. Существующій въ нашемъ отечествѣ порядокъ вещей, во всей совокупности своей, какъ дѣло человѣческое, неизбѣжно страдаетъ и недостатками: но несомнѣнно въ немъ несравненно больше высокихъ достоинствъ, истиннаго блага, добра, чѣмъ зла. Онъ несравнимо выше по своимъ достоинствамъ государственнаго строя іудейскаго, а тѣмъ болѣе языческаго, современнаго Христу и апостоламъ. А о томъ строѣ жизни человѣчества, который предносится мысли графа Толстаго и которымъ онъ желаетъ облагодѣтельствовать міръ, и говорить нечего: современный строй жизни государственной неизмѣримо выше строя жизни, излюбленнаго графомъ Толстымъ. Проэктируемая гр. Толстымъ жизнь людей безъ Бога, безъ царя, безъ всякой правильной власти, безъ защиты отъ враговъ и внутреннихъ и внѣшнихъ, могущихъ безнаказанно лишать людей собственности, обижать ихъ, даже убивать;—жизнь въ условіяхъ полной анархіи, дикаго произвола, разгула дикихъ страстей, не обуздываемыхъ ни страхомъ Божіимъ, ни страхомъ власти человѣческой: — это совмѣстная жизнь дикихъ кровожадныхъ звѣрей и беззащитныхъ слабыхъ животныхъ, безпрепятственно пожираемыхъ первыми, жизнь невыносимая, жизнь адская. Не заслуживаетъ ли послѣ сего современный строй жизни,—при желаніи, конечно, и улучшенія, усовер-

нія его, — не заслуживаетъ ли огражденія, поддержанія его всѣми законными средствами? Не заслуживаетъ ли онъ того, чтобы были принимаемы самыя энергическія мѣры къ охраненію его, къ огражденію отъ козней враговъ его, стремящихся уничтожить всякую власть и открыть доступъ въ наше отечество анархіи? Господь нашъ Іисусъ Христосъ повелѣвалъ іудеямъ отдавать *Кесарево Кесарю* (Матѳ. 22, 21). Святые апостолы внушали христіанамъ быть покорными всякому человѣческому начальству для Господа: *Царю, какъ верховной власти, правителямъ ли, какъ отъ него посылаемыхъ для наказанія преступниковъ и для поощренія дѣлающихъ добро* (I Петр. 2, 13. 14), — царю и правителямъ языческимъ. Они внушали молиться за царей и за всѣхъ начальствующихъ— язычниковъ, гонителей христіанъ, *дабы проводить жизнь тихую и безмятежную во всякомъ благочестіи и чистотѣ*, что *хорошо и угодно Спасителю нашему Богу*, желающему, *чтобы всѣ люди спаслись и достигли познанія истины* (1 Тим. 2, 1—4). Послѣ сего не будетъ ли исполненіемъ воли Христа Спасителя и внушеній апостольскихъ—повиновеніе царю и правителямъ христіанскимъ, исполненіе законовъ царскихъ, охраненіе ихъ власти, существующаго строя жизни общественной, государственной, церковной? Не обязательно ли для насъ вполнѣ и употребленіе клятвы и присяги для охраненія и поддержанія этого порядка, представляющаго въ себѣ много достоинствъ, когда самъ Господь Іисусъ Христосъ изрекъ въ синедріонѣ свидѣтельство о Себѣ, какъ Сынѣ Божіемъ, подъ заклятіемъ первосвященника (Матѳ. 26, 63. 64), изъ уваженія къ законной, хотя и преступной власти, для огражденія ея; когда еще прежде того осудилъ въ апостолѣ Петрѣ порывъ сопротивленія исполнителямъ распоряженій власти? (Іоан. 18, 10. 11). Не будетъ ли клятва и присяга на судѣ дѣломъ святымъ и для всѣхъ обязательнымъ для огражденія существующаго порядка, когда святый апостолъ Павелъ о клятвѣ всего человѣчества, и въ частности о клятвѣ современныхъ ему христіанъ, говоритъ, какъ о дѣлѣ законномъ, имѣвшемъ важное значеніе при рѣшеніи всѣхъ споровъ и прекращавшемъ всѣ споры (Евр. 6, 16)? Если клятвою поддержится иногда и частное, временное зло; то и это не должно смущать человѣка, лишь бы клятва была честна, правдива. Частное, временное зло, особенно если оно искупается преизбыткомъ добра, слѣдующаго за нимъ,—частное временное зло, вызываемое

иногда клятвою, правдою, истиною, не должно останавливать дѣйствія невольной причины его, въ виду преизбыточествующаго добра, которое влечетъ за собою дѣйствіе этой причины. Послѣдствіемъ, между прочимъ, клятвы Господа Іисуса Христа была смерть Его; но смерть Его спасла міръ. Вѣра Христова стоила человѣчеству потоковъ мученической крови; но не больше ли несравненно крови сохранила она, смягчивъ нравы человѣческіе, располагая народы къ тихому и мирному житію? Какія вообще блага принесла она человѣчеству?... Нѣчто подобное можно сказать и о значеніи клятвы въ жизни человѣческой. Иногда могутъ пострадать отъ клятвы — невинность и справедливость, не по винѣ, впрочемъ, клятвы, а по несовершенству учрежденій и судовъ человѣческихъ и законовъ человѣческихъ; но несравненно чаще и больше ограждаются ею истинное право, справедливость. Потому отверженіе клятвы, по несочувствію современному строю жизни, есть несправедливость, есть тяжкое преступленіе, особенно нетерпимое въ человѣкѣ, безстрѣнчиво пользующемся благами, удобствами этого строя.

Наконецъ нѣкоторые изъ нашихъ противниковъ клятвы смущаются формулой нашей присяги и нашего клятвеннаго обѣщанія.—„Какъ можно клясться всемогущимъ Богомъ“!—говорятъ они. Ими овладѣваетъ страхъ и трепетъ, когда они слышатъ такую клятву. По ихъ словамъ, совѣсть многихъ была бы успокоена, еслибы вмѣсто формулы: *клянусь всемогущимъ Богомъ* была допущена формула: *клянусь предъ всемогущимъ Богомъ*. Но для насъ и для всѣхъ истинныхъ христіанъ важно не то, чѣмъ неосновательно смущается или успокоивается совѣсть людей, влающихся всякихъ вѣтромъ ученія (Ефес. 4, 14), а то, какая формула клятвы есть формула богоустановленная и освященная употребленіемъ св. церкви. Въ словѣ Божіемъ,—въ формулахъ клятвы,—имя Божіе, которымъ клянутся, употребляется въ славянскомъ и русскомъ переводахъ въ творительномъ падежѣ. *Мною клянусь*, говоритъ Господь Аврааму, послѣ принесенія имъ въ жертву Исаака (Быт. 22, 16). *Именемъ Божіимъ клянись*, говоритъ законъ. (Втор. 6, 13). *Богъ клялся Аврааму Самимъ Собою* (Евр. 6, 13),— говоритъ св. апостолъ Павелъ. И такихъ мѣстъ въ Священномъ Писаніи множество. Ту именно формулу клятвы, которая находится въ Священномъ Писаніи, св. церковь и ввела въ употребленіе и охраняетъ въ общежитіи. И конечно ея именно голосу, основанному

на словѣ Божіемъ, мы должны слѣдовать, а не мудрованію разныхъ новаторовъ, неосновательно требующихъ измѣненія формулы присяги. И пусть бы новаторы, требующіе замѣны клятвы „всемогущимъ Богомъ“ клятвою „предъ всемогущимъ Богомъ“, доказали, что формула нашей клятвы неправильно переведена съ греческаго языка на славянскій и русскій: тогда можно было бы давать нѣкоторое значеніе ихъ мнѣнію, но они не доказывають этого. Въ пользу правильности перевода нашей формулы клятвы съ греческаго языка на славянскій говоритъ, прежде всего, авторитетъ переводчиковъ Священнаго Писанія. Они вполнѣ основательно владѣли обоими языками, — греческимъ и славянскимъ, понимали духъ ихъ, оттѣнки значенія словъ и мыслей, переводили слово Божіе съ величайшею тщательностію, съ буквальною точностію, не допуская ни малѣйшаго произвола въ переводѣ, въ передачѣ оттѣнковъ рѣки. Потому, если они перевели формулу клятвы словами: *клянусь Богомъ, именемъ Божіимъ*, и проч.; то перевели такъ именно потому, что этого требовала точность перевода, точная передача оттѣнковъ подлинника въ переводѣ. Передѣлывать ихъ переводъ, совершенно вѣрный и правильный,—притомъ принятый св. церковію и освященный церковнымъ употребленіемъ,—передѣлывать переводъ по требованію людей легкомысленныхъ, покушающихся быть преобразователями въ дѣлахъ, въ которыхъ сами мало понимаютъ, было бы крайнимъ безуміемъ.

Затѣмъ въ послѣднее время произведена и филологическая провѣрка правильности и точности перевода нашей формулы—присяги съ греческаго языка на славянскій,—провѣрка тщательная и научная, и она рѣшительно говоритъ въ пользу вѣрности перевода нашей формулы клятвы, а съ тѣмъ вмѣстѣ и въ пользу неизмѣнности ея и непререкаемой обязательности для всѣхъ, какъ истиннаго слова Божія [1]). Въ греческой Библіи, во-первыхъ, не мало мѣстъ, въ которыхъ имя Божіе въ клятвахъ стоитъ или въ дательномъ падежѣ (Ис. 19, 18; Іер. 5, 7; 12, 16; Зах. 5, 4), замѣняющемъ часто въ греческомъ языкѣ творительный падежъ, или въ винительномъ (Быт. 21, 23; 23, 3: Втор. 32, 40; Іер. 11, 5;

[1]) Провѣрка эта сдѣлана знаменитымъ архипастыремъ-проповѣдникомъ покойнымъ преосвященнымъ архіепископомъ Никаноромъ. (Смотр. 3-е изд. его поученій т. 1, стр. 476—494).

Псал. 131, 11; Дѣян. 19, 13) падежѣ, который на нашъ языкъ въ указанныхъ мѣстахъ не можетъ быть переведенъ иначе, какъ творительнымъ падежемъ. Во всѣхъ этихъ мѣстахъ имя Божіе, которымъ клянутся, можетъ быть передано на нашъ языкъ только творительнымъ падежемъ безъ предлога: *клянусь Богомъ*, а не *клянусь предъ Богомъ*. Но гораздо чаще въ греческихъ клятвенныхъ формулахъ имя Божіе или вообще предметъ, которымъ клянутся, предваряются предлогами (Быт. 22, 16; Второз. 9, 26—27; Амос. 6, 8; Матѳ. 5, 34—37) [2]). - Но предваряются они такими предлогами, изъ которыхъ одинъ [3]) отнюдь не можетъ быть переданъ предлогомъ славянскимъ *предъ*, а долженъ быть переданъ или предлогомъ *на*, или совсѣмъ оставленъ безъ перевода, причемъ предваренное имъ слово должно быть переведено творительнымъ падежемъ безъ предлога. А другой предлогъ [4]) не переводится никогда въ клятвенныхъ формулахъ на славянскій языкъ предлогомъ *предъ*, хотя въ другихъ случаяхъ иногда и употребляется въ смыслѣ предлога *предъ*. Всегда въ этихъ формулахъ и стоящіе съ греческими предлогами, значащими *на* и *въ*, имя Божіе или вообще клятвенный предметъ переводятся на русскій языкъ творительнымъ падежемъ, какъ и въ тѣхъ случаяхъ, когда они стоятъ въ дательномъ или винительномъ падежѣ безъ предлога. Употребленіе въ греческихъ клятвенныхъ формулахъ имени Божія съ предлогами, требующими перевода его на славянскій языкъ творительнымъ падежемъ, вѣроятно заимствовано изъ еврейской Библіи, въ которой имя Божіе предваряется предлогомъ, соотвѣтствующимъ нашимъ предлогамъ *на* и *въ* [5]). И въ русской Библіи, переводъ которой съ еврейскаго подлинника сдѣланъ знатоками еврейскаго

---

[2]) Употребляются въ клятвенныхъ формулахъ: а) предлогъ κατά съ родительнымъ падежемъ, переводимый на славянскій языкъ предлогомъ *на* и б) предлогъ ἐν—значущій *въ*. Предлоги эти на славянскій языкъ вообще не переводятся предлогомъ *предъ*. Словомъ «предъ» переводятся въ заклятіяхъ греческій предлогъ ἐνώπιον, но не κατά съ родительнымъ и даже не ἐν (1 Тим. 5, 21; 2 Тим. 2, 14; 4, 1), которое иногда только употребляется въ смыслѣ *предъ*.

[3]) κατά—съ родительнымъ—*на*.

[4]) ἐν—*въ*.

[5]) ***Мною клянусь***, говоритъ Господь Аврааму (Быт. 22, 16). Словомъ ***Мною*** переведено еврейское слово—*бй*, составленное изъ предлога *бетъ* (*въ*, *на*) и *и*, сокращенное изъ *анокй*, *анй*—(*я*). Также и въ другихъ мѣстахъ еврейской Библіи (Быт. 21, 23; 24, 3 и др.).

языка, предметъ, которымъ клянутся, стоитъ вездѣ въ творительномъ падежѣ безъ предлога. Видимо переводчики русской Библіи признавали, что со всею точностію еврейская формула клятвы можетъ быть передана на русскій языкъ только употребленіемъ имени Божія, которымъ клянутся, въ творительнымъ падежѣ. Такимъ образомъ и по филологическимъ изысканіямъ, формула клятвы на славянскомъ и русскомъ языкѣ точная и истинная есть та именно, которая заключается въ нашей Библіи и одобряется церковію. Не было ли бы послѣ сего преступленіемъ—отвергнуть эту формулу и замѣнить ее новоизмышленною формулою, изобрѣтатели которой ни на чемъ основательномъ не опираются въ своемъ измышленіи?

Клятва и присяга, возлюбленные, не отмѣнена Господомъ нашимъ Іисусомъ Христомъ: это мы видѣли при размотрѣніи тѣхъ словъ Христовыхъ, на основаніи которыхъ требуютъ отмѣны ея враги клятвы и съ тѣмъ вмѣстѣ враги государства и церкви. Напротивъ, клятва освящена примѣромъ Господа нашего Іисуса Христа, св. апостоловъ Его и всей церкви Христовой. Истинная, богоустановленная формула клятвы есть та именно, которая содержится въ нашей Библіи и одобрена для употребленія св. церковію. Потому мы не только не должны уклоняться отъ клятвы и присяги въ потребныхъ случаяхъ, по требованію власти; но и обязаны приносить ее. Благоговѣйною, благочестивою клятвою не только не оскорбляется, но и благоугождается Богъ; потому что ею исповѣдуется вѣра наша въ святость, всемогущество, праведность Божію. Только клятвы суетной, безъ нужды, и клятвы лживой мы должны избѣгать, какъ дѣйствія, оскорбительнаго для Бога, а также не должны нарушать клятвъ и являться клятвопреступниками. Клятвы суетныя, лживыя, а равно и клятвопреступленіе строго караются Богомъ, какъ тяжкое оскорбленіе Его. Благоговѣйною же клятвою, по требованію начальства, да не смущается никто и да не уклоняется отъ нея. Аминь.

РАЗУМЪ И НРАВСТВЕННОСТЬ.

«Умъ не даетъ въ результатѣ нравственности» (Гансъ).

«Безъ вѣры нѣтъ добродѣтели» (Ж. Ж. Руссо).

I.

Культъ разума и протесты противъ него на западѣ и въ Россіи; — основанія сихъ протестовъ.—Значеніе нравственности: а) нравственность—главный двигатель цивилизаціи; б) нравственность опредѣляетъ историческое значеніе народа и государства: Китай, Индія, Евреи, Арабы, Греція, Римъ и современная Европа.

„Разумъ управляетъ міромъ", сказалъ Гегель; „въ мірѣ нѣтъ разума выше человѣческаго", твердитъ Ренанъ; „разумъ главный двигатель цивилизаціи, настаивалъ Бокль: „великая цѣль природы есть умственное совершенствованіе", писалъ Дрэперъ и т. д. И вся современная полуобразованность хоромъ повторяетъ за ними: да, несомнѣнно такъ, разумъ господствуетъ надъ всѣмъ, въ мірѣ нѣтъ другаго Бога, кромѣ человѣческаго ума. Этотъ „научный предразсудокъ" такъ широко распространенъ въ наше время, что подъ вліяніемъ его находится огромное большинство общества, вплоть до того купца уѣзднаго города, который на выборахъ въ земскомъ собраніи громогласно заявилъ, что онъ „вѣруетъ только въ разумъ". Укоренился такой взглядъ на силу и значеніе разума, конечно, благодаря колоссальному успѣху объективнаго знанія; успѣхи наукъ опьянили незрѣлые умы. „Здравствуй смыслъ, если только ты божество!" говорилъ Проперцій, поэтъ временъ Августа

Римскаго. Общество XIX столѣтія отбросило по этому вопросу всякое сомнѣніе и, создавъ себѣ изъ разума кумиръ, возвело его на недосягаемый пьедесталъ и возложило на него всѣ свои лучшія надежды и упованія. Нашъ вѣкъ всецѣло предоставилъ себя во власть разума, ни на минуту не сомнѣваясь въ томъ, что онъ божество и что силою его можно создать эдемъ на землѣ, постигнуть всякую истину и удовлетворить всѣ потребности и желанія. Большинство вѣруетъ, что разъ только жизнь человѣчества удастся построить согласно здравымъ началамъ разума, то она будетъ счастливой, полной и радостной. Въ своемъ слѣпомъ увлеченіи раціоналистическая философія упразднила вѣру,—пружину всякой дѣятельности,—принесла въ жертву богинѣ разума всѣ потребности сердца, всякое чувство, всякое движеніе души (Мантегацца); превознося одну „умственную эквилибристику“, философія эта усердно стала вырывать и вычеркивать изъ исторіи прекраснѣйшія страницы, свидѣтельствовавшія о высокихъ подвигахъ человѣческаго сердца и предавать осмѣянію лучшія чувства народовъ.

Обращаясь къ исторіи, мы, къ счастью, усматриваемъ, что рядомъ съ безусловнымъ преклоненіемъ передъ силой человѣческаго разума идутъ попытки охладить увлеченія раціоналистовъ; попытки эти дѣлаются давно и не прекращаются по настоящее время. — Ученые всѣхъ народовъ многократно указывали на незначительность размѣровъ того поля знанія, которое завоевано разумомъ, по сравненіи съ тѣмъ, которое остается внѣ его власти.—„Все человѣческое знаніе есть весьма маленькій островъ въ безмѣрномъ океанѣ возможнаго знанія, которое скрыто отъ глазъ человѣка“ писалъ извѣстный историкъ матеріализма Ф. А. Ланге. Пусть земля завоевана наукой, измѣрены планеты, вычислена небесная механика, пусть въ каплѣ воды открытъ цѣлый міръ, пусть человѣкъ перелетаетъ пространство съ быстротою птицы, передаетъ свои мысли съ быстротою молніи, все-таки на порогѣ безконечнаго мы не болѣе, какъ жалкіе нищіе со своими потомками знаній. И въ самомъ дѣлѣ, источникъ человѣческой жизни намъ неизвѣстенъ, сущности своей природы мы не знаемъ, будущее отъ насъ сокрыто, элементы внутренняго и внѣшняго міра намъ невѣдомы; „на всѣхъ окраинахъ безконечно-обширной области естествознанія мы сталкиваемся съ таинственными, непостижимыми причинами“, самая сущность вещей остается неуяс-

венной. „Я знаю только то, что ничего не знаю“: „ignorabimus“; „наше высочайшее знаніе состоитъ въ познаніи, что мы не знаемъ міра, каковъ онъ есть въ дѣйствительности, и не можемъ его узнать, а наше справедливѣйшее краснорѣчіе о немъ есть молчаніе“.—Такъ говоритъ истинная, скромная ученость; такъ говорили величайшій мудрецъ Греціи—Сократъ, ученые: Ньютонъ, д'Аламберъ, Лапласъ, химики—Шеврёль и Дюма, Кантъ, Дюбуа-Раймонъ, Клодъ-Бернаръ, знаменитый геометръ Эйлеръ и мн. др.—Какъ одна изъ характерныхъ попытокъ вразумить односторонніхъ раціоналистовъ, обращаетъ на себя вниманіе то новое движеніе, которое недавно зародилось во Франціи—въ странѣ, поднявшей знамя человѣческихъ правъ. Кружокъ молодыхъ ученыхъ и литераторовъ, группирующійся около редакціи „Revue Bleue“ и Гастона Бержере, подвергъ серьезному пересмотру принципы великой революціи и всякія „послѣднія слова прогресса“ и нашелъ, что пора прямо заявить, что никто не хочетъ отдѣленія церкви отъ государства, что свобода, равенство и братство—громкія, но мало примѣнимыя къ жизни слова, что надо возстановить значеніе власти и семьи и святость религіи, безъ помощи которой нельзя познать истины; члены этого кружка доказываютъ также справедливость той мысли, что разумъ не все для человѣка, что разумъ людской самъ по себѣ, одинъ, можетъ потрясать исконныя основы государства, но неспособенъ создавать ничего стойкаго и незыблемаго.

Въ связи съ указаннымъ характернымъ явленіемъ западно-европейскаго общества надо поставить и то направленіе въ иностранной литературѣ, которое протестуетъ противъ устройства жизни по одному указанію холоднаго, разсчетливаго и эгоистическаго разума. Англичанинъ Безантъ въ своемъ романѣ „Въ царствѣ разумности“ (см. Рус. Вѣст. 1889 г.) мѣткими штрихами рисуетъ скуку и безжизненность соціалистическаго общества, которое упразднило человѣческія чувства, религію, искусства и основало все на здравомъ смыслѣ. Члены общества ѣдятъ, пьютъ, спятъ и работаютъ только для своего пропитанія; они имѣютъ общій костюмъ, общую столовую, общій домъ съ кельями для ночлега, и несмотря на все это, жизнь ихъ невыносима. Дѣло кончилось распаденіемъ общества и возстаніемъ, поведшимъ къ сверженію тиранніи разума. Американецъ Эдуардъ Беллами также написалъ соціально-политическій романъ „Черезъ сто лѣтъ“, въ

которомъ рисуетъ то счастливое время, когда не будетъ нынѣшняго зла—денегъ. Его произведеніе ясно свидѣтельствуетъ о томъ, что излюбленные идеалы времени, выработанные разумомъ, начинаютъ надоѣдать человѣку и онъ желаетъ положить предѣлъ поклоненію золоту и развитію промышленнаго духа, не дающимъ ему душевнаго спокойствія. Очевидно, человѣкъ находится въ поискахъ за новыми, лучшими идеалами. Еще болѣе достойнымп вниманія являются романъ Поля Бурже „Ученикъ“ и драма Додэ—„Борьба за существованіе“. Авторы этихъ произведеній уже прямо идутъ разрушать идоловъ послѣднихъ поколѣній, они ополчились на принципы позитивизма и дарвинизма, считающіеся лучшимъ цвѣтомъ современной науки и якобы положенные въ основу всего соціальнаго строя жизни. Вмѣстѣ съ тѣмъ указанными произведеніями, отчасти прямо, отчасти косвенно, ставится на очередь вопросъ о неизбѣжности для знанія нравственныхъ устоевъ, о необходимости руководствоваться въ жизни указаніемъ отвергаемой нынѣ совѣсти и о возстановленіи въ своихъ правахъ человѣческаго сердца. Анализъ Бурже привелъ его къ тому заключенію, что критика парализовала нравственное чувство человѣка; что ученые поселили разладъ между умственными и нравственными силами человѣка; что неправильно отрицать все, неподдающееся опыту, отрицать свободу воли, и выводить нравственность изъ животныхъ отправленій нашего организма.—Бурже убѣжденъ, что все то худо, что подрываетъ любовь къ человѣку, расшатываетъ силу воли и ставитъ на мѣсто души разсчетъ. Цивилизація гибнетъ оттого, что человѣкъ не умѣетъ ни вѣрить, ни любить.

Всего этого не желаютъ принять во вниманіе раціоналисты, упорно продолжая славословить своего идола. Раціоналисты не внемлютъ и не вѣрятъ даже тѣмъ изъ своего лагеря, которые, прозрѣвъ отъ своего слѣпаго увлеченія, начали громко протестовать противъ деспотизма черствaго разума. Фанатики закрываютъ уши, чтобы не слышать разочарованій и справедливыхъ упрековъ своихъ бывшихъ собратій и настойчиво продолжаютъ начатую борьбу, желая вырвать побѣду изъ рукъ противниковъ; они уповаютъ, что въ недалекомъ будущемъ имъ доведется быть свидѣтелями полнаго самодержавія обожаемаго ими разума.

У насъ, въ Россіи, непоколебимая увѣренность во всемогущество знанія стала прочно укореняться, примѣрно, съ тридцатыхъ

годовъ текущаго столѣтія. Многіе увѣровали, что наука одна способна воспитать человѣка, замѣнить ему нравственность и принести не только матеріальное благо, но и всякое благополучіе. Характеръ и размѣръ результатовъ человѣческой дѣятельности считали зависящимъ исключительно отъ „качества мысли", т.-е. „отъ силы мозга", какъ писалъ Шелгуновъ, варьируя извѣстную мысль Бокля, что единственнымъ двигателемъ цивилизаціи является умъ и добытыя имъ реальныя знанія.

„Мыслящіе реалисты" (Писаревъ, Чернышевскій, Добролюбовъ, Зайцевъ и др.) были убѣждены, что найдено вѣрно средство, коимъ можно будетъ съ корнемъ вырвать изъ младенческихъ умовъ всякія метафизики, религіи, предписанія какой-то выдуманной совѣсти и т. п. Однако вскорѣ же обнаружились и первые признаки разочарованія симъ направленіемъ. Замѣчательно при этомъ, что голоса протеста послышались не гдѣ—либо въ заднихъ рядахъ ихъ фаланги, а изъ устъ передовыхъ бойцевъ и знаменосцевъ. Вспомнимъ слова такихъ талантливыхъ и высокообразованныхъ людей, какими были А. И. Герценъ, К. Д. Кавелинъ, Н. И. Пироговъ и др. Какой неподдѣльной искренностью звучатъ нѣкоторыя ихъ заявленія!

„Наука не имѣетъ такихъ торжественныхъ пропилей, какъ религія, писалъ Герценъ. Путь достиженія въ наукѣ идетъ повидимому безплодною степью... подымаешься въ какую-то изрѣженную среду, въ какой-то міръ безплотныхъ абстракцій... Съ каждымъ шагомъ уносишься болѣе и болѣе въ это воздушное море, становится страшно, просторно, тяжело дышать и безотрадно; берега отдаляются, съ ними исчезаютъ всѣ образы, навѣянные мечтами, съ которыми сжилось сердце; ужасъ объемлетъ душу... Змѣя мечетъ банкъ; игра холодно начинается съ логическихъ общихъ мѣстъ, быстро развертывается въ отчаянное состязаніе; всѣ заповѣдныя мечты, святыя, неясныя упованія, Олимпъ и Аидъ, надежда на будущее, довѣріе къ настоящему, благословеніе прошедшему, все послѣдовательно является на картѣ, и она, медленно вскрытая, безъ улыбки, безъ ироніи и участія, повторяетъ холодными устами: убита".—У Кавелина читаемъ: „Густые ряды безусловныхъ приверженцевъ науки, бодро шедшихъ впередъ подъ ея развернутымъ знаменемъ, начинаютъ разстроиваться и рѣдѣть. Пришлось съ грустью сознаться, что въ наукѣ и ея выводахъ есть какой-то

пробѣлъ, что-то недоговоренное, недосказанное, нѣчто такое, что путаетъ наши соображенія и мѣшаетъ идти впередъ съ прежнею увѣренностью и твердостью". Кто читалъ автобіографію знаменитаго Н. И. Пирогова (въ „Русской Старинѣ"), тотъ не могъ не замѣтить его „любимую манеру освѣщать общечеловѣческія истины свѣтомъ Евангельскаго ученья" и его неподдѣльное негодованіе при видѣ распространившагося идолопоклонства человѣческому разуму. Онъ, подобно Галилею, возмущался и находилъ необычайно дерзкимъ желаніе сдѣлать „человѣческія способности мѣриломъ того, что можетъ и что умѣетъ совершать природа".

Поклоненіе разуму составляетъ особенность западно-европейскихъ народовъ. Въ основѣ всей новой исторіи запада, всѣхъ его философскихъ системъ лежитъ борьба за право разума. Русскій же народъ недовѣрчиво относится къ исключительному господству раціонализма въ жизни и въ наукѣ. Русская мысль, начавъ „подвигъ самосознанія", тотчасъ же встала въ лагерь этическихъ интересовъ. Первые наши самобытные мыслители, какъ напр. И. В. Кирѣевскій, А. С. Хомяковъ, Юр. Ѳ. Самаринъ и др. славянофилы стали возводить свою философскую систему на „камнѣ вѣры", а лучшія русскія литературные силы—Жуковскій, Пушкинъ, Гоголь, Лермонтовъ, Достоевскій, Островскій, и др. — занялись разработкой вопросовъ внутренняго міра человѣка.

Изъ числа послѣднихъ произведеній нашей литературы укажемъ, между прочимъ, на романъ Всеволода Соловьева „Великій Розенкрейцеръ" (и „Волхвы"), въ которомъ выше разума, знанія и науки ставится всемогущая сила любви.

Но особенно мы рекомендуемъ вниманію нашихъ читателей романъ польскаго писателя Генриха Сенкевича „Безъ догмата", въ которомъ очень выпукло обрисована главнѣйшая болѣзнь современнаго человѣка. Герой романа—Леонъ Плошовскій, человѣкъ съ большими матеріальными средствами, прекрасно образованный, съ хорошими стремленіями.—Властью разума онъ хотѣлъ регулировать всѣ свои дѣйствія, почему устранилъ изъ своего обихода всякій догматъ. Все метафизическое вызывало въ немъ ироническую усмѣшку. „Носишь ли ты славу, какъ митру на головѣ, или какъ золотое руно на шеѣ, стоитъ ли она на твоемъ бюро, или виситъ въ гостиной"? спрашиваетъ, напр., Леонъ своего товарища, пользовавшагося нѣкоторой литературной извѣстностью.—

Однако, жизнь безъ общественнаго и религіознаго догмата кончилась для Леона весьма печально.—Онъ перефилософствовалъ, изанализировался. Критика „выѣла положительныя силы“, онъ потерялъ точку опоры, выпустилъ изъ рукъ аріаднину нить, ведущую къ цѣли жизни—и погибъ. Погибъ потому, что жить безъ убѣжденій, безъ вѣрованіи, безъ почвы подъ ногами, безъ неподвижной нравственной основы, имѣющейся только въ религіи, конечно, нельзя. Путемъ скептицизма жизненныхъ задачъ рѣшать невозможно: умъ теряется въ лабиринтѣ мелочей и уходитъ на службу чувству, а воля парализуется. Въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ люди вѣрятъ и любятъ, скептики — Плошовскіе ставятъ вопросы и рѣшаютъ математическія задачи, желая, чтобы передъ ними, на жизненномъ пути, не стояли неизвѣстные „иксы“ да „игреки“. Къ любви они относятся также, какъ къ математической задачѣ, забывая, что она исходитъ изъ сердца, а не головы, и ведетъ къ метафизикѣ. Эти „геніи безъ портфеля“ по истинѣ несчастные люди: вѣчный анализъ, или „роющая болѣзнь“ не позволяетъ имъ принять ни одного рѣшенія, они обыкновенно не бываютъ въ состояніи приложить своихъ рукъ къ какому-нибудь дѣлу, они не имѣютъ права вѣрить даже себѣ, они подобно скупымъ утѣшаютъ себя тѣмъ, что въ ихъ власти поступить такъ или иначе, а на дѣлѣ они ничего не въ состояніи осуществить. „Геній безъ портфеля“—Леонъ гордился тѣмъ, что острый умъ его могъ доказать каждое положеніе, могъ вывернуть, какъ перчатку, каждый предъявленный ему аргументъ, могъ изобрѣсти некараемое закономъ убійство и т. п. На дѣлѣ же Леону торжествовать не пришлось. Всю сѣть его хитросплетеній порвала, какъ паутину, героиня романа Анелька, которая была сильна своей вѣрой, своими догматами. „Оправдать все можно, сказала, напр. она однажды влюбленному въ нее Леону, „но когда дѣлаешь дурное дѣло, совѣсть всегда скажетъ: не хорошо, дурно, и ничѣмъ не дастъ себя убѣдить“. Она устояла противъ длиннаго ряда систематическихъ искушеній Леона, котораго она никогда не переставала любить; но она была „другому отдана и осталась вѣкъ ему вѣрна“. Леонъ же, несмотря на свою опытность, свои знанія, ловкость, разсчетливость, погибъ, потому что въ дѣйствительности онъ оказался ладьей безъ кормила и весла, у него не было „центральной объединяющей точки“, не хватало организующаго убѣжденія, не доставало догмата, вѣры; а въ этой глав-

ной жизненной потребности человѣка разумъ ему ничѣмъ помочь не могъ. Его разсудка хватало на то, чтобы разобраться въ житейскихъ мелочахъ, создать себѣ практическій кодексъ приличій; когда же нужно было выработать одинъ руководящій принципъ, могущій осмыслить всю жизнь, умъ его оказался несостоятельнымъ, вокругъ себя Леонъ видѣлъ пустоту и мракъ, и кончилъ онъ самоубійствомъ, какъ кончаютъ сотни другихъ людей, безъ вѣры въ Бога... Прибавимъ, что романъ Ген. Сенкевича цѣликомъ выхваченъ изъ жизни, до такой степени онъ правдивъ; исторія Леона развертывается передъ нами вполнѣ естественно.

Такимъ образомъ мы были правы, заявивъ, что попытки разумить ослѣпленныхъ раціонализмомъ не прекращаются и въ настоящее время, а напротивъ множатся, и сила ихъ доводовъ ростетъ и крѣпнетъ.—И дѣйствительно, не можетъ подлежать сомнѣнію, что для протеста противъ крайняго раціонализма, протеста, несмолкавшаго ни на западѣ, ни у насъ, имѣется цѣлый рядъ вѣскихъ данныхъ, съ которыми необходимо считаться и которые въ концѣ концовъ поведутъ къ тому, что протестъ этотъ долженъ быть уваженъ.—Раціонализмъ претендуетъ на исключительное господство въ наукѣ и въ жизни, а между тѣмъ умъ не составляетъ ни главнѣйшей, ни единственной основы духовной природы человѣка; кромѣ умственныхъ силъ человѣкъ обладаетъ нравственными и религіозными силами, и роль ихъ является первенствующей во всѣхъ сферахъ человѣческой дѣятельности. Вѣра есть самое высшее дѣло разума (Паскаль). Свѣтъ благодати познается вѣрою. Вѣра есть совершеніе и основа науки. Ограничивая всю духовную жизнь человѣка сферою одного его разума, раціоналистическая философія тѣмъ самымъ искуственно раскалываетъ и уродуетъ человѣка, отвергая лучшую и большую половину его духовнаго міра. Наконецъ, раціонализмъ игнорируетъ значеніе сердца въ человѣческой жизни, тогда какъ оно занимаетъ въ ней мѣсто равноправное съ умомъ. Сила и значеніе, напр. протеста сердца противъ выводовъ ума таково, что при наличности сего протеста выводы ума должны быть пересмотрѣны, провѣрены. Знаніе желаетъ сдѣлаться господствующей силой и правящей властью, но для такой роли оно не имѣетъ необходимыхъ качествъ и является слишкомъ ограниченнымъ. Прежде всего знаніе „лишено общихъ руководящихъ идей и потому отъ него можно ожидать только раз-

рушительнаго (отрицательнаго) дѣйствія" (проф. П. Линицкій). — Затѣмъ, наука способна удовлетворять только временныя наши потребности, а ими ни коимъ образомъ человѣкъ прожить не въ состояніи; наконецъ, знаніе слишкомъ склонно къ объективному направленію и матеріальнымъ интересамъ, почему оно въ большинствѣ случаевъ является условнымъ и относительнымъ. Въ человѣческой же природѣ заложена потребность иного сверхчувственнаго міра, удовлетворить которой наука вовсе не въ состояніи. — Есть области и вопросы, гдѣ безконтрольное и самостоятельное хозяйничанье разума не только безполезно, но прямо вредно и нецѣлесообразно.—„Всякій разъ, когда мышленіе берется разрѣшить всѣ проблемы духовнаго міра при помощи одной чистой діалектики, оставляя безъ всякаго вниманія всѣ прочіе элементы и источники знаній, каковы напр., непосредственное усмотрѣніе, данныя интроспективнаго наблюденія, категорическія формулы здраваго разсудка и т. д.—оно каждый разъ неизбѣжно, такъ-сказать роковымъ образомъ приходитъ къ ложнымъ, ошибочнымъ выводамъ, либо осуждаетъ само себя на безполезный скептицизмъ и на мрачное отрицаніе своихъ собственныхъ положеній и построеній. Да оно и понятно потому, что какъ бы далеко ни шелъ анализъ даннаго знанія, данной идеи, все-таки въ концѣ концовъ онъ неминуемо дойдетъ до предѣла, за которымъ дальнѣйшій анализъ абсолютно невозможенъ, такъ какъ здѣсь начинается уже область элементарныхъ, аксіоматическихъ истинъ, которыя не могутъ быть подкрѣплены,—да онѣ и не нуждаются въ этомъ, — ни аналитически провѣренными доказательствами, ни діалектической аргументаціей. Напр., идеи существованія, пространства и времени, идеи справедливости и долга—не допускаютъ по отношенію къ себѣ никакого анализа, и мышленіе непремѣнно впадаетъ въ безвыходный лабиринтъ парадоксальныхъ хитросплетеній и туманнаго фразерства, если, не довольствуясь свидѣтельствомъ общечеловѣческаго сознанія, задается цѣлью установить генезисъ подобной идеи и доказать ихъ реальность, независимо отъ очевидности естественнаго усмотрѣнія и показаній элементарнаго здраваго разсудка". (Изъ ст. „Вѣра и знаніе" въ Христ. Чт.).

Разумъ безсиленъ не только въ области элементарныхъ и аксіоматическихъ истинъ и въ рѣшеніи проблемъ духовнаго міра, но онъ также не въ состояніи уловить перехода объективнаго въ

субъективное, онъ не схватываетъ индивидуальности, чувства, онъ не можетъ объяснить красоты, святости и т. п. Кромѣ того разумъ устроенъ такъ, что въ его власти только подмѣтить „нѣкоторое сходство средины вещей“, ни начала, ни конца ихъ онъ не постигаетъ. Это общее свойство всѣхъ нашихъ способностей подмѣтилъ еще знаменитый Паскаль, который указалъ, что мы улавливаемъ только средину между крайностями; сами же крайности для насъ разрушительны. „Чрезмѣрный шумъ оглушаетъ, чрезмѣрный свѣтъ ослѣпляетъ, слишкомъ дальнее разстояніе мѣшаетъ зрѣнію... чрезмѣрная юность и старость препятствуютъ развитію ума, излишекъ и недостатокъ пищи вредны... Крайности для насъ какъ будто не существуютъ... Вотъ почему наши познанія заключены въ извѣстные предѣлы... Мы стоимъ на обширной срединѣ въ вѣчномъ недоразумѣніи“. О вредѣ крайностей для человѣка говорилъ еще Аристотель, который подобно Паскалю находилъ, что добро въ срединѣ между крайностями. Касаясь вопроса объ ограниченности нашихъ умственныхъ способностей, укажемъ еще на то, что строго—послѣдовательное знаніе въ чистомъ видѣ вообще встрѣчается очень рѣдко; въ большинствѣ случаевъ къ знанію примѣшана *вѣроятность*, которая въ сущности много полезнѣе строгаго знанія. (Объ этомъ см. у Гербарта).

Наконецъ, наше убѣжденіе таково, что все человѣческое знаніе зиждется на вѣрѣ, и вѣра, а не разумъ, является средоточіемъ всѣхъ познавательныхъ способностей человѣка и основаніемъ всего нашего знанія.

Однако, доказывать вѣрность всѣхъ выставленныхъ положеній здѣсь не будемъ, такъ какъ цѣль очерка иная. Задача очерка ограничивается желаніемъ посильно обосновать одно только изъ сихъ положеній, а именно, что въ жизни человѣка имѣется иной руководитель, кромѣ разума, и къ голосу этого другаго, первенствующаго начала человѣку необходимо болѣе прислушиваться, чѣмъ къ голосу разума; этотъ руководитель есть нравственный идеалъ любви къ Богу и ближнему, идеалъ, до котораго не додумался умъ человѣческій въ той поразительной простотѣ и глубинѣ, въ какой онъ преподанъ міру Христомъ Спасителемъ. Нравственность—вотъ одна изъ величайшихъ силъ, поддерживающихъ человѣка, вотъ крѣпчайшій якорь, сдерживающій утлую ладью человѣчества въ бурномъ и безбрежномъ житейскомъ океанѣ. Цѣль

человѣческой жизни на землѣ – нравственное совершенствованіе. Наука же оказалась способной лишь дрессировать людей и шлифовать ихъ снаружи, оставляя ихъ внутри и грубыми и черствыми (Кавелинъ); ей не по силамъ оказалось удовлетворить человѣка въ главнѣйшей его потребности, облагодѣтельствовать и осчастливить его; разумъ не въ состояніи былъ дать ему высокаго, чистаго и достойнаго его идеала; *не на долю науки выпало созданіе истинной нравственной системы:*—ее подарила человѣчеству христіанская религія. „Гордая наука забыла, что не культура, не знаніе преобразовали міръ и научили его понятіямъ свободы, равенства, братства и высшей справедливости“... Преобразовали міръ невѣжды—рыбаки, своимъ нравственнымъ могуществомъ (Ив. Аксаковъ). Крайній раціонализмъ, напротивъ, отстраняетъ нравственность, оставляя широкій просторъ естественнымъ чувствамъ и тѣмъ какъ бы говоритъ человѣку: слѣдуй внушеніямъ своей страсти, поступай и живи, какъ тебѣ нравится. Отдать человѣчество такому руководителю, это значитъ обречь его на вѣрную гибель и наглухо забить передъ ними двери, ведущія къ радости и счастью жизни.

Дабы насъ вѣрно поняли, спѣшимъ добавить со словъ Ив. Аксакова, что „не въ наукѣ самой по себѣ и не въ цивилизаціи зло, а въ гордомъ самомнѣніи науки и цивилизаціи, будто онѣ вполнѣ довлѣютъ человѣчеству и призваны упразднить и восполнить собою вѣру въ Бога и въ божественный нравственный законъ; зло – въ отрицаніи того высшаго духовнаго сверхчеловѣческаго начала, которымъ святится человѣкъ, въ поклоненіи обезбоженному и обездушенному человѣческому разуму“. Отрицается „абсолютная правда и всякая передъ ней отвѣтственность“. Люди освобождаютъ себя отъ всякаго внутренняго, нравственнаго обязательства; они отмѣтаютъ „совѣсть, какъ предразсудокъ“—вотъ въ чемъ зло (т. II, 721).

„Въ нашъ вѣкъ высоко цѣнятъ знаніе и слишкомъ низко цѣнятъ любовь къ порядку, скромность, самоотверженность, т.-е. тѣ нравственныя качества, которыя одни только могутъ дѣлать людей лучшими и поддерживать существованіе общества“, писалъ англійскій ученый Морлей. А между тѣмъ въ дѣйствительности у человѣка нѣтъ другой цѣли, кромѣ нравственнаго совершенствованія. Всѣ отрасли человѣческой дѣятельности, начиная съ государствен-

ной, продолжая научной и торговой и кончая художественной, направлены къ тому, чтобы больше уяснить, утвердить, упростить и сдѣлать нравственную истину всеобщимъ достояніемъ. „Только кажется, писалъ гр. Л. Толстой, что человѣчество занято торговлей, договорами, войнами, науками, искусствами: одно дѣло только для него важно и одно только дѣло оно дѣлаетъ — оно уяснятъ себѣ тѣ нравственные законы, которыми оно живетъ". Трудно оспаривать какъ приведенное положеніе, такъ и другое, гласящее, что „самое важное для человѣка—умѣнье различать добро отъ зла, умѣнье понимать нравственный смыслъ явленій" (Морлей, Страховъ и др.). Человѣчество никогда не жило „безъ науки о томъ, въ чемъ назначеніе и благо людей". „Нравственность также необходима для человѣка, какъ солнечный свѣтъ для растенія" (Дж. Ст. Блэкки), ибо на нравственныхъ истинахъ утвержденъ весь строй человѣческой жизни. Вотъ что по этому поводу писалъ нашъ ученый К. Д. Кавелинъ, много потрудившійся надъ уясненіемъ вопросовъ и задачъ этики: „центръ тяжести всего развитія, всякаго успѣха человѣческихъ обществъ и народовъ, стержень, на которомъ вертится все общественное зданіе и все поступательное движеніе человѣческаго рода, есть нравственная личность; изъ нея все выходитъ и къ ней въ концѣ концовъ все сходится въ жизни людей". Въ приведенныхъ словахъ всѣхъ названныхъ ученыхъ скрывается глубокая истина, которую не трудно подтвердить цѣлымъ рядомъ доказательствъ, почерпнутыхъ какъ изъ ежедневной жизни, такъ и исторіи.

Дабы истина ихъ словъ цѣликомъ всплыла наружу и дабы удобнѣе ее поставить на виду у всѣхъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ яснѣе увидѣть, что разумъ далеко не все для человѣка, не полный регуляторъ его жизни, слѣдуетъ только задаться слѣдующими вопросами: возможна-ли высокая культура и истинная образованность безъ нравственныхъ принциповъ; мыслимо-ли существованіе общества безъ нравственно-связующаго цемента? Всегда-ли справедливость, вѣрность, доброта, самоотверженіе, любовь къ ближнему неизбѣжно сопутствуютъ разуму: вездѣ-ли эти добродѣтели составляютъ неотъемлемый результатъ умственнаго развитія? Въ состояніи-ли указанія разума сдерживать увлеченія страстей, регулировать обычаи, соблазны свѣта и гарантировать исполненіе закона? Вмѣсто прямыхъ отвѣтовъ будемъ продолжать вопросы. Отчего

происходитъ, что бокъ-о-бокъ съ высшей цивилизаціей XIX вѣка уживаются „самыя чудовищныя страсти, самые гнусные и отвратительные пороки, самые звѣрскіе инстинкты", способные остановить кровь въ жилахъ (Кавелинъ)? Почему рядомъ съ грандіозными и величественными, „захватывающими духъ" открытіями и изобрѣтеніями практикуются столь-же колоссальные разбои и подлости? Чѣмъ объясняется, что крупные злодѣи обыкновенно бываютъ даровитыми и свѣдущими людьми, что ихъ преступные планы всегда искусно и всесторонне обдуманы, а средства прекрасно выбраны? Развѣ криминалистика не свидѣтельствуетъ о томъ, что весьма значительное число преступниковъ грамотны? Отчего происходитъ, что большіе города въ одно и то же время служатъ и центрами цивилизаціи и притонами и разсадниками грубѣйшаго разврата? Спрашивается, въ чемъ кроется причина всѣхъ подобныхъ общеизвѣстныхъ явленій? Въ томъ, что наука оставляетъ за собой какой-то пробѣлъ, который она восполнить не въ состояніи: она не можетъ дать критерія для нравственной оцѣнки явленій. Наука движется умомъ, а умъ въ состояніи понять только, насколько выгоденъ и полезенъ тотъ или другой поступокъ. Но этого, очевидно, мало. Для полнаго благоустройства и истиннаго счастья требуется еще „что-то". Требуются нравственныя достоинства: любовь, честность, добросовѣстность, безъ коихъ сама наука и ея геніи могутъ быть зломъ для человѣчества, а полезнѣйшія и прекраснѣйшія ихъ изобрѣтенія — несчастіемъ. Можно-ли послѣ сказаннаго придавать какое-либо серьезное значеніе словамъ Д. И. Писарева, когда онъ говоритъ, что „сила ума важнѣе, чѣмъ безукоризненная нравственность"?Знаніе, безспорно, громадная сила, но качество этой силы зависитъ отъ нравственныхъ достоинствъ того лица, которое пользуется этой силой. Въ рукахъ динамитчика и коммуниста величайшее твореніе генія будетъ бѣдствіемъ для людей. Повторяемъ, самъ геній—благословеніе для общества только тогда, когда онъ нравственeнъ. Характерно между прочимъ, что извѣстный Т. Бокль, со времени котораго для многихъ стало аксіомой первенство знанія передъ нравственными чувствами въ развитіи цивилизаціи, не остался до конца вѣренъ своей теоріи, въ чемъ удостовѣряютъ насъ слѣдующія мѣста его книги. Разсуждая о качествахъ историка, онъ писалъ: „честность въ историкѣ самое существенное условіе" (I т. 309 ст.); почему же онъ здѣсь не по-

ставилъ на первый планъ превознесенныхъ имъ умственныхъ способностей? Въ другомъ мѣстѣ (I т. 468 стр.) Бокль назвалъ свое сочиненіе „результатомъ честнаго исканія истины, добросовѣстнаго труда, терпѣливаго и внимательнаго размышленія". Наконецъ, Бокль находилъ, что „въ человѣчествѣ вообще больше добродѣтелей, чѣмъ пороковъ, и что въ каждой странѣ хорошія дѣла чаще, чѣмъ дурныя", иначе бы родъ людской погибъ (I, 162 стр.). Все это такія положенія, которыя въ состояніи въ корнѣ подорвать его основной тезисъ.

Нравственность—главный факторъ прогресса, говорили въ одинъ голосъ цитированные нами ученые Морлей, Блэкки, Кавелинъ, гр. Л. Толстой, Страховъ и др. Провѣримъ, такъ-ли это. Чтобы не рыться въ мало-убѣдительныхъ частностяхъ и мелочахъ, взглянемъ на государства и народы. И что же? Вліяніе нравственности настолько могущественно, что оно даетъ знать о себѣ съ перваго же дня существованія государства, оно проявляетъ себя при закладкѣ перваго камня государственнаго зданія. Заблужденіе думать, что государства созидаются на одномъ матеріальномъ фундаментѣ; не одна только потребность защиты отъ врага сплочиваетъ и объединяетъ единоплеменниковъ. Государства заложены на нравственныхъ устояхъ, народы побуждаются жить сообща также и этическими воззрѣніями. Уваженіе къ ближнему — вотъ первый шагъ народныхъ сближеній. Въ этомъ легко убѣдиться. Ядромъ соціальной жизни, какъ извѣстно, является семья, а она, внѣ всякаго сомнѣнія, покоится на нравственныхъ чувствахъ любви, привязанности, на потребности въ обществѣ себѣ подобныхъ, на мужественности и женственности; эти послѣднія особенности организаціи мужчины и женщины также надо отнести къ разряду нравственныхъ, а не физическихъ свойствъ человѣка. Отвергать существованіе нравственной связи между мужемъ и женой невозможно. Гдѣ нѣтъ нравственной связи между супругами, тамъ остается одно животное сожитіе безъ единенія, единомыслія и взаимнаго уваженія. На какой бы ступени умственнаго развитія ни стоялъ народъ, почти вездѣ безъ исключенія съ самой ранней поры человѣчества такія привязанности, какъ любовь къ дѣтямъ и къ женѣ, уваженіе къ отцу, почитаніе друзей цѣнились высоко и считались добродѣтелями. Какое значеніе можетъ имѣть въ дѣлѣ созиданія государственнаго организма одна добродѣтель сыновняго

благочестія—увидимъ, когда поведемъ рѣчь о Китаѣ, гдѣ это благочестіе положено основой всего общественнаго строя небесной имперіи. Количество названныхъ нами нравственныхъ силъ, родственныхъ отношеній и связей, чувства благодарности и почтенія дѣтей къ родителямъ, при естественномъ расширеніи семьи въ общину, общины—въ племя, а племени—въ государство, увеличивается еще такими духовно-связующими элементами, какъ общій языкъ, любовь къ отечеству и т. п. Такимъ образомъ оказывается, что психическіе мотивы охватываютъ все государственное дерево отъ перваго его зерна до послѣдняго развѣтвленія, и вотъ по какой простой причинѣ „нужно любить въ себѣ свое семейство, въ семействѣ—отечество, въ отечествѣ—человѣческій родъ—всеобщее общество“.

Но есть еще и другая причина, почему нравственное начало играетъ первенствующую роль въ дѣлѣ созиданія государства. О ней Ѳ. М. Достоевскій разсуждаетъ такъ: „при началѣ всякаго народа, всякой національности, идея нравственная всегда предшествовала зарожденію національности, ибо она создавала ее. Исходила же эта нравственная идея изъ идей мистическихъ, изъ убѣжденій, что человѣкъ вѣченъ, что онъ не простое земное животное, а связанъ съ другими мірами и съ вѣчностью. Эти убѣжденія формулировались всегда и вездѣ въ религію, въ исповѣданіе новой идеи, и всегда, какъ только начиналась новая религія, такъ тотчасъ же и созидалась граждански новая національность, которая въ силу духовно-связующаго начала, лежащаго въ основѣ ея, начинаетъ тогда искать себѣ гражданскую формулу для совмѣстной жизни“. Формулъ этихъ нѣсколько, но всѣ онѣ преслѣдуютъ одну цѣль — нравственное самосовершенствованіе, развитіе нравственной идеи.

Ясно, что безъ нравственнаго элемента не существовало бы политическихъ формъ общежитія. Здѣсь могутъ указать на законъ, который-де въ состояній регулировать общественныя отношенія. Нѣтъ, закона недостаточно. Формальный законъ, безъ морали, безсиленъ поддержать не только государство, но какой бы то ни было союзъ. Право силится опредѣлить условія общественной жизни, но какъ бы совершенъ законъ не былъ, онъ не въ состояніи предусмотрѣть всѣхъ случаевъ безконечныхъ жизненныхъ комбинацій; ему на помощь неизбѣжно должна прибыть совѣсть, ко-

торая всегда безъ труда разберется въ каждомъ данномъ случаѣ. Гражданскій законъ обязательно долженъ дополняться моральнымъ кодексомъ, въ противномъ случаѣ капризы, желанія, увертки и страсти индивидуумовъ расшатаютъ всякое общество. Мало того, между закономъ и нравственными требованіями никоимъ образомъ противорѣчій не должно быть: положительный законъ обязанъ не только возможно точнѣе воспроизводить требованія кодекса морали, но всегда долженъ предполагать заповѣдь любви, а при столкновеніи интересовъ брать сторону альтруизма. При всемъ этомъ не слѣдуетъ упускать изъ виду, что идея справедливости, на которой построенъ законъ, принадлежитъ нравственному міру и оттуда заимствована правомъ. Право въ идеѣ составляетъ только часть морали. Итакъ нравственныя чувства для всякаго общежитія абсолютно необходимы; безъ взаимной помощи, безъ услугъ, безъ симпатій, безъ любви, искренности и взаимнаго довѣрія никакое общество немыслимо. Можно-ли себѣ представить государство безъ добросовѣстности, мужества, справедливости, любви къ отечеству? Безъ этихъ нравственныхъ силъ государственный механизмъ не можетъ дѣйствовать. „Безъ мужества государство — порабощено; безъ любви къ общему благу оно немощно; безъ дружества и безъ согласія оно распадается; безъ труда — голодаетъ, безъ бережливости—разоряется, безъ достоинства и гордости оно терпитъ угнетеніе“ (Поль-Жанэ). Безъ надлежащихъ понятій о справедливости и несправедливости нельзя даже создать теоріи политическаго ученія. Знаменитый основатель независимости Сѣв. Американскихъ Соед. Штатовъ, мужъ обширнаго государственнаго ума, Вашингтонъ выразился о значеніи нравственной основы такъ: „религія и нравственность служатъ необходимою опорой общественнаго благосостоянія. Тотъ не гражданинъ своего отечества, кто подкапываетъ эти могучіе столбы человѣческаго благоденствія... Ихъ отношенія къ семейному очагу и общественному счастью неизмѣримы. Что будетъ служить порукою за неприкосновенность нашей собственности, за нашу жизнь, за выполненіе нашего призванія, если отъ присяги—этого оплота правды—отдѣлить соединяемый съ нею религіозный смыслъ?“...

Нравственность не только созидаетъ государства, но и цѣликомъ опредѣляетъ ихъ судьбу, въ виду того, что народъ есть нравственная личность. Смѣло можно сказать: каковы принципы этики

народа, такова его цивилизація; чѣмъ совершеннѣе и выше нравственный идеалъ народа, тѣмъ прочнѣе и обезпеченнѣе успѣхъ его прогресса. Положеніе, гласящее, что „совершенства и недостатки нравственнаго сознанія кладутъ рѣзкій отпечатокъ на всю культуру народа“, мы вправѣ считать прочно установленнымъ историческимъ закономъ.

Это положеніе заслуживаетъ того, чтобы на немъ нѣсколько остановиться. Аристотель, Боденъ, Монтескье, Гердеръ, Цахарія, Бокль и др. ученые много потратили труда и времени, доказывая непосредственную и исключительную зависимость цивилизаціи отъ свойствъ расы или племени, отъ почвенныхъ и климатическихъ условій и естественныхъ произведеній страны. Особенно было возвеличено значеніе экономическихъ явленій; экономическое благоустройство считалось исходной точкой всякаго прогресса. Развитіе умственныхъ силъ, юридическихъ и политическихъ отношеній— все ставилось въ связь съ матеріальной обстановкой народа. Въ послѣднее время вошло въ моду превозносить значеніе умственнаго научнаго развитія народа, которое измѣряется единственно процентомъ грамотныхъ. Исторія безжалостно разметала всѣ эти теоретическія постройки. Она представила такое количество серьезныхъ фактовъ, кои не вмѣщаются въ узкія рамки теорій „внѣшнихъ условій“. Исторія показала, что прежнія культурныя страны превратились въ пустыни или стали варварскими и, наоборотъ, страны, изобилующія естественными богатствами, лишены даже элементарныхъ зачатковъ культуры. Естественныя условія страны могутъ и въ дѣйствительности имѣютъ только второстепенное значеніе; основа же цивилизаціи кроется въ нравственныхъ началахъ, „ибо только этими началами цивилизація создается, поддерживается и развивается, такъ какъ ими обусловливается бытіе самаго человѣческаго общества, безъ котораго невозможна никакая умственная жизнь“. Къ нравственнымъ идеямъ относятся идеи Бога, добра, справедливости, права, долга, души и чести. Всѣ эти понятія, составляющія незыблемый фундаментъ цивилизаціи, суть „чисто внутреннія, духовныя понятія, произведенія внутренней интуиціи, ненаходящіяся ни въ какой зависимости отъ внѣшнихъ условій природы“ (Н. Хлѣбниковъ). Христіанство, напр. принимается различными народами, внѣ всякой зависимости отъ климатическихъ условій, племенныхъ свойствъ, темпераментовъ и т. п.

Каждый народъ устраиваетъ свою жизнь, свое государство, въ зависимости отъ своего идеальнаго міра; т.-е. человѣкъ первоначально создаетъ себѣ идеальный міръ и согласно его требованій и мѣрокъ передѣлываетъ міръ реальный. Это и есть цивилизація (Н. Хлѣбниковъ).

Итакъ мы сказали, что главнымъ образомъ нравственная порча губитъ народы и разлагаетъ государства; то или другое значеніе, получаемое цивилизаціей извѣстнаго народа, всецѣло зависитъ отъ тѣхъ моральныхъ элементовъ, кои вошли въ нее составными частями и кои приняты ею за нормы. Подтвердимъ наше положеніе рядомъ примѣровъ.

Государственную религію и философію *Китая* составляетъ ученіе Конфуція (или Кунъ-цзы) [1]. Все конфуціанство основано на добродѣтели сыновнаго благочестія; въ этомъ положеніи весь основной принципъ религіи и морали китайцевъ. Подъ сыновнимъ благочестіемъ понимается уваженіе воли отца, служеніе родителю, забота о немъ, любовь къ нему. Отецъ и награждается и карается за сына, который при его жизни все время остается несовершеннолѣтнимъ. „Повиноваться радостно старшимъ, быть въ ихъ волѣ, вотъ ближайшій основной пунктъ, отъ котораго должно отправляться“. Законъ сыновняго долга, по словамъ самого Конфуція, очень обиленъ и обширенъ для добродѣтельнаго человѣка, такъ какъ онъ заключаетъ въ себѣ триста обрядовъ первой категоріи и три тысячи обрядовъ второй категоріи. Въ этихъ обрядахъ, какъ извѣстно, вся суть общекитайской нравственности. „Если не знаешь обрядовъ или законовъ, регулирующихъ общественныя отношенія, сказалъ ихъ мудрецъ, то у тебя нѣтъ ничего, чѣмъ бы опредѣлялось и устанавливалось твое поведеніе“. „Если не соблюдать издревле установленныхъ обрядовъ, или тѣмъ болѣе отмѣнить ихъ, то все перемѣшается и возникнутъ нестроенія. Уничтожьте брачные обряды, не будетъ супруговъ и разовьется развратъ со всѣми его преступленіями; уничтожьте обрядъ питія вина (при жертвоприношеніяхъ), потеряется различіе между старшимъ и младшимъ, произойдутъ споры и драки; уничтожьте обрядъ погребенія и (примогильныхъ) жертвъ, дѣти не будутъ заботиться

[1]) Свѣдѣнія о Китаѣ заимствованы преимущественно изъ статьи В. С. Соловьева «Китай и Европа» («Рус. Об.» 1890 г.).

объ усопшихъ родителяхъ, да и живымъ служить перестанутъ... а потому: „не смотрите ни на что... не слушайте ничего, не говорите ничего, не дѣлайте ничего въ противность обрядамъ". „Очистить себя отъ всѣхъ пятенъ, имѣть видъ чистый и скромный, платье опрятное, не позволять себѣ никакого движенія, противнаго установленнымъ обрядамъ — вотъ какъ нужно регулировать свою жизнь"; словомъ — соблюденіе обрядовъ отнесено къ числу добродѣтелей; обряды для китайца — выраженіе небеснаго закона. Вся нравственность китайцевъ свелась такимъ образомъ къ обрядности, къ правиламъ приличія, и получила механическій, внѣшній, утилитарно-практическій характеръ. Въ Пекинѣ имѣется даже особый трибуналъ, наблюдающій за обрядами и церемоніями. Во всемъ ученіи Конфуція нѣтъ указанія на загробную жизнь, на загробныя награды и наказанія и „ни одного слова въ осужденіе напр., лживости и жестокости". Конечною цѣлью человѣческой жизни Конфуцій полагалъ личное благоденствіе (т.-е. высшій, теоретическій эгоизмъ), а средствомъ его достиженія—сыновнее благочестіе. Никакого духовнаго возрожденія конфуціанство отъ человѣка не требуетъ, находя его по существу своему совершеннымъ. „Китайцу непонятна возможность считать всѣхъ людей своими братьями и любить ихъ, какъ самого себя, непонятна также возможность признавать за всѣми людьми человѣческое достоинство". Китайцамъ „противна не только идея универсальной любви, но и идея самопожертвованія вообще". „Рисковать своею жизнью для спасенія своего ближняго есть, по ученію Конфуція, безуміе". Искать познанія скрытаго, таинственнаго, сверхчувственнаго—это не мое дѣло, заявилъ Конфуцій; „надо отдаться всецѣло практической мудрости". Таковъ нравственный идеалъ жителей Китая, созданный, по заявленію Конфуція, самымъ небомъ. Его недавно еще громко исповѣдывалъ въ Парижѣ извѣстный генералъ Чен-ки-Тонгъ, сказавъ: „мы любимъ только себя и уважаемъ одну силу"!

Зная теперь зерно китайской морали, поинтересуемся взглянуть на выросшіе изъ него плоды. Оцѣнить Китай легко, такъ какъ плоды его многовѣковой культуры на лицо. Предпочитая всему одно полезное и земное и отвергнувъ всякія высшія идеи и стремленія, Китай скоро исчерпалъ свой несложный идеалъ до дна, создалъ долговѣчное государство и утилитарно-практическую націю, а затѣмъ на вѣки окаменѣлъ, застылъ. Живучесть китайскаго на-

ціональнаго тѣла, дѣйствительно, безпримѣрна. Такую живучесть и крѣпость Китай получилъ благодаря одной вѣрно-избранной имъ жизненной основѣ: онъ почтилъ прошлое, понялъ зависимость отъ него настоящаго и необходимость должной оцѣнки родительскихъ заслугъ. Китайцы исполнили пятую заповѣдь: чтили отца своего и получили обѣщанное „долголѣтіе на земли“. До краевъ переполнивъ небесную имперію, китайцы съ изумительной быстротой проникли въ Остъ-Индію и на прилегающіе къ ней острова, поселились въ амурскомъ краѣ, забайкальской области и дружно повели мирный захватъ Сѣв. Америки, начиная съ Калифорніи. Въ трудной борьбѣ за существованіе они одолѣваютъ во всѣхъ краяхъ, благодаря тому, что крайне неразборчивы въ средствахъ, хитры и трудолюбивы, мастерски пользуются временемъ, мѣстомъ и матеріаломъ и, наконецъ, цѣликомъ отдались временнымъ матеріальнымъ интересамъ. Словомъ несомнѣнно, что утилитарно-матеріалистическая система нравственности создала изъ нихъ цѣпкую и практическую націю. Но этимъ и кончается все значеніе Китая въ исторіи. А затѣмъ, вслѣдствіи низкаго идеала, отвергающаго судъ совѣсти, голосъ сердца и водворяющаго религіозный индифферентизмъ, Китай „оказался духовно-безплоднымъ“ и безполезнымъ для человѣчества. Китай „не далъ міру ни одной великой идеи и ни одного вѣковѣчнаго и безусловно-цѣннаго творенія ни въ какой области. Китай народъ большой, но не великій“; китайская литература громадна, но лишена всякаго значенія. Развивъ внѣшнюю сторону, Китай ничего научнаго, художественнаго человѣчеству не подарилъ. Практическое направленіе привело къ плохой поэзіи, жалкой скульптурѣ и архитектурѣ, къ монотонной музыкѣ; а живопись не пошла далѣе тощихъ копій съ натуры и то съ безобразными перспективами и другими уродливыми отклоненіями отъ дѣйствительности. Китай обоготворилъ прошлое, культъ предковъ, „то, что дано“. Прошедшимъ не слѣдуетъ пренебрегать, это такъ; но наша истинная жизнь — въ будущемъ, а для нея Китай ничего не сдѣлалъ, а потому въ исторіи прогресса человѣчества онъ займетъ лишь послѣднюю ничтожную страницу, такъ какъ практически-полезная мудрость его всегда будетъ стоять въ низкой цѣнѣ, за невозможностью удовлетворять ею насущныя духовныя потребности человѣка.

Подобные результаты несовершенствъ и недостатковъ нравственныхъ системъ легко прослѣдить въ исторіи цивилизаціи любаго народа, т.-е. разъ только принципы морали народа низкой пробы, то прогрессъ его не имѣетъ подъ собой плодородной почвы. Отчего, напр., *индійская* культура породила замкнутую жизнь и въ результатѣ дала одну лишь безполезную созерцательность, пустоту мысли, бездушіе и самоумерщвленіе? Оттого, что индѣйская мораль не возбуждала личной самодѣятельности и не поддерживала бодраго стремленія къ добру.

Въ законѣ индусовъ—въ сводѣ Ману—имѣлось много истинно-нравственныхъ правилъ, много кротости, мягкосердія и доброжелательности и, конечно, этой идеальной сторонѣ своего закона Индія обязана тѣми успѣхами философіи, наукъ и искусствъ, кои она проявила. Къ сожалѣнію, въ законъ Ману рядомъ съ постановленіями о почтительномъ отношеніи къ бѣднымъ, слабымъ и дѣтямъ, объ осужденіи эгоизма и мщенія, рядомъ съ правильными взглядами на семейное чувство, вошло ученіе о кастахъ, которому приписывалось божественное происхожденіе. Этимъ ученіемъ была отравлена жизнь индусовъ. Зло заключалось въ томъ, что между людьми устанавливалось ничѣмъ не поправимое искусственное разграниченіе, которое помимо политическаго неравенства устанавливало неравенство нравственное, сдѣлавъ добродѣтели привиллегіями высшихъ классовъ. Водворилось оскорбительное, гнетущее неравенство: сильному были развязаны руки, слабый былъ опутанъ съ головы до ногъ! Одинъ имѣлъ всѣ права, на другаго возложили однѣ обязанности... На долю низшихъ классовъ остался трудъ, страхъ строгаго наказанія и при всемъ томъ они лишены были навсегда надежды достичь счастья, славы, быть великодушными, храбрыми и т. п.

Такимъ образомъ, съ одной стороны, ученіе Брамы и раздѣленіе на касты воздвигнуло серьёзную преграду всякому прогрессу; а съ другой,—какую нравственную крѣпость можно было ожидать отъ буддизма, провозгласившаго все зломъ, болѣзнью, страданіемъ, и заявившаго, что впереди одна „абсолютная пустота и небытіе?“ [2]). Откуда

---

[2]) Подъ нирваной, согласно выводовъ большинства изслѣдователей буддизма, надо понимать «полное уничтоженіе», переселеніе души въ пустоту (мадридскій проф. Айюсъ, Бюрнуфъ и др.).

въ кодексѣ ничтожества и аскетизма черпать любовь къ людямъ, самоножертвованіе, устойчивость стремленій, интересъ къ жизни и дѣятельности, когда на каждой его страницѣ начертаны одни и тѣ же слова: „засни, умри!“ Жизнь для индуса не имѣла нравственной цѣли. Проповѣдь „нирваны“ или полнаго уничтоженія и пессимистическое жизнеотрицаніе способны были насадить только полный индифферентизмъ и подсѣчь всякое стремленіе къ совершенствованію. Вокругъ индусовъ цвѣлъ Божій садъ, разлито было все великолѣпіе тропической природы и не смотря на это ихъ цивилизація засохла въ зародышѣ, и все потому, что нравственная атмосфера была пропитана міазмами разочарованія, разложенія, застоя.

Нѣкоторое сходство съ культурной исторіей Индіи имѣла исторія цивилизаціи *евреевъ*. Евреи имѣли о Богѣ глубоко-идеалистическое понятіе и разумѣли Его, какъ нравственное начало; въ ихъ моральномъ кодексѣ можно было найти святыя правила о любви къ ближнему, воспрещеніе мести, злобы, блуда и т. п. Но съ появленіемъ партій саддукеевъ и фарисеевъ въ жизни еврейскаго народа получили широкое примѣненіе утилитарныя начала, мертвящая обрядность и суевѣрная мелочность. Фарисеи развили такую казуистику, что не только выполнить, но даже выучить ее мало человѣческой жизни. Они создали цѣлое ученіе о завязываніи узловъ въ субботу, зажиганіи и тушеніи огня, о запрещеніи въ субботу писать двѣ буквы одного разряда, вправлять кости въ суставы, давать рвотное и пр. Омовенію рукъ придали такое значеніе, будто въ немъ заключались всѣ десять заповѣдей [3]). О результатахъ подобной морали говорить не будемъ, такъ какъ они у всѣхъ предъ глазами: алчность, грабительство, лжеприсягу—все евреи освятили своей религіей.

---

[3]) Вся соціально-экономическая жизнь евреевъ есть не болѣе, какъ практическое осуществленіе ихъ религіозно-нравственныхъ правилъ. А извѣстно, что во всей ихъ религіи не имѣется ни одного безусловно-обязательнаго и неизмѣннаго правила. Разрѣшается нарушать всѣ заповѣди, лишь бы не причинить себѣ опасности и убытка; можно обманывать иновѣрцевъ, прибѣгать къ лживости во всѣхъ дѣлахъ, допускается прибыльное ренегатство, похваляется недобросовѣстное отношеніе къ иноплеменнымъ кредиторамъ и т. д. Даже въ молитвенномъ обращеніи къ Богу «еврей сознаетъ себя въ положеніи гражданскаго истца, обезпеченнаго копіей законнаго, правильнаго, гдѣ слѣдуетъ заявленнаго контракта». Моисей, по ученію евреевъ, избѣгалъ смерти съ помощью тонкихъ ощущеній! (см. сочин. С. Я. Диминскаго «Евреи, ихъ вѣроученіе и правоученіе».

Весьма поучительна и наглядна исторія *арабовъ*. Умъ и энергія арабовъ били ключемъ; но принявъ магометанство съ его фатализмомъ или предопредѣленіемъ, они тѣмъ самымъ навязали себѣ жерновъ на шею, съ которымъ стали все глубже и глубже погружаться въ тину застоя и апатіи, всякой безнадежности и безплодія. Другаго исхода фатализмъ и дать не можетъ. Пока человѣкъ убѣжденъ въ своей свободѣ, онъ полонъ надеждъ и охотно борется съ собой и окружающимъ; но лишь только предъ нимъ предстанетъ страшный призракъ неотвратимаго предопредѣленія, онъ опускаетъ руки, предается во власть своихъ страстей, привычекъ, окружающей среды и безпечно плыветъ по теченію. Зачѣмъ магометанинъ будетъ стремиться къ самообразованію, къ изученію ремеслъ, къ улучшенію своего быта; зачѣмъ онъ будетъ принимать мѣры противъ чумы и заразы, пожаровъ и наводненій, когда въ Алкоранѣ сказано, что во всемъ этомъ исполняется предначертаніе судьбы?

Но все-таки главнѣйшее зло, посѣянное фатализмомъ, заключается въ томъ, что онъ отрицаетъ волю и самоопредѣленіе человѣка; а отсюда тотъ печальный выводъ, что тамъ, гдѣ фатализмъ, нѣтъ нравственной отвѣтственности. Кромѣ того Алкоранъ сдѣлался непреодолимымъ препятствіемъ для прогресса своихъ послѣдователей еще и потому, что его фатализмъ наложилъ свою тяжелую руку на земледѣліе и торговлю, науку и искусство, на семью, общество и политику, осудивъ все на неподвижность и застой. Алкоранъ узаконилъ затворничество женщинъ, освятилъ невольничество, продажу рабовъ, вселилъ грубое представленіе о счастьи человѣка: мусульманинъ не можетъ себѣ представить блаженства внѣ роскоши, безъ черноокихъ гурій, тѣнистыхъ садовъ, журчащихъ фонтановъ. Всѣ чувственныя потребности человѣка возводятся къ Божеству и съ ними согласованы идеи добра, права, справедливости. Такимъ образомъ нигдѣ, ни въ чемъ нѣтъ и тѣни духовнаго, высоко-нравственнаго, а потому нѣтъ и истинной высокой культуры, созданной арабами, а есть только чувственная цивилизація, подобная цивилизаціи ассиро-вавилонской, финикійской и карѳагенской.

Переходя къ исторіи классическихъ народовъ древности, мы получаемъ новое вѣское подтвержденіе нашего положенія, что темныя и свѣтлыя, слабыя и сильныя стороны каждой цивилизаціи равно имѣютъ свое объясненіе въ достоинствахъ и недостаткахъ тѣхъ

нравственныхъ правилъ, коими руководился народъ. Извѣстно, что культура классическихъ народовъ блеснула яркимъ, но непродолжительнымъ свѣтомъ. Какія были тому причины? Раскрывая бытописаніе *грековъ*, видимъ, что здѣсь и тамъ мелькаютъ правила надлежащей морали. Въ Одиссеѣ, напр., находимъ такія выраженія: „лучше честная неудача, чѣмъ постыдный успѣхъ“; „справедливость лучше ловкости“; „можно вмѣстѣ съ другими любить, но не ненавидѣть“. У Гезіода нравственность часто связана съ религіей. Аристидъ, критикуя планъ Ѳемистокла, нашелъ его полезнымъ, но несправедливымъ. Высокой точки развитія греческая этика достигла въ эпоху Эврипида. Онъ находилъ, что „убійство плѣннаго налагаетъ пятно на убійцу“, что справедливость слѣдуетъ распространить на рабовъ, въ виду того, что и они могутъ имѣть честное сердце. Подобно Эврипиду, Сократъ желалъ равенства между членами семьи, гражданами и чужеземцами, свободными и рабами. Наконецъ, мы знаемъ, что въ Аѳинахъ былъ воздвигнутъ алтарь милосердія; споры грековъ иногда рѣшались посредниками и т. п. Такова отрадная страница греческой исторіи, и, конечно, изъ начертанныхъ въ ней нравственныхъ правилъ греки черпали мужество для своихъ подвиговъ, вдохновеніе для созданія великихъ памятниковъ творчества.

Изучая другую сторону жизни грековъ, легко открываемъ цѣлый рядъ крупныхъ недостатковъ, коими страдалъ ихъ моральный кодексъ. Эти недостатки и были тѣми подводными камнями, о которые такъ преждевременно разбился ихъ государственный корабль. Аѳиняне находили, что сильные могутъ дѣлать все, а слабые должны уступать, ибо таковъ порядокъ вещей; боги господствуютъ потому, что они сильнѣе людей. Спартанцы говорили, что прекрасно дѣлать все, что полезно Спартѣ. Всѣ греки считали относительно врага все дозволеннымъ, даже захватъ его среди мира. „Врагъ дурно обращается со врагомъ, тутъ нѣтъ ничего несправедливаго“, говоритъ Прометей Эсхила. Рабство греки признавали нормальнымъ явленіемъ; положеніе женщины въ ихъ обществѣ было низкое; право свободы признавалось только за высшими классами общества; борьба велась ради увеличенія количества наслажденія, партіи враждовали, руководимыя исключительно эгоистическими цѣлями; побѣда и успѣхъ освящали всякое средство и т. д. Греція быстро и роскошно развилась, но столь же скоро под-

нала власти варваровъ по той причинѣ, что въ основаніи ея не было прочныхъ нравственныхъ устоевъ, не было глубоко религіознаго принципа. Греческое общество погибло вслѣдствіе недостатка высшихъ нравственныхъ критеріумовъ: именно, они—критеріумы—не были достаточно гуманны; имъ недоставало добродѣтели самоограниченія, терпѣнія, самоотверженія и духа соглашенія и терпимости (Томасъ Рале). По той же причинѣ Греція дала міру много великихъ гражданъ, но мало истинно нравственныхъ людей. Сократъ и тотъ былъ больше гражданиномъ, а этика его—нравственной политикой (Н. Хлѣбниковъ). „Чистая" нравственность была мало извѣстна грекамъ, которые нерѣдко замѣняли ее эстетикой и знаніемъ; даже у Сократа мораль не отдѣлялась отъ знанія.

Обращаетъ на себя вниманіе то обстоятельство, что паденіе Греціи началось непосредственно за небывалымъ ея умственнымъ разцвѣтомъ, когда она наиболѣе изобиловала замѣчательными дѣятелями, когда жили прославившіе ее Ѳемистоклъ, Мильтіадъ, Аристидъ, Кимонъ, Периклъ, Ѳукидидъ, Сократъ, Ксенофонтъ, Платонъ, Эсхилъ, Софоклъ, Эврипидъ, Аристофанъ и Фидій. Этотъ несомнѣнный фактъ свидѣтельствуетъ во 1-хъ, о томъ, что причина гибели Греціи—въ отсутствіи прочныхъ нравственныхъ началъ; а во 2-хъ, о томъ, что нравственныя правила никоимъ образомъ не могутъ быть возмѣщены никакими умственными познаніями.

Спрашивается затѣмъ, что наслѣдовалъ міръ отъ обширной *римской имперіи?* Главнымъ образомъ формальное римское право. Оно поражаетъ насъ своей стройностью и логикой и тѣмъ не менѣе отъ этого прославленнаго наслѣдства человѣчество начинаетъ отрекаться, а ученый міръ обзываетъ его „системой дисциплинарнаго эгоизма". Мы не отрицаемъ, что римское право сдѣлалось культурнымъ элементомъ новаго міра, но прибавляемъ только: особенно съ того времени, когда христіанская нравственность указала границы грубому субъективному произволу. Непривлекательная сторона римскаго права кроется въ томъ, что оно цѣликомъ построено на правѣ сильнаго. Мечъ и копье — вотъ символы сего права; собственностью для римлянина было то, что взято рукой, „manu captum". Но выше сего права стоятъ нравственныя начала правды и справедливости, кои далеко не всегда являются союзниками сильнаго. Между силой и правомъ—цѣлая бездна. При-

чина скуднаго наслѣдства Рима заключается въ томъ, что нравственность отождествлялась съ знаніемъ, нравственная точка зрѣнія была одинакова съ юридической, т.-е. то, что было хорошо по закону, считалось вмѣстѣ съ тѣмъ и нравственнымъ. А подобнаго положенія истинная нравственность, конечно, принять не можетъ, ибо въ противномъ случаѣ придется соглашаться съ абсурдами, подобными, напр., тому, что если не пойманъ и не уличенъ, значитъ не воръ; не попался—не совершилъ. Нравственность и право должны быть различаемы, не смотря на то, что право немыслимо безъ морали. Условія же древне-римской жизни были таковы, что нравственное сознаніе вообще не могло пробудиться. Юристы Рима не имѣли понятія о справедливости, такъ какъ все сводилось къ соблюденію обряда. „Буква обряда, буква договора, буква закона были и оставались навсегда для римлянъ главнымъ дѣломъ". По понятіямъ римлянъ, разъ только соблюденъ обрядъ, то нѣтъ ни обмана, ни притѣсненія. Все было сковано обрядомъ, церемоніей, а того, что мы понимаемъ подъ нравственной доктриной, вовсе не существовало. Зародиться на римской почвѣ она не могла, въ виду полнаго отсутствія подходящихъ условій: исполненіе обрядовъ развило лицемѣріе; религіозность стояла такъ низко, что Октавіанъ Августъ, напр. лишаетъ Нептуна почестей за бурю, разметавшую римскій флотъ; домоправленіе держалось страхомъ и безусловною властью старшихъ. Слѣдовъ нѣжности и почтенія не ищите: дѣти, жена, рабы—все это вещи отца, а не самостоятельныя личности; мужъ—господинъ и судья жены; отецъ имѣлъ право продавать сына до 3-хъ разъ, а уродливаго ребенка — умертвить. Повторяемъ, нравственнаго достоинства не существовало; надъ всѣмъ царилъ обрядъ и обычай; даже подвиги мужества и самоотверженія совершались какъ-то механически, автоматически. Съ однѣми практическими добродѣтелями Римъ не могъ выжить; однѣхъ правовыхъ формъ, терпѣнія, методичности, примиренія интересовъ, конечно, было недостаточно для поддержанія государственнаго организма, и вотъ мы видимъ, что могущественная римская имперія пала. Рушилась она подъ напоромъ варварскихъ ордъ, вслѣдствіе отсутствія единенія между культурнымъ ея слоемъ и массой, отъ того, что массы рабовъ бунтовали и способствовали развитію праздности, роскоши, изнѣженности, утонченной жизни и т. д., но главный червь, подточившій могущество непобѣдимаго Рима, несомнѣнно,—

нравственное разложеніе. Развратъ, лицемѣріе, раболѣпство, продажность, паденіе религіи, разрушеніе семейныхъ и гражданскихъ основъ, грубѣйшій матеріализмъ, скептицизмъ, диллетантизмъ, пренебреженіе къ труду — образовали ту удушливую нравственную атмосферу, въ которой онъ долженъ былъ погибнуть! „Паденіе римской имперіи, — писалъ Монтескье, было необходимымъ послѣдствіемъ наступившей религіозно-нравственной распущенности".

Обращаясь къ эпохѣ *гуманизма*, изобиловавшей наукой и учеными, мы видимъ, что въ литературѣ царили лесть и низкопоклонничество передъ Меценатами, въ политикѣ — обманы, и всюду слово расходилось съ дѣломъ. Почему это? Потому, что одинъ умъ не гарантируетъ хорошаго направленія воли, а приличіе не замѣняетъ добродѣтели.

Наконецъ, желательно знать, чему обязана *Европа* развитіемъ своей культуры и цивилизаціи? Несомнѣнно, христіанской нравственности. „Современное государство по истинѣ есть государство христіанское, читаемъ у Блюнчли; наша цивилизація есть христіанская цивилизація, дочь христіанской религіи. Что ведетъ къ ослабленію христіанской религіи, то служитъ помѣхою для прогресса, для нашей цивилизаціи" (Цезарь Вальбе). Вѣрность этихъ взглядовъ явствуетъ уже просто изъ того, что всякое отклоненіе отъ принциповъ нравственности, основанныхъ на христіанской религіи, неизбѣжно даетъ себя чувствовать какой-либо аномаліей въ жизни европейскаго общества. Такъ напр., цивилизованная Европа въ настоящее время задыхается отъ милитаризма, поглощающаго лучшій цвѣтъ ея населенія и почти треть ея доходовъ. Такія невѣроятныя гекатомбы приносятся въ жертву кровожадному Молоху главнымъ образомъ потому, что упразднено христіанское начало братства. Высокообразованный Западъ тонетъ въ развратѣ по той причинѣ, что онъ лишилъ бракъ его христіанскаго, церковнаго назначенія, низведя его на степень простаго сожительства, скрѣпленнаго, лишь въ лучшихъ случаяхъ, нотаріальнымъ актомъ. Брачный союзъ, основанный не на любви, не считаютъ преступнымъ. А разъ христіанскій бракъ, возведенный на степень духовнаго таинства, замѣненъ бракомъ гражданскимъ, полигаміей, со свободнымъ разводомъ, то гдѣ искать устоевъ для семейнаго начала? Семья—главная основа государственнаго организма, и если расшатана эта основа, то на одни воспитательные дома плоха на-

дежда въ дѣлѣ созданія хорошаго контингента гражданъ. Кромѣ того цивилизованные народы не должны бы имѣть такую короткую память и забыть, что христіанскій бракъ спасъ уже однажды растлѣнный міръ отъ окончательной гибели. Римъ, усмотрѣвъ свою ошибку, пробовалъ было покровительствовать браку, сталъ давать брачущимся разныя привиллегіи, но было поздно: одинъ изъ краеугольныхъ камней разрушился и зданіе развращеннаго властелина міра рухнуло. Гордый XIX вѣкъ, ослабивъ насколько возможно начала христіанской этики, призналъ своей религіей безпощадную борьбу за существованіе, борьбу Каина, убившаго брата Авеля, которая совершенно игнорируетъ милосердіе, презираетъ состраданіе къ слабымъ и обдѣленнымъ и протягиваетъ руку всѣмъ хищнымъ, оборотливымъ и беззастѣнчивымъ, лишь бы они были сильны и проворно примѣнялись къ окружающей средѣ. По основному параграфу сего закона правъ тотъ, кто одолѣетъ; слѣдовательно, сегодня поле битвы осталось за коммунистами—они правы, завтра побѣдили динамитчики — на ихъ сторонѣ право и т. д. „Государство ведетъ борьбу противъ церкви, личность воюетъ съ обществомъ, трудъ съ капиталомъ, молодое поколѣніе со старымъ — и всюду въ результатѣ разложеніе, разрушеніе, анархія, революціонный духъ“, но общество молчи и покаряйся, ибо „разрушители правы, подвиги ихъ законы“ (Лопухинъ) — они побѣдили, а побѣдителей не судятъ!... Неужели во всемъ этомъ не чувствуется фальшь? Конечно чувствуется, и причина ея ясна: устраненъ Христосъ съ Его нравственнымъ закономъ. Отчего происходитъ, что нашъ вѣкъ, кичащійся своею ученостью, представляетъ міру примѣры небывалой беззастѣнчивости нарушенія трактатовъ, договоровъ, чужихъ правъ, общественныхъ гарантій? Отчего передовыя государства раздираемы междоусобіями и кровавыми войнами, тѣ многоученыя и книжныя государства, гдѣ кажется, „каждая пушка упирается лафетомъ въ какой-нибудь университетъ, а дуломъ въ музей, библіотеку, академію?“... (Ив. С. Аксаковъ). Отъ того, что знаніе не все для человѣка, что въ наукѣ и въ жизни есть пробѣлъ, который можетъ быть восполненъ только моралью.

Глядя на западную Европу — эту „страну чудесъ знанія“— и читая ея исторію, невозможно удержаться отъ искреннихъ похвалъ. Сколько красоты разлито въ ея исторіи, сколько ею совершено величественныхъ подвиговъ, сколько возведено грандіоз-

ныхъ храмовъ и ученыхъ учрежденій! Какая поражающая картина развертывается передъ нашей мыслью при попыткѣ бѣгло охватить всю ширь ея знанія, всю глубину ея науки, всю глубину ея философіи. Какія колоссальныя силы созидали ея цивилизацію!... Но въ тоже время, по мѣрѣ шествія Запада къ его апогею, къ его идеалу, все чаще, больше и громче стали раздаваться голоса, свидѣтельствующіе „о внутренней неудовлетворенности, душевной усталости, грусти, разочарованіи“ (В. Розановъ). Духъ свѣтлой радости точно покинулъ человѣка, и онъ не находитъ себѣ ни покоя, ни счастья; онъ точно лишенъ возможности насладиться трудами своихъ могучихъ геніевъ. — Люциферъ (Байрона) шлетъ всему ужасныя проклятія, Фаустъ (Гете) томится жаждой пережить заново свою жизнь, такъ какъ гармонія его прежней жизни была нарушена преобладаніемъ разума надъ чувствами; поэты-пессимисты— Гейне, Леопарди, Альфредъ де-Мюссе, Луиза Аккерманъ и др. поютъ жалобную пѣсню, находя, что сонъ любви отлетѣлъ отъ людей; Гартманъ, Шопенгауэръ, Таубертъ и др. создали цѣлую философскую систему озлобленія противъ жизни; современное поколѣніе ноетъ и страдаетъ нервностью и т. д. Всѣ видятъ, что вѣками взращенное дерево цивилизаціи принесло много горькихъ плодовъ и отравило лучшія надежды цѣлыхъ поколѣній; всѣ чувствуютъ наличность какого-то великаго зла; всѣ понимаютъ, что въ жизни „недостаетъ чего-то невознаградимо дорогаго“ (В. Розановъ), чего-то, безъ коего невозможно существовать, что въ жизнь вкралась какая-то ненормальность, если все заканчивается страданіемъ и неудовлетворенностью. Неужели вѣнецъ всѣхъ подвиговъ и заботъ—одно страданіе?

Проанализируйте все, вникните въ современныя жизненныя явленія, взвѣсьте всѣ обстоятельства, и врядъ ли у васъ останется сомнѣніе въ томъ, что причина общей неудовлетворенности есть нарушеніе равновѣсія духовныхъ силъ цивилизованнаго человѣка; не въ мѣру развился раціонализмъ и расширилась вѣра во всемогущество человѣческой природы. Раціонализирована природа въ философіи и наукѣ, народились Штраусы, Фейербахи, Ренаны, Молешоты и Бюхнеры, отвергнута вѣра въ Бога, въ загробную жизнь, въ нравственную отвѣтственность. Люди увѣровали въ культуру, забывая, что она не болѣе, какъ внѣшность, расшитый мундиръ, тогда какъ все дѣло не въ одеждѣ, а въ томъ сердцѣ,

которое бьется подъ наружными покровами, въ той нравственной волѣ, которая единственно въ состояніи держать человѣка на правильномъ пути. Люди потеряли руководящую нить жизни и не имѣютъ незыблемаго устоя, за который можно было бы ухватиться въ моменты крушенія. У насъ не хватаетъ нравственной энергіи; мы лишены „простоты, добра и правды“.

Надѣемся, что перечисленными историческими данными достаточно подкрѣпленъ вышеприведенный нами законъ о томъ, что „несовершенства и недостатки нравственнаго сознанія кладутъ рѣзкій отпечатокъ на всю культуру народа“, а слѣдовательно, вмѣстѣ съ тѣмъ нѣсколько выясненъ вопросъ о важномъ значеніи, какое вообще имѣютъ въ нашей жизни нравственныя начала. Однако, наши доводы еще не исчерпаны, и въ виду серьезности разбираемаго вопроса дополнимъ ихъ еще однимъ замѣчаніемъ.

Исторія показываетъ, что человѣчество никогда не могло удовлетвориться одними матеріальными интересами и всегда утоляло свою жажду у духовнаго источника. Сократъ, стоики, ученія Локка, Канта и друг. служили протестомъ противъ печальной дѣйствительности, поворотными пунктами къ изслѣдованію психическаго міра и къ поискамъ истины въ нѣдрахъ нашего духа, нашего самосознанія. Особенно замѣчательно слѣдующее общее всѣмъ народамъ и временамъ явленіе: въ трудныя минуты, когда общество терпѣло политическія крушенія или погибало въ морѣ роскоши и разврата, оно всегда искало и находило якорь спасенія въ нравственности и никогда цѣлительная сила не истекала изъ науки. Въ періоды всеобщаго упадка люди внимали голосу пророковъ, слушали мудрое слово Сократа, принимали тяжелыя правила стоиковъ, страшились угрозъ Савонароллы, падали ницъ передъ краткою рѣчью Христа... Моралистъ, а не ученый, въ подобныхъ случаяхъ давалъ средство противъ зла и указывалъ путь истинный къ добру. Всюду за эпохой безумнаго распутства и пресыщенія наслажденіями являются аскеты, отшельники, монашескіе ордена съ тѣми или иными, но непремѣнно моральными принципами: когда оргіи древняго міра достигли своего апогея—усилилось христіанское монашество; живымъ укоромъ излишней роскоши дворовъ халифовъ магометанскаго міра явились дервиши и факиры; разливу разврата среднихъ вѣковъ противодѣйствовали ордена нищенствующихъ и

картезіанскихъ монаховъ; въ XIV и XV ст., въ періодъ разцвѣта матеріальнаго благосостоянія Нидерландовъ были основаны секты бегиновъ и бегардовъ, а затѣмъ сталъ громить пороки Ѳома Кемпійскій; въ Англіи за разгуломъ Стюартовъ стало распространяться ученіе Квакеровъ; во Франціи послѣ шумной праздности Людовика XIV и регентства родилась секта Янсенистовъ (Вѣстн. Евр. 85, 8).

А наше время? Не даетъ ли оно новаго подтвержденія высказанной мысли? Кто хоть нѣсколько внимательно относился къ окружающему, тотъ не могъ не замѣтить, что матеріализмъ и позитивизмъ долго держали наше общество въ крѣпкихъ своихъ тискахъ, заставляя его чтить культъ разума; но теперь оно, не найдя въ нихъ желаемаго удовлетворенія, бросилось искать новыхъ идеаловъ. Во всѣхъ странахъ закипѣла работа по разсмотрѣнію многоразличныхъ вопросовъ морали; усердно роются даже въ буддизмѣ и изучаютъ его, въ надеждѣ въ немъ обрѣсти для себя новыя нравственныя заповѣди. Въ наши дни интересъ къ этикѣ возросъ необыкновенно [4]). Этическій вопросъ положительно поставленъ на очередь и поворотъ этотъ не случайный, а обусловленъ всѣмъ предыдущимъ ходомъ нашего развитія, слѣдовательно вызванъ естественнымъ образомъ. Отъ матеріальнаго, внѣшняго, человѣкъ переходитъ къ поискамъ опоры въ самомъ себѣ, въ своемъ внутреннемъ, духовномъ мірѣ. Имѣется даже нѣкоторое основаніе предполагать, что духовно-нравственные вопросы будутъ спеціальностью XX в., какъ естественно-научное знаніе было „злобою дня“ доживающаго столѣтія.

II.

Французская революція 1789 г. — Свобода, равенство и братство; отсутствіе въ нихъ религіозно-нравственной основы. — Попытка созданія раціональной и общественной морали во время революціи и до нея. — Требованія возстановить религію, какъ источникъ нравственности.

Французская революція 1789 г. вообще одна изъ самыхъ поучительныхъ эпохъ всемірной исторіи, а въ занимающемъ насъ вопросѣ указанія ея должны быть особенно драгоцѣнны, такъ какъ

[4]) За послѣднее время въ Россіи надъ разработкой нравственныхъ вопросовъ трудились: Кавелинъ, Лопатинъ, Звѣревъ, прот. Янышевъ, Гусевъ, архимандритъ

извѣстно, что Франція 1789 г. пожелала создать у себя „раціональный строй общежитія“ и перестроить міръ по отвлеченнымъ философскимъ ученіямъ. Поэтому интересно взглянуть, какъ она справилась съ своей задачей: удалось ли ей, этой передовой странѣ Европы—создать у себя правильное общежитіе подъ руководствомъ обоготвореннаго ею разума, безъ всякихъ „подачекъ свыше“, безъ „устарѣлыхъ и дѣтскихъ“ религіозно-нравственныхъ правилъ?

Итакъ, воздвигнувъ алтарь богинѣ разума, Франція ретиво принялась на практикѣ осуществлять облюбованную идею. Членъ учредительнаго собранія, Аббатъ Свейсъ написалъ, вдохновленный взглядами Ж. Ж. Руссо, „декларацію правъ человѣка“, въ которой сконцентрировалъ всѣ лучшія, заповѣдныя мечты передовыхъ умовъ страны. Со дня обнародованія „декларацiи правъ“, Евангеліе было окончательно закрыто и отложено въ сторону, небесное царство отвергнуто, а божественная Троица замѣнена троицей свободы, равенства и братства. Положено было евангельскую мораль замѣнить „предписаніями демократическихъ заповѣдей“, революціонной этикой. Въ школахъ введено было преподаваніе новой конституціи, декретовъ національнаго собранія, „правъ людей и гражданъ“, внушались понятія о свободѣ и равенствѣ, какъ послѣднихъ результатахъ человѣческаго разума; а о скрижаляхъ, сошедшихъ съ неба, велѣно было забыть. Школы и библіотеки наполнились катехизисами „элементарной нравственности“ и французской конституціи, „ также книгами, необходимыми для дѣтей свободы“, изданіями о началѣ республиканскаго воспитанія и т. п. сочиненіями, въ коихъ наставлялось, что юношество есть дитя отечества, а богатство его заключается въ свободѣ и равенствѣ. Декретомъ 1793 г. „во всѣхъ администраціяхъ замѣнили вы словомъ ты“; тогда же ходатайствовали объ изъятіи изъ употребленія фразъ: „имѣю честь“, „остаюсь покорнѣйшимъ слугою“ и т. п. Нѣкто Лебефъ, называвшій себя Гракхомъ, популяризировалъ идею Руссо, что земля не составляетъ ни чьей собственности, а плоды ея — достояніе всѣхъ. Едва были объявлены свобода и равенство, всѣ поспѣшили воспользоваться ими, каждый по своему крайнему ра-

---

Борисъ, Л. Толстой, В. Щегловъ, Кн. Львовъ, Чертелевъ, архим. Антоній, Гренковъ, Гротъ, Олесницкій, Оболенскій, члены Московскаго Психологическаго Общества и многіе другіе.

зумѣнію. Церкви и монастыри были закрыты и осквернены; кресты ихъ сломаны, алтари опрокинуты, образа и мощи выброшены, вмѣсто распятій развѣсили красные фригійскіе колпаки; однѣ церкви превратились въ мучные склады, другія—въ театры, третьи продавались желающимъ, четвертыми пользовались для устройства оффиціальныхъ обѣдовъ. Пантеонъ предали запустѣнію, Сорбонну разрушили, Гобеленову фабрику уничтожили, картинныя галлереи ограбили, дорогія коллекціи распродали. Церковный бракъ былъ уничтоженъ, обрядъ погребенія отмѣненъ, разводъ — свободенъ, крещеніе дѣтей признали излишнимъ, религія — не преподавалась. Разводились и вновь вступали въ бракъ по нѣсколько разъ; въ одномъ Парижѣ въ теченіи 2-хъ лѣтъ было расторгнуто 5 тыс. браковъ. Нерѣдко вчерашніе супруги встрѣчались на балахъ и собраніяхъ и каждый вновь сочетавшійся бракомъ; солдаты женились до выступленія полка на новыя квартиры. „Вся Франція превратилась въ развратный домъ“, сказалъ съ трибуны Дельвиль. Титулы, гербы, ордена, дворянство, ливрея изгнаны; правила приличія упразднены; равенство наглядно показывалось такимъ образомъ, что народъ силой сажалъ лакеевъ въ кареты, а господъ ставилъ на запятки; школьники посѣщали классы по своему усмотрѣнію. Свобода разнуздала книгопечатаніе, театры, клубы и семейную жизнь. Женщины прогрессировали и цивилизовались наравнѣ съ мужчинами: съ бичемъ въ рукахъ онѣ правили лошадьми и съ крикомъ давили встрѣчныхъ. Человѣческая жизнь не имѣла никакой цѣны; за малѣйшія провинности людей бросали въ тюрьмы и волокли на гильотину; улицы Парижа были политы человѣческой кровью; дуэли умножились; случаи самоубійства никого не поражали [5]). Одиннадцать лѣтъ къ ряду продолжалась подобная анархія. Забывая всѣ ея безобразія, все очевидное нравственное и экономическое банкротство Франціи, цѣлыя поколѣнія въ Европѣ усердно идеализировали революцію 89 г., вздыхали по демократическимъ заповѣдямъ свободы, равенства и братства, не желая знать, что они были идеалами Робеспьера, Дантона, Марата, якобинцевъ, террористовъ, а не истинными политическими идеалами. Равенствомъ воспользовались честолюбцы, чтобы занять трибуны и кресла властей, свободой, — чтобы однимъ усѣсться за богатую

[5]) Соч. Евгеніи Туръ: «Нравы, моды и обычаи первой республики».

общественную трапезу, а братствомъ,—дабы не стѣсняясь гильотинировать дерзающихъ слѣдовать по ихъ стопамъ! „Свобода обращалась въ тиранію, а равенство въ попраніе священнѣйшихъ правъ человѣка“. Самые пламенные друзья своей свободы превратились въ самыхъ лютыхъ враговъ чужой свободы. Яркій примѣръ имѣемъ въ Робеспьерѣ, который преслѣдовалъ писателей, превратилъ судъ въ деспотическую машину своихъ капризовъ, „національнымъ топоромъ“ каралъ и праваго и виноватаго. „Арестовать, позвать прокурора“! кричалъ Робеспьеръ, и участь человѣка была рѣшена. Чего же не хватало магической троицѣ революціи—свободѣ, равенству и братству для того, чтобы быть прочнымъ устоемъ цивилизаціи и вѣрнымъ средствомъ человѣческаго счастья на землѣ? Вѣдь несомнѣнно, что слова эти впервые были провозглашены христіанствомъ и французская революція только заимствовала ихъ. Протекло сто лѣтъ со времени великой революціи и теперь, когда она отстоитъ отъ насъ на „историческомъ выстрѣлѣ“, можно ее хладнокровно изслѣдовать и оцѣнить. Ожиданія философовъ XVIII в. и надежды революціонеровъ 89 года, возложенныя на раціональные принципы, не оправдались, прежде всего, по той причинѣ, что начала эти, понимаемыя исключительно, какъ продуктъ ума, оказались невѣрными и непрочными; они не могли гарантировать правильнаго прогресса, и жизненнаго элексира цивилизаціи они въ себѣ не заключали. Въ этомъ громко сознались, между прочимъ, Французы Тенъ, Ренанъ, Гастонъ Бержере (въ „Принципахъ политики“), Мелхіоръ де'Вогюэ (въ Revue des Deux Mondes въ статьѣ „A travers l'exposition“) и другъ.

„Декларація говоритъ буквально: ты родился свободнымъ и равнымъ всѣмъ остальнымъ людямъ“. Возможно ли согласиться съ этимъ положеніемъ? Конечно, нѣтъ, ибо логика и жизнь противъ него. „Что касается самой идеи свободы, то сильно ошибаются тѣ, писалъ Бержере, которые думаютъ, что свобода есть естественная и природная принадлежность человѣка. Не только человѣкъ не родится свободнымъ, какъ это любитъ провозглашать толпа, но онъ родится въ состояніи крайней зависимости, и, только благодаря заботливымъ попеченіямъ о немъ семьи, государства и церкви, онъ получаетъ насущный хлѣбъ, пользуется необходимою степенью свободы и находится въ обладаніи нѣкоторой доли духовной жизни—все это обусловливается извѣстнымъ стѣсненіемъ“. Надо понять,

что свобода имѣетъ только отрицательное значеніе—отсутствіе принужденія и только. „Свобода есть свобода, но не независимость. Свобода не исключаетъ подчиненія“ (Боссюэтъ), подчиненія физическимъ, нравственнымъ и гражданскимъ законамъ, такъ какъ по своей волѣ мы не можемъ, напр., избрать себѣ родителей, продолжить свое существованіе, прибавить себѣ роста; мы въ полной зависимости у того, кто можетъ дать намъ необходимый хлѣбъ; въ своихъ дѣйствіяхъ мы обязаны быть осмотрительны, дабы не ограничивать свободу другихъ; насъ ограничиваетъ время, пространство, короче всего. Свободны ли мы хотя въ своихъ мысляхъ? Не совсѣмъ. Мы напр. не можемъ мыслить, что не существуетъ міра, нашего я, что есть дѣйствія безъ причинъ, что я одинъ составляю все, что я никому ничѣмъ, даже Богу, не обязанъ и т. п.; мысль не можетъ становиться въ противорѣчіе съ самимъ собою и не слѣдовать присущимъ ея духу законамъ. (Труды Кіев. Дух. Ак. 85, 8). Противъ воли насъ иногда тревожатъ нежелательныя мысли, досаждаетъ совѣсть, измѣняетъ память и т. д. О прозрачной нашей свободѣ св. Августинъ мѣтко замѣтилъ: „желая я пришелъ туда, куда не желалъ (Volens quo nollem pervenerам). Въ западно-европейскомъ пониманіи свободы есть что-то фальшивое, неправильное, неуясненное. Въ этомъ отношеніи характернымъ является признаніе Герцена, который, можно сказать, душу свою положилъ за свободу, бывшую его кумиромъ. Онъ бѣжалъ изъ Россіи, чтобы на Западѣ полной грудью надышаться этой свободой и кончилъ тѣмъ, что цитируетъ Гёте: „Der Mensch ist nicht geboren frei zu sein“, а затѣмъ въ слѣдующихъ словахъ излагаетъ свой покаянный канонъ: „я ненавижу фразы, къ которымъ мы привыкли, какъ символамъ вѣры. Думали ли вы когда-нибудь, что значатъ слова: „человѣкъ родится свободнымъ“? Я вамъ ихъ переведу; это значитъ: человѣкъ родится звѣремъ, не больше. Возьмите табунъ дикихъ лошадей; совершенная свобода и равное участіе въ правахъ, полнѣйшій коммунизмъ. За то развитіе невозможно... Для развитія надо, чтобы однимъ было гораздо лучше, а другимъ гораздо хуже... Не забывайте, что человѣкъ любитъ подчиняться; онъ ищетъ всегда къ чему бы прислониться, за что нибудь спрятаться... Онъ росъ въ повиновеніи семейномъ, племенномъ... Я утратилъ вѣру въ слова и знамена, въ канонизированное человѣчество и единую спасающую церковь западной цивилизаціи“. Итакъ, свобода—мечта, форма безъ реальнаго содержанія.

Такой же мечтой и фикціей является и равенство, разъ только мы подвергнемъ его анализу. Понятіе равенства ни въ жизни природы, ни въ соціальныхъ отношеніяхъ не имѣетъ никакихъ корней. „Равенство находится только на кладбищѣ“ (De-Lèvis). Полной нивеллировки нигдѣ нашъ глазъ не наблюдаетъ: напротивъ, всюду онъ видитъ горы и долины, большихъ и малыхъ, низшихъ и высокихъ, сильныхъ и слабыхъ, разные темпераменты, положенія, права, привиллегіи и т. д. и во всемъ этомъ нѣтъ зла; все идетъ на благо земли и человѣка. Горы и долины способствуютъ къ украшенію и къ пользѣ земли; въ такой же мѣрѣ всякаго рода неравенства необходимы во всѣхъ человѣческихъ учрежденіяхъ. Опытъ и логика вещей на каждомъ шагу высказываются противъ голой фикціи равенства. Когда рѣчь идетъ о неравенствѣ, вытекающемъ изъ различія силъ, красоты, умственнаго развитія, нравственныхъ качествъ личностей, то противъ него вообще не возражаютъ. Вся злоба обыкновенно направлена на соціальное неравенство; но оно также обусловлено природой, какъ и первое, а потому его приходится признать, какъ неуничтожаемый фактъ. Декларація заявляла, что „я, человѣкъ, равенъ всѣмъ остальнымъ людямъ [6]). Софизмъ XVIII в. гласилъ: „человѣкъ есть человѣкъ и потому всѣ люди равны между собою“. Это неправильно. Треугольникъ есть треугольникъ, но не всѣ треугольники равны (Д. Цертелевъ). Мы всѣ одинаково люди, но какъ члены общества мы неравны. „Съ самаго своего рожденія человѣкъ повинуется однимъ и повелѣваетъ другимъ“. Родители кормятъ дѣтей, предотвращаютъ отъ нихъ бѣдствія, а потому имѣютъ право приказывать имъ. Человѣкъ никогда не равенъ тому, кто можетъ ему „дать хлѣба или отказать въ немъ“ (Вогюэ). Такимъ образомъ, мнѣніе, что равенство есть законъ природы—мнѣніе ложное; природа равенства не знаетъ и ничего равнымъ не создала; верховный законъ состоитъ въ подчиненности и зависимости. „Міръ имѣетъ строеніе пирамидальное, на вершинѣ пирамиды человѣчества стоитъ Богъ“. Общество есть іерархія; всѣ существа имѣютъ право, но не всѣ существа равны... Жизнь человѣческая стала бы невозможною, если бы держались того отвлеченнаго понятія, по которому

---

[6]) «Земля, порождая смертныхъ, наложила на всѣхъ печать равенства», гов. Еврипидъ.

всѣ люди раждаются съ одинаковымъ правомъ на имущество и на общественное положеніе... Такой взглядъ можетъ породить ненависть и войну между двумя полами, тогда какъ природа тутъ создала неотрицаемое различіе ролей... Французская буржуазія ошиблась. Человѣчество есть таинственная лѣстница... Поставьте всѣхъ людей на одну линію, съ равными правами, безъ связи и подчиненія общему дѣлу, вы получите эгоизмъ, посредственность, разобщенность, сухость, невозможность жить... Великая добродѣтель націи заключается въ переношеніи традиціоннаго неравенства",—вотъ что писалъ Ренанъ, разбирая принципы французской революціи. Даже въ чисто-механическомъ смыслѣ равенство немыслимо иначе, „какъ въ видѣ равновѣсія, обусловливающаго покой. Покой же есть абсолютная смерть". Равенство, какъ и смерть, не допускаетъ движеній и измѣненій.

Равны ли всѣ передъ закономъ? Нѣтъ. Было бы несправедливо предъявляетъ одни и тѣ же требованія къ мужчинѣ и женщинѣ, совершеннолѣтнему и малолѣтнему, образованному и грамотному. Равенство передъ закономъ слѣдуетъ понимать единственно въ томъ смыслѣ, что законъ долженъ быть равно безпристрастно примѣняемъ ко всѣмъ. Бержере обращаетъ наше вниманіе еще на то, что свобода и равенство въ жизни другъ друга совершенно исключаютъ. Свобода обязана способствовать образованію чрезвычайно разнообразныхъ и неравныхъ индивидуальностей, равенство же можетъ существовать только въ томъ случаѣ, если всѣ, выходящіе изъ общаго уровня силы, будутъ лишены свободы развиваться и подведены подъ общую норму".

То, что было говорено о равенствѣ слѣдуетъ отнести и къ братству, такъ какъ идея братства въ существѣ своемъ есть ничто иное, какъ стремленіе къ возстановленію равенства между людьми.

Итакъ, основныя заповѣди революціонной морали — свобода и равенство стоятъ въ прямомъ противѣчіи съ логикой вещей и съ исторической правдой. Они внутренно несостоятельны: „будучи послѣдовательно развиты, онѣ разрушаютъ сами себя". Главное же зло заключалось въ томъ, что французская революція „вылущила" изъ нихъ религіозную и нравственную основу и вывѣтрила христіанскій духъ, а въ нихъ-то вся сила, въ нихъ вся суть. „Духа не угашайте"!.. Это прекрасно сознавали здравомыслящіе французы, которые не бросились, очертя голову, въ мутный по-

токъ революціи. Вотъ напр., что говорилъ въ то время знаменитый юристъ Маркаде: принципы свободы, равенства и братства „не философіей выдуманы и не революціей изобрѣтены"... Къ несчастію, философія XVIII в. и революція „лишили ихъ всякаго фундамента силы и жизни, благодаря тому, что отвергли догму, съ которой принципы эти такъ неразрывно связаны... Всѣ злодѣянія и бѣдствія, которыми мы обязаны революціи, возникли только благодаря, усвоенному ей религіозному скептицизму, въ силу котораго она отвергла догматы христіанской вѣры. (Изъ „Христ. Чт."), Еще раньше Маркаде въ томъ же смыслѣ высказался Ж. Ж. Руссо: „я не знаю, почему прекрасную мораль нашихъ книгъ хотятъ приписать прогрессу философіи. Эта мораль позаимствована изъ Евангелія и была христіанскою прежде, нежели стала философскою". А если она была христіанскою, то не лишайте ея духа Христа. Въ наше время принципы французской революціи неоднократно подвергалъ пересмотру извѣстный Ренанъ. Онъ, какъ и другіе писатели, доискивался въ нихъ корня зла и причинъ ихъ неудачи. „Я считалъ революцію синонимомъ либерализма, писалъ Ренанъ въ 1851 г. я не видалъ еще скрытой язвы той общественной системы, которая была создана французскимъ умомъ", т.-е. онъ не замѣтилъ насильственности, отсутствія нравственныхъ связей, зародыша разрушенія и т. п. Въ 1868 и 69 гг. Ренанъ уже болѣе опредѣленно заявилъ, что „нельзя безнаказанно оставаться безъ философіи, безъ науки, безъ религіи"; что путемъ кровавыхъ рѣкъ не устанавливается справедливость, честность, гуманность и свобода; что Франція конца XVIII в. была „очень невѣжественна относительно условій существованія народа и человѣчества", и что революція не понимала значенія религіи и окончательно стала „противурелигіозною и безбожною". Разсматривая бѣдственное положеніе Франціи послѣ 1870 г., Ренанъ призналъ его слѣдствіемъ событій 1789 г., когда совершилось нравственное паденіе его отечества, исчезла всякая доблесть и былъ водворенъ политическій, общественный и экономическій матеріализмъ. Тутъ же Ренанъ прибавилъ, что причина скораго паденія второй имперіи заключалась въ томъ, что она была „государствомъ безъ нравственной основы". Всѣ подобные выводы Ренана имѣютъ для насъ особую цѣнность въ виду того, что они сдѣланы человѣкомъ, „не испорченнымъ религіей".

Декларація говорила каждому: вы свободны и равны всѣмъ, вотъ ваши главнѣйшія права; liberté, egalité и fraternité — вотъ основа государственнаго и общественнаго механизма. Таково „единственное напутствіе“, данное всѣмъ французамъ при выступленіи на тернистый путь жизни, таковъ единственный устой, на которомъ долженъ былъ держаться весь соціальный организмъ народа. Устой этотъ оказался слабымъ; онъ не выдержалъ огромной тяжести общественной жизни, и Европа дорого поплатилась за свое увлеченіе и довѣріе къ симъ послѣднимъ словамъ прогресса, кои по ея мнѣнію опередили и, слѣд., упразднили христіанство.

Декларація выставила таблицу правъ гражданъ, но для человѣка, живущаго въ обществѣ, недостаточно знать только свои права, ему необходимо указать и его обязанности, а этого декларація не сдѣлала, почему не получилось устойчиваго положенія. Равновѣсіе въ обществѣ могло быть возстановлено другой таблицей, на которой бы значились святыя десять заповѣдей; но революція начала съ того, что отвергла вѣру въ Бога... Такимъ образомъ, обществу не было сдѣлано надлежащаго указанія, какъ устроить свою жизнь. На лицо имѣлись только разнуздывающія свобода и равенство, отвергавшія всякій авторитетъ. А разъ человѣкъ поставилъ самаго себя центромъ и „ничего не чувствуетъ надъ собой, то необходимо является безчиніе, анархія или тираннія“ (Шампаньи). Особо иллюстрировать это положеніе въ данномъ случаѣ нѣтъ надобности, такъ какъ передъ нами стоитъ картина періода, когда во имя свободы и равенства творили свою расправу Робеспьеръ, Дантонъ и Маратъ, орошая страну кровью неповинныхъ гражданъ, когда гильотина отсѣкла голову несчастному королю Франціи. „Декларація правъ человѣка и гражданина“—это политическое евангелію Франціи—сѣяла свободу и равенство, и все разрослось въ одно насиліе! Какая злая иронія! Франція задыхалась отъ насилія, вызваннаго деклараціей, и потомъ благословляла тиранію Наполена Бонапарта, избавившую ее отъ свободы и равенства! Ясно, что въ томъ „напутствіи“ и благословеніи, кои были преподаны ученіями модныхъ философовъ, чего-то недоставало. Недоставало души, сердца, любви, добра и правды. Прислушайтесь къ рѣчамъ коноводовъ революціи и убѣдитесь, что ни одна задушевная нота любви не прозвучала въ ихъ рѣчахъ, построенныхъ на отвлеченной разсудочности. На одной формальной справедливости французы

силились создать усовершенствованный строй общежитія. Какое заблужденіе! Они хотѣли усовершенствовать общество, не озаботившись о личномъ, внутреннемъ совершенствованіи человѣка. Вмѣсто духа смиренія они водворяли духъ гордости. Имъ слѣдовало укрощать страсти и запрещать ненависть, а они раздували ихъ. Но укращать и сдерживать было нечѣмъ, ибо имъ не хватало нравственныхъ руководящихъ началъ. Да и взять ихъ негдѣ было. Французы тогда увлеклись туманными бреднями того міропониманія, которое въ основу всего клало матерію и ея механическіе законы. Сверхъестественной силы по штату тогда не положено было; человѣкъ былъ признанъ машиной (Lamettrie), а совѣсть — за смѣшной предразсудокъ. Спрашивается, во имя чего отъ народа—атеиста, отъ человѣка—машины могли требовать безкорыстныхъ дѣйствій, нравственнаго поведенія, ограниченія произвола и прихотей? На чемъ можно было обосновать взаимное уваженіе, долгъ, равно обязательный для всѣхъ, или вообще какія-либо добродѣтели? Наконецъ, во имя чего и что именно должно было считать добродѣтелью? Раціоналистическія заповѣди и послѣднія слова прогресса ко всему этому никакихъ основаній не давали; всѣми подобными вопросами они видимо не были вовсе озабочены.

Секретъ жизни не въ гражданской свободѣ и равенствѣ, въ томъ смыслѣ, какъ ихъ понимали дѣятели революціи и атеисты. Христіанство, впервые возвѣстившее міру свободу и братство, понимало ихъ совершенно иначе. „Гдѣ Духъ Господень—тамъ свобода“. Христіанство свободой не разнуздываетъ страстей и нравовъ, а связываетъ, ограничиваетъ ихъ. Гражданская, атеистическая свобода говоритъ: люди, дѣлайте что хотите и какъ хотите, вамъ никто не страшенъ! Христіанство же наставляетъ, что вся заслуга и все достоинство человѣка заключаются въ томъ, чтобы онъ свободно любилъ, по своей охотѣ былъ почтителенъ, добровольно ограничивалъ себя, свободно стремился къ самостѣсненію, искренно бралъ на себя иго самоподчиненія. „Истинная свобода есть та, которая связываетъ всѣ частные интересы съ интересами общими“ (Боссюэтъ). Не будь личная свобода ограничена для свободы всѣхъ, смерть общества была бы неизбѣжна. Гражданское равенство революціоннаго кодекса учило: знать ни кого не хочу, я самъ баринъ, никто не стоитъ выше меня! Христіанство же, кромѣ того, что съ идеей равенства и братства не разъединяетъ понятія о

милосердіи или безкорыстной помощи ближнему, о тепломъ чувствѣ взаимности, о смиреніи и т. п., прямо говоритъ: бо́льшій обязанъ нести тягости меньшихъ и быть всѣмъ слугою. Мало того, по христіанскому пониманію личная нравственность начинается съ исполненія долга и съ свободнаго подчиненія общечеловѣческому благу. „Долгъ есть связь между отдѣльнымъ человѣкомъ и обществомъ; долгъ требуетъ послушанія и самоотреченія“ (Г. Мартенсенъ). Таковъ нравственный смыслъ, сокрытый въ словахъ „свобода и равенство“ по ученію Евангелія. Если изгнать изъ этихъ принциповъ вѣру въ Бога, очистить отъ всякой догмы или отвлеченной теоріи, писалъ Ив. С. Аксаковъ, то эти принципы логически приведутъ къ абсурду. Такъ, идея равенства,—понятая чисто внѣшнимъ образомъ, логически развиваемая внѣ идеи Бога, — не можетъ остановиться на равноправности предъ закономъ, на уничтоженіи привиллегій: она выставитъ знамя бунта противъ неравенства состояній и Божьихъ даровъ, потребуетъ уравненія лѣниваго съ прилежнымъ, бездарнаго съ даровитымъ, невѣжды съ ученымъ и въ вѣчномъ протестѣ противъ природы и Бога—убьетъ самую жизнь, ни къ чему не приведетъ, кромѣ смерти и разрушенія. Еслибы можно было установить принципъ равенства безъ примѣси къ нему нравственнаго начала, то всегда количество брало бы верхъ надъ качествомъ, невѣжество надъ просвѣщеніемъ, глупость надъ умомъ, грубая физическая сила надъ нравственной. Революція декретомъ запретила исповѣданіе бытія Бога, а „декларацiей“ провозглашаетъ братство. Выходитъ противорѣчіе и нелѣпость, „ибо братство предполагаетъ сыновство, и безъ сыновства, безъ понятія объ общемъ Отцѣ, братство не мыслимо. Люди только потому и братья, что дѣти одного Отца, и если мы не сыны Божіи, то нѣтъ и братства“. Братство выше равенства, такъ какъ всякую неравномѣрность, какъ искуственную такъ и естественную, восполняетъ любовью (Аксаковъ). Наглядной притчей о „Самарянинѣ“ Евангеліе пояснило, что нашимъ братомъ является тотъ, кто близокъ намъ по духу. „Взятое въ этомъ смыслѣ, братство составляетъ, конечно, одно изъ высшихъ понятій, доступныхъ человѣческому разуму; а чувства состраданія и любви, находящіяся въ тѣсной связи съ нимъ, являются одною изъ высшихъ задачъ религіи и этики“ (Цертелевъ). Дѣятели революціи, повидимому думали, что достаточно въ „декларацiи правъ“ про-

писать всѣми буквами fraternité и братство будетъ всеобщимъ закономъ. Они упустили изъ виду, что „ни чувства, ни мысли не могутъ предписываться положительнымъ закономъ“, ибо, какъ совершенно правильно разсуждаетъ кн. Цертелевъ, „тамъ, гдѣ живо сознаніе любви и правды, законы излишни, а тамъ, гдѣ его нѣтъ, никакіе законы не въ силахъ воскресить его, а должны только ограждать людей отъ проявленій ненависти и несправедливости“ физическою силой, государственною властью. Христіанская любовь—вотъ тотъ надлежащій корень, на которомъ ростутъ равенство, братство, свобода. Любовь эта составляетъ „плоть самой вѣры“ и вся выражается въ милости и жертвѣ. Безъ жертвы, безъ добровольнаго стѣсненія свободы немыслима разумная общественность. Исторія вполнѣ подтверждаетъ этотъ основной законъ. Само государство не могло бы основаться на землѣ безъ добровольнаго ограниченія личной свободы согражданъ. Франція послѣ революціи ожила и окрѣпла съ того дня, когда она вновь стала рабомъ закона, когда преклонилась передъ неумолимою природой, незнающей всеобщаго равенства и свободы безъ самоподчиненія, когда Наполеонъ ограничилъ свободу. Печальными страницами русской исторіи являются тѣ, которыя свидѣтельствуютъ объ разнузданности свободы и шатаніи, въ до—Рюриковское время, въ удѣльный періодъ, въ эпоху самозванцевъ, во время гуляній Разина и Пугачева и шумныхъ радъ запорожской Сѣчи. Въ Польшѣ каждому шляхтичу было дано право крикомъ „не позволямъ“ срывать сеймъ Рѣчи Посполитой, и право это привело къ тому, что подъ широкими вольностями шляхтичей схоронена Польша. Могущество государствъ основано на самоограниченіи народной воли. Сила Руси росла по мѣрѣ того, какъ она свободно подчинилась Рюрику, приняла благое иго Христа при Владимірѣ св., стала покорной неограниченной власти самодержцевъ. Въ чемъ сила Германской имперіи? Въ томъ, что она вся воспитана въ духѣ строгой дисциплины, дисциплины стѣснительной, но служащей въ то же время залогомъ всего ея могущества, успѣха и всякой самостоятельности [7]).

---

[7]) Ренанъ признаетъ, что побѣда въ 1870 г. досталась Пруссіи потому, что она также «обладала большею нравственной доблестью», чѣмъ Франція.

Французы широко пользовались „правами человѣка“, но въ то же время смутно сознавали, что къ ихъ свободѣ и равенству нуженъ какой-то коррективъ, какой-то регуляторъ, который бы поставилъ ихъ поведенію извѣстныя рамки и указалъ норму для взаимныхъ отношеній. Естественно возникъ вопросъ: откуда взять эти нормы, какъ ихъ создать? Одно при этомъ было для нихъ вполнѣ ясно, что требуемыя нормы должны стоять въ полномъ согласіи съ существующими демократическими институтами и находиться внѣ всякой зависимости отъ религіозныхъ понятій. Власти разъ навсегда рѣшили, что никакихъ „подачекъ свыше“ не принимать. Итакъ, настоятельно требовалось изобрѣсти мораль. Надъ тѣмъ, какимъ путемъ идти къ требуемому, французы долго не задумались.

„Граждане – депутаты! Вы представители народа, говорилъ депутатъ Pisou-Dugland, и отъ васъ зависитъ опредѣленіе началъ и заповѣдей нравственности. Вы обязаны указать учителямъ, чему должны они учить народъ и отъ чего слѣдуетъ предостерегать его. Вы политическіе философы и жрецы общественной морали“! Въ свое время Гельвецій также находилъ, что правительство въ правѣ изобрѣсти религію. Такимъ образомъ можно догадываться, что мысль названнаго депутата не была новостью для французовъ; что она была очень распространена, видно еще изъ того, что сейчасъ же приступлено было къ выработкѣ демократической морали, независимой отъ вѣры. Эта попытка создать свою этику чрезвычайно характерна и поучительна. Вскорѣ же стали появляться учебники морали и „элементарные катехизисы нравственности“; но при провѣркѣ ихъ установленнымъ жюри они оказались негодными. Тогда министерство народнаго просвѣщенія, въ поискахъ за моральными началами, остановилось на басняхъ Эзопа и Лафонтена, предложивъ воспользоваться ими для нравственнаго воспитанія юношества. Но такъ какъ и баснп оказались недостаточными, то прибѣгли еще къ слѣдующимъ мѣропріятіямъ: во-первыхъ учредили особый трибуналъ, возложивъ на него обязанность оповѣщать черезъ газеты о добродѣтеляхъ и порокахъ гражданъ. Во-вторыхъ развѣсили таблицы съ перечисленіемъ принциповъ морали, дабы проходящіе усваивали ихъ и слѣдовали имъ. Въ третьихъ, соорудили позорные столбы, къ коимъ прибивались имена безнравственныхъ гражданъ. Оглашая поведеніе французовъ во всеобщее

свѣдѣніе, разсчитывали, конечно, угрозами и похвалами благотворно повліять на естественное честолюбіе гражданъ. Въ четвертыхъ, наконецъ, придумали еще мѣну дѣтей, заключавшуюся въ томъ, что родители не должны были воспитывать своихъ собственныхъ дѣтей, а сдавать ихъ на руки другимъ; въ свою же очередь сами обязаны были вести дѣтей другихъ семействъ. Предположено было, чтобы дѣти странствовали по чужимъ домамъ до 15 лѣтняго возраста. Цѣль подобной затѣи—распространить любовь дѣтей на всѣхъ тѣхъ лицъ, у которыхъ они жили.

Таковы были попытки созданія морали, независимой отъ религіи, сдѣланныя во время самой революціи;—раньше же, до революціи, философы XVIII в. остановились на томъ, что приписали добрую дѣятельность людей „внушенію наиболѣе естественныхъ, безъискуственныхъ, общечеловѣческихъ наклонностей".

Что касается тѣхъ мѣропріятій, коими хотѣли нравственно возродить французскій народъ во время революціи 89 г., то они представляются настолько ничтожными, что противъ ихъ табличекъ, позорныхъ столбовъ, мѣны дѣтей и т. п. и возражать излишне. Относительно же „наиболѣе естественныхъ наклонностей людей" слѣдуетъ замѣтить, что система эта несостоятельна уже потому, что она не въ состояніи сдержать наиболѣе рѣзко проявляющихся инстиктовъ и влеченій, напр., гнѣва, вражды, мести и другихъ дурныхъ сторонъ нашей природы, а между тѣмъ эти непривлекательныя качества людей играютъ весьма большую роль въ нашей жизни и относятся къ числу самыхъ широко-распространенныхъ наклонностей. Нѣкоторые философы—наблюдатели возвели эти наклонности въ главныя движущія пружины нашей жизни и сдѣлали поэтому о людяхъ весьма неутѣшительные выводы. Напр., англичанинъ Гоббсъ заключилъ, что человѣкъ относится къ человѣку, какъ волкъ къ волку (homo homini lupus), нѣмецъ Шопенгауеръ рѣшилъ, что человѣкъ не задумается убить человѣка, „чтобы его жиромъ смазать себѣ сапоги" и т. д. О томъ, какими страшными ураганами проносились надъ землей страсти гнѣва, вражды и мести, а также злоба, зависть и мрачная подозрительность, достаточно опредѣленно свидѣтельствуетъ исторія, которая показываетъ, напримѣръ, что изъ боязни лишиться трона Иродъ произвелъ ужасающее избіеніе невинныхъ младенцевъ; кровожадный Неронъ наслаждался мученіями христіанъ, когда ихъ осмоленные трупы, пылая, освѣщали

Римъ; страсть злобы увлекла тирана Каллигулу такъ далеко, что онъ высказывалъ сожалѣніе, что у человѣчества не было одной общей головы, которую можно было бы отрубить однимъ ударомъ; свирѣпость Карла Великаго могла насытиться только тогда, когда десятки тысячъ саксонцевъ были изрублены по его приказанію; кровь стынетъ въ жилахъ, когда читаешь подробности Варѳоломеевской ночи, Стокгольмской кровавой бани и т. п. сценъ людской вражды; мы уже не говоримъ о дикихъ завоевателяхъ, кои не удовлетворялись пирамидами, воздвигнутыми изъ человѣческихъ череповъ. Король Лиръ, въ произведеніи великаго психолога Шекспира, въ порывѣ мести просить громъ небесный разбить природу, расплюснуть шаръ земли и никого и ничего не щадить. „Мнѣ хотѣлось бы убивать его (Кассіо) десять лѣтъ сряду“, говоритъ честный, но ревнивый Отелло, также обуреваемый страстью мести. Все это такія естественныя явленія душевныхъ движеній человѣка, съ которыми разуму приходится серьезно считаться, когда онъ желаетъ изобрѣсти кодексъ морали. Особенно много горя причинилъ разуму „естественный“ человѣкъ во Франціи, когда онъ, во дни великой революціи, развернулся во всей своей непригляднойкрасотѣ. Создатели системъ морали, клавшіе въ основу ея „наиболѣе безыскусственныя наклонности“ человѣка, должны были ужаснуться отъ проявленія сихъ наклонностей, окончившихся увѣнчаніемъ гильотины, какъ главной насадительницы свободы и равенства; и если только они были люди нѣсколько послѣдовательные и добросовѣстные, то, конечно, должны были признать свою попытку созданія морали безъ религіи неудавшеюся. Чувственность—настолько вліятельный элементъ нашей природы, что разумъ не въ силахъ преодолѣть его; разумъ самъ часто и безотчетно увлекается имъ и потому какъ можетъ онъ, при нашихъ условіяхъ, диктовать безусловныя предписанія, коимъ бы подчинялась чувственность? Итакъ, первые опыты созданія раціональной морали кончились неудачами. Характерно, что при первыхъ же шагахъ демократической морали по пути, указанному гордымъ разумомъ, обнаружились не только ея несостоятельность, но и причина этой несостоятельности. Сейчасъ же стало ясно, что человѣкъ до тѣхъ поръ не выпутается изъ тенётъ противорѣчій и не создастъ морали, пока будетъ отвергать религію, сверхъестественное. Эту истину прекрасно сознали многіе

выдающіеся дѣятели Франціи въ самый разгаръ революціи и потому они энергично протестовали противъ созданія демократическихъ нравственныхъ заповѣдей путемъ исключительнаго раціонализма, и съ трибунъ призывали согражданъ вспомнить о небѣ и преклониться передъ Распятіемъ. Протестующіе вполнѣ заслуживаютъ того, чтобы голоса ихъ были выслушаны. Гражданинъ Мерсье въ засѣданіи Совѣта Пятисотъ (1796 г.) [8]) заявилъ: „Философы-законодатели! Вы, съ презрѣніемъ отзывающіеся обо всемъ, касающемся Божества, вы, расшатавшіе народную религіозность и убившіе въ гражданахъ вѣру, безъ которой никакія хорошія начала не могутъ привиться къ обществу, вы, господа, и только вы—дѣйствительные виновники всѣхъ соціальныхъ невзгодъ и преступленій, свидѣтелями коихъ мы должны быть въ настоящее время... вы разрушили всѣ коренныя опоры общественной нравственности и низвели человѣка до степени животнаго, послушнаго только голосу своихъ инстинктовъ. О, нечестивая философія невѣрія!... Ты внушила убѣжденіе, что будто бы въ мірѣ не существуетъ ни Бога, ни другой какой бы то ни было духовной силы. Но развѣ люди, проникнутые подобными ученіями, въ состояніи уважать свой долгъ по отношенію къ родинѣ и человѣчеству“? Депутатъ Демольеръ требовалъ вновь введенія въ школьную программу преподаванія Закона Божія, зная, что моральнаго усовершенствованія нельзя дать юношеству безъ религіозныхъ убѣжденій. „Вы—безумцы, если надѣетесь создать нравственный народъ при помощи одной „грамматики и пропаганды философскихъ доктринъ“. Тоже говорили граждане Камиль Журданъ и Ройе Колларъ; они находили въ религіи „единственный базисъ нравственнаго долга“, они были убѣждены, что только „языкъ религіи можетъ создать и обезпечить моральное преуспѣяніе толпы, потому что одинъ лишь голосъ вѣры способенъ открыть доступъ въ людскія сердца благороднымъ, возвышеннымъ и сильнымъ чувствамъ... внушить идеи порядка и повиновенія“. Особенно интересна исторія съ Риваролемъ. Сперва онъ ратовалъ противъ религіи, а потомъ говорилъ: „народъ безъ вѣры, это—народъ безъ страха и безъ надежды... Религія внушаетъ народу благочестіе, неразрывно связанное съ нравственностью, тогда какъ философія не можетъ оказывать

[8]) Всѣ рѣчи наши заимствованы изъ «Христ. Чт.»

хоть сколько-нибудь замѣтнаго вліянія на убѣжденія толпы. Всякая общественная власть должна смотрѣть на себя, какъ на корабль, который только тогда можетъ считать себя въ безопасности, когда ему удается закинуть свой якорь на небеса". Лагарпъ и Лекажъ находили, что зло возникло изъ религіознаго индифферентизма и пренебреженія къ вѣрѣ. Исторія Риваролля повторилась съ Фуркроа. Онъ началъ съ того, что говорилъ: „послѣдніе вопли вѣры и стоны религіознаго фанатизма мы подавимъ нашими демократическими институтами". Кончилъ Фуркроа тѣмъ, что, по порученію правительства объѣхавъ Францію, привезъ слѣдующія мнѣнія провинціи. „Дѣти потеряли всякое представленіе о Божествѣ, уже не понимаютъ, что̀ справедливо и что̀ несправедливо". „Воспитаніе безъ морали и мораль безъ религіи, это—нѣчто одинаково парадоксальное и непонятное. Мы требуемъ, чтобы отнынѣ религія была положена въ основу народнаго образованія". „Постигшія насъ невзгоды и ужасающій упадокъ общественной нравственности можетъ излѣчить одна религія". „Убѣжденіе, по которому основу нравственнаго воспитанія народа составляетъ религія, убѣжденіе это имѣетъ за себя и голосъ здраваго разсудка и свидѣтельство исторіи. Всѣ благодѣтельные и прогрессивные институты другихъ націй всегда покоились и покоятся на тѣхъ самыхъ религіозныхъ принципахъ, которые мы, французы, пытались извратить и уничтожить.. неуваженіе къ религіи покрыло Францію развалинами". Извѣстный юристъ Портали говорилъ въ государственномъ Совѣтѣ Франціи въ 1802 г. (5 апр.): „нравственность народовъ всегда идетъ рука объ руку съ ихъ религіозными убѣжденіями. Гражданскіе и политическіе законы могутъ регулировать лишь самую незначительную часть внѣшней дѣятельности человѣка, между тѣмъ какъ вліяніе религіозныхъ принциповъ простирается на всю его дѣятельность. Законы запрещаютъ насиліе, а религія воспитываетъ и облагораживаетъ самое сердце человѣка. Жестоко ошибается тотъ, кто думаетъ, что можно воспитать гражданъ внушеніемъ имъ отвлеченныхъ началъ и идей. Это—жестокая ошибка, потому что мораль, проповѣдуемая во имя науки и общественнаго блага, лишена таинственной силы, присущей христіанской морали... Нравственность народа зависитъ не столько отъ его познаній, отъ широты его умственнаго кругозора, сколько—и это главнымъ образомъ—отъ воспитанія и чистоты его чувства.

Религіозный индифферентизмъ парализуетъ живую нравственную связь между отдѣльными гражданами, притупляетъ ихъ нравственную впечатлительность и, усиливая въ нихъ себялюбивыя наклонности, дѣлаетъ ихъ бездушными и безчувственными эгоистами. На ряду съ этимъ религіозный индифферентизмъ, вмѣсто твердой вѣры въ истину, даетъ личности одно лишь сомнѣніе, которое, естественно, не въ состояніи противопоставить животнымъ страстямъ и тенденціямъ человѣка хоть сколько-нибудь дѣйствительную сдержку. Религіозное безразличіе внушаетъ юношеству чрезмѣрное самомнѣніе"... Далѣе Портали укорялъ Совѣтъ за желаніе выработать раціональные законы, не подумавъ о религіи; одной наукой воспитать народъ невозможно... „Только одна религія способна популяризовать метафизическую истину и сдѣлать ее общедоступною, а народная нравственность можетъ быть оплодотворена только догматами и таинствами вѣры, развивающей въ гражданахъ чувства любви, воздержанія и самопожертвованія". Прибавимъ еще, что Наполеонъ I дорого цѣнилъ тѣ школы, кои развивали умъ наукой, а сердце и нравы воспитывали христіанскимъ благочестіемъ. Въ атеизмѣ онъ видѣлъ полное отрицаніе всякой нравственности. „Нравственное творчество безусловно невозможно вдали отъ творческой силы Господа", говорилъ онъ. Извѣстный вольнодумецъ Вольтеръ и тотъ находилъ, что „атеизмъ никогда и никакой пользы не можетъ принести морали, но, конечно, приноситъ много вреда".

Нашъ краткій обзоръ французской революціи конченъ. Онъ еще разъ наглядно показалъ, что правильная общественная жизнь безъ нравственности, какъ главной движущей и животворящей силы, немыслима, и что человѣческій разумъ своими средствами не можетъ водворить порядка на землѣ. Кромѣ того, исторія революціи дала яркій примѣръ безуспѣшности созданія морали безъ религіозныхъ основъ.

М. Б—нъ.

(Окончаніе слѣдуетъ).

БИБЛЕЙСКІЯ ЖЕНЩИНЫ*.

Суламита.

Къ числу благороднѣйшихъ женскихъ образовъ, встрѣчающихся въ книгахъ Ветхаго Завѣта, принадлежитъ безъ сомнѣнія Суламита, главная личность въ „Пѣсни Пѣсней“. Хотя этой книгѣ надо придавать мистически-типическій, а по другимъ [1]) символически-аллегорическій смыслъ, но основой для нея служатъ дѣйствительныя отношенія любви Соломона къ Суламитѣ; конечно при этомъ вопросъ о томъ, должны ли быть Соломонъ и Суламита понимаемы здѣсь въ дѣйствительномъ или идеальномъ смыслѣ, остается открытымъ. Для насъ рѣшеніе этого вопроса несущественно, ибо мы рисуемъ здѣсь этотъ величественный женскій образъ въ томъ смыслѣ, какой придаетъ ему сама „Пѣснь Пѣсней“, слѣд. въ смыслѣ литературномъ [2]).

Суламита не есть дочь фараона, на которой женатъ былъ Соломонъ, какъ полагаютъ нѣкоторые толкователи; ибо кругъ ея воззрѣній есть кругъ мыслей деревенской дѣвушки. Она кажется чуждой по отношенію къ дщерямъ Іерусалима, не потому, что она чужестранка, а потому, что она родомъ изъ деревни. Она смугла не отъ жгучаго солнца своего южнаго отечества, но потому, что

---

* См. февраль 1890 года.

[1]) Такъ Шеферъ, Das Hohelied. 1876. s. 77.

[2]) Ср. особенно Veith, Hohelied, 1878.

въ качествѣ сторожащей виноградникъ она постоянно должна была находиться подъ палящими лучами солнца. По тѣлу и душѣ она рождена быть царицей, но на самомъ дѣлѣ она дочь одной деревенской семьи изъ Сулама въ Галилеѣ; отсюда дѣтскій характеръ и наивность ея воззрѣній, радость при видѣ горъ и полей и стремленіе къ тихой деревенской жизни. Соломонъ поставляется здѣсь въ отношенія любви къ такой женщинѣ, какой онъ не нашелъ (Еккл. 7, 29) среди тысячей, и ее одну, хотя и стоявшую по положенію гораздо ниже его, Соломонъ возвышаетъ къ себѣ, увлеченный ея нравственно-свѣтлой красотой. Не столько ея внѣшняя красота, сколько ея добродѣтели возвышаютъ ее на степень идеала благороднѣйшей женственности. Она полна дѣвственной чистоты, дѣтской простоты, чистаго смиренія, наивнаго благоразумія, какъ полевая лилія, скрывающая въ простотѣ своей благородной души все свое величіе. Соломонъ возвышаетъ ее въ царицы, и она сильно привязываетъ его къ себѣ. Простая, она учитъ мудраго простотѣ, смиренная привязываетъ къ себѣ высокаго. Ради ея онъ охотно мѣняетъ придворную жизнь на деревенское уединеніе, обитаетъ въ деревенской хижинѣ и скитается съ ней по горамъ и долинамъ.

Эта дѣвица въ 7, 1 называется Суламитой и прославляется какъ прекраснѣйшая изъ женщинъ (1, 8; 5, 9; 6, 1), добрая (2, 10. 13), благочестивая (5, 2; 6, 9), голубица (2, 14; 5, 2; 6, 9), подруга (1, 9. 15; 2, 2. 10. 13; 4, 1. 7; 5, 2; 6, 4), сестра (4, 9. 10. 12; 5, 1. 2), невѣста (4, 8. 9. 10. 11. 12). Три раза она называетъ своего жениха царемъ, пять разъ Соломономъ, 26 разъ возлюбленнымъ и еще гораздо болѣе—другомъ или тѣмъ „кого любитъ душа моя“. Въ началѣ какъ и въ концѣ она представляется сторожащей виноградникъ, съ которой строго обращаются ея братья. О матери ея упоминается часто (1, 6; 3, 4; 6, 9; 8, 2. 5), о младшей сестрѣ—однажды, объ отцѣ—ни разу.

Во время охоты на сѣверѣ Палестины Соломонъ увидалъ одну дѣвушку во время ея деревенскаго занятія, и образъ и красота ея поразили его. Въ Суламѣ, (или Сунамѣ), какъ можемъ мы принять вслѣдствіе ея имени Суламита—одной галилейской деревнѣ, увидалъ Соломонъ впервые близъ родительскаго дома дочь пастуха. Чистота ея нравственнаго характера, величественное направленіе ея простыхъ и вмѣстѣ высокихъ мыслей очистили его страсть и зажгли въ его сердцѣ пламя, которое потомъ уже никогда не по-

тухало. И она, съ внутреннимъ влеченіемъ предавшаяся прекрасному незнакомцу, теперь должна узнать, кто ея возлюбленный. Съ придворнымъ блескомъ перевозитъ онъ ее въ Іерусалимъ и поручаетъ дворцовымъ женщинамъ, составляющимъ придворный штатъ (царицы—матери).

Въ началѣ пѣсни мы находимъ Суламиту въ наполненной благоуханіемъ, великолѣпной столовой, окруженную придворными женщинами, которыя воздаютъ хвалу Соломону и безъ зависти прославляютъ ту счастливицу, которую царь избралъ въ царицы. Ея лицо смугло, но прекрасно; при прелести благородныхъ чертъ она полна украшеній и подобна великолѣпнымъ коврамъ на стѣнахъ столовой. Она черна (въ противоположность бѣлизнѣ городскихъ женщинъ), потому что по приказанію братьевъ она была пастушкой и сторожила виноградники, и потому находилась всегда подъ лучами палящаго солнца. Это же было причиной, почему она не сторожила своего собственнаго виноградника, не прилагала никакихъ заботъ къ своему внѣшнему виду и своей красотѣ. Теперь, находясь въ домѣ возлюбленнаго, который показывался ей въ видѣ пастуха, она, охваченная стремленіемъ къ нему, хочетъ знать, гдѣ пасетъ онъ свои стада, чтобы идти къ нему прямой дорогой, не спрашивая у пастуховъ, которые могутъ подозрѣвать ее въ дурномъ. Не понимая ея рѣчей, къ ней обращаются не безъ ироніи: если прекраснѣйшая изъ женщинъ предпочитаетъ царю пастуха, то она можетъ возвратиться на поля своей родины и тамъ у сосѣдей разспросить о немъ (1, 1—8).

Въ это время входитъ въ залу тотъ, котораго Суламита считала пастухомъ, и увидавъ свою возлюбленную въ городской одеждѣ, начинаетъ сравнивать ее съ прекраснѣйшимъ конемъ Египта, онъ восхваляетъ красоту шеи, украшенной монистами, и обѣщаетъ ей еще болѣе богатое украшеніе. Не обращая вниманія на похвалы къ себѣ, Суламита изображаетъ глубину и силу любви своей подъ видомъ благовонія нарда и, чтобы показать, какъ ее укрѣпляетъ мысль о возлюбленномъ, сравниваетъ его съ пучкомъ бальзамически благоухающей мирры и съ кистью благоуханнаго кипера. Соломонъ, ослѣпленный ея блескомъ, снова восхваляетъ ея совершенную красоту, въ особенности миловидность, кротость и чистоту ея голубиныхъ глазъ. Обращая эту похвалу красотѣ и прелести на возлюбленнаго, она видитъ уже въ духѣ будущее жи-

лище, въ которомъ будетъ обитать на своей родинѣ; однако, вспомнивъ въ то же время о неравенствѣ положенія и о безднѣ, существующей между нею и обладателемъ страны, она сравниваетъ себя въ своей скромности съ полевымъ цвѣткомъ и лиліею долины. Возлюбленный, тронутый милою простотою и смиреніемъ Суламиты, обращаетъ признаніе въ похвалу: какъ лилія видомъ и блескомъ выдается между тернами, такою представляется ему и возлюбленная въ сравненіи съ дочерьми іерусалимскими. Но изобрѣтательный умъ Суламиты сравниваетъ возлюбленнаго съ яблонью, въ пріятной тѣни котораго она любитъ иногда сидѣть; ибо плоды его, слова его мудрости и его многочисленныя дѣла составляютъ усладу для ея сердца. Онъ привелъ ее въ свой дворецъ, гдѣ она подъ его покровительствомъ безопасна отъ всякой вражды и недоброжелательства. Будучи больна отъ любви, она проситъ освѣженія и подкрѣпленія, и еслибы царь не помогъ ей и не поддержалъ ея головы, то она въ изнеможеніи упала бы на землю. Женщины не должны безпокоить ее, покоющуюся въ этихъ сладкихъ объятіяхъ, до тѣхъ поръ, пока она не возвратится изъ сладкаго сна въ состояніе истинной жизни [3]).

Затѣмъ пѣснь изображаетъ намъ событіе, по времени и пространству отдаленное отъ предшествующихъ происшествій. Суламита возвратилась опять въ родительскій домъ и въ зимнее время занята своею работою, однако душа ея живетъ только съ возлюбленнымъ. Съ пробужденіемъ весны она съ сердечнымъ упованіемъ смотритъ на горы, ожидая его прибытія. Вдругъ она видитъ, какъ онъ съ юношескою силою, подобно сернѣ, прыгаетъ по холмамъ, появляется вскорѣ у самаго дома и своими сверкающими глазами смотритъ сквозь оконную рѣшетку, чтобы увидѣть возлюбленную. Она слышитъ его призывъ выйти, потому что пришла опять весна, оживляющее дѣйствіе которой въ природѣ мастерски изображается имъ. Она, его возлюбленная, его прекрасная, его голубица, должна выйти, показать свое пріятное лицо, дать услышать свой сладкій голосъ. Радостно перепрыгнувъ черезъ порогъ, она призываетъ его ловить лисицъ (клеветниковъ при царскомъ дворѣ), старавшихся испортить виноградникъ (то-есть нравственно освя-

[3]) 1, 8 до 2, 7.

щенную почву ихъ искренней любви), и восклицаетъ затѣмъ въ торжествѣ своего сердца: „Возлюбленный мой принадлежитъ мнѣ, а я ему". Онъ благородно, лиліеобразно занимается возвышенными мыслями и планами, царствуетъ съ мудростію, споспѣшествуетъ знанію, слѣдовательно пасетъ между лиліями. Въ своей безъэгоистичной любви она желаетъ только того, что̀ служитъ къ его отдохновенію, и потому уговариваетъ его не пропускать времени охоты, ходить по разсѣлинамъ горъ, преслѣдовать дичь, пока не наступитъ вечерняя прохлада и не станутъ убѣгать удлинившіяся тѣни [4]).

Все еще не пришло время соединенія Соломона съ Суламитою. Это колеблющееся между страхомъ и надеждою ожиданіе занимало постоянно ея сердце даже во время ночнаго сна. Въ сновидѣніи она ищетъ возлюбленнаго, не находя его; поэтому она поднимается (въ сновидѣніи), ищетъ его по улицамъ іерусалимскимъ, разспрашиваетъ городскихъ стражей, не видали-ль они его, вдругъ находитъ его и вводитъ его въ свой родительскій домъ (въ сновидѣніи разстоянія какъ-бы исчезаютъ). Восхищеніе ея такъ велико, что въ состояніи экстаза она повторяетъ теперь во снѣ то, что говорила нѣкогда въ царскихъ чертогахъ дочерямъ іерусалимскимъ,— и собственный голосъ пробуждаетъ ее къ ясному сознанію [5]).

Проходитъ нѣсколько мѣсяцевъ. Вотъ стражи на высотахъ іерусалимскихъ видятъ выходящій изъ пустынной равнины поѣздъ невѣсты, окруженный столбами курящихся благовоній. Показывается драгоцѣнный одръ, сопровождаемый 60 сильными. Вообще сдержанныя дочери сіонскія тѣснятся къ нему, чтобы увидѣть юношу царя въ его брачномъ вѣнцѣ, которымъ украсила его мать его. [6]).

Мы переносимся теперь въ свадебный чертогъ, гдѣ Соломонъ восхваляетъ прелести новобрачной. Прекрасные глаза ея подобны голубицамъ, ниспускающіяся кудри ея—стаду темношерстныхъ козъ, ослѣпительно бѣлые зубы—выстриженнымъ овцамъ, выходящимъ изъ купальни бѣлоснѣжными. Затѣмъ восхваляются алыя губы, розовыя ланиты, стройная шея, прекрасная дѣвственная грудь. Однако невѣста прерываетъ похвалы и желаетъ до вечера остаться

---

[4]) 2, ст. 8—17.
[5]) 3, ст. 1—5.
[6]) 3, ст. 6—11.

въ уединеніи въ саду на высокихъ благоухающихъ холмахъ, чтобы такимъ образомъ въ тиши уединенія отпраздновать этотъ серьезный день; ибо она не любитъ ни пышности двора, ни царя, а любитъ только Соломона. Соломонъ, узнающій именно въ этихъ словахъ ея дѣтски благочестивый умъ, ея нравственную красоту, въ своемъ восхищеніи называетъ свою новобрачную вполнѣ прекрасною и безукоризненною и предлагаетъ ей, любительницѣ широкой природы, путешествіе съ собою по альпійскимъ высотамъ [7]).

Послѣ того какъ Суламита провела день въ уединенномъ размышленіи въ саду, Соломонъ посѣщаетъ ее. Онъ признается, что она, его сестра, его невѣста, плѣнила его сердце однимъ взглядомъ своихъ очей. Онъ называетъ ее на своемъ образномъ хвалебномъ языкѣ запертымъ садомъ, недоступнымъ для всякихъ суетныхъ мірскихъ помышленій, ея сердце и духъ—заключеннымъ колодеземъ, запечатаннымъ источникомъ чистѣйшей добродѣтели, оплодотворяемыя которымъ, изъ чистаго благороднаго сердца Суламиты проистекаютъ прекраснѣйшія добродѣтели и стремленія. Примыкая къ этой высоко-поэтической похвалѣ, она обращается къ вѣтрамъ, чтобы они, попеременно прохлаждая и согрѣвая, вѣяли на ея садъ (на нее самое) и распространяли такимъ образомъ ароматы благоуханныхъ растеній; такъ какъ она принадлежитъ теперь вполнѣ ему (Соломону), то пусть онъ придетъ теперь въ его садъ и вкушаетъ сладкіе плоды. Соломонъ приходитъ [8]).

Любовь его и Суламиты достигла теперь своей высшей степени. Протекло нѣсколько времени брачнаго счастія, и рай любви омрачился, повидимому (какъ не несправедливо допускаетъ Вейтъ), чувственнымъ характеромъ Соломона. Вѣроятно, Суламиту, любовь которой при всей ея силѣ постоянно сохраняетъ идеальную чистоту и святость, старались разувѣрить въ вѣрности Соломона. Тяжелые сны тревожатъ ея нѣжнолюбящее сердце. Она лежитъ на постелѣ въ своей бѣдной свѣтлицѣ въ домѣ матери. И вотъ ея возлюбленный стучится и проситъ свою сестру, возлюбленную, голубицу и чистую, впустить его, потому что голова его покрыта росою и онъ окоченѣлъ отъ ночной стужи. Но она отвѣчаетъ (во снѣ), что она уже раздѣлась и не можетъ отворить. Между тѣмъ

---

[7]) 4, стр. 1—8.
[8]) 4, 9 до 5, 1.

она видитъ, какъ другъ ея протягиваетъ свою руку сквозь скважину двери, чтобы отодвинуть задвижку. Подвигнутая къ раскаянію этимъ постоянствомъ возлюбленнаго, не обидѣвшагося на нелюбезный пріемъ, она поспѣшно встаетъ и отпираетъ, причемъ рука ея увлажняется жидкою миррою, стекшею съ пальцевъ царя на задвижку. Однако отвергнутый повернулся и ушелъ и не отзывался на ея зовъ. Объятая болѣзненнымъ чувствомъ раскаянія о томъ, что такъ рѣзко обошлась съ предметомъ своей любви, она теперь ищетъ его по улицамъ іерусалимскимъ; но стражи, находящіе подозрительнымъ ея скитаніе, бьютъ ее и снимаютъ съ нея покрывало [9]). Затѣмъ она наталкивается на дочерей іерусалимскихъ и въ предположеніи, что всѣ должны знать его, неименуемаго, заклинаетъ ихъ передать ему, что она раскаивается въ своемъ поведеніи и изнемогаетъ отъ любви. Женщины спрашиваютъ съ удивленіемъ, кто этотъ возлюбленный и какими достоинствами онъ отличается, что она ищетъ его такъ неустанно и мучительно. Суламита описываетъ его достоинства превыспренными сравненіями. Онъ—прекраснѣйшій видомъ, лицо его ослѣпительно бѣло и румяно, голова его, подобная чистому золоту, показываетъ высокое благородство, глаза его—драгоцѣнные камни въ млечно-бѣлой оправѣ, щеки его подобны ароматному цвѣтнику, губы его—лиліямъ, руки его—золотымъ круглякамъ, животъ его—какъ художественное изваяніе изъ слоновой кости. Однимъ словомъ, весь видъ его величественно-прекрасенъ. Женщины, пораженныя такою похвалою, изъявляютъ готовность отыскивать вмѣстѣ съ нею возлюбленнаго, только пусть она скажетъ, куда онъ обратился. Вспомнивъ, что ея возлюбленнаго, друга природы, вѣрнѣе всего можно встрѣтить въ саду, она дѣйствительно и нашла его тамъ. Она пробуждается съ пріятнымъ сознаніемъ, что любовь ея остается неомраченною, что она принадлежитъ возлюбленному, пасущему между лиліями, а онъ принадлежитъ ей [10]).

Не безъ основанія Вейтъ допускаетъ между этимъ новымъ свиданіемъ и послѣдующею сценою большой промежутокъ времени, къ которому относится глубокое паденіе Соломона и гаремная жизнь. Однако при своемъ чувственномъ опьяненіи и при своемъ безот-

[9]) 5, ст. 2—7.

[10]) 5, 8 до 6, 3.

радномъ разочарованіи, которое ему пришлось испытать, Соломонъ никогда не могъ совершенно забыть чистаго и возвышеннаго образа Суламиты, и этотъ свѣтлый образъ повидимому имѣлъ благотворное вліяніе на его обращеніе и раскаяніе. Другіе видятъ здѣсь второе появленіе жениха въ царскомъ саду, гдѣ онъ изъявляетъ свое благоволеніе царицѣ. Онъ сравниваетъ ее съ прелестными городами Ѳирцою и Іерусалимомъ, а подавляющую силу ея красоты, ея величіе, внушающее благоговѣніе, — съ полками, устроенными къ бою. Ея глаза, вообще отражающіе въ себѣ кротость и нѣжность, приняли выраженіе укоряющей серьезности и строгости, котораго онъ не можетъ вынести. Изъ всѣхъ многочисленныхъ женъ гарема онъ долженъ отдать пальму первенства ей, избранницѣ. Даже прочія жены царственнаго достоинства должны признать безспорнымъ ея первенство и удивляться ея славѣ [11]).

Возвращаясь опять назадъ, пѣвецъ переноситъ насъ въ садъ (въ Еѳамѣ), любимое мѣстопребываніе Соломона, куда за нимъ послѣдовалъ и его придворный штатъ. Ослѣпленныя красотою Суламиты жены восклицаютъ въ одушевленіи и изумленіи: „кто эта блистающая, какъ заря, прекрасная, какъ луна, свѣтлая, какъ солнце, грозная, какъ полки съ знаменами“? Однако эти похвалы не въ состояніи омрачить смиреніе и невинность ея души. Она отвѣчаетъ, что она сошла въ богато орошенную долину, чтобы наблюдать, какъ распускается и расцвѣтаетъ возраждающаяся растительность. Помня свое низкое происхожденіе, отъ котораго она никогда не отрекалась, она присовокупила: „Не знаю, какъ душа моя влекла меня къ колесницамъ народа моего“ (я не думала о томъ, что душа моя возвысила меня). Она вспоминаетъ о великолѣпной колесницѣ, на которой прибыла сюда, сидя какъ царица рядомъ съ Соломономъ, и гордится тѣмъ, что принадлежитъ къ такому благородному и царственному народу. Не блескъ или насиліе, но единственно наполняющая ея душу любовь къ Соломону возвысила ее въ достоинство царицы. Окруженная горами, рощами и величественнымъ міромъ весенней растительности, она удалилась на свою родину и до того углубилась въ свои мысли, что совсѣмъ и не знала того, что явилась сюда въ великолѣпной царской ко-

[11]) 6, ст. 4—9.

лесницѣ. Такъ какъ Суламита хочетъ удалиться съ ихъ глазъ, то онѣ просятъ ее оглянуться, чтобы насладиться созерцаніемъ ея красоты, и когда смиренная Суламита спрашиваетъ, что въ ней есть особеннаго, то жены воспѣваютъ въ честь Суламиты хвалебную пѣснь, прославляющую красоту ея тѣла и носящую на себѣ вполнѣ восточный отпечатокъ [12]).

Въ новомъ отдѣлѣ завязывается интимный разговоръ между Соломономъ и Суламитою, въ которомъ Соломонъ съ восторгомъ восхваляетъ свѣтлое и мирное счастіе, присущее супружескому союзу вслѣдствіе чистой взаимной любви. Стройный станъ ея онъ сравниваетъ съ финиковою пальмою, а тихую рѣчь ея съ благороднымъ, сладкимъ виномъ, которое, какъ продолжаетъ сравненіе Суламита, течетъ во внутреннѣйшее существо возлюбленнаго и такъ одушевляетъ его, что возбуждаетъ уста спящаго, какъ будто онъ хочетъ говорить. Въ возобновившейся увѣренности въ томъ, что обладаетъ любовію своего супруга, она старается направить свои мысли къ цѣли своихъ желаній. Она стремится къ пріятной тишинѣ родныхъ долинъ и материнаго дома, чтобы тамъ въ виноградникахъ и зелени наслаждаться весною. Онъ, царь, долженъ сопровождать ее безъ пышности на ея родину и наслаждаться вмѣстѣ съ нею сельскими радостями. Она угоститъ его тамъ плодами. Въ сознаніи своемъ она была опять, хотя бы только на короткое время, простою Суламитою, одушевляемою дѣвственною любовію къ Соломону, который навсегда плѣнилъ ея сердце и сдѣлался ея супругомъ. И вотъ въ сердцѣ ея возникаетъ другое желаніе, въ которомъ проявляется высота ея духа, идеальное достоинство ея любви. Она хотѣла бы обладать имъ не какъ супругомъ, но какъ братомъ, принадлежать ему какъ сестра. Суламита желаетъ для себя какъ величайшаго счастья отношенія братской нѣжности и вѣрности, которое можетъ проявляться всюду, не навлекая порицанія и насмѣшки. Тогда она вездѣ обнимала бы и цѣловала бы его безъ смущенія, повела бы его въ домъ матери, угостила бы здѣсь радушно, а между тѣмъ воспользовалась бы случаемъ обогатить свой умъ изъ богатыхъ сокровищъ его мудрости. Но этимъ учителемъ былъ не родной ея братъ, а царственный ея супругъ. Не царю хотѣла бы она принадлежать, не славы

[12]) 6, 10 до 7, 6.

міра искала она: она искала его лица, его мудрости, освященной любовію къ Богу. Соломонъ долженъ былъ заключить дорогую супругу въ свои объятія и обѣщать ей исполненіе ея желаній. Приведенная въ восхищеніе увѣреніемъ его въ любви, она повторяетъ прежнее заклятіе дочерей іерусалимскихъ—не нарушать любви [13]).

Соломонъ сопровождаетъ безъ пышности Суламиту на ея родину. Величественный видъ и достоинство этой царственной четы возбуждаетъ изумленіе поселянъ, въ особенности красота Суламиты, опирающейся на своего возлюбленнаго. Приближаясь къ дому Суламиты, Соломонъ узнаетъ яблоко, подъ которою впервые увидалъ Суламиту и объяснялся съ нею. Тамъ онъ пробудилъ ея любовь и снискалъ расположеніе ея сердца. Суламита, примыкая къ этимъ словамъ, проситъ его положить ее, какъ печать, на его сердце и, какъ перстень, на его руку, то-есть носить въ сердцѣ ея лице и честь какъ неотъемлемое сокровище и хранить со всею вѣрностію, быть ея руководителемъ и защитникомъ и считать ее помощницею и совѣто-дательницею. Она, смиренная, изображаетъ въ одушевленной рѣчи силу освящаемой Богомъ любви. Сила ея крѣпка и непобѣдима, какъ смерть, и въ своей ревности люта и неумолима, какъ преисподняя. Стрѣлы ея—огненныя, пламень ея—весьма сильный (дѣйствующій истребляющимъ и очищающимъ образомъ), пламень Іеговы (то-есть пламень, возжигаемый самимъ Богомъ и неугасимый), который не можетъ быть залитъ большими водами и подавленъ никакими другими земными средствами. Но такая небесная любовь, заключающаяся въ области духовной свободы, не пріобрѣтается земными средствами. Суламита отказалась отъ трудолюбовой тихой жизни, чтобы сдѣлаться супругою человѣка, котораго любила душа ея, и притомъ такою чистою любовью, что въ ней сказывалось даже желаніе, чтобы онъ принадлежалъ ей не какъ супругъ, но какъ братъ [14]).

Она вступаетъ въ родительскій домъ, и первая забота ея касается ея младшей сестры; но затѣмъ она выражаетъ благодарность и своимъ братьямъ. На вопросъ, что будутъ дѣлать съ нею, когда будутъ свататься за нее, братья отвѣчаютъ: если она, со-

[13]) 7, 7 до 8, 4.
[14]) 8, ст. 5—7.

зрѣвающая, подобно стѣнѣ покажетъ себя недоступною для соблазна, то мы увѣнчаемъ эту стѣну серебряною кровлею, то-есть окажемъ доброуважаемой всякое почтеніе. Если же она будетъ сравнима съ дверью, доступною для соблазна по суетности и легкомыслію, то мы загородимъ этотъ доступъ крѣпкою дверью, то-есть возьмемъ ее подъ свой строгій надзоръ и покровительство. Суламита примѣняетъ это сравненіе къ себѣ, чтобы обратить вниманіе царя на своихъ братьевъ. Подобно твердой стѣнѣ, она была ни для кого недоступна и потому оказалась въ глазахъ Соломона находящею миръ, такъ что только обладаніе ею могло доставить ему сердечный миръ. Высказавъ притчу о виноградникѣ и о вознагражденіи стражей его, она говоритъ, что тотъ виноградникъ, о которомъ приходилось заботиться ей одной, то-есть всю свою духовно-тѣлесную личность, она сама передала въ обладаніе Соломону; но вѣрные стражи его, братья ея, имѣютъ право на вознагражденіе, какъ и стражи виноградника въ притчѣ. Соломонъ, безъ сомнѣнія, исполнилъ ея просьбу и смотря, какъ его возлюбленная весело и непринужденно бѣгала по роднымъ полямъ, называетъ ее жительницею садовъ и вызываетъ ее выразить свое наслажденіе сельскою жизнію пѣніемъ, которое будетъ раздаваться въ долинахъ, и тѣмъ порадовать своихъ спутниковъ. Она исполняетъ это, но съ своей стороны вызываетъ возлюбленнаго бѣжать и быть подобнымъ сернѣ, то-есть веселиться на бальзамическихъ горахъ, однако не безъ нея [15]) Любовь дошла теперь до высшей точки своей чистоты и блаженства, и этимъ заканчивается книга Пѣснь Пѣсней. До тѣхъ поръ, пока Соломонъ оставался вѣрнымъ Суламитѣ, она была, какъ прекрасно выражается Вейтъ, его земнымъ ангеломъ-хранителемъ. Какъ это брачное счастіе было омрачено чувственностію Соломона, объ этомъ ничего не говорится въ книгѣ Пѣснь Пѣсней. Что Суламита дожила до паденія Соломона, хотя и впослѣдствіи была имъ любима и высоко цѣнима и даже быть-можетъ содѣйствовала его раскаянію, допускать это заставляетъ насъ его скорбный взглядъ назадъ (въ шестой главѣ). Въ какомъ отношеніи Суламита была прообразомъ прекраснѣйшей и благословеннѣйшей между женами, Пресвятой Дѣвы Маріи, это будетъ показано ниже.

---

[15]) 8, ст. 8—14.

Двѣ матери передъ Соломономъ.

Послѣ того какъ Богъ даровалъ Соломону по его молитвѣ мудрость въ высокой степени, Священное Писаніе, какъ бы въ доказательство этого, разсказываетъ намъ о приговорѣ Соломона въ одномъ запутанномъ судебномъ дѣлѣ, приговорѣ, доказавшемъ его прозорливость и мудрость. Пришли къ царю двѣ женщины блудницы, и одна изъ нихъ сказала ему: „о господинъ мой! Я и эта женщина живемъ въ одномъ домѣ, и я родила при ней въ этомъ домѣ. На третій день послѣ того какъ я родила, родила и эта женщина; и были мы вмѣстѣ, и въ домѣ никого постороннняго съ нами не было: только мы двѣ были въ домѣ. И умеръ сынъ этой женщины ночью, ибо она заспала его. И встала она ночью и взяла сына моего отъ меня, когда я, раба твоя, спала, и положила его къ своей груди, и своего мертваго сына положила къ моей груди. Утромъ я встала, чтобы покормить сына своего, и вотъ онъ былъ мертвый; и когда я всмотрѣлась въ него утромъ, то это былъ не мой сынъ, котораго я родила“. И сказала другая женщина: „нѣтъ, мой сынъ живой, а твой сынъ мертвый“. А та говорила ей: „нѣтъ, твой сынъ мертвый, а мой живой“. Такъ онѣ спорили передъ царемъ.

Халдейскій текстъ, раввины и многіе другіе толковники [16]) объясняютъ слово *зонà*, какъ и въ книгѣ Іисуса Навина 2, 1 (Раавъ), въ смыслѣ содержательницы гостиницы, чтобы устранить могущій быть соблазнъ, такъ какъ по закону [17]) блудницы не были терпимы во Израилѣ, между тѣмъ какъ другіе [18]) считаютъ ихъ дѣйствительными блудницами, какъ это выражаютъ LXX и Вульгата. Однако послѣднее мнѣніе слѣдуетъ видоизмѣнить въ томъ смыслѣ, что эти женщины не были блудницами по профессіи, потому что у таковыхъ, какъ справедливо замѣчаетъ Кальметъ, рѣдко бываютъ дѣти, а если и бываютъ, то онѣ не слишкомъ заботятся о сохраненіи ихъ, а напротивъ того стараются сбыть ихъ съ рукъ. Такъ какъ далѣе здѣсь не упоминается о мужьяхъ

[16]) Санкцій, Кальметъ.
[17]) Второз. 23, 17.
[18]) Григорій Великій, Амвросій, Пинеда, Просперъ, Корнелій и другіе.

ихъ, то мы имѣемъ безъ-сомнѣнія дѣло съ женщинами, у которыхъ дѣти были незаконныя. Такъ какъ никого посторонняго въ домѣ не было, то и не существовало свидѣтельскаго показанія объ истинномъ положеніи дѣла. Что другая женщина отрицала фактъ, причиною этого было то, что она хотѣла избѣжать справедливаго и тяжкаго упрека въ томъ, что она умертвила своего собственнаго ребенка, а равно и связаннаго съ этимъ стыда. Такъ какъ при такихъ обстоятельствахъ нельзя было разсчитывать на признаніе, то Соломонъ хотѣлъ дать одной изъ спорящихъ женщинъ поводъ даже противъ воли и невѣдомо для себя обнаружить такой признакъ, по которому можно было бы рѣшить споръ. Онъ приказалъ принести мечъ, разсѣчь живое дитя надвое и отдать одну половину одной, а другую другой женщинѣ: онъ не имѣлъ при этомъ въ виду на самомъ дѣлѣ умерщвлять дитя, а руководился тѣмъ предположеніемъ, что сила неискоренимой материнской любви воспротивится такому приказанію [19]). И онъ не ошибся, потому что мать живаго дитяти, у которой взволновалась вся внутренность отъ жалости къ сыну, воскликнула: „о, господинъ мой! отдайте ей этого ребенка живаго и не умерщвляйте его“. А другая говорила: „пусть же не будетъ ни мнѣ, ни тебѣ, рубите“. Эти слова ясно свидѣтельствуютъ о недостаткѣ материнской любви а также о зависти и недоброжелательствѣ ложной матери къ ея обвинительницѣ, и дали царю возможность произнести приговоръ. И отвѣтилъ царь и сказалъ: „отдайте этой живое дитя и не умерщвляйте его: она его мать“ [20]). Въ этомъ приговорѣ мы узнаемъ не только глубокое психологическое проникновеніе въ природу человѣческую, но и особенный сообщенный Богомъ даръ открывать

---

[19]) *Амвросій*, l. 3. de Spir. 3. ср. 6: Онъ разсчитывалъ, что истинная мать будетъ заботиться болѣе о сынѣ, нежели объ угѣшеніи, и справедливости предпочтетъ милость. Но та, которая притворялась матерью, ослѣпленная желаніемъ одержать верхъ, мало тронулась, по недостатку любви, смертію ребенка. Такимъ образомъ (Соломонъ) изслѣдовалъ природу въ чувствованіяхъ и вопрошалъ любовь, чтобы открыть правду. И мать побѣдила чувствомъ любви, которая есть плодъ духа.—Lib. de virginit. ср. 1: Изслѣдуя дѣло, Соломонъ старался открыть тайныя чувства и присудилъ отдать дитя той, которую выдала за истинную мать истинная скорбь; и ту, которая не тронулась состраданіемъ къ ребенку, присужденному къ смерти, онъ призналъ ложною матерью какъ чуждую любви.

[20]) 3 Цар. 3, 16...

сокровенное и пробуждать дремлющую совѣсть для раскрытія лжи и притворства и обнаруженія правды [21]). Во всякомъ случаѣ ложная мать не избѣжала должнаго наказанія [22]) И этимъ двумъ матерямъ придавали аллегорическій смыслъ. *Іеронимъ* [23]) и *Исидоръ* [24]) признаютъ ихъ прообразомъ синагоги и церкви, спорящихъ изъ-за Мессіи, пока Соломонъ, то-есть Христосъ, не разрѣшаетъ спора мечомъ [25]), отдѣляя вѣрующихъ отъ невѣрующихъ, какъ это прекрасно раскрываетъ Іеронимъ. *Августинъ* [26]) примѣняетъ разсматриваемое нами мѣсто къ спору между каѳолическою церковію и лжеученіемъ аріанъ, раздѣляющихъ единаго Христа на двѣ части, такъ что въ Немъ одно—Богъ, а другое—человѣкъ. *Григорій Великій* [27]) видитъ въ этихъ двухъ женщинахъ изображеніе истинныхъ и ложныхъ учителей, изъ коихъ первые ищутъ спасенія своихъ учениковъ, а послѣдніе—собственной выгоды. По *Амвросію* [28]) онѣ означаютъ вѣру и искушеніе.

Царица Савская.

Слухъ о мудрости Соломоновой распространился повсюду; дошло (вѣроятно, при посредствѣ большихъ торговыхъ кораблей, снаряженныхъ Соломономъ и плававшихъ въ Офиръ) [29]) и до царицы Савской, какъ Господь прославился въ Соломонѣ и что Соломонъ совершилъ ради имени Господа. Наша Сава, какъ допускаетъ большинство новыхъ толковниковъ [30]) есть мѣстность (Савея) въ

---

[21]) *Амвросій*, de off. minist. l. 2. cp. 8.

[22]) *Іосифъ*, Ant. VIII, 2, 2.

[23]) Ep. 74 (al. 131) ad Ruf.

[24]) Quaest. in l. III Reg. cp. 4: Итакъ въ этомъ судѣ Соломоновомъ заключалось прообразованіе Христа: та нечестивая женщина, то-есть синагога или сонмище еретическое, хотѣла завладѣть сыномъ истинной матери, то-есть церкви, не для того, чтобы сохранить, но для того, чтобы погубить его.

[25]) Матѳ. 10, 34.

[26]) Sermo 200 de temp. (al. 39 in app.); ср. *Проспера*, de prom. et praed. cp. 27. n. 57.

[27]) Moral. l. 21. cp. 10 (al. 8).

[28]) Lib. de virg. cp. 1.

[29]) 3 Цар. 9, 28.

[30]) *Гуго Кард.*, *Рабанъ*, *Діонисій*, *Мальдонатъ*, *Кальметъ*, *Пинеда*, l. 5 de reb. Sal. cp. 14. n. 5 и 6 и новѣйшіе.

счастливой Аравіи и не должна быть смѣшиваема съ Мероэ въ Еѳіопіи, какъ принимали вслѣдъ за *Іосифомъ* многіе толкователи [31]). Іосифъ [32]) сообщаетъ, что послѣднимъ царемъ-фараономъ былъ тотъ, на дочери котораго женился Соломонъ, а преемницею его была царица *Никаула*, господствовавшая надъ Египтомъ и Еѳіопіею и посѣщавшая царя Соломона. *Страбонъ* [33]) и *Плиній* [34]) говорятъ, что имя этой царицы было: Кандакія, встрѣчаемое нами и въ Дѣян. 8, 27. Впрочемъ и Савеи также управлялись царицами [35]). Христосъ называетъ ее „*южною* царицею“ [36]). Имя ея не приводится въ Священномъ Писаніи. Іосифъ, ссылающійся на Геродота, называетъ ее *Никаулою*, между тѣмъ какъ Геродотъ называетъ ее *Никотриссою* [37]). У раввиновъ [38]) она называется *Николана*. Еѳіопляне, охотно присвоивающіе себѣ эту женщину, даютъ ей имя: *Макведа* [39]); арабы же называютъ ее *Балкидою* или *Белкидою*. По *Кедрину* и *Гликѣ* она была сивиллою и вмѣстѣ съ тѣмъ пророчицею.

Эта-то царица съ большою свитою и множествомъ верблюдовъ, навьюченныхъ золотомъ, благовоніями и драгоцѣнными камнями, пришла въ Іерусалимъ, чтобы задать мудрому царю важные и трудные вопросы и испытать его мудрость загадками. Соломонъ разрѣшилъ всѣ ея вопросы и загадки. Увидѣвъ мудрость Соломона, проявлявшуюся не только въ его отвѣтахъ и рѣчахъ, но также и во всѣхъ его постройкахъ и учрежденіяхъ, а равно и его дворецъ, царскій столъ, великолѣпіе его слугъ и путь ступенями, ведшій отъ дворца къ храму (Вульгата: всесожженія, слѣ-

---

[31]) *Іеронимъ* in Is. 60: «по ту сторону Аравіи». *Оригенъ*, hom. 2 in Cant. *Григорій Назіанзинъ*, or. 40 in s. bapt. n. 27. *Григорій Нисскій*, hom. 7 in Cant. *Кириллъ Алекс.* на Исаіи 60. l. 5. *Августинъ*, sermo 231 (app. al. 253 de temp.). *Θеодоритъ*, qu. 33 in III Reg. *Санхюній*, *Ватаблузъ*, *Тиринъ*, *Серарій*, раввины у Bochart. Phaleg. l. 2. Ср. *Г. Рейш*, Царица Савская какъ царица Bilqîs. Лейпцигъ 1880. стр. 33...

[32]) Ant. VIII, 6, 2.

[33]) L. 16 и 17.

[34]) L. 6. стр. 26.

[35]) *Claudian.* in Eutrop. l. 1.

[36]) Матѳ. 12, 42.

[37]) *Геродотъ*, l. 2. ср. 10.

[38]) Auct. lib. Iuchas. f. 136.

[39]) *Пинеда*, l. 6. ср. 6.

довательно весь культъ), она не могла удержаться отъ изумленія и сказала: „вѣрно то, что я слышала въ землѣ своей о дѣлахъ твоихъ и о мудрости твоей; но я не вѣрила словамъ, доколѣ не пришла и не увидѣли глаза мои: и вотъ мнѣ и въ половину не указано. Мудрости и богатства у тебя больше, нежели какъ я слышала. Блаженны люди твои и блаженны сіи слуги твои, которые всегда предстоятъ предъ тобою и слышатъ мудрость твою! Да будетъ благословенъ Господь Богъ твой, который благоволилъ посадить тебя на престолъ Израилевъ! Господь, по вѣчной любви Своей къ Израилю, поставилъ тебя царемъ творить судъ и правду". Изъ этого восхваленія Іеговы, заключающаго въ себѣ вѣру въ истиннаго Бога, въ связи съ Матѳ. 12, 42, нѣкоторые богословы[40]) выводили, что эта царица обратилась къ Богу Израилеву и разсуждала съ Соломономъ о религіозныхъ предметахъ. Но эти слова (подобно словамъ Хирама) показываютъ только то, что она признавала мудрость Соломона даромъ, полученнымъ имъ отъ его Бога, къ которому она вслѣдствіе этого возъимѣла благоговѣніе. По Ѳеодориту [41]) она принадлежала къ числу тѣхъ, которые посредствомъ естественнаго закона, безъ положительнаго божественнаго закона, достигли праведности.

Согласно обычаю востока она подарила Соломону 120 талантовъ золота, великое множество благовоній и драгоцѣнные камни; никогда еще не приходило такого множества благовоній, какое подарила царица Савская Соломону. Такъ какъ во 2 Парал. 9, 9 (евр.) упоминается о бальзамѣ, то на это опирается сообщеніе *Іосифа* [41]), что чрезъ эту царицу въ Палестину перешелъ корень настоящаго бальзама (oroBalsamum). Соломонъ съ своей стороны кромѣ отдарковъ, соотвѣтствовавшихъ его могуществу и богатству, которыми онъ долженъ былъ отдарить по обычаю того времени, далъ царицѣ Савской все, чего она желала и просила. Послѣ этого она возвратилась съ своею свитою въ свою землю [42]). Если Іи-

---

[40]) *Пинеда*, de Sal. lib. 5. ср. сс. 2 и 6.

[41]) Quaest. 33 in l. III Reg.: ибо она будучи чужестранкою и не получивъ закона Божія и не удостоившись пророческаго наставленія, довольствовалась закономъ природы, удивлялась правдѣ, уважала праведный судъ и чрезъ получившаго даръ премудрости восхваляла Подателя премудрости.

[41]) Ant. VIII. 6, 6.

[42]) Цар. 10. 1—13. 2 Парал. 9, 1—9.

сусъ Христосъ говоритъ: „Царица южная возстанетъ на судъ съ родомъ симъ и осудитъ его; ибо она приходила отъ предѣловъ земли послушать мудрости Соломоновой; и вотъ, здѣсь больше Соломона“ [43]), то Онъ признаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ за нашимъ мѣстомъ пророчески-прообразовательное значеніе: царица Савская представляетъ собою [44]) языческихъ царей, грядущихъ съ своими народами изъ ближнихъ и дальнихъ мѣстъ къ вѣчному Царю мира, къ Царю всѣхъ царей, чтобы покориться ему. Посѣщеніе ея служитъ историческимъ пророчествомъ объ обращеніи язычниковъ ко Христу, почему святые отцы [45]) и считаютъ ее прообразомъ языческой церкви, которая пришла издалека, смыла черный цвѣтъ и заблужденія въ водѣ таинства и принесла Господу богатые дары—благовоніе благочестія и золото чистаго богопознанія и обильныхъ добродѣтелей.

Древнее преданіе *еѳіоплянъ* [46]) говоритъ, что царица Савская зачала отъ Соломона сына—Менилехека или Меилика, царствовавшаго послѣ своей матери 30 лѣтъ. Изъ этой фамиліи происходили 24 царя до Фацилидама, царствовавшаго въ срединѣ 17-го вѣка. Эта же царица Макведа, спустя нѣсколько лѣтъ, послала будто бы своего сына къ отцу его Соломону для наставленія его въ религіи Іеговы. Въ числѣ наставниковъ, данныхъ ему царемъ, находился и Азарія, сынъ первосвященника, у котораго онъ похитилъ двѣ каменныхъ скрижали, хранившіяся въ ковчегѣ завѣта, и увезъ ихъ въ Еѳіопію. Эти басни не заслуживаютъ и опроверженія.

---

[43]) Матѳ. 12, 42. Лук. 11, 31.

[44]) Сл. Псал. 71, 10. 11. Исаіи 60, 6.

[45]) *Августинъ*, Sermo 231 app. (al. 253 de temp.): Во образѣ этой царицы приходитъ отъ язычниковъ и отъ предѣловъ земли церковь, полагая предѣлъ земнымъ страстямъ и порокамъ, чтобы послушать премудрости Соломона, то-есть истиннаго миротворца, Господа нашего Іисуса Христа. *Амвросій*, l. 2 de offic. ср. 10. *Оригенъ*, l. 2 in Cant. *Григорій Нисскій*, hom. 7 in Cant. *Іеронимъ*, ср. 121 (al. 151) ad. Algas. и ср. 65 (al. 140) ad. Princip. *Исидоръ*, alleg. s. sept. n. 92: Подъ южною царицею, пришедшею послушать премудрости Соломоновой, разумѣется церковь, собирающаяся къ слову Божію отъ крайнихъ предѣловъ земли. *Иларій*, tract. in. Ps. 121. *Бернардъ*, sermo 12 in. Cant. *Просперъ*, lib. de prom. et praed. pars II. ср. 27. *Ириней*, l. 4 cont. haer. ср. 27. *Рупертъ* на 3 Цар. гл. 9.

[46]) *Ludolph*, Histor. Aethiop. 2, 3.

Достойно смѣха извѣстіе, сообщаемое *талмудомъ* [47]), что Соломонъ послалъ къ царицѣ Савской тетерева съ письмомъ, которое онъ и передалъ ей. Въ письмѣ этомъ Соломонъ писалъ ей, что если она не явится къ нему съ привѣтствіемъ, то онъ вышлетъ противъ нея дикихъ звѣрей, хищныхъ птицъ и дьяволовъ. Вслѣдъ затѣмъ царица послала ему корабли, нагруженные подарками, жемчугомъ и 6000 ягнятъ. Городъ Киторъ былъ столь отдаленъ, что для путешествія въ Іерусалимъ нужно было семь лѣтъ, но царица прибыла въ Іерусалимъ уже къ концу третьяго года. Подобное же разсказываетъ и коранъ [48]). Когда однажды къ Соломону собрались духи, люди и птицы, то недоставало въ числѣ ихъ птицы удода. Замѣтивъ гнѣвъ царя, удодъ при появленіи своемъ сказалъ, что онъ былъ въ Савѣ и видѣлъ могущественную царицу, которая, будучи прельщена дьяволомъ, поклонялась солнцу. Царь послалъ послѣ этого чрезъ удода письмо къ царицѣ (Балкаизѣ), которая поспѣшила послать подарки Соломону. Послѣдній не принялъ подарковъ, но приказалъ духу принести къ нему ея тронъ, чтобы увидѣть, узнаетъ ли она его. Когда онъ ввелъ ее въ свой стеклянный дворецъ, ей показалось, что передъ нею множество воды, которую ей предстоитъ перейдти: она подняла свое платье до обнаженія ногъ и поклонилась Богу Соломонову. Арабскіе историки баснословятъ [49]), что послѣ обращенія ея Соломонъ женился на ней, и Балкаиза оставалась при немъ царицею до самой смерти его. Разукрашенная цикломъ восточныхъ сказаній сабейская царица Балкида, по своему человѣческому характеру, есть не иное что, какъ баснословная владычица древней Ассиріи, Семирамида [50]).

Многіе художники-живописцы дѣлали посѣщеніе царицею Савскою Соломона предметомъ своихъ художественныхъ произведеній. Мы встрѣчаемъ воспроизведеніе этого сюжета и въ Ватиканскихъ ложахъ художественной кисти Рафаэля. Изъ итальянской школы я назову только картину Доменикико, изъ нѣмецкой—Гольбейна, изъ французской—прекрасную картину Евстафія Лезюёра.

---

[47]) *Эйзенменгеръ*, Разобл. іудейство. II. стр. 441... и Второй Targum къ кн. Есѳирь.

[48]) Sur. 27, v. 19... Баснословныя сказанія объ этомъ см. у *Marraccio*, Alcor. T. I. стр. 512... *Рёша*, Bilgis l. c. стр. 25.

[49]) *Marraccio* Prodromus къ Alcor. стр. 109...

[50]) *Рёшъ* l. c. стр. 51.

Жены прочихъ царей.

А. Изъ царства Іудейскаго.

Священное Писаніе приводитъ имена и женъ царей изъ законной династіи Давида, бывшихъ матерями наслѣдниковъ престола, потому что онѣ, какъ думаетъ *Аллioли* [51]), имѣли большое вліяніе на воспитаніе.

У Ровоама (Регабеама), сына и преемника Соломонова, было нѣсколько женъ. Первая, *Махалиѳа*, была дочь Іеримоѳа, сына Давидова, и *Авихаили*, дочери Еліава, сына Іессеева. Авихаиль, которую мы по нашему переводу считаемъ матерью Махалаѳы, у LXX и въ Вульгатѣ является второю женою Ровоама. Но Авихаиль стоитъ въ родительномъ падежѣ и передъ этимъ словомъ выпущенъ союзъ; потому что во 2 Парал. 11, 18 поименовывается только одна жена Ровоама, которая родила ему троихъ сыновей; притомъ же трудно допустить, чтобы дочь Еліава, старшаго брата Давидова, могла сдѣлаться женою внука Давидова. Даже въ качествѣ внучки Еліава она по своему возрасту подходила бы ближе къ сыну Давидову, нежели къ сыну Соломонову. Послѣ нея Ровоамъ взялъ *Мааху*, дочь (внучку) Авессалома. Такъ какъ у Авессалома была только одна дочь, именемъ Ѳамарь, то, значитъ, Мааха была тождественна съ Ѳамарью и послѣдняя имѣла два имени[52]). Но здѣсь правильнѣе будетъ переводъ: „*внучка* Авессалома“. Мааха—дочь Ѳамари, единственнаго оставшагося въ живыхъ дѣтища Авессалома [53]). Мааха родила Ровоаму Авію и трехъ другихъ сыновей [54]) и была дочерью Уріила изъ Гивы, за которымъ была замужемъ Ѳамарь [55]). Если мать Авіи во 2 Парал. 13, 2 называется *Михаіею* (Микаіаги), то это или болѣе длинная форма этого имени или же описка. И любилъ Ровоамъ Мааху

---

[51]) На 4 Цар. 21, 1. Примѣчаніе.

[52]) Такъ думаютъ раввины, Лиранъ, Санчесъ, Каетанъ.

[53]) 2 Цар. 14, 27; 18, 18. *Іосифъ*, Ant. VIII. 10, 1: Онъ взялъ потомъ и другую и именно родственницу, по имени Маханамъ, родившуюся отъ дочери Авессалома Ѳамари.

[54]) 3 Цар. 15, 2. 2 Парал. 11, 20.

[55]) 2 Парал. 13, 2.

болѣе всѣхъ женъ и наложницъ своихъ; ибо онъ имѣлъ 18 женъ и 60 [56]) наложницъ, родившихъ ему 28 сыновей и 60 дочерей, и назначилъ своимъ преемникомъ сына своей любимой жены. Чтобы однако удовлетворить и прочихъ сыновей своихъ, онъ пріискалъ имъ много женъ, доставивъ имъ привольную жизнь и позаботившись чрезъ это о предотвращеніи могущихъ воспослѣдовать попытокъ къ возмущенію [57]).

Авія взялъ себѣ 14 женъ и родилъ 22 сына и 16 дочерей [58]). Мать его сына Асы называется Маахою, дочерью Авессалома [59]), точно такъ же, какъ и мать Авіи. Для устраненія этого затрудненія допускали, что мать значитъ здѣсь—бабушка и что поэтому мать Авіи при своемъ царственномъ внукѣ Асѣ оставалась въ званіи царицы-матери, или Gebira, до тѣхъ поръ, пока Аса не отстранилъ ея за ея идолопоклонство [60]). Другіе думаютъ иначе. Впрочемъ очень можетъ быть, что и мать Асы носила имя Маахи и происходила изъ рода Авессалома. Мать царя Іосафата, сына Асы, называется *Азувою*, которая была дочь Салаиля [61]). Іосафатъ женилъ сына своего Іорама на дочери царя Ахава (ниже). Жена Охозіи, мать Іоаса, называется *Цивьею* (Зивсею) изъ Вирсавіи [62]). У Іоаса были двѣ жены, отъ которыхъ онъ имѣлъ сыновей и дочерей [63]). Далѣе перечисляются: *Іегоаддань* изъ Іерусалима, мать Амасіи [64]); *Іехолія* (Іехалія) изъ Іерусалима, мать Азаріи (Озіи) [65]); *Іеруша*, дочь Садока, мать Іоаѳама [66]); *Ави*, также Авія, дочь Захаріи, какъ мать царя Езекіи [67]); *Хевциба*, мать Манассіи [68]); *Мешуллемеѳъ* (Мезулемеѳъ), дочь Харуца, изъ Ятбы, какъ мать

---

[56]) По Іосифу l. c. только 30.
[57]) 2 Парал. 11, 18—23.
[58]) 2 Парал. 13, 21.
[59]) 3 Цар. 15, 10.
[60]) 3 Цар. 15, 13.
[61]) 3 Цар. 22, 42. 2 Парал. 20, 31.
[62]) 4 Цар. 12, 1. 2 Парал. 24, 12.
[63]) 2 Парал. 24, 3.
[64]) 4 Цар. 14, 2. 2 Парал. 25, 1.
[65]) 4 Цар. 15, 2. 2 Парал. 26, 3.
[66]) 4 Цар. 15, 33. 2 Парал. 27, 1.
[67]) 4 Цар. 18, 2. 2 Парал. 29, 1.
[68]) 4 Цар. 21, 1.

Аммона [69]), *Іедида* (Идида), дочь Адліи, изъ Боцкафы, мать Іосіи [70]); *Хамуталь*, дочь Іереміи, изъ Ливны, мать Іоахаза [71]); *Зебудда*, дочь Федаіи, изъ Румы, мать Іоакима [72]); *Нехушта*, дочь Елкаѳана, изъ Іерусалима, мать Іехоніи, предавшаяся вмѣстѣ съ сыномъ своимъ царю Навуходоносору въ надеждѣ на помилованіе; но послѣдній отвелъ царя вмѣстѣ съ его матерью и его женами въ плѣнъ въ Вавилонъ [73]). Наконецъ *Хамуталь*, дочь Іереміи, изъ Ливны, мать Седекіи [74]).

В. Изъ царства Израильскаго.

Изъ царицъ въ десятиколѣнномъ царствѣ поименовываются только нѣкоторыя. Имя матери придается только *Церуѳ* вдовѣ матери перваго царя Израильскаго Іероваама [75]). О женѣ его, имя которой не приводится, Священное Писаніе разсказываетъ слѣдующее. Когда Іероваамъ, несмотря на прещеніе Божіе, не отступалъ отъ идолопоклонства, тогда Богъ посѣтилъ его болѣзнію его сына. Въ несчастіи онъ вспомнилъ о пророкѣ Ахіи, обѣщавшемъ ему нѣкогда царство и твердый домъ [76]). Но такъ какъ онъ сознавалъ, что онъ не исполнилъ предъявленнаго ему пророкомъ условія—безусловной вѣрности Іеговѣ, то и не рѣшился обратиться къ нему самъ, но старался нѣкоторымъ образомъ исхитить у него отвѣтъ. Онъ посылаетъ свою *жену*, мать отрока [77]), и притомъ переодѣтою, въ Силомъ къ пророку, чтобы онъ не узналъ ея и не высказался очень рѣзко. Въ довершеніе обмана она должна была взять съ собою для пророка десять хлѣбовъ, лепешку и кувшинъ меду—незначительный даръ, какой обыкновенно приносили жены простыхъ гражданъ. Однако Богъ не только предвозвѣстилъ ослѣп-

---

[69]) 4 Цар. 21, 19.
[70]) 4 Цар. 22, 1.
[71]) 4 Цар. 23, 31.
[72]) L. c. 23, 36.
[73]) L. c. 24, 8—15.
[74]) 4 Цар. 24, 18. Іер. 52, 1.
[75]) 3 Цар. 11, 26.
[76]) L. c. 11, 38.
[77]) *Іосифъ*, Ant. VIII. 11, 1 называет его *Абимечъ*.

шему отъ старости пророку прибытіе этой женщины и открылъ дѣло, по которому она придетъ, но и вложилъ ему въ уста слова, которыя ему слѣдуетъ сказать ей. Услышавъ шорохъ ногъ ея при входѣ, Ахія сказалъ: „Войди, жена Іеровоамова! Для чего было тебѣ переодѣваться“? Затѣмъ онъ предвозвѣщаетъ ей за грѣхи Іеровоама совершенное и позорное искорененіе всего его семейства и даетъ ей отвѣтъ относительно ея больнаго сына: онъ умретъ, какъ скоро нога ея вступитъ въ городъ, и одинъ изъ всѣхъ мужскихъ членовъ дома Іеровоамова удостоится чести надлежащаго погребенія, такъ какъ Господь обрѣлъ въ немъ нѣчто доброе. Послѣ того какъ онъ возвѣстилъ еще ей судъ Божій надъ народомъ—плѣнъ, она ушла и пришла въ Θирцу; и лишь только она переступила чрезъ порогъ дома, дитя умерло [79]). Іосифъ присовокупляетъ, что она во всю дорогу плакала и изливалась въ жалобахъ и чѣмъ болѣе она спѣшила, тѣмъ болѣе ускоряла неизбѣжную смерть своего ребенка.

Изъ всѣхъ женщинъ Ветхаго Завѣта *Іезавель* [80]) играетъ поистинѣ дьявольскую роль. Она была дочь Еѳваала, царя Сидонскаго, и сдѣлалась женою Ахава, царя Израильскаго, и въ качествѣ таковой въ его царствованіе и послѣ его смерти какъ царица-мать въ продолженіе еще 13 лѣтъ оказывала самое пагубное вліяніе на царство Израильское, а послѣ замужства дочери ея Гоѳоліи съ Іорамомъ, царемъ іудейскимъ, посредственно и на царство іудейское. Еѳваалъ есть упоминаемый у *Іосифа* [81]) Ἰθόβαλος, царь сидонскій и Тирскій и жрецъ Астарты, похитившій престолъ по умерщвленіи брата своего Фелеса. И Іезавель была достойною дочерью этого убійцы царя и идольскаго жреца [82]). Іосифъ изображаетъ ее безпокойною и дерзкою женщиною, которая построила капище богу Ваалу, устроила священныя рощи и установила жре-

---

[79]) 3 Цар. 14, 1.

[80]) LXX: Ἰεσαβήλ, *Амвросій*, Exh. Virg. ср. 5: Іезавель, это пустое и суетное разлитіе, ибо имя значитъ буквально: пустой и суетный разливъ. De fug. saec. ср. 6: пролитіе крови. *Руперт*ъ, Арос. 2: истеченіе крови, *Исидор*ъ, Etym. l. 7. ср. 6. n. 78: Іезавель—истеченіе крови, или источающая кровь, или лучше: гдѣ находится навозная яма. Ибо когда она была выброшена изъ окна, то псы ѣли плоть ея.

[81]) Ant. VIII. 13, 1.

[82]) 3 Цар. 16, 31.

цовъ Вааловыхъ. Гордая, властолюбивая, любившая блескъ и рѣшительная, она при преслѣдованіи своихъ плановъ переступала всѣ границы права, не боялась прибѣгать даже къ кровопролитію и оказывала на своего пустаго и слабаго мужа подавляющее вліяніе. Какъ фанатическая дочь жреца Астарты, она всѣми средствами насилія и соблазна сумѣла сдѣлать свою отечественную религію господствующею государственною религіею и въ царствѣ Израильскомъ, а впослѣдствіи чрезъ свою дочь даже и въ царствѣ іудейскомъ. Она хлопотала въ особенности объ искорененіи служенія Іеговѣ, стараясь достигнуть этой цѣли кровавымъ преслѣдованіемъ пророковъ и другихъ чтителей Іеговы [83]). По ея настоянію царь Ахавъ поставилъ въ Самаріи великолѣпное капище Ваалу съ каменною статуею этого бога. Въ этомъ капищѣ было много колоннъ и богатая утварь и при немъ состояло множество жрецовъ [84]); содержаніе 400 пророковъ Астартовыхъ и 450 Вааловыхъ Іезавель приняла на себя [85]). Сильнѣйшее противодѣйствіе оказывалъ ей пророкъ Илія, рѣшившійся вступить съ нею въ открытую борьбу за Бога Израилева. Однако и здѣсь она сумѣла сдѣлать царя своимъ орудіемъ [86]); потому что даже послѣ извѣстнаго славнаго торжества живаго Бога надъ Вааломъ на горѣ Кармилѣ этотъ великій служитель Божій долженъ былъ спасаться бѣгствомъ отъ преслѣдованія неистовствующей женщины, хотѣвшей отмстить за своихъ избитыхъ жрецовъ Вааловыхъ [87]). Съ какою безстыдною дерзостью эта презрѣнная женщина попирала справедливость, если послѣдняя шла въ разрѣзъ съ желаніями ея мужа, это показываетъ вызванное ею умерщвленіе Навуѳея, совершенное съ юридическою законностью. Подлѣ дворца Ахава въ Изреели находился виноградникъ Навуѳея. Такъ какъ царь хотѣлъ имѣть этотъ виноградникъ для расширенія царскаго сада, а Навуѳей по религіознымъ причинамъ [88]) не желалъ отчуждать его, то царь воротился домой огорченный и выражалъ свое недовольство чисто по-дѣтски. Узнавъ причину этого недовольства, Іезавель сказала

[83]) 3 Цар. 18, 4. 13; 19, 14. 4 Цар. 9, 7.
[84]) 3 Цар. 16, 31; 18, 19. 21. 4 Цар. 3, 2, 10. 19. 22. 26.
[85]) 3 Цар. 18, 19.
[86]) 3 Цар. 18, 10.
[87]) 3 Цар. 19, 1.
[88]) Левит. 25, 10—28. Числ. 36, 1.

ему иронически: „что за царство было бы въ Израилѣ, еслибы ты такъ поступалъ (то-есть еслибы ты, царь, дозволялъ такъ поступать съ собою)? Я доставлю тебѣ виноградникъ Навуѳея (если ты не рѣшаешься дѣйствовать, какъ мужчина и царь)“. Затѣмъ дерзкая женщина написала отъ имени царя письмо, запечатала его царскою печатью и послала къ старѣйшинамъ и знатнѣйшимъ людямъ города. Въ этомъ письмѣ она писала, чтобы объявленъ былъ постъ (какъ будто для искупленія тяжкаго грѣха, тяготѣющаго на городѣ, причемъ въ то же время затѣвающійся процессъ долженъ былъ получить прямо видъ законности) и чтобы Навуѳей посаженъ былъ на первое мѣсто въ народномъ собраніи, а противъ него—двое негодныхъ людей въ качествѣ свидѣтелей противъ него въ томъ, будто онъ хулилъ Бога и царя, послѣ чего онъ долженъ былъ быть выведенъ и побитъ камнями. Когда запуганные старѣйшины привели въ исполненіе это беззаконное приказаніе и увѣдомили Іезавель о казни Навуѳея, она предлагаетъ Ахаву взять во владѣніе виноградникъ, потому что Навуѳея нѣтъ въ живыхъ. Ахавъ отправился въ виноградникъ, чтобы взять его во владѣніе. И вотъ по повелѣнію Божію его встрѣтилъ здѣсь Илія угрозою, что Богъ покараетъ это убійство и хищеніе на немъ и на женѣ его кровавою смертію, а идолопоклонство его—истребленіемъ всего дома его [89]). Когда Ахавъ получилъ заслуженную смерть, Іезавель продолжала свое пагубное вліяніе при двухъ сыновьяхъ своихъ, Охозіи и Іорамѣ [90]). Послѣ того какъ Іуй помазанъ былъ въ царя однимъ изъ учениковъ пророка Елисея, онъ согласно повелѣнію Божію искоренилъ царское семейство и идолопоклонство. Прежде всего онъ умертвилъ Іорама и велѣлъ бросить тѣло его на поле Навуѳея. Затѣмъ онъ прибылъ въ Изреель. Услышавъ объ этомъ, Іезавель нарумянила лице свое, украсила голову свою и сѣла у окна. Мнѣніе Ефрема Сирина и другихъ [91]), что Іезавель разукрасилась для того, чтобы подкупить Іуя, прельстить его и остановить отъ дальнѣйшихъ насилій, не-

---

[89]) 3 Цар. гл. 21.

[90]) 4 Цар. 3, 2

[91]) *Григорій Назіанзенъ*, carm. theol. I. I. s. 2, mor. n. 29. v. 293; Нѣкогда блудная и безстыдная Іезавель нарумянила свое лице, однако блудница обагрилась блудодѣйственною кровью.

состоятельно; у нея былъ уже 23-хъ лѣтній внукъ [92]),—значитъ, она была уже въ преклонныхъ лѣтахъ. Гордая и непреклонная женщина хотѣла напротивъ того встрѣтить узурпатора въ полномъ, импонирующемъ величіи и блескѣ царицы-матери и отравить ему побѣду, по крайней мѣрѣ нескрываемымъ, угрожающимъ вызовомъ. Когда Іиуй вошелъ въ ворота дворца, она обращается къ нему: „Миръ ли Замврію, убійцѣ государя своего?“ Этими словами она хочетъ устрашить его и высказать ему угрозу, что и съ нимъ будетъ тоже, что̀ и съ узурпаторомъ Замвріемъ, владычество котораго было непродолжительно. Іиуй не удостоилъ ея взглядомъ, но спросилъ, поднявъ лице свое къ окну: „Кто со мною, кто?“ Тогда нѣсколько евнуховъ выглянули изъ боковаго окна и по приказанію Іиуя выбросили изъ окна гордую, безчестную царицу. Кровь ея брызнула на стѣну дворца и на коней въ колесницѣ Іиуевой, которые растоптали ее. Затѣмъ на нее набросились псы. Подкрѣпивъ себя во дворцѣ пищею, Іиуй сказалъ своимъ людямъ: „Отыщите эту проклятую (подвергшуюся проклятію Божію) и похороните ее, такъ какъ царская дочь она“. Но отъ тѣла ея нашли только черепъ, ноги и кисти рукъ. Извѣщенный объ этомъ, Іиуй сказалъ: „Таково было слово Господа, которое Онъ изрекъ чрезъ раба своего Илію Ѳесвитянина, сказавъ: на полѣ Изреельскомъ съѣдятъ псы тѣло Іезавели; и будетъ трупъ Іезавели на участкѣ Изреельскомъ, какъ навозъ на полѣ, такъ что никто не скажетъ: это Іезавель“ [93]).

Раввины указываютъ и причину, почему отъ тѣла Іезавели остались эти части. Дворецъ Іезавели, разсказываетъ Еліезеръ [94]), стоялъ на площади. Если мимо него проходилъ свадебный поѣздъ, то она выходила изъ него и радостно хлопала въ ладоши, изъ устъ ея истекали благожеланія; такъ шла она, провожая поѣздъ, десять шаговъ. Если мимо шла похоронная процессія, она точно также выходила изъ своего дворца, ломала руки, пѣла жалобныя пѣсни и слѣдовала за процессіей. Поэтому при исполненіи предсказанія Иліи: псы будутъ ѣсть плоть Іезавели, неприкосновенными оста-

[92]) 4 Цар. 8, 26.
[93]) 4 Цар. гл. 9.
[94]) Pirke di R. El. 17.

лись тѣ части тѣла, которыми она оказывала любовь къ ближнимъ. Найдены были черепъ, ноги и кисти рукъ.

Что никакому мѣсту не суждено напоминать объ этой безславной женщинѣ, этого не имѣлъ въ виду Іуй, но это предопредѣлено Богомъ. Такъ окончила эта женщина, въ теченіе 76 лѣтъ оказывавшая столь развращающее вліяніе на Израиля. На примѣрѣ ея мы видимъ, какъ мудро законъ Моисеевъ отвращался браковъ израильтянъ съ ханаанитянками: общеніе съ мрачнымъ идолопоклонствомъ и съ присущими ему пороками расторгало всѣ узы нравственности и ускоряло паденіе царства. Поэтому Іезавель служитъ образомъ плотской мудрости [95]), животной жадности [96]); она изображаетъ собою также синагогу, которая еще и теперь обагряется кровію [97]). Паденіе ея прообразуетъ израильскій народъ въ плѣну, а немногія остатки отъ нея есть образъ искаженной синагоги [98]). Въ откровеніи св. Іоанна Богослова [99]) одна женщина въ Ѳіатирѣ, выдававшая себя за пророчицу и совратившая ученіемъ николаитовъ часть вѣрующихъ къ яденію идоложертвеннаго и къ блудодѣянію, называется новою Іезавелью. Другіе разумѣютъ подъ этимъ самое олицетворенное лжеученіе николаитовъ, которому давалось такое же мѣсто, какое Ахавъ далъ Іезавели.

Совершенно равнохарактерна съ матерью была дочь [100]) *Гоѳолія,* [101]) которая въ нѣкоторыхъ мѣстахъ [102]) называется также, по основателю династіи, дочерью (то-есть внучкою) Амврія; чрезъ брачный союзъ ея съ Іорамомъ, сыномъ Іосафата, и проклятіе дома Ахавова перешло на царство Іудейское. Подобно своей матери и она старалась господствовать надъ своимъ мужемъ и затѣмъ надъ своимъ сыномъ Охозіею [103]). При ней идолопоклонство свирѣпствовало въ царствѣ Іудейскомъ [104]), служеніе Іеговѣ было

---

[95]) *Оригенъ,* Псал. 36, hom. 1.
[96]) *Амвросій,* de Nabuthe ср. 9 и 11.
[97]) *Руперт,* in. Reg. l. 5. ср. 7.
[98]) *Руперт,* l. c. ср. 14.
[99]) 5, 20.
[100]) 4 Цар. 8, 18. 2 Парал. 21, 6.
[101]) LXX и у Іосифа: Гоѳолία.
[102]) 4 Цар. 8, 26. 2 Парал. 22, 2.
[103]) 2 Парал. 21, 6; 22, 4.
[104]) 4 Цар. 8, 18. 27; 11, 18. 2 Парал. 22, 3.

стѣсняемо [105]), совершались кровавыя дѣла [106]) и принимались пагубные политическіе совѣты [107]). Слѣдствіемъ этого были тяжкія посѣщенія Божіи [108]). Когда сынъ ея умерщвленъ былъ Іуемъ, она сама завладѣла браздами правленія и умертвила всѣхъ остававшихся еще наслѣдниковъ царскаго престола [109]), чтобы такимъ образомъ искоренить весь родъ Давида [110]), собственными руками завершая опредѣленный Богомъ судъ надъ потомками Ахава, начатый Іуемъ. Только младшій сынъ Охозіи, именемъ Іоасъ, которому едва исполнился годъ, былъ избавленъ отъ вѣрной смерти вмѣстѣ съ кормилицею его бдительностію своей тетки *Іосавеы*, сестры Охозіи отъ одного отца, но отъ другой матери, не Гоѳоліи [111]), и жены первосвященника Іодая; шесть лѣтъ она скрывала и воспитывала его въ жилищѣ первосвященника во дворѣ храма [112]), а Гоѳолія въ это время царствовала надъ землею. Однако, по истеченіи шести лѣтъ предусмотрительный и энергическій первосвященникъ Іодай нашелъ благовременнымъ положить конецъ господству этой тираннической царицы. Послѣ привлеченія въ дѣло царскихъ тѣлохранителей, въ городъ съ помощью левитовъ созваны были сельскіе жители, примкнувшіе къ движенію, и Іоасъ былъ торжественно провозглашенъ въ храмѣ царемъ. Услышавъ громкія восклицанія народа, Гоѳолія пришла къ народу въ храмъ, и когда она увидѣла молодаго царя стоящимъ на возвышеніи и окруженнымъ князьями и ликующимъ народомъ, то разодрала въ отчаяніи свои одежды и закричала: „Заговоръ! заговоръ!“ Чтобы однако она не умерла въ храмѣ, Іодай приказалъ вывести ее за ряды и умерщвлять всякаго, кто будетъ держать ея сторону. Затѣмъ она была умерщвлена на пути къ царскому конному двору (а не у Конскихъ вратъ въ Кедронской долинѣ, какъ думаетъ Іосифъ), послѣ чего совершилось истребленіе служенія Ваалу и возобновленіе завѣта [113]).

---

[105]) 2 Парал. 24, 7.
[106]) 2 Парал. 21, 4.
[107]) 2 Парал. 22, 4
[108]) 2 Парал. 21, 16; 22, 7.
[109]) 4 Цар. 11, 1. 2 Парал. 22. 10.
[110]) *Ѳеодоритъ*, qu. 35 in IV Reg.
[111]) *Іосифъ*, Ant. IX. 7, 1.
[112]) 4 Цар. 11, 2. 2 Парал. 22, 12.
[113]) 4 Цар. гл. 11. 2 Парал. гл. 23.

Въ Гоѳоліи отображается нечестіе синагоги, стремившейся уничтожить сѣмя Христово (Давидово) [114]). Французскій поэтъ *Расинъ* сдѣлалъ эту тиранническую и кровожадную женщину главнымъ лицомъ прекрасной трагедіи, отличающейся кромѣ совершенства формы и чистоты языка безподобнымъ изображеніемъ характеровъ. Его другъ, художникъ Антонъ Коапель (Coypel), изобразилъ на одной картинѣ ту сцену, когда Гоѳолію, по приказанію Іодая, выводятъ изъ храма на казнь.

Вдовица Сарептская.

Предсказавъ царю Ахаву въ наказаніе за его идолопоклонство продолжительную засуху и голодъ, пророкъ Илія пошелъ по повелѣнію Божію къ потоку Хораѳу, гдѣ былъ чудесно питаемъ воронами. Когда и этотъ потокъ спустя нѣкоторое время высохъ вслѣдствіе недостатка дождя, тогда Господь повелѣлъ своему рабу идти въ Сарепту (Царпатъ), Сидонскій городъ, расположенный на берегу Средиземнаго моря, и жить у вдовы, которой онъ (Господь) повелѣлъ кормить его. Эти послѣднія слова не говорятъ необходимо о томъ, что Богъ далъ знать вдовѣ о прибытіи пророка и повелѣлъ ей принять и кормить его, а говорятъ только, что Богъ предрасположилъ ее къ совершенію этого дѣла любви. Илія всталъ и пошелъ; и когда онъ пришелъ къ воротамъ города, то встрѣтилъ вдову, собиравшую дрова, слѣдовательно женщину бѣдную и безпомощную. Чтобы узнать, та ли это женщина, которой велѣно заботиться о его пропитаніи, онъ, утомившійся отъ пути, прежде всего проситъ у нея напиться воды, и когда она пошла, чтобы принести ему воды, онъ присовокупляетъ дальнѣйшую просьбу—принести ему и кусокъ хлѣба. Но она поклялась Господомъ, что у нея нѣтъ ничего печенаго, а есть только горсть муки въ кадкѣ и немного масла въ кувшинѣ, и вотъ она набираетъ дровъ для того, чтобы испечь этотъ остатокъ для себя и для своего сына: они съѣдятъ это и умрутъ. Изъ этого отвѣта, въ которомъ она говоритъ только о своемъ сынѣ и ничего не говоритъ о мужѣ, Илія видитъ, что она—вдова, но видитъ вмѣстѣ съ тѣмъ и то, что

---

[114]) Glossa ordin. на 4 Цар. гл. 11.

она знаетъ Іегову, Бога Израилева. Клятвою „Іеговою, Богомъ твоимъ“ она исповѣдуетъ себя чтительницею истиннаго Бога, котораго она называетъ его Богомъ, признавая его израильтяниномъ, а быть-можетъ и пророкомъ (по его одѣянію). Она была слѣдовательно язычницею, но не была поклонницею финикійскаго Ваала и Астарты, потому что къ таковой не былъ бы посланъ пророкъ, а была вѣрующею язычницею [115]). Нѣтъ никакого основанія думать, чтобы она была родомъ израильтянка, вышедшая замужъ за финикійца.

Илія утѣшаетъ ее словами: „Не бойся!“, но присоединяетъ къ этому требованіе, составлявшее для этой женщины тяжелое испытаніе ея вѣры: онъ требуетъ, чтобы она изъ послѣдней оставшейся муки и масла сдѣлала небольшой опрѣснокъ сначала для него, а затѣмъ уже для себя и для своего сына, присовокупивъ однако обѣщаніе, что, по слову Іеговы, Бога Израилева, мука въ кадкѣ не истощится и масло въ кувшинѣ не убудетъ до того дня, когда Господь дастъ опять дождь на землю. И вдова сдѣлала по его слову. Она пожертвовала вѣрнымъ для невѣрнаго, потому что вѣрила слову Іеговы, и получила награду за свое вѣрующее довѣріе [116]): во все время засухи мука и масло у нея не истощались. Справедливо *Евхерій* [117]) восхваляетъ мужество и добродѣтель этой женщины, которая, забывая свою собственную нужду и нужду своего дѣтища, раздѣляетъ послѣдній кусокъ съ постороннимъ человѣкомъ и представляетъ блистательнѣйшій примѣръ гостепріимства. Столь выдающаяся добродѣтель не могла лишиться и награды: въ то время какъ вокругъ господствуетъ голодъ, изъ горсти муки, по слову пророка, въ домѣ вдовы возникаетъ обильная жатва, предохраняющая домъ отъ вѣрной смерти [118]).

---

[115]) *Оригенъ* in Luc. hom. 33. *Златоустъ* in ep. 2 ad Cor. hom. 19, 4. *Феодоритъ* qu. in III Reg. inter. 53. *Прокопій* comm. in III Reg. 17.

[116]) *Прокопій*, l. c.: Принявъ обѣщаніе съ твердою вѣрою, она принесла пищу, и сдѣлала это, не зная человѣка, ибо была чужеземка и не имѣла никакого понятія о силѣ пророчества. *Феодоритъ* l. c. *Златоустъ* l. c.: Что можно себѣ представить мужественнѣе этой женщины, которая твердо превозмогла силу природы и силу голода и смерти?

[117]) У *Корнелія а Ляпиде*.

[118]) *Евхерій* l. c. *Іеронимъ*, ep. 54 (al. 10) ad Furiam: Вспомнимъ о Сарептской вдовицѣ, которая своему спасенію и спасенію сыновей предпочла голодъ

Но эта вѣрующая вдова получила отъ пророка не только тѣлесное, но и духовное благодѣяніе, потому что Илія посланъ былъ къ этой вдовѣ, какъ выставляетъ на видъ своимъ невѣрующимъ современникамъ Іисусъ Христосъ (Лук. 4, 25), къ посрамленію ихъ, не столько для того, чтобы найдти у нея безопасное убѣжище, сколько ради ея вѣры, для укрѣпленія и развитія ея, и не былъ посланъ къ одной изъ многихъ вдовъ во Израилѣ, изъ которыхъ нѣкоторыя также приняли бы пророка, еслибы онѣ были избавлены имъ отъ гнетущаго голода. Чудесное умноженіе муки и масла служило не только къ поддержанію жизни пророка и вдовы: удовлетвореніе тѣлесной нужды должно было служить вмѣстѣ съ тѣмъ подготовляющимъ средствомъ для удовлетворенія ея духовной потребности.

Послѣ этого, когда Илія поселился въ горницѣ (верхнемъ покоѣ) дома вдовы, сынъ ея заболѣлъ и умеръ. Въ этой смерти благочестивая вдова увидѣла наказаніе Божіе за свои грѣхи, навлеченное на нее присутствіемъ человѣка Божія, такъ что она говоритъ Иліи: „что̀ мнѣ и тебѣ, человѣкъ Божій? Ты пришелъ ко мнѣ напомнить грѣхи мои и умертвить сына моего“. Достойны удивленія эти слова вдовы, говоритъ *Феодоритъ* [119]): она не приписываетъ этого несчастія пророку, но видитъ причину его въ своихъ собственныхъ грѣхахъ; по своему смиренію она страшится того, что приняла пророка въ свой недостойный домъ. Въ этомъ высказывается вѣрующее, воспріимчивое для божественной истины и сознающее свои грѣхи сердце, которому Господь не могъ отказать въ своей помощи. Какъ слѣпота слѣпорожденнаго (Іоан. гл. 9), точно также и смерть сына вдовы не была наказаніемъ за какіенибудь особенные грѣхи, но должна была сдѣлаться средствомъ для проявленія дѣлъ Божіихъ на ней [120]) и для подкрѣпленія ея

Иліи; она готова была умереть вмѣстѣ съ сыномъ въ наступающую же ночь, чтобы только остался въ живыхъ гость, желая лучше потерять жизнь, нежели милостыню, и изъ горсти муки приготовила себѣ обильную жатву Божію. Мука умножается и масло не истощается. Въ Іудеѣ господствуетъ недостатокъ хлѣба, а у языческой вдовы оказывается великое обиліе масла.

[119]) Quaest. in III, Reg. interr. 54. Сл. *Прокопія* l. c.: Твоимъ свѣтомъ, говоритъ, открыты мои сокровенные грѣхи, и она, какъ чужеземка, не объясняла все зло прибытіемъ пророка, но приписала смерть отрока собственнымъ грѣхамъ. И такимъ образомъ получила плодъ отъ ученія пророка.

[120]) *Августинъ* ad Simpl. l. 2, quaest. 5: Онъ допустилъ смерть сына ея не

вѣры [121]). Илія старается внушить ей это убѣжденіе оказаніемъ спасительной помощи: онъ взялъ съ ея рукъ мертваго сына, понесъ его въ горницу, гдѣ жилъ, и положилъ его на свою постелю. Въ этомъ тихомъ уединеніи онъ изливаетъ свое сердце, проникнутое глубочайшимъ состраданіемъ къ скорби своей благодѣтельницы, въ смиренной увѣренности предъ Господомъ, чтобы тѣмъ сильнѣе расположить Его къ оказанію помощи. „Господи, Боже мой!“ взываетъ онъ. „Ужели Ты и вдовѣ, у которой я пребываю, сдѣлаешь зло, умертвивъ сына ея?“ Эти слова заключаютъ въ себѣ не укоръ Богу, но служатъ выраженіемъ борющагося съ Богомъ въ вѣрѣ молящагося, который носитъ въ себѣ увѣренность исполненія его прошенія, какъ будто онъ хочетъ сказать: Ты, Боже мой, по Своей благости и правосудію, не можешь отдать смерти сына этой вдовы.

Затѣмъ пророкъ приступаетъ сейчасъ же къ дѣлу воскрешенія отрока. Онъ простерся надъ отрокомъ трижды и воззвалъ къ Господу и сказалъ: „Господи, Боже мой! да возвратится душа отрока сего въ него!“ Илія поступилъ такъ же, какъ поступалъ и Христосъ при исцѣленіи глухонѣмыхъ, слѣпыхъ и слѣпорожденныхъ [122]). Онъ пользуется естественнымъ средствомъ согрѣванія и оживленія, не думая, чтобы оно было дѣйствительно уже само по себѣ, но будучи твердо увѣренъ, что Богъ, по его усиленной молитвѣ, сообщитъ этимъ естественнымъ средствамъ божественную, животворящую силу.

Молитва его была услышана: отрокъ ожилъ, послѣ чего Илія отдалъ его матери его съ словами: „смотри, сынъ твой живъ!“ Этимъ чудомъ богобоязненная женщина была сильно укрѣплена въ ея вѣрѣ въ Бога Израилева. Она уже не только признаетъ Илію человѣкомъ Божіимъ, какъ признавала прежде, но и узнала,

---

для причиненія зла, но для произведенія во славу Своего имени чуда, которымъ прославилъ пророка: такъ и Господь говоритъ, что Лазарь умеръ не для смерти, но чтобы прославился Отецъ въ Сынѣ Своемъ (Іоан. 11, 4). И все послѣдующее, а равно и довѣріе, оказанное ею Иліи, удостовѣряетъ, что все это случилось не для того, чтобы гостепріимство ея было наказано горькою скорбію, но для того, чтобы лучше показать вдовѣ, какого слугу Божія она приняла къ себѣ.

[121]) *Прокопій*, l. c.: быть-можетъ сынъ вдовы умеръ къ лучшему, чтобы она увидѣла его воскресеніе, которое было противъ природы, и исполнилась твердой вѣры и благочестія.

[122]) Марк. 7, 33; 8, 23. Іоан. 9, 6, 7.

что слово Господне въ устахъ его истинно, исповѣдуя этимъ вѣру въ Бога Израилева, какъ въ истиннаго Бога [123]). По іудейскому преданію [124]) возвращенный къ жизни сынъ вдовы былъ пророкъ Іона [125]). Эта вдова, принявшая въ свой домъ гонимаго израильтянами пророка, питавшая его и потому предпочтенная всѣмъ вдовамъ во Израилѣ, есть образъ вѣрующей языческой церкви, которая съ радостію принимала апостоловъ и у которой не убываетъ хлѣбъ Христовъ и елей святаго помазанія [126]).

Вдова пророческаго ученика и Сонамитянка.

Подобно Иліи и ученикъ его Елисей былъ человѣкомъ Божіимъ, котораго Господь одарилъ Своимъ духомъ для чудесныхъ дѣлъ. Если Богъ въ ветхозавѣтномъ законѣ неоднократно и настоятельно требуетъ относиться съ состраданіемъ къ вдовамъ и сиротамъ и заботиться объ нихъ, если Онъ представляетъ Себя Самого ихъ Отцомъ и Защитникомъ, если участіе къ нимъ и забота объ нихъ служитъ признакомъ истинной богобоязни и благочестія, напротивъ того отсутствіе заботливости объ нихъ и пренебреженіе къ нимъ считаются самыми тяжкими грѣхами: то намъ нечего, конечно, удивляться тому, что къ существеннымъ свойствамъ человѣка Божія относится—быть защитникомъ и покровителемъ вдовъ и сиротъ и оказываться таковымъ на дѣлѣ. Безъ такого дѣла пророческое

---

[123]) 3 Цар. 17, 7—24.

[124]) Pirke de R. Elies. 33.

[125]) *Іеронимъ*, praef. ad Jon.: евреи передаютъ, что онъ (Іона(былъ сынъ сарептской вдовы, котораго Илія воскресилъ изъ мертвыхъ, послѣ чего мать говорила ему: теперь я узнала, что ты человѣкъ Божій и что слово Божіе въ устахъ твоихъ истинно, откуда и самъ отрокъ получилъ свое имя. И потому, что Илія говорилъ правду, и воскрешенный имъ называется сыномъ правды.

[126]) *Іеронимъ*, com. in Abdiam. *Оригенъ*, in Luc. hom. 33. *Амвросій*, de viduis ср. 3. *Ѳеодоритъ*, qu. in III, Reg. interr. 53: она прообразовала церковь изъ язычниковъ, принявшую съ вѣрою Того, котораго преслѣдовали израильтяне, а также апостоловъ, изгнанныхъ ими. *Рупертъ*, in Reg. l. 5, ср. 7 и 8. *Исидоръ*, Alleg. S. Script. n. 96: вдова, къ которой былъ посланъ Илія для прокормленія, есть церковь, къ которой пришелъ Христосъ и въ которой благословляется и не оскудѣваетъ мука и масло, то-есть благодать тѣла Христова и святаго помазанія, каждодневно раздаваемая всему міру и никогда не уменьшающаяся.

призваніе этихъ двухъ пророковъ-дѣятелей лишено было бы существеннаго момента.

Одна изъ женъ сыновъ пророческихъ съ воплемъ говорила Елисею: „рабъ твой, мой мужъ, умеръ. А ты знаешь, что рабъ твой боялся Господа. Теперь пришелъ заимодавецъ взять обоихъ дѣтей моихъ въ рабы себѣ". По Іосифу[127]), раввинамъ[128]), Ѳеодориту[129]) и друг. эта женщина была вдова пророка Авдія, который во время гоненія при Іезавели укрылъ и содержалъ 100 учениковъ пророческихъ, истощилъ этимъ свое состояніе и впалъ въ долги[130]). Это мнѣніе основывается можетъ-быть на словахъ этой женщины, сказавшей о своемъ мужѣ: онъ боялся Господа, что̀ означается именемъ: Авдій (Obadja). Тогда Елисей сказалъ ей: „что̀ мнѣ сдѣлать тебѣ? Скажи мнѣ, что̀ есть у тебя въ домѣ?" И она отвѣчала: „нѣтъ у рабы твоей ничего въ домѣ, кромѣ сосуда съ елеемъ". Слѣдовательно нужда этой вдовы дошла до крайнихъ предѣловъ. Пророкъ велитъ ей набрать у всѣхъ сосѣдей побольше порожнихъ сосудовъ, затѣмъ запереться съ сыновьями и наливать изъ своего сосуда масло во всѣ эти сосуды, пока они наполнятся.

Запоръ дверей имѣлъ цѣлію устранить всякую помѣху извнѣ и внушить вдовѣ убѣжденіе, что это чудо совершаетъ единый Богъ, безъ всякаго содѣйствія человѣка. Дѣло шло здѣсь объ исполненіи приказанія человѣка Божія и о такомъ актѣ, который долженствовалъ совершиться не среди шума будничной жизни, но въ тихомъ уединеніи. Женщина сдѣлала по приказанію пророка, заперла за собою дверь,—сыновья принесли ей сосуды, а она наливала въ нихъ изъ своего сосуда, въ которомъ находилось немного елея, чудесно умножившійся елей. Когда сосуды были наполнены, она сказала сыну своему: „подай мнѣ еще сосудъ". А онъ отвѣчалъ: „нѣтъ болѣе сосудовъ". И остановилось масло, то-есть перестало течь.

Вдова не хотѣла безъ совѣта съ пророкомъ употребить даръ, полученный ею при его посредствѣ. Когда она пересказала случившееся, то онъ сказалъ ей: „пойди, продай масло и заплати

---

[127]) Antiq. IX, 4, 2.

[128]) Mid. Rabba Exod. 31 и Mid. Jalkut. Simeoni II Reg. № 228.

[129]) Interr. 14 ad IV Reg.

[130]) 3 Цар. 18, 3.

долги твои; а что̀ останется, тѣмъ будешь жить съ сыновьями твоими“ [131]).

Такъ какъ это повѣствованіе имѣетъ разительное сходство съ повѣствованіемъ въ 3 Цар. 17, 7—16, то нѣкоторые протестантскіе толкователи ечитали его не болѣе, какъ нѣсколько измѣненною копіей послѣдняго. Однако, при болѣе близкомъ разсмотрѣніи сходство ограничивается только тѣмъ общимъ пунктомъ, что какъ здѣсь, такъ и тамъ, вдова съ своими дѣтьми была избавлена пророкомъ отъ нужды и крайности; всѣ другія обстоятельства расходятся. Тамъ пророкъ посылается къ женщинѣ, живущей въ языческой странѣ и долженствующей прокормить его; здѣсь жена пророческаго ученика отыскиваетъ пророка и умоляетъ его о помощи. Тамъ дѣло идетъ о сохраненіи жизни во время голода, здѣсь—объ освобожденіи двухъ сыновей отъ предстоящаго рабства. Тамъ два необходимѣйшихъ жизненныхъ припаса—мука и масло не убываютъ и умножаются, здѣсь масло умножается разъ навсегда и затѣмъ продается для уплаты долговъ.

По блаж. Августину [132]) эта вдова служитъ прообразомъ церкви, которая была избавлена отъ большаго долговаго бремени грѣха умноженіемъ елея любвѝ, милосердія и благодати во время пришествія Христова. Сосѣди, отъ которой ей приходится заимствоваться порожними сосудами, изображаютъ собою языческіе народы, бывшіе безъ вѣры, безъ любви и безъ добрыхъ дѣлъ. *Рупертъ* [133]) видитъ въ матери двухъ сыновей предъизображеніе церкви, состоящей изъ іудеевъ и язычниковъ и освобождаемой отъ ея долга пророкомъ (Христомъ).

Однажды Елисей проходилъ чрезъ Сонамъ, небольшой городокъ въ колѣнѣ Иссахаровомъ, на склонѣ Малаго Ермона. Здѣсь одна богатая женщина упросила его къ себѣ ѣсть хлѣба, послѣ чего онъ всегда, проходя этимъ мѣстомъ въ своихъ странствованіяхъ съ Кармила въ Израиль и обратно, заходилъ обыкновенно къ ней. Халдейскій текстъ называетъ ее женщиною боявшеюся грѣха, а арабскій толковникъ—женщиною, отличавшеюся благочестіемъ по отношенію къ Богу и избѣгавшею худыхъ поступковъ. По іудей-

---

[131]) 4 Цар. 4, 1—7.

[132]) Sermo 42 (ab de temp. 206) de Eliseo.

[133]) De Trin. in Reg. l. 5, ср. 24.

скимъ показаніямъ [114]) она была сестра сонамитянки Ависаги, согрѣвавшей царя Давида въ его старости, и мать пророка Іддо. И сказала эта женщина мужу своему: „вотъ я знаю (по всей его наружности и по его поведенію, а не потому, какъ думаетъ Pirke di Elies., что ни она и ни одна женщина не могла смотрѣть ему въ лице), что человѣкъ Божій, который проходитъ мимо насъ постоянно, святой. Сдѣлаемъ небольшую горницу надъ стѣною и поставимъ ему тамъ постелю и столъ и сѣдалище и свѣтильникъ; и когда онъ будетъ приходить къ намъ, пусть заходитъ туда“. Когда впослѣдствіи Елисей ночевалъ однажды въ устроенной для него горницѣ, онъ захотѣлъ выразить признательность своей хозяйкѣ за оказанную ему любовь, призвалъ ее къ себѣ чрезъ слугу своего Гіезія и велѣлъ ему сказать ей: „вотъ ты заботишься о насъ: что̀ сдѣлать бы тебѣ? Не нужно ли поговорить о тебѣ съ царемъ или съ военачальникомъ?“ Представляется страннымъ, что Елисей не самъ говоритъ съ женщиною, которая однако стояла передъ нимъ, но высказывалъ ей чрезъ своего слугу готовность къ взаимной услугѣ. Это происходило не отъ того, чтобы онъ не хотѣлъ имѣть съ нею непосредственнаго сношенія, для сохраненія своего достоинства, такъ какъ впослѣдствіи (ст. 15) онъ говорилъ съ нею непосредственно, равнымъ образомъ и не отъ того, чтобы священный писатель находилъ неприличнымъ для учителя закона такое сношеніе съ женщиной: это происходило только въ виду того большаго страха, который женщина чувствовала къ святому мужу Божію, чтобы ей тѣмъ искреннѣе можно было высказать желанія своего сердца. Она отвѣчала: „нѣтъ, среди своего народа я живу тихо и спокойно и не имѣю нужды заискивать и желать чего-нибудь у великихъ и сильныхъ земли“. Быть-можетъ она хотѣла дать понять, что она принимала пророка не ради награды, но ради его самаго и ради Бога.

Елисей находилъ тѣмъ болѣе необходимымъ сдѣлать что-нибудь для нея и спрашиваетъ своего слугу, не знаетъ ли онъ, что̀ можно бы сдѣлать для нея. Тогда Гіезій отвѣчалъ: „да вотъ, сына нѣтъ у ней, а мужъ ея старъ“. Елисей велѣлъ опять позвать женщину и возвѣстилъ ей, когда она стала въ дверяхъ (потому что изъ скромности и почтенія она не вошла въ горницу): „черезъ годъ,

[114]) Pirke di Elies. Exod, 33 и Rabbi Salomon.

въ это самое время, ты будешь держать на рукахъ сына". Пораженная, на половину надѣясь, на половину сомнѣваясь, но смиренно женщина отвѣчаетъ: „нѣтъ, господинъ мой, человѣкъ Божій, не обманывай рабы твоей", то-есть не возбуждай во мнѣ напрасныхъ надеждъ! Это обѣщаніе и исполнилось въ назначенное время: она стала беременною и родила сына на другой годъ въ это самое время. Однако вскорѣ вѣрѣ этой благочестивой женщины предстояло подвергнуться испытанію и быть прославленною славнымъ дѣломъ всемогущества Божія чрезъ посредство пророка Божія. Когда ребенокъ выросъ въ отрока и пошелъ однажды къ отцу своему, находившемуся съ жнецами на полѣ, онъ сталъ жаловаться на сильную головную боль. Принесенный домой къ матери, онъ уже къ полудню умеръ у нея на колѣняхъ, вѣроятно вслѣдствіе солнечнаго удара. Она сейчасъ же отправилась въ горницу, положила мертваго ребенка на постелѣ человѣка Божія и заперла дверь. Она хотѣла пока держать въ тайнѣ смерть отрока, потому что питала молчаливую надежду, что человѣкъ, обѣщавшій ей сына и не обманувшій ея, опять окажетъ ей свою помощь; полагая такимъ образомъ покойника въ горницѣ и на постелѣ пророка, она нѣкоторымъ образомъ передаетъ уже его теперь человѣку Божію, за которымъ и собирается въ путь.

Но такъ какъ она не хочетъ пуститься въ путь безъ вѣдома мужа, то она и проситъ у него,—не сообщая ему однако о смерти ребенка, — одного слугу и одну ослицу, чтобы поскорѣе отправиться къ человѣку Божію, и на вопросъ мужа: „зачѣмъ тебѣ ѣхать къ нему? Сегодня не новомѣсячіе и не суббота" — отвѣчаетъ: „хорошо!" то-есть: я отправлюсь, не препятствуй мнѣ! И вотъ она осѣдлала ослицу и въ сопровожденіи слуги поспѣшно отправилась къ Елисею на гору Кармилъ. Послѣдній, увидѣвъ ее издали, послалъ къ ней навстрѣчу Гіезія спросить ее о ея здоровьи и о здоровьи ея мужа и ребенка: доказательство, въ какомъ высокомъ уваженіи и почетѣ эта женщина находилась у пророка. Не вступая съ нимъ въ дальнѣйшіе разговоры, она отвѣчаетъ: „здоровы!", спѣшитъ къ пророку на гору и бросается къ его ногамъ, чтобы вымолить помощь у человѣка Божія. Когда Гіезій, видѣвшій униженіе достоинства своего господина въ обниманіи его ногъ женщиною, хотѣлъ помѣшать ей въ этомъ и отвести ее, то былъ остановленъ пророкомъ, который сказалъ ему: „оставь ее! Душа у ней огорчена, а Господь скрылъ отъ меня и не объявилъ мнѣ". Въ этихъ

послѣднихъ словахъ заключается извиненіе со стороны пророка, почему онъ не пришелъ сейчасъ же въ Сонамъ и не предотвратилъ смерти ребенка. Затѣмъ глубоко огорченная мать напоминаетъ пророку его обѣщаніе, не высказывая прямо, что̀ такое случилось съ нею, хотя это легко могло быть угадано Елисеемъ. „Просила ли я", говоритъ она, „сына у господина моего? Не говорила ли я: не обманывай меня?"—Она какъ бы желала сказать этимъ: я не жаловалась на свое безчадіе и не желала имѣть сына. А теперь я несчастнѣе, нежели была прежде. Ибо лучше совсѣмъ не имѣть дѣтища, чѣмъ, имѣвъ одно только, лишиться его опять.

Пророкъ, сострадательное сердце котораго было тронуто скорбію и жалобою женщины, рѣшается оказать немедленную помощь. Онъ приказываетъ поэтому своему слугѣ Гіезію немедленно приготовиться въ путь, взять посохъ пророка, не привѣтствовать никого на пути и не отвѣчать на привѣтствія и положить посохъ (символъ силы Божіей) на лице ребенка, чтобы такимъ образомъ вмѣсто него пробудить ребенка отъ смертнаго сна. Что Гіезію не слѣдовало никого привѣтствовать и никому отвѣчать на привѣтствія, на это указываютъ различныя причины: Гіезій не долженъ терять время на пути въ безполезныхъ разговорахъ и долженъ былъ воскресить ребенка еще до возвращенія мужа [135]) или чтобы онъ не хвалился передъ встрѣчными тѣмъ, что учитель послалъ его воскресить умершаго, не оскорбилъ этимъ Бога и не устранилъ бы этимъ чуда [136]) или же чтобы онъ сосредоточился въ себѣ молитвою и размышленіемъ и приготовился такимъ образомъ къ совершенію дѣла Божія [137]).

Однако мать ребенка недовольна этимъ: она заклинаетъ пророка, чтобы онъ самъ пошелъ съ нею. „Живъ Господь и жива душа твоя! Не отстану отъ тебя". Настоятельная просьба женщины, чтобы Елисей пошелъ самъ, проистекала безъ сомнѣнія изъ того убѣжденія, что такъ какъ ребенокъ умеръ, то помочь здѣсь можетъ не Гіезій, но только пророкъ, обѣщавшій ей сына, а также изъ горячаго сердечнаго желанія увидѣть своего сына снова живымъ. Тогда Елисей всталъ и пошелъ за нею. Дорогою они встрѣтили возвращавшагося Гіезія, который сообщилъ имъ о безплод-

---

[135]) *Августинъ*, sermo 42 l. c.

[136]) *Θеодоритъ*, interr. 17 ad IV Reg. *Прокопій*, ad h. l.

[137]) *Амвросій*, l. 7 in Luc. n. 63.

ности своего опыта воскрешенія: несмотря на то, что онъ положилъ посохъ на лицо ребенка, послѣдній не обнаруживалъ никакихъ признаковъ жизни. Затѣмъ Елисей входитъ въ домъ, гдѣ мертвый ребенокъ лежалъ на постелѣ, и сейчасъ же приступаетъ къ совершенію дѣла Божія, поступая въ главномъ по примѣру своего учителя и отца Иліи. Онъ запираетъ за собою дверь, молится Господу, ложится надъ ребенкомъ, такъ что его уста, глаза и ладони приходятся къ устамъ, глазамъ и ладонямъ ребенка, и когда онъ простерся на немъ, то тѣло ребенка согрѣлось. Затѣмъ онъ всталъ и прошелъ по горницѣ взадъ и впередъ, потомъ опять простерся на ребенкѣ, который послѣ этого семь разъ чихнулъ—первый признакъ возвращенія жизни — и открылъ глаза. Тогда Елисей велѣлъ Гіезію позвать сонамитянку, и когда она пришла къ нему, онъ сказалъ ей: „возьми сына своего!“ Она упала ему въ ноги и поклонилась до земли, чтобы выразить благодарность человѣку Божію, взяла сына своего и пошла [138]).

И этотъ разсказъ имѣетъ большое сходство съ разсказомъ въ 3 Цар. I7, 17, почему нѣкоторые протестантскіе толкователи считаютъ и его не болѣе, какъ подражаніемъ послѣднему. Однако при всемъ сходствѣ оба факта существенно отличны другъ отъ друга. Тамъ дѣло идетъ объ оживленіи взрослаго сына сарептской вдовы, у которой остановился пророкъ Илія, здѣсь—о воскрешеніи ребенка сонамитянки, оказавшей гостепріимство пророку Елисею въ своемъ домѣ и у которой былъ еще живъ мужъ. Ребенокъ сонамитянки былъ вмѣстѣ съ тѣмъ сыномъ обѣтованія, каковымъ не былъ сынъ вдовы сарептской. По блаж. Августину [139]) эта безплодная сонамитянка, получившая сына по молитвѣ Елисея, служитъ прообразомъ церкви, родившей съ пришествіемъ Христовымъ народъ христіанскій; и какъ умершій сынъ былъ возвращенъ пророкомъ къ жизни, такъ и Христосъ оживилъ погребенные въ своихъ грѣхахъ языческіе народы и возвратилъ церкви. Николай Лиранъ [140]) видитъ въ сонамитянкѣ изображеніе религіозной личности, принимающей Христа въ горницѣ своего сердца и уготовляющей для Него тамъ постоянное мѣстопребываніе.

---

[138]) 4 Цар. 4, 8—37.
[139]) Sermo 42 l. c.
[140]) Ad IV Reg. ср. 4.

Жена и дочери Іова.

Когда благочестивый страдалецъ Іовъ, пораженный ужасною проказою, сидѣлъ на кучѣ пепла и лишенъ былъ всякаго утѣшенія, къ нему приступила единственная оставшаяся у него *жена*— не для того, чтобы благочестивыми утѣшеніями облегчить его страданія и сдѣлать ихъ болѣе выносимыми, но для того, чтобы ввести его въ искушеніе и довести до богохульства. Но откуда происходила эта жена? Для отвѣта на этотъ вопросъ недостаетъ достовѣрныхъ источниковъ. Филонъ, халдейскій парафрастъ, Руперть [141]) и другіе думаютъ, что женою Іова была Дина, дочь Іакова, отъ которой онъ имѣлъ 14 сыновей и 6 дочерей, и именно 7 сыновей и 3 дочери до своей болѣзни и столько же сыновей и дочерей по возстановленіи здоровья. По другому показанію іудейскихъ толкователей Іовъ послѣ своей болѣзни и по смерти своей жены женился на Динѣ и имѣлъ отъ нея прекрасную дочь, которая впослѣдствіи вышла замужъ за Потифара и родила ему Асенеѳу, жену Іосифа.

Іовъ лишился сыновей и дочерей,—почему же у него не была отнята и жена? Нельзя принять мнѣнія Филона, что она была пощажена за заслуги отца своего Іакова; потому что, если благочестивыя дѣти Іова не были пощажены за святость своего отца, то тѣмъ менѣе могла быть пощажена нечестивая жена за заслуги своего отца. Святые отцы согласны между собою въ томъ, что діаволъ, отнявшій у Іова по допущенію Божію все его имѣніе и его дѣтей, оставилъ ему жену для того, чтобы воспользоваться ею, какъ удобнымъ *орудіемъ*, для доведенія благочестиваго мужа до паденія, послѣ того какъ его прежнія попытки оказались тщетными вслѣдствіе благочестія Іова: если онъ чрезъ жену довелъ до паденія перваго мужа, то тѣмъ болѣе разсчитывалъ достигнуть этого на сей разъ при еще болѣе благопріятныхъ обстоятельствахъ. Тамъ, у Адама, дѣло шло о пренебреженіи и преступленіи заповѣди Божіей, здѣсь—о богохульствѣ. Первый Адамъ въ раю палъ, послушавъ свою жену, другой Адамъ на кучѣ пепла побѣдилъ,

---

[141]) In Prolog. ad Iов. и l. 8 gen. cp. 11.

вразумивъ свою жену [142]); чѣмъ опаснѣе искушеніе со стороны собственной жены, тѣмъ славнѣе побѣда благочестиваго страждущаго мужа [143]). Поэтому *блаж. Августинъ* справедливо называетъ жену Іова сподвижницею діавола [144]); *св. Златоустъ* называетъ ее сильнѣйшимъ орудіемъ его [145]) и стѣнобитною машиною, тщетно направленною противъ башни, сдѣланной изъ слоновой кости [146]); *Григорій Великій*—лѣстницею, приставленною діаволомъ для того, чтобы проникнуть въ башню [147]); *Оригенъ*—служительницею не-

---

[142]) *Златоустъ*, sermo 2 de Anna: вооружился (сатана) на этого мужа такъ, чтобы совѣтъ (то-есть) не былъ подозрителенъ и скрылъ въ словахъ жены ядъ, преувеличивая несчастіе; и Exp. in Is. 3. Hom. 28 in Iob. n. 3: по отнятію всего ему оставлена одна только жена, да и та оставлена для искушенія и козней. Вотъ почему діаволъ и не погубилъ ея вмѣстѣ съ ея сыновьями и не домогался смерти ея, надѣясь имѣть въ ней сильную помощь себѣ въ искушеніи этого святаго мужа. Поэтому онъ и оставилъ ее, какъ самое сильное и удобное для себя орудіе. Если, говоритъ, я чрезъ жену изгналъ человѣка изъ рая, то тѣмъ болѣе въ состояніи буду ниспровергнуть сидящаго на навозной кучѣ. *Августинъ*, Enarr. in Ps. 29. n I: къ ранамъ тѣла присоединилась оставленная жена, подобно Евѣ, пособница діавола, а не совѣтница мужа... Enarr. in Ps. 55. n. 20: жена оставлена не безъ намѣренія. Вы считаете можетъ-быть милосердымъ діавола, оставившаго ему ее? Онъ зналъ, чрезъ кого прельстилъ Адама. Онъ оставилъ себѣ пособницу, а не утѣшительницу мужу.—Enar. in Ps. 132. n. 5 Enarr. in Ps. 134. n. 2 Enarr in Ps. 144. n. 18 sermo ad Catech. cp. 3. n. 10, sermo de temp, barb. cp. 6;—sermo de urb. exc. cp. 3. *Тертулліанъ*, l. de pat. cp. 14: Онъ оставилъ жену, уже утомленную бѣдствіями и совѣтующую недоброе. *Кипріанъ*. l. de bono pat. cp. 18. *Василій Великій*, hom. quod mund. non sit adh.: склонивъ жену къ нечестивому и богохульному совѣту, онъ (діаволъ) намѣревался обратить въ ничто дѣла страдальца—борца; и sermo 13 de patient. *Григорій Великій*, l. 3 Mor. cp. 2 Iob.: Онъ повторяетъ старую уловку: зная, какъ обыкновенно подвергается обольщенію Адамъ, онъ обращается къ Евѣ.

[143]) *Златоустъ*, hom. 33 in Matth.: мужественная душа, возмогшая отразить жену, снабженную такимъ оружіемъ, и подавить два тягчайшихъ аффекта—страсть и милосердіе.

[144]) Lib. 1 cont. Gaudent.: Онъ оставилъ себѣ сподвижницу для обольщенія мужа.

[145]) Frag. in Iob.: ему коварно оставлена одна только жена для искушенія и уловленія; діаволъ потому и не погубилъ ея вмѣстѣ съ дѣтьми, что надѣялся получить отъ нея легкую помощь въ устроенномъ ему (Іову) ковѣ. Такимъ образомъ онъ сохранилъ ее себѣ какъ величайшее и сильнѣйшее орудіе. Ибо если, говоритъ, я изгналъ Адама изъ рая съ помощью жены, то тѣмъ болѣе возмогу низвергнуть Іова на навозной кучѣ.

[146]) Frag. in Iob. cp. 2.

[147]) Lib. 3 Mor. cp. 2: среди столькихъ превратностей, среди столькихъ ранъ

честія [148]), *Назіанзинъ*—худою совѣтницею [149]). Кальвинъ заходитъ слишкомъ далеко, называя ее Proserpina и Furia infernalis.

Поэтому и слова, обращенныя женою къ Іову, возводятся къ діавольскому внушенію [150]). Оригенъ упоминаетъ, что по взгляду нѣкоторыхъ толкователей между началомъ болѣзни Іова и искушеніемъ его со стороны жены прошло три года съ половиною; самъ же онъ, такъ же, какъ и Златоустъ, принимая во вниманіе 7, 3, допускаетъ только нѣсколько мѣсяцевъ. По показанію LXX прошло довольно много времени. Василій Великій, Григорій Великій, Олимпіодоръ и Златоустъ говорятъ кромѣ того, что жена Іова разразилась нижеслѣдующими словами только уже тогда, когда она впала въ крайнюю нужду и принуждена была поддерживать свою бѣдственную жизнь нищенствомъ: „ты все еще твердъ въ непрочности своей? [151]). Похули Бога (благослови Бога, простись съ Богомъ) и умри!“ Въ этихъ словахъ, очевидно, заключается только квинтэссенція ея нечестивыхъ рѣчей. У LXX къ этимъ словамъ есть пространное дополненіе, объясняющее ихъ; и греческіе отцы, въ особенности Златоустъ [152]) и Оригенъ [153]), объясняютъ ихъ подробнѣе. Вотъ это дополненіе: „по многомъ времени сказала ему жена его: Доколѣ ты будешь терпѣть? Вотъ, подожду еще немного въ надеждѣ спасенія моего. Ибо погибла съ земли память твоя—сыновья и дочери, болѣзни чрева моего и труды, которыми нап-

---

и ударовъ діаволъ видѣлъ блаженнаго Іова непобѣжденнымъ, стоящимъ на возвышеніи какъ бы въ нѣкоей крѣпости добродѣтелей, недоступнымъ для вражескихъ козней. Такимъ образомъ непріятелю приходится изыскивать средство проникнуть въ эту крѣпость. Жена близка къ мужу и подчинена ему. И такъ онъ (непріятель) овладѣлъ сердцемъ жены и сдѣлалъ его какъ бы лѣстницею для достиженія сердца мужа, овладѣлъ душою жены, лѣстницею мужа.

[148]) Anon. in Iob. 2: Діаволъ сберегъ ее, разсчитывая имѣть въ ней служительницу нечестія своего... виновницу погибели своего мужа.

[149]) Or. 21 in laud. Athan. n. 17: въ довершеніе несчастія онъ имѣлъ совѣтницу на все худшее и неодобрительное.

[150]) *Златоустъ* ad Stag. ad daem. vex. l. 3. n. 14: она (жена) высказывала слова діавола. *Іеронимъ*, ep. 118 (al. 34) ad Iul.: блаженному Іову сохранена была наихудшая жена, чтобы онъ чрезъ нее научился богохульствовать. *Оригенъ*, Anon. in Iob. ср. 2: и говорила не жена, но діаволъ, говорившій ея устами... точно такъ же, какъ и чрезъ другихъ другимъ онъ говорилъ и говоритъ...

[151]) Вульг. Adhuc tu permanes in simplicitate tua?

[152]) Hom. 28 in ep I ad Cor.

[153]) L. c.

расно трудилась. Самъ ты сидишъ въ смрадѣ червей, проводя ночь безъ покрова; а я скитаюсь и служу, перехожу съ мѣста на мѣсто, изъ дома въ домъ, ожидая, когда зайдетъ солнце, чтобъ успокоиться отъ трудовъ моихъ и болѣзней, которыя нынѣ удручаютъ меня. Но скажи нѣкое слово къ Богу—и умри". Она начинаетъ насмѣшливымъ замѣчаніемъ, какъ долго будетъ еще Іовъ терпѣливо ожидать, прежде чѣмъ оставитъ надежду на выздоровленіе, будучи уже почти совсѣмъ изъѣденъ червями? Не говоря уже о прочихъ потеряхъ, она напоминаетъ ему о самомъ жестокомъ несчастіи, что онъ лишился всѣхъ своихъ дѣтей и что такимъ образомъ память (имя) его уничтожена. Этотъ ударъ тѣмъ болѣе жестокъ для нея, что всѣ ея скорби и заботы при рожденіи и воспитаніи ея дѣтей были напрасны. Но и это она еще перенесла бы, еслибы по крайней мѣрѣ мужъ ея остался пощаженнымъ; а между тѣмъ онъ сдѣлался уже пищею червей, ей же приходится, подобно презрѣнной рабѣ, нищенски выпрашивать себѣ хлѣбъ. Она едва можетъ дождаться ночи, приносящей ей нѣкоторый покой. Думая, что смягчила его этими словами и возбудила его противъ Бога, она обнаруживаетъ свою настоящую змѣиную природу: пусть онъ произнесетъ нетерпѣливое гнѣвное, нечестивое слово и затѣмъ смѣло умретъ. По *св. Василію* [154]) она сидѣла на землѣ, ломала руки, выставляла ему на видъ наличныя слѣдствія его благочестія, напоминала ему о прежнемъ его счастливомъ состояніи и внушала ему, какую награду онъ получилъ за свои многія жертвы. Она говорила много подобныхъ малодушныхъ словъ, чтобы смутить его. Я, нѣкогда царица, теперь брожу съ мѣста на мѣсто какъ служанка и принуждена жить милостынею моихъ прежнихъ слугъ. Для него было бы лучше самому наложить на себя руки, нежели терпѣть такія мучительныя страданія и отравлять жизнь своей жены.

Возвратимся однако къ тексту Библіи. Если мы будемъ понимать стоящее здѣсь еврейское слово—въ смыслѣ integritas, благочестія (Вул. simplicitas—простота сердца), то въ этихъ словахъ заключается не столько выраженіе удивленія, сколько отзывающійся насмѣшкою вопросъ, какъ долго Іовъ въ своей простотѣ будетъ еще оставаться богобоязненнымъ, послѣ такого опыта. Слова: „Благос-

[154]) Homil. cit. n. 11.

лови Бога"! толковались различно, и притомъ прежде всего въ хорошемъ смыслѣ: проси у Бога смерти, которая освободитъ тебя отъ страданій! Другіе понимаютъ ихъ въ ироническомъ смыслѣ: продолжай—себѣ почитать Бога,—мгновенная смерть будетъ наградою за твою богобоязненность. Иные правильнѣе понимаютъ въ худомъ смыслѣ: простись съ Богомъ, перестань наконецъ довѣряться Ему, потому что вѣдь для тебя не остается ничего болѣе, кромѣ смерти,—или же: отнесись къ Богу съ презрѣніемъ, какъ относятся къ Нему нечестивые, чтобы Онъ тебя наконецъ убилъ и такимъ образомъ ты освободился бы отъ всего [155]), или чтобы такимъ образомъ ты отмстилъ за себя Богу, какъ виновнику твоихъ страданій. Итакъ слова эти составляютъ выраженіе не только отчаявшейся въ Богѣ, изнемогшей подъ ударами судьбы и возбужденной, но и нечестивой, богохульной женщины [156]).

Однако Іовъ подобенъ крѣпкой башнѣ, отъ которой отскакиваютъ стрѣлы искушенія со стороны его жены; онъ не слушалъ словъ ея. Онъ обратился къ своей женѣ [157]) и, смотря на нее со святымъ и праведнымъ гнѣвомъ [158]), сказалъ ей: „ты говоришь какъ одна изъ безумныхъ (нечестивыхъ). Неужели доброе мы будемъ принимать отъ Бога, а злаго не будемъ принимать" [159])? Іовъ обнаруживаетъ умѣренность во вразумленіи своей жены, называя ея слова безумными, и такъ какъ въ Священномъ Писаніи безуміе равнозначительно съ нечестіемъ — нечестивыми, не дѣлая однако ей дальнѣйшихъ упрековъ. Что Іовъ, говоря о безумныхъ женщинахъ, имѣлъ въ виду преимущественно Еву, это невѣроятно. Затѣмъ женскому безумію онъ противопоставляетъ убѣжденіе, достойное благочестиваго и мудраго страдальца, что какъ въ счастьѣ, такъ и въ несчастьѣ нужно преклоняться подъ руку Всевышняго и равнодушно принимать даже и непріятное. Такимъ

---

[155]) LXX и халдейскій текстъ.

[156]) *Оригенъ*, Apon. in Iob.: это слово женщины безумной и совѣтъ женщины совершенно сумасбродной.

[157]) LXX: Respiciens in illam (смотря на нее).

[158]) *Златоустъ*, in Iob. n. 10: Эти слова взволновали внутренность Іова, и онъ, обратившись къ женѣ какъ къ врагу, съ гнѣвнымъ лицомъ и суровымъ взглядомъ, прежде чѣмъ открылъ уста, однимъ видомъ уничтожилъ ея поползновенія. *Василій* l. c. n. 11.

[159]) Іов. 2, 9. 10.

образомъ Іовъ даже въ величайшемъ несчастіи, опираясь на свою богобоязнь, вышелъ побѣдителемъ надъ искушавшею его женою.

Послѣ того какъ Іовъ выдержалъ такое трудное испытаніе, онъ не только былъ возстановленъ въ своей прежней чести и достоинствѣ, но и усугублено было прежнее его счастливое состояніе въ отношеніи земныхъ благъ и потомства. У него родились семь сыновей и три дочери. Говоря строго, здѣсь не имѣло мѣста усугубленіе, потому что у него родилось столько же сыновей и дочерей, сколько онъ потерялъ; но такъ какъ по ветхозавѣтному воззрѣнію [160]) умершія дѣти не считаются совершенно потерянными, то новое чадородіе, которымъ благословленъ былъ Іовъ, является болѣе, нежели только простымъ возстановленіемъ [161]). И первая дочь была названа Емимою (Вульг. Dies), вторая — Кассіею, а третья—Керенгаппухою (Cornustibium). И не было на всей землѣ такихъ прекрасныхъ женщинъ, какъ дочери Іова, и далъ имъ отецъ ихъ наслѣдство между братьями ихъ [162]).

Эти имена имѣютъ, какъ замѣчаетъ Григорій Нисскій [163]), отношеніе къ красотѣ дочерей Іова, а равно и—какъ думаютъ Никита и Корнелій а Ляпиде — къ счастію Іова. Однако въ этихъ словахъ имѣется въ виду не одна только внѣшняя красота, но также и красота душевная, или добродѣтели дочерей Іова [164]) Пер-

---

[160]) 2 Цар. 12, 23.

[161]) *Августинъ*, de symb. ad Catech. ср. 3: Іовъ получилъ все сугубо и родилъ столькихъ же сыновей, сколько схоронилъ. Итакъ сугубо ли? Несомнѣнно сугубо, потому что и тѣ (сыновья) были живы. *Григорій Нисскій*, Or. in fun. Pulch.: Что касается дѣтей, родившихся послѣ, то они считаются вмѣстѣ съ родившимися прежде, потому что для Бога всѣ живы. *Василій*, hom. cit.: Умершія дѣти были живы лучшею своею частію. Итакъ украшенный Творцомъ другими сыновьями и дочерьми, онъ и въ этомъ отношеніи имѣлъ сугубое обладаніе. *Тертулліанъ*, l. 14 de patient.

[162]) Іов. 42, 12 – 15.

[163]) Hom. 9 in Cant.: Восхваляя выше мѣры красоту ихъ (дочерей Іова), Писаніе и именами ихъ указываетъ на необычайное чудо ихъ... Свидѣтельствуя о дочери Іова (Амалѳеевъ Рогъ), что она была весьма плодородна добродѣтелью, оно показываетъ это именемъ ея... Кассія указываетъ намъ на чистоту жизни и благоуханіе добра, а День (Dies)—на честь и красоту, какъ и апостолъ называетъ живущихъ чисто сынами свѣта и сынами дня.

[164]) *Григорій Великій*, l. 30 Mor. in Iов. 42: Эти имена, какъ заимствованныя отъ добродѣтелей, хорошо употребилъ переводчикъ: въ арабской рѣчи ихъ не находится, а на латинскомъ языкѣ они выразительнѣе.

вая называлась Емимою: это слово древніе переводчики передаютъ словомъ Dies, то-есть дневной свѣтъ, чистая. Имя второй дочери заимствовано отъ кассіи, потому что добродѣтелями и прелестію она благоухаетъ подобно кассіи, или кусту корицы. Третья называлась Cornustibium, какъ вполнѣ прекрасная, не нуждающаяся для возвышенія своей красоты ни въ какомъ другомъ средствѣ[165]). Другіе видятъ въ этомъ имени намекъ на превращеніе Іова изъ его несчастнаго въ прежнее счастливое состояніе [166]). LXX переводятъ третье имя Cornu Amaltheae, намекая на извѣстную басню, по которой коза Амалѳея вскормила Юпитера, почерпнувшаго изъ ея рога все доброе [167]).

Итакъ дочери Іова превосходили всѣхъ женщинъ земли красотою не только тѣла, но и души (добродѣтелями), какъ это явствуетъ изъ перевода LXX: „лучшія“ (optimae). Родились ли эти дѣти отъ первой жены Іова, объ этомъ нигдѣ не говорится. По Оригену, который пишетъ [168]), что Богъ оставилъ Іову жену для того, чтобы, когда онъ, послѣ славнаго исхода своихъ страданій, получитъ снова все въ сугубомъ количествѣ, эта жена не удвоилась, повидимому эти дѣти родились именно отъ нея. LXX [169]) упоминаютъ только, что Іовъ женился на аравитянкѣ, родившей ему сына Еннона. Но была ли это его первая жена или же вторая, взятая имъ по смерти первой или по оставленіи ея за ея нечестіе послѣ его страданій, этого нельзя сказать съ достовѣрностью. Северъ (въ Catena) говоритъ, что первая жена была недостойна наслаждаться съ борцомъ новымъ счастіемъ, а вторая жена отличалась какъ красотою, такъ и добродѣтелями, и подарила увѣнчаннаго страдальца подобнымъ себѣ потомствомъ. Что отецъ далъ дочерямъ наслѣдство между братьями ихъ, это напоминаетъ объ арабскихъ семейныхъ обычаяхъ и представляетъ намъ прекрасную картину братскаго согласія. Этимъ дана была вмѣстѣ съ тѣмъ дочерямъ возможность и послѣ выхода замужъ оставаться среди братьевъ. Что у Іова не было недостатка въ зятьяхъ для его прекрасныхъ дочерей съ богатымъ приданымъ, это видно изъ за-

---

[165]) *Тиринъ*, также халдейскій переводъ, Маріана, Ватаблюсъ, Мальвенда.

[166]) Такъ разсуждаетъ Менохій. Сл. Олимпіодора, Ватаблюса и Мерцеруса.

[167]) Сл. Олимпіодора.

[168]) Anon. in Iob. l. 2.

[169]) Іов. 42, 18.

ключительныхъ словъ, что онъ видѣлъ сыновей сыновнихъ до четвертаго рода.

Олимпіодоръ примѣняетъ особенности трехъ дочерей Іова къ троякому состоянію праведныхъ; другіе [170]) видятъ здѣсь отображеніе трехъ божественныхъ добродѣтелей; Григорій Великій [171]) толкуетъ эти имена аллегорически о троякомъ состояніи рода человѣческаго — о созданныхъ, объ искупленныхъ благодатію Христовою и о воскресшихъ для славы.

По арабскому хроникеру Измаилу Эбнъ-Али [172]) имя жены Іова было: Раматъ. Она прислуживала своему мужу, сидѣвшему на кучѣ пепла, и питала его трудами рукъ своихъ. Однажды къ ней пришелъ діаволъ и, напомнивъ ей о прежнемъ счастьѣ, обѣщалъ ей возвратить опять все, если она поклонится ему. Тогда жена пошла къ Іову, чтобы испросить у него согласіе на это; но онъ поклялся, если выздоровѣетъ, дать ей за это 100 ударовъ. Когда Іову было возвращено прежнее его благополучіе, и женѣ его была возвращена прежняя красота, и она родила ему еще 26 сыновей.

---

[170]) Сл. Лирана.

[171]) Lib. 30 Mor. in Iов. cp. 42.

[172]) *Marraccii* Refutatio Alcorani. Patav. 1698 стр. 457.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

О ПОДДѢЛЬНЫХЪ СВѢЧАХЪ, ПРИНОСИМЫХЪ ВЪ ХРАМЪ БОЖІЙ, КАКЪ ЖЕРТВѢ, НЕУГОДНОЙ БОГУ *.

Благочестивые слушатели! У насъ—православныхъ христіанъ—съ глубокой древности существуетъ благочестивое обыкновеніе приносить въ храмъ Божій свѣчи, елей и ладонъ. Это приношеніе, по ученію св. церкви, есть ничто иное, какъ жертва отъ нашихъ трудовъ или даръ Богу. Принося эти жертвы, мы или умилостиляемъ Бога за свои грѣхи, или благодаримъ Его за ниспосылаемыя благодѣянія къ намъ, или просимъ Его помощи во всѣхъ нашихъ дѣлахъ и предпріятіяхъ. Нужно замѣтить при этомъ, что жертвы тогда только пріятны Богу, когда приносятся не изъ тщеславія, но по искреннему расположенію къ Богу, отъ чистаго сердца, отъ честныхъ трудовъ, и если онѣ по своему качеству удовлетворяютъ предписаніямъ св. церкви. Отъ самаго міросозданія человѣкъ всегда чувствовалъ необходимость жертвоприношеній и всегда приносилъ ихъ по установленію Божію. Авель—сынъ Адама—первый принесъ Богу въ жертву самое лучшее, первородное, непорочное отъ стадъ своихъ, и его жертва принята была Богомъ. Праведный Ной тотчасъ же по выходѣ изъ ковчега послѣ потопа принесъ также благодарственную жертву Богу за спасеніе себя съ семействомъ отъ всемірнаго потопа, и эта жертва пріятна была Богу такъ, что Ной получилъ отъ Него увѣреніе и знаменіе въ томъ, что впредь не будетъ всемірнаго потопа. Премудрый царь Соломонъ, послѣ смерти отца своего Давида, желая воздвигнуть храмъ Всевышнему, не прежде приступилъ къ постройкѣ его, какъ напередъ принесши тысячу жертвъ. Но всѣ эти ветхозавѣтныя жертвы, какъ состоящія въ закланіи животныхъ и окропленіи кровію ихъ кругомъ алтаря, прообразовали собою всемірную жертву Голгоѳскую. Когда же непорочный Агнецъ—Единородный Сынъ Божій—Самъ себя принесъ въ жертву Богу Отцу за грѣхи всего міра, Своею пречистою кровію искупилъ насъ отъ грѣха, проклятія и смерти,—тогда ветхозавѣтныя жертвы потеряли свое значеніе: исчезла необходимость закалать агнцевъ, воловъ и козловъ. Вмѣсто

* Изъ внѣбогослужебныхъ собесѣдованій сельскаго священника.

ветхозавѣтныхъ жертвоприношеній теперь мы, въ воспоминаніе Господа Бога и Спаса нашего Іисуса Христа, при совершеніи божественной литургіи, приносимъ на проскомидіи, по установленію Самого же Господа, самый чистый пшеничный хлѣбъ, называемый просфорою, и самое лучшее красное виноградное вино. Эти дары по призываніи Св. Духа и благословеніи ихъ со стороны священнодѣйствующаго прелагаются въ истинное тѣло и въ истинную кровь Христовы и служатъ безкровною жертвою, которою очищаются грѣхи какъ живыхъ, такъ и умершихъ христіанъ. Кромѣ приношеній для совершенія евхаристіи мы, христіане, приносимъ въ храмъ Божій восковыя свѣчи, елей и ладонъ. На это мы также имѣемъ указаніе въ Новомъ завѣтѣ. Изъ евангельской исторіи намъ извѣстно, что волхвы—восточные мудрецы—первые принесли въ Виѳлеемъ родившемуся Богомладенцу Іисусу свои жертвы или дары: золото, ливанъ и смирну, а въ книгѣ Дѣяній апостольскихъ разсказывается о томъ, что ученики Христовы, собираясь на молитву и преломленіе хлѣба для совершенія евхаристіи въ домахъ, возжигали при этомъ свѣчи. *Во едину отъ субботъ, собравшимся ученикомъ преломити хлѣбъ, бяху свѣщи многи въ горницѣ, идѣже собрани бѣхомъ*, говоритъ Дѣписатель (Дѣян. 20, 7—8). Каковы же должны быть по своимъ качествамъ жертвы, приносимыя Богу? Ветхозавѣтный законодатель отъ лица Самого Бога предъявляетъ самыя строгія требованія къ предназначавшимся въ жертву животнымъ: „приносите (въ жертву Богу) то, что пріятно вамъ—непорочное отъ стадъ воловъ, или отъ овецъ, или отъ козъ, говоритъ онъ въ книгѣ Левитъ: что слѣпо, повреждено, или уродливо, или больно, или паршиво, или коростливо, не приносите Господу, и въ жертву не давайте на жертвенникъ Господень“ (Лев. 22—21 - 22). Эту заповѣдь Божію ветхозавѣтные евреи исполняли во всей строгости закона. Не такъ поступаемъ мы, новозавѣтные христіане, по отношенію къ самой распространенной жертвѣ – церковнымъ свѣчамъ. Свѣчи изъ чистаго пчелинаго воска въ настоящее время—рѣдкость; обыкновенно приносятся въ церковь тѣ свѣчи, которыя выдѣлываются изъ какой-то аравійской смолы, называемой церезиномъ, съ примѣсью керасина. Пріятна ли эта жертва Богу? Посмотрите, какъ эта поддѣльная свѣча при горѣніи отдѣляетъ отвратительный смрадъ и копоть, отъ которыхъ темнѣетъ иконостасъ, портится живопись и стѣны, и которые оказываютъ вредное вліяніе на молящихся. Можетъ ли быть такая свѣча, и для насъ самихъ непріятная, угодна Богу, Существу всесовершеннѣйшему и высочайшему?! Обыкновенно эти свѣчи, такъ мало соотвѣтствующія благолѣпію церковному, вы пріобрѣтаете не въ церкви, а у какого нибудь уличнаго мелкаго торговца, который вмѣстѣ съ церковными свѣчами продаетъ и другіе разные нечистые предметы въ родѣ дегтя, керасина и хуже того еще...

И вы не считаете за грѣхъ приносить такую непотребную жертву къ св. алтарю Божію, въ это Святое святыхъ—и жертвеннику Его?! Можетъ-быть вы доселѣ приносили эти непотребныя свѣчи по невѣдѣнію своему, или вслѣдствіе низкой цѣны, по какой онѣ продаются у торговцевъ; но вамъ теперь выяснено, что такая жертва не соотвѣтствуетъ святости и чистотѣ храма и противна повелѣнію Божію; потому прошу васъ не обольщайтесь дешевизною ея, не приносите ее въ церковь болѣе, не оскорбляйте святыни. Послушайте, какъ Самъ Богъ иногда вразумляетъ и даже наказываетъ тѣхъ, которые небрежно относятся къ святынѣ Божіей и чествуютъ св. иконы не такъ, какъ предписано. На св. горѣ Аѳонской, въ Дохіарскомъ монастырѣ, есть чудотворная икона Божіей Матери, называемая Скоропослушницей, изображеніе которой находится у насъ въ храмѣ у лѣваго клироса. Въ описаніи этой иконы говорится, между прочимъ, слѣдующее: предъ чудотворною иконою Скоропослушницы былъ входъ, которымъ обыкновенно отцы ходили въ трапезу; а трапезарь по своей должности чаще другихъ ходилъ тамъ не только днемъ, но и ночью: ночью онъ хаживалъ иногда мимо этой иконы съ зажженною лучиною. Такъ однажды трапезарь, по имени Нилъ, проходя обыкновенно, мимо этой иконы съ пылающимъ факеломъ, услышалъ отъ нея слѣдующія слова: „на будущее время не приближайся сюда съ зажженною луною и не копти Моего образа“. Нилъ испугался человѣческаго голоса въ необыкновенное время, когда никого не было въ трапезѣ, кромѣ только его одного, но не обратилъ на эти слова должнаго вниманія и продолжалъ по прежнему ходить мимо иконы съ тою же зажженною лучиною. По прошествіи недолгаго времени, Нилъ вторично услышалъ слѣдующія слова: Монахъ, недостойный этого имени! долго ли тебѣ такъ безпечно и безстыдно коптить Мой образъ“? При этихъ словахъ несчастный трапезарь ослѣпъ. Узнала объ этомъ монастырская братія, и всѣ члены ея, устрашенные, благоговѣйно и съ трепетомъ пали предъ чудотворною иконою и затеплили предъ нею неугасимую лампаду, а новому трапезарю приказали каждый вечеръ возжигать ѳиміамъ предъ св. иконою и кадить предъ нею. Ослѣпшій Нилъ съ раскаяніемъ не переставалъ молиться о своемъ прощеніи. Въ одинъ день, когда усердно онъ молился, услышалъ вдругъ слѣдующія слова: „Нилъ! Услышана молитва твоя, ты прощенъ, и зрѣніе снова дается очамъ твоимъ. Когда получишь ты эту милость отъ Меня, возвѣсти братіи, что Я покровъ и защита ихъ обители. И кто будетъ прибѣгать ко Мнѣ съ благоговѣніемъ, Я буду исполнять того молитву; и отнынѣ сія икона Моя будетъ называться Скоропослушницею, потому что буду являть скорую помощь притекающимъ къ ней“. Вслѣдъ затѣмъ Нилъ прозрѣлъ. Вотъ видите, какъ Сама Матерь Божія наказываетъ непослушныхъ оскорбителей своего образа.

Страшно, братіе, впасти въ руцѣ Бога жива! Берегитесь, какъ бы и вамъ не прогнѣвать Господа Бога и Его Пречистую Матерь недостойною жертвою. Чтобы на будущее время избѣжать вамъ обмана со стороны торговца въ покупкѣ свѣчей и не оскорбить святыни, покупайте всегда свѣчи, насколько позволятъ вамъ средства, въ своей церкви. Здѣсь церковный ктиторъ, которому поручено завѣдываніе церковнымъ хозяйствомъ, старается по возможности избѣгать покупки недоброкачественныхъ свѣчъ и имѣетъ свѣчи хорошаго достоинства и продаетъ ихъ, приспособляясь къ ихъ дѣйствительной стоимости. Тогда вы сдѣлаете вдругъ два добрыхъ дѣла: принесете Богу пріятную жертву, не оскорбляя святыни, и приходскому своему храму окажете поддержку. Ты не богатый, положимъ, человѣкъ: не можешь брать дорогой свѣчи, но этого отъ тебя и не требуетъ Богъ; возьми небольшую, но чистую восковую свѣчу, какая пріятна Ему,—и такая твоя малая жертва при твоемъ усердіи послужитъ тебѣ на великую пользу. Такимъ образомъ изъ вашихъ посильныхъ приношеній со временемъ соберутся такія денежныя средства, на которыя постепенно можно будетъ украшать храмъ Господень, а онъ у насъ, какъ сами видите, не имѣетъ довольнаго благолѣпія и вообще нуждается во многомъ. Итакъ, братіе, прошу васъ: отправляясь въ храмъ Божій, не берите съ собой свѣчей, ранѣе купленныхъ у частныхъ торговцевъ, но пріобрѣтайте ихъ, по усердію своему и состоянію, въ церкви изъ чистаго пчелинаго воска. Такая свѣча послужитъ пріятной жертвой Богу: она, подобно жертвѣ Авеля, вмѣстѣ съ вашими горячими молитвами вознесется, какъ чистый, благоуханный ѳиміамъ, къ горнему престолу Царя Небеснаго, низведетъ на васъ благословеніе Божіе, и всѣ прошенія ваши и добрыя намѣренія увѣнчаются полнымъ желаемымъ успѣхомъ. Аминь.

Священникъ Андрей Никольскій *.

ВОСКЪ, ЕГО СУРРОГАТЫ И ЕГО ФАЛЬСИФИКАЦІЯ ВЪ МОСКВѢ.

Quousque tandem! *Cicero.*

Про воскъ, его суррогаты и его фальсификацію писано очень часто и очень много; борьба съ фальсификаторами этого продукта, чистота котораго требуется каноническими уставами православной и прежней католической церкви, (теперь въ католическихъ храмахъ

---

* Тамб. Епарх. Вѣд.

допускаетя даже электрическое освѣщеніе) ведется весьма энергично въ разныхъ мѣстахъ Европы, но повидимому нигдѣ еще она не вступила въ такой фазисъ развитія, который дѣлалъ бы ее невыгодною для фальсификаторовъ и давалъ бы побѣду лицамъ принимающимъ къ сердцу каноническія постановленія во всей ихъ чистотѣ.

Борьба съ фальсификаціей воска, а также съ замѣняющими его суррогатами ведется не только во имя религіи, какъ въ земляхъ православныхъ, она не менѣе ожесточенно производится и въ странахъ, гдѣ, какъ напримѣръ, въ доброй половинѣ Германіи или въ Сѣверо-Американскихъ Соединенныхъ Штатахъ она ведется во имя поддержки важнаго для мелкаго народнаго хозяйства промысла — пчеловодства, которымъ такъ справедливо гордятся Германія и особенно Сѣверо-Американскіе Штаты.

Борьба эта выражается не только въ узаконеніяхъ, фискальныхъ мѣрахъ и другихъ мѣропріятіяхъ, она ведется также при помощи изученія силъ и позицій врага — изслѣдованій надъ составомъ, способомъ добыванія суррогатовъ воска, наблюденій имѣющихъ цѣлью опредѣленіе наиболѣе легкихъ и удобныхъ средствъ для обнаруженія подмѣсей, наконецъ, что наиболѣе важно, распространеніемъ свѣдѣній о томъ, какъ дешево и въ то же время прибыльно выводить пчелъ и получать ихъ воскъ; послѣдняя мѣра явилась бы наиболѣе раціональною, еслибы имѣла результатомъ такое удешевленіе чистаго пчелинаго воска, которое окончательно сдѣлало бы невыгоднымъ фальсификацію воска и замѣну его суррогатами.

Собственно говоря, среди примѣсей воска и его суррогатовъ надо отличить двѣ группы веществъ: одна изъ нихъ включаетъ въ себѣ воски естественные, животно-растительнаго происхожденія, которые, въ сущности говоря, еще болѣе или менѣе допустимы къ замѣнѣ ими пчелинаго воска какъ со стороны ихъ состава, такъ и съ точки зрѣнія религіозной, такъ какъ выдѣляются растеніями или насѣкомыми; таковы, напримѣръ, воски карнауба, китайскіе, японскіе, мириксиновый; въ другую группу надо отнести вещества или окончательно далекія отъ воска выдѣляемаго пчелами и примѣшиваемыя къ нему прямо съ цѣлью обмана, въ полномъ смыслѣ слова мошенническаго, напримѣръ, толченый кирпичъ, свинцовый глетъ и т. д., или вещества, недопустимыя религіознымъ чувствомъ или гигіеническими соображеніями, напримѣръ. церезинъ, сало, стеаринъ и др.

У насъ, въ Москвѣ, да и вообще въ Россіи, воски перваго рода, то-есть выдѣляемые экзотическими растеніями или насѣкомыми, совсѣмъ не попадаютъ какъ подмѣси къ нашему воску и нашимъ церковнымъ свѣчамъ, и наши фальсификаторы смѣшиваютъ воскъ только съ веществами второй категоріи, то-есть съ такими, которыя недопустимы никакими законами, ни Божьими, ни человѣче-

скими. Тѣмъ не менѣе, суррогаты воска привозимые въ Европу и Сѣверную Америку изъ Бразиліи, Венецуэлы, Китая и Японіи не безынтересны, и описанію одного изъ этихъ продуктовъ я посвящу нѣсколько словъ, прежде чѣмъ перейду къ перечисленію веществъ употребляемыхъ нашими фальсификаторами.

Растительные и животно-растительные (выраженіе это будетъ мною объяснено съ слѣдующихъ строкахъ) воски выдѣляются или растеніемъ непосредственно, или тогда, когда кора растенія проколота многочисленными укалывающими ее насѣкомыми. Въ Западной Европѣ и Америкѣ различаютъ слѣдующіе воски этой группы: 1) пальмовый воскъ, выпотѣваемый стволомъ пальмы Cegoxylon andicola, растущей по склонамъ Андовъ въ предѣлахъ Колумбіи, Венецуэлы и Экуадуя; 2) мириковый или мириксиновый воскъ, добываемый кипяченіемъ въ водѣ плодовъ растенія Myrica cerifera, растущаго въ южныхъ штатахъ Сѣверной Америки; 3) воскъ карнауба, собираемый съ коры и листьевъ Бразильской пальмы Copernicia cerifera; 4) Японскій воскъ, добываемый выжиманіемъ сухихъ или слабо поджаренныхъ плодовъ японскихъ растеній принадлежащихъ роду Rhus изъ семейства Anacardiaceae, того семейства, къ которому причисляются также Европейскія фисташковыя деревья, дающія извѣстныя всѣмъ фисташковые орѣхи и столь любимую жителями архипелага Эгейскаго моря фисташковую мастику; 5) и 6) китайскіе воски, обыкновенный и бѣлый, очень различные, какъ по растеніямъ, на которыхъ они выпотѣваются, такъ и по своимъ физическимъ свойствамъ (китайскій воскъ обыкновенный плавится при температурѣ въ 82° по Цельсію, а бѣлый при температурѣ во 160°), но выдѣляемые подъ вліяніемъ укола одного и того же насѣкомаго, принадлежащаго къ такъ-называемымъ червецамъ (Coccidae), насѣкомымъ изъ порядка хоботныхъ или полужесткокрылыхъ (Rhynchota, s. Hemiptera).

Очень интересныя данныя разсказываетъ консулъ Сѣверо-Американскихъ Соединенныхъ Штатовъ Александръ Гози (Alexander Hosie) о томъ, какъ Китайцы пользуются этимъ червецомъ для выдѣленія воска. Дѣло въ томъ, что червецы эти, названные знаменитымъ англійскимъ энтомологомъ Вествудомъ именемъ Coccus pe la, сообразно съ названіемъ даваемымъ имъ Китайцами, живутъ на растеніи Zigustrum lucidum, встрѣчающемся большими массами въ Китайской провинціи Се-Чуанъ, особенно въ ея южной полосѣ, въ долинѣ Ченъ-Чангъ, но мѣстные жители этой долины не столько занимаются сборомъ съ Ligustrum lucidum выдѣляемаго его корой воска, сколько продажей самыхъ насѣкомыхъ въ другія мѣста, гдѣ они не могутъ размножаться во все время года, но въ то же время заставляютъ своими уколами выпотѣвать воскъ другое дерево, а именно Китайскій ясень—Fraxinus chinensis.

Реннею весной на перезимовавшихъ вѣткахъ Ligustrum lucidum появляются небольшіе темно бурые наросты, величиной съ горошину. Это коконы, вѣрнѣе измѣнившіяся матки червецовъ, отложившія яички и, исполнивъ эту материнскую обязанность, умершія надъ своимъ потомствомъ и даже по смерти служащія ему защитой и покровомъ. Прорѣзавъ стѣнку такого гороховиднаго нароста, можно замѣтить внутри ея весьма большое количество еле замѣтныхъ невооруженнымъ глазомъ свѣтло-коричневыхъ насѣкомыхъ - молодыхъ червецовъ. Жители должны Ченъ-Чангъ собираютъ эти наросты въ особыя корзины, стараясь снять ихъ цѣльными, чтобы изъ нихъ не высыпалась молодь, затѣмъ упаковываютъ ихъ въ плотные бумажные пакеты вѣсомъ каждый около 16 англійскихъ унцій. Такими пакетами нагружаютъ спеціальныхъ носильщиковъ, которые тащатъ товаръ за 200 миль къ сѣверовостоку, въ городъ Кья Тингъ, центръ китайской торговли воскомъ, окрестности котораго производятъ множество бѣлаго воска лучшаго качества, собираемаго, какъ оказывается по свѣдѣніямъ Гози, не съ Ligustrum lucidum, какъ писали прежніе изслѣдователи, а съ китайскаго ясеня.

Поля окрестностей Кья-Тинга обсажены квадратами изъ толстыхъ, но невысокихъ деревьевъ (отъ 3 до 12 футовъ вышины); деревья эти растутъ только въ толщину, такъ какъ постоянно верхушки ихъ опиливаются, почему онѣ и производятъ впечатлѣніе нашихъ выстарѣвшихся опиливаемыхъ ивъ и ракитъ. На эти то деревья—китайскіе ясени—и сажаются купленныя у разнощиковъ изъ Ченъ-Чанга насѣкомыя. Какъ велика потребность у жителей Кья-Тинга въ этомъ товарѣ, служитъ доказательствомъ число приносящихъ изъ Ченъ-Чанга червецовъ разнощиковъ, достигающее до *десяти тысячъ человѣкъ!* Такъ какъ каждый разнощикъ приноситъ среднею цифрой шестьдесятъ 16 унцевыхъ пакетовъ, то общее число пакетовъ достигаетъ до 600.000; вѣсъ ихъ до 9.600.000 унцій, а такъ какъ въ унціи заключается нѣсколько десятковъ тысячъ молодыхъ червецовъ, то число переносимыхъ въ Кья-Тингъ насѣкомыхъ достигаетъ положительно до чудовищныхъ размѣровъ.

Купленные кокончики раздѣляются на небольшія порціи, отъ 20 до 30 кокончиковъ въ каждой. Эти порціи завертываются въ листъ клещевины (Ricinus communis), края котораго сшиваются рисовою соломинкой и подвѣшиваются къ вѣткамъ и сучьямъ ясеня, причемъ въ листѣ прокалываются булавкой дырочки для выползанія насѣкомыхъ. Черезъ двѣ недѣли насѣкомыя расползаются по дереву, растутъ и уколами своими заставляютъ дерево выпотѣвать воскъ. Повидимому, эти насѣкомыя размножаются, но только безполымъ образомъ, какъ вообще всѣ червецы; зимній же выводъ кажется имъ не подъ силу, почему населенію Кья-Тинга и прихо-

дится ежегодно весной возобновлять производителей, перезимовавшихъ въ болѣе удобныхъ условіяхъ на Ligustrum lucidum въ Ченъ-Чангѣ.

Воскъ начинаетъ выдѣляться китайскимъ ясенемъ тотчасъ послѣ первыхъ уколовъ, но полной толщины слой выпотѣннаго воска достигаетъ лишь чрезъ 100 дней послѣ перваго выползанія насѣкомыхъ. Тогда воскъ достигаетъ толщины до четверти дюйма, и его сдираютъ руками, а въ случаѣ очень плотнаго прилипанія къ корѣ, срубаютъ вмѣстѣ съ сучьями, вѣтвями или частью коры и, варя въ кипяткѣ, отдѣляютъ отъ нихъ воскъ.

Такимъ образомъ получается тотъ китайскій воскъ, который я назвалъ животно-растительнымъ, благодаря тому, что онъ выдѣляется растеніемъ при его раздраженіяхъ уколами животныхъ и который является опаснымъ конкуррентомъ воску американскихъ пчеловодовъ.

Совсѣмъ не съ такими продуктами борется русскій, особливо московскій воскъ. Примѣсью къ нашемъ московскому воску служатъ почти исключительно, по словамъ магистра фармаціи И. А. Антушевича, посвятившаго изслѣдованію московскихъ и вообще русскихъ сортовъ воска свою магистерскую диссертацію *, церезинъ, парафинъ, стеаринъ и сало. Впрочемъ, встрѣчаются иногда и другія болѣе грубыя и болѣе дерзкія примѣси, разсчитанныя на увеличеніе вѣса воска. И. А. Антушевичъ такъ перечисляетъ эти примѣси: вода, мѣлъ, глина, сѣра, гороховая мука, крахмалъ, толченый кирпичъ, свинцовый глетъ, свинцовыя бѣлила, тяжелый шпатъ, гипсъ, желтая охра, костяная мука; кромѣ того желтый воскъ подкрашиваютъ гумми-гутомъ и куркумой.

Церезинъ, главнѣйшая подмѣсь къ русскимъ восковымъ свѣчамъ вообще, а московскимъ въ частности, есть не что иное, какъ очищенный озокеритъ или горный воскъ, встрѣчающійся у насъ въ Кубанской области и на островѣ Челекенѣ, Каспійскаго моря, но въ Россіи почти совсѣмъ не эксплуатируемый, а привозимый къ намъ преимущественно изъ Франкфурта на Одерѣ въ Пруссіи, Штаккерау и Вѣны въ Австріи. Церезинъ такъ главенствуетъ среди примѣсей къ воску нашихъ церковныхъ свѣчей, что всѣ способы опредѣленія фальсификаціи свѣчей могутъ быть теперь сведены на опредѣленіе содержанія церезина. Всѣ лабораторные способы опредѣленія примѣси церезина довольны сложны, почему можно рекомендовать слѣдующій измѣненный Вагнеровскій способъ опредѣленія примѣси церезина. Церезинъ удѣльно легче воска, по-

---

* И. А. Антушевичъ. *Аналитическіе методы изслѣдованія пчелинаго воска и его подмѣсей.* Москва, 1891.

чему, если жидкость будетъ одного удѣльнаго вѣса съ воскомъ, то въ такой жидкости церезинъ, а также воскъ, смѣшанный съ церезиномъ, будетъ плавать. Поэтому всего лучше имѣть кусокъ несомнѣнно чистаго воска и приготовлять смѣсь изъ воды со спиртомъ такой крѣпости, чтобы кусочекъ чистаго воска въ ней не садился на дно и не плавалъ по поверхности; въ такую жидкость бросаютъ испытуемый воскъ, и если онъ сядетъ на дно, или будетъ плавать по срединѣ сосуда, то церезина въ воскѣ нѣтъ (разумѣется въ томъ случаѣ, если въ воскъ не примѣшены кирпичъ, свинцовый глетъ и др., у насъ рѣдко употребляемые); если же воскъ будетъ плавать по поверхности жидкости, то въ немъ есть примѣсь. Разумѣется, этотъ способъ очень несовершенъ и можетъ не обнаружить примѣсей до пяти и даже болѣе процентовъ церезина, но въ нашихъ церковныхъ свѣчахъ примѣсь церезина, по изслѣдованіяхъ И. А. Антушевича, столь велика, что доходитъ до 100 процентовъ. Сало примѣшивается для пластичности въ самыя лучшія свѣчи, даже въ свѣчи епархіальныхъ заводовъ, такъ какъ безъ этой примѣси воскъ слишкомъ хрупокъ, но тогда какъ въ свѣчахъ епархіальныхъ заводовъ примѣсь эта незначительна, въ свѣчахъ частныхъ заводчиковъ не обходится безъ избытка и излишка.

Г. Антушевичъ изслѣдовалъ какъ воскъ, такъ и свѣчи изъ разныхъ мѣстъ Россіи и изъ разныхъ московскихъ лавокъ. Что касается до свѣчъ изъ лавокъ московскаго и вятскаго епархіальныхъ заводовъ, бывшихъ въ распоряженіи И. А. Антушевича, то воскъ ихъ, разумѣется, оказался вполнѣ чистымъ, но совсѣмъ не то оказалось въ свѣчахъ лавокъ частныхъ торговцевъ; изъ четырнадцати частныхъ лавокъ, въ которыхъ были куплены свѣчи, ни одна не дала воска, вполнѣ свободнаго отъ церезина, и только въ одной примѣсь церезина была менѣе 10%, въ остальныхъ же это вещество было примѣшано въ большемъ количествѣ, и въ одномъ случаѣ свѣчи даже оказались изъ чистаго церезина. Цифры, выражающія процентное содержаніе примѣси церезина къ лавочнымъ свѣчамъ, такъ краснорѣчивы, что я позволяю себѣ привести ихъ ниже, расположивъ въ порядкѣ постепеннаго возрастанія примѣсей:

1.	Воска	91,15%	церезина	8,25%.
2.	„	88,50%	„	11,48%.
3.	„	84,73%	„	15,7%.
4.	„	79,15%	„	18,57%.
5.	„	47,21%	„	50,55%.
6.	„	43,43%	„	57,52%.
7.	„	16,80%	„	83,16%.
8.	„	11,52%	„	88,42%.
9.	„	11,6%	„	88,74%.
10.	„	10,1%	„	89,90%.

11.	Воска	6,$_{18}$%	церезина	93,$_{08}$%.
12.	„	4,$_{4}$%	„	95,$_{6}$%.
13.	„	1,$_{89}$%	„	98,$_{10}$%.
14.	„	0,$_{0}$%	„	100,$_{0}$% *.

Итакъ, изъ 14 торговцевъ 10 продаютъ свѣчи, содержащія болѣе половины церезина, а изъ четырехъ болѣе честно торгующихъ ни одинъ не отпускаетъ чистыхъ восковыхъ свѣчей. Явленіе печальное и, въ виду религіозности нашего русскаго человѣка, просто возмутительное. Правда, теперь церкви Москвы берутъ свѣчи съ епархіальнаго завода, гдѣ воскъ чистый, безъ примѣси, но развѣ мало у насъ благодѣтелей, дарящихъ храмамъ пуды, десятки пудовъ свѣчей и берущихъ ихъ у лавочныхъ торговцевъ? А въ деревняхъ, особенно по бѣднымъ приходамъ, главный контингентъ церковныхъ свѣчей жертвуется доброхотными дателями, тратящими часто трудовую копѣйку для того, чтобы купить для роднаго храма фунтъ-другой свѣчей, и пріобрѣтающими за это коптящія, трещащія и смердящія церезиновыя свѣчи! Я не вхожу въ разсмотрѣніе и разсужденіе по поводу радикальныхъ мѣръ къ прекращенію этого возмутительнаго мошенничества, обманывающаго лучшія чувства православнаго человѣка,—я только укажу на то, что пора взяться за дѣло энергично, пора принять мѣры радикальныя и крикнуть обманщикамъ: Quusque tandem! *(Моск. Вѣд.)*.

Я.

---

* Кромѣ того въ нѣкоторыхъ свѣчахъ оказалась примѣсь стеарина.

ОГЛАВЛЕНІЕ ВТОРАГО ТОМА

ПРАВОСЛАВНАГО ОБОЗРѢНІЯ

ЗА 1891 ГОДЪ.

МАЙ-ІЮНЬ.

	Стр.
I.—Древнѣйшій образецъ христіанской полемики противъ атомизма—твореніе св. Діонисія Александрійскаго „О природѣ". *С. Д. Муретова*...	3 — 46
II.—Душа и духъ по ученію св. апостола Павла. *С. О — ва*.....	47 — 83
III.—Внѣшнее состояніе константинопольской церкви подъ игомъ турецкимъ въ XIX столѣтія. (Окончаніе). *Д. С. Дмитревскаго*.....	84—163
IV.—Слово въ недѣлю крестопоклонную, произнесенное синодальнымъ членомъ, Павломъ, архіепископомъ Казанскимъ и Свіяжскимъ, 24 марта 1891 года, въ Казанскомъ каѳедральномъ Благовѣщенскомъ соборѣ.....	164—185
V.—Православно-каѳолическая восточная церковь.	186—203
VI.—Повиновеніе. Изъ Берсье **.....	204 – 220
VII.—На день 29 апрѣля 1891 года. *Н. Юхновскаго*.	201
VIII.—О клятвѣ и присягѣ, противъ современныхъ отрицателей ея. *А. Ѳ. Гусева*.....	202—262
IX.—Ультрамонтанская партія и галликанская церковь. *Е. А*.....	263 – 311

Стр.

X.—Рѣчь высокопреосвященнѣйшаго Іоанникія, митрополита Московскаго и Коломенскаго, при встрѣчѣ ихъ Императорскихъ Высочествъ, Великаго Князя Сергія Александровича и Великой княгини Елизаветы Ѳеодоровны, въ Успенскомъ соборѣ, 5 мая 1891 г. ..... 312—313

XI. Рѣчь высокопреосвященнѣйшаго Іоанникія, митрополита Московскаго и Коломенскаго, при встрѣчѣ ихъ Императорскихъ Величествъ, Благочестивѣйшаго Государя Императора Александра Александровича и Благочестивѣйшей Государыни Императрицы Маріи Ѳеодоровны, въ Успенскомъ соборѣ 18 мая 1891 года ..... 314—315

XII.—Рѣчь преосвященнаго Виссаріона епископа дмитровскаго, при открытіи Французской выставки въ Москвѣ, 29 апрѣля 1891 года. .... 316—318

XIII.—Э. Прессансе. *Ѳ. П.* ..... 319—323

XIV.—Извѣстія и замѣтки: Опредѣленіе Святѣйшаго Синода.—Правила о школахъ грамоты.—Общее годичное собраніе Братства Преподобнаго Сергія и вопросъ о помощи бывшимъ воспитанникамъ Московской Духовной Академіи. — Отъ редакціи ..... 324—336

ВЪ ПРИЛОЖЕНІИ.

XV.—Опыты сочиненій, семинарскіе и академическіе, Макарія, епископа харьковскаго и ахтырскаго, бывшаго Михаила Булгакова..... 1 — 64

ІЮЛЬ-АВГУСТЪ.

I.—Преданія народовъ о первобытномъ состояніи и паденіи человѣка и ихъ отношеніе къ христіанскому догмату. *П. Николаевскаго*.... ... 337—438

Стр.

II.—Вопросъ о тайномъ обязательствѣ папы Вигилія—содѣйствовать монофизитству. *П. Соколова.* 439—485

III.—Обѣтованная земля. Изъ Берсье. *Маріи Бекендорфъ* ..... 486—499

IV.—Рѣшенія Св. Синода по дѣламъ духовно-судныимъ. *А. Л.* ..... 500—577

V.—О клятвѣ. Слово высокопреосвященнѣйшаго Павла, архіепископа Казанскаго и Свіяжскаго.... 578—602

VI.—Разумъ и нравственность. *М. Б—ва* ..... 603—650

VII.—Библейскія женщины: Суламита. — Двѣ матери передъ Соломономъ.—Царица Савская.—Жены прочихъ царей. — Вдова Сарептская. — Вдова пророческаго ученика и Сонамитянки. — Жена и дочери Іова ..... 651—696

VIII.—Извѣстія и замѣтки: О поддѣльныхъ свѣчахъ, приносимыхъ въ храмъ Божій, какъ жертвѣ, неугодной Богу. — Воскъ, его суррогаты и его фальсификація въ Москвѣ. Оглавленіе II-го тома „Православнаго Обозрѣнія“ за 1891 г.—Объявленія. ..... 697—712

ВЪ ПРИЛОЖЕНІИ.

IX—Опыты сочиненій, семинарскіе и академическіе, Макарія, епископа харьковскаго и ахтырскаго, бывшаго Михаила Булгакова. ..... 65 — 96

ОБЪЯВЛЕНІЯ.

СЛОВА И РѢЧИ

МАКАРІЯ, МИТРОПОЛИТА МОСКОВСКАГО,

произнесенныя въ Московской Епархіи въ 1879—1882. Изданіе первое. С.-Петербургъ. 1890. Цѣна 1 руб., на перес. прилагается за одинъ ф.

Продается во всѣхъ книжныхъ магазинахъ С.-Петербурга и у вдовы Протоіерея Е. Н. Булгаковой. Загородный просп., д. 70, кв. 23.

Тамъ же продаются и слѣдующія сочиненія того же автора:

Исторія Русскаго Раскола. Изд. 3-е. Цѣна 2 р. 50 коп., на перес. за 2 ф.

Исторія Христіанства въ Россіи. Цѣна 1 р. 50 к., на перес. за 2 ф.

Исторія Русской церкви. Томы I, II и III. Цѣна 4 р. 50 к., на перес. за 5 ф.; томы IV и V. Ц. 4 р., на перес. за 3 ф.; томы VI, VII, VIII и X по 2 р. каждый, на перес. за 2 ф. на каждый томъ; томы IX и XI по 2 р. 50 к. каждый, на перес. за 2 ф. на каждый томъ; томъ XII. Ц. 3 р., на перес. за 3 фун.

Введеніе въ Православное Богословіе. Ц. 2 р., на перес. за 2 ф.

Православно-Догматическое Богословіе. Два тома. Ц. 6 р., на перес. за 5 ф.

Слова и Рѣчи, сказанныя въ Вильнѣ. Ц. 1 р., на перес. за 1 ф.

Въ Канцеляріи Преосвященнаго Александра Епископа Можайскаго

(Москва, Саввинское подворье, на Тверской).

ПРОДАЮТСЯ СЛѢДУЮЩІЯ ИЗДАНІЯ:

1) „Нравственный образъ Іисуса Христа“ 80 к.

2) „Нравоучительные уроки священника къ бывшимъ прихожанамъ“ 75 коп.

3) „Основаніе нравственной жизни—религія и высочайшій образецъ—Богочеловѣкъ Іисусъ Христосъ“ 30 коп.

4) „Десятилѣтіе священства, Слова, рѣчи, поученія“. Изданіе магазина бр. Салаевыхъ (Думнова). Ц. 1 р. 25. к.

5) „Евангельскія чтенія для народныхъ школъ 3 изд.“ Изданіе магазина бр. Салаевыхъ (Думнова). Ц. 25 к.

6) „Страданія и смерть Іисуса Христа по Евангеліямъ“. Изданіе магазина бр. Салаевыхъ (Думнова).

7) „Акты свв. мучениковъ и религіозно-нравственное значеніе ихъ“. Цѣна 10 коп.

8) „Уроки по предмету правосл. Катихизиса ч. I.“ Ц. 1 р.

9) „Уроки по предмету прав. Катихизиса ч. II и III.“ Ц 60 к.

10) „Божественная литургія св. Іоанна Златоустаго“. Старо-русскаго напѣва. Ц. 1 р.

11) „Двѣ херувимскихъ пѣсни и Милость мира“. Старо-русск. напѣва. Цѣна 1 руб.

(12 и 13 №№ вмѣстѣ м. получать по 1 р. 50 коп.).

НАРОДНЫЯ ИЗДАНІЯ.

1) „Путь къ царству Божію, освященный жизнію святыхъ. Бесѣда въ день обрѣтенія мощей преп. Саввы Сторожевскаго“. Ц. 1 экз. 2 к.—100 экз. 1 р. 50 к.

2) „По поводу зрѣлищныхъ представленій и разныхъ мірскихъ увеселеній въ великомъ постѣ“. Ц. 1 экз. 2 к.—100 экз. 1 р. 60 к.

3) „Материнскія заботы св. Церкви о приготовленіи вѣрующихъ къ св. посту, какъ времени покаянія“. Ц. 1 экз. 1 к.—100 экз. 85 к.

4) „Пиршество Иродово“. Цѣна 1 экз. 2 к.—100 экз. 1 р. 50 к.

5) „Вредъ отъ пристрастія къ вину“. Ц. 1 экз. 2 к.—100 экз. 1 р. 50 к.

6) „Св. великій постъ“. Цѣна 1 экз. 1 к.—100 экз. 85 к.

7) „О Церкви“. Цѣна 1 экз. 2 к.—100 экз. 1 р. 50 к.

8) „О благотворительности“. Цѣна 1 экз. 1 к.—100 экз. 90 к.

9) „О спасительности Великаго Поста“. Ц. 1 экз. 1 к.—100 экз. 85 к.

НОТНЫЯ ИЗДАНІЯ.

1) „Бож. Литургія Преждеосв. Даровъ“, обиходнаго напѣва. Ц. 1 р.

2) „Херувимская пѣснь“, стариннаго напѣва. Цѣна 25 к.

3) „Припѣвы къ 9 п. въ день Срѣтенія Г.“, обиходнаго напѣва 25 к.

4) „Взбранной Воеводѣ побѣдительная“. Цѣна 15 к.

5) „На рѣкахъ вавилонскихъ“, церк. нап. Цѣна 30 к.

У протоіерея Іоанна Лукича *Чижевскаго* (Харьковъ Екатеринославская ул. д. № 15) можно получать кромѣ изданій его окоихъ объявлено въ прибавленіи къ „Церковнымъ Вѣдомостямъ“ за 1889 г. № 6 стран. 159 и 1890 г. № 8 стран. 283 и № 44 стран. 1505, можно получать только что вышедшее въ свѣтъ. Церковное хозяйство или правила и постановленія касательно благоустройства храмовъ, благочинія въ оныхъ, веденія церковнаго хозяйства и постройки церквей, молитвенныхъ домовъ и часовень, извлеченныя изъ церковно-гражданскихъ законовъ. Третье изданіе исправленное и вомногомъ дополненное. Харьковъ, 1891 года стран. V 290 и прилож. стран. 74 (24 печ. листа).

Цѣна экземп. съ пересылкою и безъ пересылки 2 рубля; выписывающіе 10 экземп. высылаютъ по 1 руб. 80 коп., отъ 20 до 50—по 1 руб. 60 коп.; отъ 50 до 100 и болѣе—по 1 руб. 40 коп. съ пересылкою. Такая же уступка и книгопродавцамъ.

Мелочь можно высылать почтовыми марками.

М. Н. КАТКОВЪ.

1863 ГОДЪ.

СОБРАНІЕ СТАТЕЙ ПО ПОЛЬСКОМУ ВОПРОСУ,

помѣщавшихся въ *Московскихъ Вѣдомостяхъ*, *Русскомъ Вѣстникѣ* и *Современной Лѣтописи*.

ВЫПУСКЪ I-й 662 стр. Цѣна 3 руб., съ пересылкой 3 руб. 50 коп.
„ II-й 766 „ „ 3 „ „ 3 „ 50 „

съ портретомъ **М. Н. КАТКОВА.**

Получать можно въ конторѣ типографіи Московскаго университета.

Отъ Московскаго Духовно-цензурнаго комитета печатать дозволяется. Москва Августа 7-го 1891 года.

Цензоръ *свящ. Іоаннъ Петропавловскій.*