

ПРАВОСЛАВНЫЙ

СОБЕСѢДНИКЪ,

ИЗДАВАЕМЫЙ

ПРИ

КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ.

1875.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

КАЗАНЬ.

ВЪ УНИВЕРСИТЕТСКОЙ ТИПОГРАФИИ.

Печатать дозволяется.

Ректоръ академіи, протоіерей *А. Владимірскій.*

СЛОВО

ВЪ ДЕНЬ СРЪТЕНІЯ ГОСПОДНЯ, СКАЗАННОЕ ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННЫМЪ АНТОНІЕМЪ, АРХІЕПИСКОПОМЪ КАЗАНСКИМЪ,
2 ФЕВРАЛЯ 1872 г.

Вознесоста родители отроча Иисуса во Иерусалимъ поставити Его предъ Господемъ (Лук. 2, 22).

Празднуемое нынѣ св. церковію событіе изъ земной жизни Господа и Спаса нашего Иисуса Христа—привесеніе Его Матерію, въ сороковой день по рожденіи, во храмъ іерусалимскій, дабы, по закону Моисееву, Его, какъ первородное отроча, *поставити предъ Господемъ*, т. е. особенно посвятить Богу и принести за него обычный выкупъ и жертву,—причемъ Онъ радостно встрѣченъ былъ и принятъ во объятія праведнымъ старцемъ Сумеомомъ, узнавшимъ въ Немъ обѣтованнаго Спасителя міра,—напоминаетъ намъ, братіе о подобномъ событіи, бывшемъ вѣкогда и съ нами. Это было тоже въ сороковой день по рожденіи нашемъ на свѣтъ. Въ сей день и наши матери являлись, вмѣстѣ съ нами, предъ Господа во храмъ Его. Матери, послѣ очистительной молитвы надъ ними священника въ притворѣ храма, вводились внутрь его, а насъ іерей Божій, воспринявъ, подобно праведному Сумеону, на свои руки, вносилъ сперва во врата храма, потомъ въ сре-

дину храма и за тѣмъ—младенцевъ мужескаго пола въ св. алтарь — къ престолу Господню, а женскаго—къ царскимъ вратамъ, трижды произнося при семъ: „воцерковляется рабъ божій или раба божія“, и въ заключеніе возглашалъ за насъ богодухновенную Сумеонову пѣснь: *мыль отпушаси раба твоего, Владыко, по глаголу твоему съ миромъ, яко видѣсть очи мои спасеніе твое* и проч.

Глубокій смыслъ заключается въ семъ священномъ обрядѣ. Онъ есть какъ бы дополненіе обрядовъ св. крещенія. Здѣсь новорожденные естественно—по плоти и возрожденные благодатию въ крещеніи — по духу младенцы *воцерковляются*, т. е. усвояются церкви, вводятся въ составъ ея, вступаютъ въ живой союзъ съ нею, дабы всегда жить одною общою жизнію съ нею.

Братіе христіане! Въ этомъ-то живомъ союзѣ съ церковію, въ этомъ единствѣ жизни нашей съ жизнію церкви состоитъ истинное христіанство, заключается несомнѣнное спасеніе душъ нашихъ, а внѣ сего союза, внѣ сей жизни нѣтъ христіанства, нѣтъ спасенія,—ибо внѣ церкви нѣтъ Христа Спаса нашего. Онъ не *здѣ или ондѣ* на землѣ, но именно и только въ церкви, со всѣми, исходатайствованными чрезъ заслуги Его, дарами благодати Божіей, спасающей человѣка. Это есть подлинное и ясное ученіе слова Божія.

Такъ церковь именуется *царствомъ Божіимъ*, которое возвѣстилъ проповѣдію своего Евангелія и устроилъ на землѣ Господь Иисусъ Христосъ, самъ содѣлавшись царемъ сего царства, неотступно пребывающимъ съ нимъ и въ немъ во вся дни до скончанія вѣка. Царство сіе есть *царство благодати*: ибо въ немъ заключилъ Господь всѣ сокровища благодатныхъ даровъ Божіихъ, потребныхъ для спасенія нашего: здѣсь свѣтъ истиннаго вѣдѣнія, откровеннаго въ словѣ Божіемъ для просвѣщенія нашего; здѣсь св. таинства и прочія священнодѣйствія для очищенія, освященія, укрѣпленія, врачеванія душъ нашихъ; здѣсь вѣрное

руководство къ духовному преуспѣянію нашему, къ жизни святой и богоугодной, къ истинному нашему счастью временному и блаженству вѣчному. Внѣ же сего царства Божія нѣтъ нигдѣ на землѣ этихъ даровъ, нѣтъ и самого Христа-Царя, нѣтъ потому и спасенія. Итакъ кто не членъ этого царства благодатнаго, кто не свой въ церкви Христовой, кто чуждъ живаго союза съ нею, или прервалъ сей союзъ чѣмъ-либо, утратилъ печать воцерковленія своего, тотъ чуждъ и Спасителя Христа, чуждъ и благодати спасенія.

Церковь, по ученію слова Божія есть *великое древо*, насажденное Богомъ на землѣ. Господь Иисусъ Христосъ есть—корень его, а прививаемые къ Нему чрезъ крещеніе христіане — вѣтви (Іоан. 15, 1—7). Всѣ вѣтви не иначе живутъ, какъ одною жизнію съ древомъ и его корнемъ; живутъ и приносятъ плодъ по-толику, поколику держатся на древѣ, а чрезъ него и на корнѣ, отъ коего единственно онѣ получаютъ свои жизненные и плодотворные соки. Но отнимите ту или другую вѣтвь отъ древа: она, разлученная вмѣстѣ съ тѣмъ и съ корнемъ, не только не принесетъ плода, но скоро засохнетъ и голва будетъ только въ огонь. Такъ и христіане могутъ жить истинною христіанскою, богоугодною и спасительною жизнію только въ союзѣ съ церковію. Оторванные отъ церкви, они отлучаются и отъ Христа, животворящаго церковь, чужды бываютъ жизни и силы благодатной; чужды и спасенія и—погибаютъ.

Церковь именуется, далѣе, у апостола Павла *зданіемъ*, коего основаніемъ, краеугольный камень есть Христосъ Господь, а христіане должны быть въ немъ камнями живыми, *назданными* чрезъ *апостоловъ и пророковъ* на томъ краеугольномъ камнѣ (Еф. 2, 20). Но живыми эти камни бываютъ только тогда, когда крѣпко и непоколебимо держатся въ составѣ цѣлаго зданія церкви и вмѣстѣ въ неразрывномъ союзѣ съ его основаніемъ. А кто отторгаетъ себя такъ или иначе отъ

сего состава, выпадаетъ изъ цѣлаго злания церкви: тотъ необходимо отлучаетъ себя вмѣстѣ и отъ камня краеугольнаго — Христа, лишается жизненной силы Его, престааетъ быть живымъ и дѣлается мертвымъ и погибшимъ.

Церковь именуется еще *тѣломъ*. Глава онаго есть Христосъ Господь, а христіане—это различныя и разнообразныя части или члены сего тѣла (1 Кор. 12, 27. Еф. 4, 15). Какъ живутъ и дѣйствуютъ въ живомъ тѣлѣ отдѣльные члены? Не иначе, какъ будучи въ неразрывной и живой связи съ прочими членами и съ цѣлымъ составомъ тѣла, а чрезъ то и съ главою, которая одна все живить и движетъ въ тѣлѣ, управляетъ и каждымъ отдѣльнымъ членомъ и цѣлымъ тѣломъ. Но оторвите какой-либо членъ отъ тѣла, или прервите въ немъ внутренній токъ жизненной силы, соединяющій его съ другими органами тѣла и съ цѣлымъ тѣломъ, а чрезъ то и съ главою,—онъ окажется мертвымъ и недѣйственнымъ. Такъ и христіане только тѣ живутъ подлинною христіанскою жизнію, кои живутъ жизнію церкви, въ неразрывномъ союзѣ съ ея цѣлостію,—союзѣ единой св. вѣры, союзѣ св. таинствъ, союзѣ общей въ извѣстныя времена молитвы и служенія Богу, союзѣ взаимной любви, общительности и служенія другъ другу, союзѣ послушанія и исполненія каждымъ и всѣми того, что требуется богоучрежденнымъ чиномъ церкви. А у кого нѣтъ такого союза, кто разорвалъ оный тѣмъ или другимъ образомъ, нарушилъ въ томъ или другомъ отношеніи единеніе свое съ церковію и отпалъ отъ ея жизни, тотъ отлучилъ себя необходимо и отъ Христа—главы церкви, лишилъ себя и благодати спасенія.

Церковь именуется, наконецъ, въ словѣ Божіемъ *невѣстою* Христовою (Апок. 21, 2) и *матерію* христіанъ (Гал. 4, 26). Господь Іисусъ Христосъ *стяжалъ ее Себѣ*, какъ говоритъ апостоль, *честною своею кровію* (Дѣян. 20, 28). Онъ *возлюбилъ церковь, и Себе предаде за ню, да освятитъ ю, очистивъ банею вод-*

ною, да будетъ свята и непорочна (Еф. 5, 25—27). Она обручена Ему, яко дѣва чиста единому мужу (2 Кор. 11, 2), и чрезъ пріятіе Имъ плоти нашей навѣки сопряжена съ Нимъ, какъ самъ Онъ сказалъ: *Азъ есмь съ вами во вся дни до скончанія вѣка* (Мате. 28, 20). Отъ ней-то, силою и дѣйствиємъ вѣчнаго Жениха ея—Христа, какъ отъ матери, подлинно и рождаются христіане въ новую благодатную жизнь чрезъ таинство св. крещенія; въ нѣдрахъ ея и воспитываются, и укрѣпляются, и охраняются, и врачуются отъ немощей духовныхъ чрезъ другія таинства и священнодѣйствія. Здѣсь они просвѣщаются истиннымъ и непогрѣшимымъ ученіемъ вѣры и благочестія, наставляются на всякую правду и на всякое дѣло благое и угодное Богу, исправляются и вразумляются въ ошибкахъ и погрѣшеніяхъ, утѣшаются и подкрѣпляются въ скорбяхъ и искушеніяхъ житейскихъ, руководствуются и уготовляются къ наслѣдію жизни вѣчной въ небесномъ царствѣ Христа Бога. Церковь, какъ истинная мать,—полная великой божественной любви къ намъ, съ самаго рожденія нашего неспускаетъ насъ, такъ сказать, съ глазъ своихъ до послѣдняго вздоха нашего и исхода изъ сей жизни, да и за предѣлами ея не забываетъ насъ. Ея материнскія заботы и попеченія сопутствуютъ намъ во всѣхъ путяхъ нашихъ, примѣнительно къ разнообразнымъ потребностямъ жизни нашей, и духовной и тѣлесной, и домашней и общественной, при всѣхъ обстоятельствахъ нашихъ и обыкновенныхъ и особенныхъ, и счастливыхъ и несчастныхъ, и радостныхъ и печальныхъ. Каждый, можно сказать, шагъ нашъ церковь хочетъ освѣтить благодатнымъ освященіемъ свыше чрезъ свои таинства, священнодѣйствія и молитвословія, на всякую потребу положенныя. Всякое дѣло, какое дѣлаемъ мы, всякую вещь, какую употребляемъ въ жизни, хочетъ запечатлѣть своимъ благословеніемъ и молитвою, чтобы все было у насъ поистинѣ добро и душеполезно, все непорочно, чисто и угодно Богу, все спасительно, ни въ

чемъ не было намъ вреда и пагубы ни для души, ни для тѣла нашего, и ничто не запывало намъ пути къ вѣчному спасенію душъ нашихъ. Такова мать-церковь! *Чада моя, имже паки болѣзную, дондеже вообразится въ васъ Христосъ* (Гал. 4, 19)! Сія слова апостола Павла слышатся непрестанно изъ устъ церкви во всѣхъ ея службахъ и молитвословіяхъ, во всѣхъ ея учрежденіяхъ и чиноположеніяхъ. И—какое безчисленное множество душъ въ нѣдрахъ матери-церкви такимъ образомъ, благодатию вѣчнаго Жениха ея—Христа Господа, уже и рождено, и воспитано, и возвращено до той мѣры, что подлинно и всецѣло *вообразилъ въ нихъ Господь*, и онѣ введены уже въ наслѣдіе вѣчное и нетлѣнное на небесахъ! Это души праведныхъ, кои преселившись изъ сей временной жизни, составляютъ теперъ начатокъ будущаго, вѣчнаго, славнаго небеснаго царствія Христова, и—привикая оттолѣ на насъ, земныхъ еще странниковъ, съ благословеніемъ и теплою молитвою за насъ, ожидаютъ съ отверстыми объятіями, когда-то и для насъ настанетъ предопредѣленное время перейти отселѣ и соединиться съ ними въ обителяхъ Отца небеснаго.

Но братіе возлюбленные! Всѣ угодники Божіи достигли блаженства, содѣлались, какъ говоритъ апостоль, *сонаслѣдниками Христу, наслѣдниками же Богу, яко чада Божія* (Рим. 8, 16. 17), — тамъ на небѣ,—потому, что здѣсь на землѣ были истинными чадами церкви, ихъ родившей и воспитавшей въ своихъ нѣдрахъ, всѣ жили въ тѣснѣйшемъ союзѣ и единою нераздѣльною жизнію съ нею, всѣ соблюли въ себѣ до конца вѣрно и ненарушимо печать своего воцелковленія, и ничѣмъ не допустили себя быть отторгнутыми отъ нея и отъ ея корня, отъ ея основы, отъ ея главы, отъ ея Жениха-Христа Господня.

Чѣмъ держится и сохраняется живой союзъ и единеніе христіанъ съ матерію-церковію и чѣмъ разрывается или ослабляется?

Держится и сохраняется первѣе всего чистою и правою, совершенною и несомнѣнною единою вѣрою въ святыя догматы, откровенныя намъ въ словѣ Божіемъ, проповѣданныя апостолами и раскрытыя ихъ преемниками—богомудрыми вселенскими пастырями и учителями церкви, а разрывается невѣріемъ, сомнѣніемъ, горделивымъ превозношеніемъ ума человѣческаго на разумъ Божій, уклоненіемъ *въ ино благовѣствованіе*, по выраженію апостола (Гал. 1, 6), *въ ученія странна и различна*, въ ереси и суесловія лжеименнаго разума. Св. угодники Божіи паче зѣницы ока хранили у себя драгоцѣнный залогъ правой и единой св. вѣры цѣлымъ и невредимымъ отъ малѣйшаго искаженія, и такъ твердо стояли на основаніи ея, что готовы были положить, а многіе и полагали, души свои за правое исповѣданіе ея.

Живой союзъ съ церковію держится и сохраняется должнымъ послушаніемъ и подчиненіемъ христіанъ іерархіи церковной—пастырямъ и учителямъ церкви, законно поставленнымъ по непрерывному преемству отъ св. апостоловъ и отъ самого пастыреначальника—Христа, учредившаго въ церкви свой чинъ іерархіи для всегдашней проповѣди Евангелія Его, для совершенія св. таинствъ; а расторгается сей союзъ отпаденіемъ отъ іерархіи церковной неповиновеніемъ ея власти, пребываніемъ внѣ всякаго руководства пастырскаго, или самочиннымъ устройеніемъ пастырства ложнаго и чуждаго преемства апостольскаго, что называется расколомъ. Св. угодники Божіи столь же чужды были духа подобнаго раскола, какъ и духа всякой ереси, и пребывали всегда въ полнѣйшемъ и глубокосыновнемъ повиновеніи и покореніи богоучрежденной церковной власти, яко *бдѣщей о душахъ нашихъ и слово о нихъ воздати хотѣющей*, по выраженію апостола (Евр. 13, 17).

Живой союзъ съ церковію держится и сохраняется еще тѣмъ, когда христіане тщательно и усердно пользуются тѣми благодатными средствами, кои учреж-

дены въ ней не произволомъ людей, а самимъ Главою ея и Духомъ Божиимъ, живущимъ въ ней,—къ освященію нашему, къ воспитанію въ насъ духа истиннаго христіанства, къ преуспѣянію нашему во всемъ благомъ и угодномъ Богу, къ очищенію отъ всякой грѣховной скверны, къ сохраненію отъ всего пагубнаго и душевреднаго. Это св. таинства церкви; это богослуженія ея общественныя, къ коимъ она часто призываетъ насъ въ св. храмы для общей молитвы и прославленія Бога, по крайней мѣрѣ въ праздники Господни; это различныя священнодѣйствія и молитвословія ея, положенныя на разныя потребности христіанъ; это посты святыя, въ извѣстныя времена узаконенныя; это священный долгъ, возложенный ею на всѣхъ христіанъ—чаще очищать душу свою отъ грѣховъ покаяніемъ и укрѣплять причащеніемъ св. таинъ Христовыхъ, въ коихъ заключается истинный насущный хлѣбъ жизни для душъ христіанскихъ; это, наконецъ и прочіе уставы и учрежденія, коими церковь хочетъ всецѣло запечатлѣть насъ характеромъ своимъ и водворить среди насъ и въ насъ самихъ царство Божіе и вообразить въ насъ Христа Господа. Разрывается или ослабляется союзъ съ церковію, когда всѣмъ этимъ, или многимъ изъ всего христіане пренебрегаютъ, или и пользуются, но неусердно, непостоянно, лицемерно; когда не хотятъ съ дѣтскимъ послушаніемъ слѣдовать материнскому руководству церкви во всей своей жизни и сбрасываютъ съ себя благое иго уставовъ и заповѣдей ея. Угодники Божіи стяжали себѣ высокую и богоподобную святость именно тѣмъ, что постоянно, можно сказать, дышали благодатнымъ духомъ церковнымъ и непрестанно освящали себя св. таинствами покаянія и причащенія и живѣйшимъ участіемъ въ священнодѣйствіяхъ церковныхъ и службахъ, нелѣпно пребывали въ постѣ и молитвѣ церковной и домашней, и такъ свято чтили и хранили все вообще уставы, преданія и чиноположенія церкви и любили все церковное, что напр. одинъ изъ нихъ, жестоко ис-

тязуемый отъ иконоборцевъ за почитаніе св. икопъ, говорилъ имъ: „если бы у меня осталась хотя одна горсть крови, и та пусть прольется за честь иконы Христовой“!

Таковы были св. угодники Божіи въ отношеніи къ матери-церкви: были истинными ея чадами, глубоко запечатлѣнными ея печатію и проникнутыми ея духомъ. Отъ того они были истинными чадами и Христу-жениху церкви и Богу Отцу и Духу Святому, коихъ были они чистою обителію, и содѣлались достойными наслѣдниками Божіими въ царствіи небесномъ.

Нѣтъ, братіе, и намъ инаго пути туда, кромѣ ихъ пути. Не можемъ и мы быть чадами Божіими, если не будемъ истинными чадами церкви. Ибо „кому церковь не мать, тому и Богъ не Отецъ“, богомудро сказалъ нѣкто изъ св. учителей церкви. Въ нынѣшнее время намъ надобно особенно помнить это, крѣпко блюсти себя въ самомъ тѣсномъ союзѣ съ церковію и хранить на себѣ печать воцерковленія нашего. Ибо нынѣ особенно врагъ спасенія нашего силится всеѣми мѣрами отторгать отъ церкви чадъ ея. Духъ невѣрія, отрицанія, сомнѣнія быстро распространяется во всеѣхъ слояхъ общества и наипаче образованнаго. Болѣе нынѣ хотятъ сами учить церковь, чѣмъ у ней и у пастырей ея учиться. Охотнѣе все осуждаютъ въ ней, чѣмъ слушаются ея и повинуются ей. Тяготятся материнскою ея опекою надъ собою, не хотятъ жить по ея уставамъ и заповѣдямъ, а живутъ по своей волѣ, по обычаямъ свѣта, по прихотямъ моды. Характеръ церковности болѣе и болѣе сглаживается у насъ и въ домашней и въ общественной жизни. Болѣе и болѣе хладѣетъ любовь и уваженіе ко всему церковному. Многіе вовсе не считаютъ нужнымъ, а иные стыдятся являть себя вѣрными и усердными исполнителями церковныхъ правилъ напр. о постѣ, частомъ хожденіи въ храмъ, говѣннѣ, молитвѣ и подоб. Не святятся нынѣ, какъ должно, и праздники Господни, ибо наканунѣ ихъ нерѣдко, вмѣсто всенощныхъ славословій Госпо-

ду, совершаются всеобщныя же игрища и увеселенія. Ахъ, какъ бы и ва насъ мать-церковь не стала также жаловаться Господу Богу, какъ самъ Онъ жаловался нѣкогда на сыновъ Израилевыхъ небу и землѣ: *слыши небо и внуши земле: сыны родихъ и возвысихъ, ти же отвергошася Мене* (Ис. 1, 2)! Да не будетъ сего, братіе! Потщитесь, повторяю, всемѣрно блюсти себя въ неразрывномъ союзѣ съ матерію-церковію и хранить въ себѣ цѣлою печать воцерковленія, полученную въ сорокадневномъ возрастѣ нашемъ. Кто же не сохранитъ сей печати, тотъ не признанъ будетъ тамъ—на судѣ Христовомъ сыномъ церкви, а слѣдовательно и сыномъ Божіимъ, слѣдов. и наслѣдникомъ царствія Божіа. Аминь.

ИСТОРИЧЕСКІЙ ОЧЕРКЪ ГРЕКО- БОЛГАРСКОЙ РАСПРИ.

—

ВМѢСТО ПРЕДИСЛОВІЯ.

Многолѣтняя распра, существующая между греками и болгарами и окончившаяся, по послѣднимъ газетнымъ извѣстіямъ, схизмой, составляетъ по своему характеру и направленію, въ исторіи церкви вообще, одно изъ проявленій общаго движенія нашего вѣка къ свободѣ національной, политической и религіозной, а въ исторіи церкви, находящейся въ турецкихъ владѣніяхъ,—одно изъ проявленій повсемѣстнаго протеста противъ константинопольской іерархіи. Къ этому привмѣшивается еще множество другихъ элементовъ, такъ или иначе вліявшихъ и вліяющихъ на развитіе поименованной распри. Протестъ, возбужденный противъ константинопольской, греко-фанариотской іерархіи, затронулъ нѣсколько вопросовъ, относящихся къ устройству церкви, основанному на канонахъ,—поведенъ путемъ, осуждаемымъ канонами, и основанъ на началахъ, несовсѣмъ согласныхъ какъ съ канонами, такъ и вообще съ ученіемъ церкви. Чтобы выяснить всѣ эти элементы, входящіе и вліяющіе на ходъ упомянутой распри, мы думаемъ представить краткій историческій ея очеркъ, предупредая при этомъ читателя, что свѣдѣнія наши въ большинствѣ основаны на газетныхъ извѣстіяхъ, обыкновенно несовсѣмъ точныхъ. Но не-

смотря на эту неточность, мы тѣмъ не менѣе придаемъ имъ важность въ томъ отношеніи, что они, какъ большею частію заимствованныя изъ газетъ болгарскихъ, а иногда и греческихъ, знакомятъ насъ съ общественнымъ настроеніемъ болгаръ и грековъ, и, будучи иногда сами по себѣ невѣрны, служатъ однакожь причиною многихъ важныхъ послѣдствій.

Правительственный строй православной церкви, въ томъ видѣ, какъ онъ опредѣленъ въ канонахъ, вполне выражаетъ идею свободы, которая должна быть присуща всякому живому обществу, а слѣдовательно и церкви, но вмѣстѣ съ тѣмъ въ нихъ указаны порядокъ и благочивіе, какъ необходимыя формы разумнаго проявленія этой свободы, препятствующія превратиться ей въ безграничный произволъ. Церковь, какъ общество вѣрующихъ въ Искупителя человечества, преслѣдующее лишь одни чисто духовныя и религіозныя цѣли, чужда всякихъ мірскихъ заботъ, не имѣющихъ прямого отношенія къ главной ея цѣли, и лица, стоящія во главѣ ея управленія и вмѣшивающіяся въ дѣла мірскія, не имѣющія отношенія къ ихъ служенію, подлежатъ, по правиламъ, изверженію изъ своего сана ⁽¹⁾. Каждый епископъ есть надзиратель и управитель только своей епархіи, строго опредѣленной въ границахъ; вмѣшательство въ дѣла другой епархіи строго запрещено ⁽²⁾. По древнему обычаю и правиламъ церкви епископъ каждой епархіи избирается народомъ, одобряется епископами того округа, въ области котораго лежитъ вдовствующая епархія, и утверждается митрополитомъ этого округа ⁽³⁾. Въ этомъ от-

⁽¹⁾ 6, 20, 81 и 83 пр. ап.; 3 пр. IV всел. соб.; 10 пр. VII всел. соб.; 7 пр. сард. соб.; 19, 86 и 109 пр. каре. соб.; 11 пр. двукр. соб.

⁽²⁾ 35 пр. ап.; 8 пр. III всел. соб.; 15 пр. I всел. соб.; 2 пр. II всел. соб.; 9 и 13 пр. ант. соб.; 64 и 67 пр. каре. соб.

⁽³⁾ 1 пр. ап.; 4 пр. I всел. соб.; 16 и 19 пр. ант. соб.; 12 и 13 пр. лаод. соб.

ношеніи онъ въ полномъ смыслѣ служить выразителемъ вѣрованій и мнѣній своей общины, запечатлѣнныхъ и утвержденныхъ авторитетомъ цѣлаго сонма епископовъ извѣстнаго округа. Чтобы сохранить этотъ характеръ всеобщаго представительства и высшей, основанной на согласіи всѣхъ пастырей и пасомыхъ, авторитетности, выборъ епископа одними мірянами и мірскими начальниками воспрещенъ, какъ плодъ мірскихъ страстей, вредныхъ для служенія церкви ⁽¹⁾. Какъ представитель самостоятельной независимой общины, онъ въ управленіи самостоятеленъ, дѣлами своей епархіи распоряжается независимо и вообще въ этомъ отношеніи епископы равны между собою, хѳтя бы пространство и населенность ихъ епархій были различны ⁽²⁾. А какъ общій избранникъ общины, утвержденный авторитетомъ всѣхъ епископовъ и митрополита извѣстнаго округа, новопоставленный епископъ какъ бы сочетается съ своею епархіей, и въ этомъ отношеніи перемѣщеніе его изъ одной епархіи въ другую воспрещено, за исключеніемъ только крайнихъ случаевъ ⁽³⁾. Само собою понятно, что при такомъ значеніи епископа и отношеніи паствы къ его назначенію, симонію и всякій другой незаконный способъ приобрѣтенія епископскаго достоинства воспрещены. За симонію положено изверженіе изъ священнаго сана какъ рукоположеннаго, такъ и рукоположившаго и даже посредниковъ; а если они міряне, то ихъ повелѣно предавать анаѳемѣ ⁽⁴⁾. Нравственныя качества епископовъ и вообще клириковъ точно также опредѣлены строго

⁽¹⁾ 30 пр. ап.; 3 пр. VII всел. соб.; 11, 12 и 16 ант. соб.; 7—9 пр. сард. соб. и проч.

⁽²⁾ 35 пр. ап.; 6 пр. I всел. соб.; 2 пр. II всел. соб.; 8 пр. III всел. соб.; 64 пр. каре. соб.

⁽³⁾ 14 пр. ап.

⁽⁴⁾ 29 пр. ап.; 2 пр. IV всел. соб.; 22 пр. VI всел. соб.; 5 пр. VII всел. соб.

какъ въ писаніи (¹) такъ и въ канонахъ (²). Такъ какъ, несмотря на выборное начало, епископамъ все-таки предоставлена огромная власть въ ихъ епархіяхъ, то, чтобы съ ихъ стороны не произведено было какого-либо насилія ихъ пасомымъ, правила налагаютъ на нихъ строгія наказанія; такъ за побои и всякое другое насиліе, произведенныя епископомъ или пресвитеромъ собственноручно или посредствомъ повелѣнія, положено извергать изъ священнаго сана (³). А чтобы это правило не осталось недѣйствительнымъ, клирикамъ и мірянамъ, угнетаемымъ своими епископами, дано право жаловаться на нихъ высшимъ судамъ, лишь бы только жалобы ихъ были основательны (⁴). Епископы, дѣйствуя самостоятельно въ своихъ епархіяхъ, все-таки не совершенно независимы другъ отъ друга, но поставлены между собою въ извѣстныя отношенія. Еще со временъ апостоловъ установлено, чтобы нѣсколько епископовъ, именно епископы cadaго народа (ἐθνός) признавали „перваго въ нихъ“ и ничего бы важнаго, превышающаго ихъ власть, не предпринимали безъ его вѣдома; но равно и первый не долженъ былъ вичего дѣлать безъ общаго разсужденія всѣхъ (⁵). Впослѣдствіи народъ (ἔθνος) былъ понятъ отцами въ смыслѣ области (⁶). Такое пониманіе вполне согласно и съ взаимнымъ сличеніемъ самихъ правилъ апостольскихъ (⁷). Названіе областныхъ епископовъ епископами парохны-

(¹) 1 Тим. 3 гл. 1—13 ст.

(²) 17—25 пр. ап. и проч.

(³) 27 пр. ап.; 9 пр. двукр. соб.; 59, 64 и 104 пр. соб. каре.

(⁴) 74 и 75 пр. ап.; 6 пр. II всел. соб.; 21 пр. IV всел. соб.; 28, 29, 143—145 и 147 пр. каре. соб.

(⁵) 34 пр. ап.

(⁶) 6 пр. I всел. соб.; 2 пр. II всел. соб.; 9 пр. ант. соб. и др.

(⁷) Слич. 34 пр. ап. наприм. съ 35 пр. ап., которымъ воспрещается епископу одной епархіи входить въ дѣла другой.

ми, вѣроятно, произошло отъ того, что во времена апостоловъ области римской имперіи соответствовали народностямъ, входящимъ въ ея составъ, такъ что первый (епископъ) въ народѣ равносильнъ былъ первому (епископу) въ области или митрополиту. Въ IX в. отношеніе подчиненныхъ епископовъ къ начальствующимъ опредѣлено было еще точнѣе. Епископовъ, переставшихъ возносить при богослуженіи имя своего митрополита и самовольно отвергнувшихъ его власть безъ разсмотрѣнія соборнаго, повелѣно низлагать ⁽¹⁾, равно также и митрополитовъ, отлагающихся отъ власти своего патріарха, и пресвитеровъ, отторгшихся отъ своихъ епископовъ ⁽²⁾. Такъ какъ епархіи епископовъ и области митрополитовъ могутъ, вслѣдствіе временныхъ историческихъ причинъ, подвергаться различнымъ перемѣнамъ, то, во избѣжаніе распрей и недоумѣній; могущихъ послѣдовать между епископами, повелѣно „распредѣленіе церковныхъ приходовъ“ сообразовать „съ гражданскимъ и земскимъ порядкомъ“, а также руководствоваться давностію владѣнія епархіями тѣми или другими епископами ⁽³⁾.

⁽¹⁾ 14 пр. двукр. соб.

⁽²⁾ 13 и 15 пр. двукр. соб.

⁽³⁾ 17 пр. IV всел. соб.—Устанавливая точку зрѣнія, необходимую, по нашему мнѣнію, для правильной оцѣнки греко-болгарской распри, мы считаемъ нужнымъ сдѣлать коротенькую замѣтку на рецензію, помѣщенную въ «Руководствѣ для сельскихъ пастырей» на нашу диссертацию: «Устройство управления въ церкви королевства греческаго». Заканчивая свою критическую замѣтку, рецензентъ говоритъ, что мы подчинились *клерикально-византійскимъ* тенденціямъ Экономоса, *не сочувствовавшіаго* отдѣленію греческой церкви отъ к. патріарха, и *потому* особенно сильно порицавшіаго всѣ реформы въ ней. Не предѣшая пока вопроса: подчинились мы Экономосу или нѣтъ?—замѣтимъ, что выраженіе: *клерикально-византійскія* тенденции взаимно исключаютъ себя. Клерикализмъ—тоже что папство; византизмъ—это цезаризмъ. А папство и цезаризмъ—это такіа противоположныя по-

1. Обстоятельства, породившія стремленіе к. патрiарховъ подчинить своей власти прочія независимыя церкви турецкой имперіи, и слѣдствія централизованной, фискальной патрiаршей системы управленія.

Если бы епископы и вообще клирики, при исполненіи своихъ обязанностей, руководствовались одними

натыя, которыя нѣкоторыми компетентными историками кладутся въ основу раздѣленія церквей. Далѣе, рецензентъ говоритъ, что Экономосъ *не сочувствовалъ* отдѣленію элладской церкви отъ к. патрiарха. Откуда онъ это знаетъ? Изъ сочиненія Экономоса? Но въ немъ нигдѣ не сказано, даже не слѣзано намекъ на то, что авторъ его не сочувствуетъ отдѣленію элладской церкви. Рецензентъ подобныя мысли привноситъ отъ себя, равно какъ отъ себя онъ привноситъ и то, что Экономосъ *потому* и порицалъ, и даже особенно сильно порицалъ всѣ реформы въ элладской церкви, что не сочувствовалъ ея независимому существованію (№ 38. 1872 г. стр. 104—105). Экономосъ порицалъ не мысль объ отдѣленіи или независимости элладской церкви, а способъ, которымъ осуществлена эта мысль. Его сочиненіе, которымъ мы пользовались при написаніи помянутой диссертации, есть не что иное, какъ сборникъ разныхъ постановленій правительства, относящихся къ дѣламъ элладской церкви вообще, за извѣстный періодъ времени, а не только къ провозглашенію ея независимости. Онъ по мѣстамъ дѣлаетъ лишь простой, спокойный анализъ предложенныхъ имъ документовъ. По живости изложенія, страсти и даже самому образу мыслей, болѣе соответствующему духу вѣка, гораздо болѣе увлекательно сочиненіе Фармакида. Но вопросъ, рѣшавшійся элладскою церковію,—каноническій и каноны должны служить пробнымъ камнемъ при его рѣшеніи. Мы воздержимся отъ разсужденія, подлежатъ ли каноны измѣненію или не подлежатъ,—замѣтимъ только, что пока они не отмѣнены, но признаются всѣми, они имѣютъ полную силу, хотя бы въ отдѣльныхъ случаяхъ и были нарушаемы. Рецензентъ, критикуя эту основную нашу точку зрѣнія, искажаетъ нашу мысль. Мы доказывали въ диссертации, что провозглашеніе независимости элладской церкви было бы законно, если бы произошло съ согласія к. патрiарха. Рецензентъ говоритъ, что мы это основали на натянутомъ толкованіи 17 пр. халк. собора (ibid. 101). Совершенная неправда. Въ томъ нѣтъ никакого со-

канонами, не привнося въ образъ своего поведенія страстей человѣческихъ, то едва ли когда-либо могла

мѣнѣнія, что нѣтъ ирмлага правила, которое опредѣляло бы порядокъ провозглашенія независимости какой бы то ни было мѣстной церкви. Это замѣтилъ еще Фармакидъ (*ὁ σ. τ. ἡ περὶ ἀλ. σ. 5—7*). Но есть другое правило, опредѣляющее, чтобы подчиненные епископы ничего не предпринимали важнаго, относящагося къ области цѣлой мѣстной церкви, состоящей изъ нѣсколькихъ епархій, безъ вѣдѣнія начальствующаго надъ ними (34 пр. ап.). Провозглашеніе же церковной независимости есть, конечно, такое дѣло, которое превышаетъ власть епархіальнаго архіерея. относится къ разряду вопросовъ, подлежащихъ рѣшенію всей мѣстной церкви. На этомъ то правилѣ мы и основали право к. патріарха принять дѣятельное участіе въ объявленіи независимости эладской церкви (см. Устр. управ. въ ц. к. г. стр. 13—14; 60); изъ 17-го же пр. халк. собора мы вывели то заключеніе, что существующая система независимыхъ церквей измѣняема и вслѣдствіе того ни одна мѣстная церковь не имѣетъ права отказать въ объявленіи независимости другой, если того потребуютъ историческія обстоятельства (*ibid.* 60). Правило это устанавливаетъ *принципъ*, которымъ должно руководствоваться при опредѣленіи границъ епархій и приходоѡвъ, но не отнимаетъ у епископовъ власти относительно опредѣленія этихъ границъ. Это видно какъ изъ него самого, такъ и изъ снесенія его съ 34 пр. ап. и съ другими подходящими правилами,— болѣе, иначе оно противорѣчило бы какъ означенному 34 пр. ап., такъ и самому себѣ, разрушало бы себя (*ibid.* стр. 35). Но рецензентъ, критикуя нашу точку зрѣнія, руководствовался не существомъ дѣла, а совершенно посторонними обстоятельствами. Эладскій вопросъ сходенъ съ нынѣшнимъ болгарскимъ вопросомъ. Болгарамъ мы сочувствуемъ. Ergo, если мы обвинимъ эладскихъ грековъ, мы должны обвинить и болгаръ. Но это не вѣрно (Р. д. с. п. № 38. стр. 101). Вотъ сущность силлогизма, отправляясь изъ котораго рецензентъ предпринялъ критику нашей точки зрѣнія. Рецензентъ какъ будто признаетъ воззрѣнія Фармакида и семи-членной комиссіи радикальными (*ibid.* стр. 96); но исходя изъ своей славянофильской точки зрѣнія, онъ приходитъ къ тому же положенію, какъ Фармакидъ и комиссія. Положеніе комиссіи то, что каноны постановлены виз. императорами; слѣд. они не

произойти между ними какаля-либо ссора, едва ли бы они могли возбудить въ своихъ пасомыхъ какоес-либо

имѣють силы для элладскаго правительства; слѣд. это правительство можетъ объявить независимость своей церкви и помимо вѣдѣнія к. патріарха. Просимъ читателя, чѣмъ отличается отъ этого воззрѣнія слѣдующее воззрѣніе рецензента: «признаніе автокефальности извѣстной церкви стоитъ въ необходимой связи только съ гражданскимъ положеніемъ общества и есть *дѣло гражданской, а не церковной власти*» (Р. д. с. п. стр. 101—102). Выходя изъ славянофильской точки зрѣнія, рецензентъ искажаетъ факты и превратно передаетъ наши мысли. Онъ укоряетъ насъ за то, почему мы не оуждаемъ к. патріархію, тогда какъ она достойна осужденія по его мнѣнію. А по нашему мнѣнію она вела себя съ достоинствомъ и ничего противоканоничнаго не сдѣлала въ отношеніи къ элладскимъ грекамъ, по крайней мѣрѣ мы не знаемъ. Двукратный отказъ патріарха—принять грамоты отъ элладскаго синода нисколько не означаетъ упорства патріархи «и гордаго уклоненія ея отъ церковнаго общенія, недопускающаго никакой надежды на утверженіе автокефальности греческой церкви» (ibid. стр. 100). Это—произвольная мысль рецензента, умышленно принаровленная къ болгарскому вопросу, какъ онъ понимается у насъ въ Россіи. Равно произвольно и то мнѣніе рецензента, что будто бы еллинскій синодъ, посылая патріарху грамоты, думалъ завязать этимъ прерванное общеніе «и за тѣмъ вступить въ сношенія и по вопросу объ автокефальности греческой церкви» (ibid). Голый фактъ тотъ, что элладскій синодъ, какъ уже существующій представитель мѣстной церкви и извѣстный за такового другимъ мѣстнымъ церквамъ, носылагетъ к. патріарху грамоту съ тѣмъ, чтобы получить отъ него отвѣтную. Эта-то отвѣтная грамота и была бы знакомъ признанія со стороны к. патріарха автокефальности еллинской церкви. Какимъ же образомъ еллинскій синодъ послѣ того вступилъ бы съ к. патріархомъ въ сношенія по вопросу объ автокефальности своей церкви? Такого вопроса не существовало бы; онъ уже рѣшенъ. За тѣмъ, правильно ли поступилъ патріархъ, два раза отказавшись принять грамоты отъ элладскаго синода? По нашему мнѣнію, правильно. Принятіе грамоты отъ еллинскаго синода означало бы узаконеніе со стороны патріарха своеволія подчиненныхъ ему епископовъ, вопреки точному опредѣленію каноновъ

неудовольствіе, близко граничащее съ ненавистію. Но такъ какъ этого никогда не бываетъ, такъ какъ пас-

(34 пр. ап., 9 пр. ант. соб., 14 и 15 пр. двукр. соб.). Тогда точно также могли бы поступить и другіе епископы, находящіеся подъ его юрисдикціей. Поступокъ элладскихъ епископовъ и правительства по отношенію къ патріарху образно можно представить такимъ образомъ: элладское правительство и епископы дали патріарху пощечину, а потомъ, чтобы умиловить его, предложили ему подарокъ и потребовали, чтобы онъ призналъ ихъ пощечину справедливой. Если же таковы были обстоятельства, то какимъ образомъ вина непризнанія автокефальности еллинской церкви въ теченіи 17 лѣтъ падаетъ болѣе на к. патріарха (стр. 99)?—Передавая наши воззрѣнія, рецензентъ совершенно искажаетъ ихъ. Онъ напр. говоритъ, что будто бы отдѣленіе Греціи изъ подъ власти к. патріарха, по нашему мнѣнію, было дѣломъ иноплеменнаго и иновѣрнаго правительства (стр. 102). Никогда мы подобной мысли не высказывали. Это мнѣніе Экономоса. Напротивъ мы старались доказать, что мысль о независимости церкви вытекла изъ среды самихъ, европейски, на протестантскій ладъ образованныхъ грековъ и исполнена правительствомъ по ихъ начертанію (См. У. у. въ ц. к. г. стр. 103—105; 270—271). Равнымъ образомъ мы нигдѣ не старались доказывать, «что народъ и духовенство было противъ отдѣленія» и вообще «непопулярность идеи о церковной независимости» (Р. д. с. п. стр. 102). Мы только въ одномъ мѣстѣ, гдѣ нужно, показали, что многіе изъ духовенства и народа возстали противъ провозглашенія независимости своей церкви, но не потому, чтобы идея эта была непопулярна, а потому, что образъ самаго провозглашенія казался имъ незаконнымъ и опаснымъ для свободы церкви. Это показаніе наше основано на фактахъ (У. у. въ ц. к. г. стр. 151—153). Что же касается того, популярна или непопулярна была идея церковной независимости, то относительно этого мы полагаемъ, что одни сильно желали независимости своей церкви, другіе, можетъ быть, въ своихъ какихъ-нибудь интересахъ не желали ея, а иные относились къ ней равнодушно; точныхъ границъ провести здѣсь не возможно. Если же рецензентъ относитъ мнимое усиліе наше «доказать непопулярность идеи о церковной независимости» къ эпохѣ 1821—1833 гг., то онъ совершенно ошибается. Здѣсь

тыри церкви, будучи людьми, привносятъ въ образъ своего управленія и страсти человѣческія, и такъ какъ

мы представили рядъ фактовъ и постановленій временнаго правительства, изъ которыхъ можно было бы видѣть; въ какихъ отношеніяхъ епархіи элладскія находились къ конст. патріарху. Мы пришли къ заключенію: «элладскія епархіи никогда не выражали той мысли, что онѣ признаютъ себя независимыми отъ юрисдикціи к. патріарха, самостоятельными цѣлымъ въ церковномъ отношеніи» (ibid. стр. 100). Это вовсе не означаетъ того, чтобы онѣ не желали своей независимости,—онѣ, можетъ быть, желали ее,—но только не выражали мысли, что онѣ уже независимы, иначе сказать, онѣ дѣйствовали въ это время въ границахъ права. Желая доказать «популярность идеи независимости церкви», рецензентъ вырываетъ безъ всякой связи, клочки изъ постановленій временнаго правительства; такъ между прочимъ онъ поступилъ съ архіерейскимъ проектомъ 1827 г. Вырвавъ нѣсколько словъ изъ первыхъ членовъ этого проекта, неотносящихся къ дѣлу (Р. д. с. п. стр. 104), рецензентъ оставилъ безъ вниманія 23 и 24 чл. его, въ которыхъ собственно и определено отношеніе элладскихъ епархій къ к. патріарху, патріархъ названъ ихъ кириархомъ (*κυριαρχόν*), положено отъ него неотдѣляться, а рѣшеніе окончательнаго устройства элладской церкви отложено до окончанія войны (У. у въ ц. к. гр. стр. 80—81).—Совершенно несправедливо и неосновательно также упрекаетъ рецензентъ, что мы не принимали во вниманіе историческихъ обстоятельствъ, оправдывающихъ или, по крайней мѣрѣ, извиняющихъ нарушеніе «не правилъ, а лишь только обычаевъ». Мы принимали во вниманіе эти обстоятельства и имѣли ихъ въ виду, насколько намъ позволяли тѣ источники. Такъ, чтобы показать справедливость мнѣнія комиссіи, что для улучшенія дѣла элладской церкви необходимо ея отдѣленіе отъ к. патріарха, мы преднесли своему изслѣдованію очеркъ состоянія греческой церкви подъ владычествомъ турокъ, изъ каковаго очерка мы старались объяснить еще другой фактъ—уклоненіе греческаго правительства отъ предварительныхъ сношеній съ к. патріархомъ. Именно этотъ фактъ мы объяснили боязнію элладскихъ грековъ упорства со стороны к. патріарха въ случаѣ правильныхъ законныхъ сношеній, и это свое предположеніе старались подкрѣпить сознаніемъ одного изъ дѣйствующихъ лицъ,—сознаніемъ, что та-

проявленіе этихъ страстей всегда бываетъ сообразно у нихъ съ духомъ вѣка, обычаями и состояніемъ страны, въ которой они живутъ и дѣйствуютъ, вслѣдствіе того de facto управленіе тою или другою мѣстною церковію далеко не соотвѣтствуетъ предначертанію каноновъ, является скорѣе всего какъ бы осколкомъ политическаго и соціальнаго положенія той страны, въ которой находится та или другая мѣстная церковь. Періодъ византизма былъ періодомъ борьбы свободныхъ началъ православной церкви съ возведеннымъ въ апогеозъ единодержавнымъ римскимъ цезаризмомъ. Уже въ это время общественная нравственность византійцевъ была далеко непривлекательна. Съ паденіемъ Константинополя греки точно также очутились подъ единодержавною деспотическою властью, но только не единовѣрною, а иновѣрною. Оттого ихъ политическая и соціальныя условія перемѣнились къ еще болѣе худшему, чѣмъ это было прежде.

Турки по образу жизни и гражданственности—кочевая и дикая орда, предпринявшая завоеваніе міра ⁽¹⁾, а по религіи,—магометане. Во главѣ этой орды стоитъ падишахъ или султанъ,—неограниченный владыка жизни, смерти и имущества своихъ подданныхъ.

кой страхъ дѣйствительно былъ присущъ греческому правительству и реформаторамъ грекамъ (*ibid.* стр. 11, 104—105). Но при этомъ, основываясь на историческимъ фактахъ, мы замѣтили, что этотъ страхъ былъ неоснователенъ и вслѣдствіе того сочли себя неправъ произнести какое-либо слово осужденія на патріархію. Въ этомъ отношеніи она вела себя, по нашему мнѣнію, правильно, съ достоинствомъ. Вообще, по прочтеніи рецензіи, мы пришли къ тому заключенію, что рецензентъ руководствовался не сущностію дѣла, а, какъ мы замѣтили, славянофильскими соображеніями.

(1) Г. Веберъ. Курсъ всеобщей исторіи. Москва. 1860 г. II. 544. L'Union chrétienne. 1868 г. 35. См. статью Dr. Zotos'a: Essai historique sur l'Église grecque depuis la prise de Constantinople par les Turcs.

Опредѣленія его—опредѣленія божества и такъ же непреложны, какъ опредѣленія самой судьбы (¹). Но, будучи неограниченъ въ своей власти со стороны подданныхъ, онъ обязанъ руководствоваться въ своихъ опредѣленіяхъ кораномъ и нѣкоторыми ископными обычаями (²). Въ этомъ отношеніи турецко-магометанское государство можно назвать въ полномъ смыслѣ государствомъ теократическимъ, какъ таковымъ въ древности было царство іудейское. Всѣ государственные законы у магометанъ-турокъ суть не что иное, какъ прямое выраженіе, непосредственный выводъ изъ откровеннаго ученія—корана, и лишь только тѣ постановленія должны имѣть силу закона, которыя согласны съ кораномъ (³). Всякій султанъ, который сдѣлаетъ какое-либо постановленіе, несогласное, по мнѣнію истолкователей, съ его ученіемъ, есть уже потому самому гяуръ, недостойнъ царствованія (⁴). Связь между религіею и гражданскою жизнью правовѣрныхъ такъ тѣсна, что предъ нею исчезаетъ всякое различіе національностей. Турки различаютъ націи по религіямъ и религію полагаютъ существеннымъ отличительнымъ признакомъ національностей (⁵).

(¹) Г. Веберъ. II. 550.—Christophilos Alethes. Die Lage der Christen in der Türkei und das russische Protectorat. Berlin. 1854 г. 27. — Cours de littérature grecque moderne. Jacovaky Rizo Nerulos. Geneve. 1827. 73, 164.

(²) Г. Веберъ. II. 550.

(³) Christophilos Alethes. 12—13.

(⁴) A. Pichler. Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident. München. 1864. I. 445.

(⁵) Jacq. G. Pitzipios. L'Église Orientale. Rome. 1855 г. I. II и III. р. 73.—Іаковъ Питципіосъ—грекъ константинолецъ. Пораженный неустройствомъ греческой церкви, онъ измѣнилъ ей, перешелъ въ католичество и написалъ означенную книгу, въ которой старался доказать, что виною раздѣленія церквей—греческій клиръ и что всѣ бѣдствія и неустройства, претерпѣваемая вост. церковію, происходятъ и зависятъ единственно только отъ

Религія мусульманъ предназначена къ господству надъ всѣмъ міромъ, и есть по преимуществу религія завоевательная⁽¹⁾. При этомъ ихъ отношеніе къ невѣрнымъ выражено въ коранѣ довольно неопредѣленно. Важнѣйшее мѣсто корана, опредѣляющее отношеніе мусульманъ къ христіанамъ и находящееся въ 9 сурѣ, повелѣваетъ: „покаряйте тѣхъ книжниковъ (Schriftbesitzer), которые не вѣруютъ въ Бога и въ страшный судъ, и не воспрещаютъ того, что воспрещено Богомъ и его посланникомъ, и не исповѣдуютъ истинной ре-

него. Какъ человекъ озлобленный и ренегатъ, онъ относится къ греческой іерархіи чрезвычайно жельно и не находитъ во всѣхъ ея дѣйствіяхъ ни одной хорошей черты. Вслѣдствіе того въ сужденіяхъ своихъ и въ самой группировкѣ фактовъ онъ нерѣдко впадаетъ въ противорѣчія. Въ L'Union chrétienne (1869 г. р. 529—532) его «восточная церковь» названа произведеніемъ іезуитовъ, которые лишь только дали ей имя Питципіоса. Большую часть фактовъ, изложенныхъ имъ въ помянутомъ сочиненіи, L'Union chrétienne называетъ клеветою. Мы не думаемъ такъ; потому что факты эти согласны съ свидѣтельствомъ другихъ лицъ, знакомыхъ съ состояніемъ восточной церкви. Мы признаемъ крайними и несправедливыми только сужденія Питципіоса и не соглашаемся съ его группировкою фактовъ. — Съ католичествомъ Питципіосъ тоже не ужился. Познакомившись ближе съ Римомъ, онъ написалъ еще болѣе жельвую книгу: «Романизмъ» (Le Romanisme), въ которой высказалъ свой взглядъ на исторію римской церкви, какъ на крайнее развитіе идеи римскаго міроваго владычества, представилъ деспотизмъ романизма въ самыхъ яркихъ чертахъ и вообще раскрылъ всѣ махинаціи Рима. Изъ этого между прочимъ сочиненія мы узнаемъ, что вопросъ о папской непогрѣшимости былъ предложенъ еще на римскомъ соборѣ 1854 г. и не былъ объявленъ догматомъ лишь только потому, что члены собора еще не приготовились къ тому (Pichler. I. 491—497). Романизмъ навлекъ на Питципіоса ненависть и преслѣдованіе папы и іезуитовъ. Отверженный всѣми и озлобленный на весь міръ, онъ кончилъ жизнь свою самоубійствомъ. (L'Union. chret 1869 г. р. 529—530).

⁽¹⁾ Christ Alethes. 14.

лигіи,—покоряйте до уплаты ими подати и до совершеннаго ихъ подчиненія (¹). Эту заповѣдь своего пророка магометане поняли въ смыслѣ насильственнаго подчиненія всѣхъ исламу. Кто не принимаетъ исламъ, тотъ врагъ пророка и, какъ таковой, долженъ быть подчиненъ ему. Полное подчиненіе исламу возможно обнаружить только посредствомъ безусловнаго послѣдованія ему и обрѣзанія. Таковыя мусульмане, истинныя правовѣрные, пользуются всѣми правами гражданства и преимуществъ, доставляемыхъ имъ религіей. Всѣ же прочіе, исповѣдующіе чуждую религію, какъ враги ислама, если не преслѣдуются явно, по крайней мѣрѣ, во время затишья должны быть обложены податью, какъ малѣйшимъ знакомъ ихъ покорности магометанскому ученію (²), и въ настоящее время единственное преимущество, какое имѣютъ истинные послѣдователи пророка какъ народъ господствующій,—это то, если подъ ихъ властію находится другой точно также господствующій народъ, который они могли бы угнетать и давить (³).

Магометъ II, при которомъ Константинополь взятъ былъ турками, сколько былъ жестокъ и кровожаденъ, настолько же обладалъ и государственными способностями. Послѣ оргій грабежа и опустошенія онъ поспѣшилъ заняться устройствомъ новой своей имперіи. Для этого онъ поспѣшилъ населить Константинополь, опустѣвшій—было отъ его убійствъ и жестокостей, и гарантировать права новыхъ своихъ подданныхъ (⁴). При устройствѣ имперіи онъ вполне послѣдовалъ природнымъ наклонностямъ турокъ, опредѣленіямъ корана и исконнымъ обычаямъ магометанъ. Турки смотрѣли на

(¹) Pichler. I. 421.

(²) Christophilos Alethes. 14—15.

(³) Ibid. 18.

(⁴) L'Union chrétienne. 1868 г. р. 34--35. Pitzipios. II и III. 72.

новые покоренные ими христіанскіе народы, какъ на народы высшіе, какъ на предметъ ужаса и отвращенія для ихъ свирѣпо-божественной природы. Удѣлъ ихъ— рабство, непреложная обязанность работать на своихъ новыхъ господъ ⁽¹⁾. Это вообще участь всей райи, непризнающей магометова закона. И въ настоящее время нельзя найти ни одного истаго мусульманина, ни образованнаго, ни необразованнаго, который бы мыслить о гяурѣ иначе, какъ самую природою обязанномъ платить подать халифу ⁽²⁾. Магометъ II на всю говопокоренную райю наложилъ хараджъ, поголовную подать, по самому происхожденію своему означающую постоянное презрѣніе мусульманъ къ христіанамъ; потому что онъ означаетъ не что иное, какъ выкупъ за жизнь, за право водворенія на покоренной землѣ мусульманами; безъ этого выкупа ихъ жизнь немислима на землѣ мухаммеданской. Хараджъ обязана платить вся райя, начиная отъ семи или десятилѣтняго возраста до шестидесятилѣтняго, заисключеніемъ однихъ лишь увѣчныхъ. Кромѣ хараджа райя обязана была платить еще десятину вельможамъ, между которыми раздѣлена была вся, непринадлежащая городамъ и селеніямъ, территорія византійской имперіи при ея завоеваніи. А если леннымъ господиномъ считался самъ падишахъ, то кромѣ десятины райя еще платила девятую часть въ пользу его адъютанта (чибуркичи) ⁽³⁾. Съ мусульманами райя сравнена въ одномъ только отношеніи: если падишахъ ступить своею ногою на порогъ чьего-либо дома или между чьей-либо земли, то этотъ домъ и эта земля считаются уже собственностью падишаха и могутъ возвратиться въ собственность

⁽¹⁾ Rizo Neroulos. 73. L'Union chrétienne. 1868 г. p. 35. Pitzipios. IV. 16—17.

⁽²⁾ Christophilos Alethes. 15.

⁽³⁾ Christophilos Alethes 20—21. L'Union chrétienne. 1868 г. p. 43.

прежняго владѣльца только тогда, когда обратно подарить ихъ султанъ. Такимъ образомъ многія христіанскія имущества перешли въ собственность султанскую ⁽¹⁾. Таково соціальное положеніе христіанъ въ Турціи! Каково же ихъ управленіе?

Мы видѣли, что мухаммеданское управленіе можетъ быть только теократическимъ, строго основаннымъ на коранѣ и исконныхъ мусульманскихъ обычаяхъ. Безъ сомнѣнія, задача—управлять христіанами по строго-мусульманскимъ законамъ представляетъ немалое затрудненіе. Такое управленіе было бы равносильно одному непрерывному гоненію на христіанъ съ цѣлю или совершеннаго ихъ искорененія или обращенія въ исламъ. Къ тому же, непосредственное управленіе требовало еще, при необходимой въ подобныхъ случаяхъ жестокости, извѣстной политической стойкости, ловкости и умѣнья пользоваться обстоятельствами. Между тѣмъ турки были дикою ордой, которая не знала ни языка, ни правовъ, ни обычаевъ покоренныхъ ими народовъ, которая умѣла только воевать и обращать побѣжденные народы въ рабовъ, но не умѣла работать и созидать гражданскій порядокъ. Чтобы облегчить бремя управленія и согласить новый порядокъ вещей съ требованіями неизмѣнныхъ мухаммеданскихъ обычаевъ и закона, Магометъ II рѣшилъ управлять христіанами посредствомъ самихъ же христіанъ. При этомъ единовѣріе замѣнило у него національность. Поставивъ на праздный патріаршій престолъ новаго патріарха, Гевнадія, онъ вручилъ ему неограниченную гражданскую власть надъ всѣми его единовѣрцами—подданными высокой порты и даровалъ ему имя милеть-баши, т. е. главы націи. Въ тоже самое время султанъ повелѣлъ патріарху наблюдать за всѣми христіанами и держать ихъ всѣми возможными средствами, какія только онъ сочтетъ нужными, въ подданствѣ

(1) Christophilos Alethes, 27.

новому владыкѣ и въ покорности повелѣніямъ правительства. Въ этомъ отношеніи патріархъ отвѣтственъ предъ правительствомъ за поведеніе всѣхъ своихъ еднновѣрцевъ, равно какъ за ихъ обязанности и обязательства относительно правительства (¹). Въ награду за эти обязательства Магометъ II даровалъ церкви и клиру разныя преимущества. Онъ освободилъ все духовенство, начиная съ патріарха и кончая священниками и діаконами, отъ хараджа и вообще отъ барщины и всѣхъ податей (²); за церквами утвердилъ ихъ церковную собственность (³); повелѣлъ, чтобы церк. имущества, а равно имущества и частныхъ духовныхъ лицъ не были отбираемы въ казну, если кто-либо изъ нихъ умиралъ не оставивъ наслѣдниковъ, какъ бы это слѣдовало по закону мусульманскому, объявляющему султана наслѣдникомъ всѣхъ выморочныхъ имѣній (⁴); даровалъ свободное отправленіе религіи на всемъ протяженіи своей имперіи; церкви христіанскія поставилъ подъ непосредственное покровительство правительства; дозволилъ клиру свободно пользоваться дарованными ему преимуществами и въ то же самое время запретилъ всякой государственной власти вмѣшиваться въ юрисдикцію патріарха и его делегатовъ относительно всего, что касается ихъ еднновѣрцевъ, подданныхъ Высокой Порты. Напротивъ, онъ повелѣлъ каждому изъ своихъ чиновниковъ, какъ въ Константинополѣ, такъ и въ провинціяхъ, возможно содѣйствовать и оказывать всякую помощь при исполненіи рѣшеній, проистекающихъ изъ власти патріарха, воспретивъ при этомъ даже осмѣлиться остановить ихъ теченіе или прервать

(¹) Pitzipios. II. 73—74; IV. 17.

(²) Christophilos Alethes. 21. Pichler. I. 424. L'Union chrétienne. 1868 г. р. 48. Захарія Маѳа. Истор. списокъ конст. патріарховъ. Спб. 1862 г. 93.

(³) Picbler. I. 424.

(⁴) Rizo Neroulos. 75.

ихъ ('). Такимъ образомъ, духовенство явилось въ положеніи привилегированныхъ рабовъ. Вопреки канонамъ и духу евангельскаго ученія оно получило неограниченную гражданскую власть надъ прочей райей, по случаю поставленной ниже его общимъ ихъ капризнымъ владыкою. Патріархъ, оставшись попрежнему патріархомъ со властію, свойственною этому сану, сдѣлался кромѣ того еще милеть-баши, неограниченнымъ гражданскимъ владыкою всѣхъ своихъ единовѣрцевъ.

Нельзя не замѣтить, что положеніе греческаго духовенства, образовавшееся послѣ паденія византійской имперіи подъ владычествомъ турокъ, очень сходно съ положеніемъ латинскаго духовенства и папы при началѣ и во все время развитія папской власти. Разница только въ началахъ, на которыхъ покоится власть того и другаго духовно-мірскихъ владыкъ, а вслѣдствіе того—въ цѣляхъ и стремленіяхъ ихъ, равно какъ и въ нѣкоторыхъ сопутствовавшихъ обстоятельствахъ. Надъ главою папы, напр., никогда не висѣлъ такой дамокловъ мечъ, какъ безграничный произволъ султана. Будучи неограниченнымъ церковнымъ владыкою всей Европы, папа возбуждалъ обыкновенно одно государство противъ другаго, или возмущалъ подданныхъ непокорнаго государства, и среди смуть увеличивалъ свою власть. Въ Турціи не могло быть этого; слабое подобіе этому, существовавшее здѣсь, способствовало лишь сохраненію самаго патріархата. Неудивительно поэтому, если мы и въ исторіи греческой церкви за періодъ владычества надъ нею турокъ встрѣтимъ аналогичныя съ папствомъ явленія.

Уже à priori можно заключать, что такая неограниченная духовная и гражданская власть и такія права, дарованныя духовенству, какъ съ одной стороны могли привести великую пользу церкви и несчастному

(') Fitzipios. II. 75.

христіанскому народу, такъ съ другой стороны могли послужить причиною великихъ несчастій. Не говоря уже о томъ, что столь огромная власть патріарха, при его долговременномъ возсѣданіи на престолѣ и приобрѣтеніи въ это время вѣса и любви единовѣрныхъ своихъ подданныхъ, могла быть опасною для власти самихъ султановъ, почему, вѣроятно, еще Магометъ II старался возможно чаще смѣнять патріарховъ ⁽¹⁾, — константинопольскій патріаршій престолъ, естественно долженъ былъ сдѣлаться предметомъ спора самихъ грековъ, у которыхъ страсть къ прояскамъ уже достаточно развилась въ періодъ византизма, и при этомъ, можно сказать, необходимо должно обнаруживаться, а при благоприятныхъ обстоятельствахъ, и осуществляться стремленіе патріарховъ къ увеличенію и расширенію своей власти, иногда на пользу самаго дѣла. Событія незамедлили оправдать этотъ естественный ходъ новаго положенія вещей.

Магометъ II назначилъ патріарху, какъ первому государственному чиновнику и вассалу своей имперіи, жалованье изъ государственной кассы ⁽²⁾. Послѣ паденія Трапезонта одинъ изъ переселившихся сюда его согражданъ, монахъ Симеонъ, побуждаемый честолюбивою цѣлю — овладѣть патріаршимъ престоломъ и вспомоствуемый другими своими соотечественниками, принявшими по переходѣ въ Константинополь исламъ, предложилъ правительству отъ себя ежегодную подать въ 1000 дукатовъ и кромѣ того еще отказался отъ государственнаго содержанія. Султанъ нашелъ выгоднымъ такое условіе, даровалъ ему патріаршій престолъ, и съ этого времени подать съ патріархата въ султанскую казну сдѣлалась закономъ. Симонія, получивъ разъ толчекъ, сдѣлалась неискоренимою ⁽³⁾. Нацрасно

⁽¹⁾ Захарія Маѳа. стр. 92 — 99. Pichler. I. 424 — 425.

⁽²⁾ Ibid. III. 82.

⁽³⁾ Pitzipios. II. 423.

нѣкоторые пастыри старались объ ея искорененіи (1). Торговля патріаршимъ престоломъ, можно сказать, съ каждымъ годомъ принимала все бѣльшіе и бѣльшіе размѣры. Наконецъ она дошла до того, что одна покупка патріаршаго престола обходилась во 100,000 дукатовъ (2), а иногда даже болѣе чѣмъ въ 150,000 дукатовъ (3). При этомъ случилось, что домогательства и ссоры соперниковъ надоѣдали и самимъ султанамъ, которые грозили въ подобныхъ случаяхъ уничтожить самый патріархатъ (4). Домогаясь патріаршаго престола, соперники принуждены были платить не только султану, но и всей придворной челяди, имѣющей какое-либо вліяніе на ихъ выборъ, а также и вліятельнымъ государственнымъ лицамъ (5). Когда съ усиленіемъ латинской и протестантской пропаганды на востокъ (6) смѣна патріарховъ увеличилась и происки духовенства еще болѣе приумножились, патріаршее достоинство такъ низко упало, что вмѣсто того, чтобы султану, по обычаю, самому утверждать патріарховъ въ ихъ достоинствахъ, онъ поручилъ (1657 г.) эту обязанность великому визирю (7).

Помимо этихъ расходовъ, зависящихъ отъ происковъ самого духовенства, случались и случаются еще другіе расходы, обусловливаемые единственно произволомъ султановъ. Этимъ расходамъ патріаршій дворъ подвергается всякій разъ, когда какому-либо султану почему-либо захочется истребить всѣхъ христіанъ. Однажды султанъ Селимъ I (1512—1520 гг.) спросилъ муфтія: „что лучше? — покорить міръ, или обратиться къ исламу“? Муфтіи отвѣтилъ, что послѣднее

(1) Христ. чтен. 1861. т. 2. 118—11.

(2) L'Union. chrétienne. 1868 г. р. 308—309.

(3) Pichler. I. 427.

(4) Ibid. 432.

(5) Pitzipios. III. 82.

(6) Pichler. I. 505—512; 515—519.

(7) Pitzipios. III. 83. см. и прим.

гораздо болѣе достойно, чѣмъ первое. Тогда султанъ изрекъ такое повелѣніе: „невѣрная райя уже довольно долго заражала воздухъ своимъ нечистымъ дыханіемъ; пусть она исчезнетъ предъ моимъ лицомъ или войдетъ въ правую жизнь“. Только благодаря заступничеству трехъ престарѣлыхъ янычаръ, которые конечно, были подкуплены, патріархъ могъ отклонить эту грозную опасность. Подобное же распоряженіе позже издалъ Мурадъ III. Полагая, что въ его время турки уже достаточно размножились, такъ что болѣе не имѣютъ нужды въ христіанахъ, онъ повелѣлъ истребить послѣднихъ всѣхъ. Только огромныя суммы золота и заступничество иностранныхъ посланниковъ могли отклонить это дикое распоряженіе деспота (1).

Въ видахъ обезопасенія своего собственнаго существованія и существованія всего христіанскаго народа, патріархъ и его духовенство вошли въ тѣсныя связи съ янычарами, этимъ бичемъ султанской власти и всѣхъ его подданныхъ, болѣе самовольными, чѣмъ стрѣльцы московскаго государства, и болѣе страшными, чѣмъ преторіанцы. Янычары считались хранителями престола и вѣры, и вслѣдствіе того пользовались огромными преимуществами. Корпусъ янычарскій раздѣлялся на 100 общинъ или ортъ (ortos). Чтобы пользоваться преимуществами янычаръ и приобрести въ нихъ себѣ покровителей, многіе епископы вписывались въ ихъ орты, вносили въ ихъ списки также своихъ людей и вѣрныхъ служителей, изъ которыхъ впослѣдствіи выходили епископы, архіепископы и даже патріархи (2). За позволеніе духовенству вносить себя и

(1) L'Union chrétienne. 1868 г. р. 306—307.

(2) I. Pitzipios. III. 84—86.—Питципіосъ видитъ въ этомъ побратимствѣ іерархіи съ янычарами одно только зло: возможность безнаказанно угнетать христіанъ, при чемъ онъ рисуетъ турецкое правительство какимъ-то благодѣтелемъ народа. Представленіе это, очевидно, — крайнее, ложное и противорѣчащее

своихъ людей въ янычарскія орты и за привилегіи, соединенныя съ подобнымъ внесеніемъ, янычары получали съ него извѣстную сумму денегъ, которая, конечно, болѣе всего опредѣлялась ихъ произволомъ и минутнымъ настроеніемъ ⁽¹⁾.

Плата въ султанскую казну за право вступленія на патріаршій престолъ; плата придворной челяди, производимая съ тою же самою цѣлю; умоловленія вліятельныхъ и невліятельныхъ турецкихъ властей въ минуты всеобщей для христіанъ опасности, плата янычарамъ за право быть причисленными въ ихъ орты, или просто для того только, чтобы задобрить ихъ; наконецъ безразсудная расточительность самого клира на потребности совершенно излишнія въ его жизни,— все это развило въ патріархатѣ симонію въ самыхъ страшныхъ размѣрахъ: патріархъ продавалъ зависѣвшія отъ него должности митрополичьи, архіепископскія и епископскія, и даже священническія и діавонскія; архіереи торговали зависѣвшими отъ нихъ должностями. Не было такого таинства и такого обряда, которые бы не продавались на вѣсъ золота ⁽²⁾. И всѣ эти вымогательства и лихоимства падали всею своею

тѣмъ мѣстамъ его сочиненія, гдѣ онъ представляетъ само правительство капризнымъ, деспотичнымъ и вѣроломнымъ, а также тому несомнѣнному факту, приводимому точно также и имъ, что Магометъ II поставилъ патріарха и духовенство неограниченнымъ владыкою своихъ христіанскихъ подданныхъ, запретивъ вмѣшиваться въ ихъ юрисдикцію и нарушать ихъ права какой бы то ни было гражданской власти. Уже простой здравый смыслъ показываетъ, что духовенству гораздо выгоднѣе было бы одному пользоваться плодами своихъ вымогательствъ, чѣмъ дѣлиться ими съ янычарами. Стало быть, была нужда ихъ задобривать. Можетъ быть еще, что духовенство при случаѣ употребляло янычаръ противъ правительства, а правительство—противъ янычаръ, подобно какъ средневѣковые папы возбуждали одно правительство противъ другаго....

⁽¹⁾ Ibid. 87, 82.

⁽²⁾ Ibid. 87, IV. 18.

тяжестію исключительно лишь на одну подхараджную райю. Такъ какъ условія существованія постановлены одни и тѣже для всей райи, находящейся въ турецкихъ предѣлахъ, вслѣдствіе того описанный видъ самоніи, лихоимствъ и насилій вкрался и во всѣ прочія независимыя православныя церкви, находящіяся въ турецкихъ владѣніяхъ. Здѣсь просторъ произволу былъ еще шире: замѣщеніе патріаршихъ престоловъ, кромѣ центральной власти въ Константинополѣ, зависѣло еще отъ мѣстныхъ пашей. Такъ напримѣръ было въ архіепископствѣ охридскомъ ⁽¹⁾. Въ охридской архіепископіи смѣна ея пастыреначальниковъ происходила, можно сказать, еще чаще, чѣмъ въ к. патріархатѣ ⁽²⁾. Если здѣсь, въ Константинополѣ, центрѣ просвѣщенія восточной церкви въ турецкихъ владѣніяхъ, нерѣдко между патріархами были люди невѣжественные и во-все не съ пастырскими нравственными достоинствами, то въ Охридѣ невѣжество, духовную лѣность и обезпечность можно назвать отличительными чертами верховныхъ пастыреначальниковъ ⁽³⁾. Не обладая научными или нравственными свойствами они по преимуществу были интриганы ⁽⁴⁾. И здѣсь, какъ въ Константинополѣ, деньги составляли нервъ интриги, а потому подхараджная райя была угнетена; угнетаемо было и нисшее духовенство, которое по произволу, за всякую неуплату долговъ или такъ называемыхъ „прове“, было низлагаемо высшимъ. Словомъ, „долги на долги“ росли постепенно, съ каждымъ годомъ, въ отягощеніе бѣдныхъ плательщиковъ ⁽⁵⁾.

⁽¹⁾ Rizo Neroulos. 31.

⁽²⁾ См. списокъ охр. архіепископовъ у Е. Голубинскаго: Краткій очеркъ ист. прав. церквей болг., сербск. и румынской. 1871 г. 133—141.

⁽³⁾ Rizo Neroulos. 31.

⁽⁴⁾ Христ. чтен. 1871 г. т. I. 650.

⁽⁵⁾ Ibid. 470, 650.

Уже во всѣхъ предѣлахъ турецкой имперіи безправное положеніе подхараджной райи и угнетеніе ея со стороны духовенства, особенно высшаго, заставляли многихъ христіанъ бросаться въ нѣдра ислама (¹); въ епархіяхъ же охридской архіепископии это явленіе было особенно сильно (²). Въ настоящее время, при 3,000 000 населенія въ чисто болгарскихъ провинціяхъ, насчитывается 1,295,000 мусульманъ, изъ которыхъ только 375,000 турецкаго происхожденія. Прочіе же 920,000—мусульмане изъ христіанъ и должны быть по преимуществу болгарскаго происхожденія, потому что изъ прочихъ народностей въ чисто болгарскихъ провинціяхъ число жителей невелико (³). Если къ этому мы прибавимъ еще то, что многіе (пять) изъ архіепископовъ охридскихъ торговались съ папами о вѣрѣ, заключали съ ними уніатскіе договоры, особенно во времена развитія латинской пропаганды на востокъ (⁴), тогда намъ вполнѣ представится непривлекательная картина независимой болгарской церкви.

При безпристрастномъ взглядѣ на состояніе восточной церкви въ турецкихъ владѣніяхъ, какъ мы старались описывать его доселѣ, можно съ увѣренностію сказать, что раздробленность силъ, множественность частныхъ независимыхъ церквей, особенно близъ центра историческихъ дѣйствій, служила лишь ко вреду православныхъ. Хороша свобода, когда каждый надѣленъ правами и сознаетъ ихъ значеніе, когда она разумно направлена къ развитію личныхъ, индивидуальныхъ силъ безъ гнета съ чьей бы то ни было стороны. Но тамъ нѣтъ свободы и не можетъ быть, гдѣ надъ толпою рабовъ-парій возвышается незначительное

(¹) Pitzipios. III. 27. Pichler. I. 440.

(²) Rizo Neroulos. 31.

(³) Всеобщее землеописаніе. А. Разина, П. Ольхина, П. Усова и П. Цейдлера. т. 2. стр. 1071. Е. Голубинскій. 144.

(⁴) Ibid. Pichler. I. 540.

число рабовъ привилегированныхъ, и каждый изъ этихъ послѣднихъ находится въ извѣстныхъ обязательныхъ отношеніяхъ въ высшему владыкѣ. Для раба-парія будетъ легче и свободнѣе, если вмѣсто нѣсколькихъ привилегированныхъ рабовъ надъ нимъ будетъ тяготѣть только одинъ. При описанныхъ обстоятельствахъ православной церкви въ турецкихъ владѣніяхъ одна центральная власть, наиболѣе сильная и просвѣщенная, конечно, была бы болѣе полезна для него. Лучше понимая интересы церкви, обладая болѣе силою, имѣя болѣе возможности назначать разумныхъ пастырей, и наконецъ находясь при источникѣ высшей власти, одинаково тяготящей надъ всѣми, она, естественно, могла сплачивать всѣхъ въ одно, тверже отстаивать интересы вѣры отъ нападений ся враговъ и удобнѣе защищать своихъ единовѣрцевъ. Это именно и выставляли патріархи константинопольскіе при уничтоженіи ими самостоятельности славянскихъ церквей востока (1). Но было бы въ высшей степени наивно вѣрить безусловно к. патріархамъ и выставлать одну только вышеозначенную причину ихъ стремленій къ уничтоженію самостоятельности прочихъ независимыхъ церквей востока. Давая надлежащее мѣсто той необходимости, которая обуславливала стремленіе к. патріарховъ къ подчиненію своей власти всѣхъ мѣстныхъ церквей востока, и—пользѣ, какая проистекала и могла произойти отъ соединенія раздробленныхъ силъ въ одну общую, мы тѣмъ не менѣе должны выставить еще причину такихъ стремленій, лежащую частію въ глубинѣ самой природы человѣческой, а частію тоже въ положеніи дѣлъ.

Мы видѣли, что к. патріархъ поставленъ Магометомъ II въ положеніе, въ миниатерѣ похожее на по-

(1) Константинопольскіе патріархи стремились къ уничтоженію самостоятельности и прочихъ патріархатовъ греческихъ, напр., александрійскаго и антіохійскаго. Христ. чтен. 1871 г. т. I. стр. 493.

ложеніе папы. Онъ получилъ неограниченную (конечно за исключеніемъ султана) власть гражданскую надъ всеми своими единовѣрцами; онъ же главнымъ образомъ поставленъ блюстителемъ и хранителемъ правъ и нѣкоторой свободы, дарованныхъ всей восточной церкви, находящейся въ турецкихъ владѣніяхъ. Словомъ, при турецкомъ господствѣ онъ очутился неизмѣримо свободнѣе, чѣмъ былъ при византійскихъ императорахъ. Подъ властію этихъ послѣднихъ онъ былъ ихъ игрушкой, въ большинствѣ случаевъ простымъ исполнителемъ ихъ воли; по возвращенію, усвоенному отъ языческихъ римскихъ императоровъ, распорядителями и устроителями церковныхъ дѣлъ византійскіе императоры мыслили самихъ себя. Патріархи лишь въ важныхъ случаяхъ, имѣющихъ отношеніе къ основнымъ началамъ церкви, оказывали сопротивленіе. Подъ владичествомъ турокъ они явились полными господами, сознали свое значеніе и не могли не выразить негодованія на прежнее, въ высшей степени зависимое, положеніе (1). При такомъ положеніи дѣлъ стремленіе къ расширенію и утвержденію своей власти, склонность къ которой лежитъ въ природѣ человѣка, является весьма естественнымъ и понятнымъ у к. патріарховъ (2).

(1) Ibid. 649—651.

(2) Мнѣніе, будто при уничтоженіи славянскихъ архіепископій патріархи имѣли въ виду ихъ еллиназированіе съ цѣлію образовать въ будущемъ византійскую имперію, намъ кажется совершенно неосновательнымъ, во 1-хъ потому, что вопросъ о народностяхъ есть по преимуществу вопросъ нашего времени, а не того, когда были уничтожены эти архіепископіи; во 2-хъ потому еще, что — вопросъ еще, желаютъ ли константинопольскіе патріархи образованія византійской имперіи, при которой власть ихъ, конечно, рухнетъ. Если, уничтожая самостоятельность означенныхъ архіепископій, они и имѣли въ виду ихъ еллиназацію, то опять лишь съ цѣлію увеличенія своей собственной власти: грекъ и сдѣлавшійся грекомъ не будутъ искать иной власти, кромѣ греческаго патріарха.

Съ цѣлю увеличенія и упроченія своего положенія патріархи конст. предприняли подчиненіе своей власти независимыхъ болгарскихъ архіепископій, какъ наименѣе способныхъ отстоять свою самостоятельность по неимѣнію изъ своей среды лицъ довольно образованныхъ и по меньшей національной обособленности, чѣмъ какую приобрѣли греки въ теченіе своей славной исторіи (¹). Въ сочиненіи іерусалимскаго патріарха Досиея о патріархахъ іерусалимскихъ мы читаемъ, что въ 1572 г., по взятіи турками Константинополя, былъ въ Константинополѣ соборъ, на коемъ, между прочимъ, было разсужденіе о томъ, что неосновательно поступали императоры, возводя нѣкоторыя епархіи на степень автокефальныхъ архіепископій. Поэтому, такъ какъ въ то время церковь не могла противиться императорамъ, то нынѣ благовременно подчинить к. престолу патріархіи: охридскую, ипекскую и терновскую,—согласно съ тѣмъ и были рукоположены митрополиты на кафедры сихъ архіепископій. Но въ этотъ разъ только одна терновская патріархія подверглась означенному подчиненію, другія же двѣ, давъ султану обязательство дѣлать ему особые денежные взносы получили возможность, благодаря посторонней поддержкѣ, остаться въ прежнемъ положеніи (²). Подъ посторонней поддержкой, о которой упоминаетъ здѣсь Досиеей, нужно разумѣть мѣстныхъ пашей, отъ которыхъ зависѣло наименованіе архіепископовъ означенныхъ архіепископій (³).

Послѣ этого самостоятельность охридской и ипекской архіепископій продолжалась еще около 200 лѣтъ, въ теченіе которыхъ обстоятельства глубоко измѣни-

(¹) Это предпріятіе к. патріарховъ относится ко времени (1580 г.), когда Мурадъ III грозилъ уничтоженіемъ ихъ собственному патріархату. Pichler. I. 432.

(²) Христ. учен. 1871 г. т. I. 498—499.

(³) Rizo Neroulos. 31.

лись въ пользу грековъ и ко вреду болгаръ. Изъ всѣхъ народностей, сгруппировавшихся въ предѣлахъ турецкой имперіи, греки представляютъ самое способное и самое сильное племя въ умственномъ отношеніи, богатое литературою прежнихъ вѣковъ и гордое сознаниемъ славнаго своего прошлаго. Эта способность и эта сила, почерпаемая греками въ умственной и политической исторіи своего прошлаго, и служила имъ главнымъ могущественнымъ средствомъ въ борьбѣ съ страшнымъ фанатическимъ врагомъ. По окончаніи среднихъ вѣковъ варварства, спустя два вѣка послѣ завоеванія Константинополя, и въ политической жизни Турціи произошла нѣкоторая перемѣна. Увеличивавшіяся сношенія ея съ европейскими державами заставили ее вступить на путь дипломатіи, уже получившей полное право гражданства въ средѣ европейскихъ державъ. Но фанатическій законъ мухаммеданства запрещалъ правотѣрнымъ изученіе иностранныхъ языковъ, воспрещалъ имъ также имѣть уполномоченныхъ пословъ при дворахъ христіанскихъ государей. Въ своихъ дипломатическихъ сношеніяхъ съ послѣдними турки ограничивались посредничествомъ евреевъ, или ренегатовъ, большею частію итальянскихъ или польскихъ. Неудобства подобныхъ уполномочій заставили Порту употребить своихъ собственныхъ подданныхъ, и она обратила свое вниманіе на грековъ Фанара, которыхъ изворотливый умъ и способности къ изученію иностранныхъ языковъ, какъ нельзя лучше приспособлялись къ этому роду порученій ('). Фанариоты и преимуществен-

(') С. Палаузовъ. Румынскія государства Валахія и Молдавія. Спб. 1858 г. 128—129.— Происхожденіе фанариотовъ современно взятію Константинополя. Преобразивъ церковь св. Софіи въ мечеть, Магометъ II отдалъ патриарху храмъ св. апостоловъ, но потомъ отнялъ его, превратилъ въ мечеть, а для патриарха назначилъ храмъ всеблаженной (*Παμμαρτῶτον*), называемый иначе неувядаемой розой (*Ῥόδον τῆ ἀμάραντον*). Скоро онъ отнялъ и этотъ храмъ, и его превратилъ въ мечеть подъ тѣмъ

но знатнѣйшія изъ фамилій этого квартала города теперь увидѣли, что сила ихъ заключается въ знаніи, и они стали сами прилежно заниматься науками и дѣтямъ своимъ давать тщательное воспитаніе. Въ концѣ 60-хъ годовъ XVII в. константинопольцу Пакайонаки удалось получить должность великаго драгомана или толмача Оттоманской Порты. Панайонаки наслѣдовалъ Александръ Маврокордаты, и затѣмъ должность великаго драгомана сдѣлалась какъ бы наслѣдственною въ фамиліяхъ фанаріотовъ. Скоро завѣдываніе иностранными дѣлами исключительно перешло въ руки фанаріотовъ. Грекъ-драгоманъ управлялъ всеми политическими дѣлами, а потому должность его была чрезвычайно почитаема самими турками. Фанаріоты, какъ каста, были признаны правительствомъ и скоро разбогатѣли ⁽¹⁾. Съ 1716 г. они получили въ свое управленіе княжества Молдавію и Валахію, сдѣланы ихъ господарями ⁽²⁾ и вслѣдствіе того приобрѣли при портѣ еще большую силу. Зная въ совершенствѣ языкъ своихъ капризныхъ господъ, ихъ нравы и обычаи, ихъ непоимѣрную гордость и предрасудки, обладая разнообразіемъ свѣдѣній, нужныхъ въ обыденной жизни, во немимѣющихся у спѣсивыхъ и невѣжественныхъ турокъ, они вкрадывались въ довѣріе знатнѣйшихъ турецкихъ вельможъ, плѣняли ихъ ловкостію своего обращенія, тожественнаго съ утонченнымъ, въ чисто восточномъ

же самымъ названіемъ, а для патріарха назначилъ другое мѣсто: церковь св. великом. Георгія на Фанарѣ (*Πύλη τοῦ Φαναρίου*), гораздо худшей постройки. Кварталъ *Πύλη τοῦ Φαναρίου* — ворота Фанара былъ извѣстенъ еще во времена византійскихъ императоровъ. Здѣсь-то вокругъ патріаршаго престола и собралось нѣсколько знатнѣйшихъ греческихъ фамилій, послужившихъ ядромъ знаменитыхъ к. фанаріотовъ. Захарія Маѳа. 92—93. Rizo Neroulos. 69—70.

⁽¹⁾ Ibid. 71—73. 76.

⁽²⁾ С. Пагаузовъ. 136.

вкусѣ, раболѣпствіемъ (¹), и управляли ихъ волею по своему произволу (²). Изъ фанаріотовъ же были большею частію избираемы въ это время и константинопольскіе патріархи. Союзъ между ними былъ самый тѣсный, и если бы они не ослабляли другъ друга взаимными спорами и соперничествомъ, они могли бы принести христіанскому народонаселенію огромную пользу и имѣли бы еще большую силу, хотя эта сила, какъ сказано, и безъ того была довольно значительна, и фанаріоты иногда при самыхъ затруднительныхъ обстоятельствахъ умѣли достигать своихъ цѣлей (³).

Въ то время какъ греки получили при турецкомъ дворѣ чрезъ посредство фанаріотовъ такую силу, болгары не только не сдѣлали никакихъ улучшеній въ своемъ бытѣ, но, можно сказать, пришли еще въ худшее состояніе. Обращенія въ католичество (⁴) и особенно въ мусульманство усилились (⁵); смѣна архіепископовъ и епископовъ сдѣлалась еще чаще и отъ того долги, лежащіе на епархіяхъ, еще болѣе увеличились (⁶). Тяжелое положеніе епархій болгарскихъ увеличивалось еще отъ того, что они были совершенно безправны, не имѣли никакого значенія при султанскомъ дворѣ, не могли сами оборонять себя, а если и находили защиту отъ преслѣдованія пашей, которые, можно замѣтить, пользовались каждый въ своей провинціи неограниченною властію и также деспотически произвольно обходились съ своими провинціальными

(¹) Палаузовъ приводитъ цѣлую инструкцію которую родители-фанаріоты давали своимъ дѣтямъ, какъ бы посмертное завѣщаніе. Инструкція эта есть не что иное, какъ правила утонченнаго раболѣпія. 126—127.

(²) Rizo Neroulos. 75—76.

(³) Rizo Neroulos. 76—79.

(⁴) Захарія Маѳа. 160.

(⁵) Rizo Neroulos. 31.

(⁶) Христ. Чтен. 1871 г. т. I. стр. 467, 470, 650.

подчиненными; какъ султанъ со всѣми своими подданными (1),—то главнымъ образомъ находили эту защиту чрезъ константинопольскаго патріарха, какъ главнаго хранителя правъ и привилегій, дарованныхъ султанами церкви, а равно также при посредствѣ фанариотовъ, какъ первыхъ помощниковъ патріарха, имѣющихъ каждый своего патрона въ лицѣ какого-нибудь турецкаго вельможи (2). Таково вообще было положеніе дѣлъ, когда на патріаршій константинопольскій престоль вступилъ знаменитый Самуиль I (1764 г.).

Патріархъ Самуиль происходилъ отъ одной изъ знаменитыхъ фанариотскихъ фамилій. Получивъ первоначальное образованіе въ школахъ константинопольскихъ, онъ, благодаря своимъ способностямъ и прилежанію, значительно расширилъ свои свѣдѣнія и сдѣлался однимъ изъ замѣчательныхъ ученыхъ своего времени. Поступивъ въ клиръ, онъ вскорѣ сдѣлался архіепископомъ дерконскимъ. Знаменитый столько же своею ученостію, какъ и строгостію жизни, твердостію характера, дипломатическими и административными способностями, онъ въ 1764 г. возведенъ былъ въ достоинство вселенскаго патріарха. Здѣсь вся его жизнь прошла въ борьбѣ съ различными іерархическими и монашескими беспорядками и злоупотребленіями (3). Въ этомъ отношеніи особенно замѣчательна его реформа всего строя константинопольскаго патріархата и подчиненіе ему независимыхъ славянскихъ архіепископій: охридской и ипекской.

Мы видѣли, что достиженіе патріаршаго престола совершалось исключительно чрезъ деньги. Зная жадность турокъ къ деньгамъ, будучи вполне убѣждены, что предъ чарующимъ блескомъ голландскихъ дукаатовъ даже каменное сердце улемовъ и муфтѣевъ

(1) Christophilos Alothes. 19.

(2) Rizo Neroulos. 76, 79.

(3) Ibid. 31—33. Захарія Мава. 158—161.

смягчалось какъ воскъ, и суровый видъ гордыхъ вельможъ превращался въ любезность вельможъ высокаго тона ⁽¹⁾, патріархи и епископы иногда сорили деньги для достиженія такихъ цѣлей, которыя не только не приносили никакой пользы церкви, но даже викакъ не могли быть оправданы и предъ обычными требованіями нравственности. Долгъ на константинопольской патріархіи возросъ ко временамъ Самуила I до того, что онъ, по выраженію самого патріарха, болѣе тяжель былъ, нежели египетскія пирамиды ⁽²⁾. Чтобы положить конецъ всѣмъ, доселѣ бывшимъ злоупотребленіямъ, ввести болѣе порядка и контроля въ управленіе церковію и церковными имуществами, прекратить ту безобразную симонію, какая существовала доселѣ, онъ ограничилъ власть патріарха учрежденіемъ при немъ постоянного синода, состоящаго изъ 8 знатнѣйшихъ архіереевъ, епархіи которыхъ находились близъ Константинополя, а также изъ нѣкоторыхъ знатнѣйшихъ мірянъ Константинополя. Этому синоду онъ вручилъ власть возводить и низлагать патріарха, когда нужно; и ему же предоставилъ право завѣдывать финансовыми дѣлами патріархата. Чтобы въ растратѣ денегъ не могло быть какого-нибудь произвола со стороны епархіальныхъ архіереевъ, Самуиль узаконилъ, чтобы обязательныя росписки или векселя, даваемые епископами заимодавцамъ при своемъ вступленіи на архіерейскую кафедру, когда въ патріаршее общее казначейство они вносили занятую у нихъ опредѣленную сумму, какъ выкупъ за епархію, были, кромѣ подписей извѣстныхъ членовъ синода, скрѣпляемы патріаршею синодальною печатію, и только такіе росписки обязательны для патріархата въ случаѣ уплаты по нимъ. Патріархъ могъ рѣшать дѣла, касающіяся патріархата, не иначе, какъ съ согласія синода. Чтобы и при такомъ устрой-

⁽¹⁾ Rizo Neroulos. 76.

⁽²⁾ Захарія Мааа. 159.

ствѣ синода не могло произойти какого-либо произвола при рѣшеніи того или другаго дѣла, Самуиль постановилъ, чтобы къ каждой дѣловой бумагѣ была прилагаема печать, состоящая изъ четырехъ частей и пятаго ключа, хранимыхъ патріархомъ и четырьмя старѣйшими членами синода (1). Расходы, потребные при избраніи патріарха, по закону не должны были превосходить 40,000 піастровъ (2,000 р. с.) (2), каковая сумма, очевидно, далеко ниже той, какой достигала произвольная торговля патріаршимъ престоломъ. Султанъ согласился на реформу Самуила и всѣ права, какія вначалѣ дарованы патріарху и всей греческой церкви, теперь перенесены на патріарха и его постоянный синодъ. Помимо извѣстной опредѣленной суммы въ султанскую казну и извѣстныхъ подданическихъ отношеній къ турецкому правительству, патріархъ съ своимъ синодомъ явился полнымъ и неограниченнымъ правителемъ,—духовнымъ—лишь константинопольскаго патріархата, а гражданскимъ—всѣхъ православныхъ турецкой имперіи (3).

Совершивъ реформу въ своемъ патріархатѣ, патріархъ Самуиль, естественно, пожелалъ ввести тотъ же самый порядокъ и въ прочихъ независимыхъ церквахъ востока,—безъ этого самая реформа его могла казаться непрочной; обладая гражданскою властію надъ всѣми православными Турціи, онъ захотѣлъ пріобрѣсть надъ ними точно такую же власть и духовную. При смѣшеніи гражданскихъ дѣлъ съ духовными, такую властію онъ уже отчасти обладалъ, когда независимые іерархи обращались къ нему за помощію и онъ распоряжался относительно ихъ дѣлъ по своему усмотрѣнію. Подчиненіе ихъ константинопольскому патріарха-

(1) Pichler. I. 441. Захарія Маѳа. 158—159.

(2) Бизави. Архипелагъ и Греція въ 1830 и 1831 гг. ч. I. 202.

(3) L'Union. chrétienne. 1869 г. p. 44—48.

ту значительно усилило бы его и облегчило бы въ понесеніи имъ своихъ тяжелыхъ долговъ. Къ тому же, такое понесеніе долговъ к. патріархата прочими независимыми церквами востока казалось Самуилу и справедливымъ. Мы уже приводили примѣры намѣренія султановъ истребить вообще всѣхъ христіанъ Турціи и изгнать христіанскую вѣру изъ предѣловъ оттоманской имперіи. Такія и подобныя намѣренія султановъ время отъ времени повторялись довольно часто. Отклонить ихъ возможно было иначе, какъ посредствомъ золота ⁽¹⁾. Поэтому, было бы несправедливо оплачиваться за участь всѣхъ христіанъ Турціи одному лишь к. патріархату; скорѣе слѣдовало привлечь прочія независимыя церкви къ понесенію общей тяготы. Т. о. желаніе уничтожить повсюду царствовавшей произволь, ввести вмѣсто него правильный административный порядокъ и объединить всѣхъ христіанъ

(1) Rizo Neroulos. 78—87.—Подобный примѣръ всеобщаго истребленія христіанъ случился было во время патріаршествованія Самуила I. Въ 1768 г. началась первая война Россіи съ Турціей. Турція была разгромлена русскими арміями. Султанъ Мустафа, фанатичный и гордый какъ истый турокъ, считавшій женщинъ лишь полусуществомъ, былъ чрезвычайно раздраженъ тѣмъ, что побѣжденъ женщиной, пришелъ въ неописанную ярость, и изрыгалъ огонь и пламя противъ всякаго немусульмаина. Всѣ мусульмане на всемъ протяженіи имперіи были возбуждены противъ христіанъ, какъ союзниковъ московитовъ, и зывали о мести. Мустафа положилъ всѣхъ истребить ихъ. Чтобы отклонить эту грозную опасность патріархъ Самуилъ по согласію съ нѣкоторыми фанаріотами (Ипсиланти, Мурдзи, Коралжа и Сутцо) составилъ прошеніе въ формѣ апологій и собственноручно подалъ ее султану. При этомъ онъ тонко намекнулъ своему разгнѣванному владыкѣ, что его насильственный поступокъ можетъ привести грековъ въ отчаяніе и побудитъ ихъ ко всеобщему возстанію, которое можетъ гибельно окончиться какъ для личности самого султана, такъ и для всей его имперіи. Тѣже самыя мысли распространяли и прочіе фанаріоты. Султанъ отмѣнилъ свое рѣшеніе. Ibid. 78—79.

въ общей борьбѣ съ турками, и побудило патріарха Самуила привести всѣ независимыя православныя церкви Оттоманской Порты подъ свою непосредственную юрисдикцію. Конечно, къ этому примѣшивалось и личное его властолюбіе, но положить предѣлъ, гдѣ у такихъ людей съ государственно-административными способностями, какъ Самуиль I, кончается желаніе общаго блага и гдѣ начинается ихъ властолюбіе, нѣтъ возможности. Здѣсь одно смѣшивается съ другимъ какъ бы безраздѣльно.

Вниманіе свое патріархъ Самуиль прежде всего обратилъ на патріархаты: антїохійскій и александрійскій. Мы не можемъ представить точныхъ и подробныхъ свѣдѣній о его дѣйствіяхъ, относящихся къ уничтоженію самостоятельности этихъ патріархатовъ. Известно только, что 24 апрѣля 1766 г. онъ самъ съ своимъ синодомъ избралъ и рукоположилъ предстоителя на антїохійскую кафедру, какъ бы на кафедру ему совершенно подчиненную, а въ іюнѣ тогоже самаго года онъ точно такимъ же образомъ избралъ и рукоположилъ патріарха и на александрійскую кафедру (1). Какимъ образомъ послѣ этого помянутыя кафедры сохранили свою самостоятельность, мы не можемъ сказать ничего опредѣленнаго. Вѣроятно, не желая формальнаго уничтоженія ихъ независимости, онъ думалъ удовольствоваться зависимоścią ихъ реальною, какую зависимость всегда возможно было при удобномъ случаѣ порвать.

Достигнувъ своей цѣли по отношенію къ патріархатамъ антїохійскому и александрійскому, Самуиль рѣшился подчинить своей власти оставшіяся независимыя славянскія архіепископіи: ипекскую и охридскую, но на этомъ разѣ не фактически только, но и формально. Упраздненіе первой архіепископіи послѣдовало въ концѣ тогоже ~~1766~~ г., а упраздненіе второй—

1766

(1) Христ. чтен. 1871 г. т. I. 493.

въ началѣ слѣдующаго, 1767 г. Усилившіяся въ нихъ обращенія христіанъ къ исламу, а также происки латинскихъ миссіонеровъ могли служить ему предлогомъ и оправданіемъ, а сложившіяся благопріятныя правительственныя обстоятельства давали ему средства къ успѣшному выполненію предназначенной цѣли ⁽¹⁾. Форма и порядокъ упраздненія обѣихъ архіепископій совершенно тождественны ⁽²⁾. Мы описали здѣсь лишь форму упраздненія охридской архіепископій.

Причина упраздненія какъ той, такъ другой архіепископій выставлена въ официальныхъ документахъ только одна — неоплатные долги и вслѣдствіе того крайне бѣдственное ихъ состояніе. Выставивъ эту причину, охридскій архіепископъ Арсеній подалъ 15 января 1767 г., к. патріарху прошеніе объ упраздненіи его архіепископій, отрѣшеніи его отъ званія самостоятельнаго архіепископа и дарованіи ему въ пожизненное владѣніе на пропитаніе полавагонійской епархіи. Въ то же самое время подали Самуилу совокупное прошеніе шесть другихъ охридскихъ епископовъ, въ которомъ, изложивъ тоже самое бѣдственное состояніе своихъ епархій, какъ и Арсеній, писали: „единными усты и единымъ сердцемъ совокупно просимъ мать нашу св. великую Христову церковь или, что тоже, мудрѣйшаго и святѣйшаго владыку и патріарха всел. кирь—Самуила, оказать, по примѣру роднагося въ Виелеемѣ І. Христа, снисхожденіе и принять насъ бѣдныхъ въ пещеру и паству своей великой Христо-

(1) Самуиль находился въ близкомъ родствѣ съ Іаковзки Ризо, бывшимъ агентомъ валашскаго и молдавскаго господарей, зятьевъ своихъ изъ фамиліи Гика (Rizo Neroulos. 31—32. У Палаузова молдавскимъ господаремъ въ 1767 г. значится Григорій Киллимахи. стр. 137). Этого-то Іаковзки Ризо особенно и содѣйствовали и. Самуилу при упраздненіи означенныхъ архіепископій. Достаточно содѣйствовали достиженію этой цѣли и многіе другіе знатнѣйшіе фанариоты. Rizo Neroulos 31.

(2) Христ. чтен. 1871 г. т. I. 481—492.

вой церкви, присоединить членъ къ цѣлому организму такъ, чтобы по истинѣ было едино стадо и единый пастырь, и взять на себя заботу и попеченіе о насъ паравнѣ со всѣми“. За такое воспріятіе „въ пещеру паствы великой церкви“ архіереи обѣщались послушаніемъ и покорностію к. патріарху и его синоду, клялись въ этомъ послушаніи своею душею и архіерействомъ и предавали себя отлученію „отъ святыхъ, единосущныхъ и нераздѣльныхъ Троицы“ вѣчной анаемѣ въ случаѣ какого-либо нарушенія настоящаго рѣшенія съ ихъ стороны (¹). Патріархъ принялъ эти просьбы и повелѣлъ означеннымъ епископамъ написать еще общій адресъ султанскому правительству, но такъ, чтобы подъ нимъ значились, если не подписи, то, по крайней мѣрѣ, голоса по возможности всѣхъ охридскихъ епископовъ, а также и мірянъ. Помянутые просители и сдѣлали это (²). Мы не можемъ сказать опредѣленно, сами ли они непосредственно подали этотъ адресъ султанскому правительству или же чрезъ к. патріарха и его синодъ. Скорѣе нужно полагать послѣднее (³). Въстѣ съ адресомъ охридскихъ епископовъ патріархъ съ своимъ синодомъ изготовили и подали Портѣ свое собственное прошеніе, въ которомъ „съ согласія и по желанію бѣдствующихъ пасомыхъ охридской патріархіи, на основаніи прошенія, поданнаго патріархомъ ихъ Арсеніемъ, и просьбы подвѣдомыхъ ему митрополитовъ за ихъ печатями“ ходатайствовали предъ портою о присоединеніи означенной

(¹) Христ. Чтен. 1871 г. I. 463—464, 467—468. Подписавшимися подъ это прошеніе были: касторійскій Евѣмій, воленскій Германъ, корицанскій Геннадій, тиверіопольскій Геннадій, сисанскій Никифоръ, гребенскій Григорій.

(²) Ibid. 471.—Именнованные шесть архіереевъ внесли въ адресъ имена и другихъ охридскихъ епископовъ, какъ поручившихъ имъ свой голосъ: моголенскаго Германа, пресненскаго Паренія, корскаго Аверкія, велескаго Юсефа и бѣлградскаго Юсафа.

(³) Ibid. 478.

патріархіи къ константинопольской, обѣщавъ принять на себя и долги ея, а также причитающіеся съ нея въ императорскую казну опредѣленные взносы, простирающіеся до 260,000 аспровъ (до 3,000 р. с.) ⁽¹⁾. На такое прошеніе со стороны к. патріарха и его синода данъ былъ Портою указъ о томъ, „чтобы представленіе сіе (патріарха съ синодомъ) внесено было куда слѣдуетъ, чтобы никто не смѣлъ дѣлатъ что-либо противное сему распоряженію, чтобы въ случаѣ, если появится прошеніе съ протестомъ объ отдѣленіи патріархіи ипекской и охридской отъ к. патріархіи въ пользу кого другаго, таковаго не принимать“ ⁽²⁾. Такъ дѣло представляется съ официальной точки зрѣнія! Но эта официальная сторона дѣла болѣе говоритъ о канонической формѣ или порядкѣ уничтоженія самостоятельности помннутыхъ славянскихъ архіепископій, нежели выясняетъ причины ихъ упраздненія. Въ этомъ послѣднемъ отношеніи, какъ видно, показана лишь одна сторона дѣла—болгарская, но не указаны другія стороны—греко-іерархическія. Нельзя также безусловно принимать и того показанія официальныхъ документовъ, что патріархъ Арсеній и другіе шесть болгарскихъ епископовъ подали свои прошенія совершенно добровольно, безъ всякаго намека или побужденія со стороны к. патріарха. Скорѣе дѣло нужно представлять такъ, что всѣ эти епископы подали свои прошенія по настояніямъ патріарха Самуила и подъ условіемъ, что ихъ епархіи будутъ сохранены за ними на всю жизнь. Но этотъ послѣдній расчетъ епископовъ оказался невѣрнымъ; они были низложены ⁽³⁾. Насколько участвовали въ упраздненіи своей архіепископій міряне - болгары? — объ этомъ ничего нельзя сказать опредѣленнаго. По официальнымъ докумен-

⁽¹⁾ Христ. Чтен. 1871 г. т. I. 479—480.

⁽²⁾ Ibid. 478—479.

⁽³⁾ Ibid. 464—465.

тамъ значитъ, что упраздненіе произошло съ ихъ согласія. Изъ исторіи не видно, чтобы тогда послѣдовали со стороны болгаръ какіе-либо протесты. Напротивъ, если вѣрить Ризо Нерулосу, болгары на первый разъ должны были радоваться. Патріархъ Самуиль тотчасъ по присоединеніи означенныхъ архіепископій къ своему патріархату послалъ туда проповѣдниковъ, назначалъ просвѣщенныхъ епископовъ, завелъ школы (но, по всей вѣроятности, греческія, что конечно не могло особенно радовать болгаръ), назначалъ въ нихъ профессоровъ и утвердилъ жителей въ вѣрѣ⁽¹⁾.

Реформа, произведенная патріархомъ Самуиломъ въ устройствѣ управленія к. патріархатомъ, далеко не принесла той пользы, какую онъ ждалъ отъ нея, и съ этой стороны его стремленіе подчинить своей власти всѣ прочія самостоятельныя церкви востока съ цѣлю и въ нихъ ввести тотъ же самый порядокъ, какъ въ своемъ патріархатѣ, и объединить всѣхъ въ совокупной борьбѣ съ однимъ общимъ врагомъ представилось бы проявленіемъ одного лишь властолюбія, если бы сохраненіе прежнихъ безпорядковъ не зависѣло отъ политическаго положенія страны; а равно и церквей, въ ней находящихся. Тамъ, гдѣ предъ верховною властію всѣ христіане—рабы, обязанные лишь работать на господъ, никогда не можетъ быть устраненъ произволь въ смѣнѣ и назначеніи епископовъ. Множество рабовъ не болѣе означаетъ предъ неограниченнымъ деспотомъ, что и одинъ рабъ.

Патріархъ Самуиль не искоренилъ симонію, а только узаконилъ ее. По свидѣтельству путешественниковъ все вниманіе большинства греческаго духовенства обращено на денежные интересы; предъ этимъ золотымъ тельцомъ всякія другія высшія соображенія отступаютъ на задній планъ. По мнѣнію этихъ путешественниковъ, вся греческая церковь есть не что

(1) Rizo Neroulos. 32.

иное какъ дойная, отданная въ аренду, корова (*milchende Kuh*), отъ которой арендаторъ заботится только возможно больше получить молока, чтобы выручить свой капиталъ,—не болѣе ⁽¹⁾. И дѣйствительно, вся система управленія греческою церковію есть по преимуществу система фискальная. Обязанный платить въ султанскую казну за свой патриаршій престолъ, патриархъ имѣетъ право посылать своихъ эмиссаровъ въ провинціи для сбора причитающейся ему ежегодной обычной подати, или такъ называемыхъ его правъ. Если же крестьяне или вообще міряне почему-либо откажутся вносить причитающуюся съ нихъ подать, патриархъ и даже епископы имѣютъ право ихъ наказывать ⁽²⁾. На этомъ правѣ основаны величайшія насилия, грабежи и вымогательства греческихъ епископовъ.

Сами покупая себѣ престолъ, патриархи затѣмъ стараются вознаграждать свой убытокъ отъ продажи зависящихъ отъ нихъ митрополичьихъ и епископскихъ мѣстъ. При этомъ они торговлю мѣстами довели, можно сказать, до виртуозности. Положимъ какая нибудь епископія сдѣлалась праздною. Патриархъ съ синодомъ не поставитъ кандидата прямо на эту праздную епископію; но переведетъ на нее епископа съ другой епископіи, на эту—съ третьей и т. д., до пяти или шести епископій. На послѣднюю упразднившуюся онъ уже поставляетъ новаго кандидата ⁽³⁾. Само собою понят-

⁽¹⁾ Christophilos Alethes. 41—42.

⁽²⁾ L'Union. chrétienne. 1868 г. р. 46—47.—Nous voulons encore que ledit patriarche ait la liberté de proposer des commissaires, et de les expédier dans les provinces, pour la perception des droits ordinaires auxquels sont tenus, envers le patriarche, les mitropolitains, archevêques, évêques, prêtres et autres; que ceux-ci n'élevent jamais de difficultés pour le payment de ces droits, suivant l'ancien usage; que, lorsqu'ils s'y refusent, le patriarche et le synode aient le pouvoir de les punir.

⁽³⁾ Этотъ порядокъ перемищенія, вкоренившійся съ издавна въ турецкой имперіи, сохраняется еще досель. Вотъ для приме-

но, что съ каждаго изъ перемѣщенныхъ епископовъ берутся деньги за вновь дарованную ему епископію. Епископы съ своей стороны, прибывъ на епархіи, стараются вознаграждать понесенные ими убытки. Они прежде всего налагаютъ на прихожанъ чрезвычайные налоги для уплаты патріаршихъ правъ за назначеніе ихъ епископами на новыя епархіи. Послѣ того они требуютъ себѣ еще подарка за благополучное ихъ прибытіе на епархію и уплаты налога за текущій годъ, каковъй налогъ давно уже уплаченъ его предшественнику. Но на этомъ вымогательства новопоставленныхъ епископовъ еще не останавливаются. На переправу своей собственной персоны, челяди, а иногда и гарема, они, обыкновенно, значительно истрачиваются: издержки эти точно также падаютъ на народъ ⁽¹⁾. Издержки отъ подобнаго рода перемѣщеній должны еще болѣе увеличиться, если къ произволу патріаршаго двора мы прибавимъ еще произволь турецкихъ пашей и вельможъ. Дастъ какой нибудь соискатель епископскаго престола нашѣ значительную сумму, паша приказываетъ патріарху поставить его во епископа, и патріархъ исполняетъ это требованіе турецкаго вельможи ⁽²⁾.

Предъ отправленіемъ въ свои епархіи вновь назначенные епископы обыкновенно получаютъ нужныя инструкции подобнаго содержанія: а) все, что дѣлаетъ или приказываетъ по епархіи паша, какъ свѣтскій

ра образецъ такого перемѣщенія: *Τὴν παρελθοῦσαν ἐβδομάδα ἐφθάσεν ἡ εἰδησις εἰς τὰ Πατριαρχεῖα περὶ τοῦ θανάτου τοῦ ἁγίου Μισαΐρας Νεκταρίου. Κατὰ συνέπειαν τῆς εἰδησεως ταύτης ἡ αὐτοῦ Πατριάρχης ὁ Πατριάρχης μετὰ τῆς ἱερᾶς Συνόδου, ἐδιώρισεν τὸ παρελθὸν σαββατον εἰς τὴν χηρεύουσαν ἐπαρχίαν τὴν ἅγιον Στρομνίτης Ἀιθιμον. Στρομνίτης διαφόρη ὁ ἅγιος Ἰμβρου Νεόφντος, αὐτὸν διεδέχθη ὁ ἅγιος Αἰτίτης Ἰωαννῆμος· καὶ ὁ μακαριουπόλεως Γρηγόριος διακόρη Αἰτίτης. *Jurnale de Konstantinople, le Télégraphe du Bosphore. 17 Janvier. 1853 г. № 173. (См. у Пупциниоца: L'Église orientale. III. 141. прим. 4-e).**

⁽¹⁾ Pitzipios. III. 142.

⁽²⁾ Девъ. 1863 г. № 45. стр. 20.

начальникъ ея, должно быть епископомъ одобрено; в) въ случаѣ, если паша не можетъ исполнить чего нибудь, то обязанность епископа—дѣйствовать вмѣсто него, т. е., по этому правилу, всякую гнусность, которую стыдно пашѣ самому исполнить, онъ можетъ совершить чрезъ епископа, нисколько не компрометируя себя или правительство; с) епископъ долженъ дѣлать всегда только то, что полезно правительству, хотя бы это было весьма прискорбно и обременительно для народа. За неполненіе этихъ правилъ правительство дозволяло епископу дѣлать все, что онъ сочтетъ нужнымъ для приращенія своихъ матеріальныхъ выгодъ, а за неисполненіе тотчасъ же низлагало его (1).

Заручившись такими полномочіями, епископы совершали страшныя насилія въ своихъ епархіяхъ. Ежегодная подать въ патріаршую казну и имъ самимъ въ разныхъ епархіяхъ была различна, смотря по богатству епархіи. Епископы собирали ее обыкновенно за три года впередъ. Сборъ производился ими въ сопровожденіи пышной свиты, человекъ въ 30, и отряда жандармовъ, тоже въ 30 человекъ. Нашествіе этихъ гостей въ полномъ смыслѣ было нашествіемъ шайки хищниковъ или стаи саранчи, истребляющей все, что только попадаетъ ей на пути. Крестьяне трепетали этого хищническаго нашествія своего духовнаго пастыря и непремѣнно разбѣжались бы, если бы оно совершалось не зимой. У несостоятельныхъ плательщиковъ епископъ отбиралъ рабочій скотъ и вообще все, что только имѣло цѣну; если же у кого ничего не было, таковыхъ ввергали въ тюрьмы, устроенныя въ Болгаріи въ рѣчныхъ берегахъ, куда искусственнымъ образомъ была проведена вода изъ протекающей рѣки. Вода эта пускалась въ тюрьмы, гдѣ заключены были бѣдные узники, и такимъ образомъ въ мрачной, холодной, мокрой и тѣсной тюрьмѣ морили ихъ три дня

(1) День. 1863 г. № 45: стр. 20.

голодомъ и пытывали деньги. Отъ такой пытки одни изъ нихъ умирали въ тюрьмѣ, другіе же выходили съ явными признаками смерти ⁽¹⁾. Въ мѣстахъ же, гдѣ тюрьмы были лучше, несостоятельныхъ должниковъ ввергали въ нихъ на нѣсколько мѣсяцевъ ⁽²⁾. Кромѣ сбора ординарной ежегодной подати епископы производили еще множество другихъ поборовъ; каждый обрядъ церковный и каждое таинство совершалось не иначе, какъ на вѣсь золота ⁽³⁾.

До революціи 1821 г. христіане находили себѣ защиту отъ насилій клира у фанаріотовъ — знатнѣйшихъ грековъ по должностямъ, занимаемымъ ими въ турецкомъ правительствѣ, или же по своему положенію въ торговомъ мирѣ, допущенныхъ п. Самуиломъ къ участию въ синодѣ. Эти-то фанаріоты, будучи большею частию европейски образованы, обуздывали хищническій произволъ епископовъ и ихъ провинціальныхъ соучастниковъ—пашей и облегчали участь угнетенныхъ христіанъ. Но въ революцію 1821 г. большая часть фанаріотовъ были убиты или же переселились въ свободную Грецію. Молдавія и Волохія были у нихъ отняты; а нѣкоторые изъ нихъ поселились въ Европѣ подъ защитою европейскихъ правительствъ. Т. о. клиръ остался съ этой стороны безъ обузданія; на мѣсто прежнихъ знаменитыхъ фанаріотовъ онъ возвелъ своихъ прежнихъ служителей, вполнѣ отъ него зависѣвшихъ ⁽⁴⁾. Послѣ революціи 1821—30 гг. объ участи христіанъ, благодаря заступничеству европейскихъ державъ, стало заботиться само турецкое правительство. 3 ноября 1839 г. султанъ Абдуль Меджидъ издалъ гатти-шерифъ, вазываемый гульханскимъ. Этотъ гатти-шерифъ гласилъ: „всякій знаетъ, что въ первая вре-

(1) День. 1864 г. № 22. стр. 18—19.

(2) Pitzipios. III. 148.

(3) Ibid. Christophilos Alethes. 42.

(4) Pitzipios. III. 146—147. Rizo Neroulos. 69, 82—85.

мена оттоманской монархіи возвышенныя предписанія корана и законы имперіи были сохраняемы честно. Вслѣдствіе этого могущество и величіе имперіи возрастало, и все подданные безъ исключенія (табага, а не райя) жили въ высшей степени счастливо и благополучно. Спустя 150 лѣтъ рядъ случаевъ и различныхъ причинъ содѣйствовали тому, что перестали поступать по свящ. законодательнымъ книгамъ и предписаніямъ, изъ нихъ вытекающимъ. Внутренняя сила и счастье превратились въ слабость и обѣдненіе. Потому что по истинѣ имперія терзаетъ всякую твердость, когда перестаетъ соблюдать свои законы“. За тѣмъ гатти-шерифъ обѣщаетъ всемъ подданнымъ имперіи: а) гарантію и полнѣйшую безопасность относительно ихъ жизни, чести и имущества, б) болѣе правильный образъ раскладки и взиманія налоговъ и с) болѣе правильный образъ вербованія солдатъ и продолжительность ихъ службы. Въ этомъ же законѣ между прочимъ обѣщано давать жалованье всемъ чиновникамъ имперіи и воспрещена торговля доходными мѣстами, отъ которой главнымъ образомъ и зависитъ упадокъ имперіи (1). Нельзя не замѣтить, что этотъ гатти-шерифъ, не противорѣча самому себѣ, не улучшалъ и не могъ улучшить участь райи. Основанный на древнихъ обычаяхъ, коранѣ и предписаніяхъ, изъ него вытекающихъ, онъ оставлялъ райю въ прежнемъ положеніи рабовъ, предназначенныхъ для услуженія своимъ господамъ - мусульманамъ и строго отдѣленныхъ отъ этихъ послѣднихъ. Повидимому для райи важны были постановленія гатти-шерифа о власти пашей, которая значительно была урѣзана, о болѣе правильномъ судопроизводствѣ и опредѣленномъ жалованьѣ чиновникамъ. Но вотъ судьба этихъ постановленій относительно христіанъ. — Для разбора тяжбныхъ дѣлъ въ провинціяхъ учреждены были мезлихи (mesliche, мезлиши, иначе мед-

(1) Christophilos Alethes. 113—116.

жисы, мелжили—т. е. совѣты и въ тоже самое время провинціальныя суды). Эти мезлихи могли судить и рѣшать все дѣла провинціи—административныя и тяжбыныя, гражданскія и уголовныя. Предсѣдательствовалъ въ мезлихѣ провинціальный паша, и члены выбирались изъ знатнѣйшихъ жителей провинціи сообразно съ числомъ, какое составляло въ ней то или другое вѣроисповѣданіе. Епископъ, какъ знатнѣйшій житель провинціи, всегда считался членомъ мезлиха, а прочіе члены изъ христіанъ выбирались или по его выбору или подъ вліяніемъ его интригъ. Приобрѣтши такимъ образомъ извѣстное число голосовъ въ совѣтѣ, епископы затѣмъ представляли, что дѣла христіанъ спеціально должны обсуждаться только ими и ихъ единовѣрцами. Мусульмане, съ презрѣніемъ смотрѣвшіе на христіанъ и большею частію находившіеся въ интимныхъ отношеніяхъ съ епископами, охотно уступали такимъ ихъ доводамъ. Нѣкоторымъ дѣламъ епископы придавали религіозный оттѣнокъ, переносили ихъ въ свой судъ епархіальный и рѣшали ихъ здѣсь, не давая о томъ никакого свѣдѣнія мезлихамъ. Сами же они имѣли тысячи средствъ избѣгнуть суда. Т. о. они попрежнему остались неограниченными владыками своихъ единовѣрцевъ⁽¹⁾. Конечно, трудно рѣшить, которая изъ двухъ властей хуже—деспотическаго паши или духовенства; но тѣмъ не менѣе нельзя не замѣтить того обстоятельства, что такое независимое положеніе мезлиховъ отъ пашей и отъ высшаго правительства поставяетъ райю въ невозможность употреблять одну власть противъ другой, противъ тягостнаго рѣшенія одной находить болѣе кроткое перерѣшеніе въ другой, что прежде не рѣдко получалось. Учрежденіе мезлиховъ показываетъ лишь дальнѣйшее развитіе мухаммеданскаго принципа

(¹) Pitzipios. Ш. 137—139.

(намѣренное или ненамѣренное все равно): оставляя райю въ полномъ рабствѣ, управлять ею (т. е. угнетать ее) посредствомъ ея же самой ⁽¹⁾. Это обособленіе вытекаетъ еще изъ слѣдующихъ постановленій, сдѣланныхъ на основаніи гульханскаго гатти-шерифа: на епископовъ возложенъ еще скандальный сборъ хараджа ⁽²⁾, равно какъ распредѣленіе поголовной подати; имъ вѣреннo опредѣленіе гражданскаго положенія христіанъ, паспорта, а также возложены вѣкоторыя другія подобныя обязанности ⁽³⁾. Жалованья епископамъ правительство не могло назначить изъ государственнаго казначейства по той простой причинѣ, что епископы и вообще весь клиръ должны платить правительству, а не наоборотъ. Итакъ правительство гульханскимъ гатти-шерифомъ еще болѣе обособило райю въ смыслѣ прежняго законоположенія; но обособивъ такимъ, невыгоднымъ для райи, образомъ, оно вмѣстѣ съ тѣмъ удовлетворяло и требованіямъ европ. державъ—покровительницъ, даровавъ христіанамъ какъ бы самоуправленіе. Кліръ по прежнему остался арендаторомъ арендныхъ рабочихъ силъ турецкаго правительства. Неудивительно, что прежняя система управленія церковію не только не видоизмѣнилась къ лучшему, но еще болѣе усилилась въ первоначальномъ худомъ направленіи.

Но и христіанскіе жители съ своей стороны увидѣли въ гульханскомъ гатти-шерифѣ опору противъ гнета клира и надежду на облегченіе своихъ страда-

⁽¹⁾ Впрочемъ мезлихи не долго сохраняли этотъ свой видъ. Въ декабрѣ 1853 г. изданъ указъ, по которому судъ о важныхъ преступленіяхъ переданъ совѣту изъ чиновниковъ наши; а такъ какъ они были совершенно зависимы отъ послѣдняго, то слѣдовательно—самому пашѣ; значить духовенство потеряло свою силу. Christophilos Alethes. 25.

⁽²⁾ Pitzipios. III. 139.

⁽³⁾ Ibid. 146.

ній. Спустя нѣсколько времени послѣ изданія гатти-шерифа многія провинціи подали правительству просьбы, подписанныя всеми ихъ жителями. Здѣсь онѣ излагали, что онѣ слишкомъ разорились для того, „чтобы уплачивать подати, которыя епископы налагаютъ на нихъ произвольно и взимаютъ съ нихъ насильственнымъ образомъ, продавая ихъ рабочій скотъ, отнимая у нихъ сѣмена, самихъ ихъ ввергая въ темницы, запрещая погребать ихъ мертвецовъ и отказывая имъ во всякой помощи и отправленіи своего служенія“. Онѣ представляли, что такое положеніе дѣлъ, слѣвавшееся невыносимымъ, должно прекратиться, равно какъ должны прекратиться и все вымогательства и произвольные налоги епископовъ. Христіанскія народонаселенія выставляли это на видъ правительства особенно потому, что гатти-шерифъ гульханскій назначилъ каждому государственному чиновнику опредѣленное жалованье, сообразное съ его достоинствомъ, слѣдовательно будетъ несправедливо, если народъ христіанскій одинъ только будетъ изъятъ отъ благодѣлній, дарованныхъ всемъ поданнымъ султана посредствомъ этого административнаго улучшенія. Но такъ какъ церковь сама не имѣетъ опредѣленныхъ неизмѣнныхъ доходовъ, изъ которыхъ она могла бы ассигновать опредѣленное жалованье епископамъ, вѣлѣдствіе того каждая община діоцеза обѣщается добровольно уплачивать въ одно опредѣленное время опредѣленную ежегодную сумму своему епископу, достаточную для его содержанія сообразно его высокому сану. Накопецъ христіанскія народности предлагали правительству назначить сумму, которая должна быть ассигнована каждому епископу, насколько возможно сообразно съ издержками, какія найдетъ нужными и необходимыми для своего достоинства самъ епископъ. Но при этомъ онѣ требовали, чтобы епископы впредь не имѣли никакого права полагать свои руки въ кошелекъ христіанъ всякій разъ, какъ это покажется имъ нужнымъ, и брать изъ него столько, сколько они захотятъ.

Правительство, получивъ отовсюду такія просьбы, не могло отказать въ удовлетвореніи имъ, явно непротиворѣча своему же собственному распоряженію, и потому посовѣтовало патриарху озаботиться назначеніемъ епископамъ опредѣленнаго жалованья. Но патриархъ настаивалъ на томъ, что онъ не можетъ ввести эти нововведенія въ древнія апостольскія преданія церкви и въ доказательство ссылался на тѣже апостольскія преданія и султанскіе фирманы. Правительство продолжало настаивать на своемъ, а дворъ патриархій по прежнему уклонялся и медлил исполненіемъ султанскихъ требованій. Наконецъ правительство, во исполненіе настоятельныхъ просьбъ угнетенныхъ христіанъ, отправило къ патриарху, 4 февраля 1850 г., слѣдующее официальное представленіе: „такъ какъ, по религіи христіанской, епископы суть пастыри народа, вслѣдствіе того они должны вести его по благому пути, покровительствовать ему и облегчать его страданія, но никогда не угнетать его. Но такъ какъ многіе митрополиты и епископы совершаютъ въ провинціяхъ такія дѣйствія, которыя несомнѣются творить даже самыя презрѣнныя люди, вслѣдствіе того народности христіанскія, стонущія (*écrasées*) подъ этимъ гнетомъ, безпрестанно обращались къ правительству и просили его оказать имъ свою помощь и покровительство. Слѣдовательно, такъ какъ правительство не можетъ не принять во вниманіе этихъ справедливыхъ жалобъ своихъ собственныхъ подданныхъ, потому оно положительно (*absolument*) желаетъ, чтобы эти безпорядки прекратились. Посему оно приглашаетъ патриарха созвать собраніе изъ епископовъ и начальниковъ изъ среды своихъ единовѣрцевъ — мірянъ, чтобы, по согласію съ ними, братски поразмыслить о средствахъ къ устраненію этихъ угнетеній и этихъ справедливыхъ жалобъ посредствомъ устройства ихъ церковнаго и общиннаго управленія сообразно съ правилами ихъ собственной религіи и постановленіями гульханскаго гатти-шерифа“.

Вслѣдствіе этого представленія правительства патріархъ тотчасъ же разослалъ ко всеѣмъ епископамъ имперіи циркуляры, въ которыхъ предписывалъ имъ „извѣстить народъ, что такъ какъ правительство возложило на церковь обязанность сообразоваться съ требованіемъ нѣкоторыхъ провинцій и повсюду примѣнить систему подчиненія епископовъ опредѣленному жалованью, вслѣдствіе того всесвятѣйшій патріархъ обязанъ сообразоваться съ распоряженіями правительства и возможно скорѣе привести ихъ въ исполненіе. Но поелику какъ вся община константинопольская, такъ общины и діоцезовъ обременены долгами, которые восходятъ до 7,000,000 піастровъ, то справедливость требуетъ, чтобы народъ предварительно уплатилъ эти долги. Посему епископы предварительно имѣютъ распорядиться о точной переписи всеѣхъ христіанскихъ жителей городовъ, мѣстечекъ и деревень, неисключая ни вдовъ, ни целебатовъ. Это нужно для того, чтобы патріархатъ, руководясь сею переписью, могъ возложить на каждого христіанина сумму, потребную для предварительнаго погашенія долговъ общинъ, и потомъ ввести систему опредѣленнаго жалованья епископамъ“.— Все это дѣло кончилось тѣмъ, что правительство успокоилось на одномъ официальномъ своемъ заявленіи, а клиръ возложилъ на народъ такую чрезмѣрную сумму, и началъ взыскивать ее и преслѣдовать главныхъ коноводовъ съ такою жестокостію, что устрашенныя общины печально склонили свою выю и должны были на время примириться съ своею тяжелою долей (1). Попрежнему епископы продолжали немилосердно угнетать своихъ пасомыхъ, отнимать у нихъ все ихъ имущество, торговать тайнствами и обрядами, запрещать поселянамъ за неуплату имъ „правъ“ погребать мертвенцовъ, крестить дѣтей, заключать браки. Образцемъ

(1) Pitzipios. III. 142—143. L'union chrétienne. 1863—1866. № 2. p. 13.

насилій, совершаемыхъ епископами послѣ вышеприведеннаго требованія правительства, можетъ служить слѣдующій фактъ, заявленный жителями триккальской епископіи (въ Тессали) въ официальномъ прошеніи, поданномъ ими 1 февраля 1851 г. правительству. Епископъ триккальскій потребовалъ за *дозволеніе* похоронить одного крестьянина страшную сумму въ 500 піастровъ; а такъ какъ родители умершаго отказались заплатить эту сумму, вслѣдствіе этого онъ запретилъ священнику той деревни, въ которой находился покойникъ, хоронить его. Жители естественно взбунтовались и силою принудили священника похоронить упокойника. Епископъ, извѣстясь обо всемъ этомъ, повелѣлъ схватить священника, привести его къ себѣ и за тѣмъ заключить въ тюрьму, а церковь непокорной деревни запереть на 6 мѣсяцевъ. Мало того, онъ грозилъ даже не отпирать ее до тѣхъ поръ, пока не будетъ уплачена требуемая сумма. Поселяне пожаловались патріарху, но не добились никакого рѣшенія. Тогда они обратились къ турецкому правительству, и оно уже распорядилось о немедленномъ открытіи церкви и поставленіи священника. Въ мартѣ (18) того же самаго года подали правительству подобное же прошеніе на своего епископа жители города Амбелакіи (древней Амѣилохіи, лежащей точно также въ Тессалии (1)).

Производя эти и подобныя насилія епископы вели, къ соблазну вѣрующихъ, жизнь самую безпорядочную и развратную. Дворецъ патріаршій, по словамъ Питципоса, превратился въ кабакъ; во время оргій епископы насмѣхались надъ предметами, почитаемыми въ христіанской религіи самыми священными; вносили въ семейства раздоръ и несогласіе, отбивали у мужей женъ, соблазняли невинныхъ дѣвъ и, при посредствѣ

(1) Pitzipios. III. 140. См. прим. 3.

религии, вовлекали въ развратъ вдовъ, принадлежащихъ къ наиболѣе честнымъ семействамъ (1).

Бросая общій взглядъ на систему управленія и нравственность греческой іерархіи, мы должны замѣтить, что аналогичная папству система церковнаго управленія, введеннаго подъ турецкимъ господствомъ, привела къ аналогичнымъ же папству и явленіямъ. Описанное управленіе и нравственность греческаго духовенства весьма сходны съ римскимъ управленіемъ и нравственностію католическаго духовенства въ средніе вѣка и особенно предъ реформаціей. Ради сохраненія своего деспотическаго положенія греческое духовенство, особенно высшее, отнюдь не желаетъ сверженія турецкаго ига и

(1) Ibid. 148. Вотъ примѣръ того, какъ епископы вербуютъ въ свои паложницы молоденькихъ красивыхъ дѣвушекъ. Одинъ фанаріотъ въ Доиранѣ (въ Македоніи), приобщая однажды своихъ прихожанъ во храмъ, увидѣлъ прелестную молодую дѣвушку, которая показалась ему скромной и стыдливой. Фанаріотъ этотъ до того любилъ женскую красоту, что иногда сходилъ отъ нея съума. Естественно, видъ скромной стыдливой красавицы возбудилъ въ немъ похоть: онъ рѣшился взять хорошенькую Марію къ себѣ подъ именемъ *Ψυχόδοξη*, т. е. дѣвушки, взятой съ цѣлю воспитывать ее для душевнаго спасенія. Обѣщанія фанаріота, богатство, платья, которыя онъ дарилъ ей, обманули невинную. Фанаріотъ выдалъ ее сначала за-мужъ за болгарина, потомъ прогналъ его, а *Ψυχόδοξη* оставилъ у себя. Не получая душевнаго спасенія сама, прелестная Марія доставляетъ удивительныя исцѣленія епископу-фанаріоту. Простудится онъ и заболитъ, — Марія натираниемъ разными мазями его тѣла мгновенно исцѣляетъ его: *ἤθελα χαθὴ ἀν δὲν ἦτον αὐτῇ ἡ ἰόρη*, т. е. погибъ бы я, если бы не было этой дѣвушки, говоритъ обыкновенно фанаріотъ. Дни и часы проходили у этого фанаріота незамѣтно: утромъ трубка, горячіе напитки; во время обѣда — кушанья разныхъ видовъ, вина довольно, вечеромъ музыка, танцы и прочія увеселенія. Во время обѣда фанаріотъ обыкновенно умилно рассказывалъ исторію своего знакомства съ Маріей. День. 1862 г. № 46, стр. 16 — 17. Такова обыденная жизнь фанарскихъ архіереевъ!

въ этомъ случаѣ является главнымъ врагомъ свободы своего народа. По свидѣтельству путешественниковъ и лицъ, очень знакомыхъ съ положеніемъ дѣлъ турецкой имперіи, „константинопольская іерархія до такой степени предана властолюбію и любостыжанію, что ея главная заботливость устремлена на подавленіе всякаго пробужденія всякаго духа свободы между христіанами, подчиненными ея власти. [Византійскіе іерархи страшатся паденія турецкаго владычества, ибо знаютъ, что при восстановленіи греческой имперіи, церковь возвратилась бы къ каноническому устройству и лишалась бы той политической власти и тѣхъ свѣтскихъ правъ, которыми она теперь пользуется“ (¹). Мысль, что греческое духовенство—врагъ свободы своего народа, почти что общая у изслѣдователей и путешественниковъ по турецкой имперіи (²). Дѣлая общій взглядъ на состояніе греческой іерархіи, Christophilos Alethes говоритъ въ заключеніе, что „отъ нихъ (служителей восточной церкви) также мало можетъ вытти возрожденіе церкви, какъ оно не могло произойти отъ римскаго клира XV вѣка“ (³).

Признавая долю справедливости въ первомъ воззрѣніи, мы не можемъ вполне согласиться со вторымъ. Непомѣрное развитіе папской власти въ средніе вѣка и злоупотребленія, необходимо отсюда проистекавшія, основывались на воззрѣніи католическаго міра на папу, какъ на непогрѣшимаго пастыря и главу всей вселепской церкви,—воззрѣніи, которое хотя въ средніе вѣка не было объявлено формально догматомъ, какъ нынѣ, но за догматическое считалась большинствомъ de facto. Папа—глава церкви, органъ Св. Духа, живо-

(¹) День. 1864 г. № 17. стр. 16.

(²) Christophilos Alethes говоритъ: «будетъ ли довольна греческая іерархія, если европейскія великія державы освободятъ восточную церковь изъ-подъ турецкаго гнета?—это конечно еще вопросъ. s. 42.—Pichler. I. 441; II. 343—344.

(³) Christophilos Alethes. 42.

творящаго и руководящаго церковь чрезъ ея главу— папу,—центръ единства, хранитель догматовъ, канонъ и церковной свободы, владыка, дающій санкцію рѣшеніямъ всѣхъ, вселенскихъ и помѣстныхъ, соборовъ, догматическимъ и каноническимъ, и отвергающій ихъ рѣшенія своимъ несогласіемъ, единственный источникъ благодати и власти, вяжущей и разрѣшающей. Слѣдовательно, всякій, отвергающій эту власть, уже тѣмъ самымъ есть отверженный членъ церкви, еретикъ или схизматикъ, самый злостный врагъ католической церкви. Слѣдовательно, реформа католической церкви возможна только съ абсолютнымъ отрицаніемъ этой власти. Отъ того-то всѣ реформаціонныя попытки въ католической церкви, сопряженныя лишь съ ограниченіемъ этой власти, сопряженныя съ признаніемъ *primatus ordinis, inspectionis et directionis* и непризнаніемъ только *primatus auctoritatis et jurisdictionis*, какъ непослѣдовательныя, въ самихъ себѣ заключающія основы своего пораженія и оставляющія въ рукахъ врага самое сильное оружіе для побѣды, всегда оканчивались безуспѣшно. Папскую власть потрясла только реформація, отвергнувшая ее въ самомъ корнѣ и образовавшая ученіе, діаметрально противоположное католичеству. Начала деспотизма греческой іерархіи, какъ мы видѣли, другія. Они заключаются въ положеніи райи и въ отношеніяхъ ея къ своему духовенству, опредѣленныхъ турками сообразно съ ихъ кочевыми и мухаммеданскими обычаями и коравомъ. Слѣдовательно, видоизмѣненіе этого положенія и этихъ отношеній райи сообразно съ общеловѣческими и европейски-государственными требованіями было бы началомъ обновленія и введенія лучшаго порядка въ церковно-религіозной жизни грековъ и прочихъ христіанъ Турціи. Но этотъ вопросъ, не смотря на свою видимую простоту, тѣмъ не менѣе чрезвычайно трудный и сложный. Теперь представляется другой вопросъ, поставленный Christophilos Alethes: возможно ли возрожденіе церковно-религіозной жизни православныхъ

христіанъ Турціи при посредствѣ самой ихъ іерархіи?—или точнѣе, заключаются ли въ греческой іерархіи, какъ іерархіи православної церкви, такіе темные элементы, которые были бы рѣшительно неустраняемы, какъ начала господства римскаго клира, при введеніи новой разумно-свободной церковной жизни? Здѣсь, кромѣ предыдущаго темнаго начала деспотизма греческаго клира представляется еще другое, каноническое, которое является темнымъ вслѣдствіе крайняго и односторонняго его преслѣдованія и упущенія другихъ сторонъ, требуемыхъ канонами. Вѣрное сохраненіе строгаго подчиненія епископовъ патріарху и его синоду,—вотъ девизъ дѣятельности константинопольскаго патріарха и его синода при „бодромъ храненіи священныхъ апостольскихъ и соборныхъ канонъ и опредѣленій церкви“. По словамъ семичленной комиссіи, назначенной элладскимъ правительствомъ въ 1833 году для изслѣдованія состоянія еллинаской церкви, патріаршій к. дворъ при поставленіи архіереевъ бралъ съ нихъ обязательство лишь въ вѣрномъ храненіи догматовъ вѣры и соблюденіи правъ каждымъ своей епископіи, *въ особенности же правъ патріаршаго престола*. При низложеніи ихъ точно также принимались во вниманіе только каноны, опредѣляющіе эти права и догматы вѣры. Прочіе же каноны, опредѣляющіе нравственныя качества епископовъ при ихъ поставленіи и ихъ поведеніе при низложеніи, мало принимались во вниманіе патріаршимъ престоломъ, если только не принимались имъ во вниманіе вовсе ⁽¹⁾. Такимъ образомъ, для возрожденія греческой церкви и введенія въ ея устройство разумно-свободнаго порядка слѣдуетъ только заставить ея іерархію, въ прин-

(1) *Tà σωζομένα ἐκκλησιαστικὰ συγγράμματα Κωνσταντίνου προεβυτέρου καὶ οἰκονόμου τοῦ ἐξ οἰκονόμων. Ἀθηναίσι. 1864. 132—133.*—Эта строгая охрана патріаршимъ престоломъ своихъ правъ, очевидно, основана на правилахъ: 34 ап., 9 ант. соб., 14 и 15 двукр. собора.

ципъ признающую каноны и выдающую себя за бодрую ихъ хранительницу, помимо каноновъ, опредѣляющихъ права епископій и особенно патріаршаго престола, соблюдать и прочіе каноны, опредѣляющіе нравственныя качества и поведеніе клира и его самаго, или же потребовать, на основаніи каноновъ: 17-го халкидонскаго и 38-го трульскаго соборовъ, совершеннаго отдѣленія нѣкоторыхъ областей отъ патріаршаго престола, въ которыхъ можно было бы ввести разумно-свободный, каноническій порядокъ церковнаго управления и жизни помимо его вѣдѣнія. Но возможно ли достигнуть этого при сохраненіи церковно-политическаго порядка, установленнаго турками?—вотъ вопросъ. Не отвѣчая на него прямо, мы теперь изложимъ исторію возбужденія и развитія болгарскаго протеста въ связи съ другими подобными же протестами патріаршей власти, а также—разными посторонними направленіями, имѣвшими то или другое отношеніе къ этому протесту итакъ или иначе вліявшими на его развитіе. При этомъ задачею для себя мы поставляемъ—представить ходъ событій такъ, какъ онъ происходилъ на самомъ дѣлѣ, насколько это возможно при руководствѣ журнальными и газетными замѣтками. Выводить заключенія предоставляется самому читателю.

2. Пробужденіе національнаго самосознанія болгаръ въ противоположность національному самосознанію грековъ; обнаруженіе и развитіе мысли о національномъ болгарскомъ духовенствѣ.

Все время отъ начала настоящаго вѣка нужно назвать по преимуществу временемъ протестовъ противъ греческой іерархій вообще, и въ частности—константинопольскаго патріаршаго двора.—Когда послѣ греческой революціи 1821 года элладское королевство признано было со стороны европейскихъ великихъ державъ государствомъ самостоятельнымъ и Порта принуждена была согласиться на такое признание, то, по

прибытіи въ Грецію баварскаго регентства, изъ среды самихъ же грековъ выступила кучка людей—реформаторовъ, европейски образованныхъ и проникнутыхъ духомъ протестантскихъ идей, и подъ прикрытіемъ правительства занялась переустройствомъ элладскихъ епархій, устранивъ отъ того всякое участіе к. патріарха, прежняго ихъ киріарха (*κυριαρχῆν*). Съ этою цѣлю они предварительно провозгласили полную независимость помянутыхъ епархій, какъ отдѣльной самостоятельной церкви. На самомъ дѣлѣ причину такого образа ихъ дѣйствія былъ страхъ—встрѣтить со стороны патріарха какое-либо препятствіе своимъ реформаторскимъ дѣйствіямъ и опять, попрежнему остаться въ юридической отъ него зависимости ⁽¹⁾, но реформаторы объявили, что они поступили такъ по праву. Потому что нигдѣ нѣтъ такого правила, которое гласило бы: „если когда какой-либо народъ, входящій теперь въ составъ римскаго государства (правила, какъ извѣстно, постановлены церковію, заключенною въ предѣлы римской имперіи), приобрѣтетъ политическую самостоятельность и независимость, то церковь его становится самостоятельною не сама по себѣ, но съ согласія того, подъ юрисдикцію котораго прежде находилась“ ⁽²⁾. Если же при этомъ затрогивались нѣкоторые другіе каноны, опредѣляющіе церковную дисциплину, то они, по мнѣнію реформаторовъ, не могли быть обязательны для народа свободнаго и независимаго; потому что они установлены византійскими императорами, слѣдовательно имѣютъ происхожденіе временное, человеческое, а не божественное. А такіе законы не могутъ быть обязательны для народовъ свободныхъ и независимыхъ. На этомъ осно-

⁽¹⁾ G. Maurer. Das griechische Volk im off., kirchl. und pr.-rechtl. Beziehung, von und nach Freih.—Kampfe bis zum 31. Juli 1834—1835 г. II. 155—156. См. прим. 42-е.

⁽²⁾ ὁ σ. τ. ἡ περὶ ἀλ. 5—7.

ваніи можетъ провозгласить себя независимымъ и всякій другой народъ, который освободится изъ подъ власти турокъ ⁽¹⁾. На тему, что к. патріархъ не имѣетъ никакого права предъявлять свою власть на свободный и независимый народъ, если этотъ народъ самъ не захочетъ признавать его власти, написано было множество статей, брошюръ и цѣлыхъ сочиненій, которыя болѣе или менѣе имѣли громадный успѣхъ. Въ 1850 г. элладскіе греки добились отъ патріарха формальнаго признанія независимости своей церкви; при этомъ хотя начала ихъ прежней дѣятельности были формально осуждены, но они могли считать согласіе патріарха вынужденнымъ тѣмъ своимъ отношеніемъ къ нему, въ которое они первоначально поставили себя. Такъ могло казаться это и другимъ постороннимъ зрителямъ.

Движеніе элладскихъ грековъ противъ к. іерархіи казалось, и было на самомъ дѣлѣ лишь движеніемъ противъ властолюбія и корыстолюбія этой іерархіи, и притомъ еще, направлено было противъ нея потому, что она находилась въ вассальныхъ отношеніяхъ къ турецкому правительству; слѣдовательно, зависимость отъ нея была въ нѣкоторомъ отношеніи зависимоію ихъ отъ турокъ—самаго ненавистнаго народа для грековъ. Къ реакціонному противъ фанаріотовъ движенію славянскихъ и молдаво-валахскихъ народовъ присоединился кромѣ того еще элементъ національный: для славянъ и молдовлаховъ гнетъ фанаріотовъ казался не только гнетомъ архіереевъ-владыкъ, но и грековъ вообще, и даже по преимуществу гнетомъ греческой націи.

Описавъ выше причины и порядокъ присоединенія славянскихъ архіепископій къ к. патріархіи, мы сказали, что патріархъ Самуиль немедленно по присоединеніи ихъ поспѣшилъ завести въ нихъ училища. Нуж-

(1) ὁ σ. τ. ἡ περί ἀλ. 3—7. Οἰκονόμος. 147—149.

но полагать, что эти училища были греческія; потому что это весьма естественно съ какой бы то ни было точки зрѣнія, національной или властолюбиво-іерархической. Какъ грекъ, патріархъ Самуиль видѣлъ предъ собою исключительно богатую литтературу греческую, которая дала его народу средство умственно возвыситься надъ всѣми народами турецкой имперіи и даже приобрѣсть значительную долю власти, не смотря на рабское его положеніе. По свидѣтельству болгаръ, враждебно относящихся къ грекамъ, стереотипное изреченіе: *πάς μὴν Ἕλληρ βάρβαρος* (всякій не еллинъ—варваръ) составляетъ „такое удовольствіе для грековъ, такое упоеніе, такое счастье, котораго, вѣроятно, и самъ Зевсъ не испытывалъ въ сонмѣ боговъ“⁽¹⁾. Какъ іерархъ съ властолюбивыми наклонностями, Самуиль долженъ былъ заботиться о распространеніи греческаго языка для упроченія своей власти: огречившійся славянинъ—тотъ же грекъ и не будетъ искать иной церковной власти, кромѣ греческой. Если еще можно снять эту послѣднюю вину съ патріарха Самуила, то все-таки нужно признать ее исключительной и господствующей въ константиноп. іерархіи. Мы уже замѣтили на основаніи свидѣтельства путешественниковъ и людей, близко знающихъ к. іерархію, что она болѣе заботится о поддержаніи турецкаго владычества съ цѣлю сохраненія своей собственной власти, чѣмъ объ освобожденіи христіанъ единовѣрныхъ и единоплеменныхъ. Это же самое свидѣлствуютъ и лица изъ болгаръ (Даскаловъ), разсматривающія дѣла греко-болгарскія съ національно-политической точки зрѣнія⁽²⁾. Если же такъ, то, явно, національно-политическая сторона у конст. іерархіи должна отступить на зад-

⁽¹⁾ Русская Бесѣда. 1858 г. т. II. Смѣсь. стр. 39. День. 1861 г. № 3. стр. 13.

⁽²⁾ Русская Бесѣда. 1858 г. т. II. Смѣсь. стр. 3, 6—7, 10, 15, 19—20 и др.

ній планъ при распространеніи греческаго языка и уничтоженіи славянскаго ⁽¹⁾; во всемъ и вездѣ у нея стоятъ на первомъ мѣстѣ интересы іерархическіе. Но какъ бы то ни было, только к. іерархія дѣятельно принялась за уничтоженіе славянскаго языка въ славянскихъ земляхъ балканскаго полуострова и даже славянскихъ памятниковъ ⁽²⁾. Ненависть свою къ славянскому языку она нерѣдко простирала до того, что славянскія надписи въ церквахъ были стираемы и замѣняемы греческими ⁽³⁾; мало того, она даже будто бы проповѣдывала, что молиться на славянскомъ языкѣ составляетъ ересь ⁽⁴⁾. Этимъ и другими подобными средствами она наконецъ достигла того, что къ концу прошлаго и началу настоящаго вѣка болгары потеряли свое національное сознание. Города болгарскіе большею частію огречились. Огречившіеся болгары стыдились своей народности, презирали своихъ деревенскихъ соплеменниковъ и называли ихъ мужиками. Только по деревнямъ и селамъ удержалось болгарское нарѣчіе и только здѣсь отправлялось богослуженіе на церковно-славянскомъ языкѣ ⁽⁵⁾. Сербія точно также малымъ

(1) Поэтому, намъ кажутся несправедливыми слова г. Голубинскаго, рассматривающаго греко-болгарскую распрю исключительно съ славянофильской точки зрѣнія и вслѣдствіе того впадающаго иногда въ парадоксы (стр. 189): «Во-первыхъ, тутъ (въ болг. вопросѣ) замѣнены высшіе интѣресы національно-политическіе» (стр. 183). Здѣсь, какъ и въ другихъ подобныхъ фразахъ, скорѣе выражается idea fixe автора, чѣмъ сущность дѣла. Если кто изъ грековъ и преслѣдуетъ національно-политическіе интересы, то это главнымъ образомъ греки свѣтскіе, а не іерархія. Но отъ первыхъ ли зависитъ рѣшеніе вопроса или отъ послѣдней?...

(2) Русская Бесѣда. 1858 г. т. II. Смѣсь. стр. 11—12. Дель. 1862 г. № 52. стр. 18—19.

(3) Русская Бесѣда. 1858 г. т. II. Смѣсь. стр. 9.

(4) Ibid. 11, 25—26 и др.

(5) Ibid. 14—15.

чѣмъ отличалась отъ Болгаріи въ этомъ отношеніи; и здѣсь высшее духовенство было греческое и отправленіе богослуженія вводилось на греческомъ языкѣ ⁽¹⁾. Въ Молдаво-Валахіи фанаріоты съ такимъ успѣхомъ распространяли греческій языкъ и вводили его въ богослуженіе, что румыны стали забывать свое имя, считая его чѣмъ то низкимъ, варварскимъ, цыганскимъ ⁽²⁾. Такимъ образомъ повсюду въ странахъ славянскихъ и молдаво-валахскихъ к. патріаршій дворъ замѣщаль епископскія и даже священническія мѣста греками и вводилъ въ употребленіе и въ отправленіе богослуженія греческій языкъ. Естественно, что и гнетъ фанаріотовъ казался означеннымъ угнетаемымъ народностямъ не іерархически-клерикальнымъ только, но и національнымъ: господство фанаріотскихъ владыкъ превращалось для нихъ въ господство надъ ними вообще всѣхъ грековъ.

Въ 1804 г. вспыхнуло сербское возстаніе, окончившееся образованіемъ полунезависимаго сербскаго княжества. Сербы жестоко отмстили своимъ духовнымъ притѣснителямъ, фанаріотскимъ владыкамъ ⁽³⁾: однихъ изъ нихъ живыми зарыли въ землю, а всѣхъ прочихъ до одного изгнали изъ своего княжества ⁽⁴⁾. Учрежденіе національнаго, сербо-славянскаго клира было естественнымъ слѣдствіемъ такого изгнанія фанаріотскихъ архіереевъ ⁽⁵⁾. Вскорѣ послѣ того освободилась изъ-подъ власти фанаріотовъ и Молдаво-Валахія. Въ этихъ княжествахъ какимъ-то роковымъ образомъ отразилась греческая революція 1821 года и возникшая за тѣмъ война русско-турецкая (1828—1829 гг.) окончилась для нихъ тѣмъ, что изъ нихъ образованы по-

⁽¹⁾ Русская Бесѣда 1858 г. т. II. Стлѣсь. 10.

⁽²⁾ Ibid. 9.

⁽³⁾ Ibid. стр. 15.

⁽⁴⁾ Ibid. стр. 3.

⁽⁵⁾ Pichler. I. 541.

добно Сербіи полунезависимыя княжества, свѣтскіе и духовные фанаріоты изгнаны (1) и образовано полусамостоятельное національное духовенство (2). Такимъ образомъ, доходныя мѣста константинопольской іерархіи значительно уменьшились. „Изгнанные духовные фанаріоты и преимущественно ихъ свита, — говоритъ пристрастный къ болгарамъ Даскаловъ, — какъ коршуны, налетѣли на Болгарію; число ихъ увеличилось до того, что многіе довольствовались и селами; грецизмъ сталъ угрожать послѣднимъ“ (3). Но этого не случилось. Съ 30-хъ годовъ началось возрожденіе болгаръ, окончившееся возбужденіемъ болгарскаго вопроса (4) и изгнаніемъ изъ Болгаріи фанаріотскихъ архіереевъ.

Начало національнаго возрожденія болгаръ, очевидно, совпадаетъ съ началомъ объявленія независимости еллинской церкви, развитіе болгарскаго національнаго сознанія—съ развитіемъ полемики, возникшей въ Греціи по поводу самовольнаго отторженія ея отъ юрисдикціи к. патріарха, а обнаруженіе болгарскаго вопроса—со временемъ признанія независимости еллинской церкви со стороны к. патріарха. Что примѣръ Сербіи, Молдавіи съ Валахіей и Греціи вліялъ на развитіе и даже форму обнаруженія греко-болгарской распри,—это несомнѣнно открывается и изъ тѣхъ газетныхъ извѣстій и журнальныхъ статей, которыя помѣщены въ нашихъ русскихъ журналахъ и газетахъ (5) и въ которыхъ приводятся многочисленныя ссылки болгаръ на поименованныя страны, какъ бы послужившія имъ образцемъ въ достиженіи ихъ правъ, столько же справедливыхъ и законныхъ, какъ права и

(1) Русская Бесѣда. 1858 г. т. II. Смѣсь, стр. 15.

(2) Pichler. I. 541.

(3) Русская Бесѣда. 1858 г. т. II. Смѣсь, стр. 16.

(4) L'Union chrétienne. 1865—1866 г. р. 14—15.

(5) Напримѣръ изъ статьи Даскалова: «Возрожденіе болгаръ», въ Русской Бесѣдѣ. 1858 г. т. II. стр. 1—64. Христ. Чтен. 1871 г. т. I. 446—499, 646—667 и др.

этихъ странъ. Но эти вліянія, хотя, можетъ быть, значительныя, тѣмъ не менѣе отдаленныя, посредствующія. Ближайшимъ же образомъ основныя, характеристическія черты греко-болгарской распри вылились изъ хода развитія національнаго ихъ самосознанія въ борьбѣ съ фанариотскимъ духовенствомъ; изъ ихъ политически-административнаго положенія въ Турціи и изъ вліянія на нихъ постороннихъ о нихъ радѣтелей, чуждыхъ и даже враждебныхъ имъ по вѣрѣ.

Пророкомъ, возвѣстившимъ болгарамъ, что они—болгары, былъ Юрій Венелинъ. Его изслѣдованіе: „Древніе и нынѣшніе болгары“, напечатанное въ Москвѣ въ 1829 г., можно сказать, въ первый разъ и совершенно неожиданно показало болгарамъ, что они имѣютъ славную исторію въ прошедшемъ и на еще болѣе знаменитую — могутъ надѣяться въ будущемъ. Голосъ этотъ первоначально былъ слабъ, но онъ возбудилъ въ нѣкоторыхъ (очень немногихъ) любовь къ своей народности и побудилъ ихъ стремиться къ ея возрожденію. Въ этомъ отношеніи заслуга Венелина, по мнѣнію самихъ болгаръ, неоцѣнима ⁽¹⁾. На этотъ призывной голосъ Венелина изъ отдаленной Москвы не умедлилъ откликнуться другой подобный же призывной голосъ и на этотъ разъ уже въ самой Болгаріи. Въ большомъ торговомъ селѣ Габровѣ, недалеко лежащемъ (всего въ 40 верстахъ) отъ Тернова ⁽²⁾, открылъ болгарское училище и началъ учить болгарской грамотѣ простой рыльскій монахъ, Неофитъ Бозвиди ⁽³⁾. Независимо отъ учительской своей дѣятельности онъ повсюду началъ проповѣдывать, что учрежденіе въ Болгаріи болгарскихъ національныхъ архіереевъ подъ юрисдикціей патріарха константинопольскаго

(1) Русская Бесѣда. 1858 г. т. II. Смѣсь. стр. 16—17, Голубинскій. стр. 179.

(2) Ibid. 180.

(3) Русская Бесѣда. 1858 г. Смѣсь. стр. 18.

не противорѣчить ни духу Евангелія, ни духу православія ⁽¹⁾. Какъ бы въ подтвержденіе своей мысли и съ цѣлю возможно болѣе и скорѣе содѣйствовать національному и религіозному возрожденію болгаръ, Неофитъ перевелъ на современный ему болгарскій языкъ Евангеліе ⁽²⁾. На сколько правиленъ и соотвѣтствуетъ подлинному тексту его переводъ, мы не можемъ судить ⁽³⁾. Но только Неофитъ былъ сосланъ за свою дѣятельность въ ссылку на Аѳонъ, гдѣ вскорѣ и умеръ ⁽⁴⁾, а его Евангеліе было издано въ Смирнѣ американскими пропагандистами. Болгары, можно сказать, не читали, а пожирали его, архіереи же отбирали и сожигали его, какъ еретическое ⁽⁵⁾.

⁽¹⁾ L'Union chrétienne. 1865—1866 г. р. 14.

⁽²⁾ Русская Бесѣда. 1858 г. т. II. Смѣсь. стр. 29.

⁽³⁾ Вотъ обращикъ его перевода: напр. слова—сиде, изиде онъ переводилъ словами: слѣзе, излѣзе. День. 1863 г. № 10. стр. 10.

⁽⁴⁾ L'Union chrétienne. 1865—1866 г. р. 14.—Богобоевъ въ цитируемой статьѣ своей: La Question Bulgare положительно говорить, что онъ сосланъ въ заточеніе за свою проповѣдь о національномъ клирѣ. Мы не можемъ вполнѣ согласиться съ этимъ мнѣніемъ. Что своею проповѣдію о національномъ клирѣ онъ навлекъ немилость фанариотскаго духовенства, — это несомнѣнно; но тѣмъ менѣе думаемъ, что его сослали на Аѳонъ не за эту вину, а, по всей вѣроятности, за неправильный переводъ Евангелія. Греческая іерархія вообще имѣетъ какое то особенное пристрастіе къ подлинному тексту в. завѣта и LXX ветхаго. Даже переводъ на новогреческій языкъ она позволяет не иначе какъ подъ условіемъ возможно точнаго приближенія къ подлиннику. Въ противномъ случаѣ поднимаетъ страшную булгу. Что это такъ, пусть читатель припомнитъ себѣ борьбу эладскихъ епископовъ и синода съ агентами лондонскаго библейскаго общества, распространявшими бібліи въ переводѣ на новогреческомъ діалектѣ (См. вашу диссерт. «Устр. упр. въ п. к. гр.» стр. 427—439).

⁽⁵⁾ Русская Бесѣда. 1858. т. II. Смѣсь. стр. 29.—Дасковль говорить, что Евангеліе Неофита и еще другое подобнаго

Почти одновременно съ Неофитомъ явился въ другомъ селѣ Травнѣ Сапуновъ, тоже одинъ изъ первыхъ дѣятелей въ возрожденіи болгаръ. Своими рѣчами онъ такъ возбудилъ жителей Травны, что они немедленно же приступили къ постройкѣ болгарскаго народнаго училища.—Такимъ образомъ благодаря этимъ и другимъ подобнымъ дѣятелямъ желаніе болгаръ познать себя какъ отдѣльный народъ обнаружилось уже къ началу 1835 года довольно ясно (¹). Появились двѣ веровныя по силѣ партіи: славяно-болгаръ и грекомановъ; первые безъ положенія въ обществѣ по преимуществу опирались на народную массу, начинавшую уже волноваться; вторые были сильны своимъ богатствомъ, образованіемъ, значеніемъ въ обществѣ; кромѣ того, ихъ сторону принялъ терновскій архіерей Иларіонъ, хитрый фанариотъ, прославившійся своею ненавистію къ болгарской народности, изобрѣтательностію и неутомимостію въ истребленіи болгарскихъ народныхъ памятниковъ. Ему общая молва болгаръ приписываетъ сожженіе множества древнихъ, славянскихъ рукописей (²). Но его варварскіе поступки, если только они справедливы, еще болѣе возбудили реакцію: терновцы стали ненавидѣть фанариотовъ. Смерть Иларіона, вскорѣ (³) послѣ его варварскаго *auto-da-fé* послѣдовавшую, народъ счелъ наказаніемъ за его безбожное пре-

же народолюбца совершенно согласны съ церковно-славянскимъ. Но участіе въ его изданіи американскихъ пропагандистовъ, а также мнѣніе Даскалова, что богары узнали, что такое духъ христіанства, благодаря просвѣщенному содѣйствію этихъ пропагандистовъ, заставляютъ насъ усумниться въ его показаніи и компетентности его сужденія.

(¹) Русская Бесѣда. 1858 г. т. II. Смѣсь. стр. 18.

(²) Ibid. 21—26. L'Union chrétienne. 1865—1866 г. р. 14 прим. 1-е, столбца 1-го. День. 1862 г. № 52. стр. 19.

(³) Даскаловъ относитъ ее къ началу 1838 г. (Р. Б. 1858 г. т. II. Смѣсь. стр. 27), а Богобоевъ къ 1835 г. (L'Union chrétienne. 1865—1866 г. р. 14).

ступленіе (¹). Когда за тѣмъ патріаршій дворъ вздумалъ было по обычаю отдать терновскую епархію тому, кто больше дастъ, то терновцы объявили претендентамъ, что они того примутъ изъ нихъ, кто согласится пожертвовать на учрежденіе болгарскихъ училищъ. Патріаршій дворъ изумился такой дерзости терновцевъ и началъ-было грозить имъ анаѳемой. Но это произошло въ то время, когда уже изданъ былъ гаттишерифъ гюльханскій. Терновцы, опираясь на него, бодро отнеслись къ угрозамъ патріарха (²). Реакція, утвердившись довольно прочно въ собственно такъ называемой Болгаріи, перешагнула Балканы и начала обходить мѣстности Фракіи и Македоніи. За исключеніемъ большихъ городовъ, гдѣ преобладали греки или огречившіеся болгары, въ селахъ и деревняхъ она повсюду была принимаема съ распростертыми объятіями. Разъ возбужденные умы болгаръ начали теперь критически относиться къ поведенію іерархіи, къ ея различнымъ, уже извѣстнымъ намъ, поборамъ, къ разнымъ нелѣпымъ обрядамъ, введеннымъ ею съ цѣлю увеличенія своихъ доходовъ; спрашивали, отъ чего нѣтъ

(¹) Въ греч. церкви существуетъ обычай—вырывать черезъ 3—4 года кости упокойниковъ и снова отпѣвать ихъ, что составляетъ новый доходъ духовенству. Спустя 3 года послѣ смерти Иларіона вырыли и его кости; но, о ужасъ! трупъ былъ черный, какъ смола, волосатый, съ впалыми орбитами, съ длинными закрученными ногтями. По осмотрѣ его зарыли, а черезъ три года снова вырыли. Трупъ былъ еще ужаснѣе прежняго. Большинство осматривавшихъ его болгаръ говорили: «не истлѣтъ ему, проклятому, нинѣ, и присно, и во вѣки вѣковъ, аминь». Русская Бесѣда. 1858 г. т. II. Смѣсь, стр. 27—28.

(²) Ibid. 30.—Впрочемъ патріаршій дворъ на этотъ разъ побѣдилъ терновцевъ, извѣстно, что послѣ Иларіона въ Терновѣ архіерействовалъ не менѣе хитрый и дѣятельный въ уничтоженіи славянской народности фанариотъ Неофитъ. Христ. Чтен. 1856 г. т. I. стр. 111. День. 1862 г. № 21. стр. 14. № 48. стр. 7.

этого въ другихъ православныхъ странахъ,—и приходили къ тому заключенію, что всё бросающіеся въ глаза безпорядки въ церковномъ строѣ зависятъ отъ господства надъ болгарами корыстолюбивой *греческой* іерархіи, что положеніе дѣлъ не можетъ улучшиться, если болгары не пріобрѣтутъ своихъ *народныхъ* архіереевъ, болѣе просвѣщенныхъ чѣмъ хитрые фанариоты, и что вообще учрежденіе туземнаго клира необходимо. Находились смельчаки, которые заговаривали о возстановленіи независимости болгарской церкви, о поставленіи себѣ особаго самостоятельнаго патріарха; а нѣкоторые шли въ этомъ направленіи еще далѣе: говорили: „что, по духу св. писанія, присутствіе иноземнаго духовенства, склоннаго къ порокамъ и преступленіямъ, противно православію, и что, въ нѣкоторомъ отношеніи, болгары, эти смиренныя овечки,—отступника отъ православія“. Но всё эти сужденія о греческой іерархіи и всё эти пожеланія пока высказывались глухо, въ тихомолку. Болгары опасались открытой вражды съ патріархіей между прочимъ и потому, чтобы не подать повода вмѣшаться и клеветать на православіе католикамъ и протестантамъ, которымъ всегда пріятно видѣть раздоры въ восточной церкви для достиженія своихъ сектантскихъ цѣлей ⁽¹⁾. Но боязливость эта съ 40-хъ годовъ начала исчезать постепенно.

Уже султанъ Махмудъ II, а еще болѣе его сынъ и преемникъ Абдуль-Меджидъ своими реформаторскими дѣйствіями открыли широкія двери прогрессу западной Европы въ Турцію ⁽²⁾. Турецкіе христіане зашевелились, а когда изданъ былъ гатти-шерифъ гюльханскій, они смѣлѣе рѣшились воспользоваться дарованными имъ правами. Пробудившись отъ національнаго усыпленія, болгары тѣмъ охотнѣе послѣдовали общему

⁽¹⁾ Русская Бесѣда. 1858 г. т. II. Смѣсь. 28—31.

⁽²⁾ Pitzipios. III. 135—137.

движенію; они во множествѣ стали оправляться въ университеты западной Европы, а отчасти и въ наши русскіе университеты (¹). Чуткіе къ своимъ интересамъ западные туристы, находящіеся въ Турціи, официальные и частные, іезуиты и протестанты, видящіе увеличеніе своей силы въ раздорѣ восточныхъ христіанъ, возможность распространенія своихъ идей въ ослабленіи ихъ религіозныхъ идей, оказывали свою помощь отправляющимся на западъ болгарамъ, справедливо полагая, что воспитавшись на западѣ, они пропитаются его духомъ и потому сдѣлаются горячими его приверженцами (²). И дѣйствительно по свидѣтельству нашихъ путешественниковъ по Болгаріи, сочувственно относящихся къ болгарамъ, „университеты Парижа, Вѣны и другихъ городовъ, еще съ 30-хъ годовъ подготовили для Болгаріи, изъ сыновъ ея, дѣятелей *любимыхъ народности превыше вѣры, а свои личные выгоды превыше народности*“ (³). Другое препятствіе къ рѣшенію греко-болгарскаго вопроса, — пишетъ одинъ изъ ближайшихъ его свидѣтелей (весьма впрочемъ пристрастный къ болгарамъ), — можетъ быть еще важнѣе: это — отсутствіе всякаго религіознаго убѣжденія въ болгаряхъ; начиная съ главныхъ предварителей до послѣднихъ чорбаджіевъ (⁴), они заявляютъ къ вѣрѣ

(¹) L'Union chrétienne. 1863—1866 г. р. 13.

(²) День. 1861 г. № 3 стр. 15. — Въ тѣхъ же самыхъ видахъ архіереи греческіе стали убѣждать болгаръ отправляться для образованія въ аѳинскій университетъ, обѣщая таковымъ даже денежные отъ себя средства, которыхъ впрочемъ никогда не давали (Р. Б. 1858 г. т. II. 31). И дѣйствительно, нѣкоторые изъ болгаръ, воспитывавшихся въ Аѳинахъ, гдѣ не было мѣста языку славянскому, дѣлались отчаянными грекоманами (День. 1862 г. № 46. стр. 17). По этой причинѣ болгары туда мало отправлялись, а тѣ которые отправились было, бѣжали. Русская Бесѣда 1858 г. т. II. Сябрь стр. 31.

(³) День. 1863 г. № 10. стр. 10.

(⁴) «Во время грозныхъ инычаръ, были изъ мѣстныхъ христіанъ болгаръ отражаемы почетнѣйшіе и богатѣйшіе люди, для

равподушіе, доходящее до цинизма. Они находятся подъ господствомъ одной мысли: „ничего общаго съ греками“. Что же касается ихъ вѣрованій, то они охотно ими пожертвовали бы и обратились бы, какъ я самъ отъ нихъ слышалъ, къ великому раввину или къ шейхъ-уль-исламу, если бы этимъ способомъ они могли получить церкви, независимую отъ к. патріарха“. Если же кто напоминалъ таковымъ ревнителямъ народности о религіи, то они обыкновенно отвѣчали такимъ непрошеннымъ напоминателямъ подсылкою анонимныхъ пасквилей (1).

Возвратившись съ запада съ запасомъ прибрѣтенныхъ тамъ свѣдѣній, враждебныхъ не только злоупотребленіямъ (что было бы весьма хорошию), но нерѣдко и православной вѣрѣ, молодые болгары съ новою отвагою вступили въ борьбу съ хитрыми фанаріотами—притѣснителями роднаго слова. „Заговорили, что надо дѣйствовать посмѣлѣе, идти на проломъ, начать разить и вразумлять враговъ печатно“. Обиженные фанаріотскими архіереями болгарскіе священники присоединили къ этому свой голосъ, взывая о мщеніи (2). Уже въ 1843 г., т. е. въ то именно время, когда въ королевствѣ греческомъ особенно усилилась полемическая литература противъ злоупотребленій к. патріархата, передовики болгарскіе составили себѣ „политическій символъ“, одинъ изъ существенныхъ членовъ котораго читался такимъ образомъ: „вѣрую и исповѣдую, что пока іерархія болгарской церкви находится подъ непосредственной властію фанаріотскаго духовенства, пока іерархія болгарской церкви совершенно не отдѣлится отъ константиноп. патріархіи и не со-

присмотра за продовольствіемъ своихъ утѣснителей. Чорболжіи наблюдали за кухней янычаръ и раздѣляли имъ лакомые куски чорбы-похлебки. Отсюда выгоды, почетъ и наименованіе, перешедшее къ старшинамъ вообще. День. 1862 г. № 21. стр. 14.

(1) Ж. минист. нар. проsv. 1870 г. кн. 2. 256—257.

(2) Русская Бесѣда. 1858 г. Смясъ. 33.

ставить свою народную и независимую іерархію, не жалѣя никакихъ жертвъ, до тѣхъ поръ народъ, при всѣхъ другихъ улучшеніяхъ, будетъ согрѣвать въ своей пазухѣ ядовитую змѣю, которая заклалась съ столькихъ вѣковъ разрушить тоже и вещественное его существованіе“ (1). Осуществленіе этого символа сдѣлалось теперь главною задачею руководителей болгарскаго народа.

Въ 1845 г. появилась изъ Лейпцига первая болгарская газетка, изданіе которой вскорѣ перенесено въ Константинополь—центръ гнѣздилища фанаріотовъ и которая названа „Цареградскимъ Вѣстникомъ“. Цареградскій вѣстникъ сдѣлался органомъ—хотя по разнымъ обстоятельствамъ и не всегда—народныхъ думъ и стремленій болгаръ. Своимъ появленіемъ онъ произвелъ между фанаріотами переполоху. Патріархатъ строго слѣдилъ за его содержаніемъ. Ему каждую недѣлю доставляли одинъ листокъ этого вѣстника и онъ тщательно изслѣдовалъ его (2). Усилились памфлеты и острыя слова на фанаріотовъ, конечно, большею частію непечатныя (3). Словомъ борьба началась на всѣхъ пунктахъ и всевозможными средствами. Въ Браиловѣ реакція произвела двукратное возстаніе, (1841 г.), въ окрестностяхъ Видина—кровопролитную рѣзню (1849 г.) (4), въ Филиппополѣ возбудила борьбу на всевозможныхъ оружіяхъ (1849 г.). Реакція въ Филиппополѣ была одна изъ замѣчательныхъ. По своему значенію Филиппополь принадлежитъ къ важнѣйшимъ городамъ европейской Турціи, населенъ большею частію греками или погречившимися болгарами и потому служилъ какъ бы охраною еллинизма. Реакція, лавируя вокругъ его стѣнъ, успѣла наконецъ провикнуть и въ него; ее

(1) День. 1863 г. № 36. стр. 17. col. 3.

(2) Русская Бесѣда. 1858 г. т. II. Смѣсь. 33—34.

(3) Ibid. 32.

(4) Ibid. 20.

принялъ подъ свое покровительство богатый болгарскій старшина, Челиковъ (¹). Патріархатъ говоритъ, что смуты въ Филиппополѣ произведены прокравшимися туда иностранцами, оказавшимися возмутителями (²). Мы увидимъ, что это отчасти справедливо. Съ цѣлію предупрежденія реакціи въ самомъ Филиппополѣ и подавленія ея въ окрестностяхъ, гдѣ она успѣла утвердиться уже довольно прочно, патріархатъ послалъ туда преосвященнаго Хрисанфа, ловкаго и хитраго фанаріота, пріобрѣтшаго печальную извѣстность своимъ неутомимымъ стремленіемъ истребить въ филиппопольской епархіи болгарскій языкъ и болгарскую народность (³). Когда реакція успѣла проникнуть въ самый Филиппополь, между Хрисанфомъ и Челиновымъ открылась упорная борьба (⁴). Въ Константинополѣ завязалась между *Цареградскимъ Вѣстникомъ* и греческими газетами чрезвычайно жаркая полемика о славянскомъ и греческомъ происхожденіи народностей балканскаго полуострова вообще, и филиппопольской епархіи въ частности (⁵). Челиковъ, не получая согласія на открытіе въ Филиппополѣ болгарскаго училища отъ преосвященнаго Хрисанфа, самъ самовольно, опираясь лишь на гатти-шерифъ гюльханскій, построилъ училищный домъ (1850 г.) и обезпечилъ его нарочно пожертвованнымъ для того капиталомъ (80,000 піастровъ). На зло фанаріоту онъ пригласилъ на открытіе училища даже его самого (⁶). Борьба закипѣла еще большая. Патріаршіи дворъ нашелся вынужденнымъ издать филиппопольскимъ грекамъ распоряженіе, чтобы они уступили болгарамъ двѣ, находящіяся тамъ,

(¹) Русская Бесѣда. 1858 г. т. II. Смѣсь. 41.

(²) Христ. Чтен. 1871 г. т. I. 424.

(³) Русская Бесѣда. 1858 г. т. II. Смѣсь. 38.

(⁴) Ibid. 42—43.

(⁵) Ibid. 43; 47.

(⁶) Ibid. 44.

церкви и не препятствовали имъ отправлять въ каждой изъ нихъ богослуженіе на славянскомъ языкѣ ⁽¹⁾. Болгары, вступая повсюду съ фавариотами въ борьбу, нерѣдко предавались тѣмъ же самымъ варварствамъ, въ которыхъ укоряли греческихъ архіереевъ,—истребляли древніе греческіе памятники, уничтожали священныя греческія книги и даже иконы, написанныя греками и имѣющія греческія подписи ⁽²⁾; а вмѣсто греческихъ священныхъ книгъ и греческаго богослуженія старались пріобрѣтать славянскія богослужебныя книги и повсюду вводить славянское богослуженіе. Не имѣя возможности пріобрѣсти ихъ въ Турціи, выписывая изъ Россіи ⁽³⁾. При всеобщемъ возбужденіи умовъ, не обошлось и безъ насилій. Не будемъ говорить объ уличныхъ дракахъ между задорной молодежью и даже людьми пожилыми и степенными съ той и другой стороны ⁽⁴⁾,—происходили и убійства. Въ концѣ 40-хъ или началѣ 50-хъ годовъ однимъ подкупленнымъ туркомъ убитъ былъ среди бѣла дня епископъ врачанскій, возбудившій ненависть своей паствы неутомимымъ преслѣдованіемъ болгарскаго языка и болгарской народности ⁽⁵⁾. Греки съ своей стороны платили болгарамъ тѣмъ же ⁽⁶⁾.

Что же дѣлалъ патріархатъ въ виду такого положенія дѣлъ въ Болгаріи? Нужно полагать, что описанная борьба между архіереями и ихъ пасомыми изъ болгаръ происходила не вслѣдствіе одной лишь злой

⁽¹⁾ Христ. Чтен. 1871 г. т. I. 424. — О преосвященномъ Хрисанѣ послѣднее извѣстіе то, что будто онъ отзднъ подъ судъ за ложный доносъ на болгаръ и по этому поводу вызванъ въ Константинополь. Русская Бесѣда. 1858 г. т. II. Смѣсь. 38. см. прим.

⁽²⁾ Ibid. 23. Христ. Чтен. 1871 г. I. 429.

V ⁽³⁾ Русская Бесѣда. 1858 г. т. II. Смѣсь. 34—35.

⁽⁴⁾ Ibid. 22.

⁽⁵⁾ Ibid. 47. см. прим.

⁽⁶⁾ Ibid. 55.

воли этихъ архіереевъ, но также съ вѣдѣнія и даже повелѣнія самого патріархата. Патріархія увидѣла, что пробужденіе народнаго самосознанія у болгаръ и ихъ стремленіе ввести у себя въ богослуженіе славянскій языкъ непосредственно ведутъ за собою отверженіе власти греческой іерархіи, и вотъ — естественно со стороны ея долженъ быть тайный наказъ епархіальнымъ архіереямъ возможно подавлять національное движеніе болгаръ и ихъ языкъ. Болгары укоряютъ патріархію, что она грубымъ, совершенно неизвинительнымъ образомъ отвергала всѣ, сначала очень почтительныя, ихъ представленія о дарованіи имъ необходимыхъ уступокъ: на ихъ попытку ввести извѣстное улучшеніе въ церковное управленіе она отвѣчала. посылкою къ нимъ новыхъ епископовъ, способныхъ на всякое дѣло, но только не на умирненіе взволнованныхъ умовъ и внушеніе взаимнаго довѣрія; вмѣсто доставленія на болгарскія епархіи туземныхъ епископовъ, какъ этого они требовали, она лишь дѣлала частыя смѣны лицъ или ихъ перемѣщеніе изъ одной епархіи въ другую, — вотъ и все (*). Но патріархія съ своей стороны увѣряетъ, что она сдѣлала болгарамъ очень широкія уступки, которыми они должны были бы удовлетвориться, если бы ихъ не волновали люди злонамѣренные. Но несмотря на всѣ увѣренія патріархія уступки ея далеко незначительны и являются вынужденными. Нѣтъ сомнѣнія въ томъ, что официальнымъ образомъ она не могла распорядиться объ искорененіи болгарскаго языка, не противорѣча самой себѣ, какъ представительницѣ православія и поэтому вынуждалась дѣлать необходимыя въ этомъ отношеніи уступки. Подобную уступку она сдѣлала, напр., въ Филиппополѣ, какъ это мы знаемъ. Въ Константинополѣ она сдѣлала имъ еще болѣе широкія уступки. Она позволила

(*) L'Union chrétienne. 1865 — 1866 г. р. 36. Прав. обозр. 1869 г. I. 744.

имъ открыть здѣсь болгарское училище и даже сама содѣйствовала постройкѣ его своими увѣщаніями и денежными взносами⁽¹⁾. Преподаваніе болгарскаго языка она ввела и въ халкинское богословское училище и приглашала болгаръ поступать въ него для образованія⁽²⁾. Мало того, она дозволила болгарамъ, и сама содѣйствовала, увѣщаніями и денежными отъ себя взносами, построить почти въ самомъ Фанарѣ (собственно въ Галатѣ—кварталѣ, прилежающемъ къ Фанарю) болгарскую церковь, отправлять въ ней славянское богослуженіе и говорить проповѣди на болгарскомъ языкѣ. По просьбѣ константинопольскихъ болгаръ она назначила къ ней особаго, по происхожденію болгарина, епископа,—каковымъ съ 1858 г. былъ Иларіонъ макаріупольскій, положившій впослѣдствіи начало открытой церковно-канонической враждѣ болгаръ къ патріархіи,—и вообще сначала явно покровительствовала этой церкви⁽³⁾. Епископовъ изъ болгаръ она начала посылать и въ епархіи, относительно которыхъ дасконально узнавала, что въ нихъ не примутъ епископа—грека⁽⁴⁾.

Но все эти и подобныя уступки патріархіи не привели къ миру. Онѣ лишь раздражали болгаръ и возбудили въ нихъ еще большія домогательства. Въ сравненіи съ насиліями епархіальныхъ архіереевъ, которыя чинили эти послѣдніе надъ болгарскимъ языкомъ и самими болгарами въ провинціяхъ и о которыхъ болгарскія газеты начали трубить съ большею и большею силою, нерѣдко преувеличивая ихъ, поименованныя уступки казались ничтожными и ничего незначи-

(1) Христ. Чтен. 1871 г. I. 423.

(2) Ibid. 425.

(3) Ibid. 423. L'Union chrétienne. 1865—1866 г. р. 15.—Болгары называютъ это дозволеніе на постройку храма въ Константинополѣ вынужденнымъ. На постройку храма патріархія пожертвовала 250 р. с. Прав. Обзор. 1869 г. т. I. 740.

(4) Христ. Чтен. 1871 I. 425.

щими. Боемъ пріобрѣтенное право, естественно, влагаетъ въ искателяхъ его увѣренность, что оно можетъ быть значительно расширено, если только будутъ домогаться его настойчивѣе. Нужно при этомъ принять во вниманіе и то, что, во время всеобщаго волненія народныхъ массъ, полууступки, дѣлаемая имъ со стороны притѣсняющей ихъ власти, обыкновенно, производятъ въ нихъ еще большее раздраженіе. Является подозрѣніе, что полууступка дѣлается для близиру, чтобы на время утишить общее волненіе и потомъ снова привести все въ прежній порядокъ. Неудивительно, что и болгарамъ такими же временными компромиссами казались дѣлаемая патріархіей уступки. Неудивительно, что при такомъ состояніи умовъ и болгарская церковь на Фанарѣ оказалась, вопреки чаяніямъ патріархіи, связующимъ центромъ всѣхъ болгаръ турецкой имперіи. Что болгарская церковь на Фанарѣ съ болгарскимъ епископомъ, опредѣленнымъ при ней, послужила символомъ національнаго единства находящихся въ Турціи болгаръ и значительно подвинула впередъ ихъ національное самосознаніе, возбудила въ нихъ чувство личности, отдѣльности отъ другихъ народовъ, входящихъ въ составъ турецкой имперіи,—въ этомъ сознаются, и этого не скрываютъ сами болгары; напротивъ, они выставляютъ этотъ фактъ, какъ свидѣтельство недалковидности и близорукости греческой іерархіи (1). Вокругъ церкви еженедѣльно начали собираться живущіе въ Константинополѣ болгары, производили здѣсь демонстраціи противъ грековъ, „и не дай Богъ кому-нибудь изъ болгаръ произнести: *куріе элейсонъ, вмѣсто Господи помилуй*“ (2)! Описанный знаменательный фактъ постройки болгарской церкви въ Галатѣ произошелъ въ 1848 г. (3).

(1) *L'Union chrétienne*. 1865—1866 г. р. 15.

(2) *Русская Бесѣда*. 1858 г. т. II. Стлб. 33

(3) *Христ. Чтен.* 1871 г. I. 423. *L'Union chrétienne*. 1865—1866 г. р. 15.

Но 1848 годъ знаменателенъ въ исторіи развитія національнаго самосознанія болгаръ и ихъ борьбы противъ греческой іерархіи не съ этой только одной стороны. Въ 1848—1849 гг. подавлена была венгерская революція, отъ чего множество венгерцевъ и поляковъ потянулись изъ Австріи и Турцію. Пришельцы немедленно же занялись борьбою грековъ съ болгарами. Они стали проповѣдывать послѣднимъ взглядъ особаго рода, сыпали насмѣшки на ихъ терпѣливотть къ злоупотребленіямъ греческой іерархіи, говорили о свободѣ совѣсти о правахъ на нее каждаго народа и проч. Подобная проповѣдь эмигрантовъ пришлась по-сердцу болгарамъ, тѣмъ болѣе что они умѣли придать словамъ своимъ силу убѣдительности. „Реакціонисты смотрѣли благосклонно на эмигрантовъ, какъ на людей, которые указали имъ на настоящихъ враговъ ихъ, фанариотовъ“, говорятъ сами болгары, близко знакомые съ своимъ собственнымъ дѣломъ ⁽¹⁾. И дѣйствительно, взглядъ болгаръ на отношенія къ грекамъ значительно подвинулся впередъ.

Съ этого времени болгары рѣшительнѣе, чѣмъ когда-либо, положили — разоблачать визкія дѣйствія фанариотовъ въ журналахъ и газетахъ съ цѣлію приобрести себѣ сочувствіе въ западной Европѣ и унижить предъ лицомъ ея своихъ враговъ ⁽²⁾. Проповѣдь, что болгары не столько терпятъ отъ турокъ, сколько отъ своихъ духовныхъ пастырей-фанариотовъ, сдѣлались обычною ⁽³⁾. Уже à priori можно полагать, что болгары, описывая дѣйствія архіеревъ - фанариотовъ, преувеличивали ихъ злодѣянія, — это совершенно въ духѣ журнальныхъ и газетныхъ памфлетовъ, — и въ этомъ отношеніи намъ кажется совершенно справед-

⁽¹⁾ Русская Бесѣда. 1858 г. т. II. Смѣсь. 36—37.

⁽²⁾ Ibid. 46—47.

⁽³⁾ Ibid. 1—10 и др.

ливымъ свидѣтельство вселенскаго патріарха, Григорія VI: „возмутители (болгарь) принялись за клеветы, порицанія и другія выходки, чтобы доказать, что весь клиръ великой христіанской церкви, отъ мала до велика, отъ грека до болгара, не что иное, какъ жестокий гонитель болгарскаго народа; что онъ злонамѣренъ, корыстолюбивъ и, о сатанинство! рѣшительно неисправили“ (1). Тактика болгарь на этотъ разъ оказалась удачною. Не говоря объ иностранныхъ газетахъ и журналахъ, въ которыхъ заявлялись и заявляются подобнаго рода мысли (2), въ Лондонѣ секретарь иностранныхъ дѣлъ Лэярдъ объявилъ предъ цѣлымъ парламентомъ, что „не турки, но собственное духовенство угнетаетъ и поработщаетъ христіанъ“ (3). Но разоблаченія злодѣяній фанаріотскаго духовенства и пасквили на него не столько важны были тѣмъ, что пріобрѣтали сочувствіе болгарамъ запада, сколько по ихъ вліянію на народныя умы. Въ этомъ отношеніи они были масломъ, подливаемымъ въ огонь. Борьба постепенно разрасталась и изъ незначительной распри съ нѣкоторыми духовными, каковою была въ началѣ, превращалась въ международную. Не смотря на то, что гнетъ архіереевъ одинаково тяжелъ былъ какъ для болгарь такъ и для грековъ, послѣдніе все-таки приняли сторону клерикальную; потому что нападеніе болгарь на іерархію они принимали за нападеніе на весь греческій народъ, пропаганду о болгарской народности между погречившимися болгарами и природными греками—за призывъ всѣхъ болгарь и даже самихъ грековъ къ униженію всей греческой націи, къ уничтоженію всякаго политическаго ея значенія въ прекрасномъ буду-

(1) Христ. Чтен. 1871 г. I. 427.

(2) Это можно видѣть изъ множества корреспонденцій, во множествѣ помѣщенныхъ въ L'Union chrétienne за каждый годъ.

(3) День. 1863 г. № 45. стр. 20.

щемъ, которое, какъ думаютъ греки, наступитъ послѣ уничтоженія турецкой имперіи и восстановленія на мѣсто ея византійской и которое, по тому самому, составляетъ конецъ политическихъ разсужденій всѣхъ константинопольскихъ и неконстантинопольскихъ грековъ. Болгары съ своей стороны видятъ въ гнетѣ надъ ними греческихъ архіереевъ гнетъ всего греческаго надъ ними народа. Слѣдуя общему духу вѣка, въ который національность составляетъ конекъ каждой народности, преисполненные тѣхъ же мечтаній о будущемъ независимомъ политическомъ величій своей народности, какъ и греки, но не имѣя возможности прямо непосредственно стремиться къ осуществленію этой цѣли въ виду господствующаго надъ ними племени османлисовъ, болгары задались цѣлю обособиться отъ другихъ христіанскихъ народностей Турціи по крайней мѣрѣ въ церковномъ отношеніи, пріобрѣсть свою собственную, какъ говорятъ они, національную іерархію, пріобрѣсть себѣ тѣ права, которыя первоначально, при завоеваніи Константинополя, дарованы Магометомъ II разнымъ народностямъ по вѣроисповѣданіямъ, грекамъ какъ представителямъ православнаго вѣроисповѣданія, армянамъ какъ отличнымъ отъ грековъ и отъ другихъ христіанскихъ сектъ Турціи по своему особому вѣроисповѣданію (1). Такимъ образомъ стремленіе болгаръ къ улучшенію своего религіозно-церковнаго положенія служитъ только знаменемъ или покровомъ ихъ чисто національнаго движенія. Мы не говоримъ, чтобы это стремленіе было присуще всѣмъ безъ исключенія болгарамъ: у разныхъ лицъ и стремленія бываютъ разные; но высказанное стремленіе есть господствующее, составляетъ стремленіе большинства руководителей болгаръ.

(1) Христ. Чтен. 1871 г. I. 426.

Подъ вліяніемъ вышеизложенныхъ благопріятныхъ условій борьба болгаръ съ греками начала принимать болѣе широкіе размѣры и получила большую напряженность; къ тому же положеніе и интересы дѣйствующихъ партій начали яснѣе обрисовываться: клерикальные—іерархіи и національные—греческой и болгарской народностей. Проповѣдь о введеніи славянскаго языка въ богослуженіе, попрежнему, осталась главною проповѣдію славянскихъ пропагандистовъ въ народѣ. Положеніе, что Богу можетъ быть угодна всякая молитва, на какомъ бы языкѣ она не произносилась, и что для Него нѣтъ языка ни еллинскаго, ни славянскаго, сдѣлалось темою даже для проповѣдей церковныхъ ⁽¹⁾. Пропаганда славистовъ видимо имѣла успѣхъ. Ряды грековъ и грекомановъ на балканскомъ полуостровѣ начали рѣдѣть ⁽²⁾. Въ 50-хъ годахъ реакція проникла въ Македонію и дѣлала здѣсь видимые успѣхи. Пропагандистами славянской народности явились здѣсь братья Миладиновы и особенно старшій изъ нихъ Дмитрій Миладиновъ. Рожденный въ Стругѣ отъ славянскихъ родителей, но воспитанный въ аѳинскомъ университетѣ, Д. Миладиновъ позабылъ свой родной языкъ, но не забылъ народности, полюбилъ ее, кое-какъ научился природному болгарскому языку и сдѣлался жаркимъ его проповѣдникомъ и своей народности. Онъ отправлялъ учительскую должность во многихъ городахъ Македоніи: въ Битолѣ, Стругѣ, Охридѣ, два раза въ Кукушѣ, два раза въ Прилѣпѣ, и предъ концемъ жизни опять въ Стругѣ и въ Охридѣ. Характеристикою его учительской дѣятельности лучше всего можетъ служить его собственное письмо написанное имъ къ кукушанамъ въ 1857 г. „Съ удовольствіемъ я прочелъ ваше дружеское письмо,—писалъ онъ,—и съ восторгомъ я узналъ ваши

⁽¹⁾ День. 1862 г. № 48, стр. 8.

⁽²⁾ Русская Бесѣда. 1858 г. II. Смѣсь. 46.

благородныя чувства относительно славянства и образованія нашего народа..... Я прыгаю отъ радости, видя ваше стремленіе и любовь къ нашему материнскому языку, и въ особенности потому, что многіе изъ юношей и священниковъ съ усердіемъ рѣшились учиться славянскому языку, такъ что чрезъ нѣсколько мѣсяцевъ могли бы услышать и божественную службу на древнемъ нашемъ прадѣдовскомъ языкѣ. Косо поглядываютъ на васъ греки! Имѣете грудь, и показывайте грудь славянскую. Укоряютъ нашъ славяно-пелазгическій языкъ, одинъ изъ самыхъ древнихъ и богатыхъ языковъ, называя его варварскимъ языкомъ! Перстомъ показывайте имъ славянскихъ филологовъ, физиковъ, математиковъ и другихъ ученыхъ людей Россіи, Чехіи, Далмаціи, Польши, Галиціи, Славоніи, Кроаціи и. такъ сказать, начиная съ ледовитаго океана до адриатическаго моря, и отъ внутренности мнимой Германіи до Эпира и Фессаліи, которые наслаждаются плодами просвѣщенія. Греки огречатъ насъ! Это старая пѣсня, они больше не могутъ кусаться. Фанаріоты проклянутъ насъ, скажутъ, что болгарская грамота противна Богу, какъ говорили прежде. Пронесли тѣ времена, въ темницу вошли лучи солнца, и не могутъ больше лгать, какъ въ Костурѣ, пятьдесятъ лѣтъ тому назадъ фанаріоты проклинали болгарскій языкъ, и только одни горожане огречились, между тѣмъ какъ все окружныя поселяне Костури - славяне безъ всякой примѣси, что доказывается ихъ языкомъ и пѣснями. Но зачѣмъ мнѣ распространяться о томъ, что вамъ извѣстно? Вы первые въ восточной Македоніи начинаете изучать нашъ прадѣдовскій языкъ, вы первые обезсмертите въ славянской исторіи ваше отечество, которое, вѣрно, со временемъ произведетъ славянскихъ архіереевъ, которые благословляли бы своихъ епископовъ и руководили бы съ искренностію къ прямому пути свое словесное стадо. О! какъ мнѣ стыдно, что я греческимъ языкомъ излагаю мои славянскіе чувства, и только недавно началъ читать, писать и по-

нимать славянскій языкъ! Но кто причина? Греки— архіереи, которые вездѣ сожгли пергаменные славянскія книги: въ обители св. Наума (въ Охридѣ), въ обители Кической Пречисты, въ Трескавецѣ (Златоверхѣ), около Битоли, Преспы, Желѣзной рѣки, Морихова, въ охридской Дебрѣ и Дибрѣ и во многихъ другихъ мѣстахъ; такимъ образомъ греческіе архіереи, изувѣчивая славянское духовенство, отняли у нихъ драгоценное богатство нашей народности, и съ тѣхъ поръ лишь слѣды славянскихъ книгъ, хранящихся въ потаенныхъ мѣстахъ, уцѣлѣли“. Д. Миладиновъ неутомимо трудился на своемъ учительскомъ поприщѣ; онъ училъ и взрослыхъ и малыхъ, богатыхъ и нищихъ, училъ днемъ и ночью, во всякое время, когда можно было не опасаться преслѣдованій со стороны архіерея-фанаріота; собиралъ народныя пѣсни и переводилъ богослужебныя книги. И нужно замѣтить его пропагандистическая дѣятельность сопровождалась значительными успѣхами. Ревность къ устроению училищъ и просвѣщенію появилась у болгаръ необыкновенная. „Прѣхавъ въ Охридъ,—писалъ самъ Д. Миладиновъ въ *Церковномъ Вѣстникѣ*,—я присутствовалъ при закладкѣ основанія нововоздвигаемаго болгарскаго училища въ Кошиштѣ. Взялъ я книгу, въ которой записываются имена бѣдныхъ пожертвователей для этого болгарскаго училища, и чтоже я видѣлъ? Муцины и женщины жертвуютъ, кто какъ можетъ. Священникъ—апостоль, надзиратель при строеніи училища—25 рублей и его супруга—пять рублей, священникъ Наумъ—пятнадцать рублей, а его супруга— пять рублей; не многіе жертвовали отъ пяти до десяти рублей; всѣ же прочіе, кто два рубля, кто рубль, кто полтинникъ. Женщины же, у которыхъ не было денегъ, жертвовали то, что имѣла каждая. Одна дала кусокъ полотна, другая полотенце, третья рубашку; пожертвовали онѣ свои серьги, кольца, ожерелья, и тому подобное, даже рукава! Тоже самое сдѣлали для перваго болгарскаго училища и Варошане, пожертвовавши, кто денегъ, кто

полотна и проч. И какое усердіе, какая ревность овладѣли сердцама всѣхъ, и молодыхъ и старыхъ, для отцовскаго языка! Даже плотники съ радостію работаютъ, строя болгарское училище. „Помоги имъ Боже!“.... Такая дѣятельность Д. Миладинова возбудила ненависть архіерея-фанаріота, того самаго, который воспохотетствовалъ на прекрасную Марию. Ненавидѣли его и другіе окрестные архіереи - фанаріоты и всячески старались препятствовать его дѣятельности (¹). Д. Миладиновъ былъ схваченъ, отвезенъ въ Константинополь, обвиненъ въ измѣнѣ и заключенъ въ темницу, гдѣ и умеръ (10 января 1862). а спустя два дня умеръ и его братъ, Константинъ Миладиновъ, обвиненный въ томъ же самомъ преступленіи и потому точно также заключенный вмѣстѣ съ братомъ въ темницу (²).

Такимъ образомъ „къ половинѣ 50-хъ годовъ реакція обняла не только собственно Болгарію, но и тѣ провинціи, въ которыхъ болгары жили смѣшанно съ греками, преобладая надъ ними въ численности или уступая имъ. Подъ вліяніемъ описанной борьбы наконецъ къ означенному времени болѣе или менѣе вполне обрисовалась у болгаръ идея „о своей народной и независимой іерархіи и церкви“, такъ какъ только такая іерархія и такая церковь могла доставить величіе, могущество и славу ихъ народности. Выяснивъ себѣ идею „о своей народной и независимой іерархіи и церкви“, болгарскіе вожаки не опредѣлили географическихъ границъ этой церкви. По ихъ мнѣнію, она должна была существовать подлѣ и совмѣстно съ другими народными церквами въ Турціи—греческой и армянской, и потому положили добиться себѣ въ церковномъ отношеніи тѣхъ же правъ, какія даны грекамъ и армянамъ (³). Чтобы обезпечить себѣ успѣхъ

(¹) День. 1862 г. № 46. стр. 14—18. № 48. стр. 7—10

(²) День. 1862 г. № 21. стр. 14—15.

(³) Христ. Чтен 1871 г. I. 423, 426—427.

въ достиженіи своихъ намѣреній, онѣ начали усиливаться войти въ благосклонность турокъ ('). Послѣ этого нуженъ былъ только случай, когда бы они могли громко заявить о своихъ требованіяхъ. Случай этотъ скоро представился.

(продолженіе будетъ)

(') Русская Бесѣда. 1858 г. т. II. Слѣсь. 46—47.

НАУЧНАЯ НЕСОСТОЯТЕЛЬНОСТЬ ДАРВИНОВА УЧЕНИЯ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ЧЕЛОВѢКА.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Въ своихъ первыхъ трудахъ,—„О происхожденіи видовъ“ и „Прирученныя животныя и воздѣланныя растенія“,—Дарвинъ развиваетъ свою теорію относительно происхожденія и развитія различныхъ формъ растительной и животной жизни вообще, не касаясь исключительно одной какой-либо, опредѣленной формы въ частности, хотя примѣры, для подтвержденія своей теоріи, Дарвинъ беретъ изъ опредѣленныхъ формъ растительной и животной жизни, включая сюда и чело-вѣка. Относительно того пункта, съ котораго началось развитіе органическаго міра, населяющаго нашу планету, мнѣніе Дарвина, въ означенныхъ сочиненіяхъ, отличается какою-то неопредѣленностью: держась ближе опытной почвы, Дарвинъ готовъ признать родоначальниками всего животнаго царства четыре или пять первообразовъ, *созданныхъ Творцемъ*, и такое же, или еще меньшее, число основныхъ формъ—родоначальниками всего растительнаго царства; но если бы Дарвинъ дозволилъ себѣ ввѣряться аналогіи, которая, по его мнѣнію, *подъ часъ бываетъ обманчивымъ руководителемъ*, то можно было бы признать за родоначальника всѣхъ животныхъ и растительныхъ организмовъ одну только основную форму. Будучи обод-

рень радушнымъ пріемомъ своей теоріи, нашедшей себѣ покорныхъ послѣдователей и ревностныхъ распространителей, Дарвинъ, въ своемъ сочиненіи о происхожденіи человѣка, уже высказывается гораздо опредѣленнѣе, касательно исходнаго пункта, съ котораго началось развитіе органическаго міра. Въ этомъ послѣднемъ сочиненіи Дарвинъ уже ясно оторвался отъ опытной почвы и вполнѣ ввѣрился своему *обманчивому руководителю — аналогіи*. Прилагая свою теорію къ вопросу о происхожденіи человѣка, Дарвинъ пришелъ къ тому убѣжденію, что отдаленный предокъ человѣка долженъ находиться въ группѣ животныхъ, похожихъ на личинки нынѣшнихъ беспозвоночныхъ, обоюполюхъ и сидячихъ морскихъ асцидій, организмъ которыхъ уже почти не похожъ на организмъ животныхъ: потому что онъ состоитъ только изъ простаго кожистаго мѣшка, съ двумя маленькими выступающими отверстиями. Отъ личинки этого червеобразнаго моллюска—названнаго Дарвинова предка—конечно уже недалеко спускаться по животной лѣстницѣ и до растеній, у которыхъ, руководясь методомъ Дарвина, можно отыскать также одного родоначальника, который и будетъ общимъ, самымъ отдаленнымъ родоначальникомъ всего органическаго міра, съ человѣкомъ въ главѣ. Слѣдовательно, съ признаніемъ личинки означеннаго червеобразнаго моллюска родоначальникомъ позвоночныхъ и человѣка, тѣсно связано признаніе одной основной формы за общаго родоначальника всего органическаго міра, населяющаго земную поверхность; а съ этимъ послѣднимъ признаніемъ стоитъ въ самой ближайшей связи признаніе естественныхъ причинъ единственными виновниками происхожденія всего органическаго міра, за исключеніемъ основной формы: вмѣшательство Премірнаго Дѣятеля, при этомъ, становится уже совершенно излишне,—оно, по Дарвину, было необходимо только при созданіи основной органической формы, всѣ же остальные органическія формы обязаны своимъ происхожденіемъ могучей силѣ

естественныхъ причинъ, могущества которыхъ не хватило только на произведеніе основной формы.

Развивъ, такимъ образомъ, до конца свою теорію, при разрѣшеніи вопроса о происхожденіи человѣка, Дарвинъ сознается и самъ, что его ученіе не гармонируетъ съ ученіемъ о безсмертіи человѣческой души и что оно вообще можетъ показаться безбожнымъ.... Неназывая его ученія безбожнымъ, мы одного признаемъ его ученіемъ крайне оскорбительнымъ для религіознаго чувства и противнымъ христіанскому ученію о томъ же предметѣ; а такъ какъ это ученіе весьма быстро распространяется между нашими соотечественниками, исповѣдующими христіанскую религію, доказательствомъ чему служить, между прочимъ, единовременное изданіе Дарвинова сочиненія въ русскомъ переводѣ подъ тремя редакціями, и такъ какъ это ученіе, особенно благодаря заботливости нашихъ популяризаторовъ, многими неопытными и увлекающимися умами можетъ быть принято за истину, обоснованную на научныхъ данныхъ: то мы, въ видахъ противодѣйствія распространенію этого ложнаго ученія, рѣшились попытаться доказать, что оно основано на крайне шаткихъ основаніяхъ, а потому и не можетъ быть призвано научно-состоятельнымъ. Но прежде, чѣмъ приступимъ къ главной цѣли нашего разсужденія, мы изложимъ возможно кратко, но вмѣстѣ съ тѣмъ обстоятельно, сущность Дарвинова ученія о происхожденіи человѣка, при чемъ мы обратимъ вниманіе на главныя основанія, на которыхъ утверждается это ученіе. Черезъ таковой образъ дѣйствія мы надѣемся избѣжать нареканій, со стороны дарвинистовъ, въ искаженіи или же превратномъ пониманіи Дарвинова ученія, и вмѣстѣ съ тѣмъ — представить нагляднѣе научную несостоятельность этого ученія.

1.

Дарвиново учение о происхождении человѣка.

Генеалогія человека.

Въ чрезвычайно отдаленный періодъ времени существовала группа животныхъ, похожихъ во многомъ на личинки нынѣшнихъ морскихъ асцидій; организмъ этихъ животныхъ, повинуясь постоянному дѣйствию естественныхъ причинъ, медленно, но постепенно усовершеншался,—такъ что наконецъ онъ добрался до высшей ступени животнаго царства, давъ собою начало предлинному ряду рыбъ, съ постепенно усовершенствовавшеюся организаціею; отъ рыбъ, посредствомъ организмовъ, подобныхъ ископаемому ихтіозавру, состоялся переходъ къ пресмыкающимся, а посредствомъ твердочешуйныхъ (*Lepidosiren*) — къ амфибіямъ; изъ пресмыкающихся постепенно развились два высшихъ класса позвоночныхъ: птицы и млекопитающія. Въ качествѣ свидѣтеля переходной формы отъ пресмыкающихся къ птицамъ, сохранилась странная ископаемая птица *Archeopteryx*, обладавшая длиннымъ хвостомъ, похожимъ на хвостъ ящюра; о переходѣ же пресмыкающихся въ млекопитающія свидѣлствуютъ, уцѣлѣвшіе до сихъ поръ, представители одноклыковыхъ животныхъ—утконосъ и ехидна. Изъ одноклыковыхъ образовались беспослѣдовыя сумчатыя животныя, а изъ этихъ послѣднихъ образовались послѣдовыя, которыя потомъ распались на множество отдѣльныхъ формъ, отличающихся другъ отъ друга большимъ или меньшимъ совершенствомъ. На ряду съ многими другими формами послѣдовыхъ, образовались и низшіе представители порядка приматовъ—лемуры; изъ лемуровъ развились плосконосыя обезьяны, къ которымъ относятся нынѣ всѣ виды обезьянъ новаго свѣта; а изъ плосконосыхъ произошли узконосыя, къ которымъ нынѣ принадлежатъ всѣ виды обезьянъ стараго свѣта, съ антропоидами во главѣ. Наконецъ, отъ какого то древняго члена узконосыхъ обезьянъ, похожаго на

чимпанзе или гориллу, произошла и нашъ прародитель—первобытный человекъ. Этотъ первобытный человекъ сначала почти ничѣмъ не отличался отъ родственныхъ ему обезьянъ: наружность онъ имѣлъ звѣровидную и умъ весьма недалекій. „Древніе родоначальники человекъ, говоритъ Дарвинъ, были безъ всякаго сомнѣнія покрыты нѣкогда волосами и оба пола имѣли бороды; ихъ уши были заострены и подвижны, а тѣло снабжено хвостомъ съ принадлежащими къ нему мышцами. Ихъ конечности и туловище были приводимы въ движеніе многими мышцами, которыя появляются лишь случайно у теперешняго человекъ, но составляютъ нормальное явленіе у четырехрукихъ. Главная артерія и нервъ плеча проходили чрезъ надмыщелковое отверстіе. Въ этотъ или еще болѣе ранній періодъ кишки образовывали еще большій слѣпой мѣшокъ соесит, чѣмъ существующій теперь у человекъ. Нога, судя по формѣ большаго пальца, была въ это время хватательнымъ орудіемъ; наши предки были безъ всякаго сомнѣнія древесными животными и населяли какую нибудь теплую лѣсистую страну. Самцы имѣли большіе клыки, которые служили имъ грознымъ оружіемъ“ (1). „Древніе прародители человекъ стояли по уму, говоритъ Дарвинъ въ другомъ мѣстѣ, безъ сомнѣнія ниже самыхъ низкихъ изъ существующихъ теперь дикарей“ (2). Нужно было еще пройти несмѣтному количеству лѣтъ, чтобы изъ первобытнаго человекъ выработался человекъ историческій, отличающійся отъ обезьяны, помимо умственныхъ способностей, 1) вертикальнымъ положеніемъ, которое обуславливается многими характеристическими чертами человеческаго скелета, 2) формою головы и 3) обнаженностью тѣ-

(1) Дарвинъ. Происхожденіе человекъ и подборъ по отношенію къ полу. Перев. подъ ред. Сѣченова. Спб. 1871 г. т. I. стр. 233.

(2) Тамже, стр. 175.

ла. Двѣ первыя отличительныя особенности человѣческаго организма находятся въ весьма близкой зависимости одна отъ другой: происхожденіе одной изъ этихъ особенностей, по мнѣнію Дарвина, обусловило собою развитіе другой и появленіе обѣихъ этихъ особенностей зависѣло чисто отъ случая. Вертикальное положеніе человѣка, — съ которымъ тѣсно связано особое устройство конечностей, обуславливающее собою строгое раздѣленіе труда, и особое устройство позвоночнаго столба и таза, — пріобрѣтено слѣдующимъ образомъ: какой то древній членъ отряда приматовъ догадался, что ему удобнѣе ходить на двухъ только заднихъ конечностяхъ, а переднія конечности употреблять на хватаніе, бросаніе и т. п.; потомство этого догадливаго предка продолжало подражать ему: влѣдствіе этого, у дальнѣйшихъ потомковъ, вмѣсто четырехъ рукъ, образовалось двѣ только руки и двѣ ноги. Додуматься до мысли о раздѣленіи труда между конечностями, по мнѣнію Дарвина, нашему звѣровидному предку не стоило большаго труда: „если человѣку выгодно имѣть руки свободными и стоять твердо на ногахъ, говоритъ Дарвинъ, въ чемъ не можетъ быть никакого сомнѣнія при его выдающихся успѣхахъ въ жизненной борьбѣ, то я не вижу причины, почему бы не было выгодно для прародителей человѣка принимать болѣе и болѣе вертикальное положеніе и дѣлаться двуногими“⁽¹⁾. Въ настоящее время, по мнѣнію Дарвина, представителемъ переходной формы отъ четырехрукихъ къ двурукимъ служить горилла.

Вертикальное положеніе человѣка-обезьяны должно было повлечь за собою множество частныхъ измѣненій въ его организаци. „Когда прародители человѣка, говоритъ Дарвинъ, принимали болѣе и болѣе вертикальное положеніе и руки ихъ все сильнѣе и сильнѣе видоизмѣнялись ради хватанія и другихъ цѣ-

(¹) Тамж. стр. 158.

лей, а ступни и ноги въ тоже время измѣнялись для твердой поддержки тѣла и передвиженія, множество измѣненій въ строеніи сдѣлалось необходимымъ. Тазъ долженъ былъ сдѣлаться шире, позвоночникъ изогнутъ-ся особеннымъ образомъ и голова установилась въ другомъ положеніи; человѣкъ прошелъ всѣ эти измѣненія“⁽¹⁾.

Вмѣстѣ съ приспособленіемъ рукъ къ многоразличнымъ отправленіямъ, должна была произойти перемѣна въ величинѣ челюстей и зубовъ у нашихъ древнихъ родичей. „Древніе прародители человѣка, говоритъ Дарвинъ, мужескаго пола, вѣроятно имѣли большіе клыки; но, по мѣрѣ того, какъ они постепенно привыкали владѣть камнями, дубинами или другимъ оружіемъ въ битвахъ съ своими врагами, они стали пользоваться своими челюстями и зубами все меньше и меньше. Тогда челюсти, а съ ними и зубы уменьшились въ объемѣ“⁽²⁾.

Если нашъ предокъ-обезьяна былъ въ состояніи додуматься до того, что ему выгоднѣе быть двуногимъ и двурукимъ, чѣмъ четырехрукимъ или четвероногимъ: то необходимо предположить, что таковой предокъ долженъ былъ отличаться отъ своихъ собратій сравнительно высшимъ развитіемъ умственныхъ способностей; а это послѣднее обстоятельство должно было обусловливаться увеличеніемъ черепа и содержимаго въ немъ. При перемѣнѣ положенія изъ горизонтальнаго или наклоннаго въ вертикальное, необходимо должна была произойти перемѣна въ томъ пунктѣ черепа, на который мозгъ производитъ давленіе: вслѣдствіе чего должна была мало по малу измѣняться и вся форма черепа. Такимъ образомъ, вслѣдствіе большаго умственнаго развитія, какая то древняя обезьяна мало по малу приобрѣла себѣ вертикальное положеніе; а

⁽¹⁾ Тамж. стр. 159.

⁽²⁾ Тамж. стр. 161.

вслѣдствіе пріобрѣтенія вертикальнаго положенія и сравнительво большаго умственнаго развитія, обезьяній черепъ долженъ былъ мало по малу превратиться въ человѣческой.

Что касается послѣдняго, изъ упомянутыхъ выше, отличительнаго признака человѣческаго организма—обнаженности, то пріобрѣтеніе его Дарвинъ приписываетъ такъ сказать модѣ, и этотъ признакъ, по его понятію, былъ впервые пріобрѣтенъ женщиною, какъ украшеніе. Какъ это произошло, по его понятію, будетъ видно по изложеніи его ученія о половомъ подборѣ.

Прежде изложенія основаній, вслѣдствіе которыхъ Дарвинъ считаетъ себя вправѣ приписать человѣку изложенную нами длиннѣйшую исторію его развитія, для большей наглядности считаемъ умѣстнымъ представить здѣсь еще болѣе краткое резюме этой исторіи.

Въ какіе то весьма отдаленные вѣка, исчислить которые вѣтъ никакой возможности, явилось животное, похожее на личинку нынѣшнихъ морскихъ асцидій; отъ этого существа произошли рыбы; отъ рыбъ, чрезъ существо подобное ихтіозавру, произошли пресмыкающіяся; отъ пресмыкающихся произошли одноклыковыя млекопитающія, въ родѣ утконоса или ехидны; отъ одноклыковыхъ произошли беспослѣдовыя сумчатыя животныя; отъ сумчатыхъ произошли послѣдовыя млекопитающія, въ томъ числѣ и обезьяны; наконецъ отъ обезьянъ произошелъ человѣкъ—*это чудо и слава вселенной*, даже и по выраженію Дарвина.

Доказательство удобоприложимости теоріи постепеннаго развитія органической природы къ вопросу о происхожденіи человѣка.

Основнымъ доказательствомъ въ пользу удобоприложимости теоріи постепеннаго развитія органической природы къ вопросу о происхожденіи человѣка, по

мнѣнію Дарвина, служить *измѣнимость* тѣлесныхъ органовъ и умственныхъ способностей человѣка, обусловливаемая одними и тѣми же естественными причинами и управляемая тѣми же самыми законами, какъ и измѣнчивость всѣхъ вообще формъ органической природы.

Измѣнчивость физической организаціи человѣка ясно обнаруживается изъ того, что, по словамъ Дарвина, „нѣтъ двухъ личностей изъ одной и той же расы совершенно похожихъ другъ на друга. Мы можемъ сравнить тысячи лицъ и каждое будетъ имѣть свое отличіе отъ другихъ“ (1). Разнообразіе это замѣчается не на одномъ только лицѣ, но также въ формѣ и объемѣ черепа, въ объемѣ и размѣрѣ конечностей и туловища, въ формѣ и величинѣ зубовъ, въ направленіи путей артерій, въ положеніи и формѣ мускуловъ и наконецъ въ формѣ и положеніи внутреннихъ органовъ. Истину всѣхъ означенныхъ измѣненій Дарвинъ подтверждаетъ показаніями различныхъ научныхъ авторитетовъ.

Что касается измѣнчивости и разнообразія умственныхъ способностей человѣка, то этотъ фактъ настолько очевиденъ, что Дарвинъ о немъ считаетъ излишнимъ и распространяться.

Причины измѣнчивости.

Дарвинъ сознается, что онъ далеко не знаетъ всѣхъ причинъ измѣнчивости; но, тѣмъ не менѣе, онъ вполне увѣренъ, что измѣнчивость человѣка и животныхъ находится подъ вліяніемъ однихъ и тѣхъ же естественныхъ причинъ; а поэтому одни и тѣже признаки у человѣка и низшихъ животныхъ измѣнены совершенно одинаковымъ образомъ. За таковыя общія причины измѣнчивости человѣческой и животной организаціи Дарвинъ признаетъ слѣдующія: а) непосред-

(1) Тамж. стр. 118.

ственное вліяніе жизненныхъ условій, б) вліяніе усиленнаго упражненія и бездѣйствія органовъ, с) задержка развитія, проявляющаяся вслѣдствіе возвращенія организма къ прежнему типу и d) законъ соотношенія между уклоненіями.

а) *Непосредственное вліяніе жизненныхъ условій*, Въ своемъ сочиненіи „о происхожденіи видовъ“ Дарвинъ, вопреки мнѣнію Ламарка и Исидора Жофруа-Сентъ-Илера, почти совершенно отвергалъ всякое вліяніе жизненныхъ условій на измѣнчивость органической природы; но въ сочиненіи „о происхожденіи человека“ Дарвинъ, хотя съ замѣтнымъ колебаніемъ, готовъ признать важное вліяніе жизненныхъ условій, въ дѣлѣ начальной измѣнчивости организмовъ. Онъ говоритъ, что причины измѣнчивости „стоятъ въ какомъ то соотношеніи съ условіями, которымъ былъ подверженъ каждый видъ въ продолженіе нѣсколькихъ поколѣній“, и „что измѣненныя условія имѣютъ вліяніе и иногда значительное на организмы всѣхъ родовъ; и съ перваго взгляда кажется вѣроятнымъ, что при достаточной продолжительности вліянія результатъ долженъ быть несомнѣнный. Однако мнѣ не удалось получить яснаго доказательства въ пользу этого заключенія; и можно привести сильные доводы съ противоположной стороны, по крайней мѣрѣ относительно безчисленныхъ образованій, назначенныхъ для спеціальныхъ цѣлей. Во всякомъ случаѣ нѣтъ сомнѣнія, что измѣненныя условія производятъ почти неопредѣлимую сумму колеблющейся измѣнчивости, вслѣдствіе чего вся организація становится въ нѣкоторой степени пластической“⁽¹⁾. Короче это мнѣніе Дарвина можно выразить въ слѣдующихъ словахъ: жизненныя условія несомнѣнно вліяютъ на измѣнчивость организмовъ, хотя и нельзя подтвердить этого прямыми доказательствами.

(1) Тамж. стр. 121 и 125.

в) *Вліяніе усиленнаго упражненія и бездѣйствія органовъ.* „Всѣмъ извѣстно, говоритъ Дарвинъ, что упражненіе укрѣпляетъ мускулы, а совершенная недѣлательность, или разстройство управляющихъ ими нервовъ ослабляетъ ихъ. Когда глазъ разрушенъ, то глазной нервъ часто атрофируется. Послѣ перевязки артеріи боковыя вѣтви не только увеличиваются въ діаметрѣ, но и стѣнки ихъ становятся толще и крѣпче. Когда одна почка перестаетъ работать вслѣдствіе болѣзни, то другая увеличивается въ объемъ и производитъ двойную работу. Отъ подниманія большой тяжести кости растутъ не только въ толщину, но и въ длину. Различныя привычныя занятія ведутъ къ измѣненію отношеній между различными частями тѣла“ (1).

Примѣры, приводимые Дарвиномъ, достаточно подтверждаютъ исчисленныя положенія.

с) *Задержка развитія.* Вслѣдствіе задержки развитія получаютъ обыкновенно уродливыя измѣненія организаци, въ родѣ, на примѣръ, ненормальнаго развитія черепа и содержамаго въ немъ, свойственнаго микроцефаламъ и идиотамъ, въ которыхъ Дарвинъ думаетъ видѣть возвращеніе человѣка къ прежнему типу (2); вслѣдствіе той же самой причины въ организаци человѣка иногда появляются мышечныя уклоненія, свойственныя нормально различнымъ породамъ обезьянъ, а также сильное развитіе клыковъ и скулъ.

д) *Законъ соотношенія между уклоненіями.* Измѣненія, произшедшія въ организаци отъ какой-либо изъ указанныхъ причинъ, часто вызываютъ новыя измѣненія въ той же самой организаци; потому что между нѣкоторыми частями организма существуетъ посто-

(1) Тамж. стр. 127—128.

(2) Эта мысль проводится и въ сочиненіи К. Фохта: «Малоголовые», переведенномъ на русскій языкъ Беромъ и Корабановичемъ, подъ редакціею и съ предисловіемъ проф. Н. Вагнера. Спб. 1873 г. Ред.

янная взаимная связь. Вслѣдствіе таковой взаимной связи, измѣненіе въ строеніи какого-либо органа вызываетъ соотвѣтствующее измѣненіе въ другомъ, соотвѣтствующемъ первому. Таковое постоянное соотношеніе, между прочимъ, существуетъ между развитіемъ черепа и таза, а также между развитіемъ мускуловъ и сильнымъ развитіемъ лобныхъ костей.

Всѣ, изчисленныя нами, общія причины измѣнчивости человѣческой и животной организаціи, по мнѣнію Дарвина, обуславливаютъ собою лишь только индивидуальную измѣнчивость, производящую самыя незначительныя различія между человѣческими субъектами одной и той же расы и между животными особями одной и той же породы. Слѣдовательно, эти причины обуславливаютъ собою лишь только начало измѣнчивости въ органическомъ мірѣ; при воздѣйствіи однихъ только этихъ причинъ, изъ меньшаго числа первообразовъ никогда не могло бы произойти того множества и разнообразія животныхъ формъ, которое мы видимъ въ наше время. Для произведенія этого великаго дѣйствія необходимы болѣе могучія и дѣятельныя причины, чѣмъ исчисленныя выше. За таковыя—могучія и дѣятельныя—причины Дарвинъ признаетъ силу наслѣдственности и силу естественнаго и половаго подбора. Вторая изъ этихъ причинъ обуславливается первой и, въ свою очередь, служитъ руководительницею первой. Дѣйствіе этихъ причинъ на человѣка вліяетъ также, какъ и на животныхъ.

О причинахъ наслѣдственности и естественнаго подбора мы уже имѣли случай говорить въ нашемъ сочиненіи: „современное естествознательное ученіе о происхожденіи вселенной“; сказанное нами тамъ достаточно знакомитъ съ воззрѣніемъ Дарвина на сущность и значеніе означенныхъ причинъ, въ дѣлѣ развитія и умноженія формъ органической природы. Поэтому здѣсь мы прямо приступимъ къ изложенію Дарвинова мнѣнія о половомъ подборѣ, на который Дарвинъ мало обращалъ вниманія въ своихъ первыхъ

трудахъ и въ ущербъ котораго онъ вѣроятно придавалъ много значенія дѣйствию естественнаго подбора; потому что тогда онъ, по собственному сознанию, мало обращалъ вниманія на существованіе такихъ образованій, которыя, повидимому, не доставляютъ животному ни пользы, ни вреда. Считаая невозможнымъ объяснить всѣ таковыя образованія изъ дѣйствія естественнаго подбора, Дарвинъ думаетъ объяснить ихъ дѣйствіемъ полового подбора, имѣющаго до того близкую связь съ естественнымъ подборомъ, что въ большинствѣ случаевъ трудно бываетъ отличить другъ отъ друга слѣдствія того и другаго подбора.

Половой подборъ.

Животныя ведутъ постоянную борьбу не только изъ-за существованія, но также изъ-за права на продолженіе своего рода или изъ-за обладанія самками. Изъ этой послѣдней борьбы выходятъ побѣдителями болшую частію такіе организмы, которые,— вмѣстѣ съ бѣльшимъ ростомъ; силою, драчливостію и лучшею естественною вооруженностію,—обладаютъ болѣе привлекательною наружностію, въ предѣлахъ своего вида, или лучшими средствами для произведенія болѣе пріятныхъ звуковъ, или наконецъ лучшими въ своемъ родѣ средствами для испусканія запаховъ. Право выбора во всемъ животномъ царствѣ, за исключеніемъ человѣка, принадлежитъ самкамъ, которыя обладаютъ очень разборчивымъ вкусомъ въ этомъ дѣлѣ. Самцамъ небезызвѣстенъ вкусъ самокъ; поэтому они желая удовлетворить этому вкусу и чрезъ то привлечь самокъ на свою сторону, употребляютъ въ дѣло всѣ свои умственные и физическія силы: для этой цѣли, между самцами многихъ животныхъ происходятъ жестокія битвы; для той же цѣли, въ періодъ размноженія, самцы многихъ птицъ соперничаютъ другъ предъ другомъ въ искусствѣ пѣнія любовно призывной пѣсни; наконецъ, для той же цѣли, самцы многихъ птицъ собираются, въ періодъ размноженія, большими толпами

предъ обществомъ самокъ, мастерски выказывая предъ ними свои блестящіе наряды и выдѣлывая предъ ними разныя странныя тѣлодвиженія. При этомъ самки обыкновенно избираютъ себѣ самцовъ наиболѣе отличающихся, въ какомъ-либо отношеніи, и ихъ отличительныя черты передаютъ своему потомству. Молодыя самки, унаслѣдуя вкусъ отъ своихъ предковъ, продолжаютъ выборъ въ томъ же самомъ направленіи; чрезъ это особенности, на которыхъ остановился выборъ самокъ, передаются изъ поколѣнія въ поколѣніе все въ болѣе и болѣе развитомъ состояніи. Болѣе или менѣе дальнѣйшимъ результатомъ такового подбора является измѣненіе вида. Начало такому измѣненію всегда полагается въ мужскомъ полѣ; потому что половой подборъ, вслѣдствіе большей страстности самца, вообще вліяетъ на этотъ полъ, а не на женскій, и потому что та цѣль, которую преслѣдуетъ половой подборъ, всегда находится въ организациі самца. Но часто, въ силу закона наслѣдственности, особенности самца приобрѣтаются и самками, хотя въ меньшей сравнительно степени. Измѣненія, обязанныя своимъ происхожденіемъ половому подбору, обыкновенно появляются у самцовъ не раньше достиженія ими періода половой зрѣлости; до этого же періода, внѣшность молодыхъ самцовъ бываетъ сходна съ внѣшностью самокъ. Въ большинствѣ случаевъ, особенности, приобрѣтаемыя самцами съ наступленіемъ періода половой зрѣлости, остаются постоянными; но самцы нѣкоторыхъ видовъ птицъ приобрѣтаютъ себѣ болѣе яркое опереніе лишь только на время періода размноженія, теряя его всякій разъ послѣ этого періода и приобрѣтая вновь при наступленіи каждаго новаго періода размноженія.

Половой подборъ, подобно подбору искусственному, имѣетъ своимъ предметомъ по преимуществу внѣшніе признаки; большее развитіе нѣкоторыхъ изъ таковыхъ признаковъ не всегда бываетъ полезно обладающему ими организму: вслѣдствіе этого послѣдняго обстоя-

тельства, результаты полового подбора уступают въ прочности и пользѣ результатамъ подбора естественнаго, которому, какъ извѣстно, нѣтъ никакого дѣла до внѣшнихъ признаковъ, но который избираетъ лишь только то, что полезно охраняемому имъ организму. Но, несмотря на все это, результаты полового подбора чрезвычайно многочисленны. Ему обязаны своимъ происхожденіемъ всѣ межполовыя разности во всемъ животномъ царствѣ: большій ростъ самцовъ, ихъ большая сила и красота обязаны своимъ происхожденіемъ половому подбору; такъ называемые музыкальные снаряды, которыми обладаютъ самцы нѣкоторыхъ животныхъ, и удивительная способность пѣнія, свойственная самцамъ многихъ породъ птицъ, приобрѣтены также путемъ полового подбора; большіе рога, клыки, шпоры и другія естественныя орудія развились у самцовъ при помощи тогоже самаго дѣятеля; борода у самцовъ нѣкоторыхъ породъ обезьянъ и у человѣка, а также обнаженность человѣка приобрѣтены подъ влияніемъ полового подбора; большій ростъ, сила, смѣлость, воинственность и энергія мужчины, а также его большая умственная сила и изобрѣтательность суть продукты также полового подбора.

Изъ сказаннаго видно, что половой подборъ, по мнѣнію Дарвина, оказываетъ весьма могучее влияние на развитие и умноженіе формъ органическаго міра. Вѣру въ могущество этого дѣятеля Дарвинъ основываетъ на слѣдующихъ соображеніяхъ, выраженныхъ имъ въ немногихъ словахъ: „признаки, которые мы, говоритъ Дарвинъ, имѣемъ всѣ основанія считать приобрѣтенными такимъ путемъ (т. е. путемъ полового подбора), ограничены однимъ поломъ; это одно уже дѣлаетъ вѣроятнымъ, что они до нѣкоторой степени связаны съ актомъ воспроизведенія. Эти признаки въ безчисленныхъ примѣрахъ развиваются вполне только въ зрѣломъ возрастѣ и часто только въ извѣстное время года, которое всегда есть время размноженія. Самцы (оставляя безъ вниманія немногіе исключитель-

ные случаи) наиболѣе дѣятельны при ухаживаньи; они лучше вооружены и обладаютъ разнообразными привлекательными качествами. Нужно обратить особое вниманіе на то, что самцы показываютъ свои прелести съ особой заботливостью въ присутствіи самокъ и рѣдко или никогда не щеголяютъ ими внѣ періода любви. Невѣроятно, чтобы это стремленіе показывать свои прелести было безцѣльно. Наконецъ, у насъ есть положительныя доказательства относительно нѣкоторыхъ четвероногихъ и птицъ, что особи одного пола способны чувствовать сильнѣе отвращеніе или влеченіе къ извѣстнымъ особямъ другого пола“ (1).

Итакъ, вотъ тѣ основанія, въ силу которыхъ Дарвинъ прилагаетъ теорію постепеннаго развитія къ вопросу о происхожденіи человѣка: 1) организмъ человѣка, наравнѣ съ организмами низшихъ животныхъ, несомнѣнно подлежитъ многоразличнымъ измѣненіямъ и 2) измѣненія, пріобрѣтаемыя тѣмъ или другимъ человѣческимъ индивидуумомъ, не только, благодаря силѣ наслѣдственности, сохраняются въ организаціи его потомства, но, благодаря, силѣ подбора, они постепенно все болѣе и болѣе развиваются въ организаціи дальнѣйшихъ потомковъ. Примѣры показываютъ, что полезныя и вредныя уклоненія одинаково наслѣдственны и одинаково способны къ дальнѣйшему развитію въ потомствѣ. Вслѣдствіе послѣдняго обстоятельства, должно было бы происходить въ мірѣ животномъ, включая сюда и человѣка, наравнѣ съ прогрессивнымъ развитіемъ и регрессивное. Послѣдняго Дарвинъ не отвергаетъ; но только, по его мнѣнію, прогрессивное развитіе въ большинствѣ случаевъ одерживаетъ верхъ надъ регрессивнымъ: потому что организмы, лучше приспособленные къ жизненнымъ условіямъ, успѣшнѣе ведутъ борьбу за существованіе и продолженіе рода, чѣмъ организмы менѣе приспособленные.

(1) Тамж. т. 2, стр. 443 — 446.

Всѣ доказательства, — приводимыя Дарвиномъ въ подтвержденіе измѣнчивости человѣческаго организма, подчиняющейся тѣмъ же самымъ условіямъ и законамъ, какимъ подчиняется измѣнчивость организма низшихъ животныхъ, — не даютъ ни малѣйшаго права заключать о происхожденіи человѣка отъ какой-нибудь низшей животной формы: потому что всѣ таковыя доказательства свидѣтельствуютъ лишь только о такой измѣнчивости, которая далеко не выходитъ изъ предѣловъ вида. Но Дарвинъ думаетъ пріобрѣсти себѣ право на такое заключеніе чрезъ предположеніе несмѣтнаго количества протекшихъ вѣковъ, въ сравненіи съ которыми ничтожна историческая жизнь всего человѣчества; втеченіе этого безчисленнаго количества протекшаго времени, по мнѣнію Дарвина, могли незамѣтно сложиться изъ незначительныхъ разностей, свойственныхъ отдѣльнымъ индивидуумамъ, разности весьма великія, — равныя тѣмъ, которыя отличаютъ породу отъ породы, видъ отъ вида, родъ отъ рода, семейство отъ семейства и т. д. Слѣдовательно, несмѣтное количество протекшихъ вѣковъ, по мнѣнію Дарвина, дало возможность означеннымъ причинамъ произвести изъ какой-нибудь, самой незатѣливой, животной формы все множество и разнообразіе современныхъ намъ и угасшихъ животныхъ формъ, съ человѣкомъ во главѣ. Въ организмѣ человѣка и въ его умственныхъ способностяхъ Дарвинъ пытается отыскать фактическія доказательства своему предположенію о происхожденіи человѣка отъ низшей животной формы; потому что, по его мнѣнію, А) строеніе человѣческаго организма носитъ на себѣ слѣды происхожденія человѣка отъ низшей животной формы и Б) между умственными способностями человѣка и высшихъ млекопитающихъ не существуетъ основнаго различія.

Доказательства происхожденія челоѣка отъ низшей животной формы, находящіяся въ самомъ челоѣкѣ.

А) Слѣды происхожденія челоѣка отъ низшей животной формы Дарвинъ находитъ: а) въ гомологическомъ строеніи челоѣческаго организма, б) въ его зародышевомъ или эмбриональномъ развитіи, с) въ рудиментарныхъ или зачаточныхъ органахъ и d) въ реверсивныхъ проявленіяхъ въ организаціи челоѣка.

а) *Гомологическое строеніе челоѣческаго организма.*
„Всѣмъ извѣстно, говоритъ Дарвинъ, что челоѣкъ устроенъ по одному общему типу или образцу съ другими млекопитающими. Всѣ кости его скелета могутъ выдержать сравненіе съ соответствующими костями обезьяны, летучей мыши, или тюленя. Тоже самое замѣчается и относительно его мышцъ, нервовъ, кровеносныхъ сосудовъ и внутренностей. Мозгъ, важнѣйшій изъ органовъ, слѣдуетъ тому же закону, какъ доказано изслѣдованіями Гёкеля и другихъ анатомовъ“ (1).

Сходство въ строеніи челоѣческаго организма съ организмами низшихъ млекопитающихъ, по мнѣнію Дарвина, обнаруживается не изъ однихъ только фактовъ сравнительной анатоміи, но также и изъ сходства фізіологическихъ отправленій и многихъ патологическихъ явленій и изъ одинаковости вкусовъ.

Неговоря о всѣхъ фізіологическихъ отправленіяхъ, общихъ челоѣку и низшимъ млекопитающимъ. Дарвинъ обращаетъ вниманіе только на одно, болѣе важное для его цѣли—на размноженіе особей. „Весь процессъ столь важной функціи, говоритъ Дарвинъ, какъ размноженіе, поразительно одинаковъ у всѣхъ млекопитающихъ, начиная отъ перваго акта ухаживания самца до рожденія и кормленія дѣтенышей. Обезьяны рождаются почти въ столь же беспомощномъ состояніи, какъ и наши дѣти. У нѣкоторыхъ родовъ

(1) Тамъ же т. I. стр. 5.

дѣтеныши отличаются по внѣшнему виду отъ взрослыхъ не менѣе, чѣмъ наши дѣти отъ своихъ родителей“ (1).

Въ подтвержденіе одинаковости патологическихъ явленій, Дарвинъ указываетъ во первыхъ на нѣкоторыя эпидемическія болѣзни, которыя человѣкъ и низшія животныя могутъ передавать другъ другу и дѣйствіе которыхъ на организмъ того и другихъ сопровождается одинаковыми слѣдствіями; къ числу такихъ болѣзней относятся: оспа, сипъ, водобоязнь и т. п. Кромѣ эпидемическихъ болѣзней Дарвинъ указываетъ на слѣдующія частныя болѣзни: на катарръ легкихъ, переходящій при частомъ повтореніи въ чахотку, на воспаление кишекъ, на катарактъ въ глазѣ и горячку, при выпаданіи молочныхъ зубовъ. Всѣ эти болѣзни, по крайней мѣрѣ, у обезьянъ похожи на наши подобныя же болѣзни не только по ихъ внѣшнему проявленію и по производимымъ ими послѣдствіямъ, но даже и по воздѣйствію на нихъ различныхъ медикаментовъ. Всѣ такія патологическія явленія указываютъ собою на химическое сходство тканей и крови человѣческаго и животнаго организмовъ.

Сходство вкусовъ человѣка и животныхъ обнаруживается изъ того, что многіе виды обезьянъ очень любятъ пить чай, кофе и спиртные напитки, а также—курить табакъ. Неумѣренное употребленіе спиртныхъ напитковъ у обезьянъ сопровождается тѣми же послѣдствіями, что и у человѣка: опьяненіемъ, сопровождающимся различными кривляньями, напоминающими пьянаго человѣка, и головную болью—на слѣдующее утро.

б) *Зародышевое или эмбриональное развитіе.* Человѣческій организмъ, на пути своего эмбриональнаго развитія претерпѣваетъ весьма много измѣненій; при чемъ онъ принимаетъ нѣсколько характеристическихъ

(1) Тамж. стр. 7—8.

формъ, напоминающихъ собою организмы въ которыхъ низшихъ животныхъ. Начало развитія человѣческаго зародыша бываетъ вполне аналогично съ развитіемъ зародышей всѣхъ низшихъ млекопитающихъ. Что касается обезьянъ, то указанная аналогія сохраняется почти до самаго конца періода эмбриональнаго развитія между зародышами человѣка и обезьяны; въ теченіе большей части утробной жизни человѣческой зародышъ даже почти ничѣмъ не отличается отъ обезьяняго.

Основные черты сходства эмбриональнаго развитія зародышей человѣка и животныхъ выражены Дарвиномъ въ слѣдующихъ, немногихъ словахъ: „человѣкъ развивается изъ яйца, въ 125 часть дюйма въ поперечникѣ, которое ничѣмъ не отличается отъ яицъ другихъ животныхъ. Самый зародышъ въ ранній періодъ едвали можно отличить отъ зародышей другихъ членовъ позвоночнаго царства. Въ это время артеріи развѣтвляются дугообразно, какъ бы для того, чтобы нести кровь къ жабрамъ, которыхъ нѣтъ у высшихъ позвоночныхъ, хотя щели, находящіяся по бокамъ шеи, и указываютъ на ихъ первоначальное существованіе. Нѣсколько позже, когда образуются конечности, „ноги ящерицъ и млекопитающихъ“, какъ замѣчаетъ знаменитый Фонъ-Веръ, „крылья и ноги птицъ, равно какъ ноги и руки человѣка, всѣ развиваются изъ одной и той же основной формы“. Человѣческой зародышъ, замѣчаетъ профессоръ Гёксли, „отличается отъ зародыша обезьянъ лишь въ позднихъ ступеняхъ своего развитія, тогда какъ послѣдній отличается отъ зародыша собаки столько же, какъ и человѣческой зародышъ. Такое заявленіе можетъ показаться страннымъ, но оно фактически вѣрно“ (1).

с) *Рудиментарные или зачаточные органы.* Подъ именемъ рудиментарныхъ органовъ, въ собственномъ

(1) Тамж. стр. 9.

смыслѣ, разумѣются такіе органы, которые не оказываютъ ни малѣйшей практической пользы обладающему ими организму; таковы, на примѣръ, грудныя желѣзы у самцовъ всѣхъ млекопитающихъ, рѣзцы у жвачныхъ, никогда не проходящія чрезъ десна, и др. Къ рудиментамъ же Дарвинъ относитъ и такіе органы, которые оказываютъ своимъ обладателямъ весьма ничтожную услугу,—въ родѣ, на примѣръ, той, какую оказываетъ хвостъ всѣмъ не цѣпкохвостымъ животнымъ,—или такіе, которые, будтобы, выполняютъ теперь не то назначеніе, какое они выполняли прежде. Къ числу послѣднихъ рудиментовъ Дарвинъ относитъ между прочимъ клыки человѣка, которые въ настоящее время выполняютъ роль корневыхъ зубовъ, но прежде они будто служили человѣку могучимъ орудіемъ, при раздираніи сырой животной добычи, и грознымъ оружіемъ въ борьбѣ съ другими животными и съ себѣ подобными.

Рудиментарныя органы наиболѣе свойственны высшимъ млекопитающимъ; потому что они, по мнѣнію Дарвина, претерпѣли на пути своего развитія болѣе метаморфозъ, чѣмъ низшія животныя. Человѣку, какъ самому высшему животному, принадлежитъ, со стороны количества рудиментовъ, первое мѣсто въ ряду всѣхъ животныхъ.

Образованіе рудиментарныхъ органовъ, по мнѣнію Дарвина, совершается слѣдующимъ образомъ: организмы, на пути своего постепеннаго развитія, медленно и незамѣтнымъ образомъ отступаютъ отъ своего первоначальнаго типа, приспособляясь все болѣе и болѣе къ окружающимъ ихъ жизненнымъ условіямъ; если при этомъ предположить, что, вмѣстѣ съ развитіемъ извѣстнаго организма, измѣняются окружающія его жизненныя условія, то, приспособляясь къ измѣненнымъ условіямъ, таковой организмъ приобрѣтетъ себѣ нѣкоторые органы въ болѣе совершенномъ видѣ—въ смыслѣ приспособленія, другіе же, которымъ новыя жизненныя условія даютъ меньшее практическое при-

ложеніе, должны будутъ развиваться у него сравнительно слабѣе; чѣмъ больше и продолжительнѣе будутъ измѣняться жизненные условія въ одномъ и томъ же направленіи, тѣмъ послѣдніе органы будутъ находить себѣ все меньше и меньше практическаго приложенія и тѣмъ слабѣе и слабѣе будетъ совершаться ихъ развитіе: потому что каждый органъ отъ упражненія развивается, а отъ бездѣйствія слабѣетъ. При этомъ силы наслѣдственности и подбора оказываютъ дѣятельную помощь какъ въ дѣлѣ развитія однихъ органовъ, такъ и въ приведеніи къ болѣе или менѣе рудиментарному состоянію другихъ.

Всѣ органы, находящіеся у высшихъ животныхъ въ рудиментарномъ состояніи, у низшихъ животныхъ находятся въ нормальномъ состояніи. Вслѣдствіе этого обстоятельства, Дарвинъ и смотритъ на рудименты, какъ на остатки давно былого, служащіе историческими указаніями того пути, по которому шло развитіе органической жизни. Такъ какъ развитіе человѣческаго организма, по мнѣнію Дарвина, прошло чрезвычайно длинный путь, то поэтому въ немъ, какъ уже замѣчено выше, нѣтъ недостатка въ таковыхъ историческихъ указаніяхъ, относящихся къ визшимъ ступенямъ его развитія.

При обзорѣ рудиментарныхъ органовъ человѣка, Дарвинъ прежде всего останавливается на нѣкоторыхъ мускулахъ, которые у животныхъ находятся въ нормальномъ состояніи, а у человѣка или отсутствуютъ совершенно, или же иногда попадаютъ въ рудиментарномъ состояніи. Къ числу таковыхъ мускуловъ Дарвинъ, между прочимъ, относитъ такъ называемый *rapniculus carnosus*, посредствомъ котораго многія животныя, напримѣръ лошади, имѣютъ возможность приводить въ движеніе свою кожу. Отъ этого мускула, по мнѣнію Дарвина, остались лишь нѣкоторыя вѣтви въ различныхъ частяхъ человѣческаго организма, какъ то: на лбу, на шеѣ, иногда на груди, подъ мышками, на лопаткахъ и проч. Первый, изъ из-

численныхъ здѣсь остатковъ означеннаго мускула, у человѣка и до сего времени находится въ нормальномъ состояніи, посредствомъ котораго человѣкъ имѣетъ возможность приводить въ движеніе брови; второй не можетъ быть приводимъ въ дѣйствіе по произволу человѣка, хотя онъ и хорошо развитъ; послѣдніе же попадаютъ только въ рѣдкихъ человѣческихъ организамахъ—и то всегда въ зачаточномъ состояніи. Къ этого же рода мускуламъ Дарвинъ относитъ и тѣ, которыя у животныхъ служатъ для движенія наружнаго уха и внутреннихъ его частей. Эти мускулы у всѣхъ животныхъ, за выключеніемъ чимпанзе и орангъ-утанга, находятся въ нормальномъ состояніи; у человѣка же и двухъ означенныхъ видовъ обезьянъ находятся лишь только рудименты этихъ мускуловъ, хотя у нѣкоторыхъ людей они будто настолько бывають развиты, что дозволяютъ имъ производить слабыя движенія ушами. Въ этомъ послѣднемъ обстоятельстве Дарвинъ видитъ ясное доказательство бывшей подвижности человѣческихъ ушей; а въ какомъ-то *маленькомъ при-тупленномъ кончикѣ, идущемъ отъ загнутаго внутрь края или отъ улитки*, онъ видитъ доказательство ихъ бывшей заостренности.

Кромѣ означенныхъ мускуловъ, къ рудиментамъ же Дарвинъ относитъ слѣдующія части человѣческаго организма: 1) полулунную складку, будто напоминающую собою мигательную оболочку или третье вѣко птицъ; 2) расположеніе волосъ на поверхности человѣческаго организма и особенно нѣжный пушекъ, покрывающій всю поверхность, за выключеніемъ ладоней рукъ и подошвъ ногъ, шестимѣсячнаго человѣческаго плода,—этотъ пушекъ, по мнѣнію Дарвина, ясно указываетъ на шерстяной покровъ, которымъ нѣкогда обладали наши отдаленные предки; 3) хвостовые позвонки, какъ остатки отъ хвоста нашихъ предковъ; 4) два слѣда на плечевой кости, указывающіе будто бы на два—когда-то бывшія на ихъ мѣстѣ—отверстія, называемыя *верхне-и-нижне-кандилоидными*, существую-

щія вивѣ у многихъ животныхъ, особенно у хищныхъ; 5) грудныя желѣзы у мужчинъ, свидѣтельствующія будто бы о гермафродитствѣ нашего отдаленнаго предка; 6) червеобразный придатокъ слѣпой кишки; 7) задніе коренные зубы или зубы мудрости, которые у цивилизованныхъ народовъ, вслѣдствіе постепеннаго укороченія челюстей, отличаются отъ прочихъ коренныхъ зубовъ меньшею величиною и меньшею прочностью; и 8) клыки, которые Дарвинъ считаетъ самымъ очевиднымъ доказательствомъ происхожденія человѣка отъ низшей животной формы, способнымъ даже невѣрующаго его ученію уличить въ невѣріи: „тотъ, говоритъ Дарвинъ, кто съ презрѣніемъ отвергаетъ мысль, что форма его собственныхъ клыковъ и случайное большое развитіе ихъ у другихъ людей обязаны своимъ происхожденіемъ нашимъ древнимъ прародителямъ, которые одарены были этимъ страшнымъ оружіемъ, обнаружатъ усмѣшкой свою родословную. Потому что, не имѣя ни намѣренія, ни возможности употреблять эти зубы какъ оружіе, онъ все-таки сократитъ свои „оскаливающія мышцы“ (какъ назвалъ ихъ сэръ С. Белль), какъ бы приготовляя зубы къ дѣйствию, подобно собакѣ, собирающейся грызться“ (1).

Наконецъ, къ рудиментамъ же человѣка Дарвинъ относитъ и чувство обонянія, которые у человѣка развито гораздо слабѣе, чѣмъ у животныхъ.

d) *Реверсивныя проявленія въ организаціи человѣка.* Съ рудиментами находятся въ весьма тѣсной связи такъ называемыя реверсивныя проявленія въ организаціи человѣка; вслѣдствіе таковой связи, по мнѣнію Дарвина, нѣкоторые изъ фактовъ можно одинаково отнести какъ къ тому, такъ и другому роду явленій. Реверсивныя проявленія состоятъ въ томъ, что черты, свойственныя организаціи низшихъ животныхъ, иногда какъ бы случайно попадаютъ въ организаціи высшихъ

(1) Тамж. стр. 140.

животныхъ и даже—человѣка, гдѣ таковыя черты достигаютъ значительнаго развитія, — такъ что иногда бываютъ способны выполнять тѣ отправленія, какія они выполняютъ у низшихъ животныхъ.

Къ реверсивнымъ проявленіямъ человѣческаго организма Дарвинъ относитъ слѣдующія: 1) мозгъ микроцефала, будто бы напоминающій собою мозгъ обезьяны; 2) двойную матку, иногда встрѣчающуюся у женщинъ и напоминающую собою матку сумчатыхъ животныхъ; 3) двойную небную кость, всегда встрѣчающуюся у двумѣсячнаго человѣческаго зародыша и иногда попадающуюся у взрослыхъ людей, которая у четырехрукихъ и другихъ млекопитающихъ всегда раздвоена; 4) признаки раздвоенія лобной кости, которая у млекопитающихъ животныхъ нормально состоитъ изъ двухъ частей, соединенныхъ весьма замѣтнымъ швомъ; 5) сильное развитіе клыковъ, попадающее въ нѣкоторыхъ частныхъ случаяхъ и напоминающее собою животный типъ отдаленнаго человѣческаго предка; наконецъ 6) появленіе мускуловъ, свойственныхъ организмамъ низшихъ животныхъ. Мускульныя уклоненія реверсивнаго характера у человѣка встрѣчаются весьма часто; такъ что, вслѣдствіе многочисленности, ихъ трудно даже перечестъ. О многочисленности таковыхъ явленій можно судить изъ слѣдующаго примѣра, приводимаго Дарвиномъ: „на одномъ мужскомъ трупѣ, крѣпкаго тѣлосложенія и съ хорошо развитымъ черепомъ, было найдено не менѣе семи разновидностей мышць и всѣ они вполне воспроизводили мышцы, свойственныя нормально различнымъ родамъ обезьянъ“ (1). Что же касается раздвоенія небной и лобной кости, то проявленіе этихъ особенностей, по заявленію Дарвина, чаще встрѣчается у косозубыхъ человѣческихъ расъ и на древнихъ черепахъ, принадлежащихъ къ типу короткоголовыхъ. Это обстоятельство, по мнѣнію

(1) Тамж. стр. 141.

Дарвина, указываетъ на то, что древнія и низшія человѣческія расы, вслѣдствіе ихъ сравнительно болѣе близости къ животнымъ праотцамъ, способны къ болѣе частному уподобленію низшимъ животнымъ чрезъ тѣ или другія черты строенія.

Всѣ случаи реверсивныхъ проявленій въ организмѣ человѣка, по мнѣнію Дарвина, весьма наглядно указываютъ собою на наше близкое родство съ животными и съ этой только точки зрѣнія они объяснимы; но если отвергнуть это родство, то нельзя будетъ подыскать никакого разумнаго объясненія всѣмъ означеннымъ явленіямъ.

В) Между умственными способностями человѣка и высшихъ млекопитающихъ не существуетъ основнаго различія.

На основаніи фактовъ и соображеній, подобныхъ изложеннымъ нами въ предыдущей главѣ, Дарвинъ и заключаетъ, что физическое строеніе человѣческаго организма носитъ на себѣ явные слѣды происхожденія его отъ низшей животной формы. Къ подобному же заключенію Дарвинъ пытается придти и чрезъ сравнительный обзоръ умственныхъ способностей человѣка и животныхъ. При этомъ Дарвинъ пытается главнымъ образомъ доказать только то, что умственныя способности человѣка отличаются отъ умственныхъ способностей животныхъ лишь только высшею степенью развитія и слѣдовательно большимъ совершенствомъ, зависящимъ отъ болѣе высокаго развитія человѣческаго организма; но что существеннаго или основнаго различія между ними не существуетъ. Въ умственныхъ способностяхъ человѣка, по мнѣнію Дарвина, нѣтъ ничего новаго, чего бы не было, хотя въ слабомъ зачаткѣ, у животныхъ или что не обуславливалось бы только высшимъ развитіемъ организма. Зачатки умственныхъ способностей, присущія животнымъ, будто совершенно достаточны для того, чтобы, при высшемъ развитіи ихъ организаци, въ результатѣ получился умъ равный человѣческому. Постепенное развитіе ум-

ственныхъ способностей, совершающееся въ каждомъ человѣческомъ индивидуумѣ по мѣрѣ развитія его физической организаціи, и разность между умственными способностями людей—отъ идіота до развитаго европейца, убѣждаютъ Дарвина во-первыхъ въ томъ, что умственнымъ способностямъ человѣка свойственна такая же измѣняемость, какая свойственна его физической организаціи, а во-вторыхъ въ томъ, что измѣняемый умъ человѣка, въ лицѣ идіота, немногимъ отличается отъ ума животныхъ,—откуда онъ и возвысился до ума самаго развитаго и даровитаго европейца.

Выразивъ сущность Дарвинова мнѣнія, касательно умственныхъ способностей человѣка, мы возможно кратко изложимъ тѣ основанія и соображенія, на которыхъ онъ пытается обосновать это мнѣніе.

Умственные способности, по мнѣнію Дарвина, находятся въ самомъ близкомъ отношеніи къ такъ называемому инстинкту: послѣдній представляетъ собою низшую ступень первыхъ. Отсюда ясно вытекаетъ то заключеніе, что животныя, обладающія инстинктомъ, обладаютъ и зачатками умственныхъ способностей, и если они обнаруживаютъ инстинктивныя дѣйствія сходныя съ таковыми же дѣйствіями человѣка, то слѣдовательно и ихъ умственные способности должны быть сходны съ умственными способностями человѣка. Въ сходствѣ инстинктовъ человѣка и животныхъ легко убѣдиться изъ чувства самосохраненія, половой любви, любви матери къ своему новорожденному и способности новорожденнаго сосать,—одинаково свойственныхъ человѣку и животнымъ.

Сходясь съ животными въ общности нѣкоторыхъ инстинктовъ, человѣкъ однако отличается отъ нихъ обладаніемъ меньшаго количества инстинктовъ. Это послѣднее обстоятельство Дарвинъ объясняетъ высшимъ умомъ, свойственнымъ человѣку; потому что, по его мнѣнію, количество инстинктовъ находится въ обратномъ отношеніи къ качеству ума: вслѣдствіе этого закона, болѣе умныя животныя обладаютъ меньшимъ

количествомъ инстинктовъ и наоборотъ. Но нѣкоторые насекомыя, рыбы, амфибіи и бобръ заключаютъ въ себѣ непонятное отступленіе отъ упомянутаго закона: потому что пчелы, муравьи и бобры, обладая высокимъ умомъ, обладаютъ въ тоже время и самыми изумительными инстинктами, а рыбы и амфибіи, напротивъ, неотличаются ни умомъ, ни инстинктами.

Указавъ на общность инстинктовъ человѣка и животныхъ, Дарвинъ далѣе пытается доказать, что животныя обладаютъ тождественными съ человѣкомъ чувствами, воспріятіями и ощущеніями,—сходными страстями и привязанностями,—что животнымъ свойственно чувство изумленія и любопытства,—что они, подобно человѣку, обладаютъ способностями переимчивости, вниманія, памяти, воображенія и даже разсудка,—что имъ присуще самосознаніе и чувство прекраснаго.. недостаетъ только у нихъ, до полнаго равенства съ человѣкомъ, способности отвлеченнаго мышленія, религіи и нравственнаго чувства; но такъ какъ этотъ недостатокъ животныхъ Дарвинъ объясняетъ низкою сравнительно ступенью развитія ихъ физической организаціи,—то поэтому онъ, имѣя въ виду и этотъ недостатокъ, считаетъ себя вправѣ утверждать, что между умственными способностями человѣка и животныхъ не существуетъ основнаго различія.

Нежелая оспаривать того, что животнымъ свойственны низшія психическія способности, мы обратимъ вниманіе только на тѣ доказательства и соображенія, съ помощію которыхъ Дарвинъ пытается объяснить фактъ присутствія животнымъ разсудка, самосознанія и чувства прекраснаго; потомъ мы изложимъ сущность тѣхъ соображеній, чрезъ которыя Дарвинъ старается доказать, что способность отвлеченнаго мышленія, религіи и нравственное чувство человѣка представляютъ собою продуктъ высшаго развитія его физической организаціи и что, слѣдовательно, животныя также могутъ со временемъ приобрѣсти эти высшія качества человѣческой души, когда ихъ организація достигнетъ высшей ступени своего развитія.

Разсудокъ, составляющій собою вѣнецъ человѣческихъ способностей, по мнѣнію Дарвина, имѣется и у животныхъ. Главныя фактическія доказательства, относящіяся къ этому предмету, Дарвинъ заимствуетъ изъ жизни собакъ и обезьянъ. Съ наиболѣе выдающимися таковыми фактами мы познакомимъ читателей.

Собаки, употребляемыя въ полярныхъ странахъ для ѣзды, умѣютъ не только распознавать тонкость льда, но даже они способны предпринимать мѣры противъ проваловъ, когда имъ приходится вести сани по слишкомъ тонкому льду: потому что они, въ такихъ случаяхъ, перестаютъ тянуть сани сомкнутымъ рядомъ и, чтобы равномернѣе распредѣлить свою тяжесть, разбѣгаются въ разныя стороны.

Охотничьи собаки будто нерѣдко проявляютъ сознательныя и обдуманныя дѣйствія, при отправленіи ихъ обязанностей; таковыя именно дѣйствія Дарвинъ усматриваетъ въ слѣдующихъ фактахъ, сообщенныхъ ему охотниками: „господинъ Колькунъ, говоритъ Дарвинъ, подстрѣлилъ пару дикихъ утокъ, которыя упали по другую сторону рѣки. Его собака пыталась принести обѣихъ заразъ, но не могла съ ними справиться. Тогда она, хотя во всю жизнь не измѣла ни разу пера у дичи, *сознательно* задушила одну изъ утокъ, принесла хозяину подстрѣленную и затѣмъ вернулась за мертвой. Гѣтчинсонъ рассказываетъ, что однажды онъ попалъ разомъ въ двухъ куропатокъ; одна была убита, другая равена; послѣдняя убѣжала и была поймана собакой, которая, возвращаясь, наткнулась на мертвую куропатку; она остановилась крайне удивленная, и, послѣ двухъ трехъ попытокъ захватить обѣихъ, убѣдилась, что неможетъ успѣть въ этомъ, не выпустивъ подстрѣленной птицы. *Подумавъ* съ минуту, она *сознательно* задушила ее и за тѣмъ принесла обѣихъ разомъ. Это былъ единственный случай, когда она позволила себѣ какое-либо насиліе противъ дичи“ (1).

(1) Тамж. стр. 47—48.

Изъ жизни обезьянъ замѣчательны слѣдующіе, относящіеся сюда, факты: Ренгеръ „разказываетъ, говорить Дарвинъ, что когда онъ въ первый разъ далъ яйцо своимъ обезьянамъ, онъ раздавили его и такимъ образомъ потеряли много содержимаго. Впослѣдствіи онъ осторожно разбивали одинъ изъ концовъ яйца о какое-нибудь твердое тѣло и снимали обломки скорлупы пальцами. Разъ порѣзавши себѣ руку какимъ-либо острымъ орудіемъ, онъ никогда болѣе не дотрогивались до него или брали его съ величайшей осторожностью. Онъ часто получали куски сахару, завернутые въ бумагу, и Ренгеръ сажалъ иногда въ бумагу живую осу, которая жалила ихъ, если онъ быстро развертывали бумагу. Послѣ одного такого случая обезьяны всякій разъ подносили сначала свертокъ къ уху, чтобы убѣдиться, не движется ли тамъ что-либо“ (1).

Послѣ изложенія подобныхъ фактовъ, Дарвинъ высказываетъ удивленіе тому, что, несмотря на такъ-вые факты, находятся писатели, настаивающіе на томъ, что человѣкъ своими умственными способностями отдѣленъ отъ всѣхъ животныхъ непреодолимой стѣной. Подобные писатели стараются подтвердить это положеніе множествомъ шаткихъ, по мнѣнію Дарвина, доводовъ. Они между прочимъ увѣряютъ, „что одинъ только человѣкъ способенъ къ постепенному усовершенствованію, что одинъ онъ знаетъ употребленіе орудій и огня, обращаетъ другихъ животныхъ въ домашнее состояніе, владѣеть собственностію, умѣетъ говорить“ (2) и проч... Какъ ни шатки, съ точки зрѣнія Дарвина, всѣ подобные доводы, однако онъ нѣкоторые изъ нихъ удостоиваетъ своего вниманія, противопоставляя имъ нѣкоторыя критическія замѣчанія.

Прогрессивное развитіе умственныхъ способностей, по мнѣнію Дарвина, свойственно не одному человѣку,

(1) Тамж. стр. 47.

(2) Тамж. стр. 49.

но и животнымъ. Въ запиту этого мнѣнія Дарвинъ приводитъ слѣдующіе факты: молодія животныя легче попадаютъ въ различныя западни, чѣмъ старыя,—последнія, вслѣдствіе примѣра прежде пойманныхъ ихъ собратій, оказываются гораздо осмотрительнѣе молодыхъ; въ тѣхъ мѣстностяхъ, гдѣ часто производится охота, животныя бываютъ осторожнѣе, чѣмъ въ тѣхъ мѣстностяхъ, гдѣ охота производится рѣдко; домашнія собаки, произшедшія отъ волковъ и шакаловъ, сдѣлались умнѣе своихъ дикихъ предковъ: потому что онѣ хотя и сдѣлались менѣе хитрыми, подозрительными и осмотрительными, чѣмъ ихъ дикіе предки, но за то приобрѣли различныя другія качества, напримѣръ, привязанность, преданность и кротость характера; обыкновенная крыса вытѣснила и побѣдила другія породы крысъ въ Европѣ, въ нѣкоторыхъ частяхъ сѣверной Америки, на Формозѣ и на китайскомъ материкѣ. Побѣда эта осталась на сторонѣ обыкновенной крысы будто вслѣдствіе ея умственного превосходства предъ другими видами крысъ, которое она приобрѣла себѣ чрезъ продолжительное упражненіе умственныхъ способностей при изысканіи средствъ укрыться отъ преслѣдованій челоуѣка... Въ подобныхъ примѣрахъ Дарвинъ видитъ прогрессивное развитіе умственныхъ способностей; но главное доказательство этой истины онъ находитъ въ своей теоріи о развитіи видовъ: онъ говоритъ, что „утверждать, не обращая вниманія на прямыя доказательства, что ниодно животное не усовершенствовалося въ своихъ умственныхъ способностяхъ, значитъ снова поднимать весь вопросъ о развитіи видовъ“ ().

Животныя иногда, подобно челоуѣку, употребляютъ орудія и оружія. Въ подтвержденіе этого положенія Дарвинъ приводитъ слѣдующіе факты изъ жизни обезьянъ: чимпанзе, находясь въ естественномъ со-

(¹) Тамж. стр. 51.

стояниі, разбиваетъ камень туземные плоды, похожіе на орѣхи; гелады, защищаясь отъ ненавистныхъ имъ гамадриловъ, скатываютъ на нихъ съ горъ огромные камни; а бабуины употребляютъ подобнымъ же образомъ камни, при защитѣ отъ преслѣдованій человѣка; орангъ-утангъ иногда защищается отъ преслѣдованій человѣка обломками вѣтвей и колючими плодами, которые они бросаютъ съ вершины деревъ.

Языкъ, по мнѣнію Дарвина, составляетъ принадлежность не одного человѣка, но и животныхъ. Животныя могутъ дѣлиться другъ съ другомъ своими ощущеніями, посреѣствомъ различныхъ интонацій голоса и тѣлодвиженій. Этотъ незатѣйливый языкъ животныхъ часто понимается даже людьми, имѣющими частое обращеніе съ ними. Таковой языкъ животныхъ можно сравнить съ тѣмъ языкомъ человѣка, къ которому онъ прибѣгаетъ подъ вліяніемъ невольныхъ ощущеній, употребляя при этомъ лишь только одни междоиметія, невольныя движенія и сокращенія личныхъ мускуловъ. Что же касается способности членораздѣльной рѣчи, — особенно великой способности соединять опредѣленные звуки съ извѣстными мыслями, — то такая способность представляетъ исключительную собственность человѣка и по сознанію Дарвина; во онъ не придаетъ этой особенности человѣка никакого значенія, объясняя ея присутствіе болѣе высокимъ развитіемъ умственныхъ способностей человѣка, зависящимъ отъ высшаго развитія его физической организаціи.

Самосознаніе, индивидуальность и чувство прекраснаго, по мнѣнію Дарвина, свойственны не одному человѣку, но и животнымъ. Фактъ присутствія животнымъ самосознанія Дарвинъ думаетъ видѣть въ томъ предположеніи, что старая собака, одаренная хорошею памятью и нѣкоторой долей воображенія (доказательство послѣднему онъ находитъ въ снахъ собаки) можетъ иногда думать о давно прошедшихъ удовольствіяхъ охоты: въ этой предполагаемой думѣ собаки объ удовольствіяхъ охоты Дарвинъ и видитъ нѣкоторую

степень ея самосознанія. Доказательство тому, что животныя сохраняють свою умственную индивидуальность, Дарвинъ видитъ въ томъ фактѣ, что его собака, послѣ пятилѣтней разлуки съ нимъ, при встрѣчѣ признала его и исполняла все его приказанія. „Когда мой голосъ, говоритъ Дарвинъ, вызвалъ цѣлый рядъ старыхъ ассоціацій въ умѣ упомянутой выше собаки, она по всемъ признакамъ сохранила свои индивидуальныя особенности, хотя каждый атомъ ея мозга былъ вѣроятно болѣе одного раза замѣненъ другимъ въ теченіе пяти лѣтъ“ (1). Въ присутствіи у животныхъ чувства прекраснаго Дарвинъ убѣждается преимущественно изъ того обстоятельства, что самцы многихъ видовъ птицъ, благодаря разборчивому вкусу самокъ, приобрѣли себѣ прекрасное опереніе или пріятный голосъ и искусство пѣнія, и что они, зная цѣну своимъ преимуществамъ, кокетливо выставляютъ предъ самками свои блестящіе наряды или же стараются плѣнить ихъ своимъ искусствомъ пѣнія. Въ этихъ фактахъ Дарвинъ видитъ не только то, что животнымъ свойственно чувство прекраснаго, но также и то, что таковое чувство у нихъ сходно съ нашимъ: потому что украшенія самцовъ птицъ и ихъ пѣніе нравятся не однимъ птицамъ, но и намъ.

Способность отвлеченнаго мышленія и общія идеи
Дарвинъ признаетъ исключительно принадлежностью человѣка; потому что животныя еще не доразвились до обладанія такими свойствами. Проявленіе такихъ свойствъ обуславливается очень высокимъ развитіемъ умственныхъ способностей и высоко развитымъ языкомъ,—чего, какъ извѣстно, недостаетъ животнымъ.

Религія. Если животныя не доразвились до обладанія языкомъ, способностью отвлеченнаго мышленія и общими идеями, то уже конечно они не доразвились и до религіи; потому что „религіозное поклоненіе чрез-

(1) Тамж. стр. 15.

вычайно сложное чувство, говоритъ Дарвинъ, состоящее изъ любви, полной покорности превосходному и таинственному Повелителю, изъ глубокаго сознанія зависимости, страха, уваженія, благодарности, надежды на будущее и можетъ быть еще изъ другихъ элементовъ. Никакое существо не могло бы испытывать такого сложнаго чувства, пока оно не возвысилось до довольно значительной степени въ умственномъ и нравственномъ развитіи“ (1). Такое сложное чувство недоступно, по мнѣнію Дарвина, не только животнымъ, но даже и низшимъ дикарямъ, которые, по его мнѣнію, не только не имѣютъ понятія объ одномъ или многихъ богахъ, но даже не имѣютъ въ своемъ языкѣ и словъ для выраженія таковаго понятія: имъ доступно лишь только начало религіи, состоящее въ вѣрованіи въ невидимыя вліянія и вмѣшательства духовъ, образовавшееся подъ вліяніемъ естественныхъ условій; но проблески таковаго начала религіознаго чувства Дарвинъ думаетъ найти и у животныхъ: нѣкоторое отдаленное сходство съ такимъ чувствомъ Дарвинъ видитъ „въ привязанности собаки къ своему хозяину, этой горячей любви, соединенной съ полной покорностью, нѣкоторой боязнью и можетъ быть еще съ другими чувствами. Приемы собаки, возвращающейся къ хозяину, послѣ долгой разлуки и—я могу прибавить — приемы обезьяны относительно любимаго ею сторожа совершенно отличны отъ приемовъ этихъ же животныхъ при встрѣчѣ съ своими товарищами. Въ послѣднемъ случаѣ радость не такъ сильна и чувство равенства выражено въ каждомъ дѣйствіи. Профессоръ Браубахъ утверждаетъ даже, что собака смотритъ на хозяина какъ на Бога“ (2).

Нравственное чувство или совѣсть Дарвинъ считаетъ также исключительною принадлежностью чело-

(1) Тамж. стр. 71.

(2) Тамже.

вѣка, хотя зачатки этого чувства онъ видитъ и у животныхъ, живущихъ обществами,—въ ихъ такъ называемыхъ социальныхъ инстинктахъ, изъ которыхъ будто развилось и у человѣка нравственное чувство; вслѣдствіе этого, по мнѣнію Дарвина, каждое животное, обладающее социальными инстинктами, находится на пути къ достиженію нравственнаго чувства. „Слѣдующее положеніе кажется мнѣ, говоритъ Дарвинъ, въ высокой степени вѣроятнымъ, — именно, что всякое животное, одаренное ясно выраженными общественными инстинктами, должно роковымъ образомъ приобрести нравственное чувство, или совѣсть, какъ только его умственные способности достигнутъ такого же или почти такого же высокаго развитія, какъ у человѣка“ (1). Основанія для этого—въ высокой степени вѣроятнаго—мнѣнія Дарвинъ пытается отыскать въ жизни социальныхъ животныхъ. Таковыя животныя, при побужденіи со стороны социальныхъ инстинктовъ, всегда ищутъ общества себѣ подобныхъ, оказывая другъ другу болѣе или менѣе живую симпатію, выражающуюся иногда даже въ оказаніи взаимныхъ услугъ. Вместе съ болѣшимъ развитіемъ умственныхъ способностей, въ мозгу каждой животной особи могутъ постоянно возникать представленія прошлыхъ дѣйствій и впечатлѣній, при сравненіи которыхъ другъ съ другомъ необходимо должно рождаться у таковой особи чувство удовлетворенія или неудовлетворенія: вслѣдствіе всего этого, въ такомъ животномъ, должна произойти борьба между различными инстинктами и побужденіями, изъ которыхъ наиболѣе сильные и продолжительные должны брать верхъ надъ инстинктами и побужденіями менѣе сильными и менѣе продолжительными. При этой борьбѣ, впрочемъ, не всегда сила и продолжительность инстинктовъ и побужденій одерживаютъ верхъ, во иногда происходятъ и обратныя дѣйствія: потому что живот-

(1) Тамъ же. стр. 74—75.

нос, при высшемъ развитіи умственныхъ способностей, въ таковой борьбѣ будетъ играть не всегда пассивную роль, но оно будетъ уже проявлять нѣкотораго рода свободу. Если, послѣ таковой борьбы, животное рѣшится на таковыя дѣйствія, по исполненіи которыхъ оно будетъ чувствовать себя удовлетвореннымъ и спокойнымъ, то таковыя дѣйствія будутъ соответствовать нашимъ добрымъ и правымъ дѣйствіямъ; противоположныя же этимъ дѣйствія будутъ соответствовать неправымъ, недобрымъ нашимъ дѣйствіямъ. Если бы животное развилось до пріобрѣтенія языка, то тогда личныя побужденія каждой животной особи непременно должны были-бы въ значительной степени регулироваться общественнымъ мнѣніемъ или мнѣніемъ огуда, которое такимъ образомъ заняло бы роль нравственнаго законодателя.

Описаннымъ путемъ и подъ вліяніемъ означенныхъ условій, животныя, по мнѣнію Дарвина, непременно должны пріобрѣсти себѣ какое нибудь, быть можетъ отличное отъ нашего, нравственное чувство. „Я далеко отъ мысли, говорить Дарвинъ, будто каждое общежительное животное, умственныя способности котораго разовьются до такой дѣятельности и высоты, какъ у человѣка, пріобрѣтетъ нравственныя понятія сходныя съ нашими. Подобно тому, какъ всеѣмъ животнымъ присуще чувство прекраснаго, хотя они и восхищаются очень разнородными вещами, они могутъ имѣть и понятіе о добрѣ и злѣ, хотя это понятіе и ведетъ ихъ къ поступкамъ совершенно противоположнымъ нашимъ. Если бы на примѣръ—я намѣренно беру крайній случай—мы были воспитаны совершенно въ тѣхъ же условіяхъ, какъ улейныя пчелы, то нѣтъ ни малѣйшаго сомнѣнія, что наши незамужнія женщины, подобно пчеламъ работницамъ, считали бы священнымъ долгомъ убивать своихъ братьевъ, матери стремились бы убивать своихъ плодовитыхъ дочерей и никто не подумалъ бы протестовать противъ этого. Тѣмъ не менѣе пчела (или всякое другое общежи-

тельное животное) имѣла бы въ приведенномъ случаѣ, какъ мнѣ кажется, понятіе о добрѣ и злѣ, или совѣсть“ (1).

Признавая вполне возможнымъ достиженіе социальными животными нѣкотораго рода моральныхъ качествъ и отчасти указывая на средства, обуславливающія возможность достиженія ими такихъ качествъ, а также и на путь, по которому возможно ихъ развитіе,—Дарвинъ смотритъ и на нравственные качества человѣка не иначе, какъ съ той же самой точки зрѣнія. По его мнѣнію, человѣкъ достигъ современной нравственной высоты путемъ весьма продолжительнаго постепеннаго развитія. Въ основаніи нравственной организаціи человѣка, какъ уже замѣчено выше, лежатъ тѣ же социальныя инстинкты, съ которыхъ и началось развитіе человѣческой нравственности: потому что нравственное чувство, по мнѣнію Дарвина, въ основахъ своихъ тождественно съ социальными инстинктами. Развиваясь изъ социальныхъ инстинктовъ и подъ вліяніемъ социальныхъ условій, человѣческая нравственность, на первыхъ ступеняхъ своего развитія должна носить на себѣ признаки социальной жизни. Подтвержденіе этому предположенію Дарвинъ и находитъ въ нравственности дикарей, у которыхъ пользуются уваженіемъ одни только социальныя добродѣтели, на примѣръ: правдивость, покорность, мужество, самоотверженіе, самообладаніе и чувство настойчивости; что же касается чисто личныхъ добродѣтелей, вліяніе которыхъ на благосостояніе племени не очень очевидно, то таковыя не пользуются уваженіемъ дикарей,—они, на примѣръ, незнакомы ни съ умѣренностью, ни съ цѣломудріемъ: потому что самая грубая невоздержанность и самый крайній развратъ у нихъ считаются явленіями нимало не предосудительными.

Имѣя общее начало съ социальными инстинктами, человѣческая нравственность вначалѣ должна была и

(1) Тамж. стр. 76—77.

развиваться наравнѣ съ развитіемъ этихъ инстинктовъ и подъ ихъ прямымъ побужденіемъ; но вмѣстѣ съ высшимъ развитіемъ умственныхъ способностей и вмѣстѣ съ приобрѣтеніемъ бѣльшаго знанія, нравственность человѣка должна была освободиться отъ инстинктивныхъ побужденій и подчиниться высшему вліянію разсудка. На силу и на направленіе человѣческой нравственности должны были имѣть большое вліяніе, кромѣ общественнаго мнѣнія и личнаго интереса, воспитаніе, привычки и наконецъ религіозное чувство; подъ этимъ сложнымъ вліяніемъ человѣческая нравственность и достигла современной высоты.

Заключительный выводъ. Сущность Дарвинова ученія о происхожденіи человѣка вкороткѣ можно выразить слѣдующимъ образомъ: человѣкъ произошелъ, путемъ постепеннаго развитія, продолжающагося безчисленное количество вѣковъ, отъ низшихъ животныхъ; доказательствомъ чему служатъ: 1) измѣнчивость физической и духовной организаціи человѣка, зависящая отъ однихъ и тѣхъ же естественныхъ причинъ и подчиняющаяся однимъ и тѣмъ же законамъ, какъ и измѣнчивость животныхъ вообще; 2) строеніе человѣческаго организма, сходное съ строеніемъ организмовъ животныхъ и наконецъ 3) сходство его умственныхъ способностей съ таковыми же способностями человѣка. Если же, при всемъ сходствѣ человѣка и животныхъ, существуютъ нѣкоторыя и весьма громадныя различія: то таковыя различія свидѣтельствуютъ лишь только о качественномъ или степенномъ отличіи человѣка отъ животныхъ, но отнюдь не о существенномъ; таковое отличіе обязано своимъ происхожденіемъ лишь только болѣе высокому развитію человѣка и оно должно все болѣе и болѣе сглаживаться, по мѣрѣ развитія животныхъ.—Можетъ ли назваться таковое ученіе научно состоятельнымъ,—это будетъ видно изъ его критическаго обзора.

Василій Поповъ.

(продолженіе будетъ)

ВЫНУЖДЕННОЕ СЛОВО.

—

Читатели нашего академическаго журнала безъ сомнѣнія познакомились съ заключительною статьею декабрьской книжки минувшаго года, которою былъ „отвѣтъ“, адресованный на наше имя самарскимъ прот. о. Халколивичевымъ, по поводу нашей библиографической замѣтки на составленную имъ книгу: „Прав. Нрав. Богословіе“. Появленіе этого отвѣта не было для насъ совершенною неожиданностію. Немного прежде о. протоіерей въ № 11-мъ библиограф. листка „Воскр. Читенія“ напечаталъ отвѣтное посланіе рецензенту, разбиравшему его книгу въ „Странникѣ“. Поразивши одного своего критика, о. Х—новъ обратился и къ намъ; но на долю г. Н. С—на выпала честь получить отъ о. протоіерея послѣ приличнаго назиданія русское „спасибо“ за нѣкоторые благопріятные отзывы о книгѣ. Намъ не пришлось удостоиться любезности, какою почтилъ о. протоіерей нашего коллегу по рецензії. Напротивъ о. Х—въ противъ насъ вооружается сводомъ законовъ, цитуя, впрочемъ, неотносящіяся къ дѣлу его статьи, слѣд. переносить дѣло прямо на криминальную почву; вмѣсто печатнаго обмѣна мыслей о началахъ научнаго построенія системы нрав. богословія и рѣшенія входящихъ въ нее проблеммъ, самарскій авторъ выдвигаетъ свое авторское самолюбіе, съ которымъ всякому конечно менѣе всего пріятно имѣть дѣло. Въ „отвѣтѣ“ о. Х—ва, посвященномъ намъ, мы не встрѣ-

тили опроверженія тѣхъ мыслей, которыя родились у насъ по прочтеніи его книги и которыя мы высказали печатно; вмѣсто желаемого опроверженія авторъ отвѣта пытается выдумать нѣкоторые мотивы, подъ вліяніемъ которыхъ якобы мы писали свою замѣтку. Мы обвиняемъ въ неуваженіи къ провинціальной литературѣ, въ академическомъ высокоуміи, непонимающемъ характера семинарской науки и задачи ея дѣятелей, въ придиричivosti и заносчивости, заимствованныхъ у древнихъ старообрядцевъ, въ безнравственности своего воспитанія и т. п.

Ex ungue leonem.... Всѣ эти обвиненія, щедро разсыпанныя въ обвинительномъ актѣ, врученномъ намъ о. Х—вымъ черезъ редакцію Прав. Собесѣдника, дышатъ такою напряженностію тона, отъ которой конечно немного можно ожидать успѣха въ рѣшеніи литературнаго спора. Руководясь этою послѣднею мыслию, мы положили быть безотвѣтными предъ „отвѣтомъ“; чувство подсказывало намъ, что въ настоящемъ нашемъ положеніи удобѣе молчаніе.... Намъ наскучило взаимное препирательство писакъ въ свѣтской литературѣ; солидная письменность духовная должна быть свободна отъ этой болѣзни нашей современной прессы.

Но есть въ „отвѣтѣ“ мотивы, которыхъ мы не можемъ пройти молчаніемъ: они выше нашихъ личныхъ ощущеній, они касаются предмета дорогаго для каждаго, вѣрующаго въ развитіе духовной науки. Намъ поразилъ тотъ вульгарный взглядъ нашего антикритика, съ которымъ онъ относится къ составленію богословскихъ системъ. Намъ страненъ показался тотъ антагонизмъ преподавателя самарской семинаріи, съ которымъ онъ иронически и враждебно относится къ наставникамъ академіи и ихъ профессіи. Вмѣсто солидарности между академіею и семинаріею онъ дѣлитъ ихъ на какіе-то два враждебныхъ лагеря, прячетъ семинаристовъ подъ священные авторитеты св. Тихона воронежскаго, св. Димитрія ростовскаго, предоставляя академіи питаться мудростію, надъ которою подсмѣи-

вается самарскій богословъ. Намъ странно въ показаніи апологетическаго приёма о. Х—ва, съ которымъ онъ пускается въ игру словъ — „православіе“, „наука“, желая прикрыть первымъ перекраиваніе стараго на новый ладъ.—Подобные перлы, разсѣянные въ „отвѣтъ“, въ высшей степени поучительны: они-то и заставляютъ насъ снова взяться за перо и показать, насколько состоятельны обвиненія на насъ автора „отвѣта“. Молчаніе было бы съ нашей стороны согласіемъ съ идеями самарскаго богослова, что запрещаетъ намъ наша совѣсть. На все есть время: *время молчати, время глаголати* (Екл. 3, 7). Рѣшимся говорить.

Книга о. Х—ва сдѣлалась предметомъ журнальныхъ толковъ далеко не по своей винѣ. Напрасно авторъ строить поспѣшный силлогизмъ: о моей книгѣ говорили, слѣд. она хороша. Сама въ себѣ книга могла бы пройти незамѣченною, какъ дополненіе къ тѣмъ quasi-назидательнымъ книжкамъ, которыя пишутся авторами болѣе для собственнаго удовольствія. Но на знамени самарской книги примѣченъ былъ девизъ, сообщавшій ей нѣсколько другой характеръ. Она рекомендовалась, какъ пособіе богословской науки; появленіе своего творенія на свѣтъ Божій авторъ объяснилъ какъ попытку „обновить нравственную науку“; слѣдов. книга выступила какъ педагогическое руководство для цѣлыхъ поколѣній молодыхъ людей при изученіи одной изъ богословскихъ наукъ,—на нее нужно было смотрѣть какъ на симптомъ движенія впередъ нашего нрав. богословія, въ обновленныхъ семинаріяхъ—она должна быть показательницею того научнаго уровня, на который поставилъ науку новый семинарскій уставъ,—она должна выдвинуть предъ читателемъ одно изъ важнѣйшихъ свидѣтельствъ божественности нашей вѣры—величіе и святость нравственнаго ученія нашего Господа, которое должно заставить задуматься самага рьянаго скептика.

Вотъ значеніе книги, побудившее обратить на нее вниманіе критики. Съ живымъ любопытствомъ раскры-

вали и мы самарскую книгу; учебникъ нрав. богословія! да еще по новой программѣ! наконецъ то... Но къ величайшему прискорбію мы скоро увидѣли, что это—стереотипное изданіе прежнихъ опытовъ съ какими-то неискусными вставками, что книга, прикрываясь программю духовно-учебнаго комитета, наполнена всѣмъ извѣстными сентенціями, логически между собою несвязанными, что так. обр. вмѣсто луча надежды на свѣтлое будущее нрав. богословія, сверкнувшаго въ интересной статьѣ А. Х—ва (Хр. Чт. 1868 г.) насъ покрылъ сумракъ старой моральной номенклатуры, — когда—говоримъ—мы увидѣли это, тогда рѣшились высказать свое впечатлѣніе отъ книги печатно.

Вотъ что мы сказали:

а) Наука, называемая нрав. богословіемъ, одна изъ самыхъ отсталыхъ богословскихъ наукъ, и въ томъ видѣ, какъ она строилась до сихъ поръ, лишена даже права на титул науки.

б) Причина этого факта въ томъ, что она построена по схемѣ римско-католическихъ моральныхъ теологій, которыя на все нравоученіе христіанское смотрятъ какъ на законодательство; подъ этимъ угломъ зрѣнія вся нрав. система превращается въ рядъ сентенцій, выраженныхъ въ повелительномъ наклоненіи, т. е. въ формѣ положительно антинаучной.

в) О. Х—въ не пошелъ далѣе этой схемы и, повторяя зады своихъ предшественниковъ—въ духѣ и буквѣ изложенія, составилъ так. обр. книгу, бесполезную въ духовной литературѣ, какъ положительно лишенную самостоятельности.

г) Маленькія исключенія изъ этого составляютъ нѣкоторые вопросы, которые программа намѣтила изъ книгъ, процитованныхъ ею въ качествѣ педагог. руководствъ при преподаваніи этого предмета. Но о. протоіерей не заглянулъ въ эти книги и рѣшился дать на нихъ отвѣты изъ запаса собственныхъ свѣдѣній, на которыя онъ съ нѣкоторою естественною гордостію указываетъ намъ въ своемъ „отвѣтѣ“ (стр. 518).

д) Эти отвѣты, въ которыхъ авторъ самъ указывалъ зарю „обновленія нрав. науки“, частію неправоильны, частію слишкомъ бѣдны мыслями; высказываемыя аподиктически, они приучаютъ семинариста къ фанфаронству и желанію отдѣлываться отъ трудныхъ научныхъ вопросовъ quasi - благочестивыми словами..., пороку, которымъ страдаетъ общій типъ семинариста.

е) Наконецъ по формѣ построенія книга о. Х—нова составлена какъ система, гдѣ все вклѣено въ рубрики, расшифровано по категоріямъ, логически между собою не связаннымъ и представляющимъ собою не естественныя стадіи развитія одной основной идеи, а—какіе-то искусственные ящички, куда авторъ всыпалъ по извѣстной дозѣ назидательныхъ размысленій о грѣхѣ, добродѣтели, смиреніи, любви, надѣждѣ и проч. и проч. Такого рода построеніе книги, гдѣ внѣшность и рамки замѣняютъ содержаніе, мы назвали схоластическимъ.

Мы не могли смягчить своего приговора. Книга могла ввести въ соблазнъ преподавателей нрав. богословія въ семинаріяхъ. Мы думали раскрыть миражъ; намъ хотѣлось сказать, что задача правосл. моралиста нѣсколько серьезнѣе, чѣмъ пережевываніе такихъ тощенькихъ аподегмъ, которыя составляютъ содержаніе самарской книги. Въ то тяжелое время, когда современная жизнь выдвигаетъ разнообразнѣйшіе идеалы, когда „нравственность“ вызываетъ то улыбку, то презрѣніе современнаго человѣка, слишкомъ много занятаго умственными и практическими вопросами и не любящаго морали, когда одна за другою рождающіяся теоріи не даютъ мѣста не только христіанскимъ, но и какимъ бы то ни было нрав. принципамъ, въ это время—думали мы—будущихъ стражей дома Божія, или попросту семинаристовъ нельзя кормить этимъ моральнымъ сборникомъ, составленнымъ на скорую руку.

Такое участіе въ семинаристахъ оказалось непрошенымъ и поставлено намъ нашимъ антикритикомъ въ вину. Онъ смотритъ на дѣло проще; для него не существуетъ духа времени и роста науки; онъ вообра-

жаеть, что въ обществѣ все обстоитъ благополучно, какъ назадъ тому десятки лѣтъ; онъ простодушно вѣритъ, что онъ двигаетъ науку и ревниво оберегаетъ прежній патриархальный ея бытъ. Онъ какъ будто за науку. *Первый* пунктъ обвиненія состоитъ въ томъ, что мы не вѣруемъ въ производительность провинціальной литературы, враждебны къ провинціальнымъ талантамъ. О. Х—въ жалѣеть, что мы держимся такого взгляда и разрѣшается слѣдующею фигурою вопрошенія: „не оттого ли ваша наука, такъ косо двигается впередъ, и въ частности нрав. наука едва выходитъ изъ пеленокъ (на эту-то тему я и писалъ, о. протоіерей, по поводу вашей книги), что живущіе въ провинціяхъ образованные (?) люди не хотятъ взяться за перо, въ томъ ложномъ убѣжденіи, что всякая наука непременно должна (?) выйти отъ столичныхъ ученыхъ! Сколько же у насъ, по милости такого предубѣжденія, погибло дарованій! Сколько отдѣльных трактатовъ, написанныхъ съ тактомъ и знаніемъ наставниками академій и семинарій, сгнило или и теперь гніеть въ разныхъ сырыхъ кладовыхъ, или совсѣмъ уничтожилось отъ пожаровъ, или другихъ случаевъ? Я, продолжаетъ авторъ, составилъ мою книгу безъ всякой претензіи на славу — прослыть ученымъ; что смогъ, то и сдѣлалъ: другой сдѣлаеть лучше меня, и вотъ уже будетъ двѣ книги, одна другой лучше (sic!)... Неужели, восклицаетъ авторъ, и такое соображеніе мое покажется удивительнымъ“?—Признаемся, такая нить мыслей не удивила насъ, а поразила; мы теперь еще болѣе закрѣпились въ своемъ недовѣрїи къ провинціи, такъ простодушно мыслящей. Развѣ качество—въ количествѣ? развѣ каждый, пишущій послѣ другаго, непременно лучше напишетъ? вы составили нрав. б—віе,—вздумаю потомъ я писать,—кто же поручится, что не напишу гораздо худшаго сравнительно съ вами? Мнѣ кажется, что печатнымъ словомъ шутить не нужно, что писать учебники—талантъ немногихъ, что лучше пусть опыты пробы пера и червиль гвѣютъ въ сырыхъ

кладовыхъ, уничтожаются пожарами, чѣмъ будутъ наводнять литературу ненужнымъ балластомъ, или—что далеко неневинно—смущать публику своими громкими заглавіями. Въ томъ-то и дѣло, что писать учебныя системы не такъ просто, какъ сочинять проповѣди и между назиданіемъ и научнымъ анализомъ есть различіе; противъ этого смѣшенія мы и возставали въ своей „замѣткѣ“; о. протоіерей, опровергая насъ, ратуетъ за это смѣшиваніе, отъ котораго страдаетъ наша наука, не выходя даже изъ пеленокъ.

Впрочемъ обвиненіе насъ во враждѣ къ провинціальной литературѣ—мелочь, которая является въ видѣ только прелюдіи къ дальнѣйшимъ обвиненіямъ. Обращаемся къ нимъ и читаемъ тамъ болѣе важный *второй* пунктъ обвинительнаго отвѣта. Сущность этого пункта заключается въ томъ, что „мнѣ слѣдовало бы судить о книгѣ въ предѣлахъ изданной программы, а не по моимъ личнымъ планамъ“. Это обвиненіе очень серьезно; оно высказано было и редакціею библ. листка Воскр. Чтенія, гдѣ *in extenso* съ нѣкоторыми исключеніями мы читали то, что буквально, но подробнѣе воспроизвелъ о. Х—новъ въ своемъ „отвѣтѣ“⁽¹⁾; этимъ обвиненіемъ затрогивается репутація такого почтеннаго учрежденія, каковъ духовно-учебный комитетъ при св. Синодѣ, и на котораго, по мнѣнію антикритика, кинута была тѣнь нашею библ. замѣткою. „Составляя свое нрав. б—віе, я недозволялъ себѣ ничего измѣнить въ программѣ, пишетъ о. Х—въ, и только прослѣдилъ вопросъ за вопросомъ, какъ они стоятъ въ программѣ, не прибавляя и не убавляя ничего. Я ду-

(1) Слич. два текста — Воскр. Чт. (№ 12 библ. л.) стр. 200—201, и—Собесѣдн. кн. 12-я стр. 511—512; эти два текста—буквально тождественны. Мы не пускаемся въ соображеніе, какимъ образомъ образовались у насъ два новыхъ толковника, которые заговорили буквально одно и тоже, хотя ихъ раздѣляетъ почтенное пространство. Фактъ говоритъ достаточно объ себѣ.

маю, что я поступилъ правильно, такъ, какъ долженъ поступать всякій наставникъ, желающій отвѣчать заботамъ высшаго начальства“. Такъ обр. нашъ антикритикъ защищается противъ насъ, послѣ свода законовъ, начальствомъ, котораго онъ въ книгѣ и „отвѣтъ“ является покорнѣйшимъ слугою, а насъ выставляетъ революціонерами, не уважающими начальства и осмѣлившимися быть недовольными его программю.—Прежде всего замѣтимъ своему антикритику, что мы съ нимъ немного расходимся въ пониманіи содержанія обязанности—исполнять предписанія начальства. О. Х—въ ставить въ заслугу страдательное, механическое подчиненіе этимъ предписаніямъ,—шагъ за шагомъ по этому предписанію „не прибавляя, не убавляя ничего“. Такая благонамѣренность конечно очень похвальна, но... едва ли пріятна самому начальству, которое конечно **менѣе** всего желаетъ видѣть автоматство въ дѣятельныхъ педагогическаго поприща. Къ нашему счастью, мы можемъ пропитовать антикритику, какъ смотритъ само начальство на подчиненныхъ ему педагоговъ. § 64-й семинарскаго устава даетъ наставнику право „заявлять свои предположенія объ измѣненіяхъ, какія, по указаніямъ опыта, преподаватели находятъ полезнымъ сдѣлать въ программѣ“. Программа предлагается какъ только *относительная* норма преподаванія и канонической неприкосновенности ея не проповѣдуетъ самъ духовно-учебный комитетъ. Если вы идете за программю шагъ за шагомъ, „не прибавляя и не убавляя ничего“, то значить вы солидарны съ программю, значить ваши начало и форма построенія системы совпали логически съ началомъ и формю автора программы; значить достоинство программы нужно отстоять внутреннимъ ея содержаніемъ, а не простымъ указаніемъ на авторитетъ, что такъ угодно начальству.—Программа нрав. богословія духовно-учебнаго комитета составлена примѣнительно къ существующей книгѣ о. Солярскаго; на нее нужно смотрѣть какъ въ высшей степени практическое руководство въ преподаваніи

прав. б—віа примѣнительно къ указанной книгѣ; готовая книга — учебникъ по крайней мѣрѣ поможетъ держаться наставникамъ семинаріи хоть на относительно порядочномъ педагогическомъ уровнѣ; всякое переименованіе программы, намѣчиваніе другаго пути преподаванія безъ готоваго учебника можетъ сбить съ толку самихъ преподавателей, какъ это и случилось съ самарскимъ преподавателемъ, который, отвѣчая на третій вопросъ программы, отвѣта на который нѣтъ въ учебникѣ, не понялъ вопроса, что достаточно—думаемъ—доказано въ нашей „замѣткѣ“. И гдѣ же логика у нашего антикритика, когда онъ, обличая насъ въ излишней вѣрѣ въ значеніе педагогически-правительственнаго центра, самъ стоитъ на точкѣ рабскаго исполненія его указаній? гдѣ же эта сила провинціальнаго творчества? гдѣ же источникъ самостоятельныхъ „трактатовъ“, когда о. Х—въ налагаетъ самъ положительное veto на каждую идею, которая не прямо родилась отъ педагогически-правительственнаго центра? И если дѣло пошло на угожденіе начальству, о которомъ такъ усердно хлопочетъ нашъ антикритикъ, то мы ставимъ вопросъ: кто съ большимъ уваженіемъ относится къ „заботамъ вышшаго начальства“,—тотъ ли, кто пассивно желаетъ идти на его помочахъ, или кто спѣшитъ облегчить эти заботы указаніемъ односторонности, ненормальности извѣстнаго учрежденія, опекаемаго начальствомъ? Раскрываемъ книгу о. Х—ва и читаемъ слѣдующее назиданіе, тамъ изображенное: „не воспрещается частнымъ лицамъ объяснять нужды предъ правительствомъ и способы къ ихъ удовлетворенію“ (стр. 231); почему же на практикѣ не признаетъ самарскій моралистъ того, что написалъ въ книгѣ?

Но оставляемъ вопросъ объ угожденіи начальству; мы не придаемъ особой силы этому аргументу антикритика, который пустилъ его въ ходъ болѣе въ видѣ инсинуаціи, нежели для защищенія своего произведенія. Обращаемся къ другой сторонѣ этого аргумента,

болѣе рачіональной. О. Хал—въ говорить, что мы смотрѣли на его книгу съ своей точки зрѣнія (?), ему прежде неизвѣстной (?), что мы намѣтили *иное* построеніе нрав. бо—вія, которое „положительно непригодно“ для семинаристовъ (стр. 514). Эта непригодность нашего плана доказывается нашимъ антикритикомъ очень оригинально: планъ непригоденъ, потому что наша статья написана языкомъ, гдѣ немало иностранныхъ выраженій, которыхъ непоймутъ семинаристы. Я бы напомнилъ о. антикритику первый логическій законъ мышленія, который требуетъ тожества мыслимаго: критикуется мой *планъ* нрав. б—вія (предметъ мыслимый), — онъ не хорошъ, потому что *статья* не хороша.... Можво ли неудачнѣе защищаться отъ рецензента? если бы я вздумалъ говорить: *книга*—нрав. б—віе о. Х—ва прекрасна, потому что хороши его *проповѣди*,—то не думаю, чтобы мое доказательство было для многихъ убѣдительно.—Далѣе, почему же о. Халколиванову не нравится нашъ языкъ, его выраженія, изъ которыхъ очень многія украшаютъ его собственную книгу (см. стр. 72—73), прямо и единственно предназначенную для семинаристовъ? почему напр. слово—*мистицизмъ* говорить можно, а—*мистическій*—нельзя? И однако въ этомъ употребленіи иностранныхъ терминовъ мнѣ указывается антикритикомъ большая вина. Онъ чувствуетъ, что здѣсь самое остріе его критики, вся соль; онъ приходитъ въ паѣось и разрѣшается слѣдующимъ ироническимъ наставленіемъ, которое въ старыѣ годы попало бы въ семинарскія записки, какъ примѣръ тропа: „питайте, г. Г—въ, питайте вашихъ академическихъ воспитанниковъ утровоанными, лирическими и эмпирическими опытами вашей мудрости“ (ibid.); очень жаль, что тропическая форма такого одушевленнаго наставленія есть только *ludus verborum* и кромѣ игривости не заключаетъ въ себѣ ничего другаго. „Мы, продолжаетъ авторъ, преподаватели семинарій, стараемся передавать нашимъ воспитанникамъ уроки по всѣмъ вообще предметамъ, въ

особенности по нрав. б—вію (нр. б—вію особая честь въ г. Самарѣ), какъ можно просто и удобопонятно..., пользуемся весьма часто нрав. ученіемъ св. Тихона, св. Димитрія ростов., преосв. Теофана“...—Эта послѣдняя мысль достойна особаго вниманія; антикритикъ опять укрывается подъ авторитетъ, священный для нрав. богослова,—вмѣсто себя выдвигаетъ уважаемыхъ лицъ и чрезъ это *qui pro quo* думаетъ обезоружить противника. Мы скажемъ на это, что все это благочестиво, но... ненаучно и противорѣчитъ вашему же собственному началу. Вы ссылаетесь на программу, послужившую для васъ нормою, но, раскрывая ее, мы не находимъ тамъ указанія на эти авторитеты; въ концѣ программы выставлены „выспимъ начальствомъ“ пособия для преподавателей, и ни св. Тихона, ни св. Димитрія, ни еп. Теофана мы не видимъ. Гдѣ же это желаемое и отстаиваемое антикритикомъ служеніе „заботамъ высшаго начальства“? Чему мы теперь должны вѣрить,—тому ли, что антикритикъ держится точнаго руководства программы, или—что онъ руководствуется личнымъ вкусомъ, отбрасывая рекомендуемая программною пособия и довольствуясь писателями XVIII в., и почему же именно ему вздумалось остановиться на св. Димитріѣ, у котораго нѣтъ специально-моральнаго сочиненія? Если разумѣлись здѣсь извѣстныя Четы-Миней, то въ книгѣ мы не нашли ни одного примѣра оттуда, ни одного нрав. типа, что желалось бы.

Но этимъ дѣло не кончается. Допустимъ, что о. Х—въ строго держится программы; воображая за собою это качество, онъ говоритъ намъ: „вамъ-бы слѣдовало судить о моей книгѣ въ предѣлахъ издавной программы, а не по вашимъ личнымъ планамъ“. Да развѣ мы вышли изъ этихъ предѣловъ? развѣ въ нашей замѣткѣ гдѣ-нибудь сказано было, что многого не достаетъ книгѣ? мы разобрали только нѣкоторые параграфы (гдѣ именно авторъ видѣлъ реформацію нрав. науки), которые прямо предписываются программною; укажите, гдѣ этотъ выходъ изъ предѣловъ; на-

противъ, мы слишкомъ много уважали это давленіе программы на авторство о. Х—ва, слишкомъ снисходительно отнеслись къ подобострастію провинціальнаго писателя предъ петербургскою нормою. Мы напр. не сказали ничего противъ того, что о. Халколивановъ выпустилъ трактатъ о предметѣ очень почтенномъ и важномъ для моралиста—о духовныхъ врагахъ христіанина; установить правильную точку зрѣнія на міръ, плоть и діавола до сихъ поръ не могутъ наши богословы, и въ проповѣдяхъ, гдѣ не заботятся о строгости богословствующей мысли, можно подчасъ встрѣтить мысли о мірѣ, о плоти, которыя наминаютъ собою гностическія воззрѣнія, осужденныя прав. церковію.—Единственный намекъ на пробѣлъ въ книгѣ о. Х—ва у насъ проскользнулъ, когда, разбирая его благочестивыя размышленія о свободѣ, мы замѣтили, что въ его книгѣ—къ нашему удивленію,—не нашлось мѣста *свободѣ христіанскою*, ученіе о которой освѣтило бы очень многое самарскому моралисту. Но развѣ можно было мнѣ требовать, чтобы даво было мѣсто этому дорогому христ. сокровищу, этому нрав. праву христіанина, въ системѣ, построенной на понятіи единственно только обязанности? По идеѣ, о. Х—ва все нрав. движеніе христіанина совершается какъ рядъ актовъ исполненія или нарушенія закона: въ первомъ случаѣ—добродѣтель, во второмъ—грѣхъ (см. стр. 32, 37). Желая преподавать вр. б—віе „просто и безъ высокопарности“, о. протоіерей не хочетъ знать, что вѣнцемъ его нрав. идеала является рабская нравственность: *если сотворите все повелѣнное вамъ, знайте, что вы только рабы неключимые*,—вотъ добродѣтель, опредѣляемая какъ исполненіе закона! И какъ крѣпко проводится самарскимъ богословомъ этотъ номистическій принципъ нравственности! У него даже нѣтъ мѣста ученію Господа нашего, который сказалъ: *Я пришелъ исполнить законъ*, т. е. вмѣсто законности, его вѣщнообязательности указать качественную, интенсивную растяжимость нрав. идеи, завитой въ законѣ. Въ нрав.

прав. богословіи, разсуждающемъ о сравнит. достоинствѣ ветхо-и-новозавѣтнаго правоученія не нашлось мѣста такъ назыв. нагорной бесѣдѣ Господа, гдѣ въ конкретныхъ формахъ Онъ указываетъ, какое широкое содержаніе можно извлечь изъ каждой заповѣди, какъ эта заповѣдь растетъ и расширяется, когда берется ея внутреннее содержаніе, ея ипичность, а не только приказательная формула. О. Х—въ не знаетъ этой широты *Господней заповѣди*; онъ только механически прикладываетъ вездѣ понятіе закона и къ нрав. ученію Господа у него прикладывается этотъ терминъ (1), генеалогія котораго въ Моисей. Ученіе Господа, которое по преимуществу педагогично, и слова котораго духъ и животъ суть, трактуются какъ томъ изъ свода законовъ. Можно ли ожидать при этомъ науки? Система обязанностей не можетъ быть наукою: обязанность есть нѣчто необходимо принуждающее, категоричное, гдѣ все достоинство исполненія въ послушаніи; чѣмъ менѣе я разсуждаю, чѣмъ безирекословнѣе исполняю свою обязанность, тѣмъ лучше, тѣмъ я исправнѣе. Такъ съ точки зрѣнія закона: но не такъ съ точки зрѣнія христ. нравственности. Съ точки зрѣнія послѣдней дѣло наоборотъ: если мы будемъ такъ рабски склонять голову подъ иго законное, правда наша, какъ сказалъ Господь, не преизбудеть правды книжниковъ и фарисеевъ, отъ которой да помилуетъ насъ Богъ! Древній еврей потому и не имѣлъ богословской науки, что для него все было опредѣлено, рѣшено и указано въ законѣ. Ужели и христіанинъ скажетъ: для меня не нужно науки, всѣ правила жизни опредѣлены въ нрав. законѣ евангельскомъ! Ригоризмъ послѣдовательный говорилъ именно такъ. Ригоризмъ менѣе логичный начинаетъ говорить иначе: для христіанина есть законъ, гдѣ всѣ приказанія ясны, просты и полны, но я по-

(1) См. стр. 23-ю. Безъ текста и тутъ дѣло не обошлось; выставлено Матѳ. 14, 17, — не опечатка ли? ибо цитать не къ дѣлу.

толкую кое-что о немъ и это составить науку нрав. б—вія; за то въ этой наукѣ нѣтъ мѣста работѣ мысли, анализа, сомнѣній, недоумѣній, изысканій; тутъ все просто: „мы преподаемъ науку нрав. б—вія какъ можно просто“. И однако, по свидѣтельству о. Х—ва, его воспитанники любятъ слушать его безъ скуки и зѣвоты; хотя юристъ не призналъ бы такого свидѣтельства, мы вѣримъ, но не можемъ повѣрить одному — а сколько въ слушателяхъ самарскаго преподавателя увлеченія, порывовъ, нрав. геройства, т. е. мотивовъ, которыхъ особенно не долюбиваетъ законъ. Типы людей, живущихъ по принципу закона, самые не симпатичные; это люди сухіе, черствые, холодные кодексы морали, безъ одушевленія и чувства; они вѣчно исправны, какъ старій чиновникъ, но двигаться далѣе этой бюрократической правдивости они не могутъ, потому что весь ихъ идеалъ — отрицательный: не нарушай закона! Въмѣсто сердечнаго участія, пламенныхъ порывовъ у нихъ черствый расчетъ, утилитарность, доходящая до меркантильности тамъ, гдѣ молчитъ хладный законъ. Иуда смотритъ на поступокъ Маріи, помазующей ноги Спасителя; съ своимъ началомъ обязанности онъ не видитъ смысла въ этой напрасной тратѣ мѳура, къ которой подталкивало Марію сердце; и съ своей точки зрѣнія Искаріотъ правъ; обязанности не лежало на Маріи.—Но Господь оправдалъ Марію, да и кто скажетъ, что онъ симпатичнѣе, нрав. выше сестры Лазаря? И что скажетъ на это богословъ съ своею проповѣдію объ обязанностяхъ? Событіе, случившееся въ Вифанскомъ семействѣ, идетъ противъ его основнаго начала системы.

Указавши, что нрав. жизнь есть исполненіе закона, о. Х—въ переходитъ ко второй части своего богословія, къ изложенію частныхъ обязанностей. Такъ какъ обязанности различаются по правовымъ положеніямъ людей во вѣннемъ обществѣ, то понятно предъ авторомъ открылось безконечное поле этихъ обязанностей. Католическія моральныя системы, логически

вѣрныя своему исходному пункту, въ этомъ случаѣ доходятъ до артистичности: число обязанностей, въ нихъ излагаемыхъ, увеличивается въ безконечность; тамъ излагаются обязанности гражданъ, земледѣльцевъ, учителей и учениковъ, духовныхъ и мірянъ, писателей, художниковъ, ученыхъ, чиновниковъ, королей, солдатъ, женщинъ, дѣвицъ, старцевъ, юношей, беременныхъ и рожаницъ, *et tutti quanti*; таковы напр. творенія Зайлера, Штатлера и др. Петербургская программа ограничила это безконечное дѣленіе; она очень вѣрно дала мѣсто изложенію только нѣкоторыхъ частныхъ обязанностей, отведя имъ мѣсто въ иерико-богословскомъ ученіи о гражданскомъ обществѣ, въ основѣ единенія котораго лежатъ нрав. начала но не въ чистомъ ихъ видѣ, а подъ формою принуждающаго закона. Христ. нравоученіе имѣетъ дѣло не съ этими законами, предметомъ которыхъ служитъ внѣшняя (дисциплинарная) жизнь, а съ внутреннимъ началомъ, одушевляющимъ эти законы, потому что приложеніе ихъ къ жизни—предметъ юриспруденціи, а не морали. О. X—въ не выясняетъ этой мысли, потому что программа своими заголовками не могла дать прямо мысли, предоставивъ ее отыскать автору; посему о. X—въ обязанностей сильно не дробитъ, потому что число ихъ ограничено программю, но излагаетъ ихъ такъ, что не повимаемъ, почему онъ изъ безчисленнаго количества внѣшнихъ положеній взялъ нѣкоторыя,—почему напр. толкуя объ обязанностяхъ военныхъ, купцевъ и пр. не говоритъ объ обязанностяхъ духовныхъ, въ частности каедр. протоіереевъ, псаломщиковъ и т. д. У семинариста останется при изученіи книги о. протоіерея этотъ вопросъ нерѣшеннымъ. Любопытенъ при этомъ тотъ фактъ, что авторъ, обыкновенно чрезвычайно щедрый на тексты, хотя бы отдаленно стоящіе отъ доказываемой мысли, вдругъ является скупымъ. Причина понятна: Слово Вожіе не можетъ дать тутъ пищи самарскому богослову и его наставленія оказываются очень жиденькими. На стр. напр. 239 читаемъ обя-

занности *военныхъ*. О. прот. отъ военныхъ требуетъ а) совершеннаго повиновенія государю. Очевидно это обязанность—общая всѣхъ вѣрноподданныхъ, и мы не видимъ основанія, почему она настаивается только отъ военныхъ. Далѣе б) требуется строгое соблюденіе военного порядка и дисциплины... Такъ и ждешь дальше, что 3-й дальнѣйшій пунктъ скажетъ: ружье должно быть вычищеннымъ, пуговицы застегнутыми... Но о. протоіерей сворачиваетъ съ дороги, которою пошелъ, кончаетъ опять благочестиво; послѣднимъ 7 пунктомъ требуется страхъ Божій, уваженіе къ уставамъ св. церкви, и пр. т. е. *loci topici*. Между тѣмъ предъ богословомъ былъ ивическій элементъ, затертый у него выписками изъ военного устава; это—вопросъ о самомъ званіи военного, о совмѣщеніи служенія христіанскому Богу мира и любви и ратному дѣлу, котораго чуждались первенствующіе христіане и теперь чуждаются нѣкоторыя секты... Или подобные предметы должны быть отнесены къ акад. высокоумдію, а бѣднымъ семинаристамъ достаточно такихъ простыхъ вещей, которыя знаетъ каждый солдатъ, неучившійся въ 6-мъ кл. самарской семинаріи?—Будемъ въ предѣлахъ программы, возьмемъ другую категорію—*художниковъ и ремесленниковъ* и посмотримъ, какой начертываетъ идеаль для нихъ почтенный о. протоіерей. Не забудемъ, что авторъ стоитъ на точкѣ зрѣнія обязанностей, которая всегда говоритъ: нужно, иначе будетъ грѣхъ. Пунктъ 1-й говоритъ, что художники „должны честно, рачительно, въ опредѣленное время изготовлять и поставлять то, что принимаютъ на себя“;... такъ художниковъ о. протоіерей отождествляетъ съ ремесленниками и ихъ мыслить какъ поденщиковъ; онъ не понимаетъ, что искусство есть внутренняя сила, что этой-то силѣ и нужно выяснить упорядочивающую нравственную норму; пунктъ 3-й говоритъ: „съ особенною любовію и охотою должны (художники) посвящать свое время и трудъ такимъ предметамъ, которые могутъ низвестъ на нихъ благословеніе Божіе, каковы: укра-

шеніе св. храмовъ, св. обителей“. Составитель учебника 1872 г. держится вкуса нашихъ предковъ въ періодъ московскій, когда украшеніе храмовъ и св. обителей мыслилось первою христ. обязанностію; какимъ же образомъ исполнить вашу обязанность напр. пьянисть и скульпторъ, когда музыка и ваяніе запрещены въ храмъ нашею церковію? и что за монополія св. обителей, чтобы всѣ художники служили имъ своими талантами?—Но интересенъ еще 5 пунктикъ обязанностей художниковъ: „при всѣхъ случаяхъ, гласить онъ, болѣе всего (?) они должны помнить, что посвящая искусствамъ шесть дней, въ нихже достоинъ (достоитъ?) дѣлать, дни св. праздниковъ посвящать на служеніе Богу“. Почему это вдругъ вздумалось напомнить художникамъ 4 заповѣдь,—рѣшительно непонятно; грѣхи, болѣе возможные у артистовъ, запрещаются другою—седьмою заповѣдію, такъ какъ область эстетическая есть область чувственности, которая можетъ давить или болѣзненно дѣйствовать на нрав. чувство.., а о. протоіерей главн. обр. притягиваетъ артистовъ къ хожденію въ храмъ по воскреснымъ и праздничнымъ днямъ; каковая обязанность общая у всѣхъ христіанъ. Очевидно, обязанность указана такъ себѣ—а прогос, чтобы наполнить рядъ цифръ и чтобы вышелъ параграфъ. На языкѣ о. Х—ва подобная пунктологія называется идеаломъ семинарскаго преподаванія: „хотя кратко, да здраво и твердо,—вотъ наше руководственное начало въ преподаваніи уроковъ семинаристамъ“ (стр. 520), пишетъ онъ намъ о своемъ педагогическомъ искусствѣ.

Грустно и больно становится за участь нрав. богословія, которую отстаиваетъ самарскій богословъ, если разсматривать его въ предѣлахъ программы. Доколѣ же для этой части богословія будетъ 1-е апрѣля, доколѣ будутъ держать ее въ этомъ зачаточномъ положеніи? Чѣмъ болѣе мы начинаемъ вчитываться въ книгу, обѣщавшую собою обновить нрав. науку, тѣмъ яснѣе становится ея недостатки. Будемъ въ предѣлахъ

программы... взглянемъ еще разъ въ самарскій учебникъ. На стр. 2-й читаемъ объ отношеніи нр. богословія къ догматическому. Положеніе доказываемое таково: нр. богословіе имѣетъ самую тѣсную связь съ догматическимъ; за тѣмъ описываются аналогическія черты: а) то и другое имѣютъ своимъ предметомъ истины откровенныя, б) источникъ для того и другаго одинъ—св. писаніе и преданіе.... Къ чему это? и что же это за связь? почему же о. протоіерей не говоритъ объ отношеніи нр. богословія къ сравнительному, пастырскому, гдѣ также истинны—откровенныя и источникомъ—св. писаніе и преданіе? Очевидно, авторъ какъ и всегда не уяснилъ вопроса. Вопросъ идетъ о *самостоятельности*, отдѣльности нрав. богословія при его *зависимости* отъ догматическаго, при чемъ два первыхъ пункта, не относятся къ дѣлу. Программа ставитъ вопросъ: быть или не быть нрав. богословію, отдѣльно отъ догматики, — не есть ли ученіе о нравственности только прикладная догматика, слѣд. въ чемъ между ними различіе,—а о. протоіерей указываетъ на сходство, по которому—какъ то есть богословіе, такъ и это богословіе... На вопросъ, какія именно точки зрѣнія у догматики и морали на грѣхъ, искупленіе, царство Божіе, нрав. добро, т. е. предметы, входящіе и въ догматику и мораль одинаково, получается отвѣтъ: та и другая наука совершенно сходны по *предмету, источникамъ, цѣли и средствамъ*... Не родится ли у семинариста естественный вопросъ: если эти науки тождественны, за чѣмъ же изучать одно и тоже въ двухъ экземплярахъ?.. Я въ предѣлахъ программы, отвѣчаетъ наставникъ; хоть кратко, да твердо.. вотъ мой девизъ.

Стр. 3-я начинаеть говорить объ отношеніи нр. богословія къ нрав. философіи и вообще къ естественному ученію о нравственности. Вуттке, у котораго программа взяла вопросъ, старается указать область правоученія въ средѣ другихъ знаній, опредѣляетъ иѣтическую категорію въ ея отношеніи къ другимъ ка-

тегоріямъ—праву, искусству, чтобы намѣтить методъ изслѣдованія, свойственнаго морали. О. Х—въ считаетъ подобные сюжеты академич. високоуміемъ; у него все по простотѣ: „нрав. христ. ученіе, читаемъ мы, во всѣхъ отношеніяхъ несравненно выше, чѣмъ всякое, даже самое лучшее нрав. ученіе разума человѣческаго“. Поставивши дѣло на сравненіе, онъ говоритъ не къ дѣлу, предупреждаетъ программу и стр. 18.—19 дѣлаются у него повтореніемъ. Но станемъ на точку зрѣнія автора. Читаемъ: „во 1-хъ оно (христ. ученіе) сообщаетъ нрав. истины всѣ, *въ совершисной полнотѣ*, такъ что нѣтъ ниодной такой истины, о которой бы оно не учило“. Выказавши такую мысль, авторъ самъ испугался, не слишкомъ ли.... и чрезъ нѣсколько строкъ видоизмѣняетъ себя: „кратко—(опять это кратко!) христ. нравоученіе есть *по возможности* полное, совершенное“.... Чему теперь вѣрить учащемуся семинаристу—первому или второму положенію преподавателя? Такъ фальшивое отношеніе къ дѣлу путаетъ мышленіе, которое кидается въ сторону и не знаетъ, на чемъ остановиться.

Сдѣлаемъ еще шагъ въ книгѣ о. протоіерея, рассматривая ее въ предѣлахъ программы. На стр. 26 мы читаемъ обзоръ богословскихъ мнѣній касательно главнаго начала христ. нравственности. О. Х—въ здѣсь критикуетъ „неправильныя мнѣнія богослововъ“ о главномъ началѣ христ. нравственности. Всѣхъ „неправильныхъ мнѣній“ онъ насчитываетъ шесть; кто именно изъ богослововъ надумалъ эти неправильныя мнѣнія, книга не указываетъ, она только опровергаетъ. Въ числѣ этихъ неправильныхъ мнѣній пунктъ 5 указываетъ слѣд. мнѣніе: „дѣйствуй всегда по волѣ Божіей такъ, чтобы воля сія была главнымъ началомъ всѣхъ твоихъ нрав. дѣйствій“. О. Х—въ, считая это мнѣніе несправедливымъ, не указываетъ, кому именно принадлежитъ оно. Но мы позволимъ себѣ процитовать въ настоящемъ случаѣ богослова, такъ говорящаго: этимъ богословомъ является самарскій протоіерей о. Х—въ,

вся книга котораго построена именно на этомъ началѣ. Законъ, приказаніями котораго занимается его книга, есть возвышеніе воли Божіей, — система обязанностей, подъ формою которыхъ мыслить о. протоіерей процессъ христ. жизни, есть именно произведеніе пониманія главнаго источнаго начала нравственности въ волѣ Божіей. Богъ говоритъ, человѣкъ долженъ только слушать; такъ было въ в. завітѣ и тамъ исходнымъ началомъ жизни былъ законъ съ своими обязанностями. Такъ строить все движеніе нрав. жизни новозавѣтнаго человѣка самарское богословіе (см. стр. 12). И вдругъ, составляя по этому началу, всю свою систему, систематикъ „кратко и просто, но твердо“ замѣчаетъ, что это — „неправильное мнѣніе богослововъ“! — Что же это значить? да очевидно при механическомъ напластавываніи и нанизываніи одинъ за другимъ параграфовъ своей системы авторъ не слѣдитъ за тою идеею, которую онъ рекомендуетъ какъ главное начало христ. дѣятельности. Онъ указываетъ „истинное“ начало христ. нравственности въ любви; но это вѣдь не по требованію своей логики, а просто — потому, что у его предшественниковъ было такое рѣшеніе вопроса, да и программа натолкнула его говорить такъ. Какъ вяжется этотъ главный руководственный принципъ съ цѣлымъ построеніемъ его книги, о. Х.—въ не спрашиваетъ. Пусть питають логическою мудростію въ академіяхъ; у насъ — въ семинаріяхъ кратко и просто! А если спросить, — значить любовь есть обязанность? значить любить можно по приказу и заказу?... значить, — юродство, какъ аскетическій подвигъ, есть обязанность? то подобные вопросы конечно отвесутся опять къ академическому высокоумію. У насъ въ семинаріи все просто: скажемъ, что Христово ученіе есть законъ, и будутъ слушать „безъ зѣвоты и скуки“; скажемъ, что воля Божія и законъ не есть начало христ. жизни, что — это неправильное мнѣніе богослововъ, — и это примутъ съ увлеченіемъ... Скажутъ просто, кратко: люби ближняго и всѣ будутъ обни-

маться, какъ родственники.. Скажутъ, что А есть В и этому повѣрять;—у насъ просто!..

Интересенъ теперь самый аргументъ, который употребленъ авторомъ противъ оспариваемаго мнѣнія, но которое родственно самому оспаривающему автору. О. Х—въ говоритъ: „нѣтъ сомнѣнія, что кто будетъ поступать по волѣ Божіей, тотъ будетъ поступать правильно; но въ чемъ именно должна выразаться воля Божія? Все св. писаніе есть воля Божія; но въ чемъ же главнымъ образомъ (?) сосредоточивается сущность воли Божіей? Этотъ вопросъ остается вопросомъ“ (стр. 27).—Мы нераздѣляемъ силы такого опроверженія; къ чему тутъ казуистическій вопросъ: въ чемъ выражается *глави. обр.* воля Божія? на этотъ вопросъ трудно и отвѣтить. Въ волѣ Божіей нельзя различать главнаго и второстепеннаго; все одинаково обязательно, какъ отъ Бога исходящее. Богословское правоученіе тѣмъ и отличается отъ философскаго, что оно строится какъ *познаніе воли Божіей* (Колос. 1, 9), что для него нравственное есть потому доброе, что указываетъ свящ. волею Божіей, слѣд. богословское правоученіе *κατ' ἐξοχήν* теonomicно. Мы можемъ также поставить вопросъ: О. Х—въ указываетъ, что главнымъ началомъ христ. нравственности должна быть любовь,—но что такое любовь? этотъ вопросъ остается нерѣшеннымъ,—будетъ ли такой аргументъ подрывать мысль о. Х—ва. По вашему мнѣнію, вимало.—Дѣло въ томъ, что весь параграфъ (стр. 26) построенъ фальшиво; онъ заимствованъ у о. Солярскаго, гдѣ онъ изложенъ гораздо дѣльнѣе; тамъ указываются разнообразныя философскія формулы, которыя создавались моралистами, какъ схемы для опредѣленія существенно нравственнаго принципа, существа нравственнаго. Программа ограничила перечень этихъ мнѣній—кругомъ богословскихъ; а о. Х—въ къ богословскимъ мнѣніямъ привязалъ такія, которыя никогда не могли быть сказаны богословами. Таковы пунктъ 1, 2, 3, 4; всѣ они вышли изъ философскихъ началъ нравственности; первые

два—изъ школы утилитаристовъ, два вторые—свѣдѣн-
 нистовъ. Какимъ образомъ они выставлены—какъ глав-
 ныя начала *христiанской* нравственности, о которыхъ
 идетъ рѣчь, мы не понимаемъ.—Да и что такое глав-
 ное начало христ. нравственности? По нашему мнѣнiю,
 начало нашего спасенiя—Христосъ и его искупленiе;
 вотъ начало объективное христ. нравственности; субъ-
 ективнымъ началомъ служатъ — вѣра и добрыя дѣла;
 мотивомъ—любовь, концемъ—совершенство, какъ воз-
 вращенiе въ первое блаженство. Все это извѣстно изъ
 катихизиса. Программа, ставя вопросъ о главномъ на-
 чалѣ христ. нравственности, логически сочетаваетъ съ
 предыдущими вопросами, которыми были—вопросъ о
 сравнительномъ достоинствѣ ветхо-и-новозавѣтнаго нра-
 воученiя. Тутъ-то и предстоитъ православному мо-
 ралисту выяснитъ свою точку зрѣнiя на Христа и его
 нрав. миссiю; тутъ-то онъ и встрѣчается съ католическими и протестанскими богословами, которые каж-
 дый по своему (специфично) понимаетъ характеръ этой
 миссiи. Главное начало христ. нравственности не въ од-
 ной любви; это—односторонность, въ практикѣ могущая
 разрѣшаться очень болѣзненно; основное начало христ.
 нравственности составляютъ нѣсколько элементовъ,
 гармоническое единство которыхъ отличаютъ общiй
 типъ христiанина. Вѣдь и еврей призывался къ люб-
 ви къ Богу и ближнимъ; и на этомъ висѣли законъ и
 пророки,—какое же различiе христiанина отъ еврея?
 Одною любовiю не исчерпывается основное начало
 христ. нравственности. Древняя христ. община была
 построена дѣйствительно на этомъ началѣ почти ис-
 ключительно; у всѣхъ членовъ ея было какъ-бы одно
 сердце, одна душа; даже внѣшнiя имуществва были
 общiя; все это было—продуктомъ царившей въ этой
 общинѣ любви. Дальнѣйшая отеческая письменность
 уже расширяетъ основной мотивъ христ. жизни; явля-
 ются три такъ назыв. богословскiя добродѣтели, ко-
 торыя съ своей совокупности служили началомъ жиз-
 ни: вѣра, надежда и любовь; средцевѣковая ионка

ищетъ такъ называемыхъ кардинальныхъ добродѣтелей, въ числѣ которыхъ поставлялись тѣ, которыя были указаны въ иѳикѣ Аристотеля. Аскетическій періодъ христіанства главное начало христ. жизни указывалъ въ самоотверженіи, въ борьбѣ съ плотію и міромъ. Теперь идеаль христіанскій ищется въ свободѣ и правахъ отдѣльной личности, и этотъ идеаль не только не противорѣчитъ евангельской нравственности, а даже дѣйствительно требуется ею. Такъ Христово ученіе идетъ впереди просвѣщенія, такъ оно широко съ своимъ источнымъ и прибавимъ животворнымъ основнымъ началомъ. Любовь есть одинъ изъ многихъ предикатовъ христіански-нравственнаго; говорить, что она одна есть основное начало христ. нравственности значить превращать христ. жизнь въ сектанскую общину какихъ-нибудь ессеевъ, мормоновъ и под., что—очевидно—нелѣпо.

Скажемъ нѣсколько словъ о возрѣніяхъ самарскаго богослова на добродѣтель и грѣхъ. Первая есть, по мнѣнію его, дѣйствіе согласное съ закономъ, второй—не согласное. Просто и ясно, но... не вѣрно. О. протоіерей въ своей логикѣ идетъ совершенно не такъ, какъ шло христ. ученіе. Онъ сначала говоритъ о добродѣтели, потомъ о грѣхѣ; это—языческая логика, которая дѣйствительно начинала съ идеала, совершенства, доблести и стремилась опредѣлить эти понятія. Христіанство напротивъ начало съ грѣха и его анализа и первымъ его словомъ было: покайтесь. Глаза язычника всегда были устремлены на идеаль и совершенство, а вниманіе христ. учителей на грѣхъ. Языческое нравоученіе возбуждало и образовывало вкусъ къ добродѣтели, учило его быть мудрымъ, великодушнымъ, а Евангеліе возбуждало нравственное самосознаніе, учило подмѣчать пороки, быть смиреннымъ и кающимся. Языческая иѳика говорила: стремись къ добру, Евангеліе сказало: побѣди грѣхъ и грѣхомъ разрушенную твою природу уготовай къ воспріятію спасенія. Для язычника нрав. жизнь была прогрессивнымъ

движеніемъ впередъ, для христіанина—путь спасенія и очищенія. Поцѣтво, и всякому богослову нужно стать на эту точку зрѣнія, начинать съ факта грѣха, анализа грѣховной сферы и восходить къ добродѣтели, какъ дальнѣйшему стяжанію христіанина. Нрав. богословіе преосв. Платона было построено ближе къ этой логикѣ. Самарское богословіе, вѣрное своему знамени—законности, идетъ своими шагами. Добродѣтель—согласное съ закономъ дѣйствіе, грѣхъ — несогласное. Это очень формальныя, внѣшнія опредѣленія; сущность этихъ актовъ остается неизвѣстною. Въ нашей русской богословской литературѣ есть прекрасныя пособія для рѣшенія этого богословскаго вопроса: мы разумѣемъ цѣлый рядъ проповѣдей о грѣхѣ преосв. Иннокентія, котораго конечно читаль самарскій богословъ; въ „письмахъ о христ. жизни“, пр. Теофана, на котораго о. Х—въ самъ ссылается какъ своего руководителя въ классномъ преподаваніи, есть очень много чертъ для опредѣленія грѣха и добродѣтели, со стороны матеріальной, а—не формальной. Мы не говоримъ объ иностранныхъ богословахъ, которыхъ не любить нашъ антикритикъ, но которые указываются „заботами вышшаго начальства“ въ программѣ.—Христіанство имѣетъ дѣло не столько съ грѣхомъ, какъ дѣйствіемъ, сколько съ дѣятелемъ; грѣхъ не есть что-либо внѣшнее по отношенію къ намъ, приражающееся; я самъ есмь грѣшникъ, я грѣховенъ, грѣховно мое я. Нравоученіе имѣетъ дѣло не со грѣхомъ, а съ грѣхами, какъ видовыми проявленіями грѣховнаго существа, процессъ которыхъ описываетъ вообще ап. Іаковъ (1, 14—15). Ап. Іоаннь указываетъ намъ точку дѣленія и раздробленія грѣховъ, представляя грѣховную сферу въ трехъ концентрическихъ кругахъ: (мѣсто это—классическое, извѣстное 1 Іоан. 2, 16) (1). — Пе-

(1) Въ древней классификаціи наукъ извѣстна была наука—аскетика, занимавшаяся изложеніемъ всѣхъ разнообразныхъ,

реходомъ отъ ученія о грѣхѣхъ къ ученію о добродѣтели должно служить ученіе о значеніи искупленія для нравственной жизни и оправданіи христіанъ предъ Богомъ: Христосъ является центромъ и дѣятелемъ этого искупленія; и вотъ программа во главѣ изслѣдованія о христіанско-нравственной жизни (ч. 1, гл. VII) справедливо ставитъ ученіе о Спасителѣ, какъ образецъ и примѣръ нрав. жизни. Результатомъ обновленія во Христѣ и чрезъ Христа, движенія нрав. воли подъ знаменемъ креста является христіанская *добродѣтель*. О. X—въ посвящаетъ этому предмету стр. 31—36; поставленное ранѣе изслѣдованіе о грѣхѣхъ, изслѣдованіе о добродѣтели является общимъ, туманнымъ, сбивчивымъ. „Она есть, такъ опредѣляется здѣсь добродѣтель, постоянное, основанное на вѣрѣ во 1. Христа и происходящее изъ любви къ Богу и ближнимъ свободное стремленіе исполнять нрав. законъ и евангеліе Иисусъ Христово, при содѣйствіи благодати Божіей“. (Цитатъ изъ 2 Петр. 2, 3—не къ дѣлу; Филип. 4, 8—мало къ дѣлу). Тутъ—всевозможныя сказуемая, нанизываемыя одно на другое, только нѣтъ правильного подлежащаго; послѣднимъ служить „стремленіе“, тогда какъ добродѣтель не есть „стремленіе исполнять нрав. законъ и евангеліе“, добродѣтель есть фактъ; что это за фактъ—вотъ въ чемъ и вопросъ,—какое реальное содержаніе этого „стремленія“, что именно выходитъ изъ исполненія закона и евангелія,—вотъ задача опредѣленія христ. добродѣтели; иначе—*circulus definitionis*: добродѣтель есть исполненіе закона, а исполненіе закона есть добродѣтель: что же она сама въ себѣ,—остається не рѣшеннымъ. По этимологии своей, добродѣтель есть дѣланіе добра; слѣд.

видовыхъ грѣховъ. Прежнія системы удѣляли ей мѣсто у себя; программа вычеркнула ее, хотя мораль именно съ видовыми грѣхами и должна имѣть дѣло. Ученію о грѣхѣхъ вообще—мѣсто въ догматикѣ.

моралисту нужно определить качества христіански-добраго; тутъ и лено будетъ, въ чемъ различается христіанское и нехристіанское пониманіе сущности добра, въ чемъ отличіе добродѣтели христіанина и—положимъ—магометанина; для того и другаго добро—не тождественно, а ггенерически различно; отдѣльныя проявленія, обнаруженія могутъ совпадать: и христіанинъ, и магометанинъ и язычникъ могутъ подавать милостыню, прощать обиду; дѣйствія перваго отъ того будутъ ни хуже, ни лучше, что рождаются какъ говоритъ о. Х—въ—силою Духа Святаго, дѣлаютъ человѣка побѣдителемъ плоти, міра и діавола (стр. 34—35); не эти сказуемыя тутъ имѣютъ мѣсто; моралисту нужно здѣсь выяснитъ разность нрав. идеаловъ—христіанскаго и нехристіанскаго, правоспособность христіанина къ истинному добру, которое въ точномъ смыслѣ принадлежитъ только Богу, какъ святому. Слѣд. добродѣтель есть актъ отображенія въ человѣкѣ высочайшаго добра, присущаго въ Богѣ,—который единъ есть святъ. Но тогда какъ въ Богѣ нрав. добро, какъ норма, составляетъ имманентную принадлежность Его существа, въ человѣкѣ—оно нравств. приобрѣтаемое благо; тамъ оно—фактъ, здѣсь—задача. Тамъ оно существуетъ, здѣсь—ищется; тамъ оно присуще боже-ству, здѣсь—оно плодъ благодати, которою даруется и при содѣйствіи которой усваивается. Слѣд. добродѣтель не есть нѣчто творческое, первичное,—оно есть производное отображеніе готоваго идеала; предѣлъ и норма добра единственно въ Богѣ, человѣкѣ—какъ образъ и подобіе божества—призывается только къ усилію отобразить, свойственнымъ твари образомъ, эту норму и постепенно приходитъ въ мѣру возраста исполненія Христова (Еф. 4, 13). Вотъ въ какомъ смыслѣ требуется отъ насъ, чтобы мы были совершенными, какъ Отецъ небесный. Совершенство Бога не есть только конечный идеаль, но и самый путь, содержаніе всего нашего нравственнаго движенія. *Отче святый, молился Христось о своихъ ученикахъ, осяти ихъ*

истиною твою... да будутъ все едино: какъ Ты, Отецъ, во Мнѣ и Я въ тебѣ, такъ и они въ насъ да будутъ едино (Юан. 17, 19. 21). Безъ сомнѣнія, полная христіанская добродѣтель возможна только въ будущей жизни и тамъ праведные облекутся въ праведность святыхъ (Апок. 19. 8). Христіанинъ тѣмъ и отличается отъ естественнаго человѣка, что самое добро, какъ задача, стоитъ предъ нимъ яснѣе и положительнѣе, потому что единородный Сынъ Божій открылъ намъ свѣтъ и разумъ, да познаемъ Бога истиннаго, Самъ служить отблескомъ сіянія славы Божіей, сдѣлалъ насъ сынами Божіими, т. е. способными къ истинному отображенію совершенствъ Божіихъ, т. е. къ истинному добру. Для естественнаго человѣка божество не есть объективный идеаль; герои Иліады сами человѣкообразны и плохой примѣръ давали смертнымъ; истинно иѳическій типъ грека—въ Одиссеѣ; во божественный старецъ, герой этой эпопеи, и не думаетъ объ олимпійскихъ идеалахъ; напротивъ онъ самъ носитель греч. *αρετη* и *ευσεβεια*—въ смыслѣ ловкости и изворотливости человѣческаго ума въ трудныхъ обстоятельствахъ жизни. По греческой иѳикѣ, дѣла боговъ—человѣчны, по нравоученію христіанскому, дѣла людей—божественны;—по языческой морали поступки людей—плодъ субъективныхъ понятій о добрѣ, по христ. ученію—плодъ предлежательнаго указанія божественной нормы. Въ Евангеліи не указывается типа добродѣтельнаго; только въ возлюбленномъ Сынѣ Божіемъ мы видимъ единственную полноту нрав. совершенства, но и Спаситель напомнилъ, что никтоже *благъ* (*ἀγαθός*) токмо единъ Богъ.

Мы просимъ извиненія у благосклонныхъ читателей, что начинаемъ испытывать ихъ терпѣніе. Темы, намѣченныя книгою о. Х—ва, разнообразны; книга, затронула очень много предметовъ при своей незначительности внѣшняго объема... Довольно для читателей нѣкоторыхъ приведенныхъ нами выдержекъ. Намъ хотѣлось показать ту сбивчивость понятій и запутан-

ность, съ которымъ идуть одинъ за другимъ параграфы самарскаго богословія. Намъ хотѣлось только показать, что напрасно нашъ антикритикъ иронически подсмѣивается надъ академическою мудростію, напрасно настаиваетъ на своемъ: кратко и просто! Область нравоученія, какъ учебный матеріаль, по существу своему чрезвычайно соблазнительна; изъ его предметовъ легко можно плести самую затѣйливую паутину, которая будетъ казаться крѣпкою сѣтью для уловленія набожныхъ душъ; ни одна литература не можетъ похвалиться такимъ обиліемъ твореній, претендующихъ на назиданіе, какъ моральная, и моралисты—самые плодовитые писатели; кажется, все благонамѣренно, вездѣ такіе хорошія слова... Но дальше словъ и не двигается дѣло; подъ грудю благочестивыхъ словъ скрывается такая бѣдность и сухость нрав. мысли, что становится непріятно отъ излишняго пріема этой слишкомъ разсыропленной пищи. Моралисты—самые скучные люди, потому что являются педантическими толкователями сентенцій, которыя знаетъ всякій изъ дѣтскихъ своихъ прописей. О. Х.—въ сдѣлался невинною жертвою этого общаго патологизма морали. Привычки въ своихъ проповѣдяхъ имѣть дѣло съ словами и играть съ ними, онъ думалъ съ подобнымъ методомъ явиться творцемъ учебной системы, которая сразу показала наготу его морализующей мысли. Попытка со стороны другаго обратить вниманіе на это качество толкуется самарскимъ моралистомъ, какъ святотатственное покушеніе мудрецовъ міра сего на простоту и наивность семинарскаго преподаванія.

Пунктъ *третій* обвиненія упрекаетъ насъ въ томъ, будто мы отъ учебника о. Хал—ва требовали „обширныхъ разсужденій о предметахъ науки,... что положенія въ его наукѣ изложены безъ историческихъ свѣдѣній и подробностей“ (стр. 517—518). Нашъ антикритикъ позволяетъ себѣ дѣйствіе, предосудительность котораго онъ выставляетъ въ своемъ учебникѣ на стр. 188—189. Пусть припомнитъ онъ наши слова библ.

замѣтки, помѣщенные на стр. 89—90. Тамъ мы высказали уваженіе къ тому, что его книга не разраслась въ слишкомъ большіе внѣшніе размѣры, что въ 80 уроковъ, назначаемыхъ для нрав. богословія, нужно успѣть пройти такую большую программу, какова комитетская. Но при этомъ указали, что тотъ педагогическій способъ сокращенія, которому слѣдовалъ авторъ и который состоитъ въ убавленіи количества текстовъ, слишкомъ механиченъ и потому не педагогиченъ,—что учебникъ долженъ выразить въ прямыхъ тезисахъ итогъ научной разработки того, или другаго вопроса. И вдругъ теперь, къ нашему удивленію, мы обвиняемся въ требованіи отъ учебника обширныхъ разсужденій, историческихъ свѣдѣній (?) и подробностей. Очевидно, что о. X—въ имѣетъ смутное представленіе о достоинствѣ книгъ; у него, какъ и прежде, качество замѣняется количествомъ; у него идеаль учености—въ обширности: „пусть гг. наставники академій потрудятся надъ составленіемъ *обширныхъ* нрав. богословій“, говоритъ онъ (стр. 518).—Но главное—что эта неправильная мысль сама въ себѣ выдвигается какъ апологетическій аргументъ противъ нашихъ замѣчаній, что въ книгѣ о. X—ва самымъ неудачнымъ образомъ рѣшены вопросы, ради которыхъ онъ издалъ свою книгу и въ которыхъ видѣлъ залогъ обновленія науки. Желая выставить неправильность постановки этихъ вопросовъ въ книгѣ, неумѣлый отвѣтъ на нихъ книги, мы позволили себѣ намѣтить довольно подробно тѣ элементы, которые составляютъ содержаніе вопроса, чтобы показать, въ чемъ именно *суть* этихъ вопросовъ. Бесѣдуя литературно съ публикою вообще, мы менѣе всего подозрѣвали, что какой-либо читатель вообразить, будто онъ читаетъ семинарскій учебникъ нрав. богословія; между тѣмъ нашъ антикритикъ явился именно такимъ подозрительнымъ читателемъ. Намъ приходится снова, какъ и прежде, напомнить своему антикритику часто забываемый имъ логическій законъ тождества, по которому нужно всегда говорить объ од-

номъ и томъ же, а не подставляемомъ предметъ. Вопросъ идетъ объ учебникѣ, а о. Х—въ литературную статью журнала мыслить какъ учебникъ и, воображая, что всё только и имѣютъ дѣло съ составленіемъ учебника для самарскихъ семинаристовъ, начинаетъ съ своей точки зрѣнія давать отпоръ своимъ рецензентамъ, обвиняя ихъ въ излишествахъ и подробностяхъ въ ихъ литературныхъ работахъ, чего не должно быть въ учебникѣ. Моя мысль, которую я проводилъ въ „замѣткѣ“, имѣла въ виду показать не отсутствіе подробностей въ книгѣ о. Х—ва, а бѣдность и неправильность тѣхъ положеній, которыя высказаны по нѣкоторымъ предметамъ; намъ хотѣлось уяснить по возможности это, и мы очень жалѣемъ, что были кратки, что условливалось размѣромъ задуманной нами рецензій, хотя предметъ рецензій вызывалъ насъ на почтенное количество самыхъ разнообразныхъ предметовъ, научная постановка которыхъ требуетъ очень основательнаго изслѣдованія; и мы чувствуемъ, что всё скромныя попытки рецензентовъ вывести нашихъ доморощенныхъ моралистовъ изъ заблужденія, будто они обновляютъ нрав. науку, не приводятъ къ цѣли.

Вопросъ о самостоятельности самарскаго богословія—вопросъ довольно щекотливый. Намъ пришлось бы имѣть дѣло съ цѣлою группою писателей, обложившихъ ихъ книгами, что не совсѣмъ удобно; намъ пришлось бы затѣмъ затруднять типографію Пр. Собесѣдника, предложивши ей набирать длинные ряды страницъ въ двухъ экземплярахъ—параллельно одна другой. Довольно для читателей, непосвященныхъ въ закулисныя тайны нашихъ богословскихъ системъ, сказать, что программа, которую шагъ за шагомъ слѣдилъ въ своей книгѣ о. Х—въ, составлена по готовой книгѣ, которая рекомендована комитетомъ въ качествѣ учебника по нр. богословію въ семинаріяхъ; пусть кому угодно сличить этотъ учебникъ съ проектируемымъ о. Х—вымъ. Мы себя позволяемъ уволить отъ этой корректурной работы, сказать по правдѣ очень не инте-

ресной. Когда т. о. фактъ на лице, засвидѣтельство-
ванъ былъ и рецензентомъ „Странника“, то мы не мо-
жемъ дать, сколько бы ни старались, мѣсто вѣрѣ въ
слѣдующій курьезный аргументъ, который пускается
въ ходъ авторомъ самарской книги въ защиту ея са-
мостоятельности: „смѣю увѣрить добраго (!) моего ре-
цензента, что занимаясь постоянно 10 лѣтъ препода-
ваніемъ науки нрав. богословія и въ теченіе болѣе
25 л. проповѣданіемъ слова Божія, я кое что и самъ
успѣлъ приобрѣсти и этимъ-то запасомъ, по преиму-
ществу пользовался въ составленіи нрав. науки“. Самъ
авторъ чувствуетъ подъ собою не очень твердую поч-
ву,—онъ инстинктивно понимаетъ, что этотъ аргументъ
не силенъ, что приобрѣтеніе кое-какого запаса свѣдѣній
недостаточно для составленія учебниковъ, что можно
быть и болѣе на педагогическомъ и гомилетическомъ
поприщѣ, и написать плохой учебникъ, что хвалить
себя самому же себѣ не приходится, и потому остав-
ляетъ предметъ пререканія и обращается съ назида-
ніемъ къ намъ *вообще*; тутъ перо почувствовало про-
сторъ и 519-я страница „отвѣта“ заключаетъ въ себѣ
жалостную іереміаду, не лишнюю впрочемъ назида-
нія. Тутъ мы обвиняемся въ смѣлости, съ какою утвер-
ждаемъ то, въ чемъ неудостовѣрили сами, дѣйстви-
тельно ли книга составлена по чужимъ источникамъ.
Чтобы провѣрить, не обманывали ли насъ чувства, мы
еще разъ взяли книги пр. Платона и о. Солярскаго и
увидѣли, что дальше этихъ ближайшихъ источниковъ
не пошла самарская книга.—За тѣмъ мы обвиняемся
въ неделикатности, въ употребленіи обидныхъ выра-
женій; это обвиненіе, хотя оно мало защищаетъ книгу,
мы принимаемъ къ сердцу, — и великодушно про-
симъ искренняго извиненія еще разъ у о. протоіерея,
что невольно причинили ему скорбь. Наука не знаетъ
кумовства; мы имѣли дѣло не съ авторомъ, а съ его
книгою, которая, являясь въ публикѣ, есть достояніе
общественное и какъ симпатія къ книгѣ не ручается
за симпатію читателя къ автору, такъ и недовольство

книгою не переносится на честь и имя автора. По нашему мнѣнію, менѣе всего удобно защищать свои произведенія подобными мотивами.

Еще одно, послѣднее сказаніе объ „отвѣтѣ“ или его *четвертомъ* обвинительномъ пунктѣ. Онъ касается чисто внѣшней, архитектурной стороны построения науки: нашъ антикритикъ защищается отъ нашего указанія, что въ его системѣ все подведено подъ опредѣленія, дѣленія и доказательства и въ этомъ не находитъ ничего худаго. Не находимъ въ этомъ ничего худаго и мы; развѣ можно какой-либо наукѣ, особенно теоретической обойтись безъ этихъ логическихъ приемовъ мышленія и систематики? Мы указывали на *искусственность* этихъ логическихъ формъ въ книгѣ о. Х—ва, по которой они идутъ впереди содержанія, являются искусственными ящичками, сдѣланными при томъ постороннимъ мастеромъ, и о. Х—въ часто затрудняется, чѣмъ наполнить эти ящички, потому что для его мышленія они—чужіе. Это-то преобладаніе формы надъ содержаніемъ, внѣшнихъ рубрикъ надъ матеріею,—приемъ, которымъ особенно занимались схоластики,—дало намъ право всю книгу отнести къ разряду схоластическихъ. Нашъ антикритикъ не хочетъ слѣдить нить нашихъ мыслей; для него не интересенъ анатомическій разборъ составныхъ элементовъ мысли въ ихъ логическомъ сочетаніи; онъ беретъ одинъ элементъ и отрывочно взятый онъ даетъ ему возможность построить формальный силлогизмъ. Но и этотъ путь, посящій на себѣ нѣкоторую тѣнь критики, оставляетъ о. Х—въ и спѣшитъ встать на почву болѣе простую—житейскую; для этого онъ проводитъ параллель между академическимъ и семинарскимъ наставникомъ, и о дѣятельности перваго спѣшитъ высказать отзывъ, вѣроятно основанный на примѣрѣ блаженнаго времени, когда самъ о. Х—въ былъ на студенческой скамьѣ: „положимъ, что въ академіи (вѣроятно академія рисуется почтенному ветерану въ формѣ Лаврской семинаріи) г. наставнику можно читать и читать изо дня

въ день уроки по своимъ или чужимъ (?) готовымъ запискамъ или книгамъ "...; такъ посеминарски думаетъ антикритикъ о всякомъ другомъ преподаваніи. Привыкши на науку смотрѣть какъ на мозаику сентенцій, вычитанныхъ изъ разныхъ книжекъ, преподаватель самарской семинаріи переноситъ обычный ему образъ творчества на другихъ и въ этомъ думаетъ найти защиту собственной дѣятельности. Мы считаемъ лишнимъ разочаровывать своего антикритика, тѣмъ болѣе не можемъ видѣть цѣли, къ которой поведетъ споръ о подобномъ предметѣ, который стоитъ внѣ литературнаго вопроса, въ предѣлахъ котораго мы желаемъ держаться.

Заключительныя строки „отвѣта“ содержатъ въ себѣ послѣдній аргументъ, который конечно—по Квинтиллиану—самый сильный. И дѣйствительно противъ этого аргумента мы не можемъ сказать ничего: „безъ преувеличенія и по сущей справедливости (языкъ присяги) должно сказать, что нрав. наука есть одна изъ самыхъ интересныхъ, и съ любовію изучаемыхъ наукъ въ семинаріи (самарской?), не менѣе, какъ и догматическое богословіе“. Отъ души радуемся этому факту, хотя онъ насъ не касается...; мы имѣемъ дѣло съ учебникомъ, достоинство котораго этимъ фактомъ ни доказывается, ни опровергается.

Спѣшимъ закончить свое вынужденное слово... Не самарская книга сама по себѣ составляетъ предметъ нашихъ нерадостныхъ думъ, а самая возможность ея появленія въ наше время, когда... и проч. Мы стѣнуемъ—и не скрываемъ этого—на упругость и живучесть въ нашей богословской наукѣ рутины, которая по временамъ еще крѣпко хочетъ отстаивать себя въ своей борьбѣ за существованіе. О. Х—въ въ этомъ случаѣ есть только случайный представитель этой рутины; онъ—козелъ очищенія за грѣхи чужіе. Мы тревожимся общимъ вопросомъ, оживутъ ли кости сія? когда улетучится изъ сферы нашей богословской науки этотъ тяжелый газъ, состоящій изъ фразъ, заученныхъ сентенцій, разбавленныхъ водою quasi-благочестія и пре-

вратившихъ христіанскія заповѣди въ аптекарскую микстуру.? Въ нрав. богословіи есть элементъ, который по преимуществу есть жизненный; нынѣ преслѣдуется въ богословіи не столько ортодоксія, которая установлена церковію навсегда и точно, сколько нрав. смыслъ и значеніе религіозной истины въ жизни. А жизнь не знаетъ застоя... Раскрывается ли вмѣстѣ съ жизнію нашъ христіанскій нрав. идеаль? говоритъ ли нрав. богословская наука завѣтное слово Господа, которое есть „духъ и животъ“, или духовная школа не хочетъ знать движенія жизни и думаетъ пробавлять своихъ учениковъ безразличными свѣдѣніями, какъ отвлеченными логическими комбинаціями, которыя образуютъ въ рукахъ діалектиковъ калейдоскопическую смѣну прихотливыхъ фигуръ? Христ. нравоученіе не есть система, которая можетъ быть окончательно постигнута и сведена къ послѣднимъ своимъ принципамъ: Христосъ будетъ идеаломъ чрезъ тысячелѣтія, Его слово будетъ нормою, какъ бы быстро ни двигалось человѣчество въ своемъ развитіи. Моралистъ по преимуществу долженъ быть знатокомъ современнаго уровня цивилизаціи, въ формахъ которой дѣйствуютъ нрав. принципы. А между тѣмъ наше богословіе пишется какъ будто бы не для живыхъ людей, а для абстрактнаго бездушнаго общества, безъ плоти и крови; отсюда крайняя педантичность нашей морали, которой никто не слушаетъ, потому что дѣйствительное христіански - нравственное сознаніе ушло дальше нашихъ школьныхъ формочекъ...

А. Гренковъ.

Февраля 6
1873.

ОБЪЯВЛЕНІЯ.

1.

ОТЧЕТЪ

СЛАВЯНСКОЙ ТИПОГРАФІИ.

за 1869 годъ.

Славянская типографія, милостію Божіею призванная изъ раздора для служенія примиренію разныхъ сектъ съ Церковію вселенскою, въ духѣ православнаго единенія, успѣла отпечатать при содѣйствіи священно-инока Павла прусскаго, съ 1867 до настоящаго 1870 года, тринадцать книжекъ «Истины» и по возможности распространить между раздорниками. Первые четыре книжки отпечатаны были еще въ Пруссіи, а остальные девять въ Россіи въ Исковѣ.

Статьи печатаемыя въ «Истинѣ», какъ извѣстно, разъясняютъ разнообразныя недоумѣнные раздорническіе вопросы присылаемые изъ разныхъ мѣстъ Россіи, и доказываютъ необходимость воссоединенія отторгшихся сектъ съ правосѣрною и православною Церковію вселенскою.

Желая познакомить и православныхъ читателей съ современнымъ состояніемъ раздорническихъ сектъ, редація «Истины» печатаетъ «раздорническія междуособныя словопренія» съ отдѣльными замѣчаніями, изъ которыхъ каждому любознательному можно понимать, какъ современное разнообразіе раздорническихъ заблужденій, такъ и взаимныя ихъ отношенія.

Нѣкоторые рачители единенія церковнаго отъ усердія своего начали присылать пожертвованія «въ пользу примиренія раздора съ церковію православною», и редація съ благодарностію принимая ихъ, безмездно распространяетъ книжки «Истины» въ

раздорническихъ обществахъ, и даетъ отчетъ пожертвователямъ, считая стоимость ихъ безъ прибытка.

Отчетъ пожертвованій за 1868 годъ, былъ отпечатанъ въ VI книжкѣ «Истины».

Въ 1869 году, по исчисленію IX книжки «Истина» пожертвано 22 р. 25 к. Роздано 43 книжки.—По исчисленію XII книжки «Истина» пожертвовано 2 р. Роздано 14 книжекъ.—

Всего пожертвовано 24 р. 25 к. с.

Всего роздано 57 книжекъ «Истины».

Остается въ наличности пожертвованныхъ 10 р. с.

Независимо отъ сего, редакція высылаетъ постоянно книжки «Истина» лицамъ имѣющимъ значеніе въ раздорническихъ обществахъ, за которые не получаетъ ни какого вознагражденія.

По благоволенію Божію, Святѣйшій Правительствующій Синодъ обратилъ свое особенное вниманіе на распространеніе «Истины», и благоволилъ указомъ отъ 20 декабря 1868 года, за № 80, повелѣть церковнослужителямъ находящимся въ мѣстахъ заселенныхъ раскольниками выписывать ее для руководства при сношеніяхъ съ ними.

Вслѣдствіе такого синодальнаго распоряженія, многіе изъ православныхъ пастырей начали выписывать книжки «Истина», и весьма содѣйствуютъ распространенію ихъ между раздорниками.

Редакція «Истины» получила много писемъ изъ разныхъ мѣстъ Россіи, въ которыхъ вполнѣ одобряется ея примирительная дѣятельность.

Но при всеобщемъ моленіи и тщаніи церкви православной о воссоединеніи именуемыхъ церквей, наша молитва и трудъ, такъ малы, что мы ничтожные служители Истины не можемъ сами и говорить о успѣхахъ проповѣди примиренія,—пусть объ этомъ скажутъ событія.

Заявленіе требованій на полное собраніе всѣхъ книжекъ «Истины» заставило редакцію просить законное дозволеніе на повтореніе изданія какъ первыхъ четырехъ книжекъ отпечатанныхъ въ Пруссіи, такъ и нѣкоторыхъ вышедшихъ во Псковѣ, (напр. V книжки, и брошюры «Напомяваніе авраамъ.») — но такъ какъ нѣкоторыя статьи, помѣщенные въ первыхъ книжкахъ «Истины» требуютъ внимательнѣйшаго разсмотрѣнія, потому и цензуруются съ 1 іюня до настоящаго времени. Славянская типографія ожидаетъ разрѣшенія на возможно-скорѣйшее удовлетвореніе желанію гг. требователей.

Нѣкоторые изъ ревнителей православія, желая успѣшнѣйшаго вразумленія раздорниковъ, просятъ насъ издавать «Истину» ежемѣсячно, въ обширнѣйшемъ форматѣ, по примѣру духовныхъ журналовъ. Но мы первостепенною обязанностію постановляемъ себѣ заботиться, не столько о количествѣ выпусковъ, сколько о возможно-полезнѣйшемъ содержаніи ихъ, а потому и выпускаемъ книжки по мѣрѣ накопленія полезныхъ статей въ неопредѣленное время. Если же при усердномъ тщаніи рачителей духовнаго просвѣщенія, получающихъ «Истину» будутъ разъяснены обстоятельно раздорническіе многообразные вопросы и доставлены въ редакцію для отпечатанія, въ такомъ случаѣ мы обогатившись достаточнымъ запасомъ полезныхъ статей, не отказываемся и ежемѣсячно выпускать книжки «Истина». Относительно же измѣненія формата, мы можемъ сказать, что для руководства при собесѣдованіи съ раздорниками удобнѣе объемистый, нежели обширный форматъ.

Редакція «Истины» и въ настоящее время умоляетъ всѣхъ ревнителей распространенія православія, да не отринуть искреннее расположеніе ея послужить примиренію раздорниковъ съ Церковію православною, но да примутъ въ соучастіе спасительной проповѣди между заблуждающими, ибо единственно отъ совокупнаго единодушнаго тщанія и молитвы зависитъ Богодаруемый успѣхъ,

Славянская типографія небогатая матеріальными средствами, рассылающая, какъ безмездно раздорникамъ, такъ и въ долгъ православнымъ, много книжекъ «Истины», убѣдительно проситъ сихъ послѣднихъ, не медлить высылкою слѣдуемыхъ ей денегъ, причемъ и прилагаетъ каждому свою смѣту.

—

2.

О Т Ч Е Т Ъ

СЛАВЯНСКОЙ ТИПОГРАФІИ:

за 1870 годъ.

—

Въ исходящемъ 1870 году, Славянская типографія не успѣла отпечатать болѣе пяти книжекъ «Истины», по независящимъ отъ нея, но полезнымъ и благопріятнымъ для нея въ будущемъ ея существованіи, обстоятельствамъ.

Издатель «Истины», Константинъ Голубевъ удостоился рукоположенія во священника къ псковско-градской единовѣрческой церкви, которое совершено преосвященнѣйшимъ Павломъ, епископомъ псковскимъ, 29 марта 1870 г., въ Благовѣщенскомъ кафедральномъ соборѣ.

Вслѣдъ затѣмъ возложено на него благочинническое попеченіе о благоустроеніи единовѣрческихъ церквей псковской епархіи.

Божественная благодать рукоположенія во пресвитера, и практическія собесѣдованія съ зараженными расколомъ по епархіи, даютъ возможность издателю «Истины» обстоятельнѣе вести дѣло своего изданія, подъ просвѣщеннымъ руководствомъ внимательнаго къ сему дѣлу архипастыря, и при тщательномъ содѣйствіи учрежденныхъ святѣйшимъ правительствующимъ Синодомъ надзирателей за дѣйствіями Славянской типографіи, почетныхъ оо: протоіереевъ, г. Пскова, настоятеля кафедральнаго собора, Михаила Ив. Куниускаго, и гимназической церкви, Григорія Ив. Тарасова, обладающихъ духовно-академическимъ образованіемъ и духовною опытностію.

Владѣя обильнымъ запасомъ полезныхъ статей для просвѣщенія заблуждающихъ, редація «Истины» въ 1871-мъ году намѣревается отпечатать восемь книжекъ: для чего, Славянская типографія пріобрѣла достаточный запасъ разнаго шрифта, и одну скоропечатную машину.

Не зависимо отъ сего, вслѣдствіе заявленныхъ желаній на полученіе всѣхъ вышедшихъ книжекъ «Истины», въ слѣдующемъ 1871 году, будетъ продолжаться начатое въ прошелшемъ году второе изданіе, какъ I, II, III и IV книжекъ «Истины» отпечатанныхъ за границею, такъ и V, VI, VII, VIII, IX, X, XI и XII. въ Псковѣ.

Славянская типографія во все продолженіе 1870 года не переставала безмездно высылать книжки «Истины» лицамъ имѣющимъ значеніе въ раздорническихъ общинахъ.

Въ продолженіе 1870 года, въ пользу примиренія раскола съ Церковію православною, пожертвовано:

Отъ преосвященнаго Павла епископа псковскаго 25 р. с. Изъ Петербурга отъ Маріи Николаевны Агафоновой, 7 р.—Изъ Рѣжицъ, витеб. губ. отъ Луки Ивановича Масленикова 3 р.—Изъ Петербурга, отъ Максима Ерофѣева 3 р. с.—Всего, 38 р. с. Да воздасть Богъ жертвователямъ въ будущей жизни несказанное блаженство, за ихъ милосердіе, посредствомъ коего напоено много жаждущихъ человѣческихъ душъ животною водою Христова ученія (Матѣ. гл. 10, ст. 42).

Роздано безмездно книгъ:

По исчисленію XV книжки «Истина», 36 кн: и по исчисленію XVI-й, 26:—Всего 62 кн. «Истина». Еще 360 брошюръ: «Бесѣда о святомъ писаніи.» и 430 брошюръ: «Исправленіе церковныхъ книгъ въ россіи».

Съ прискорбіемъ Славянская типографія осмѣливается заявить, что за высланныя книжки «Истины» въ 1870 году, не отъ всѣхъ гг. подписчиковъ, получила сполна слѣдующую ей сумму.

Вслѣдствіе повторенія указа святѣйшаго правительствующаго Синода отъ 5 сентября 1870 г. за № 52, о выписываніи книжекъ «Истины», духовенство нѣкоторыхъ епархій болѣе зараженныхъ расколомъ, начало выписывать ихъ, и весьма сочувственно относится къ изданію «Истины», очевидно приносящему пользу примиренію раскола съ Церковію православною.

Нѣкоторые изъ выписывающихъ «Истину» въ полномъ количествѣ вышедшихъ книжекъ, не прилагаютъ ни сколько денегъ, а потому и требованія ихъ бывають не скоро и не вполне удовлетворяемы,—но все-таки не оставляются безъ вниманія, и по возможности удовлетворяются.

Славянская типографія статьи полезныя для общаго распространенія въ мѣстностяхъ зараженныхъ расколомъ, кромѣ помѣщенія въ «Истинѣ» издаетъ въ достаточномъ количествѣ отдѣльными оттисками и разсылаетъ православнымъ братствамъ по ихъ требованію, въ разныя мѣста Россіи, по весьма сходной цѣнѣ.

Нѣкоторымъ изъ газетныхъ глашатаевъ кажется, что изданіе «Истины» слишкомъ серьезно, а потому и скучно,—но редакція не поставляетъ себѣ въ обязанность глумотворствомъ, или легкимъ чтеніемъ пріобрѣтать себѣ читателей, а посему и доставляемыя въ оную произведенія, хотя, по видимому, и подходящія въ ея программѣ, но не вполне соотвѣтствующія ея цѣли, отсылаетъ въ соотвѣтствующія имъ журналы: сама же наблюдаетъ строго, чтобы ничего бесполезнаго для ея дѣла не было помѣщено въ «Истинѣ».

Въ 1870 году, редакція «Истины» удостоилась получить изъ святѣйшаго правительствующаго Синода отъ 7 сентября 1870 г. за № 1963, указъ, поручающій ей вступить въ непосредственное сношеніе съ оо. миссіонерами по имперіи, и пріобрѣтать отъ нихъ свѣдѣнія о разномѣстномъ и разнообразномъ состояніи раскольническихъ толковъ, для печатанія ихъ въ «Истинѣ» подъ особымъ наблюденіемъ Его Преосвященства. На осно-

ваніи вышеозначеннаго синодальнаго указа, редакцію собираются адреса оо. миссіонеровъ, и готовится къ нимъ просьба о доставленіи въ редакцію «Истины» свѣдѣній по расколу.

3.

ВОЗЗВАНІЕ

КЪ ПРОПОВѢДНИКАМЪ ИСТИНЫ

И

ко всѣмъ ревнителямъ распространенія и утвержденія православія.

Отцы и Братіе!

Указомъ святѣйшаго правительствующаго Синода отъ 7 сентября 1870 г. за № 1963, поручено мнѣ въ Псковѣ священнику Константину Голубеву и издателю «Истины» (журнала примиряющаго раздорническіе толки съ церковію древле-православною), войти въ непосредственное сношеніе съ оо. русскими миссіонерами находящимися въ мѣстностяхъ зараженныхъ расколомъ, и испросить отъ нихъ свѣдѣнія о разномѣстномъ и разнообразномъ состояніи раздорническихъ толковъ, для печатанія въ «Истинѣ»;—а посему я и обращаюсь къ вамъ, достопочтенные отцы и братія, съ моею простою но чистосердечною просьбою:—Вы сѣтели слова Божія (Луки зач. 35), Вы дѣлатели винограда Христова (Матѣ. зач. 80), Вы умножители таланта Господня (Луки зач. 95). Вы управители дома Божія и духовные питатели (Луки зач. 68), Вы пастыри стада Спасова (Матѣ. зач. 75), Вы свѣтильники міра (Матѣ. зач. 11), Вы соль земляная (Матѣ. зач. 10), Вы учредители небесной радостной вечери (Матѣ. зач. 89), Вы дверники овчарни Божіей (Іоаннъ зач. 35),—къ Вамъ я недостойный нынѣ взываю: «Подобаетъ намъ внимати себѣ и всему стаду, въ немъ же насъ Духъ Святый поставилъ пастырями пасти Церковь Господа и Бога, юже стяжа кровію своею: понеже видоша волцы тяжцы въ насъ нещадшіе стада, и востаютъ мужіе глаголющіе развращенная еже отторгати ученики во слѣдъ себе» (Дѣянія зач. 44). Когда темнѣетъ, тогда усиливаютъ свѣтъ: и намъ при современномъ положеніи св. Церкви, ратуемой отверстіями мрачныхъ отступленій

(Матѣ. зач. 67), вмѣняется въ обязанность отъ Бога и отъ людей, по мѣрѣ усиленія заблужденій, употребить всевозможныя мѣры для усиленія просвѣщенія, — забыть жертвую формалистику и практиковаться живою сознательностію, — ибо буквальность убиваетъ, а духъ сознанія животворитъ (2 Коринѣ. 3, 6). Надѣюсь, что мои слова не требуютъ доказательствъ, при существованіи въ нашей обширной имперіи не только темнаго раздора, но и весьма не свѣтлаго отрицанія даже Верховнаго Существа. — Суевѣріе со всѣми предшествующими и послѣдующими явленіями его — низводитъ въ бездну невѣрія, не только не доученыхъ, но и переученныхъ безсознательно людей. Мы вѣримъ сознательно, и каждый изъ насъ готовъ душу свою положить за непоколебимость православія; но многіе изъ ближнихъ нашихъ не убѣдились сознательно въ православіи, — иное прилагаютъ и еще болѣе отрицаютъ изъ догматовъ спасительной нашей вѣры. — Мы за сіе по достоинству считаемъ ихъ раздорниками; они устраниаются отъ насъ и чуждаются; — мы молчимъ — или по нерадѣнію, или по пренебреженію ихъ невѣжества; а они считаютъ насъ безотвѣтными; — время идетъ, а съ теченіемъ времени распротраняются и суевѣрія и невѣрія; — мы досадуемъ на отступленіе, а не на свое бездѣйствіе. Правы-ли мы? — Я не о всѣхъ пастыряхъ говорю, но только о нѣкоторыхъ подобныхъ мнѣ небрежному. Но и нѣкоторые не многіе, вмѣстѣ со мною не радивыиъ, должны возымѣть челоуѣколюбивое тѣчаніе о томъ, дабы заблуждающихъ направить на путь истинный, а также и идущихъ по нему предостеречь отъ совращенія вполне сознательными и правдивыми убѣжденіями. А посему припадая къ стопамъ ногъ вашихъ, достопочтенные отцы и братіе, Бога ради, прошу и молю по сугубому свидѣтельству Св. Правит. Синода, (отъ 20 декабря 1868 г. за № 80, и отъ 5 сентября 1870 г. за № 52), обратить свое благосклонное сочувственное вниманіе на труды славянской типографіи, въ Псковѣ, духовно сродниться съ нею посредствомъ присылки ей разныхъ полезныхъ свѣдѣній о разномѣстномъ и разнообразномъ состояніи расколическихъ толковъ, и посредствомъ полученія отъ нея отдѣльно-отпечатанныхъ брошюръ, которые будутъ составлены общимъ совѣтомъ опытныхъ проповѣдниковъ православія, по возможности вполне примѣнительными къ обличенію заблужденій, и доставляемы православнымъ миссіонерамъ для безмезднаго распространенія ихъ между заблуждающими. Ибо люди скоро забываютъ наши устныя бесѣды, и дѣйствіе живыхъ наставленій ослабляютъ и развращаютъ криво-

толки; но слово печатное простое и сильное пребывает долго-временно и очевидно для каждаго.

Свѣдѣнія о расколѣ могутъ быть такового качества:

Во 1-хъ, слѣдуетъ поименовать мѣстность зараженную навѣстнымъ суевѣріемъ.

— 2-хъ, объяснить антихристіанскій или не православный смыслъ ученія суевѣрнаго толка.

— 3-хъ съ буквальною точностію изложить указываемыя ими причины, препятствующія къ соединенію съ Церковію православною.

— 4-хъ, указать нравственное расположеніе заражен. суевѣріемъ—ожесточенное или умѣренное.

— 5-хъ, поименовать въ обществѣ суевѣрномъ вліятельныхъ лицъ, какъ по начитанности, такъ и по богатству или другимъ отношеніямъ.

— 6-хъ, объяснить, гдѣ возможно историческое происхожденіе и усиленіе суевѣрія.

— 7-хъ, обозначить времена и мѣста ихъ молитвенныхъ собравій.

— 8-хъ, сказать приблизительную численность собирающихся для богомоленія съ распредѣленіемъ званія и состоянія.

Отцы и братіе! Подрудимся какъ пчелы приготовить сладкій сотъ усердія Господу нашему Ісх Христу (Луки зач 114), постараемся какъ ловцы мрежею Св. Духа извлечь изъ безсловеснаго состоянія хотя нѣсколько душъ для насыщенія Божественнаго челоувѣколюбія,—ибо никтоже возложь руку свою на орадо и зря вспять—управленъ будетъ въ царствіе небесное (Лук. IX—62).—А между тѣмъ, всякій изъ насъ по силѣ и возможности трудящійся обратитъ заблуждающаго отъ заблужденія пути его, тѣмъ спасетъ душу свою и покрываетъ множество грѣховъ (Іаковъ. V, 20).

Священникъ Константинъ Голубевъ.

—

4.

О Т Ч Е Т Ъ

СЛАВЯНСКОЙ ТИПОГРАФІИ

за 1871 годъ.

—

Съ теченіемъ времени изданіе книжекъ «Истинны» уясняется усложняется и упрочивается,—уясняется всѣмъ необходимость

раскрытія раздорническихъ заблужденій для предохраненія: подобаетъ бо и ересемъ быти, да искуснѣйшіе явлени будутъ» (Кор. 1. 11, 19),—усложняется «Истина» въ систему разумнаго оправданія церкви православной отъ клеветъ раздорническихъ: ибо слѣдуетъ быть «готовымъ присно ко отвѣту всякому вопрошающему насъ словесе о нашемъ упованіи» (Петр. 1. 3, 15),—упрочивается «Истина» сочувствіемъ лицъ желающихъ примиренія враждебныхъ сектъ съ церковію православною и присылкою изъ разныхъ мѣстъ Россіи статей для разбора и печатанія.

Издатель «Истины» старается вести изданіе осмотрительно, объяснять заблужденіе заблуждающимъ нерѣзко но свисходительно, и не какъ пришлось, но (последовательно) систематично. И по этой причинѣ, многіе статьи въ редакцію присланные остаются до времени не отпечатанными; хотя сіе иногда служитъ поводомъ къ нареканію для лицъ желающихъ видѣть изданными въ «Истинѣ» свои произведенія,—но все-таки сіе не умаляетъ значенія «Истины». Точно, что такое веденіе полемическаго изданія кажется весьма трудно для издателя, и умедлительно для тѣхъ читателей, кои съ журнальнымъ взглядомъ смотрятъ на «Истину», но за то оно прочно и полезно въ будущности.—Слово сказанное разумно употребляется въ дѣло долговременно.

Нельзя не упомянуть съ благодарностію о неутомимомъ и ничѣмъ вознаграждаемомъ отъ редакціи мудрою содѣйстви изданію «Истины» надзирателей за дѣйствіями въ Исковѣ славянской типографіи, почетныхъ оо. Протоіереевъ М. И. Кунинскаго (каедральнаго), и Г. И. Тарасова (гимназическаго),—кои въ теченіи прошедшаго трехлѣтія провѣряли всѣ статьи помещенныя въ «Истинѣ» и всегда давали имъ любосовѣтно правильное, примирительное направленіе.

Въ теченіи 1871 года Славянская типографія отпечатала XVIII, XIX, XX и XXI; и повторила I, II и III, кв. «Истина», печатанные за границею. Кромѣ сего приготовила къ печати IV-ю кв. «Истины» съ приложеніемъ къ ней брошюры «Напоминаніе Авраамлянамъ» въ русскомъ переводѣ.

Отдѣльныхъ брошюръ для безмезднаго распространенія между заблуждающими отпечатано: 2400 экз. «Вопросы поповцамъ» и 1200 экз. «Мнимые отвѣты поповцевъ». Отъ братства св. Ангела хранителя (Глазовъ, Вятск. г.) прошено отпечатать: 600 экз. «Бесѣда инока Павла въ селѣ Паимѣ, Пенз. г.»—и 600 экз. «Бесѣда инока Прокопія съ безпоповцами». Отъ московской Пятницкой церкви священника І. Виноградова «прошено отпе-

чатать его кремлевскія бесѣды съ глаголемыми старообрядцами» 600 экз., съ славянскими текстами.

Во исполненіе указа святѣйшаго правительствующаго Синода отъ 7 сентября 1870 г. за № 1963-мъ собраны адреса оо. миссіонеровъ, вразумляющихъ раскольниковъ по Россіи,

въ епарх.:	Рижской . . . —	Гдѣ нѣтъ особыхъ миссіонеровъ, тамъ миссіонерская дѣятельность возложена на мѣстныхъ священниковъ, коихъ численность неопредѣлена.
	Смоленской . . . 2.	
	Тверской . . . 2.	
	Варшавской . . . 1.	
	Тамбовской . . . —	
	Курской . . . —	
	Архангельской . . . 1.	
	Могилевской . . . —	
	Новгородской . . . 2.	
	Ярославской . . . —	
	Литовской . . . 3.	
	Полоцкой . . . 6.	
	Самарской . . . 2.	
	Вятской . . . 3.	
	Саратовской . . . 1.	
	Подольской . . . —	
	Симбирской . . . 3.	
	Пермской . . . 2.	
	Владимірской . . . 2.	
	Костромской . . . —	
	Московской . . . 3.	
	Нижегородской . . . —	
	Херсонской . . . —	
	Воронежской . . . —	
	Кишневской . . . —	
	Оренбургской . . . —	
	Черниговской . . . —	
	Томской . . . 7.	
	Олонецкой . . . 3.	

Неполучены еще адреса оо. миссіонеровъ находящихся въ епархіяхъ:

Донской.
Харьковской.
Кавказской (Ставропольской).
Тульской.

Казанской.
Тобольской.
Петербургской.
Иркутской.
Камчатской.
Пензенской.
Рязанской.
Астраханской.

Всѣмъ миссіонерамъ и священникамъ, занимающимся уничтоженіемъ суевѣрія (коихъ адреса сдѣланы извѣстными типографіи), выслано въ 1871 году, для безвозмезднаго распространенія между заблуждающими брошюръ: «О исправленіи церковныхъ книгъ въ Россіи» 930, и «Вопросы поповцамъ» 700, и «Мнимые отвѣты поповцевъ» 700—всего 2330 экз.

Вмѣстѣ съ симъ, разослано съ посылками «Воззваніе къ проповѣдникамъ истины и ко всѣмъ ревнителямъ распространенія и утвержденія православія», въ коемъ убѣдительно прошены всѣ оо. миссіонеры и всѣ ревнители православія, сообщать въ редакцію «Истины» точныя свѣдѣнія о разношѣстномъ состояніи раскольническихъ толковъ въ Россіи.

Вслѣдствіе означенной просьбы, въ концѣ 1871 года редакція «Истины» получила нѣсколько миссіонерскихъ свѣдѣній о состояніи раскола, и отпечатала ихъ въ XXI кн. «Истина». И теперь получаетъ для печатанія.

5.

ОТЧЕТЪ СЛАВЯНСКОЙ ТИПОГРАФІИ.

за 1872 годъ.

Въ концѣ штекшаго 1871 года Славянская типографія съ благословенія святѣйшаго правительствующаго Синода разослала пригласительное «Воззваніе къ проповѣдникамъ истины и ко всѣмъ ревнителямъ распространенія и утвержденія православія», въ коемъ, возбуждая въ пастыряхъ пастырскую ревность, просила убѣдительно обратить ихъ вниманіе на ея труды, ослабляю-

щія раскольническія лжеученія, и сообщать ей свѣдѣнія о равномѣстномъ состояніи раскола, и получать отъ ней брошюры обстоятельно обличающія лжеученіе для безвозмезднаго распространенія между заблуждающими.

На воззваніе типографіи откликнулись усердные пастыри приходовъ зараженныхъ расколомъ съ душевнымъ сочувствіемъ, и на первыхъ порахъ сообщили краткія свѣдѣнія о состояніи раскола въ ихъ приходохъ, и обѣщаютъ сообщить (и сообщаютъ) болѣе подробныя, съ присовокупленіемъ своихъ взглядовъ и соображеній весьма полезныхъ для Славянской типографіи,—которая высылаетъ имъ брошюры, примирающія расколъ съ Церковію православною—для распространенія между заблуждающими.

Изъ сообщаемыхъ свѣдѣній Славянская типографія видитъ, гдѣ и какой толкъ или ослабѣваетъ или усиливается, и симъ руководствуясь печатаетъ брошюры для распространенія и ослабленія лжеученій.

Такъ наприимѣръ заявлено саратовскими и херсонскими миссіонерами о совращеніи православныхъ въ называемое молоканство,—и Славянская типографія готовится отдѣльными брошюрами издать «разборъ вѣрованія мнимодуховныхъ христіанъ», и проситъ дозволенія, отъ преосвященнаго Веніаміна епископа камчатскаго, издать его «бесѣды о вѣрѣ съ молоканами»—и отъ саратовскаго протоіерея Дмитрія Орлова, издать его изслѣдованіе «о молоканствѣ», для распространенія между православными соблазняющимися этою полувѣрною сектою. Еще заявлено Златоустовскимъ Свято-Троицкимъ братствомъ желаніе распространить между раскольниками (а особенно въ училищахъ ихъ) малый и великій Катихизисы старопечатныя, съ очевидною цѣлію ослабленія раскола: по поводу чего Славянская типографія исправивъ оныя, проситъ у свѣтѣйшаго правительствующаго Синода благословенія для изданія ихъ. Еще заявлено многими священниками съ прискорбіемъ о злоупотребленіяхъ раскольническихъ нѣкоторыми статьями закона, съ желаніемъ ограниченія ихъ беспорядочнаго самовольства—и по просьбѣ пастырей, въ XXIV книжкѣ, въ статьѣ «мѣры для совокупнаго зрѣнія Истины»—коротко и ясно обнаружены раскольническія злоупотребленія закономъ и указаны мѣры для ограниченія ихъ.

Славянская типографія отпечатала въ продолженіи 1872 года XXI, XXII, XXIII, XXIV, XXV и IV книжки «Истины», три изъ нихъ разосланы подписчикамъ, три же приготовлены къ разсылкѣ, но по недостатку средствъ, при увеличенной по раз-

стоянію почтовой таксъ — не разосланы. Вслѣдствіе чего, Славянская типографія рѣшается ходатайствовать разрѣшенія рассылать «Истину» церквамъ приходоѡ зараженныхъ расколоѡ — бесплатно.

Для объясненія недоразумѣнія о причинѣ скудости матеріальныхъ средствъ Славянской типографіи — слѣдуетъ объявить, что Славянская типографія перевезена изъ Пруссіи и содержится въ Псковѣ на собственные средства; сверхъ сего она приобрѣла новый шрифтъ славянскій для печатанія противо-раскольническихъ сочиненій; — частныхъ заказовъ, не относящихся къ цѣли ея изданій, не принимаетъ.

Книжки «Истины» выписываютъ большею частію причты приходоѡ зараженныхъ расколоѡ на церковныя суммы, которыя весьма скудны по причинѣ отчужденія прихожанъ отъ церкви, а посему и не всѣ уплачиваютъ назначенную цѣну, нѣкоторые платятъ въ половину, нѣкоторые въ четверть, а нѣкоторые получаютъ и безвозмездно, не вознаграждая даже расходовъ за пересылку.

Причты означенныхъ приходоѡ нисколько не подлежатъ за сіе укоризнѣ, потому что выписываютъ «Истину» въ защиту святой Церкви, неуплачиваютъ же сполна по недостатку церковныхъ средствъ, а между тѣмъ и на будущее время съ искреннимъ расположеніемъ заявляютъ готовность получать «Истину» полезную для ослабленія лжеученія раскольниковъ.

Сверхъ сего Славянская типографія, по просьбѣ причтоѡ находящихся въ приходоѡ зараженныхъ расколоѡ, высылаетъ во многомъ количествѣ экземпляровъ — брошюры обстоятельно обличающія лжеученіе расколуучителей для безвозмезднаго распространенія.

Въ теченіи 1872 года для безвозмезднаго распространенія между заблуждающими разновременно разослано во всѣ мѣста российской имперіи разнаго содержанія, полезныхъ брошюръ 4125 экз.

Пожертвованій для вспомошествованія безвозмездному распространенію между заблуждающими означенныхъ брошюръ, въ теченіи 1872 года получено только, изъ Рѣжицъ (витеб. г.) отъ купца Луки Масленикова 8 р. изъ Петербурга отъ г-жи Марьи Агаѡновой 6 р. — отъ неизвѣстнаго 6 р. и еще 15 р. — а всего 35 р. с.

Въ продолженіи четырехъ лѣтъ Славянская типографія въ Псковѣ отпечатала двадцать пять книжекъ «Истины»: I, II, III,

IV (по 2000 экз.) 8000 экз. — V, VI, VII, VIII, IX, X, (по 1000 экз.) 6000 экз. — XI, XII, XIII, XIV, XV, XVI, XVII, (по 1500 экз.) 10500 экз. — XVIII, XIX, XX, XXI, XXII, XXIII, XXIV, XXV, (по 2000 экз.) 16000 экз. — и всего 40500 экз. — Всѣ разосланы (кроме трехъ послѣднихъ) по имперіи въ приходы зараженные расколомъ. Приготавливается для печатанія алфавитный указатель статей помѣщенныхъ въ двадцати пяти книжкахъ *«Истины»*.

Брошюръ всѣхъ въ четыре года отпечатано для безвозмезднаго распространенія между заблуждающими: *«Напоминаніе авраамлянамъ»*, 1000 экз. — *«Замѣчанія на книгу и листы изданныя еедосѣвцами въ Яссахъ»*, 1000 экз. — *«Отвѣты безпоповцу»*, 1000 экз. — *«Правила св. отецъ для вразумленія раздорниковъ»*, 500 экз. — *«Воззваніе инока Павла (прусскаго) съ выписками»* 1000 — экз. *«Бесѣды о Иліи и Энохѣ, и о антихристѣ, и о седминахъ Даніиловыхъ»*, 2000 экз. — *«О исправленіи церковныхъ книгъ въ Россіи»*, 7000 экз. — *«Бесѣда о святомъ Писаніи»*, 7000 экз. — *«Вопросы поповцамъ»* 3000 экз. — *«Мнимые отвѣты (донскихъ) поповцевъ съ замѣчаніями»*, 1000 экз. — *«Отвѣты мнимыхъ поповцевъ съ замѣчаніями»*, 3000 экз. — *«Новое изслѣдованіе о греческомъ православіи»*, 1000 экз. — *«Путевыя замѣчанія инока Варнавы»*, 500 экз. — *«Единоувѣріе и раздоръ»* 2000 экз. — книжки *«Царскій путь»* 1000 экз. — *«Проповѣданіе истины въ витебской епархіи»* 500 экз. — И всего 32500.

И такъ сѣется истинное слово примиренія раскольниковъ съ Церковію православною — урожай зависитъ отъ всевѣдца Бога, кромѣ котораго ни дѣло ни слово несовершается.

СЛОВО

ВЪ НЕДѢЛЮ СЫРОПУСТНУЮ, СКАЗАННОЕ ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННЫМЪ АНТОНІЕМЪ, АРХІЕПИСКОПОМЪ КАЗАНСКИМЪ, 18 ФЕВРАЛЯ 1873 г.

Постное время свѣтло начнемъ, къ подвигомъ духовнымъ себе подложивше: очистимъ душу, очистимъ плоть.

Такъ св. церковь приглашаетъ насъ, братіе, въ одномъ изъ пѣснопѣвій своихъ вступить въ предстоящіе дни св. четыредесятницы.

Благодареніе Господу милосердому, еще дарующему намъ сіи спасительные дни! Примемъ сей даръ отъ всещедрой руки Его и воспользуемся имъ въ наше благо и спасеніе.

Постное время свѣтло начнемъ т. е. встрѣтимъ и будемъ проводить время поста, по заповѣди Господней, *не стѣнующе, не помрачающе лица свои* (Матѳ. 6, 16), какъ свойственно лицемѣрамъ или плотоугодникамъ,—такъ, какъ бы это время было самое прискорбное, тяжелое, неприятное, но встрѣтимъ и будемъ проводить съ благодушіемъ, съ веселиемъ, съ утѣшеніемъ душевнымъ, какъ время свѣтлое, отрадное и воздѣленное для душъ. Ибо и въ самомъ дѣлѣ время предстоящаго поста таково для истинно благочестивыхъ христіанъ. Посему и въ чтеніи апостольскомъ

мы слышали (Рим. 13, 11—14), что *нынѣ ближайшимъ* стало къ намъ *спасеніе* наше, чѣмъ въ другія времена; *нынѣ—ночь преиде, а день приближися*; *нынѣ—время отложить дѣла темныя*, т. е. сложить съ себя бремя грѣховъ, очистить ихъ покаяніемъ и дать обѣтъ никогда не творить ихъ, и *облечься во оружіе свѣта*, т. е. направить себя, при помощи благодати Божіей, на всякую добродѣтель, на все благоугодное Богу, на все спасительное для душъ нашихъ.

Постное время свѣтло начнемъ. Тѣ, кои и прежде проводили сіе святое время какъ должно, согласно съ его назначеніемъ, по чину церковному, по обычаю, свойственному истинно благочестивымъ христіанамъ, кои очищали въ сіе время души свои отъ грѣховъ говѣніемъ, искреннимъ покаяніемъ и исповѣдію, и освящали себя причащеніемъ святѣйшихъ таинъ тѣла и крови Христовыхъ, сохранивъ въ себѣ и послѣ пріятые въ сихъ таинствахъ драгоценныя дары благодати Божіей цѣлыми,—и нынѣ начните и проведите время поста также, дабы еще болѣе возрасти и преуспѣть въ благодати Божіей, болѣе утвердиться въ жизни святой и непорочной, ведущей несомнѣнно въ царствіе небесное. Тѣ, кои въ прошедшіе годы, хотя и постились и какъ должно говѣли, очищали себя покаяніемъ и освящали причащеніемъ св. таинъ, но потомъ, по немощи естества, по слабости воли, по увлеченію суетою и соблазнами міра сего, не пребыли твердыми въ борьбѣ со грѣхомъ и чистыми отъ него, а опять впадали въ прежніе или новые грѣхи, опять являлись слабыми въ исполненіи заповѣдей евангельскихъ и невѣрными обѣтамъ, даннымъ въ св. крещеніи и покаяніи, опять теряли безцѣнный залогъ освященія святынею Христовыхъ таинъ,—тѣ, говорю, вновь нелѣпно, безъ смущенія, безъ сомнѣнія, но съ крѣпкимъ упованіемъ начните постное время, вѣдая твердо, что безпредѣльно милостивъ и долготерпѣливъ Господь, что Онъ не только единокжды, но и седмижды падающихъ и искренно кающихся приемлетъ съ любовію, прощаетъ и ущедряетъ всѣми

дарами своей благодати. И что я говорю—седмижды? Даже если бы кто палъ и семьдесятъ кратъ седмерицею, то и того кающагося не отвергнетъ Господь, какъ самъ Онъ сказалъ въ св. Евангелии своемъ (Матѣ. 18, 22). Нѣтъ прощенія отъ Господа только некающимся грѣшникамъ; нѣтъ очищенія отъ грѣховъ только злонамѣренно и упорно, съ ожесточеніемъ и отверженіемъ благодати Божіей повторяемыхъ или не исповѣдуемыхъ. Тѣ, наконецъ, кои, можетъ быть, еще ни разу не пользовались временемъ поста какъ должно, ни разу не говѣли, или, если и говѣли, то не съ полнымъ сознаниемъ всей важности сего св. дѣла для души своей, не съ горячимъ усердіемъ и самоотверженіемъ, кои ни разу не исповѣдывались съ истиннымъ сокрушеніемъ о грѣхахъ и твердымъ намѣреніемъ отстать отъ нихъ, ни разу не причащались св. таинъ съ совѣстію вполне умирною и очищенною отъ мертвыхъ дѣлъ, а такимъ образомъ, хотя и приходили въ благодатную лечебницу говѣнія, но уходили изъ нея неисцѣленными, а, быть можетъ, еще болѣе уязвленными болѣзнію, — тѣ особенно постное время пусть свѣтло начнутъ и потщатся положить хотя нынѣ благое начало своему истинному обращенію къ Богу, не упустивъ и на сей разъ сего времени благоприятнаго, сего дня спасенія для душъ своихъ. Ибо—Богъ знаетъ—кто изъ насъ доживетъ еще до слѣдующаго св. поста, предъ кѣмъ отверзутся еще двери покаянія и милосердія Божія, уготовится еще святѣйшая трапеза тѣла и крови Христовыхъ? Но, конечно, иные и, быть можетъ, многіе изъ насъ восхищены уже будутъ изъ среды живыхъ и, можетъ быть, внезапно, безъ напутствія церковнаго, и поставлены будутъ предъ престоломъ уже не милосердія Божія, а суда и воздаянія,— ибо послѣ смерти нѣтъ покаянія!

Начнемъ же, братіе, свѣтло предстоящее постное время. Пойдемъ всѣ, не замедляя, не отлагая день ото дня, отъ недѣли до недѣли, во лечебницу покаянія! Возжелаемъ всѣ, какъ елень, палимый жаждою, ис-

точниковъ водныхъ—причащенія животворящихъ тайнъ Христовыхъ. *Начнемъ светло постное время, къ подвигомъ духовнымъ себе подложивше.* Ибо ужели хотѣли бы мы столь великія блага, какія подаются въ св. таинствахъ покаянія и причащенія: прощеніе грѣховъ, миръ съ Богомъ и совѣстію своею, уврачеваніе отъ язвъ духовныхъ, общеніе со Христомъ Спасителемъ, чрезъ пріятіе Его святѣйшихъ плоти и крови, залогъ небеснаго царствія,—получить совершенно даромъ, безъ всякаго съ нашей стороны труда и напряженія, безъ всякихъ жертвъ и подвиговъ духовныхъ? Нѣтъ, возлюбленные! Вспомнимъ, какъ проводили св. постъ древніе христіане, особенно древніе св. подвижники и ревнители строгаго благочестія христіанскаго, какихъ не приносили они жертвъ, какихъ не предпринимали трудовъ и подвиговъ! Многіе изъ нихъ, по примѣру самого Господа, постившася сорокъ дней въ пустыни, обрекали себя на сорокадневный постъ; иные въ седмицу только разъ вкушали скудную пищу; другіе питались только просфорою въ воскресные дни; прочіе довольствовались самою простою, неизысканною, неприхотливою, только для поддержанія жизни достаточною трапезою однажды въ день. Далѣе, св. подвижники удалялись на время поста отъ всякаго сообщества съ людьми, предавались совершенному уединенію, безмолвію, молчанію; подобно Давиду царю, не давали сна очамъ своимъ и вѣждамъ дреманія; въ полночи вставали съ жесткаго ложа исповѣдаться Господеви и пѣти имени Его; слезами непрестанными омочали ложе свое; удручали тѣло свое деннонощными трудами и поклонами молитвенными, такъ что и колѣна ихъ изнемогали отъ сихъ подвиговъ. Не подъ силу уже нынѣшнимъ людямъ, одряхлѣвшимъ и разслабѣвшимъ и тѣлесно и духовно, подобные подвиги; однакоже всѣ мы, по силамъ нашимъ, по состоянію и званію, по возрасту и полу, поревнуемъ св. подвижникамъ и пріобщимся, хотя въ малой мѣрѣ, подвигамъ постнымъ. Исключимъ напр. изъ своего стола хотя роскошь и излишество, хотя

нѣкоторыя—лакомыя, сытныя, изысканныя, дорогія яства и питія, слишкомъ утучняющія и разжигающія плоть, и замѣнимъ ихъ самыми простыми, неизысканными, хотя, разумѣется, здоровыми и питательными, согласно съ уставомъ св. церкви. Не стануть поднимать насъ съ одра, какъ царя Давида, и звать въ храмъ на молитву въ полуночный часъ, ни держать на поклонахъ отъ утра до вечера или отъ вечера до утра: однако же пусть сами мы потрудимся, особенно когда будемъ говѣть, ранѣе обыкновеннаго вставать на домашнюю молитву и утревневать ко храму святому, Господню, спѣша туда на молитву, по зову колокола церковнаго, ко всѣмъ божественнымъ службамъ. Не полѣнимся и во весь св. постъ чаще обыкновеннаго и въ простые дни посѣщать св. храмъ, гдѣ въ сіе время будутъ совершаться особенно умиленные, проникнутыя духомъ покаянія и сокрушенія, а вмѣстѣ и упованія и утѣшенія благодатнаго Божіи службы, способныя всякую душу христіанскую, и самую даже хладную, согрѣвать къ благочестію, отрѣшати отъ земли, устремлять къ Богу. Не потребуется отъ насъ и подвигъ совершеннаго устраненія отъ міра, отъ общества съ людьми, подвигъ затворничества, молчаливчества: однакоже пусть прекратятся у насъ обычные въ другое время слишкомъ суетныя и шумныя бесѣды и собранія, слишкомъ разсѣивающія и погружающія въ чувственность, общественныя развлеченія и удовольствія. Пусть всѣ проводятъ время сіе болѣе у себя дома, въ кругу семьи своей, чѣмъ на сторонѣ. Пусть затворятся, хотя на сіе время, эти дома веселья и разгула, гдѣ, по выраженію пророка Исаи, *съ гуслими и пѣвницами и тимпаны и свирѣльми вино пѣютъ, на дѣла же Господня не взираютъ, и дѣлъ руку Его не помышляютъ* (Ис. 5, 12), гдѣ и нынѣ *дщери, подобно какъ древле дщери Сіона, ходятъ высокою выею, и помизаніемъ очесъ и ступаніемъ ногъ, купно ризы влекущія по долу и ногами купно играющія* (гл. 3, 16). Ахъ, если и сіи дни не будутъ святиться

въ христіанскомъ обществѣ упраздненіемъ отъ всего этого, то, право, страшно, какъ бы оно совсѣмъ не потеряло характеръ христіанскаго общества, какъ бы и надъ нами не сбылась угроза, изреченная тѣмъ же пророкомъ и сбывшаяся въ свое время надъ народомъ іудейскимъ, за его забвеніе о Богѣ и дѣлахъ Божіихъ среди шума непрестаннаго веселья: *и разшири адъ душу свою, и разверзе уста свои... и снидутъ славныи и величїи, и богатїи и губители ихъ и веселяйся въ немъ* (Ис. 5, 14)... *И смиритъ Господь дщери Сиона... И отгнетъ Господь славу ризъ ихъ, и красоты ихъ, и вплетенїя златая на главъ, и срачицы тонкія, и обручи, и перстни, и мониста и запястія, и художныя усерязи, и багрянницы, и утварь храмную. И будетъ вмѣсто вони добрыя смрадъ, и вмѣсто пояса ужемъ препояшешися, и вмѣсто украшенїя златаго, еже на главъ, плъшь имъти будещи, дѣлъ твоихъ ради, и вмѣсто ризы багрянныя препояшешися вретнщемъ* (гл. 3, 18—23).

Постное время такимъ образомъ *свѣтло начавъ и къ духовнымъ подвигомъ себе подложивше*, мы очистимъ душу, очистимъ плоть. Но потщимся, братїе, очистить ихъ не такъ, какъ очищали ихъ фариसेи—лицемѣры, заботясь, чтобы лишь внѣшнее скляницы и блюда было у насъ чисто, а внутреннее оставляя полнымъ грѣховной мерзости, за что укорялъ Господь Іисусъ Христосъ фариसेевъ, уподобляя ихъ гробамъ поваленнымъ, краснымъ по наружности, а внутри полнымъ костей мертвыхъ и всякой нечистоты (Матѳ. 23, 25—28). Нѣтъ, потщимся очистить души свои въ таинствѣ покаянїя не отъ наружныхъ только проявленїй, не отъ верхушекъ только грѣха, такъ или иначе, въ томъ или другомъ видѣ произрастающихъ изъ сердца нашего, но отъ самыхъ корней его, безпощадно исторгнувъ оныя изъ себя искреннею, полною, сокрушенною исповѣдію. Потщимся смыть слезами покаянїя съ совѣсти своей и изгладить благодатїю св. таинствъ исповѣди и причащенїя всѣ грѣхи, — не великіе только

и важные, но и малые и кажущіеся неважными, не явные только, но и тайные, не дѣломъ лишь содѣянные, но и словомъ недобрымъ, намѣреніемъ злымъ, пожеланіемъ лукавымъ, мыслию порочною, воображеніемъ нечистымъ. Ибо всякій грѣхъ, во всѣхъ его видахъ и степеняхъ, отъ зародыша его въ мысли до исполненія на дѣлѣ, есть мерзость предъ Господомъ и гибель для душъ нашихъ. Такъ, по словамъ Господа, повинно суду Божию и наказанію не только убійство, но и чловѣконенавидѣніе, неправедный гнѣвъ и злоба и осужденіе брата, не только прелюбодѣйство, но и невоздержное, нечистое воззрѣніе на чужую красоту, и не только за всякое дѣло законопреступное, но и за слово праздное, вредное и соблазнительное должно будетъ намъ отдать отчетъ на судѣ Божию. Итакъ отъ всего вообще грѣховнаго потщимся очистить свои души. Очистимъ и плоть свою говѣніемъ, изсушивъ въ ней самый источникъ грѣховъ—страсти и похоти грѣховныя и *распявъ ихъ* въ себѣ, что составляетъ, по слову апостола, непремѣнный характеръ истинныхъ христіанъ: *иже Христовы суть плоть распяша со страстьми и похотьми* (Гал. 5, 24),—дабы такимъ образомъ не плоть господствовала у насъ надъ духомъ и дѣлала его рабомъ своимъ, а духъ преобладалъ надъ плотію, и имѣлъ ее слугою себѣ послушною, и самая плоть у насъ не тяготѣла только къ землѣ, въ земномъ лишь ища себѣ покоя, но могла, вмѣстѣ съ душею, стремиться и къ небу и *радоваться о Бозѣ живѣ*, какъ это было у блаженнаго царя-пророка, который говорилъ: *Боже, Боже мой! коль множицею къ Тебѣ плоть моя... сердце мое и плоть моя возрадовастся о Бозѣ живѣ* (Пс. 32, 2. 83, 3).

Постное убо время свѣтло начнемъ, братіе! Господь же и Владыка живота нашего, введый насъ въ пречестные дни сія ко очищенію душамъ и тѣломъ, къ воздержанію страстей, къ надеждѣ воскресенія, да дастъ намъ всѣмъ, возлюбленные, подвигомъ добрымъ подвизатися, теченіе поста совершити, вѣру нераз-

дѣльну соблюсти, главы невидимыхъ змѣевъ сокрушити, побѣдителемъ же грѣха явится и неосужденно достигнути поклонится пречистымъ, всеспасительнымъ страдемъ Его, а затѣмъ и святому, свѣтоносному и живоносному воскресенію. Аминь.

ПРИСОЕДИНЕНИЕ КЪ ПРАВОСЛАВІЮ НѢСКОЛЬКИХЪ ПОСЛѢДОВАТЕЛЕЙ АВСТРІЙСКАГО СВЯЩЕНСТВА.

17 дек. въ единовѣрческой Спасопреображенской церкви происходило присоединеніе къ православію шести человѣкъ, обратившихся изъ согласія поповщинскаго, окормляемаго, такъ называемымъ, австрійскимъ священствомъ. Изъ числа ихъ два были священниками въ Казани, и одинъ уставщикомъ при казанской поповщинской церкви. Присоединеніе совершалъ пр. Викторинъ, епископъ чебоксарскій, викарій казанской епархіи, съ соблюденіемъ чиновъ и обрядовъ, уважаемыхъ старообрядцами. Стеченіе народа было громадное; церковь положительно не вмѣщала молящихся. Умилительно было слышать внятно и раздѣльно произносимый символъ вѣры, видѣть стоявшихъ среди церкви священнослужителей и присоединяющихся съ большими горящими свѣщами, среди сплошной массы народа. Совершивъ положенный чинъ, пр. Викторинъ преподаль вновь присоединеннымъ наставленіе, напечатанное въ самомъ чинѣ.

За тѣмъ начата была божественная литургія, совершенная соборнѣ настоятелемъ единовѣрческой церкви четырехъ евангелистовъ о. Дмитріемъ Никольскимъ, настоятелемъ мѣстной церкви о. Григоріемъ Свѣшниковымъ и іеромонахомъ Пафнутіемъ, нѣкогда принадлежавшимъ расколу австрійскаго священства. Пѣвчіе

пѣли на два клироса, на правомъ прихожане Никольской церкви, въ числѣ коихъ стояли и вновь присоединившіеся, на лѣвомъ прихожане церкви четырехъ евангелистовъ. Къ концу литургіи, около причастна, прибылъ и преосвященный Антоній, архіепископъ казанскій и остановился въ святомъ алтарѣ. По вынесеніи св. даровъ, присоединившіеся были удостоены св. Христовыхъ таинъ. По окончаніи литургіи діаконъ провозгласилъ многолѣтіе Государю императору и всему царствующему дому, святѣйшему правительствующему Синоду и преосвященнымъ Антонію и Викторину съ богоспасаемою паствою и всѣмъ православнымъ христіанамъ. По окончаніи многолѣтія профессоръ академіи Ивановскій произнесъ слѣдующую рѣчь:

„Привѣтствую васъ, присоединившіеся, какъ живыхъ членовъ православной церкви, сподобившихся и принятія св. Христовыхъ таинъ! Въ присутствіи архипастыря дерзаю выразить свое желаніе и надежду видѣть васъ до конца жизни вашей *вѣрными и искренними* ея чадами. Я говорю: вѣрными и искренними, разумѣя подъ этимъ то, чтобы единство вашей вѣры и упованія, и живой союзъ съ церковію были не на словахъ только, но и на дѣлѣ, не во вѣ только выражались, а проникали ваши мысли, чувства и расположенія. Этимъ вы возвысите и „единовѣрческое“ общество, и оправдаете довѣріе церкви, принявшей васъ въ свое общеніе. Никого, конечно, не удивляютъ порицанія и хуленія на православную церковь со стороны лицъ отъ нея удалившихся и чуждыхъ ей;—это не други открытые, съ которыми, по меньшей мѣрѣ, бороться можно. Но я не знаю имени, или вѣрнѣе, стѣсняюсь назвать надлежащимъ именемъ того, кто находится, повидимому, въ мирѣ съ церковію, состоитъ ея членомъ, ѣстъ хлѣбы ея, т. е. питается ея тайнами, и въ тоже время возвеличиваетъ на нее запинаніе, охуждаетъ ее и удаляетъ отъ нея другихъ.....Простите, я совершенно далекъ отъ того, чтобы огорчать васъ сво-

ими подозрѣніями; но говорю это съ тою цѣлю, дабы предостеречь васъ и напомнить, что мы и вы, какъ исповѣдники единой вѣры, дѣти одной церкви, обязаны *блгоу единенію духа въ союзъ міра* (Еф. 4 гл. 3 ст.).

Христосъ Спаситель въ предсмертной бесѣдѣ Своей съ учениками говорилъ: *о семъ разумѣютъ вси, яко Мои ученицы есте, аще любовь имате между собою* (Іоан. 13, 35). Это наставленіе божественнаго Учителя имѣетъ особенное значеніе для насъ съ вами; потому что есть люди, люди близкіе къ вамъ по внѣшнимъ обычаямъ, но далекіе по вѣрѣ и церкви,—которые ничему, кажется, столько не рады, какъ нашему взаимному нерасположенію, и ни о чемъ столько не стараются, какъ о томъ, чтобы поссорить насъ съ вами. Своею *философією*, т. е. собственными измышленіями, и *тщетою лестию по преданіямъ человѣческимъ* (Колосс. 2 гл. 8 ст.), они стараются внушать старообрядцамъ, что россійская церковь не считаетъ „единовѣріе“ единою съ собою церковію и прокликаетъ содержимые единовѣрцами обряды. Но какого лучшаго опроверженія сей мысли, какого яснѣйшаго доказательства церковнаго единенія надо вамъ еще, братія, когда вы видите здѣсь молящимися вмѣстѣ съ вами обоихъ нашихъ архипастырей, изъ коихъ одинъ совершилъ и самое присоединеніе по вашему чину и обряду. Развѣ возможно подумать, чтобы представитель одной церкви сталъ присоединять къ другой церкви, и употреблять тотъ обрядъ, который будто бы онъ прокликаетъ? Надо заложить уши и закрыть глаза, чтобы не видѣть и не понимать этого. Недовольствуясь означеннымъ нареканіемъ на отношенія къ единовѣрію православной русской церкви,—враги единовѣрія не щадятъ и самое единовѣріе. Это „ловушка“, говорятъ они съ чувствомъ нескрываемой злобы. Не смущайтесь, братія, этимъ названіемъ! Христосъ Спаситель апостоловъ назвалъ ловцами чловѣковъ, и они уловили весь міръ. Но это ловушка, прибавляютъ они, въ томъ смыслѣ, дабы, уловивъ въ нее, заставить потомъ старообрядцевъ пере-

мѣнить и свой обрядъ? Столѣтнимъ опытомъ могу свидѣтельствоваться, что единовѣрцы никогда не терпѣли насилія въ содержаніи своего обряда. Но самая разность въ обрядѣ спросите вы, не нарушаетъ ли церковнаго единенія?...Я могъ бы подробно изложить вамъ, какъ первичная простота христіанскаго богослуженія восполнялась, время отъ времени, благолѣпными чинами и обрядами, какъ эти чины и обряды въ разныхъ мѣстныхъ церквахъ были различны, и какъ, при этомъ различіи, всѣ мѣстныя церкви составляли единую и святую церковь вселенскую;—какъ даже чины и обычаи нашей отечественной церкви до времени п. Никона не представляли совершеннаго сходства и полного единообразія; какъ напр. потребники двухъ всероссійскихъ патріарховъ Филарета и Іосифа заключаютъ весьма не мало разностей между собою...Но ни время, ни мѣсто не позволяютъ мнѣ входить по этому вопросу въ подробности. Могу только напомнить вамъ достопамятныя слова знаменитаго свѣтильника церкви, св. Василія великаго: „стыдъ есть изъ-за обрядовъ ратоватися и раздѣлятися,“;—а также и слова другаго церковнаго свѣтильника — св. Златоуста, — что „и мученическая кровь не загладитъ грѣха церковнаго раздѣленія“! Поэтому, нельзя не отдать полной справедливости мудрому любвеобильному усмотрѣнію церкви, допустившей оставившихъ хулы и порицанія на нее—старообрядцевъ въ религіозное общеніе, подъ условіемъ содержанія ими своихъ обрядовъ и обычаевъ, а равно и употребленія богослужебныхъ книгъ. Въ этомъ случаѣ она послѣдовала примѣру св. апостола, бывшаго въ предметахъ обрядовыхъ *всѣмъ для всѣхъ*, дабы *всѣмъ нѣкимъ спасти*, допустившаго даже обрѣзаніе надъ однимъ изъ своихъ учениковъ. Да будетъ же, поэтому, чтимо и благословляемо нами имя тѣхъ людей, которые содѣйствовали появленію и утверженію „единовѣрія“,—имя преосв. Гавріила, Амвросія и Платона, Григорія и Филарета, и другихъ лицъ потрудившихся въ семъ дѣлѣ! Нельзя не видѣть и съ другой стороны чувства жива-

го благочестія, искренно жаждущаго спасенія, во имя чего нѣкоторые изъ старообрядцевъ оставили вѣковую вражду и укоры на православную церковь и смиренно просили принять ихъ въ церковное общеніе. Они руководились въ этомъ случаѣ тою справедливою мыслию, что *кромя церкви Божіей нигдѣже нѣсть спасеніе*, и что ни ихъ поповщинское согласіе, ни всѣ другія не могутъ быть признаны этою Божіею церковію, какъ неимѣющія существеннаго ея устройства. Да будетъ же, поэтому, почтенно среди насъ и имя старца Никодима и его сподвижниковъ, имя инока Сергія, Владимира Андр., Сапѣлкина и другихъ ревнителей по церкви. Примѣръ ихъ да будетъ подражаніемъ для каждаго старообрядца; слова Никодима: „да ровъ раздѣляющій церковь и старообрядчество въ ровенникъ обратится“—пусть будутъ всегда памятны единовѣрцамъ, и живой союзъ вѣры и любви да крѣпнетъ съ большею и большею силою.

Вѣрная своему слову церковь съ любовію и радостію привѣтствуетъ всякаго изъ старообрядцевъ, кто, оставивъ вражду и хулы, понявъ тяжкій грѣхъ церковнаго раздѣленія, желаетъ стать подъ сѣнь церкви и пользоваться ея тайнами. При этомъ она одинаково любовно пріемлетъ знатнаго и незнатнаго, и богатаго и бѣднаго, и прославившагося своими нравственными доблестями и смиреннаго мытаря, оплакивающаго свои грѣхи и паденія. Люди весьма, конечно, склонны къ тому, чтобы различать другихъ по ихъ положенію и внѣшнимъ качествамъ; церковь Христова стоитъ выше этого пристрастнаго взгляда. Она хорошо знаетъ и другимъ напоминаетъ, что Христосъ-Спаситель прииде въ міръ грѣшныя спасти, что во время земной жизни Своей, Онъ допускалъ къ себѣ великихъ грѣшницъ, кающихся магдалинъ и училъ, что предъ лицомъ Бога, а стало быть и церкви Его, скорѣе оправдается тотъ, кто, по подобію мытаря, бьетъ въ грудь свою, чѣмъ гордый и самолюбивый фарисей, высчитывающій свои добродѣтели и съ презрѣніемъ указывающій на бѣднаго мы-

таря.—Она приѣмлетъ всякаго, зная, что радость на небеси бываетъ и о единомъ грѣшникѣ кающемся....

Но изъ васъ, вновь присоединившіеся, нѣкоторые были не только послѣдователями, но и служителями иного, чуждаго единой православной церкви, религіознаго общества. Вы дерзали незаконно совершать тайны, а теперь являетесь какъ смиренные простецы, ожидавшіе принятія этихъ тайнъ изъ рукъ служителя законно-хиротонисаннаго, и получившіе оныя.—Во имя этого-то смиренія вашего единовѣрческое общество и устроило сегодня столь торжественное и высоко благолѣпное богослуженіе, сопедшисъ вмѣстѣ въ семь святомъ храмѣ, и пригласивъ принять участіе въ общей молитвѣ архипастырей церкви казанской.

Взирая на смиреніе ваше и на все здѣсь происходящее, я не думаю, чтобы мысль ваша колебалась теперь между тѣмъ, что вы оставили, и тѣмъ, къ чему приступили. Но и при этомъ, считаю не лишнимъ, если не для васъ, то для предстоящихъ здѣсь,—разъяснивъ уже существенный смыслъ единовѣрія, показать отличительныя черты и того общества, къ коему вы доселѣ принадлежали. Общество это именуется поповщинскимъ согласіемъ, окормляемымъ такъ наз. австрійскимъ священствомъ. Не болѣе 25 лѣтъ, какъ священство сіе получило свое начало; и вы—старообрядцы, хвалящіеся преданностію старинѣ, были послѣдователями такой новизны!.....Я предвижу ваше возраженіе, что поповщинское согласіе гораздо древнѣе австрійскаго священства, и есть не что иное, какъ послѣдованіе древней, благочестивой церкви. Нельзя, прежде всего, не замѣтить на это, что прежнее поповщинское согласіе, въ томъ видѣ, какъ оно образовалось за двѣсти почти лѣтъ, существуетъ еще мѣстами и до сихъ поръ, но оно состоитъ въ раздѣлѣ съ послѣдователями австрійскаго священства, считая оное „новшествомъ“. Но такъ какъ бывшіе единомысленники ваши крѣпко настаиваютъ на единствѣ своего общества съ прежнимъ поповщинскимъ обществомъ; то не пройдемъ

молчаніемъ и послѣдняго. Если при взглядѣ на „австрійскую іерархію насъ поражаетъ новизна ея; то при взглядѣ на прежнее согласіе поповщинское съ перваго же разу бросается въ глаза отсутствіе въ немъ надлежащаго, Христомъ положеннаго церковнаго устройства, разрушеніе церковныхъ установленій, оскудѣніе благодати священства, вслѣдствіе чего оно и не соотвѣтствуетъ сущности Христовой церкви и не можетъ говорить, что послѣдуетъ древней церкви російской. Отличительнымъ признакомъ этого „согласія“, было неимѣніе преемственнаго ряда епископовъ, стало быть недостатокъ благодати хиротоніи, отъ Христа преданной церкви до скончанія міра,—и принятіе священниковъ, бѣжавшихъ отъ церкви великороссійской. Развѣ возможно допустить, чтобы Христось Спаситель давшій обѣтованіе соблудости Свою церковь неодолимую, допустилъ ей, въ теченіе почти 200 лѣтъ, находиться безъ тайны священства и состоять въ зависимости отъ инога чуждаго ей общества? Церковь Христова, яко вертоградъ заключенный и источникъ запечатлѣнный, сама въ себѣ должна заключать всѣ дары Духа Святаго, внутрь себя имѣть источникъ воды текущей въ жизнь вѣчную. А между тѣмъ поповщинское согласіе напоялось отъ источника чуждаго, по понятію поповцевъ, сомнительнаго, или точнѣе, прямо нечистаго, еретическаго; уклонившіеся отъ православной русской церкви священники приносили къ поповцамъ свою прежнюю хиротонію...Кромѣ того, и пользоваться этою хиротонією, т. е. совершать тайны, не могли они безъ прямого нарушенія правилъ вселенской церкви. По этимъ правиламъ священникъ поставленъ не во временную только (въ дѣлѣ самаго рукоположенія), но въ постоянную зависимость отъ епископа. По словамъ Симеона Солунскаго, „іерей тайноводствъ не дѣйствуетъ безъ жертвенника, сей же чрезъ муро освящается; поэтому безъ архіерея нѣтъ жертвы, нѣтъ и жертвенника“ (гл. 77). По словамъ св. Игнатія богоносца, „та только евхаристія истинна, которая чрезъ епископа

дѣйствуется, или ему же той повелить“ (посл. къ Смирнѣнамъ); поэтому безъ повелѣнія епископа „никто изъ священниковъ не долженъ служить даже въ домо-вой церкви“ (12 прав. первовт. соб. 31, прав. 6 всел. соб.). Даже таинство исповѣди священникъ не можетъ совершить безъ воли епископа: „аще кто безъ повелѣнія мѣстнаго епископа, читаемъ въ Номоканонѣ, дерзнетъ пріимати помышленія, сицевыя по правиламъ казнь пріиметь яко преступникъ божественныхъ правилъ, и елицы у него исповѣдашася, не исповѣдани суть, и елицѣхъ связа или разрѣши не исправлени суть“ (Номок. при Іосиф. Потребн.).

Такимъ образомъ бѣглопоповщина была зданіемъ безглавымъ, распатавшимся, полуразрушеннымъ,—церковію одолѣнною, стало быть не Христовою. Говорятъ,—что австрійское священство обновило ее, привело „въ достояніе церковныхъ уставовъ“. Какой смыслъ имѣютъ эти выраженія въ примѣненіи къ настоящему случаю? Они значатъ, что изъ церкви неполной, въ оскудѣніи пребывающей, явилась полная, изъ одолѣнной neodолѣнная, стало быть изъ нехристовой Христовая. Если такъ, то опять выйдетъ, что церковь сія существуетъ всего 25 лѣтъ. И къмъ обновлена, или, можно даже сказать, создана она? — Самовольно бѣжавшимъ отъ своего патріарха и нарушившимъ церковные каноны епископомъ. Подобное удаленіе отъ законной власти церковной возможно только вслѣдствіе еретичества послѣдней (15 прав. первовтор. собора), а между тѣмъ Амвросій никогда не обвинялъ цареградскаго патріарха въ еретичествѣ, и свое удаленіе къ старообрядцамъ оправдывалъ только тѣмъ, что онъ перешелъ на „праздный престолъ“. Но этимъ оправданіемъ онъ прямо поставилъ себя подъ осужденіе антиохійскаго собора: „иже кромѣ совершеннаго собора или самого митрополита на праздный церкви престолъ наскочить, аще и самъ есть празденъ отъ епископіи, да будетъ изверженъ“.

Посмотримъ, наконецъ, и на внѣшнюю судьбу австрійскаго священства. Въ теченіе столь непродолжительнаго времени своего существованія оно успѣло заявить себя лишь нескончаемыми смутами, раздорами и внутреннимъ раздѣленіемъ. Явились *окружники*, *противоокружники*, другъ друга проклинаящіе и считающіе еретиками; нѣкоторые же усвоили себѣ еще третье названіе — *полуокружниковъ*. Представители іерархической власти Антоній, именующійся епископомъ владимірскимъ, и особенно Кирилль бѣлокриницкій, будучи не въ силахъ разрѣшить удовлетворительно трудный вопросъ объ отношеніи старообрядчества къ православной церкви, и находясь подъ вліяніемъ разныхъ партій, по нѣсколько разъ то принимали, то осуждали извѣстное вамъ „окружное посланіе“, то одобряли, то предавали анаемѣ его послѣдователей. Да и въ средѣ однихъ „окружниковъ“, и то нѣтъ церковнаго мира и единенія; епископы ихъ Пафнутій казанскій и Антоній обличаютъ другъ друга въ ересяхъ, и не хотятъ имѣть между собою религіознаго общенія. Такъ недавно оба они рукоположили двухъ епископовъ, но каждый отдѣльно, — рѣшившись поступить так. обр. вопреки соборныхъ правилъ о рукоположеніи епископа по меньшей мѣрѣ двумя епископами (прав. св. апост. 1), чѣмъ позволить себѣ совмѣстное служеніе.

При взглядѣ на столь печальную судьбу австрійскаго священства мнѣ припоминается одно мудрое изреченіе, записанное евангелистомъ Лукою въ книгѣ Апостольскихъ Дѣявій. Однажды, когда св. апостоловъ взяли подъ стражу и привели въ синедрионъ, то нѣкто Гамалиль, „законоучитель уважаемый всѣмъ народомъ“, сказалъ: отстаньте отъ людей сихъ и оставьте ихъ: ибо если сіе дѣло отъ человѣковъ, то оно разрушится; а ежели отъ Бога, то вы не можете разрушить его“ (Дѣян. гл. 5. ст. 34. 48). И мы видимъ, что христіанство и Христова церковь въ теченіе почти 19 столѣтій пережила многое множество и внѣшнихъ гоненій и внутреннихъ бѣдствій, но всегда су-

пествовала и теперь существуетъ въ томъ устройствѣ, какое угодно было дать ей ея Основателю; между тѣмъ какъ австрійское священство въ себѣ самомъ заключаетъ источникъ нескончаемыхъ раздоровъ и внутренняго разложенія. Не есть ли это знаменіе божественнаго промысленія, шоучающаго насъ, что оно не есть дѣло Божіе, а дѣло рукъ человѣческихъ!

Все то, что я сказалъ вамъ, братія, смущало и самихъ послѣдователей австрійскаго священства. Отсутствіе благодати хиротоніи въ теченіе 180 лѣтъ, которая, по выраженію нѣкоторыхъ старообрядческихъ учителей, якобы превратилась *въ кладезь еретичества*, странное, соединенное съ нарушеніемъ церковныхъ правилъ, въ сущности же невозможное возстановленіе ея въ лицѣ Амвросія, послѣдовавшіе за тѣмъ внутренніе раздоры и дробленія естественно наводили ихъ на мысль, что они пребываютъ внѣ благодати св. Духа, внѣ церкви Божіей, въ которой единой и возможно спасеніе. И вотъ, лучшіе и дѣятельнѣйшіе изъ членовъ австрійской іерархіи снимали свои омофоры и ризы, оставили видное свое положеніе, и въ качествѣ простыхъ иноковъ обратились къ православной церкви. Вамъ извѣстны конечно имена бывшихъ старообрядческихъ епископовъ Онуфрія брашловскаго, Пафнутія коломенскаго, Іустина тульчинскаго, Сергія тульскаго, архимандрита Викентія, священноинока Юасафа, архидіакона Филарета и другихъ. И наша мѣстная церковь казанская не лишена была утѣшенія видѣть обращеніе вліятельнаго и уважаемаго старообрядцами бывшаго члена австрійской іерархіи, о. Пафнутія, который теперь занимаетъ уже мѣсто въ ряду священнослужителей православной церкви. Совершивъ три года назадъ чинъ принятія въ церковь о. Пафнутія, преосвященный Антоній въ рѣчи своей высказалъ желаніе, чтобы примѣръ его „послужилъ вразумленіемъ и для другихъ многихъ заблудшихъ овецъ“ (Прав Собес. 1870 г. январь, стр. 6). Въ настоящемъ обстоятельствѣ я вижу исполненіе благаго архиастырскаго желанія.

Слава Тебѣ Богу благодателю нашему во вѣки вѣкомъ. Аминь!“—

По окончаніи рѣчи преосвященный Антоній преподалъ обратившимся свое благословеніе по старообрядческому обряду, и не оставилъ своимъ архипастырскимъ назиданіемъ какъ обратившихся, такъ и собравшійся народъ. Приблизительно онъ сказалъ слѣдующее: „Благодарю Бога за Его милости святой, соборной и апостольской церкви; радуюсь увеличенію моей паствы. Да будетъ Божіе благословеніе надъ присоединенными и надъ всѣми вами! Да будетъ въ душахъ вашихъ ревность по дому Божію! Старайтесь объ увеличеніи вашихъ приходоѡ чрезъ присоединеніе къ нимъ тѣхъ, кои блуждаютъ въ дебряхъ пагубнаго раскола. Принеси каждый усердіе къ этому дѣлу, кто чѣмъ можетъ“.

„Душа моя болитъ по людямъ внѣ церкви находящихся, болитъ за ихъ вѣчную погибель. Сколь многіе изъ нихъ намѣренно закрываютъ свои очи отъ свѣта истины, и почему закрываютъ? По житейскимъ расчетамъ, по корыстнымъ побужденіямъ. Однаго связываетъ родство, другаго чувство самолюбія, третій находитъ въ этомъ выгоду и корысть; и изъ-за этихъ-то причинъ они приносятъ въ жертву свое вѣчное спасеніе“!

„Помните, братія, что церковь Божія будетъ стоять, по обътованію Господа, вѣчно neodолѣнною, и съ этой стороны судите о всѣхъ толкахъ, коими расколъ такъ избилуетъ. Въ этой мысли каждый изъ васъ найдетъ себѣ и можетъ указать другимъ твердую опору отъ всѣхъ человѣческихъ оболъщениѡ“.

„Благодать Господа І. Христа, и любви Бога и Отца, и общеніе Св. Духа да будетъ со всѣми вами! Аминь“.

За тѣмъ пр. Антоній началъ преподавать благословеніе толпившемуся около него народу и направился къ выходу изъ церкви.

Въ заключеніе, по русскому обычаю, была предложена въ домѣ церковнаго старосты М. И. Бердникова трапеза. На обѣдѣ присутствовали оба преосвященные. Во время его староста и попечители благодарили Его Высокопреосвященство за его архипастырскія попеченія о единовѣрческихъ церквахъ, и за утвержденіе приходскаго попечительства при Никольской церкви, а преосвященнѣйшаго Викторина за его истовое совершеніе чина присоединенія.

Такъ окончилось торжественное празднованіе 17 декабря 1872 года, оставившее глубокое впечатлѣніе въ средѣ единовѣрцевъ. Съ наступленіемъ новаго 1873 года Господь явилъ новую милость своей церкви; 27 января въ тойже Никольской церкви было совершено новое присоединеніе изъ раскола шести человекъ, бывшихъ послѣдователей безпоповщинскаго согласія.

Казань

2 февраля, 1873 года.

ИСТОРИЧЕСКІЙ ОЧЕРКЪ ГРЕКО-БОЛГАРСКОЙ РАСПРИ⁽¹⁾.

(продолженіе)

—

3. Формальный разрывъ болгаръ съ греками и обстоятельства, ему предшествовавшія и сопутствовавшія.

18 февраля 1856 г. Порта издала извѣстный гатти-гумайюнь, написанный ею подъ диктовку трехъ уполномоченныхъ великихъ державъ: Авліи, Франціи и Австріи, но выдаваемый за свое собственное, добровольное произведеніе, и потому сообщенный въ переводѣ всѣмъ иностраннымъ посольствамъ, между прочимъ англійскому, французскому и австрійскому. Россія намѣренно была исключена изъ его составленія⁽²⁾. Гаттигумайюнь направленъ къ уравниенію правъ всѣхъ христіанскихъ подданныхъ, какого бы вѣроисповѣданія они не были, въ чемъ выразилось главнымъ образомъ англійское вліяніе⁽³⁾. Вотъ сущность его содержанія: „каждая христіанская или другаго немагометанскаго обряда признанная община обязана изслѣдовать, въ теченіе опредѣленнаго времени при посредствѣ составленной въ средѣ ея для вспоможенія комиссіи, съ

⁽¹⁾ Начало см. въ январск. книжкѣ.

⁽²⁾ Pichler, I. 451.

⁽³⁾ Прав. Обзор. 1864 г. т. 15. стр. 390.

высочайшаго моего соизволенія и подъ надзоромъ моею высокою Порты, свои настоящія привилегіи и преимущества и предложить моею Портѣ требуемыя успѣхами просвѣщенія и времени реформы. Права, дарованныя христіанскимъ патріархамъ и епископамъ султаномъ Магометомъ II и его преемниками, должны быть приведены въ согласіе съ новымъ положеніемъ, какое утвердили за этими общинами наши благородныя и благожелательныя намѣренія. По изслѣдованіи нынѣ дѣйствующаго устава объ избраніи, принципъ пожизненнаго назначенія патріарховъ долженъ быть точно опредѣленъ въ фирманѣ ихъ утвержденія. Патріархи, митрополиты, архіепископы, епископы и раввины обязаны, при вступленіи въ свои должности, приносить присяги по формулѣ, сообща установленной между Портою и духовными главами разныхъ общинъ. Церковныя десятины, въ какой бы формѣ онѣ не проявлялись, должны быть уничтожены и замѣнены опредѣленнымъ жалованьемъ патріархамъ и духовнымъ главамъ общинъ, сообразно съ степенью важности, чина и достоинства различныхъ членовъ клира. Далѣе, управленіе немагометанскихъ общинъ, за исключеніемъ движимой и недвижимой собственности клира, должно быть предоставлено собранію, составленному изъ клира и мірянъ каждой общины. Всѣ культы должны пользоваться въ моемъ государствѣ свободою въ отправленіи своей религіи, въ этомъ отношеніи воспрещается оказывать насиліе или препятствіе кому бы ни было изъ подданныхъ и какимъ бы то ни было образомъ“ (1). Въ маѣ тогоже самого года составлена была и комиссія, долженствующая заняться изслѣдованіемъ предначертанныхъ въ гаттигумайюнктовъ и состоящая въ большинствѣ изъ мірянъ, по самому положенію своему враждебныхъ клерикаламъ (2).

(1) Pichler. I. 451—452.

(2) Комиссія состояла изъ 7 епископовъ, избранныхъ константинопольскимъ синодомъ, и 38 мірянъ—28 избранныхъ об-

Опираясь на права, дарованныя христіанамъ въ гаттигумайонѣ, толкуя возвыщенную вѣротерпимость „не въ смыслѣ допущенія въ государствѣ“ различныхъ одна отъ другой инославныхъ церквей и вѣроисповѣданій, какъ говоритъ к. патріархія ⁽¹⁾, а въ смыслѣ права каждому свободно обнаруживать свои религіозныя мнѣнія и принимать дѣятельное участіе въ дѣлахъ исповѣдуемой церкви ⁽²⁾, болгары смѣлѣе стали возвышать свой голосъ: печатные пасквили, разоблаченія мрачныхъ дѣйствій греческаго клира, въ особенности же архіереевъ, разоблаченія самыхъ грязныхъ сторонъ духовенства, очень вѣроятно, во многомъ преувеличенныя, но во всякомъ случаѣ возбуждающія въ массахъ ненависть къ нему и презрѣніе, теперь во множествѣ стали появляться въ болгарскихъ газетахъ, на болгарскомъ и французскомъ языкѣ печатаемыхъ. Къ письменнымъ и словеснымъ оскорбленіямъ присоединились насилія, побои, наносимыя греческому клиру ⁽³⁾. Русское посольство поддерживало болгаръ въ ихъ домогательствахъ правъ у к. патріархіи ⁽⁴⁾. Когда такимъ образомъ народныя массы были достаточнымъ образомъ возбуждены, представители болгаръ, недовольствуясь газетными и уличными демонстраціями, которыя, не смотря на свой буйный характеръ, все таки были безцѣльны, подали въ іюль 1856 г. „султану всеподданнѣйшее прошеніе, конечно, отъ имени

щиною, и 10—правительствомъ. Предсѣдательствоваль въ коммисіи самъ патріархъ или, за его отсутствіемъ, одинъ изъ епископовъ. Прав. Обозр. 1864 г. т. 15. стр. 392.

(1) Христ. Чтен. 1871 г. I. 426.

(2) А по мнѣнію константинопольской патріархіи даже въ смыслѣ дозволенія: «въ одномъ и томъ же вѣроисповѣданіи и церкви безнаказанно нарушать ея законы, по произволу каждого, и такимъ образомъ низвергать мудрыя и отеческія постановленія въ чуждомъ и безбожномъ духѣ». Ibid.

(3) Ibid. 426.

у (4) Ж. мн. нар. просв. 1870 г. кн. 2. 259.

болгарскаго народа, о дарованіи ему правъ и преимуществъ, равныхъ съ подданными изъ грековъ и армянъ,— правъ, которыми овъ пользовался до половины прошлаго столѣтія, и затѣмъ лишился въ пользу *греческой патриархіи*“⁽¹⁾. Принялъ ли султанъ отъ нихъ прошеніе, мы незнаемъ; но вотъ что говоритъ одинъ болгаринъ, авторъ Братскаго Объясненія⁽²⁾: „Турецкіе министры принимали ихъ прошенія съ невиданнымъ до того состраданіемъ къ обиженнымъ. Бѣдствія болгаръ были какъ бы ихъ собственными бѣдствіями. Удивленные этимъ неожиданнымъ сочувствіемъ, горькіе болгары вспрыгнули отъ радости; султанъ и его министры превознесены были до небесъ въ ихъ хвалахъ и величіяхъ. Пѣсни въ церквахъ и училищахъ, рѣчи и статьи въ газетахъ трубили по всюду о великодушіи, милости и правдолюбіи султана. Въ очахъ болгаръ измѣнился, какъ бы какимъ то чудомъ, весь пятивѣковъй порядокъ дѣлъ въ турецкой имперіи. Единственною причиною ихъ тягостей, которая въ теченіе 500 лѣтъ рабства довела ихъ до нынѣшняго положенія, были де-вопюшія обиды и ужасныя злоупотребленія греческаго духовенства. Турки были не что иное, какъ невинныя орудія греческихъ коварныхъ злоумышленій, греческой злобы. Ови-де становились таковыми орудіями единственно вслѣдствіе своей вѣротерпимости и совѣстливаго уваженія къ чуждымъ вѣроисповѣданіямъ и отъ добраго ихъ расположенія (см. напр. Македонія. № 6)⁽³⁾. Судя по этимъ словамъ можно полагать, что турецкое правительство дало болгарамъ въкоторыя благопріятныя обѣщанія; но распоряженій по поводу вышеозначеннаго ихъ прошенія оно никакихъ не сдѣлало, по крайней мѣрѣ намъ неизвѣстно. Можетъ быть,

(1) Христ. Чтен. 1871 г. I. 426.

(2) «Братско-то объясненіе на българинъ къмъ братія-та му Българе». Книга эта издана въ Бухарестѣ въ 1867 г.

(3) Журн. мин. нар. просв. 1870 г. кн. 2. 260—261.

въ обладежаніе ихъ, ово указало на общее изъ православныхъ христіанъ собраніе, которое вскорѣ имѣло собраться и которое, по намѣреніямъ правительства, должно было заняться предначертаніемъ необходимыхъ реформъ, „требуемыхъ успѣхами просвѣщенія и времени“. Къ описываемому времени относятся только два распоряженія турецкаго правительства, благопріятныя для болгаръ. По его настоянію два фанаріотскихъ епископа: Хрисанеъ филиппопольскій и Неофитъ терновскій, оба одинаково ненавистныя болгарамъ по своимъ позорнымъ дѣйствіямъ, были смѣнены и замѣнены новыми. Этотъ поступокъ правительства возбудилъ въ болгаряхъ великія надежды (1).

Въ апрѣлѣ 1857 г. оно издало указъ о созваніи національнаго собранія. „Мудрѣйшій патріархъ греческій“!— сказано въ этомъ указѣ.—„Доводится до твоего свѣдѣнія, что высочайшее повелѣніе, касающееся вновь возвѣщенныхъ реформъ, предписываетъ, чтобы всѣ привилегіи и духовныя преимущества, дарованныя христіанскимъ и другимъ немагометанскимъ общинамъ османской имперіи, были въ опредѣленное время обслѣдованы нарочно составленными для этой цѣли комиссіями въ патріархатахъ; чтобы эти собранія (комиссіи) приступили къ своимъ занятіямъ съ высочайшаго императорскаго дозволенія и подъ надзоромъ Порты, и представили ей требуемыя успѣхами просвѣщенія и времени реформы; чтобы какъ патріархи, такъ равно митрополиты, архіепископы, епископы и раввины при своемъ вступленіи въ должность, присягу; чтобы всѣ церковныя десятины были отмѣнены и замѣнены были опредѣленнымъ жалованьемъ; наконецъ, чтобы управленіе мірскими дѣлами немагометанскихъ обществъ, за исключеніемъ недвижимыхъ имуществъ христіанскаго клира, было предоставлено комиссіи, составленной изъ клириковъ и мірянъ опре-

(1) Журн. мин. нар. проsv. 1870 г. кн. 2. 261.

дѣленной общины. Поелику важность этого дѣла не терпитъ никакой отсрочки, то не останутся венаказанными тѣ, которые посредствомъ хитрыхъ увертокъ захотятъ обойти это официально возвышенное рѣшеніе правительства или ослабить его. Словомъ, высокая Порта не потерпитъ, чтобы невольнѣ исполненъ былъ принципъ, спасительное дѣйствіе котораго такъ очевидно для всего народа“ (1). Издавъ этотъ указъ, настоятельно требующій немедленнаго созванія народнаго собранія, Порта препроводила въ патріархатъ подробную инструкцію, въ которой опредѣленно намѣчены пункты, долженствующіе подлежать обсужденію. Пункты эти слѣдующіе: собраніе должно проэктировать а) новыя лучшія правила для избранія патріарха; б) новыя лучшія правила для избранія митрополитовъ и епископовъ; в) новый лучшій способъ составленія засѣдающаго при патріархіи синода архіереевъ; д) организацію новаго, имѣющаго состоять при патріархіи, административнаго учрежденія, именно — такъ называемаго смѣшаннаго совѣта, который бы былъ составленъ изъ духовнаго предсѣдателя и свѣтскихъ выборныхъ членовъ, завѣдывалъ недуховными дѣлами греческой націи; е) размѣры жалованья архіереевъ сообразно ихъ степенямъ и достоинствамъ, а также размѣры налога, который для этой цѣли имѣлъ быть собираемъ съ мірянъ самимъ правительствомъ; и f) способы къ погашенію патріаршаго дворцоваго долга (2). На это обѣщанное собраніе всенародное турецкая райя возлагала чрезвычайно свѣтлыя надежды. Ему радовались какъ греки, такъ и болгары (3). Судя по инструк-

(1) Pichler. I. 452—453.

(2) Голубинскій. 297—298. См. прим.—Эта инструкція собственно дана вышеозначенной подготовительной комиссіи. Но нѣтъ сомнѣнія, что точно такого же свойства была инструкція, данная и народному собранію. Журн. мин. нар. пресв. 1870 г. кн. 2. 262.

(3) L'Union chrétienne. 1865—1866 г. p. 37.

ція оно, очевидно, имѣло ограничить произволь высшаго клира, насилія, хищенія и вымогательства котораго достигли крайней степени, и возвысить права міряня, до того времени совершенно безправныхъ. Реформы, предначертанныя правительствомъ въ гаттигумайюнь и инетрукціяхъ и подлежащія обсужденію собранія, почти равносильны нашей крестьянской реформѣ 1861 г. Болгары полагали, что теперь наступило самое благопріятное время для осуществленія ихъ намѣреній. Цѣлью ихъ завѣтныхъ желаній сдѣлалось въ настоящее время — *„возстановленіе своей народной и независимой іерархіи“*, и это они начали повторять повсюду, въ газетахъ, въ семейныхъ кружкахъ и вообще на всякихъ сходкахъ. Въ то же самое время они усилили разоблаченія позорныхъ дѣйствій греческаго клира, особенно высшаго. Памфлеты, одинъ другаго оскорбительнѣе для іерархіи, начали появляться чаще и чаще. Наконецъ дошли до положенія, что греческій клиръ рѣшительно неисправимъ ⁽¹⁾. Изъ болгарскихъ газетъ обвиненія греческаго клира въ разнаго рода вымогательствахъ и насиліяхъ стала заимствовать и перепечатывать въ своихъ журналахъ западная печать, и затѣмъ они перешли и въ русскіе журналы ⁽²⁾. Таково было настроеніе и состояніе умовъ между болгарами, когда народное собраніе открыло свои засѣданія (1858 г.) и приступило къ обсужденію предложенныхъ ему правительствомъ вопросовъ. Но прежде чѣмъ мы будемъ говорить о составѣ и результатахъ этого собранія, мы предварительно должны бросить взглядъ на состояніе католической и протестантской пропаганды въ Болгаріи, имѣвшей значительное вліяніе какъ на характеръ и развитіе показанныхъ памфлетовъ и разныхъ, преувеличенныхъ и непреувеличенныхъ, обличеній ненавистной всѣмъ греческой іерар-

⁽¹⁾ Христ. Чтен. 1871 г. I. 427.

⁽²⁾ Журн. мин. нар. просв. 1870 г. кн. 2. 260. Русская Бесѣда. 1858. т. II. Смѣсь. 47.

хія, такъ и вообще на ходъ и обнаруженіе греко-болгарской распри.

Съ тѣхъ поръ какъ Римъ отдѣлился отъ восточной церкви, предъявивъ абсолютное духовное господство надъ всѣмъ міромъ, его попытки какимъ бы то ни было образомъ подчинить востокъ своей власти не прекращались до настоящаго времени, но постоянно возобновлялись съ новою силою, каждый разъ смотря по обстоятельствамъ. Преслѣдуя идею міроваго владычества, монашескій Римъ постарался приспособить къ осуществленію этой идеи и всѣ учрежденія своей церкви и даже самое ученіе. Уже въ то время, когда власть его надъ католическимъ западомъ была такъ сильна, что онъ по произволу могъ двигать цѣлыя арміи на покореніе невѣрныхъ и иновѣрныхъ своей власти, произошла значительная перемѣна въ устройствѣ одного изъ іерархическихъ его учрежденій — въ монашествѣ. Замѣнивъ собою клиръ, почти всѣ ордена монашескіе католической церкви, появившіеся со второй половины XII вѣка, однимъ изъ самыхъ главныхъ обѣтовъ своихъ начали полагать распространеніе католической вѣры между язычниками, невѣрными и иновѣрными, или, какъ они выражались, проповѣдь истинной вѣры. Сообразно съ видоизмѣненіемъ главной цѣли монашества, католики видоизмѣнили и строй его, взаимное отношеніе монаховъ и ихъ отношеніе къ епархіальнымъ епископамъ. Въмѣсто разныхъ пустыльниковъ, столпниковъ, отшельниковъ, киновитовъ и проч., появились ордена, т. е. такое устройство монастырской жизни, по которому каждый монахъ, въ какой бы части свѣта онъ не находился, обязанъ признавать главнымъ и непосредственнымъ начальникомъ своимъ генерала своего ордена, обыкновенно имѣющаго пребываніе въ Римѣ, и его только исключительно и прежде всего слушаться. Такимъ образомъ, почти каждый католическій орденъ по своему главному обѣту и по устройству своему представляетъ родъ организованнаго миссіонерскаго общества и, нужно замѣ-

тять, совершенно уподобляется полкамъ или арміямъ государственнымъ, предназначеннымъ, какъ извѣстно, не только къ охраненію государства, но и къ расширенію его предѣловъ. Средства, употребляемая римскими миссіонерами при вербованіи новыхъ подданныхъ папы, совершенно согласны съ ученіемъ римско-католиковъ объ искупленіи и оправданіи человѣка-грѣшника. Представляя отношеніе оправдывающей и освящающей благодати Божіей къ падшему человѣку чисто внѣшнимъ, формально-юридическимъ образомъ и полагая, что источникомъ всякихъ благодатныхъ даровъ служить въ настоящее время на землѣ папа, римскіе миссіонеры не стѣсняются въ выборѣ средствъ при распространеніи католичества: въ этомъ отношеніи цѣль у нихъ оправдываетъ средства; за благое дѣло обращенія невѣрныхъ и неправовѣрныхъ они получаютъ такое возмездіе, которое вполне можетъ прикрыть погрѣшности, совершенныя ими при достиженіи благой цѣли; въ воздаяніе за обрѣтеніе заблудшей овцы всемогущій папа даруетъ имъ благодать, которая прикроетъ ихъ грѣхи, совершенныя при достиженіи благой цѣли, вполне ихъ сдѣлаетъ праведными и святыми. Отсюда понятно также и то, почему римскіе миссіонеры ставятъ въ своей проповѣди признаніе главенства папы въ церкви на первомъ мѣстѣ, а догматамъ, обрядамъ и таинствамъ удѣляютъ второе мѣсто, или же на время совершенно оставляютъ ихъ въ сторонѣ. Описанныя свойства римско-католической пропаганды, присущія ей во всѣ времена и обнаруживающіяся повсюду, гдѣ только она дѣйствуетъ, проявились между прочимъ и въ Болгаріи, на которую они обратили свое бдительное око.

Разсѣянные по всему міру и постоянно занятые преслѣдованіемъ главной своей цѣли, римскіе миссіонеры обыкновенно весьма чутки ко всякаго рода явленіямъ, почему либо благопріятнымъ для ихъ задачи, и потому какъ только обнаружилось національное движеніе между болгарами, направленное противъ власти

константинопольской іерархіи, какъ тотчасъ стали группироваться на мѣстѣ дѣйствія и заботящіеся о спасеніи заблудшаго міра добрые патеры (¹). Но первыя попытки ихъ здѣсь были неудачны: греки были въ силѣ, натравляли на нихъ мусульманъ, и патеры верѣдко были ввергаемы въ тюрьмы, по крайней мѣрѣ такъ они сами повѣствуютъ о себѣ (миссіонеръ Charles Romain) (²). Съ 40-хъ годовъ когда изданъ былъ либеральный гатти-шерифъ польханскій и когда споръ между болгарами и греками сталъ получать большую и большую силу, начала увеличиваться и дѣятельность римскихъ миссіонеровъ Болгаріи. Провинціи ея постепенно стали наполняться—однѣ іезуитами, а другія лазаристами, которые большею частію прибывали съ острова Кандіи, гдѣ они точно также занимались миссіонерскою дѣятельностію. Но центромъ ихъ дѣятельности или, такъ сказать, генеральнымъ агентствомъ сдѣлался Константинополь (³). Здѣсь они старались опутать своими сѣтями главныхъ вожаковъ болгаръ и здѣсь же они основали свою главную или центральную станцію. Въ 1843 г. въ Константинополь находился упомянутый выше болгаролюбъ, Неофитъ Безлеви (или Бозвелій), привлеченный сюда на судъ патріарха за свою мятежническую дѣятельность. Лазаристы не замедлили приступить къ нему съ предложеніями уніи и свободы отъ патріаршаго суда. Но Неофитъ не только отвергъ ихъ предложенія, но даже еще, будучи уже сосланъ на Аѳонъ, издалъ оттуда нѣсколько окружныхъ грамотъ, въ которыхъ предостерегалъ своихъ соотечественниковъ остерегаться коварныхъ внушеній римскихъ патеровъ. И подобныя грамоты были весьма благовременны. Миссіонеры, желая поставить свое дѣло на болѣе прочныхъ началахъ, учредили около того же самага вре-

(¹) L'union chrétienne, 1865—1866 г. p. 188.

(²) Migne. Encycl. Théolog. t. LVI. p. 726—728.

(³) L'union chrétienne, 1864—1865 г. p. 190.

мени особый комитетъ въ Константинополь собственно для завѣдыванія миссіями между болгарами (1). Президентомъ этого комитета назначенъ Брунонь, главный папскій легатъ на востокъ, вице-президентомъ армяно-католическій патріархъ (2), а членами сдѣланы большею частію поляки, которые, по сродству своего языка съ языкомъ болгаръ, гораздо легче могли изучить ихъ языкъ, чѣмъ кто-либо другой, и которые извѣстны въ католическомъ мірѣ за особенно ревностныхъ поборниковъ папскихъ интересовъ. Не довольствуясь основаніемъ особой для болгаръ миссіонерской станціи, римскіе патеры (лазаристы) основали около того же самого времени въ одномъ изъ предмѣстій Константинополя, Бебекъ, школу, въ которую начали вербовать учениковъ изъ всѣхъ возможныхъ націй и странъ, изъ Европы, Азіи, Африки и Америки. Главною задачею наставниковъ этой школы было—поколебать въ своихъ воспитанникахъ вѣру, которой держались ихъ отцы, и обучить ихъ правиламъ римскаго катехизиса, въ особенности же внушить почтеніе къ папѣ и преданность католицизму. Наставниками въ школѣ опредѣлены почти всѣ клирики. Управленіе ея ввѣрено въ 50-хъ годахъ Борѣ, поставленному въ тоже самое время и главою римской миссіи на востокъ. Борѣ—лазаристъ, высокаго роста и съ длинною бородою, соединявшій съ наружною суровою набожностію изысканный вкусъ, пріятную улыбку, любезную и утонченную прелесть обращенія, съ простотою нѣкоторыя черты благородной гордости. Неравнодушный вообще къ миссіямъ, къ болгарамъ онъ оказывалъ особенное пристрастіе. Языкъ болгарскій онъ зналъ въ совершенствѣ. Въ помянутой школѣ онъ преподавалъ иногда самъ. Въ этихъ случаяхъ онъ любилъ заставлять кого-либо изъ воспитанниковъ читать болгарскіе журналы, книги или газеты;

(1) L'union chrétienne, 1865—1866 г. р. 188.

(2) День, 1862 г. № 22, стр. 16.

а самъ дѣлалъ на нихъ лишь замѣчанія или объясненія. Напр., когда воспитанникъ, читая произносилъ слово: „православіе“, то Борè обыкновенно останавливалъ его, дѣлалъ саркастическую улыбку и съ видомъ величайшаго безпристрастія замѣчалъ, что это пахнетъ руссеизмомъ. Чтобы привлечь возможно болѣе воспитанниковъ въ помянутую школу, лазаристы ввели однообразную и довольно блестящую униформу. Не малюю приманкою служить также и то, что преподаваніе совершается на французскомъ языкѣ. Языкъ французскій считается моднымъ на востокѣ и знаніе его служить признакомъ образованнаго человѣка. Поэтому, чтобы возможно скорѣе попасть въ образованные люди, нерѣдко поступаютъ въ эту школу уже взрослые юноши и даже пожилые мужи, а потомъ научившись немного болтать по французски, тотчасъ же выходятъ изъ нея ⁽¹⁾. Въ началѣ 60-хъ годовъ всѣхъ воспитанниковъ и воститанницъ въ бебекской школѣ насчитывалось до 200. Кромѣ лазаристовъ завели подобныя же школы и другіе католическіе ордена, пребывающіе въ Константинополѣ ⁽²⁾.—Но главнымъ мѣстомъ и какъ бы сборнымъ пунктомъ римскихъ миссіонеровъ на востокѣ былъ монастырь св. Бенедикта, находящійся въ Галатѣ, одномъ изъ самыхъ многолюдныхъ и самыхъ торговыхъ кварталовъ Константинополя. Сюда патеры сходились на общія совѣщанія, здѣсь они составляли свои тайныя махинаціи, отсюда выходили брошюры, направленные какъ противъ православной церкви вообще, такъ и въ частности и противъ церкви константинопольской и содержащія въ себѣ по преимуществу разоблаченія злоупотребленій послѣдней и отсюда они издавали инструкціи прочимъ миссіонерамъ, разсѣяннымъ по странѣ ⁽³⁾. Для большаго успѣха миссіи ей

⁽¹⁾ L'union chrétienne. 1865—1866 г. р. 188—189.

⁽²⁾ День, 1863 г. № 7. стр. 19—20.

⁽³⁾ L'union chrétienne 1865—1866. г. р. 189.

покровительствуютъ французское и австрійское посольства ⁽¹⁾.

Чуткіе къ малѣйшимъ благопріятнымъ для себя событіямъ, миссіонеры зорко слѣдили за всѣми поворотами ссоры болгаръ съ греками. Лишь только, по изданіи гатти-гумайюна, болгары громко заявили о своихъ, какъ они говорятъ, неоспоримыхъ правахъ, и лишь только послѣ того открылось съ такимъ нетерпѣніемъ ожидаемое всѣми народное собраніе, какъ добрые патеры поспѣшили заявить себя самыми жаркими радѣтелями и защитниками болгарскихъ интересовъ. Съ этою цѣлю они поспѣшили основать особый журналъ, который они назвали „Болгаріей“, чтобы тѣмъ больше польстить болгарамъ и пріобрѣсть ему возможно большее число подписчиковъ. Журналъ этотъ, редактируемый іезуитами, издавался на французскомъ языкѣ, но былъ переводимъ и на болгарскій однимъ увлеченнымъ въ латинство болгаринномъ, нѣкіимъ Драгономъ Цанковымъ. Отвѣчая на истинныя намѣренія болгаръ и возбуждая ихъ противъ грековъ, онъ съ жаромъ напалъ на константинопольскую іерархію, поведеніе ея относительно болгаръ объявилъ крайне несправедливымъ и жестокимъ, и напротивъ одобрялъ требованія болгаръ, какъ вполне разумныя и естественныя, называлъ ихъ законными, неоспоримыми и неподлежащими никакому сомнѣнію. Не довольствуясь защитой болгаръ и обличеніемъ константин. іерархіи отъ себя, іезуиты всегда одобряли и все то, что писалось относительно этого предмета въ болгарскихъ журналахъ. Благодаря такой тактикѣ, „Болгарія“ сдѣлалась самымъ популярнымъ журналомъ. Ни одинъ болгарскій журналъ до нея не имѣлъ такого успѣха, какъ она ⁽²⁾.

⁽¹⁾ Прав. Обозр. 1863. т. 10. Замѣтки. 81. День. 1862 г. № 22. стр. 16; 1864 г. № 1. стр. 20.

⁽²⁾ Aucun journal bulgare n'avait jusque alors eu un succès pareil. L'Union chrétienne. 1865—1866. p. 213.

Столбцы ея читались всѣми и наперерывъ. Вліяніе ея должно было тѣмъ болѣе возрасти, что чѣмъ отношенія болгаръ къ грекамъ дѣлались натянутѣе, тѣмъ сильнѣе іезуиты высказывали свое негодованіе противъ конст. іерархіи, тѣмъ живѣе они составляли свои статьи и тѣмъ большимъ остроуміемъ блестяли расточаемыя ими насмѣшки. Всѣ эти защиты въ пользу однихъ и обвиненія противъ другихъ, по мнѣнію самихъ болгаръ, въ значительной степени послужили къ уясненію и развитію болгарскаго вопроса (¹). Но добрые миссіонеры не удовольствовались одними словами. Они знали, что слово безъ дѣла далеко не имѣетъ надлежащаго возбуждательнаго значенія. Поэтому они предприняли на себя трудъ обойти всѣ страны, населеныя болгарами, посѣтить страждущихъ, утѣшить ихъ и вмѣстѣ дать имъ почувствовать всю тягость ихъ положенія, пробудить въ нихъ сознаніе нарушенія греками ихъ правъ и въ тоже время возбудить по возможности наиболѣе сильное желаніе возстановленія ихъ (²). Подобныя дѣйствія и проповѣди римскихъ миссіонеровъ должны были тѣмъ болѣе имѣть вліянія на неопытныхъ провинціальныхъ горожанъ и поселянъ, что они не открывали своихъ настоящихъ намѣреній и вѣроисповѣданія, а обыкновенно выставляли себя безкорыстными радѣтелями народныхъ интересовъ и въ существѣ дѣла совершенно православными (³).

Возбуждаемые отовсюду и всѣми, какъ раздражающими воображеніе описаніями будущихъ благъ, которыя непременно произойдутъ отъ національной іерархіи, такъ отрицательнымъ образомъ и насильствен-

(¹) Pour être juste, il faut avouer qu'elle a beaucoup contribué à l'éclairer (т. е. cause bolgare). L'Union chrétienne. 1864—1865. p. 190.

(²) Ibid. 190—191. L'Union chrétienne. 1865 — 1866. p. 212—213.

(³) День. 1862 г. № 48. стр. 14; 1863 г. № 14. стр. 16.

ними дѣйствіями фанаріотскихъ архіереевъ, которые упорно продолжали держаться старой системы вымогательства, болгары, естественно, теперь обратили свои взоры на народное собраніе, которое, какъ мы упоминали, собралось, по волѣ правительства, въ 1858 году. Но уже самый составъ его долженъ былъ породить въ наиболѣе разумныхъ и проникательныхъ болгаряхъ сомнѣніе относительно благодѣяній, какія оно должно было бы оказать имъ для улучшенія ихъ соціального и церковнаго положенія. Въ то время, какъ греческая народность насчитывала въ немъ нѣсколько десятковъ своихъ представителей, болгары несмотря на то, что они гораздо значительнѣе грековъ по численности, представили отъ себя только четырехъ депутатовъ, но и изъ этихъ немногихъ двое оставили собраніе въ самомъ его началѣ, замѣтивъ совершенно неболгарскія или, по крайней мѣрѣ, безпристрастныя его намѣренія. Такимъ образомъ депутатовъ отъ болгаръ осталось только двое: терновскій и филлипопольскій ⁽¹⁾. Филлипопольскій депутатъ тоже скоро удалился изъ собранія, нашедшись вынужденнымъ протестовать противъ его рѣшеній, и т. о. остался одинъ терновскій представитель ⁽²⁾. Вслѣдствіе всѣхъ этихъ обстоятельствъ греки совершенно справедливо называютъ его *національнымъ греческимъ собраніемъ*. Съ этимъ вполне соглашаются съ ними и болгары ⁽³⁾.

Замѣтивъ, что болгары не получаютъ никакого удовлетворенія отъ національнаго собранія, и полагая, что ненависть ихъ къ грекамъ сдѣлалась такъ сильна, что мира между ними быть уже не можетъ, миссіонеры теперь перемѣнили свою тактику и перестали скрывать свои настоящія намѣренія. Они стали оспаривать не только юрисдикцію константинопольскаго

(1) L'Union chrétienne. 1865—1866 г. р. 37.

(2) Голубинскій. 299.

(3) L'Union chrétienne. 1865—1866 г. р. 47.

патріарха надъ болгарами, но даже и законность самого существованія цареградскаго патріархата. Намѣшки и порицанія ихъ посыпались вообще на всю церковь православную и на лицъ, одинаково уважаемыхъ какъ греками, такъ и болгарами ⁽¹⁾. Внушая болгарамъ мысль о незаконности юрисдикціи надъ ними патріарха константинопольскаго и даже самого существованія патріархата, они въ то же самое время грекамъ старались показать, что стремленіе болгаръ къ образованію независимости національной церкви равносильно стремленію совершеннаго отдѣленія отъ восточной церкви ⁽²⁾. Ссоря такимъ образомъ двѣ сосуществующія народности, патеры, вопреки прежнимъ своимъ заявленіямъ, вдругъ начали разглашать, что требованіе болгарами совершенно свободной и независимой національной іерархіи въ существѣ дѣла безразсудно и даже невозможно; что для осуществленія этой цѣли имъ предстоитъ преодолѣть тысячи препятствій; что въ этомъ отношеніи всѣ стихіи противъ нихъ, и что въ концѣ концовъ имъ осталось одно изъ двухъ: или подчиниться патріарху константинопольскому, или же признать главенство папы въ церкви. А такъ какъ подчиненіе патріарху константинопольскому они считали дѣломъ уже невозможнымъ, то признаніе папы главою церкви сдѣлалось, по ихъ мнѣнію, совершенно необходимымъ для болгаръ. Унія съ латинянами—вотъ единственный выходъ для болгарскаго народа, вотъ якорь его спасенія. Миссіонеры сулили болгарамъ горы отъ принятія уніи. Она могла доставить имъ отдѣльную національную іерархію, она освобождала ихъ отъ греческаго ига, она возбуждала сочувствіе къ нимъ въ римско-католической Европѣ,—словомъ нѣтъ такого блага на землѣ, котораго не могла бы она доставить имъ. Эти мысли, высказываемыя

⁽¹⁾ L'Union chrétienne. 213.

⁽²⁾ Ibid. 1864—1865 г. р. 191.

упомянутою газетою *Bulgarie*, были повторяемы и развиваемы и другими константинопольскими газетами, издаваемыми на французскомъ языкѣ.

Недовольствуясь журнальною пропагандою въ столицѣ, миссіонеры отправились въ провинціи для того, чтобы здѣсь устно проповѣдывать благодѣтельность уніи съ папою. При этомъ они по преимуществу избрали смѣшанныя провинціи, гдѣ болгары жили совместно съ греками, какъ-то: Македонію, Фракію, придунайскія провинціи и др. Вѣрные своему правилу—ссорить народы, чтобы въ мутной водѣ лучше можно было ловить рыбу, они грекамъ наговаривали на болгаръ, какъ на людей упрямыхъ и низкихъ, а болгарамъ—на грековъ, какъ на властолюбивыхъ, продажныхъ и корыстолюбивыхъ. Возбужденіе національныхъ претевзій обѣихъ народностей, и безъ того уже возбужденныхъ до крайней степени, они какъ бы вмѣнили себѣ въ непремѣнную обязанность.

При этомъ унія, проповѣдуемая ими въ журналахъ и устно вышеозначеннымъ способомъ, представлялась ими дѣломъ самымъ легкимъ. На первый разъ они требовали отъ болгаръ одного лишь признанія папы главою церкви; все же прочее—догматы, обряды, таинства, оставалось въ прежнемъ неизмѣнномъ видѣ ⁽¹⁾. А чтобы сильнѣе подѣйствовать на простой недаленовидный умъ народа, они старались убѣдить его, что съ простымъ признаніемъ главенства папы въ церкви они освободятся не только отъ ненавистнаго ига грековъ, но кромѣ того еще отъ взноса государственныхъ податей ⁽²⁾.

Проповѣдь миссіонеровъ въ епархіяхъ осталась не безъ послѣдствій. Жители епархіи полянинской, бывъ недовольны своимъ епископомъ грекомъ (Мелетіемъ), просили патріарха назначить имъ новаго епи-

(1) *L'Union chrétienne*. 1864—1865 г. р. 191.

(2) *День*. 1862 г. № 17. стр. 14.

скопа по происхожденію болгарина, но получили отказъ. Полянцы взволновались. Немедленно на мѣстѣ дѣйствія появились миссіонеры и самъ Борѣ, начальникъ римско-католической миссіи на востокѣ. Своими внушеніями и ловкостію своего обращенія они убѣдили полянцевъ отстѣпить вѣсносному патріархату, принять унію съ папою. Фактъ этотъ былъ такъ поразителенъ, что не могъ не обратить вниманія патріархата, занятаго въ это время борьбою съ народнымъ собраніемъ. На мѣсто дѣйствія посланъ былъ упомянутый Иларіонъ, епископъ макаріупольскій, опредѣленный патріархомъ при болгарской церкви въ Галатѣ. Благодаря его стараніямъ ⁽¹⁾ и еще другаго лица, извѣстнаго болгарскаго народолюба Дмитрія Молодинова, унія прекратилась и Борѣ ни съ чѣмъ принужденъ былъ возвратиться въ Константинополь. Послѣ этого патріархъ назначилъ въ Поляну (Кукушь) епископомъ болгарина Пареевія, получившаго свое образованіе въ московской духовной академіи. Кукушане успокоились ⁽²⁾.

Видя такое гибельное вліяніе римско-католической пропаганды и вредъ, естественно отсюда истекающій для общаго дѣла болгаръ, болгарскіе передовые органы поспѣшили выяснить народу, въ чемъ состоитъ сущность ихъ дѣла и каковы цѣли и задачи римской пропаганды. Между органами, проявившими свою дѣятельность съ этой стороны, особенно замѣчательны: „Български Книжици“ и „Цареградскій Вѣстникъ“. Каждый образованный болгаринъ считалъ своею непремѣнною обязанностію предостеречь своихъ неопытныхъ соотечественниковъ отъ сѣтей римской пропаганды; но особенно на этомъ поприщѣ потрудились Крестовичъ, извѣстный какъ между болгарами такъ и греками, и почитаемый самимъ турецкимъ пра-

(1) L'Union chrétienne. 1865—1866 г. р. 214—215.

(2) День. 1862 г. № 11. стр. 13—14. № 46. стр. 8.

вительствомъ и Бурмовъ, редакторъ и собственникъ болгарскаго журнала „Время“. Ни на волосъ не отказываясь отъ предъявленныхъ болгарами патріархату и самому правительству правъ своихъ, всѣ поименованные журналы и лица со всею страстію напали на происки миссіонеровъ ввести между болгарами унію. И нужно замѣтить, что усилія ихъ были ненапрасны.

Тогда патеры, озлобленные неудачею и противодействіемъ народныхъ болгарскихъ вожаковъ, которымъ они первоначально оказали содѣйствіе, начали распространять мысль, что движеніе болгаръ есть слѣдствіе пропаганды адептовъ панславизма ⁽¹⁾. Русскіе тайные агенты послѣ этого заняли первое мѣсто въ объясненіи іезуитами церковно-политическаго движенія болгаръ противъ грековъ. Мысль о вліяніи Россіи на движеніе болгаръ была самою счастливою мыслию, какую только могъ придумать изобрѣтательный умъ іезуитовъ. На нее чутко откликнулись западно-европейскія газеты, ее живо подхватили и начали проповѣдывать враждебные и невраждебные Россіи греческіе журналы и газеты, наконецъ въ вѣрности ея убѣждалось само турецкое правительство ⁽²⁾. Оказывавшее до сего времени благосклонность и вниманіе къ требованіямъ болгаръ ⁽³⁾, оно теперь естественно должно было нѣсколько сомнительно посмотреть на ихъ движеніе.

Наряду съ римскими миссіонерами дѣйствуютъ и распространяютъ свое ученіе и протестантскіе миссіонеры. Ихъ дѣятельность сопутствуетъ и соперничаетъ съ дѣятельностію римскихъ миссіонеровъ въ теченіе всего нынѣшняго столѣтія. Въ 1846 г. (10 марта) права протестантовъ уравнины съ правами прочихъ

⁽¹⁾ L'Union chrétienne. 1865—1866 г. р. 214.

⁽²⁾ L'Union chrétienne. 1864—1865. р. 191.

⁽³⁾ L'Union chrétienne. 1865—1866 г. р. 213; День 1862 г. № 22. стр. 16; Ж. м. в. просв. 1870 г. кн. 2. стр. 260—261.

христіанскихъ народностей Турціи (¹), и дѣятельность протестантскихъ миссіонеровъ становится съ этого времени оживленнѣе и прочнѣе. Протестантизмъ началъ укореняться; его проповѣдь о пробужденіи цѣпѣннѣющаго въ летаргіи востока легко прививалась къ летаргическимъ умамъ, пробужденнымъ насиліями ихъ коренной церковной власти (²). Когда въ 1856 г. споръ между болгарами и греками обнаружился такъ, что онъ принялъ грозно-враждебный характеръ, несовѣмъ легкій для рѣшенія, протестантскіе миссіонеры, преимущественно же американскіе методисты, не замедлили явиться на мѣсто борьбы — въ самыя провинціи болгарскія и основать здѣсь во многихъ мѣстахъ свои станціи. Средствами проповѣди протестантскихъ миссіонеровъ, какъ въ Болгаріи, такъ и въ другихъ мѣстахъ востока служатъ: распространеніе Библіи на понятномъ народу языкѣ, весьма часто несогласной съ подлиннымъ ея текстомъ, распространеніе книжекъ благочестиваго, но преисполненнаго протестантскихъ идей, содержанія, оказываніе медицинской или другой какой-нибудь помощи миссіонерами и подобн. (³). Вся прелесть этой проповѣди заключается въ отсутствіи стремленій протестантовъ къ господству надъ прозелитами, въ безкорыстіи, съ какою они предлагаютъ ее, и въ духовной свободѣ отъ всякихъ узъ, даруемой протестантизмомъ народамъ, принявшимъ его. Въ Болгарію протестанты явились съ тѣми же орудіями и прелестями своей проповѣди. Благочестивыя книги, распространяемыя ими здѣсь, были переведены исключительно на простонародный болгарскій языкъ. Къ церковно-славянскому языку методисты питали отвращеніе; они видѣли въ немъ орудіе панславизма, орудіе развитія русскаго вліянія на востокъ. Поэтому и бол-

(¹) Christophilos Alethes. 118.

(²) Христ. Чтен. 1861. т. 2. 358—359.

(³) Прав. Обзор. 1863 г. т. 10. Запѣтки. стр. 83—84.

гарь они убѣждали отправлять свое богослуженіе исключительно на разговорномъ своемъ языкѣ. Факты показываютъ, что проповѣдь ихъ пала въ этомъ отношеніи на плодотворную почву. Подражая огульному стремленію всѣхъ современныхъ народовъ, народцевъ и племенъ европейскихъ — обособить себя въ національно-племенномъ отношеніи, болгары возымѣли чрезвычайное пристрастіе къ своему *языку болгарскому*. Расходясь между собою въ томъ, какую форму наиболѣе прилично дать своему языку, имѣющему возвеличить ихъ какъ націю въ будущемъ, — французскую или форму современнаго разговорнаго языка, — они, кажется, сходятся между собою въ недоброжелательствѣ къ древнему церковно-славянскому языку. Учитель греческаго языка въ Филиппополѣ, Веліевъ, проклиная политическое и литературное вліяніе въ Болгаріи грековъ, выражаетъ сожалѣніе, что въ послѣднее время учителя едва не повергли болгарь въ другой омутъ, въ омутъ языка церковно-славянскаго (*). Выставляя себя безкорыстными народными радѣтелями, протестантскіе миссіонеры не лишаютъ себя удовольствія возбуждать народъ къ греческой іерархіи, которая, по ихъ мнѣнію, неспособна къ преобразованіямъ. О вліяніи протестантской проповѣди на болгарь, одинъ изъ нашихъ отечественныхъ путешественниковъ, не чуждый пристрастія къ нимъ и славянофильскихъ идей, говоритъ: „мнѣ всегда казалось, что ученіе методистовъ опаснѣе для самостоятельности болгарь, чѣмъ пропаганда уніи съ Римомъ. Трудно предположить, чтобы унія могла имѣть успѣхъ общій; нелегко народу славянскому *промѣнять* вѣру и обычаи, завѣщанные ему исторією и отеческими преданіями; гораздо легче сдѣлать скачекъ, *отказавшись* отъ узды, надѣваемой на общественную нравственность и домашніе обычаи. Живою примѣръ представляетъ намъ наше отечество, столь

(*) День. 1863 г. № 7. стр. 18.

успѣшно борющееся въ продолженіе полутора ста лѣтъ со всѣмъ добрымъ завѣщаннымъ намъ святою старинною и это, будто бы, совершенно законно, во имя смягченія нравовъ, во имя приближенія Россіи къ идеаламъ западной Европы“. „Протестантство, вѣдающееся въ плоть и кровь общества (болгарскаго), навѣрное готовить ему въ будущемъ сомнѣнія, отрицаніе, сердечный холодъ и замираніе всѣхъ живыхъ славянскихъ силъ вѣры, любви и общиннаго братства“ (1).

Побуждаемые отовсюду—отъ католиковъ, протестантовъ и другъ отъ друга, и поощряемые турецкимъ правительствомъ, болгары кромѣ того, могли еще научиться, какъ должно поступать съ іерархіей, и отъ самаго національнаго собранія грековъ, вступившаго въ упорную борьбу съ властолюбивыми и возбудившими своими насиліями ненависть во всѣхъ іерархами. Между другими предметами, начертанными въ инструкціи, данной правительствомъ народному собранію, оно, какъ мы знаемъ, должно было заняться преобразованіемъ состава патріаршаго синода. Ненормальность его была очевидна для всѣхъ. Изъ восьми митрополитовъ постоянно засѣдавшихъ въ немъ, шестеро: халкидонскій, ефесскій, дернолескій, ираклійскій, кизическій и никомидійскій обладаютъ столь малыми митрополіями, хотя въ древности многолюдными и знаменитыми,—что онѣ скорѣе походятъ на деревни, чѣмъ на города, хотъ бы незначительные, и по незначительности своей невносятся даже на карты. Каковы были пренія, возбужденныя по вопросу о составѣ синода, намъ неизвѣстно; извѣстно только то, что пятеро изъ членовъ синода, митрополиты: ефесскій, кизическій, ираклійскій, никомидійскій и халкидонскій сильно вступились за свои іерархическія права и возбудили жаркіе споры между клерикальною и либеральною партіа-

(1) День. 1863 г. № 10. стр. 10. Подобное же свидѣтельство находится въ Моск. вѣдомостяхъ за 1866 г. № 122. стр. 3. столб. 3. (Извѣстнаго славянофила Николая Попова).

ми. Такъ какъ примиреніе послѣ того оказалось невозможнымъ, то либеральная партія упростила правительство выслать ихъ изъ Константинополя. Слабый патріархъ Кирилль, предсѣдательствовавшій въ собраніи, принужденъ былъ согласиться на ихъ изгнаніе. Это чрезвычайно ихъ оскорбило; удаляясь, они выразили протестъ и объявили недѣйствительными всѣ постановленія, какія будутъ сдѣланы въ ихъ отсутствіе. Собраніе, конечно, осудило ихъ поведеніе. Стоявшій во главѣ либеральной партіи Каротеодорі написалъ противъ нихъ сочиненіе: *Ἀνακρίβη τῆς διαμαρτυρήσεως τῶν πέντε συνοδικῶν* (1), въ которомъ развилъ мысль, что Господь не установилъ никакого іерархическаго различія между своими учениками, что Онъ ввелъ между апостолами только первенство чести, но отнюдь не власти и не благодати, и что такимъ образомъ митрополиты и патріархи суть только первые между равными. Всѣ епископы безъ исключенія всегда имѣли одинаковое значеніе при рѣшеніи вопросовъ о церковномъ ученіи и устройствѣ. Такимъ образомъ стремленія геронтовъ уподобляются папскимъ хищеніямъ, которыя такъ побѣдоносно отразилъ знаменосецъ восточной церкви, патріархъ Фотій (2). Но не такъ посмотрѣлъ на изгнаніе означенныхъ епископовъ народъ. Онъ порицалъ собраніе и патріарха. Изгнанные епископы приняты были въ своихъ епархіяхъ съ особеннымъ почетомъ. Съ своей стороны они не замедлили оправдать себя въ газетахъ отъ обвиненій, взведенныхъ на нихъ Каротеодори (3).

Видя, что собраніе грековъ отнюдь не церемонится съ своими іерархами, и не получая отъ него никакого удовлетворенія своимъ требованіямъ, напротивъ убѣждаясь въ явно враждебныхъ его дѣйствіяхъ

(1) Правосл. Обзор. 1864 г. т. 15. стр. 392—393.

(2) Pichler. II, §419.

(3) Правосл. Обзор. 1864 г. т. 15. стр. 393.

въ отношеніи къ болгарскому народу и крайне пристрастныхъ относительно греческой народности (1), болгары наконецъ сочли себя въ правѣ приступить самимъ къ болѣе рѣшительнымъ дѣйствіямъ. Мы не можемъ сказать, въ какой формѣ они заявляли свои требованія во время занятій собранія. Извѣстно только, что уполномоченный отъ восьмидесяти (2) терновскихъ гражданъ подалъ въ началѣ (15 января) 1860 г. Портѣ всеподданѣйшее прошеніе, содержаніе котораго онъ въ шести пунктахъ представилъ въ тоже самое время и собранію. Онъ потребовалъ отъ послѣдняго, что, по мнѣнію всѣхъ болгаръ, *должны быть возстановлены* двѣ болгарскія архіепископіи: охридская и терновская, бывшія нѣкогда автокефальными; что архіереи на болгарскія епархіи должны впредь рукополагаемы изъ природныхъ болгаръ и должны пользоваться совершенно равными правами съ епископами изъ грековъ; что при богослуженіи безпрепятственно долженъ быть употребляемъ народный языкъ болгарскій, и что наконецъ должно быть наряжено слѣдствіе о такъ называемомъ общемъ долгѣ, съ тѣмъ, чтобы обязать платить этотъ долгъ тѣхъ, кто, по разслѣдованіи, окажется виновнымъ въ безотчетной растратѣ имуществъ патріархіи (3). Это заявленіе тер-

(1) L'Union chrétienne 1865—1866 г. р. 37—38.

(2) Богобоевъ увѣряетъ, что этотъ уполномоченный имѣлъ голоса отъ другихъ болгарскихъ провинцій кромѣ терновской. *ibid.* 38.

(3) Христ. Чтен. 1871 г. 1. 428—429.—Подлинный текстъ этого заявленія, представленнаго терновскимъ уполномоченнымъ народному собранію, по нашему мнѣнію, представляется нѣсколько мягче. «Симъ заявляю, — говорилось въ представленіи, — что 1) представители въ народное собраніе выбраны изъ грековъ и болгаръ несогласно ни съ численностію тѣхъ и другихъ, ни съ программу августѣйшаго правительства.

2) «Что пламениѣйшее желаніе болгаръ состоитъ въ томъ, чтобы учреждены были двѣ автокефальныя каеодры: одна въ Терновѣ—патріархіа всей Болгаріи, другая же въ Охридѣ—архіе-

новскаго уполномоченнаго произвело въ собраніи волненіе. По свидѣтельству болгаръ, греки назвали ихъ требованія нелѣпыми, а мысль о назначеніи епископовъ изъ природныхъ болгаръ — не только противной духу православной церкви, но кромѣ того еще неугодной правительству (1). Естественно поэтому, что представленіе терновскаго депутата рѣшительно было отвергнуто. Но въ граматѣ вселенскаго патріарха Григорія VI

епископія первой Юстиніаны и всей Болгаріи, для собственной же пользы греческаго христіанства.

3) «Что болгарское духовенство терпитъ обиды отъ великой церкви, присвоившей себѣ эти кафедры: духовенству, которое должно быть равночестно греческому, оказывается несправедливость тѣмъ, что его неудоювають высшей іерархической степени, а болгарскимъ епархіямъ тѣмъ, что онѣ лишены единоплеменныхъ и единойзычныхъ архіереевъ.

4) «Что греческіе архіереи, посылаемые на болгарскіе епархіи, кромѣ тысячи другихъ злоупотребленій, которыя дозволяютъ себѣ тамъ, систематически стараются вводить греческій языкъ какъ въ церкви, такъ и въ училища болгарскія, изгнать изъ нихъ отечественный славяноболгарскій языкъ.

5) «Что для кореннаго и каноническаго исправленія всего этого необходимо изобрѣсти болѣе пригодный для этого дѣла способъ избранія и постановленія архіереевъ: нужно возвратиться къ древнему церковному порядку и установить правило, чтобы на будущее время митрополиты и епископы избирались своими епархіями и рукополагались—епископы митрополитами, а митрополиты патріархомъ.

6) «Что для того, чтобы признать такъ называемый общій долгъ (патріархіи), необходимо подвергнуть дѣло о немъ всестороннему и тщательному разсмотрѣнію, и если окажется, что долгъ сдѣланъ былъ для пользы всего православнаго христіанскаго народа, то пусть общество уплатитъ этотъ долгъ, а если нѣтъ, то уплату его возложить на тѣхъ, которые самовольно учинили его, злоупотребивъ самозваннымъ представительствомъ и довѣріемъ къ нимъ невиннаго народа, или на ихъ преемниковъ». Ж. м. нар. просв. 1870 г. кн. 2. стр. 262—263.

(1) L'union chrétienne. 1865—8566 г. р. 38.

и его синода дѣло это представляется иначе. „Хотя требованія терновцевъ, сказано въ граматѣ, какъ представленныя уполномоченнымъ лицомъ, по видимому, и имѣли характеръ заявленій епархіальнаго совѣта, но собраніе не стало разбирать ихъ и даже совѣтъ не приняло: во первыхъ потому, что требованія эти основаны на показаніяхъ и обвиненіяхъ бездоказательныхъ; во вторыхъ потому, что сужденіе о нихъ не входило въ кругъ дѣйствія собранія“ (1). Обращаясь къ самому содержанію заявленія болгаръ, мы не можемъ не замѣтить, что оно касалось двухъ совершенно разнородныхъ предметовъ: возстановленія двухъ независимыхъ болгарскихъ архіепископій и устройства церковныхъ болгарскихъ дѣлъ въ связи съ устройствомъ таковыхъ же дѣлъ самихъ грековъ, какъ совмѣстно съ тѣми существующихъ и имѣющихъ съ ними одно управленіе. Такимъ образомъ, требованія болгаръ являются неопредѣленными и во всякомъ случаѣ по самому существу своему доставляли противникамъ предлогъ отвергнуть ихъ. Но какъ бы то ни было, только депутатамъ Тернова, заявивъ формальный протестъ, удалился изъ собранія, сказавъ при этомъ, что народъ болгарскій ни въ какомъ случаѣ не согласится на рѣшенія греческаго собранія, но что напротивъ онъ заявитъ правительству протестъ, въ которомъ почтительно доложитъ ему, что церковь константинопольская отнюдь не обнаруживаетъ намѣренія оказать справедливость болгарскому народу (2). Въ собраніи послѣ этого произошли еще большія разногласія. Либеральная партія, въ которой теперь живо затронуты были панеллинскія мечтанія, начала укорять клерикальную, говоря, что это ея злоупотребленія довели болгаръ до такого рѣшительнаго поступка; а клерикальная партія въ свою очередь начала укорять либеральную, выставляя ей на видъ,

(1) Христ. Чтен. 1871 г. I. 429.

(2) L'Union chrétienne. 1865—1866 г. p. 38.

что это ея противоканоническіе поступки послужили образцемъ для точно такихъ же противоканоническихъ поступковъ болгаръ и побудили ихъ къ такому рѣшительному шагу. Чтобы положить конецъ происшедшимъ отсюда волненіямъ, патріархъ александрійскій съ тремя другими членами отъ духовенства: архіепископомъ андріанопольскимъ и епископами Деместры и Силавріи подали Фуаду—пашѣ письменный протестъ, въ которомъ заклинали Порту неутверждать проэктвъ собранія, какъ противорѣчащихъ церковнымъ правиламъ, пока особая комиссія изъ высшихъ сановниковъ духовенства не обсудитъ этихъ проэктвъ. Въ виду возникшихъ волненій Фуадъ-паша долженъ былъ обратить вниманіе на протестъ вышеозначенныхъ лицъ⁽¹⁾.

Между тѣмъ просвѣщенные руководители болгаръ начали теперь уже систематически возбуждать народъ противъ греческихъ архіереевъ. Пасквили противъ нихъ сдѣлались безпощаднѣе и злостнѣе. „Грустно и болѣе чѣмъ грустно становится русскому человѣку,—говоритъ одинъ изъ нашихъ славянофиловъ въ одномъ славянскомъ обзорѣни,—при чтеніи въ болгарскихъ газетахъ статей о греческомъ высшемъ духовенствѣ, которое представляетъ собою подобіе извѣстныхъ въ исторіи янычаровъ“⁽²⁾. Въ это то время болгары начали производить тѣ, имѣющія характеръ мести, варварства, о которыхъ мы упоминали выше,—уничтожили нѣсколько древнихъ греческихъ Евангелій и другихъ богослужебныхъ книгъ, и также нѣсколько иконъ, потому лишь только, что на нихъ были сдѣланы подпи-

(1) Прав. Обзор. 1864 г. т. 15. стр. 393.—У Пихлера (II. 419) несовсѣмъ согласно съ этимъ рассказывается объ этомъ обстоятельстве, хотя источникъ въ обоихъ случаяхъ былъ одинъ и тотъ же; онъ говоритъ, что протестъ вышеозначенныхъ лицъ остался безъ послѣдствій.

(2) День. 1863 г. № 36. стр. 17.

си на греческомъ языкѣ ⁽¹⁾. Въ это-то время они съ рѣшительностію стали выполнять свой „политическій символъ“, составленный, какъ мы знаемъ, еще въ 1832 г.,—изгонять изъ болгарскихъ епархій всѣхъ греческихъ архіереевъ ⁽²⁾. Изгнаніе лицъ сопровождалось опустошеніями епископій ⁽³⁾. Между возбудителями народа были не только люди свѣтскіе, но даже и духовные изъ болгаръ. Упомянутый макаріупольскій епископъ Иларіонъ, опредѣленный патріархомъ при болгарской церкви въ Галатѣ, явился, по свидѣтельству патріархата и греческихъ газетъ, однимъ изъ главныхъ агитаторовъ бунтующаго народа. Съ самаго поступленія его на кафедру галатской церкви въ качествѣ хорепископа постояннымъ стремленіемъ было—самому сдѣлаться болгарскимъ патріархомъ ⁽⁴⁾. Для достиженія этой цѣли онъ непрочъ былъ заплатить даже православіемъ. „Иларіонъ того мнѣнія,—пишетъ одно изъ лицъ, близко знавшихъ его,—что болгары должны бы были образовать изъ себя секту, достаточно, отличную отъ православной церкви, чтобъ имѣть право на независимое устройство. Въ этомъ мнѣніи его поудерживаетъ братъ его, Михайловскій, который живетъ въ Терновѣ и въ настоящую минуту находится въ Константинополѣ“. Въ католическихъ газетахъ: Востокъ и Болгарія уличали его въ томъ, что онъ участвовалъ въ составленіи акта уніи, хотя въ послѣдствіи и издалъ особую грамоту, въ которой увѣщевалъ болгаръ остерегаться латинскихъ миссіонеровъ. Наконецъ онъ даже обращался къ представителямъ евангелическаго вѣроисповѣданія съ предложеніемъ измѣнить нѣкоторые догматы вѣры, если только этою цѣною возможно будетъ достигнуть самостоятельности болгарской церкви ⁽⁵⁾. Впро-

(1) Христ. Чтен. 1871 г. I. 429.

(2) День. 1863 г. № 36. стр. 17.

(3) Христ. Чтен. 1871 г. I. 429.

(4) Христ. Чтен. 1861. 2. 348.

(5) Ж. м. Н. проsv. 1870 г. кн. 2. стр. 265—266.

чемъ болгары, сочувствующіе своему національному движенію во всѣхъ его проявленіяхъ, отрицаютъ всѣ эти факты и называютъ ихъ клеветою на Иларіона (¹). Напротивъ, они стараются представить его человѣкомъ высокаго нравственнаго характера и съ идеальными нравственными совершенствами (²). Недовольствуясь насиліями, непосредственно произведенными надъ греческими архіереями и вещами греческаго искусства, многія болгарскія провинці представили правительству всеподданнѣйшія прошенія объ освобожденіи ихъ отъ власти цареградской патріархіи (³). Въ то же самое время случилось одно обстоятельство, значительно подвинувшее болгаръ въ ихъ намѣреніи отложиться отъ константинопольскаго патріархата. По смерти своего епископа, жители Охриды просили патріарха назначить имъ такого архіерея, который бы хорошо зналъ ихъ языкъ и былъ бы вполне преданъ интересамъ своей паствы. Бывшій патріархъ Кирилль обѣщался исполнить ихъ просьбу; но вмѣсто исполненія назначилъ имъ епископа—грека, уже прежде возбуждавшаго ненависть въ охридянахъ своими безразсудными дѣйствіями (⁴). Тогда болгары рѣшительно положили отложиться отъ патріарха.

3 апрѣля 1860 г., въ день свѣтлаго воскресенія Христова, макаріупольскій епископъ Иларіонъ, совершая Божественную литургію, вмѣсто каноническа-

(¹) L'Union chrétienne. 1865—1866 г. р. 214.

(²) Ibid. р. 38.

(³) Прав. Обзор. 1869 г. I. 742.—Въ посланіи болгарскихъ архіереевъ къ независимымъ церквамъ характеръ этихъ просьбъ выраженъ такъ образомъ: «въ коихъ (прошеніяхъ) болгары излагали свои нужды и взывали къ справедливости правительства для удовлетворенія законнымъ ихъ жалобамъ противъ несправедливо употребляемой церк. власти к. патріархіи» Явно, что смыслъ этихъ темныхъ словъ означаетъ просьбу болгаръ объ отдѣленіи отъ патріархіи.

(⁴) Ж. м. н. просв. 1870 г. кн. 2 стр. 264.

го воспоминанія патріарха, вспомянуль „всякое православное епископство“, и тѣмъ формально, предъ лицомъ и отъ лица всей болгарской общины, *объявилъ свою независимость отъ патріарха и церковную автокефальность болгарскаго племени въ Константинополь*. Такимъ образомъ, грекоболгарская распря обнаружилась во всей своей грозной силѣ. Богобоевъ представляетъ поступокъ Иларіона вынужденнымъ волею народа. По его словамъ, въ церкви поднялся чрезвычайный шумъ, когда Иларіонъ хотѣлъ, по обычаю, вспомянуть имя патріарха ⁽¹⁾. Точно также представляетъ дѣло и самъ Иларіонъ. „Когда я сталъ поминать, по обычаю, имя вселенскаго патріарха,—пишетъ онъ,—то раздавшіеся въ это время крики многочисленнаго народа заставили меня замолчать; народъ потребовалъ, чтобъ я не поминалъ патріарха отдѣльно, а вмѣстѣ со всѣми православными епископами. Я невольно долженъ былъ уступить настоятельному требованію народа, раздраженнаго противъ патріарха, и совершилъ божественное священнодѣйствіе съ душевнымъ волненіемъ, предвидя, какія неблагопріятныя послѣдствія могутъ изъ всего этого произойти“. Кроме того, онъ выставляетъ въ оправданіе своего поступка еще то обстоятельство, что между болгарами начала усиливаться латинская пропаганда, сманивающая ихъ къ уніи за одно признаніе главенства папы въ церкви, дарованіемъ національной и независимой іерархіи, и что она начала уже оказывать сильное вліяніе на болгаръ, недовольныхъ своимъ церковнымъ правительствомъ ⁽²⁾. Нѣтъ сомнѣнія, римскіе миссіонеры дѣятельно трудились въ пользу уніи болгаръ съ Римомъ, какъ это мы отчасти видѣли и увидимъ ниже; — тѣмъ неменѣе съ означенными увѣреніями болгаръ и самого Иларіона трудно согласиться, потому что, по свидѣтельству пат-

(1) L'union chrétienne. 1865—1866 г. р. 38.

(2) Ж. м. н. проsv. 1870 г. кн. 2. стр. 264—265.

ріарха Григорія VI и его синода, „на другой же день и вообще въ послѣдующее время онъ, безъ стыда и опасенія предъ церковными законами, во всей полнотѣ торжествовалъ и схизматическими устами провозглашалъ пагубную проповѣдь духовнаго и нравственнаго возстанія“ (1). Но какъ бы то ни было, поступокъ Иларіона представлялъ нарушеніе канонівъ, за соблюденіемъ которыхъ патріархія, по своимъ властолюбивымъ наклонностямъ, особенно зорко наблюдала (2), и

(1) Христ. Чтен. 1871 г. I. 430.

(2) Иларіонъ совершилъ двоякое преступленіе: во 1-хъ какъ епископъ, совершившій литургію въ кафедральномъ городѣ другаго епископа, безъ воли этого послѣдняго, и во 2-хъ какъ епископъ, возмущившійся противъ своего патріарха. Правила, относящіяся къ этому случаю слѣдующія.—«Епископамъ всякаго народа подобаеъ знати перваго въ нихъ, и признавати его, яко главу, и ничего превышающаго ихъ власть, не творити безъ его разсужденія: творити же каждому только то, что касается до его епархіи и до мѣстъ, къ ней принадлежащихъ» (34 пр. ап.).—«Епископъ да не дерзаетъ виѣ предѣловъ своя епархіи творити рукоположенія во градахъ и въ селахъ ему неподчиненныхъ. Аще же обличенъ будетъ, яко сотвори сіе безъ согласія имѣющихъ въ подчиненіи грады оныя или села: да будетъ изверженъ и онъ и поставленній отъ него» (35 пр. апост.).—«Никто изъ епископовъ да непростираетъ власти на иную епархію, которая не была подъ рукою его, или его предшественниковъ; но аще кто простеръ и насильственно себѣ подчинилъ какую-либо епархію, да отдастъ оную; да не преступаются правила отцевъ; да не вкрадывается, подъ видомъ священнодѣйствія, надменность власти мірскія» (8 пр. III всел. соб.).—«Аще который пресвитеръ, или епископъ, или митрополитъ, дерзнетъ отступити отъ общенія съ своимъ патріархомъ, и не будетъ возносити имя его, по опредѣленному и установленному чину, въ божественномъ тайнодѣйствіи, но прежде соборнаго оглашенія и совершеннаго осужденія его, учинить расколъ: таковому соборъ опредѣлилъ быти совершенно чужду всякаго священства, аще токмо обличенъ будетъ въ семь беззаконій». (15 пр. двукр. соб.).

притомъ же, въ настоящемъ случаѣ онъ касался не одного лишь частнаго лица, но цѣлой общины, и даже двухъ единовѣрныхъ народовъ. Посему патріархъ поспѣшилъ призвать его на судъ. Когда же наконецъ, послѣ третьяго приглашенія, онъ предсталъ предъ священный трибуналъ, то на запросъ о причинѣ такого противоканоническаго его поступка онъ отвѣчалъ, что все это онъ сдѣлалъ по повелѣнію народа, и что болгарскій народъ недоволенъ существующею церковною властію. На этомъ основаніи онъ признавалъ себя невиннымъ и такимъ образомъ остался нераскаяннымъ ⁽¹⁾. Само собою понятно, что такая отговорка по правиламъ не можетъ быть принята во вниманіе ⁽²⁾.

Поступокъ Иларіона въ Константинополѣ отразился въ болгарскихъ провинціяхъ, недовольныхъ константинопольскимъ патріархомъ. Здѣсь многія епархіи, города и деревни отвергли имя вселенскаго патріарха и начали вмѣсто его воспоминать имя экзарха болгарскаго, Иларіона ⁽³⁾. Изъ епископовъ примѣру Иларіона послѣдовали: Авксентій, прежде бывшій диррахійскій епископъ, родомъ болгаринъ, находившійся до сего времени въ Рильскомъ монастырѣ, а по обнаруженіи взрыва пришедшій въ Царьградъ и приставшій здѣсь къ народному движенію ⁽⁴⁾, и Паисій филиппольскій, родомъ грекъ, но принявшій почему-то сторону болгаръ. Послѣдній, на запросъ патріархіи о причинѣ своего антиканоническаго поступка, отвѣчалъ, что „пастыри должны необходимо слѣдовать своей паствѣ и съ нею согласоваться“ ⁽⁵⁾.

Въ сентябрѣ 1860 года уставъ объ избраніи патріарха, выработанный народнымъ собраніемъ и рас-

⁽¹⁾ Христ. Чтен. 1871 г. I. 430.

⁽²⁾ 21 прав. ант. соб.

⁽³⁾ L'union chrétienne 1865—1866. г. p. 38.

⁽⁴⁾ День, 1865 г. № 12. стр. 284.

⁽⁵⁾ Христ. Чтен. 1871 г. I. 431.

пирившіѣ права и власть *лишь однихъ мірянъ-грековъ*, но *отнюдь не болгаръ*, получилъ силу закона, и визическій митрополитъ, Іоакимъ, одинъ изъ тѣхъ пяти старцевъ, которые изгнаны были собраніемъ за властолюбіе и упорство, тотчасъ же избранъ былъ по нему въ патріарха на мѣсто слабаго Кирилла (¹). Тѣмъ временемъ двое изъ представителей константинопольскихъ болгаръ отправились къ Али-папѣ понавѣдаться, въ какомъ положеніи находится ихъ дѣло объ отдѣленіи отъ греческой іерархіи, полагая, что правительство попрежнему благосклонно къ нимъ относится. Но вмѣсто поощренія, они неожиданно получили приказаніе идти вмѣстѣ съ своими, отложившимися отъ патріархата, епископами на поклонъ вновь избранному патріарху (²).

Между тѣмъ какъ все это происходило, лазаристы и іезуиты усилили свою дѣятельность въ возбужденіи болгаръ противъ константиноп. патріархіи и въ пропагандѣ между ними уніи съ папою. Двое изъ коноводовъ болгаръ, Цанковъ и Джейковъ, окончательно предалися папскимъ миссіонерамъ и всѣми силами начали склонять къ тому же и прочихъ своихъ единоплеменниковъ (³). Съ цѣлію возбудить ревность къ уніи и увеличить число прозелитовъ, въ упомянутой ультрамонтанской газетѣ „Болгарія“ начали появляться такого рода корреспонденціи: „изъ такого-то будто бы города пишутъ редактору этой газеты, что жители

(¹) Pichler. II. 419—420. Выборъ патріарха слагается изъ трехъ актовъ: предложенія кандидатовъ, выбора изъ предложенныхъ кандидатовъ немногачисленнаго числа кандидатовъ и выбора патріарха. Число мірянъ имѣющихъ право избирать патріарха, восходитъ до 100. Кто изъ мірянъ имѣетъ право участвовать въ выборахъ,—можно видѣть у Пихлера въ почитованномъ мѣстѣ и у Голубинскаго: 301—302, см. прим. XX).

(²) Журн. м. н. просв. 1870 г. кн. 2. стр. 269.

(³) День. 1862 г. № 45. стр. 17.

его рѣшились уже принять унию“ (1). И нужно сознаться, что въ минуту всеобщаго возбужденія умовъ миссіонеры нашли себѣ послѣдователей гораздо болѣе, чѣмъ это могло быть въ болѣе спокойное время. Люди слабые характеромъ, безъ крова, безъ помощи и безъ вѣры, но всѣ преисполненные ненависти и мести къ константинопольскому патріархату, увлеклись плѣнительными обѣщаніями миссіонеровъ, оставлявшихъ *in statu quo* ихъ обряды и вѣру, и рѣшились принять унию. Папистическіе журналы успѣшили протрубить, что число всѣхъ, обратившихся къ латинству, болгаръ простирается до 4-хъ милліоновъ (2), хотя на самомъ дѣлѣ число это едва восходитъ до нѣсколькихъ тысячъ или даже сотенъ (3). Между обращенными былъ одинъ діаконовъ, двое священниковъ, изъ которыхъ одинъ униєю спасалъ себя отъ патріаршей тюрьмы, и двое архимандритовъ (4). Въ декабрѣ 1860 г. формально была объявлена униа. Какъ бы въ оправданіе своего поступка униаты объявили предъ цѣлымъ міромъ въ особомъ манифестѣ, что греческіе епископы, „смотрятъ на свои епархіи какъ на помѣстья, изъ которыхъ они извлекаютъ деньги и наполняютъ свои сундуки. Патріархъ и синодъ заботятся при назначеніи къ нимъ епископовъ только о томъ, кто изъ нихъ больше заплатитъ; епископы сами сознаются въ этомъ, когда собираютъ подать съ своего стада. За деньги они продаютъ священство туземцамъ, за деньги они объявляютъ законный бракъ недѣйствительнымъ, а незаконный дѣйствительнымъ, за деньги произносятъ вердикты, наказываютъ невинныхъ клириковъ и освобождая-

(1) День. 1862 г. № 48. стр. 20.

(2) *L'union chrétienne*. 1865—1866 г. р. 215.

(3) Голубинскій. 197 см. прим. Ж. м. н. проsv. 1870 г. кн. 2. стр. 269; Христ. Чтен. 1861 г. т. 2. стр. 357.

(4) Прав. Обзор. 1863 г. т. 10. Запѣтки. стр. 82. Голубинскій 197.

ють виновныхъ, за деньги безъ нужды умножаютъ священниковъ и не заботятся объ ихъ содержаніи, за деньги они нарушаютъ всѣ церковные законы. Каждое епископское дѣйствіе сопряжено съ угнетеніемъ и преслѣдованіемъ. Греческіе епископы не обучаютъ народъ благочестію и не назидаютъ его своимъ поведеніемъ, они даже не понимаютъ нашего языка и дозволяютъ себѣ самыя соблазнительныя поступки“. Цѣль уніи болгаръ съ Римомъ ясно выражена въ самомъ актѣ ея. „Горячее желаніе болгарскаго народа, — сказано въ этомъ актѣ, — то, чтобы при посредствѣ святой римской церкви и ея попеченіями была восстановлена древняя его каноническая и независимая іерархія и чтобы глава ея, а также и его наслѣдники носили титулъ патріарха болгарскаго..... Народъ болгарскій желаетъ, чтобы восстановленіе его канонической и независимой іерархіи совершенно было подъ покровительствомъ святой западной римской церкви, которая нѣкогда признавала болгарскую іерархію канонической и независимой. Но объявляя единеніе съ Римомъ за восстановленіе „канонической и независимой іерархіи“, признавая главу западной церкви наслѣдникомъ апостола Петра, восхваляя догматы и обряды римской церкви какъ святыя, древніе и праведныя, уніаты въ тоже самое время выражали убѣжденіе, что западная римская церковь дозволить имъ содержать свои догматы и религиозныя обычаи такъ, какъ они теперь соблюдаются въ восточной церкви; просили папу, чтобы онъ убѣдилъ французскаго императора, перваго сына католической церкви, покровительствовать болгарамъ при Портѣ въ особенности противъ козней греческаго клира, подобно тому, какъ онъ оказываетъ подобное покровительство прочимъ народамъ, содержащимъ католическую вѣру и находящимся въ Турціи. Просьбу о позволеніи соблюдать обряды восточной церкви ненарушимыми уніаты повторили еще 30 декабря 1860 года. Хотя унія подобнаго рода была несомнѣнъ пріятна папѣ, однакожь буллою отъ 21 января 1861 года

къ апостолическому викарію въ Константинополь, Брунови, Пій IX выразилъ свою радость о совершившемся фактѣ ⁽¹⁾. Значительнѣйшій изъ обратившихся къ латинству клириковъ, архимандритъ Іосифъ Сокольскій отвезенъ былъ Борѣ, вмѣстѣ съ другими представителями уніатовъ, въ Римъ, чрезвычайно благосклонно принять папою, который соблаговолилъ любезно съ нимъ разговаривать и съ большимъ уваженіемъ называлъ болгарскихъ святыхъ, въ особенности же Кирилла и Меодія, и 2 апрѣля торжественно рукоположенъ былъ въ патріарха всей Болгаріи. По возвращеніи въ Константинополь онъ началъ хлопотать, вкупѣ съ прочими, находящимися здѣсь, латинскими высокими лицами и миссіонерами о согласіи Порты на наименованіе себя болгарскимъ патріархомъ; но черезъ три недѣли внезапно скрылся, уѣхалъ въ Россію и поселился въ кіево-печерскомъ монастырѣ въ Кіевѣ оплакивать здѣсь свою измѣну вѣрѣ. Причина отреченія его отъ патріаршества болгаръ-уніатовъ и отъ самой уніи заключается въ томъ, что послѣ прибытія его изъ Рима въ Константинополь римскіе миссіонеры начали привуждать къ внесенію *filioque* въ символъ вѣры и къ перемѣнѣ обрядовъ восточной церкви на римскіе. Обращеніе Сокольскаго къ православію имѣло гибельныя послѣдствія для уніи. Нѣсколько изъ принявшихъ латинство священниковъ снова обратились къ православію; ихъ примѣру стали слѣдовать и другіе; ультрамонтанская газета „Болгарія“ прекратила свое существованіе по неимѣнію подписчиковъ ⁽²⁾.

⁽¹⁾ Pichler. I. 541—542. см. и прим.

⁽²⁾ Христ. Чтен. 1861 г. т. 2, стр. 356—358. Прав. Обзор. 1863 г. т. 10. Замѣтки. стр. 82. L'Union chrétienne. 1865—1866 г. р. 213 см. и прим., 215. — Впослѣдствіи Сокольскій самъ описалъ свое обращеніе въ латинство и помѣстилъ его, для предостереженія своихъ соотечественниковъ, въ болгарской газетѣ «Время». Описаніе его важно какъ вообще для характеристики римской пропаганды, такъ въ частности для характе-

Объ описанныхъ происшествiяхъ извѣстился, частію посредствомъ журнальныхъ статей и газетныхъ

ристики римской пропаганды, такъ въ частности для характеристики ея въ Болгаріи. Мы приведемъ здѣсь небольшой отрывокъ его. «Возвратившись въ 1861 г. въ Константинополь,—говоритъ онъ въ своемъ описаніи,—я увидѣлъ себя окруженнымъ людьми, которыхъ я счелъ образованными и симпатизирующими нашей націи. Они говорили мнѣ, что, принявъ унию, мы освободимся отъ греческихъ епископовъ и войдемъ въ сношеніе съ цивилизованнымъ міромъ запада, и въ частности съ Франціей. Простой и неопытный, каковымъ я былъ, я позволилъ увлечь себя и мгновенно переправленъ былъ въ Римъ предъ лице главы римскаго католицизма, Пія IX. Папа былъ очень предупредителенъ въ отношеніи меня. Онъ съ похвалою отозвался мнѣ о болгарскомъ народѣ, какъ народѣ добромъ, благоразумномъ, трудолюбивомъ; онъ называлъ съ великимъ почтеніемъ болгарскихъ святыхъ и въ особенности Кирилла и Меѳодіа; онъ увѣрялъ меня, что православіе будетъ почитаемо; что наши обряды, обычаи наши церковные не будутъ ни измѣнены, ни искажены. Послѣ этихъ увѣреній, изшедшихъ изъ устъ Пія IX, я возвратился въ Константинополь съ увѣренностію, что я служилъ моему отечеству. Но какое обольщеніе! едва прошло двѣ недѣли, какъ мои иллюзіи исчезли и я былъ разочарованъ. Послѣ того какъ я возвратился въ Константинополь, іезуиты начали нападать на православную церковь и убѣждать меня внести прибавленіе *filioque* въ символъ». . . . «Поведеніе іезуитовъ открыло мнѣ глаза; я почувствовалъ опасность; я увидѣлъ пропасть, къ которой я шелъ, желая увлечь туда и другихъ. Я почувствовалъ угрызенія совѣсти; я страшно страдалъ; я мучился и желалъ какого-нибудь выхода изъ этого печальнаго положенія. Но куда идти? Увы! я совершилъ преступленіе относительно своего отечества; отечество мое вознегодовало противъ меня за мое поведеніе; съ другой стороны, высшій клиръ греческій могъ подвергнуть меня заслуженному наказанію. Я рѣшился оставить страну свою; я самъ положилъ на себя добровольную ссылку и отправился въ Одессу, гдѣ я былъ принятъ весьма радушно. Неправда, что со мною обходились здѣсь худо, какъ говорили іезуиты. . . Въ Одессѣ я неоднократно проливалъ горькія слезы при видѣ молодыхъ болгаръ, которые учились въ этомъ городѣ и которые дѣлали

извѣстій, а частію можетъ быть посредствомъ дипломатическихъ свѣдѣній, сообщаемыхъ нашимъ посломъ

мнѣ честь своими многократными посѣщеніями. Еще болѣе неправда, что губернаторъ одесскій насильно отослалъ меня въ Кіевъ, какъ оповѣстили о томъ также іезуиты; я самъ избралъ его мѣстомъ для искупленія моихъ прегрѣшеній и преступленій относительно моего отечества». «Я совершенно спокоенъ и свободенъ въ Кіевѣ. Меня здѣсь почитаютъ, окружаютъ почтеніемъ, уважаютъ. Всѣ относительно меня снисходительны, хотя я и незаслуживаю этого; я слышалъ, что іезуиты распространили молву, будто волосы мои повыпали, будто я лишился бороды и усовъ. Что же! скажу имъ изъ глубины моей колейки: я старъ, мнѣ девяносто лѣтъ; но, благодареніе Богу, мои волосы, мои брови, моя борода, усы мои вполнѣ сохранились, хотя бѣлы, какъ снѣгъ..... Іезуиты сказали еще, что я осужденъ на воздѣлываніе огородовъ; что же, я скажу имъ еще: я воздѣлываю мой маленькій огорожокъ, но къ этому никто меня не принуждаетъ; я воздѣлываю его, потому что это — мое величайшее удовольствіе; я припоминаю себѣ мое прежнее ремесло. Отнюдь непринуждаемый къ этой пріятной работѣ, я имѣю при себѣ шесть, прикомандированныхъ къ моей личности, человекъ, которые помогаютъ мнѣ въ этомъ занятіи. Іезуиты еще распространили молву, что я не имѣю никакого сношенія съ русскимъ клиромъ. Ложь. Русскій клиръ предоставляетъ мнѣ полную свободу дѣлать что я хочу; но я признаюсь, что я неотправляю обязанностей священства. Мое минутное присоединеніе къ униі тяжело лежить на моей совѣсти; моментально отрекшись отъ религіи своей страны, я сдѣлался врагомъ своего отечества и православія; я чувствую себя недостойнымъ высокихъ обязанностей священства; я молю благаго Бога только объ одномъ, чтобы Онъ простилъ меня; слѣдовательно, если я не отправляю своихъ священническихъ обязанностей, то это потому, что я такъ желаю, потому, что я повинуюсь своей совѣсти». «...Я люблю православіе, я люблю свое отечество, я думаю только объ этихъ двухъ вещахъ, которыя для меня такъ дороги..... Отечество мое, прости меня! Болгары, недовѣряйте іезуитамъ; будьте тверды въ православіи». Болгары считаютъ это письмо подлинно принадлежащимъ Сокольскому, потому что оно написано языкомъ простымъ, безхитростнымъ, такимъ, каковъ свойственъ неполучив-

изъ Константинополя, свят. синодъ русскій. Тогда въ средѣ его членовъ возникла мысль—дать константинопольскому патріарху совѣтъ кротости и снисхожденія относительно болгаръ. Обмѣнъ привѣтствій посредствомъ поздравительныхъ грамотъ по случаю возшествія на престолъ патріарха Іоакима, повидимому, представлялъ благопріятный къ тому случай. Нѣкоторые изъ свѣтскихъ лицъ высшаго круга при этомъ совѣтывали нашему синоду написать патріарху въ выраженіяхъ рѣзкихъ, сильныхъ, укорительныхъ. Покойный московскій митрополитъ Филаретъ отклонилъ этотъ высокоумѣрный тонъ посланія, какъ не по чину заносчивый, оскорбительный для великой церкви и могущій принести одинъ лишь вредъ, тѣмъ болѣе что болгары были нарушителями каноновъ и слѣдовательно виновны. Синодъ послушался совѣта пр. Филарета, выразивъ свое совѣщательное мнѣніе мягко, но и этимъ возбудилъ въ п. Іоакимѣ неудовольствіе, котораго онъ и недумалъ скрывать (').

Если бы прилично было подавать непрошеные совѣты, и если бы подавать свое мнѣніе, безъ спрашиванія его другою церковію, было принято въ восточной церкви и не походило на папское „желаемъ“ и „повелѣваемъ“,—мы бы вполне одобрили совѣтъ нашего синода. Патріархъ Іоакимъ былъ человекъ права крутаго (²) и ретроградъ въ церковномъ управленіи. Вступая на престолъ, онъ имѣлъ рѣшительное намѣреніе уничтожить всѣ постановленія народнаго собранія, казавшіяся ему антиканоническими, и по возможности привелъ это намѣреніе въ исполненіе, чѣмъ возбудилъ къ себѣ ненависть не только болгаръ, но и либераль-

шему высшаго образованія старцу. Конечно, на основаніи этихъ внутреннихъ признаковъ весьма легко можно ошибиться. L'Union chrétienne. 1867 г. р. 83—84.

✓ (¹) Ж. м. в. просв. 1870 г. кн. 2. стр. 267—268.

(²) Ibid. 267.

ныхъ грековъ ⁽¹⁾. Отчасти, можетъ быть, благодаря благопріятнымъ совѣтамъ русскаго синода, а главное потому, что движеніе болгаръ сдѣлалось наконецъ такъ грозно и такъ губительно для православія, что на него невозможно было обратить вниманія, патріархъ Іоакимъ наконецъ порѣшилъ прекратить соблазнительную распрю, съ одной стороны наказавъ со всею строгостію виновныхъ епископовъ, а съ другой — сдѣлавъ нѣкоторыя уступки болгарамъ. 4 февраля 1861 г. онъ созвалъ соборъ изъ находящихся въ Константинополь прежде бывшихъ же константинопольскихъ патріарховъ, и изъ епархіальныхъ митрополитовъ и епископовъ, случившихся по чему либо въ Царьградѣ, въ числѣ которыхъ нѣкоторые были и родомъ болгары, какъ то: Игнатій родосскій, Дороеей нишавскій и Паисій врачанскій ⁽²⁾. Виновныхъ епископовъ: Иларіона, Авксентія и Паисія соборъ, по правиламъ церкви, троекратно пригласилъ на судъ, но они не явились ⁽³⁾. Вслѣдствіе того, соборъ „во святомъ Духѣ“ лишилъ ихъ архіерейскаго сана, какъ лицъ упорныхъ и неисправимыхъ, виновныхъ не только въ нарушеніи существующаго, установленнаго соборными правилами, церковнаго порядка, но еще въ возмущеніи народа, во внесеніи въ среду паствы не мира и согласія, но раздоровъ и разногласій. Кромѣ того соборъ положилъ сослать всѣхъ ихъ троихъ въ ссылку, какъ неисправимыхъ мятежниковъ, а для удовлетворенія болгаръ назначилъ имъ, вмѣсто означенныхъ низложенныхъ архіереевъ, троихъ епископовъ изъ ихъ собственнаго племени: Анѳима въ Филиппополь, Панарета въ Бреславъ и Иг-

⁽¹⁾ Pichler. I. 433. День. 1863 г. № 36. стр. 17.

⁽²⁾ Христ. Чтен. 1871 г. I. 432.

⁽³⁾ Христ. Чтен. 1861 г. 2. 349.—Но г. Филиповъ въ своей статьѣ о болгарской распрѣ почему-то утверждаетъ, что они явились на соборъ. Журн. мин. нар. просв. 1870 г. кн. 2. стр. 269.

натія въ Кенстендиль (¹). О низложеніи поименованныхъ епископовъ дано было знать какъ имъ самимъ, такъ и всѣмъ православнымъ христіанамъ, которые потому не-должны были принимать отъ нихъ ни благословенія, ни цѣловать ихъ руки, и вообще не считать ихъ состоящими на какой-либо церковной должности (²). Но ни сами низложенные епископы, ни болгары не считали приговоръ собора дѣйствительнымъ. Въ слѣдующее воскресенье Иларіонъ совершилъ въ болгарской церкви, чѣмъ въ Галатѣ, литургію, и по окончаніи ея произнесъ проповѣдь, въ которой старался доказать своимъ слушателямъ мысль, что приговоръ собора о лишеніи его, Иларіона, архіерейскаго сана недѣйствителенъ, потому что онъ произнесенъ лицами, уже eo ipso отлученными за грѣхъ симоніи; при этомъ, чтобы еще больше возбудить народъ противъ патріархіи ех-епископъ объявилъ ему, что соборъ отлучилъ вообще всѣхъ болгаръ безразлично. На эту проповѣдь въ патріаршей газетѣ „Византисъ“ появилась отъ 4 марта очень умная статья, поставляющая Иларіона въ безвыходную дилемму: если патріархъ и его синодъ и вообще всѣ греческіе епископы уже eo ipso отлучены за симонію и не имѣютъ власти, въ такомъ случаѣ Иларіонъ—не епископъ и не былъ епископомъ, какъ рукоположенный лицами, неимѣющими власти, если же патріархъ и греческіе епископы не лишены архіерейской власти, въ такомъ случаѣ приговоръ ихъ дѣйствителенъ и имѣетъ полную силу (³).

(¹) Христ. Чтен. 1871 г. 1. 432—433.—Такъ значитъ въ патріаршемъ къ нашему синоду посланіи; но во всѣхъ прочихъ извѣстіяхъ и актахъ, какіе приводилось намъ прочитывать, Анѳимъ именуется преславскимъ (потомъ видинскимъ), а филиппопольскимъ Панаретъ.

(²) Христ. Чтен. 1861 г. 2. 349. День 1865 г. №. 12. стр. 284.

(³) Христ. Чтен. 1861 г. 2. 350.

Для удовлетворенія болгаръ соборъ начерталъ родъ устава, въ которомъ въ 15 пунктахъ изложилъ, по словамъ патріарше-синодальнаго посланія, права и преимущества, дарованныя болгарскому народу, „для приданія этимъ правамъ постояннаго значенія и неврушимости“. Уставъ этотъ утвержденъ султанскимъ фирманомъ и обнародованъ патріархомъ 25 февраля при особомъ окружномъ къ пастырямъ и паствѣ посланіи. Вотъ самое содержаніе этихъ 15 пунктовъ, долженствовавшихъ, по мнѣнію составившихъ ихъ собора и патріарха, удовлетворить требованіямъ болгаръ.

1) „На епархіи чисто болгарскія отнынѣ должны быть предпочтительно опредѣляемы митрополитами и епископами духовныя лица болгарскаго происхожденія, люди незасорнаго поведенія и способные, обладающіе качествами, требуемыми церковными канонами, равно какъ и основательно знающіе болгарскій языкъ.

2) „Если въ какомъ либо чисто-болгарскомъ городѣ осиротѣетъ митрополичья или епископская кафедра, и христіане единогласно предложатъ для осиротѣвшаго престола какого либо клирика, обладающаго качествами, требуемыми церковными правилами, мужа почтеннаго и извѣстнаго патріархіи по уму и довлѣмости (на подлежащее служеніе), то сыновнее прошеніе тѣхъ христіанъ патріархіи приметъ благосклонно.

3) „Имѣетъ быть открыта богословская школа на удобномъ мѣстѣ для образованія болгаръ, желающихъ служить церкви. Потребныя для ея содержанія средства будутъ доставляемы христіанами, обитающими въ чисто-болгарскихъ епархіяхъ, равно какъ и въ другихъ мѣстахъ имперіи (оттоманской) обрѣтающимися. А науки, въ ней преподаваемыя, во избѣжаніе противорѣчія восточному исповѣданію, имѣютъ быть напередъ опредѣлены программю патріархіи.

4) „Наблюденіе надъ этою школою будетъ возложено на митрополита той епархіи, въ которой она будетъ находиться, и на ефоровъ, избираемыхъ изъ почетныхъ духовныхъ лицъ.

5) „Во всѣхъ болгарскихъ школахъ всякому другому языку будетъ предпочитаться изученіе болгарскаго языка и его филологіи, съ устраненіемъ всего противнаго православному исповѣданію и императорскому (султанскому) правительству.

6) „Всякое нарушеніе изображенныхъ въ предыдущихъ пунктахъ установленій и правилъ относительно школъ, и всякое опущеніе относительно выбора наставниковъ, равно какъ и всякая небрежность ихъ въ исполненіи ими своихъ учительскихъ обязанностей, и вообще всякая невнимательность и небреженіе какъ въ надзорѣ, такъ и въ управленіи школою, подвергаетъ отвѣтственности митрополита и еѳоровъ.

7) „Одинъ или двое изъ митрополитовъ Болгаріи имѣютъ засѣдать, по прежнему, въ синодѣ митрополитовъ, чередуясь въ опредѣленное время, или смѣняемые по двухлѣтіямъ чрезъ каноническое опредѣленіе патріарха.

8) „Въ богословскую школу въ Халки будутъ принимаемы и воспитанники болгарскихъ школъ, по прежнему.

9) „Доходы болгарскихъ митрополитовъ и епископовъ будутъ опредѣлены особымъ официальнымъ декретомъ.

10) „Въ церквахъ, находящихся въ чисто-болгарскихъ митрополіяхъ и епископіяхъ, богослуженіе имѣетъ быть совершаемо поболгарски (т. е. послavianски).

11) „Изъ проживающихъ въ Константинополѣ именитыхъ православныхъ болгаръ имѣютъ быть избираемы и опредѣляемы нѣкоторые въ епитропіи, патріархіи и другія общественныя учрежденія.

12) „Для воспитанія дѣтей, обрѣтающихся въ столицѣ православныхъ болгаръ и изученія ихъ собственнаго языка, будетъ устроена пригготовительная школа въ оградѣ болгарской церкви, подъ надзоромъ патріархіи.

13) „Отправляемые къ митрополитамъ, епископамъ и христіанамъ, находящимся въ чисто - болгарскихъ епархіяхъ, офіціалныя по церковнымъ дѣламъ бумаги имѣютъ быть писаны погречески и поболгарски.

14) „Патріархія имѣетъ приложить все потребное тщаніе къ скорѣйшему разбору и рѣшенію представляемыхъ ей основательныхъ прошеній и предложеній со стороны болгаръ.

15) „Въ случаѣ нужды имѣютъ быть посылаемы отъ патріархіи достойныя духовныя лица для ревизіи дѣйствій находящихся въ Болгаріи митрополитовъ и епископовъ, равно какъ и всѣхъ вообще духовныхъ лицъ и учителей, а также для исправленія могущихся открыться проступковъ ихъ и опущеній (¹).

Теперь спрашивается, — какая идея руководила составителями этихъ правилъ? изъ какихъ началъ они выходили при ихъ начертаніи? Далѣе, въ какомъ отношеніи дарованныя права болгарамъ находятся къ ихъ требованіямъ, формально заявленнымъ терновскимъ депутатомъ на народномъ собраніи? Въ какое отношеніе патріархія старается поставить ихъ къ прежнему своему образу дѣйствій относительно болгаръ? нужно ли, съ точки зрѣнія патріархіи, уступки, возвышенныя въ означенныхъ 15 пунктахъ, считать вновь дарованными правами или же подтвержденіемъ прежнихъ? Чтобы вполнѣ безошибочно отвѣчать на всѣ эти вопросы, нужно имѣть въ виду формальную и реальную сторону дѣла, отличить принципъ отъ дѣйствительности, и притомъ нужно войти въ положеніе дѣйствующихъ партій, въ ихъ стремленіе представить себя болѣе или менѣе правыми, стоящими на законной почвѣ. Припомнимъ заявленіе терновскаго депутата. Представивъ собранію

(¹) Ж. мин. нар. проsv. 1870 г. кн. 2. стр. 271—272 см. прим.—Текстъ этого устава, помѣщенный въ христіанскомъ чтеніи (1861 г. т. 2. 351—354), не совсѣмъ согласенъ съ приведеннымъ текстомъ.

что патріархія посылаетъ на болгарскія епархіи архіереевъ—грековъ, которые всячески притѣсняютъ болгаръ и болгарское духовенство, изгоняютъ изъ богослуженія болгарскій языкъ, какъ бы совершенно желая подавить болгарскую народность, болѣе заботятся о денежныхъ интересахъ, чѣмъ о духовномъ водительство своей паствы, и вообще заявивъ, что греческіе архіереи ведутъ себя неблагопристойно, онъ, на основаніи этого, потребовалъ возстановленія прежнихъ болгарскихъ архіепископій: охридской и терновской, не обозначая ихъ предѣловъ, а просто называя архіепископіями всей Болгаріи, — рукоположенія архіереевъ исключительно изъ природныхъ болгаръ и безпрепятственного отправленія богослуженія на болгарскомъ языкѣ. Заявленія депутата между прочимъ потому и неприняты собраніемъ, что найдены голословными и бездоказательными. Въ самомъ дѣлѣ, трудно, даже невозможно было признать огуломъ всю іерархію порочною, преступившею всѣ правила церкви, и искажавшею начала православія. Мы видѣли, что система церковнаго управленія въ Турціи весьма несовершенная, благодаря политическимъ и соціальнымъ условіямъ, въ какія поставлены восточные христіане. Трудно предположить, чтобы никто изъ греческихъ іерарховъ не былъ порядочнымъ человѣкомъ. Народное собраніе и патріархія отклонили огульное осужденіе всей греческой церкви. Исходя изъ того же самаго начала, отклоняя отъ всей константинопольской церкви огульное осужденіе, и патріархъ Іоакимъ возвѣстилъ болгарамъ въ окружномъ своемъ посланіи, которымъ онъ оповѣстилъ ихъ о правахъ признанныхъ за ними, „что великая церковь всегда относилась къ нимъ какъ мать къ истиннымъ своимъ чадамъ“, что болгарская народность и болгарскій языкъ никогда не были въ утѣсненіи⁽¹⁾. Такимъ образомъ, права, утверждаемыя за бол-

(¹) Голубинскій. 303.

гарами, суть не что иное какъ подтвержденіе прежнихъ ихъ правъ; патріархія вѣрна своимъ принципамъ и принципамъ православія.—Болгары, получивъ на собраніи отказъ—признать за ними не оспоримыя права ихъ, какъ говорятъ они, самовольно объявили себя независимыми въ церковномъ отношеніи, посредствомъ антиканонической въ Константинополѣ демонстраціи показали, что они *сами* признають себя отдѣльной *національной церковью*, отличной отъ *греческой* церкви, гдѣ бы члены ихъ племени не находились въ предѣлахъ турецкой имперіи, хотя бы въ епархіяхъ греческихъ епископовъ константинопольскаго патріархата. Какъ должна была поступить въ этомъ случаѣ константинопольская патріархія? Безкорыстіе и любовь христіанская внушаютъ—отдѣлить изъ болгаръ особый округъ и даровать имъ независимое управленіе, если на то выразятъ согласіе *клеръ и народъ*. Но такое рѣшеніе дѣла, очевидно, не было бы отвѣтомъ на данный вопросъ,—болгары требуютъ *національной* церкви, а имъ даютъ *мѣстную, областную*,—было бы косвеннымъ осужденіемъ самой патріархіи,—потому что она сама огульное обвиненіе болгаръ въ ея порочности признала бы достаточнымъ основаніемъ для отдѣленія ихъ отъ своего управленія, и наконецъ необходимо должно было бы сопровождаться осужденіемъ принциповъ болгаръ. Это—одно. Другая сторона дѣла та, какъ поступить съ смѣшанными провинціями? гдѣ провести пограничную черту, которая одинаково удовлетворяла бы грековъ и болгаръ, не возбуждая между ними распри? Будутъ ли довольны болгары округомъ, начертаннымъ патріархіей по ея собственному усмотрѣнію. Согласится ли Порта на такое отдѣленіе болгаръ? Какъ поступить съ константинопольскими болгарами, главными двигателями и руководителями разбираемой распри? Изъ всѣхъ этихъ вопросовъ ясно видно, что рѣшеніе возникшей распри начертываемымъ путемъ едва ли было бы принято болгарами. Поэтому патріархія, не имѣя отъ болгарскаго клира и народа никакой фор-

мальной, точной и опредѣленной просьбы о дарованіи имъ независимой церкви, выслушивая одни лишь неопредѣленные требованія о дарованіи національной іерархіи и учрежденіи національной церкви и соблюдая главнымъ образомъ свои денежныя выгоды, которыхъ она лишилась бы съ отдѣленіемъ Болгаріи, рѣшилась игнорировать требованіе болгаръ *независимой* національной церкви, придать антиканонической ихъ демонстраціи въ Константинополѣ значеніе частнаго епископскаго проступка, а на ихъ требованіе отвѣтитъ оповѣщеніемъ издревле признанныхъ за ними правъ, о которыхъ они забыли, но которыхъ не забыла патріархія. Поступая такимъ образомъ, патріархія становилась на законно-каноническій путь и являлась съ одной стороны строгимъ судьей въ отношеніи къ преступнымъ агитаторамъ народа, а съ другой—кроткою и снисходительною матерію относительно увлеченной и обманутой паствы.

Права, признанныя за болгарамъ и начертанныя въ 15 пунктахъ, какъ всякій можетъ видѣть, касаются четырехъ пунктовъ: а) избранія и назначенія епископовъ, б) участія болгарской іерархіи въ синодальномъ управленіи, в) употребленія славянскаго языка въ богослуженіи и д) церковныхъ школъ. Опредѣленія относительно языка и школъ не требуютъ никакихъ замѣчаній. Болгары однимъ изъ основныхъ качествъ посылаемыхъ къ нимъ епископовъ поставляли ихъ національность, происхожденіе изъ ихъ племени. Не можетъ быть никакого сомнѣнія, что ни въ священномъ писаніи, ни въ канонахъ нѣтъ ниодного такого требованія, чтобы однимъ изъ качествъ епископа какой-либо мѣстной церкви или епархіи была его *единоплеменность* съ пасомымъ имъ народомъ. Въ священн. писаніи и въ канонахъ опредѣлены лишь *нравственныя* качества, требуемая отъ епископа. Единоплеменность или національность епископа даже и не можетъ быть внесена въ разрядъ требуемыхъ отъ клира нравственныхъ качествъ безъ явнаго противорѣчія смыслу канонѳвъ и

самого Евангелія. Поэтому, патриархія отвергла принципъ національности, возвѣщенный болгарами, и первое мѣсто предоставила качествамъ, требуемымъ отъ епископа канонами. Исходя изъ этого принципа, патриархія постановила опредѣлять епископовъ на чисто болгарскія епархїи *предпочтительно* изъ болгаръ, такъ какъ они лучше другихъ знаютъ природный языкъ; но не исключила и прочихъ лицъ неболгарскаго происхожденія, если только они обладаютъ качествами, требуемыми канонами, и *знаютъ болгарскій языкъ*. Такимъ образомъ, отвергнувъ принципъ національности, патриархія постановила однимъ изъ необходимыхъ требованийъ отъ епископовъ для болгаръ извѣстныя нравственныя качества и знаніе ими языка паствы (п. 1). Участіе въ выборѣ епископовъ предоставлено и паствѣ, какъ того требовали болгары, но въ условной формѣ и съ тягостнымъ требованіемъ единогласнаго предложенія (п. 2). Пунктъ 7-й, предоставляющій болгарской іерархїи участіе въ синодальномъ управленіи, отличается лживостію, такъ какъ онъ находится въ явномъ противорѣчїи съ тою формою управленія и состава синода, которые существовали до 1858 г. Извѣстно, что постоянными членами синода были одни и тѣже митрополиты; слѣдовательно, выраженіе—одинъ или два болгарскіе митрополита будутъ *попрежнему* возсѣдать въ синодѣ—ложно и показываетъ только одно упорное настаиваніе патриархїи, что она всегда неуклонно сохраняла каноническіе принципы православія. Слово—„попрежнему“ можетъ еще имѣть нѣкоторый смыслъ, если принять во вниманіе составъ синода по новому уставу. Здѣсь опредѣлено, чтобы составъ синода образовывался изъ всѣхъ митрополитовъ патриархата, поочередно смѣняемыхъ чрезъ каждые два года ⁽¹⁾, и это новое опредѣленіе синодальной формы

(1) Для этой цѣли предположено раздѣлить всѣ митрополїи патриархата на три разряда и изъ cadaго изъ нихъ вызывать

управленія патріархіа считаетъ столь законнымъ, что выставляетъ его на видъ болгарамъ, какъ доказательство неосновательности ихъ требованій ⁽¹⁾. Дѣйствительно, съ канонической точки зрѣнія каждый митрополитъ и даже епископъ имѣетъ одинаковое съ другими право участія въ управленіи церковію, въ которую митрополія его входитъ какъ часть, и, какъ представитель своего рода мѣстной церкви, долженъ пользоваться правомъ голоса наравнѣ съ прочими своими собратьями, хотя бы величина ихъ митрополій была различна. Съ этой точки зрѣнія седьмой пунктъ сдѣланныхъ болгарамъ уступокъ канониченъ. Всѣхъ митрополій въ константинопольскомъ патріархатѣ 82 и изъ нихъ болгарскихъ—не будетъ и 20-ти ⁽²⁾; слѣдовательно, въ двѣнадцатичленномъ синодѣ число болгарскихъ митрополитовъ должно простираться только до двухъ, или много уже—до трехъ, а въ восьмичленномъ—и того менѣе.

Такимъ образомъ, въ основу своихъ опредѣленій правъ болгаръ патріархъ принялъ каноны, чисто церковно-юридическую сторону дѣла. Весь процессъ распри болгаръ съ греками патріархъ обставилъ такъ, что патріархіа представлена всегда признающею и сохраняющею одни и тѣже принципы, принятыя и требуемые восточной церковію, и теперь на основаніи этихъ принциповъ она возвѣщаетъ болгарамъ издревле признанныя права за ними и никогда ненарушаемыя. Изъ такой постановки вопроса ясно открывается, что болгары могли поддержать и усилить дарованныя имъ права лишь ревнивымъ охраненіемъ ихъ, неусыпнымъ наблюденіемъ, чтобы они какъ-нибудь не были нарушены патріархіей, а патріархіа рассчитывала оставить

по четыре митрополита по прошествіи всякаго двухлѣтія. День. 1864 г. № 51 и 52. стр. 32.

(1) Прав. Обзор. 1869 г. I. 745.

(2) Христ. Чтен. 1856 г. I. 109—117.

все въ прежнемъ положеніи, по умирениі болгаръ— ввести прежнюю хищническую систему управленія, прежнія вымогательства, тѣмъ болѣе, что они висколько не зависятъ отъ неизмѣнныхъ принциповъ православія, но обусловливаются страстями человѣка, политическимъ и социальнымъ состояніемъ страны, которое въ оттоманской Портѣ остается одно и тоже. Поэтому неудивительно, что болгары посмотрѣли ведовѣрчиво на права, возвѣщенные патріархомъ, тѣмъ болѣе, что стремленія ихъ были радикально противоположны опредѣленіямъ патріарха и возбужденіе достигло крайней степени. По ихъ мнѣнію, въ каждой чертѣ, въ каждой буквѣ вновь дарованныхъ имъ правъ просвѣчивалъ духъ интереса тѣхъ, которые ихъ начертали (¹). Самое изложеніе ихъ не лишено было страсти и неудовольствія ихъ составителей (²). Дозволеніе возсѣдать одному или двумъ болгарскимъ митрополитамъ въ патріаршемъ синодѣ показалось болгарамъ въ высшей степени ничтожнымъ, не могущимъ имѣть никакого вліянія на ходъ управленія церковныхъ дѣлъ и гарантировать интересы болгаръ. Кромѣ того, и эта ничтожная уступка не имѣла никакого ручательства. Что могло убѣдить болгаръ, что патріархія будетъ свято соблюдать свои обѣщанія (³)? Поэтому болгары рѣшительно отвергли права, возвѣщенные имъ патріархомъ. Во всякое другое время они приняли бы ихъ съ благодарностію. Но теперь они сочли ихъ западнею, которая брошена для того, чтобы уловить ихъ и потомъ опять

(¹) Ces concessions, dont on fait encore tant de bruit, sont formulées en quinze articles, qui, quoique conçus avec beaucoup d'adresse, ne laissent pas de trahir dans chaque ligne l'esprit d'intérêt de ceux qui les avaient dictés. *L'union chrétienne*, 1865—1866 г. p. 163.

(²) ...elles (intentions représ de l'Égl. Const.) n'étaient point dégagées de toute passion et de toute rancune. *ibid.* 164 col. 2.

(³) *Ibid.* 164 col. 1.

по прежнему возсѣсть на ихъ выи. Подобныя широкія обѣщанія патріархія уже не въ первый разъ даетъ имъ и не въ первый разъ они дѣлаются жертвами своего крайняго довѣрія къ ней (1).

Руководители и агитаторы болгарскаго народа поддерживали его въ этомъ намѣреніи и старались еще больше раздуть его недовѣріе и ненависть къ патріархіи. Мысль, торжественно высказанная ех-епископомъ Иларіономъ въ проповѣди съ церковной кафедрѣ, что патріархія отлучила не только его и его сотоварищей, но вообще весь народъ болгарскій, сдѣлалась ходячею мыслию; ее протрубили въ Константинополь, ее же занесли и распространили и во всѣхъ болгарскихъ провинціяхъ (2). При всеобщемъ возбужденіи страстей мысль эта оказалась особенно удобоусвояемою. Три осужденные болгарскіе епископа: Иларіонъ, Авксентій и Паисій, совершая демонстрацію противъ патріархата, опирались на народъ, дѣлали съ его согласія и являлись такимъ образомъ его представителями. Слѣдовательно, отлучая представителей, патріархатъ вмѣстѣ съ тѣмъ отлучилъ и весь болгарскій народъ. На томъ же самомъ основаніи и наказаніе означенныхъ епископовъ, ихъ осужденіе въ ссылку было принято народомъ съ крайнимъ раздраженіемъ противъ патріархата. Ссылка епископовъ и вообще клириковъ обычна въ константинопольскомъ патріархатѣ. Право наказывать подобнымъ образомъ провинившихся клириковъ вносится, какъ мы знаемъ, въ султанскій фирманъ утвержденія патріарха. Даже между самими членами синода рѣдкихъ можно найти такихъ лицъ, которыя не подвергались бы этому нака-

(1) Au reste, ce n'est pas la première fois que l'Église de Constantinople nous faisait des promesses aussi vagues que promptes; plus d'une fois, les Bulgares se sont vus victimes de leur extrême confiance, de leur obéissance illimitée. *ibid.* 163.

(2) Христ. Чтен. 1871 г. I. 434.

занію. Во всякое другое время ссылка означенныхъ епископовъ прошла бы незамѣченною; но теперь она показалаь болгарамъ крайне оскорбительной, сочтена была ими за знакъ со стороны патріархіи къ борьбѣ, и они непреминули выразить свою демонстрацію къ ней всевозможными способами, какъ въ Константинополѣ, такъ и епархіяхъ ⁽¹⁾. Настоящій взрывъ болгаръ, по своей напряженности, превосходитъ всѣ предыдущіе. По словамъ вселенскаго патріарха Григорія VI и его синода, „ревнителі и поборники болгарской народности до того разожгли и ожесточили епархіи, что въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, чуть не всѣхъ достопочтенныхъ (?) епископовъ, поставленныхъ великою церковію, какъ бы по данному приказу, подвергали насильственному изгнанію или неприличнымъ оскорбленіямъ и побоямъ, или морили голодомъ или, наконецъ, какъ иноплеменныхъ и чужеродныхъ, и нехотѣвшихъ возстать за одно съ ними, епископовъ этихъ лишали, предписываемаго канонами, возношенія ихъ именъ на священнодѣйствіяхъ и въ богослуженіи, для того чтобы незаконно поминать канонически низложенныхъ и сосланныхъ“ ⁽²⁾. Въ нашихъ журвалахъ (по всей вѣроятности на основаніи болгарскихъ газетъ) помѣщались и такія извѣстія, что болгары иногда даже лишали жизни своихъ архіереевъ, хотя подобныя извѣстія невѣрны, какъ на примѣръ, извѣстіе объ умерщвленіи жителями Софіи присланнаго къ нимъ митрополита Дороея ⁽³⁾. Въ отмщеніе ненавистнымъ грекамъ всѣ лучшіе и даровитѣйшіе воспитанники болгарскіе,

(1) L'Union chrétienne. 1865—1866 г. р. 164—165.

(2) Христ. Чтен. 1871 г. I. 434.

(3) Христ. Чтен. 1861. 2. 355—356.—Въ Моск. вѣдомостяхъ (1866 г. № 116. стр. 3. col. 3—4) дѣло это представляется такимъ образомъ.—Дороей—болгаринъ, и жители Софіи не убили его, а выгнали,—выгнали за то, что онъ совершилъ насиліе и надругался надъ однимъ священникомъ, любимымъ народомъ и державшимъ его сторону.

еще взаимное отношеніе журналистики того и другаго народа, которая на этотъ разъ явилась не разъяснительницею взаимныхъ интересовъ и не умиротворительницею страстей, а скорѣе началомъ враждебнымъ, поддерживающимъ и питающимъ взаимную неприязнь. Постепенное развитіе враждебнаго настроенія болгарской журналистики къ грекамъ и греческой іерархіи мы уже прослѣдили. Какъ отнеслась къ движенію болгаръ греческая журналистика? Ставя этотъ вопросъ, мы должны оговориться, что имѣемъ высказать лишь основныя черты ея и притомъ въ видѣ простыхъ положеній.— Изъ печатныхъ мнѣній, появившихся въ греческой журналистикѣ или въ иностранной, но высказанныхъ лицами греческаго происхожденія, нужно отличать оффиціальное мнѣніе константинопольскаго клира отъ мнѣній частныхъ, высказанныхъ частными лицами духовнаго или свѣтскаго званія,—все равно. Мы сказали, что константинопольская іерархія положительно отказалась отъ самоосужденія. Отъ того движеніе, обнаружившееся между болгарами, она объяснила и объясняетъ дѣйствиємъ нѣсколькихъ честолюбивыхъ лицъ между болгарами, агитирующихъ своихъ соотечественниковъ; отъ того она не хочетъ вникнуть глубже въ причины движенія; отъ того себя она постаралась поставить формально на законно-каноническую точку зрѣнія⁽¹⁾. Приемъ этотъ, очевидно, обычный у сильныхъ властей по отношенію къ угнетаемымъ ими подданнымъ. Отдѣляя коноводовъ отъ массъ и такимъ образомъ разграничивая степень ихъ виновности и злокозненности, ошеломленные власти думаютъ въ этомъ найти лучшее средство для укрощенія народнаго волненія, умирненія массы народа,—которая, по ихъ представленію, невинна, поелику обманута не многими бунтовщиками,—и наказанія лишь нѣсколькихъ личностей, по ихъ мнѣнію, непростительно виновныхъ.

⁽¹⁾ L'Union chrétienne 1865—1866 г. р. 59. Сравни. Христ. Чтен. 1871 г. I. 415—445.

Частныя мнѣнія греческихъ писателей положи- тельно почти всѣ нужно назвать несправедливыми, а нѣкоторыя—и нелѣпыми. Мечтая о возстановленіи древней византійской имперіи, объ образованіи изъ всѣхъ грековъ одного сильнаго государства, они въ дви- женіи болгарскомъ совершенно справедливо увидѣли протестъ греческой народности, въ протестѣ бол- гарь игу іерархіи, по преимуществу состоящей изъ грековъ, протестъ вообще греческому игу надъ бол- гарской народностію, и въ пылу увлеченія и стра- ти возвѣстили міру, доселѣ мало занимавшемуся греко- болгарскими дѣлами, что болгарской народности совер- шенно и не существуетъ; что называющіе себя болгар- ами суть греки, принявшіе болгарскій языкъ вслѣд- ствіе нападенія на нихъ варваровъ—болгарь; что въ турецкой имперіи, гдѣ господствующій народъ—турки, не можетъ быть и вопроса о народностяхъ; что дви- женіе нѣсколькихъ индивидуумовъ, называющихъ себя болгарами, есть не что иное, какъ слѣдствіе происковъ иностранныхъ агентовъ,—при чемъ агентовъ этихъ они рисовали различно, смотря потому, къ кому обраща- лись,—если обращались къ иностраннымъ государствамъ, то агентами выставляли исключительно русскихъ, дѣй- ствующихъ въ интересахъ русскаго панслаизма, если же—къ Россіи, то по преимуществу указывали на пап- скихъ агентовъ, миссіонеровъ римскаго клерикальнаго господства,—что стремленіе болгарь къ церковной не- зависимости потому уже нелѣпо, что ихъ церковь ни- когда не пользовалась автокефальностію, и что, нако- нецъ, въ церкви Христовой не существуетъ націо- нальнаго раздѣленія ⁽¹⁾.

(1) Всѣ эти мысли проводились въ весьма многихъ грече- скихъ журнальныхъ статьяхъ и газетахъ, между прочимъ и въ слѣдующихъ брошюркахъ, изданныхъ на французскомъ языкѣ, какъ на языкѣ всемірномъ: *Le Traité de juridiction du Patriarche de Constantinople sur la Bulgarie*, 11—*Le Bulgarisme devant la Tri- bune. L'Union chrétienne*. 1865—1866 г. р. 60—64.

Само собою понятно, что болгары въ противоположность мнѣніямъ константинопольской іерархіи и греческихъ писателей старались показать, что ихъ движеніе общенародно; что сами они составляютъ народъ и гораздо болѣе значительный, чѣмъ ихъ противники—греки; что скорѣе нужно назвать грековъ огречившимися славянами, чѣмъ наоборотъ; что ихъ стремленіе къ церковной независимости вполне законно, такъ какъ церковь ихъ уже была автокефальною, и что, наконецъ, требуемая ими независимость своей церкви не противорѣчитъ ни духу православія, ни духу Евангелія. Чѣмъ болѣе споръ въ этомъ направленіи продолжался, тѣмъ болѣе горячились оба противника, тѣмъ сильнѣе разыгрывались ихъ страсти. Споръ о народностяхъ, при взаимномъ столкновеніи болгаръ съ греками, началъ вестись въ домахъ, лавкахъ, тавернахъ, на рынкахъ, площадяхъ (1). Судя по тѣмъ отрывочнымъ извѣстіямъ, какія намъ приходилось прочитывать относительно описываемой эпохи, мы можемъ съ полною увѣренностію сказать, что обѣ стороны, при взаимныхъ столкновеніяхъ, личныхъ и журнальныхъ, отрицали другъ за другомъ какія бы то ни было нравственныя достоинства и заслуги, и чѣмъ обоюднѣе споръ ихъ становился напряженнѣе и страстнѣе, тѣмъ въ болѣе сильной возрастающей пропорціи шло и это отрицаніе нравственныхъ достоинствъ. Какое у болгаръ сложилось понятіе о грекахъ и ихъ іерархіи, можно видѣть изъ приведеннаго письма терновцевъ къ своимъ депутатамъ въ Константинополь: прочія болгарскія провинціи смотрѣли на грековъ не лучше терновцевъ, если не хуже.

Когда патріархія отвѣтила на революціонный, противоканоническій способъ провозглашенія болгарами независимости своей *національной* церкви низложеніемъ и изгнаніемъ въ' ссылку принявшихъ ихъ сторону и на-

(1) Доказательство этому можно найти въ Днѣ. 1862 г. № 48. стр. 7—8.

рушившихъ каноны епископовъ: Иларіона, Авксентія и Паисія, то болгары, принявъ это за знакъ со стороны патріархіи къ открытой борьбѣ, рѣшились теперь смѣлѣе дѣйствовать во что бы то ни стало достигнуть своей цѣли чрезъ турецкое правительство. Уже какъ только сдѣлалось извѣстнымъ осужденіе означенныхъ епископовъ, тотчасъ же въ Константинополь и въ провинціяхъ началось движеніе. Разныя провинціи, населенныя болгарами, послали отъ себя въ Константинополь въ мартѣ того же самаго года 28 представителей, снабдивъ ихъ уполномочивающими письмами къ правительству, „чтобы въ предѣлахъ законности и справедливости возвратить и возстановить отнятыя *народно-церковныя* права болгарскаго народа“⁽¹⁾. Въ первыхъ числахъ іюня представители явились къ великому визирю Киприси—папѣ, представили ему свои полномочія, по которымъ они тотчасъ же признаны были за формальныхъ депутатовъ, и подали прошеніе „о церковномъ отдѣленіи болгаръ отъ *греческой патріархіи*“. Киприси—папа, усмотрѣвъ изъ ихъ прошенія, что путемъ образованія самостоятельной народной администраціи въ церковномъ отношеніи они стремятся къ образованію изъ себя политическаго организа, который можетъ быть весьма опасенъ для турецкаго владычества, пришелъ въ сильный гнѣвъ, и, скомкавъ прошеніе, рѣшительно отказалъ имъ въ ихъ просьбѣ. Въмѣсто этого, онъ далъ имъ совѣтъ искать удовлетворенія своихъ правъ, но только безъ отдѣленія отъ юрисдикціи константинопольскаго патріарха⁽²⁾. Такимъ образомъ завѣтное желаніе болгаръ—пріобрѣсть независимую на-

(1) Прав. Обзор. 1869 г. I. 744. Г-нь Филипповъ число представителей болгаръ возводитъ до 30 человекъ. Ж. м. н. просв. 1870 г. кн. 2. 273.

(2) Ibid. Христ. Чтен. 1871 г. I. 435.—Болгарскіе епископы, отложившися отъ юрисдикціи константинопольскаго патріарха, весьма глухо отзываются объ этомъ обстоятельствѣ въ

родную ієрархію было отвергнуто *турецкимъ министромъ* изъ политическихъ расчетовъ. При этомъ, конечно, возникаетъ вопросъ—не имѣла ли вліянія на рѣшеніе министра константинопольская патріархія? Не она ли представила министру опасную политическую сторону въ болгарскомъ движеніи? Положительныхъ указаній относительно этого вопроса мы не имѣемъ. Можно думать, что такое вліяніе на Порту дѣйствительно и было со стороны патріархата, но патріархъ Григорій VI и его синодъ въ своемъ посланіи къ русскому синоду представляютъ дѣло такъ, что будто патріархія нисколько не причастна къ рѣшеніямъ и дѣйствіямъ правительства. Весьма можетъ статья и то, что на разбираемое рѣшеніе правительства, сначала благосклонно относившагося къ болгарскому движенію, имѣли вліяніе и иностранные посланники: французскій, англійскій и австрійскій, для сноспѣшествованія римско-католической и протестантской пропагандѣ, въ видахъ своихъ государственныхъ интересовъ. Но предполагая вліяніе на Порту тѣхъ и другихъ, константи-

своимъ посланіи, написанномъ ими къ представителямъ всѣхъ независимыхъ церквей по поводу окружнаго, точно также написаннаго къ представителямъ независимыхъ церквей, посланія патріаршаго синода о созваніи вселенскаго собора для рѣшенія волнующей всю восточную церковь распри. Вотъ слова ихъ: «представители, пріѣхавши въ столицу и признанные такими согласно съ уполномочивающими письмами, протестовали предъ высокою Портою противъ упомянутыхъ уступокъ патріархін, и вмѣсто ихъ поставивши другіе 8 пунктовъ, основаніемъ которыхъ по неизбѣжной необходимости было не возстановленіе болгарской ієрархіи, но равноправность и проч.» Правосл. Обзор. 1869 г. I. 744. Въ Дѣлѣ (№ 5. 1861 г. стр. 8—9) представляется это дѣло еще нѣсколько иначе. Депутаты будто бы подали прошеніе о полной независимости болгарской церкви самому султану и отъ него получили отказъ. Послѣ того они сами, самовольно, послѣ долгихъ размышленій, составили восемь пунктовъ, въ которыхъ потребовали удовлетворенія правъ своихъ.

вопольскихъ фанаріотовъ и посланниковъ западныхъ державъ, порознь или совокупно, мы съ трудомъ можемъ подумать, чтобы они дѣйствовали въ этомъ случаѣ вполне самостоятельно. Впрочемъ, какъ бы то ни было, только болгары, послѣ такого рѣшительнаго отказа со стороны визиря, перестали думать объ образованіи отдѣльной независимой народной іерархіи, а 9 іюня подали Портѣ новое прошеніе о дарованіи имъ самостоятельности церковнаго и народнаго управленія вмѣстѣ съ греками, изложенное ими въ слѣдующихъ восьми пунктахъ или точкахъ (1).

1) Поелику болгарскій народъ, вѣрноподанный славнаго оттоманскаго престола, въ церковномъ отношеніи находится подъ управленіемъ вселенской *греческой* патріархіи, то просить о томъ, чтобы дано было ему право принимать участіе въ избраніи вселенскаго патріарха, *сообразно съ его численностію*.

2) Члены священнаго синода, который до сихъ поръ состоялъ только изъ греческихъ архіереевъ и въ которомъ не было ни одного болгарина съ сего времени должны быть избираемы на половину изъ тѣхъ и на половину изъ другихъ, *т. е. шесть должны быть изъ болгаръ и шесть изъ грековъ*, и всѣ они сообща должны заботиться и пецись объ управленіи церковными дѣлами подъ предсѣдательствомъ патріарха.

3) Болгарскіе архіереи, имѣющіе быть членами синода, должны кромѣ того образовать, вмѣстѣ съ равнымъ числомъ свѣтскихъ членовъ, избираемыхъ изъ почетнѣйшихъ болгаръ, смѣшанный болгарскій совѣтъ (меджлисъ). Этотъ совѣтъ будетъ вѣдать всѣ нецерковныя дѣла болгарскаго народа.

4) Достойнѣйшему изъ обрѣтающихся въ смѣшанномъ болгарскомъ совѣтѣ архіереевъ и одному свѣтскому помощнику его, избираемому изъ почетнѣйшихъ болгаръ, должна быть дана одна народная печать, такъ

(1) Христ. Чтен. 1871 г. I. 435.

чтобы они имѣли право доклада и предстательства предъ высшимъ правительствомъ по всеѣмъ дѣламъ; кромѣ того оба они должны постоянно пребывать при болгарской церкви въ Константинополь.

5) *Патріархъ да не имѣетъ права увольнять и смѣнять перваго митрополита* и его свѣтскаго помощника: увольненіе и смѣна ихъ пусть будутъ производимы императорскимъ правительствомъ, когда они окажутся виновными въ нарушеніи своихъ обязанностей предъ вышеозначеннымъ смѣшаннымъ совѣтомъ.

6) Когда нужно будетъ опредѣлить архіерея на какую нибудь болгарскую епархію, то да предложатся осиротѣвшю епархіей двѣ священныя особы и да отправлены будутъ имена ихъ въ царствующій градъ, и которая изъ нихъ будетъ избрана смѣшаннымъ болгарскимъ совѣтомъ, та и будетъ сначала представлена патріарху, и потомъ хиротонисована въ архіерея по церковнымъ правиламъ.

7) На епархіи, въ которыхъ греки живутъ смѣшанно съ болгарамы, *архіереи должны избираться епархією изъ того народа, который многочисленнѣе*, т. е. если греки многочисленнѣе, то пусть будетъ избранъ грекъ, а если болгары многочисленнѣе, то болгаринъ. Опредѣленный на такую смѣшанную епархію архіерей долженъ знать хорошо оба языка—греческій и болгарскій. Съ сихъ поръ на будущее время не должно быть никакого препятствія обитателямъ какой нибудь болгарской мѣстности или города въ употребленіи болгарскаго языка въ церквахъ и школахъ.

8) Со времени принятія вышеизложенныхъ пунктовъ не должно уже допускать, чтобы императорскій рогіанъ (*ρογιάν*) вымогалъ насиліемъ у епископовъ и прочихъ клириковъ разные поборы подъ именемъ мори (*μωρι*), а долженъ быть опредѣленъ декретомъ высшаго правительства одинъ ежегодный взносъ соразмѣрно съ степенью каждаго ⁽¹⁾.

(1) Ж. м. и. просьв. 1870 г. кн. 2, стр. 274—275.---Въ Днѣ (№ 5. 1861 г. стр. 9) представлены эти пункты не со-

Подавая эти восемь пунктовъ, депутаты заявили правительству, что они уполномочены народомъ просить

всѣмъ согласно съ только-что приведеннымъ текстомъ. Напримѣръ, пунктъ первый читается такъ: «болгарскій народъ, какъ вѣроподданный славному оттоманскому престолу, но по вѣроисповѣданію принадлежащій частвѣ греческаго патріарха, проситъ имѣть право участвовать въ его (патріарха) избраніи, *в силу своей многочисленности*». Разногласять также пункты 6-й и 7-й, и вообще почти весь текстъ не представляетъ тождества мыслей въ отгѣлкахъ.—Съ этими пунктами сходны по характеру своего содержанія семь пунктовъ, представленныхъ Богобоевымъ въ его *La question bulgare dans l'Église de Constantinople* помѣщеніемъ въ *L'Union chrétienne* за 1865—1866 г. (р. 38—39), и мы думаемъ, что объ эти, несогласныя въ пунктахъ, просьбы болгаръ суть одна и таже, только переименованая Богобоевымъ. Такъ мы думаемъ на томъ основаніи, что объ этихъ семи пунктахъ нѣтъ никакого упоминанія и даже намека на нихъ ни въ посланіи къ независимымъ православнымъ церквямъ вселенскаго патріарха Григорія VI и его синода, перечисляющемъ всѣ замѣчательныя явленія изъ греко-болгарской распри, ни въ посланіи болгарскихъ архіереевъ, посланномъ имиточно также къ представителямъ независимыхъ церквей какъ бы въ противовѣсъ означенному патріаршему посланію и подобно ему перечисляющемъ всѣ факты изъ своей распри съ греками съ своей точки зрѣнія (Сравни. Христ. Чтен. 1871 г. 1. 432—435 съ Прав. Обзор. 1869 г. 1. 742—745). Поэтому мы считаемъ бездоказательнымъ такое представленіе дѣла г-мъ Голубинскимъ, что будто бы эти семь пунктовъ представлены болгарами (кому?) до изданія вышеозначенныхъ пятнадцати патріаршихъ параграфовъ, заключающихъ въ себѣ уступки болгарамъ, и что будто эти 15 параграфовъ составляютъ вынужденный отвѣтъ на упомянутые семь пунктовъ (Голубинскій, 302—303),—считаемъ бездоказательнымъ и потому, что въ это время стремленія болгаръ были уже совершенно иныя и что фраза Богобоева: *sous ce patriarche* (т. е. Іоакимъ), *les Bulgares, ayant été invités à articuler par écrit leurs demandes, ils répondirent* и проч., въ высшей степени неопредѣленна: она не показываетъ ни того, *къмъ* были побуждаемы болгары письменно заявить свои требованія, ни того, *когда* они представили свои требованія,

только независимой отдельной народной іерархіи, но что они надѣются, народъ одобрить и этотъ восьми-членный проектъ ихъ, когда узнаетъ объ обстоятельствахъ, вынуждающихъ ихъ смягчить свои требованія ⁽¹⁾. Бывшій тогда министромъ иностранныхъ дѣлъ Али-паша, возведенный потомъ въ санъ великаго визиря, принимая прошеніе отъ болгарскихъ депутатовъ, обнадежилъ ихъ, что онъ посодѣйствуетъ выполнению ихъ требованій ⁽²⁾. Но не всѣ болгары были довольны поступкомъ своихъ депутатовъ. Между ихъ газетами началась полемика. „Дуновскій Лебедь“ упрекалъ депутатовъ въ злоупотребленіи народной довѣренности. „Болгарскія книжицы“ оправдывали, выставляя на видъ то обстоятельство, что если бы болгары узнали о совершенномъ отказѣ правительства принять ихъ просьбу, они, естественно, пришли бы въ уныніе, которымъ весьма легко могли бы воспользоваться многочисленные враги ихъ ⁽³⁾.

Представленные восемь пунктовъ были предметомъ продолжительнѣйшаго и ожесточеннѣйшаго спора между греками и болгарами, до того самаго времени,

повинуясь этому побужденію, и кому. Нельзя также не выставить на видъ здѣсь и того обстоятельства, что если бы патріархъ издалъ вышеозначенныя уступки на эти требованія, то онъ не преминулъ бы предварительно разкритиковать ихъ, какъ противоканоническія (напр. пунктъ 2-й: «болгары, какъ народъ отдѣльный, желаютъ, чтобы ихъ іерархія находилась подъ властію одного болгарскаго архіепископа, присутствующаго въ Константинополѣ»). Но ничего подобнаго нѣтъ. Изложивъ эти семь пунктовъ, Богобоевъ затѣмъ обѣщавъ представить въ слѣдующемъ номерѣ, что отвѣчала на нихъ церковь константинопольская. Мы не имѣли подъ руками этого слѣдующаго номера и нигдѣ не могли достать его, и вслѣдствіе этого только не можемъ нанести полной критики на повѣствованіе г. Голубинскаго.

⁽¹⁾ День, 1861 г. № 5. стр. 9.

⁽²⁾ Ж. м. н. просв. 1870 г. кн. 2. стр. 275

⁽³⁾ День, 1861 г. № 5. стр. 9.

какъ возбужденъ былъ вопросъ о полунезависимомъ болгарскомъ экзархатѣ самою патріархіей. Они заключаютъ въ себѣ то, что даетъ греко-болгарской распрѣ церковно-каноническій характеръ, опредѣляетъ устройство церкви, ея ученіе о церковномъ единствѣ и взаимоотношеніи мѣстныхъ независимыхъ церквей,—слѣдовательно, что составляетъ сущность греко-болгарской распри съ церковной стороны, причину ея продолженія, безъ чего этой распри не существовало бы, несмотря на прочіе враждебные элементы. Поэтому мы остановимъ вниманіе на этомъ актѣ, выдѣлимъ изъ него основныя начала и требованія, на нихъ основанныя болгарами, и сопоставимъ эти начала съ ученіемъ о церкви, ея единствѣ и устройствѣ, проповѣдуемымъ константинопольскою іерархіей. Предметъ спора и его важность (или неважность) для православной церкви тогда представляются сами собою.

Нигдѣ и никогда, ни въ спорѣ съ болгарами, ни въ подобныхъ же спорахъ съ другими мѣстными церквями, патріархія константинопольская не высказывала той мысли, что кромѣ установившихся мѣстныхъ независимыхъ церквей невозможно учреждать новыя независимыя церкви, или, что невозможно славить Бога на другомъ какомъ-либо языкѣ, исключая греческаго. Въ предшествовавшемъ греко-болгарской распрѣ и, какъ мы замѣтили, можетъ быть, весьма много содѣйствовавшемъ ей, подобномъ же спорѣ константинопольской патріархіи съ королевствомъ греческимъ, она выразила свое ученіе о главенствѣ въ церкви, ея единствѣ и устройствѣ такимъ образомъ.—Сказавъ, что залоги единенія для членовъ церкви Христовой заключаются въ любви о Господѣ, въ единой вѣрѣ и единомъ крещеніи, и назвавъ главою церкви самого Пастыреначальника Иисуса Христа, патріархія затѣмъ продолжаетъ: „но премудрость Божія, какъ все твореніе содержитъ въ дивномъ согласіи и порядкѣ, такъ и св. церковь свою благоволила устроить въ томъ же согласіи. И Св. Духъ, положивый *овы апостолы, овы пророки,*

*овы пастыри и учителя, какъ чрезъ возложеніе рукъ божественныхъ апостоловъ поставилъ на служеніе вѣры однихъ епископами, другихъ пресвитерами, иныхъ діаконами, такъ сей же Духъ, съ изреченіемъ вселенскихъ святыхъ соборовъ, поставилъ въ домостроительствѣ единства однихъ патріархами, другихъ митрополитами и архіепископами, иныхъ же архипресвитерами и архидіаконами и проч. Но всѣ они (и равночестные въ братскомъ взаимоотношеніи, и подчиненные одни другимъ, какъ предстоятелямъ, каждый по своему служенію, какое принялъ, имѣя тотъ же духъ вѣры и тоже апостольское по правиламъ церкви рукоположеніе), слагаясь, какъ служебные члены, въ единое тѣло Христово, гдѣ бы они ни были, образуютъ единый святой храмъ. и связуясь союзомъ любви, хотя и кажутся раздѣленными по нуждамъ общественной жизни, равно какъ и по обстоятельству, но неразгѣдненно пребываютъ въ единствѣ церкви. На семъ основаніи церковь Христова, т. е. досточтимые вселенскіе соборы, временно, смотря по нуждамъ государствъ ннго порядка, раздѣляли или совокупляли церковныя епархіи, подчиняли ихъ другимъ или признавали самостоятельными; единеніе же въ вѣрѣ и въ церковномъ каноническомъ чиноположеніи оставалось неприкосновенно“ (1). Это значитъ, что, по ученію церкви константинопольской, въ единой, святой, соборной и апостольской церкви существуютъ лишь церкви *помѣстныя*, заключенныя въ опредѣленныя границы по нуждамъ государственнаго строенія (2), признающія*

(1) Христ. Чтен. 1851 г. 2. 54—55.

(2) Это, впрочемъ, не значитъ еще, что независимая помѣстная церковь можетъ существовать только въ политически независимомъ государствѣ. «Распредѣленіе церковныхъ приходоѡ да послѣдуетъ гражданскому и земскому порядку» (17 пр. халк. соб. . На основаніи этого правила, древнихъ примѣровъ и нынѣ существующаго примѣра въ турецкой имперіи, гдѣ находится множество церквей независимыхъ, можно учреждать независимыя

главою одного Христа, исповѣдующія одну и ту же вѣру, слѣдующія въ своемъ управленіи и сохраненіи благочинія и порядка однимъ и тѣмъ же, поставленнымъ апостолами и вселенскими соборами, канонамъ, и сохраняющія духъ единства вѣры посредствомъ братскихъ взаимоотношеній. При такомъ распредѣленіи епархій и приходоѡвъ отнюдь не воспрещается отправлять богослуженіе на какомъ угодно языкѣ, лишь бы при этомъ сохранялись начала вѣры и благочинія церковнаго. И церковь константинопольская, не смотря на то, что на практикѣ преслѣдовала болгарскій языкъ, формально дозволила, какъ мы видѣли, самое широкое употребленіе его. Исходя изъ изложеннаго ученія о единствѣ церкви, однообразномъ ея устройствѣ и взаимномъ отношеніи епархій, независимыхъ церквей и ихъ предстоятелей и управителей, церковь константинопольская полагаетъ, что въ одной епархіи можетъ быть одинъ только каноническій епископъ.

Болгары же, принимая во вниманіе только противозаконныя поступки патріархіи и ея іерарховъ и полагая, что изложеннымъ ученіемъ о церкви и ея устройствѣ она старается лишь прикрыть свои незаконныя дѣйствія, какъ блестящимъ, обманчивымъ покровомъ грудѣ отвратительнаго мусора, въ виду достиженія своихъ цѣлей, составили себѣ такое понятіе о церкви, возможномъ ея устройствѣ и взаимоотношеніи церквей независимыхъ: „Единая, святая, соборная и апостольская церковь Христова. имѣя церковнымъ начальникомъ и главою своею божественнаго Основателя, по Божьему благоволенію, пасется и управляется множествомъ видимыхъ начальниковъ, служителей слова Божія. Но божественная мудрость, положившая чудесный порядокъ и гармонию въ вещественной приро-

церкви и въ одноѡмъ государствѣ, если въ немъ будутъ основаны округа гражданскіе, независимые другъ отъ друга въ управленіи.

дѣ, вложила еще большую стройность въ тѣло Христова на землѣ, и хотъ *смотря по народностямъ*, по нуждамъ и обстоятельствамъ, церкви Христова на землѣ существуетъ въ видѣ отдѣльныхъ и независимыхъ церковныхъ управленій, но ея чудное единство, утверждающееся непоколебимо на единствѣ духа и въ союзѣ мира „по дѣйству въ мѣрѣ единыя коеяждо части возвращеніе тѣла творить въ созиданіи самого себя любовію“. Итакъ какъ видимое управленіе единой церкви Христовой совершается частными церковными управленіями, согласно съ догматомъ объ ея единствѣ, то угазованіе нашихъ *народныхъ*, независимыхъ церковныхъ управленій, *освященныхъ и признанныхъ вселенскою церковію* (?), было необходимое слѣдствіе вышесказаннаго“ (1).

Требованія болгаръ, изложенныя въ означенныхъ восьми пунктахъ, исходятъ именно изъ понятія о народности, какъ принципа для образованія независимыхъ церквей или управленій въ церкви. Прежде всего, что бросается въ глаза въ изложенныхъ восьми пунктахъ,—это образованіе двухъ, совершенно независимыхъ другъ отъ друга, управленій, хотя бы и при совмѣстномъ дѣйствіи. Въ существѣ дѣла болгары только *по виду* отказались отъ учрежденія своей *народной и зависимой* іерархіи. На самомъ же дѣлѣ, опираясь на принципъ національности, они предложили основать въ одномъ и томъ же городѣ, въ одной епархіи, одномъ патріархатѣ двѣ совершенно отличныя другъ отъ друга, независимыя народныя іерархіи, преслѣдующія

(1) Это опредѣленіе церкви, ея единства и управленія находится въ посланіи болгарскихъ епископовъ, написанномъ ими къ предстоятелямъ независимыхъ церквей съ цѣлію разъясненія своего вопроса и испрошенія у нихъ помощи противъ патріархіи. Прав. Обзор. 1869. 1. 735—736. Нельзя не замѣтить, что это болгарское опредѣленіе церкви, ея устройства и взаимоотношенія частныхъ церквей не отличается ясностію.

главнымъ образомъ національные интересы и дѣйствующія совокупно (но враждебно) только потому, что это *неизбѣжно* по временнымъ обстоятельствамъ. Опредѣленіе членовъ патріаршаго синода по принципу національностей (п. 2-й); основаніе въ Константинополѣ смѣшаннаго, совершенно независимаго отъ патріарха, церковно-народнаго совѣта, духовные члены котораго суть вмѣстѣ съ тѣмъ члены и патріаршаго синода, а одинъ изъ нихъ (архіепископъ даже равенъ патріарху и совершенно отъ него независимъ—3-й, 4-й и 5-й п. п.); поставленіе всей болгарской іерархіи въ зависимость отъ независимаго отъ патріарха совѣта (п. 6-й), и противоканоническое примѣненіе принципа національности въ смѣшанныхъ епархіяхъ (п. 7),—все это и составляетъ учрежденіе, въ одномъ и томъ же городѣ и патріархатѣ, одной независимой *національной* іерархіи подлѣ другой, исповѣдующихъ одну и ту же вѣру, и потому, по принципу вѣроисповѣдному, должны были преслѣдовать одну и ту же цѣль, а на самомъ дѣлѣ, по принципу національности, обязанныхъ и поставленныхъ преслѣдовать совершенно разнородныя цѣли какъ бы двухъ ни въ чемъ несходныхъ между собою обществъ. Такимъ образомъ принципъ церковно-вѣроисповѣднаго единенія нарушенъ внесеніемъ въ него разъединяющаго принципа національностей. Предложеніе болгаръ учредить въ одномъ и томъ же мѣстѣ два независимыя церковно-національныя управленія совершенно противоположно церковному строю, начертанному въ канонахъ; оно антиканонично. На этомъ основаніи, когда Али-паша препроводилъ означенные восемь пунктовъ патріарху для разсмотрѣнія и, если возможно, для признанія и принятія ихъ, патріархъ съ существующимъ при немъ свящ. синодомъ немедленно же отвергъ всѣ ихъ, какъ противоканоническіе и противокерковныя (¹). Но само собою должно

(¹) Христ. Чтен. 1871 г. 1. 435. Ж. м. н. проsv. 1870 г. кн. 2. стр. 275.

быть понятно, что такимъ простымъ отверженіемъ поднятѣйшій вопросъ нисколько не разрѣшался; онъ стоялъ во всей грозной своей силѣ и лишь требовалъ рѣшенія. Все послѣдующее время знаменательно именно попытками къ его рѣшенію. Теперь является вопросъ, какими обстоятельствами вызывалось и сопровождалось его рѣшеніе? въ какой мѣрѣ они способствовали или замедляли его разрѣшеніе? въ какомъ отношеніи они находились къ самому способу его рѣшенія или къ требованіямъ той и другой стороны? Отвѣтомъ на эти вопросы пусть послужитъ изложеніе послѣдующихъ событій.

Ө. Кургановъ.

Примѣч. 1-е къ 25 стр. Прѣв. Соб. за январь мѣсяцъ.
Приводя мѣсто изъ 9 суры, опредѣляющее отношеніе мусульманъ къ христіанамъ, по нѣмецкому переводу, и не имѣя предъ собою ни русскаго, ни другаго какого-нибудь перевода Корана, мы слово *Schriftbesitzer* отнесли къ книжникамъ, разумѣя подъ этимъ названіемъ лицъ, руководящихъ тотъ или другой народъ въ дѣлѣ религіи, по преимуществу занимающихся изученіемъ свящ. книгъ того или другаго народа, исповѣдующаго извѣстную религію, и въ частности христіанскихъ руководителей или наставниковъ народа. Послѣ мы узнали, что подъ словомъ *Schriftbesitzer* нужно разумѣть цѣлыя народы, которымъ дано писаніе, т. е. собственно іудеевъ и христіанъ, которымъ даны Богомъ свящ. книги (ветхаго завѣта), признаваемыя за богодухновенныя и мусульманами, и что *Schriftbesitzer* представляетъ переводъ съ арабскаго языка именно этого понятія. Поэтому болѣе точный переводъ означеннаго мѣста Корана можно представить въ слѣдующемъ видѣ: «воюйте съ тѣми (народами), обладающими свящ. книгами, которые не вѣруютъ въ Бога и въ страшный судъ, и не воспрещаютъ того, что воспрещено Богомъ и Его посланникомъ, и не исповѣдуютъ истинной религіи,—воюйте до тѣхъ поръ, пока они не будутъ платить подать и совершенно не покорятся». Такъ какъ обладающіе свящ. книгами, іудеи и христіане, не воспрещаютъ того, что воспрещено посланникомъ Божиимъ, Магометомъ, и не исповѣдуютъ истинной, мухамедланской, религіи, вслѣдствіе того вѣчная война противъ всѣхъ христіанъ (и іудеевъ) составляетъ священнѣйшую обязанность для

каждаго истиннаго мусульманина и покоренные христіане не иначе могутъ существовать на землѣ мухамедданской, какъ подъ условіемъ уплаты хараджа, или выкупа за право водворенія на землѣ, въ существѣ дѣла принадлежащей одному Богу и только отданной въ наслѣдіе истиннымъ Его исповѣдникамъ, т. е. мусульманамъ.

Примѣч. 2-е къ стр. 30 тойже кн. Милеть-баши не означаетъ гражданскаго владыку въ строгомъ смыслѣ этого слова. Самъ султанъ, по мухамедданскимъ воззрѣніямъ, не чисто гражданскій государь; онъ—тѣнь Бога на землѣ и столько же гражданскій государь, какъ и духовный. Поэтому въ столь теократическомъ государствѣ, какъ турецко-мухамедданское, Милеть-баши означаетъ духовнаго и вмѣстѣ гражданскаго владыку того или другаго народа *по вѣроисповѣданію*. Милеть-баши въ буквальному переводѣ значить собственно «начальникъ вѣры».

(продолженіе будетъ)

ДРЕВНЕЕ ЯЗЫЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ

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

—

Въ научно-философскихъ изслѣдованіяхъ духъ человѣческой составляетъ важнѣйшій предметъ, и вниманіе, возбужденное въ человѣкѣ съ самыхъ древнѣйшихъ временъ проявленіями его духовной жизни не только не ослабѣваетъ, а напротивъ увеличивается съ каждымъ шагомъ впередъ человѣческой мысли и науки до настоящаго времени. Настоящее время съ этой стороны преимуществуетъ предъ прошедшимъ въ томъ, что современная наука о духѣ въ своихъ изслѣдованіяхъ не довольствуется только той суммой психическихъ фактовъ и явленій, какую даетъ для нея индивидуальная жизнь человѣка, а захватываетъ психическую жизнь цѣлыхъ обществъ и цѣлыхъ народовъ на разнообразнѣйшихъ ступеняхъ развитія и въ различныя времена и такимъ образомъ вводитъ въ обширную область современной антропологии всю исторію развитія человѣческаго духа, всю исторію его самосознанія. Но подобныя изслѣдованія не для одной антропологии имѣютъ величайшую важность; они не менѣе важны въ области наукъ богословскихъ. Въ самомъ дѣлѣ, по скольку истина бытія души человѣческой имѣетъ тѣснѣйшую связь съ истиною бытія Божія, а потому и вмѣстѣ съ тѣмъ

съ коренными началами истинно-христіанской вѣры и жизни (1), всѣ историческіе факты развитія человѣческаго духа заслуживаютъ полнаго и глубочайшаго вниманія всякаго истиннаго богослова. Съ особенною очевидностью и особенно важно съ богословской стороны научнымъ и точнымъ образомъ выяснить тѣ многочисленныя и глубокіе по содержанію и внутреннему смыслу факты въ исторіи человѣческаго самосознанія, которые касаются религіозныхъ вѣрованій и потребностей человѣка, и его религіозно-нравственныхъ воззрѣній и требованій. Въ этихъ фактахъ существованія и развитія религіозно-нравственныхъ идей въ жизни всѣхъ людей всѣхъ временъ со всею ясностью видно, какъ, не смотря на грѣховное омраченіе человѣческой души, въ человѣкѣ раскрывались внутреннѣйшія и существеннѣйшія потребности его души, выходящія изъ его духовно-нравственной природы, созданной по образу Божию и подобію. Въ развитіи религіозно-нравственныхъ идей и стремленій въ человѣчествѣ обнаруживаются не случайныя, исключительно-возникающія изъ чувственныхъ воспріятій формы духовно-нравственной жизни, а заложенныя въ самой природѣ человѣка завѣтныя стремленія къ Богу, въ міръ горній и надежды на безсмертіе и лучшую участь въ жизни загробной.

Съ указанной богословской точки зрѣнія наиболѣе глубокой интересъ представляютъ тѣ человѣческія вѣрованія и представленія о душѣ, ея происхожденіи, отношеніи къ Богу и міру, о будущей судьбѣ ея за гробомъ, которыя постепенно переходили изъ отдаленнѣйшихъ временъ, теряющихся въ непроницаемомъ туманѣ доисторическихъ преданій, въ позднѣйшія религіозно-философскія системы древняго языческаго міра и чрезъ цѣлыя ряды поколѣній въ многомъ унаслѣдо-

(1) Г. Струве. Самостоятельное начало душевныхъ явленій. 1870. стр. 5—9.

ваны наукою и мыслию даже настоящаго времени. Ближайшимъ образомъ вниманіе испытующаго богослова и философа останавливаетъ повсюду находимая и ясно выраженная идея безсмертія человѣческой души, потому что въ этой идеѣ яснѣ всего выразилось сознаніе сродства души съ ея вѣчнымъ Творцомъ. На этой идеѣ основывается и въ ней коренится все древнѣйшее и новѣйшее религиозно-философское міросозерцаніе. Но, между тѣмъ какъ идея безсмертія является всеобщимъ и въ своей сущности постояннымъ фактомъ въ исторіи человѣческаго развитія, формы безсмертія или загробнаго существованія души въ различныхъ времена и на различныхъ ступеняхъ развитія представлялись весьма различно. Коренная и чистая идея безсмертія души обставлялась въ человѣческомъ сознаніи образами фантазіи, затемнялась тѣми формами мышленія и представленія, которыя непосредственно вытекали изъ чувственнаго опыта и воспріятія, такъ что безъ свѣта божественнаго откровенія безсмертіе души было довольно смутнымъ и неопредѣленнымъ, хотя и твердымъ убѣжденіемъ древняго дохристіанскаго міра и не могло быть вполне выяснено даже такими сильными умами, какъ Платонъ.

Ни одинъ феноменъ не могъ сильнѣ поражать человѣка, или глубже и могущественнѣ подѣйствовать на его разумъ и воображеніе, какъ смерть. Въ самомъ дѣлѣ, что дѣлается съ человѣкомъ послѣ смерти? Если полнаго уничтоженія по смерти не могъ и не желалъ представить себѣ ни одинъ даже самый неразвитый дикарь, то куда поступала та часть человѣка, по которой онъ безсмертенъ? Этотъ тревожный вопросъ мотивировалъ происхожденіе всего такъ называемаго культа мертвыхъ. Всѣ погребальные обычаи и церемоніи, во множествѣ существовавшіе и существующіе у каждаго народа древнихъ и новыхъ временъ, въ болѣе или менѣе ясныхъ чертахъ выражаютъ вѣрованія и представленія, гаданія и чаянія человѣка о своей будущей судьбѣ за гробомъ. Рѣшеніе этого же

вопроса было постояннымъ предметомъ религіозно-философскихъ міросозерцаній отъ древнѣйшихъ незапамятныхъ временъ. Само собою разумѣется, что на низшихъ и древнѣйшихъ ступеняхъ развитія человѣкъ еще не зналъ, куда помѣститъ души умершихъ, и по его представленію, о каковомъ мы судимъ по представленіямъ современныхъ дикарей, эти души въ неопредѣленной, воздухообразной формѣ блуждали около своихъ покинутыхъ жилищъ и становились демоническими существами. Мало по малу мысль и воображеніе создавали болѣе или менѣе опредѣленные мѣста для жилищъ отшедшихъ душъ, которыя вообще носятъ названія—„страны, поля душъ, острова блаженныхъ“ и т. п. Далѣе изъ идеи добра и зла, справедливости и воздаянія за то и другое, эти мѣста обыкновенно раздѣлялись на двѣ главныхъ области, типическій характеръ которыхъ имѣетъ болѣе или менѣе отдаленное сходство съ представленіями о раѣ и адѣ (¹). Не смотря однако на опредѣленность загробнаго мѣстопробыванія отшедшихъ душъ, ихъ жизнь все-таки представлялась въ высшей степени смутно и неясно; онѣ продолжали оставаться въ видѣ безцѣльно существующихъ и блуждающихъ тѣней, какъ это особенно ясно выражается въ воззрѣніяхъ Гомера (²). Для нехристіанскаго сознанія навсегда оставалась чуждой полная и живая форма личнаго безсмертія, и потому, какъ скоро вопросъ о загробной жизни души изъ области религіи переходилъ въ область философіи, эта послѣдняя не находила лучшаго исхода для души, какъ сліяніе ея съ самимъ Божествомъ, или съ міровымъ духомъ, при чемъ конечно не могло быть и рѣчи о личности, или индивидуальности ея послѣ смерти человѣка.

(¹) W. Alger, A critical History of the Doctrine of a future Life, p. 68 и сл. Ср. Parallèles des religions, t. I, p. 1-ère, pp. 599, 725, 745 и вообще весьма многія мѣста, гдѣ говорится о представленіяхъ разныхъ народовъ о загробной жизни.

(²) Одисс. X, 494—495; XI, 475. Илиада, XVI, 855.

Но, вмѣстѣ съ этими довольно неопредѣленными представленіями объ общей и конечной загробной участи человѣческой души, въ исторіи развитія человѣческаго самосознанія мы встрѣчаемся съ одною опредѣленною и замѣчательно выраженною формою ея безсмертія, именно, съ вѣрованіемъ въ переселеніе душъ, которое притомъ является одною изъ первыхъ и наиболѣе распространенныхъ ⁽¹⁾ формъ въ представленіяхъ о загробной жизни у разныхъ народовъ древняго и новаго и даже современнаго ⁽²⁾ міра, какъ это мы увидимъ далѣе въ подлежащей подробности. Подъ именемъ душепереселенія или метемпсихозиса (*μετεμψύχωσις*) разумѣется вѣрованіе и ученіе, по которому душа послѣ своего разлученія съ тѣломъ продолжаетъ свое существованіе въ болѣе или менѣе длинномъ рядѣ странствованій и переселеній или на землѣ, или подъ землею, или наконецъ надъ землею. Въ первомъ случаѣ, т. е. въ своихъ странствованіяхъ на землѣ, душа, по этому вѣрованію и ученію, переселяется въ тѣла другихъ людей, въ животныхъ, въ растенія и даже въ неодушевленные предметы. Во второмъ случаѣ, т. е. въ странствованіяхъ подъ землею, душа, имѣя нѣкотораго рода матеріальное сложеніе, переходитъ различныя области подземнаго міра и оттуда, смотря по своему нравственному достоинству, начинаетъ странствованіе третьяго рода, въ которомъ она, по мѣрѣ своего восхожденія изъ низшихъ сферъ въ высшія области звѣзднаго и эфирнаго пространства, сбрасываетъ съ себя всѣ матеріальные элементы, и такимъ образомъ

(1) W. Alger, op. c. p. 475.—Panthéon Littéraire. Lettres édifiantes et curieuses, concernant l'Asie, l'Afrique et l'Amérique, publiées par Aimé-Martin, t. II, p. 464—465.

(2) Изъ миллиарда приблизительно всѣхъ людей, населяющихъ земной шаръ, по увѣренію профессора Уильсона, 650 милліоновъ человѣкъ раздѣляютъ вѣрованіе въ душепереселеніе. Wilson, Two lectures on the religious Opinions of the Hindus. p. 64, у Alger'a op. c. p. 475.

очищалась отъ зла, имманентнаго—по древнимъ представлѣніямъ—матеріи (*ἔλν*), востекаетъ въ міръ горній, гдѣ въ вѣчномъ и незаходимомъ свѣтѣ бытія, совершенства и всеблаженной жизни царствуетъ высочайшее Божество, высочайшій Разумъ, міровой и премірный Духъ, съ которымъ душа и сливается, какъ-бы совершенно исчезая въ невѣдомыхъ пространствахъ и недостигаемыхъ глубинахъ бытія (¹). Всѣ указанные виды душепереселенія въ кругу тѣхъ міросозерцаній, въ которыхъ ученіе о немъ имѣло мѣсто, за исключеніемъ некультурныхъ народовъ, большею частію встрѣчаются всѣ вмѣстѣ во взаимной связи и происходятъ послѣдовательно одинъ за другимъ, при чемъ однако конечнымъ предѣломъ и конечною цѣлью всѣхъ странствованій и переселеній души всегда остается небо, міръ горній, безконечное лоно Безконечнаго.

Изъ этого очерка существеннаго содержанія вѣрованія и ученія о душепереселеніи вытекаетъ надлежащее представленіе о степени философско-богословскаго значенія занимающаго насъ предмета. Въ вѣрованіи и ученіи о душепереселеніи выражался духъ, характеръ и степень глубины цѣлыхъ философскихъ системъ и религіозныхъ міросозерцаній. Прежде чѣмъ допустить и увѣровать въ переселеніе души, люди должны были уже болѣе или менѣе ясно сознать различіе души отъ тѣла. Съ этого первоначальнаго пункта началось развитіе всѣхъ религіозныхъ и философскихъ представленій о душѣ, въ которыхъ человѣкъ старался уяснить для себя свое собственное бытіе и свое

(¹) Нѣкоторые называютъ метемпсихозисомъ только тотъ родъ душепереселенія, въ которомъ душа не переходитъ въ другія тѣла, а только устремляется въ горній міръ къ сѣю съ Божествомъ, въ отличіе отъ метенсоматосиса (*μετενσωμάτωσις*), въ которомъ душа, смотря по своимъ нравственнымъ качествамъ, переходитъ въ тѣла растений и животныхъ. — См. Bohlen, *Das alte Indien mit besonderer Rücksicht auf Aegypten*, B. I, S. 172. Creuzer, *Symbolik und Mythologie*, B. I, S. 137.

отношеніе къ внѣшнему міру. Но, между тѣмъ какъ человѣкъ созналъ противоположность духовнаго и матеріальнаго, души и тѣла, для него въ тоже время стало ясно, что его духъ вовсе не то, что онъ замѣчалъ въ предметахъ и явленіяхъ внѣшняго міра, что отечество духа не здѣсь, на землѣ, гдѣ все преходитъ, тлѣетъ и измѣняется, а гдѣ-то въ горнемъ мірѣ, который человѣкъ напрасно отыскивалъ и не могъ найти безъ свѣта божественнаго откровенія и безъ открытія къ нему истиннаго пути божественнымъ Искупителемъ. Въ глубинѣ своей религіозно-философской мысли и религіозно-нравственнаго чувства человѣкъ находилъ живую потребность разорвать послѣ смерти тлѣнной и быстро разлагающейся тѣлесной оболочки всякую связь между ея недостатками, слабостями и вообще зломъ, присущимъ матеріи и между духомъ, высокое достоинство и назначеніе котораго человѣкъ всегда вольно и невольно чувствовалъ, сознавалъ и выражалъ съ непобѣдимой силою въ стремленіяхъ къ лучшей участи за гробомъ, даже къ сліянію съ самимъ Божествомъ. Но какъ скоро человѣкъ созналъ высшее достоинство и назначеніе своего духа, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ неизбѣжно уразумѣлъ, что и Божество, которое онъ старался приблизить къ себѣ въ формахъ фетишей, или въ формахъ человѣкообразныхъ, хотя и присутствуетъ въ мірѣ Своею присносущною силою, тѣмъ не менѣе не обнимается ни природой, ни человѣкомъ, а стоитъ превыше всего, какъ Духъ высочайшій, премірный, источникъ жизни и свѣтоодатель, и душа человѣка оказалась даже въ языческомъ сознаніи образомъ и подобіемъ, частицею, искрою Божества. Такимъ образомъ вмѣстѣ съ вопросомъ объ отношеніи человѣка къ міру, совмѣстно и современно, возникалъ религіозно-философскій вопросъ объ отношеніи человѣка къ Богу во время его земной жизни и по смерти. Однимъ изъ важнѣйшихъ моментовъ въ постановкѣ и рѣшеніи этого вопроса въ древнемъ языческомъ мірѣ опять является вѣрованіе и ученіе о душепере-

селеніи, которое отсюда получаетъ глубокое богословское значеніе. Въ самомъ дѣлѣ, строго-научное и чуждое предвзятыхъ мыслей изслѣдованіе религіозной жизни и міросозерцанія древняго языческаго міра доставляетъ неопровержимыя историческія доказательства той великой истины, что до пришествія въ міръ Христа Спасителя человѣчество въ теченіе многихъ вѣковъ своего развитія рѣшало всѣ великіе вопросы о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ, но не рѣшило удовлетворительно ни одного изъ нихъ и, сознавши свое безсиліе, пребывало во тьмѣ и сѣни смертной, ожидая Того, который составлялъ чалніе всѣхъ народовъ и былъ свѣтомъ въ откровеніе всѣхъ языковъ. Такое изслѣдованіе открываетъ для богословской науки драгоцѣннѣйшія данныя для апологетическаго раскрытія величайшихъ истинъ святой вѣры предъ лицомъ всѣхъ скептиковъ и рационалистовъ нашего времени. Съ этой стороны ученіе о душепереселеніи, состоящее въ тѣснѣйшей связи не только съ идеей безсмертія, но и со всею суммою религіозно-философскихъ идей древняго міра, заслуживаетъ преимущественнаго вниманія, что было выражено еще въ концѣ прошлаго столѣтія К. Флюгге въ его программѣ изученія исторіи религій и въ „Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit, Auferstehung, Gericht und Vergeltung“ (Leipzig, 1794 и 95 (1)).

Наконецъ изъ глубины исторіи философское значеніе ученія о душепереселеніи простирается даже до современной философіи духа. Въ вѣрованіи и ученіи о душепереселеніи человѣкъ во всей природѣ видѣлъ присутствіе духа, присутствіе самого Божества, которое разливается повсюду и проникаетъ все, и такимъ образомъ душепереселеніе служило выраженіемъ иде-

(1) См. Beiträge zur Philosophie und Geschichte der Religion und Sittenlehre, herausgeg. v. Stäudlin, 1797, Lübeck, B. II, 89.

ально-пантеистическаго міросозерцаія. Въ томъ, что человѣкъ въ разнообразіи природы видѣлъ единое, развивающееся въ непрерывномъ круговращеніи и измѣненіи въ многообразіе формъ, заключалась непосредственная истина, истина постоянного измѣненія, свойственнаго міру конечныхъ вещей, и единства силъ природы. Но эта же истина является однимъ изъ важнѣйшихъ выводовъ современнаго естествознанія, только съ тою разницею, что, между тѣмъ какъ идеально-пантеистическое міросозерцаіе всякое измѣненіе въ мірѣ приписывало міровому Духу, матеріально-пантеистическое, или вѣрнѣе пандинамическое міросозерцаіе настоящаго времени въ ученіи о круговращеніи матеріи и жизни (*Kreislauf des Lebens*) и переходѣ формъ ея одной въ другую всякое измѣненіе въ мірѣ приписываетъ исключительно простому веществу, отрицая присутствіе въ мірѣ міроправительствующаго Духа и въ человѣкѣ разумно-нравственной души. Въ этомъ соотношеніи двухъ отдаленныхъ вѣками доктринъ для всякаго мыслящаго человѣка открывается закономѣрное историческое теченіе человѣческой мысли въ таинственномъ кругу около однихъ и тѣхъ же центральныхъ пунктовъ, въ концѣ всего остающихся внѣ свѣта божественнаго откровенія недостижимыми для человѣческаго пониманія, — именно, духа и матеріи въ ихъ сущности. Съ другой стороны ученіе о душепереселеніи въ новой формѣ возродилось у спиритовъ, которые въ своихъ попыткахъ устранить преграду, лежащую между чувственнымъ и сверхчувственнымъ міромъ воскресили вѣрованія и ученія глубочайшей древности, когда человѣкъ, подавляемый скептицизмомъ, въ умственномъ и нравственномъ расслабленіи, усиливался при помощи магическихъ и теургическихъ средствъ достигнуть еще при жизни полнаго освобожденія своей души отъ тѣлесныхъ узъ и такимъ образомъ сдѣлаться способнымъ къ непосредственному ощущенію и созерцаію истины въ мірѣ сверхчувственномъ, духов-

номъ ⁽¹⁾. Такимъ образомъ научное изслѣдованіе древняго ученія о душепереселеніи, помимо своего спеціального философскаго и богословскаго значенія, вызывается даже современными потребностями жизни, выходящими изъ общественнаго сознанія и настроенія относительно важнѣйшихъ вопросовъ науки и глубочайшихъ истинъ вѣры ⁽²⁾. Конечно, граница, отдѣляющая древнее языческое ученіе о душепереселеніи отъ современнаго ученія о круговращеніи матеріальныхъ формъ, или отъ спиритскихъ идей, велика, тѣмъ не менѣе, если душепереселеніе не существуетъ въ настоящее время какъ опредѣленное религіозно-философское ученіе, въ человѣчествѣ остается его идея, съ одной стороны въ матеріализмѣ, какъ аналогическое съ древнимъ обобщеніе динамическихъ измѣненій матеріальныхъ формъ, а съ другой стороны—въ спиритизмѣ, какъ аналогическое съ древнимъ рѣшеніе вопроса объ отношеніи души къ тѣлу.

Принимая ученіе о душепереселеніи за одно изъ замѣчательнѣйшихъ проявленій человѣческой мысли въ древнемъ языческомъ мірѣ, мы прослѣдимъ его исторически и, при помощи возможной для нашихъ средствъ критики всѣхъ относящихся къ предмету данныхъ, постараемся уяснить себѣ его развитіе, существованіе и значеніе и указать тѣ историческіе пути, по которымъ это ученіе въ порядкѣ времени переходило изъ одного вѣка въ другой, а можетъ быть и отъ одного народа къ другому, и какъ наконецъ потеряло свою силу и значеніе, оставаясь достояніемъ только некультурныхъ

⁽¹⁾ Спиритская доктрина напр. во многихъ пунктахъ такъ близко подходит къ вѣрованіямъ и представленіямъ индѣйцевъ, что представляется ихъ точной копией въ самыхъ поразительныхъ подробностяхъ, какъ это можно видѣть у Виндишмана въ его «Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte».

⁽²⁾ Въ одномъ изъ русскихъ духовныхъ журналовъ даже былъ напечатанъ однажды отвѣтъ на письмо одной дамы о душепереселеніи.—Духовный Вѣстникъ, 1867, [апрѣль]

народовъ современнаго міра. Въ самомъ дѣлѣ, когда свѣтъ вѣры Христовой озарилъ темную область потусторонняго человѣческаго бытія, ученіе о душепереселеніи стало исчезать изъ круга человѣческаго сознанія. Хотя оно перешло, какъ наслѣдіе восточныхъ религій и греческой философіи, въ гностическія христіанскія системы и допущено даже однимъ изъ замѣчательнѣйшихъ учителей церкви—Оригеномъ, но затѣмъ слѣды его уже теряются, и только изрѣдка въ неясныхъ образахъ душепереселеніе является смутнымъ, мистическимъ представленіемъ въ мистико-пантеистическихъ системахъ средневѣковыхъ мыслителей, какъ напр. у Скотта Эригены, Парацельса и нѣкоторыхъ другихъ.

Само собою и ближайшимъ образомъ изъ предшествовавшихъ соображеній очевидно, что вѣрованіе и ученіе о душепереселеніи находилось въ тѣснѣйшей внутренней связи со всѣмъ кругомъ религіозно-философскаго міросозерцанія того или другаго народа. Поэтому научное изслѣдованіе этого ученія по существенной необходимости захватываетъ факты, относящіеся къ религіозному человѣческому сознанію въ его непосредственной сущности. Душепереселеніе не было философски-отвлеченной идеей, есotericскимъ достояніемъ немногихъ избранныхъ; оно было религіозно-живымъ вѣрованіемъ массъ. Философія только стремилась утвердить анализомъ и авторитетомъ науки то, что представляло вѣрованіе и авторитетъ религіи. Въ этомъ положеніи между религіей и философіей ученіе о душепереселеніи является въ древнемъ языческомъ мірѣ не случайнымъ и поверхностнымъ, не частнымъ и единоличнымъ заблужденіемъ человѣческаго ума, а имѣетъ въ своемъ основаніи болѣе глубокія начала и побужденія и болѣе заманчивыя условія для того, чтобы оно такъ долго держалось въ умахъ многихъ людей и занимало вниманіе самыхъ глубокихъ мыслителей, каковы Платонъ и Оригенъ. Нужно при этомъ замѣтить, что вѣрованіе и ученіе о душепереселеніи принималось

не въ силу разсудочныхъ доказательствъ и діалектически-тонкихъ измышленій, а непосредственно усвоилось сердцемъ; оно овладѣвало всѣмъ духовнымъ существомъ чловѣка, не какъ частный философскій выводъ, а какъ всепроникающая идея его религіозно-философскихъ воззрѣній на природу своей собственной души и на ея отношенія къ Божеству и внѣшнему міру. Въ этой идеѣ о переселеніи своей души чловѣкъ лелѣялъ увлекательную мечту, представлявшую исходъ для его завѣтныхъ стремленій къ вѣчной жизни въ Богѣ и къ блаженству, чуждому всякаго нравственнаго и физическаго зла и несовершенства.

Однако вѣрованіе и ученіе о душепереселеніи представляетъ загробную участь чловѣческой души не такъ, чтобы тотчасъ, иди вскорѣ послѣ смерти она вступала въ какое нибудь болѣе или менѣе постоянное и неизмѣнное состояніе, а въ видѣ цѣлостнаго процесса, направленнаго къ дальнѣйшимъ цѣлямъ загробнаго бытія души. Эта самая сторона въ ученіи о душепереселеніи указываетъ идею, которая предначертываетъ путь для историческаго изслѣдованія его. Религія и философія дрвняго языческаго міра употребляла всевозможныя усилія, чтобы выяснитъ отношеніе конечнаго къ безконечному, матеріальнаго къ духовному, чловѣка къ Божеству, открыть для перваго путь приближенія къ послѣднему и такимъ образомъ успокоить душевную тревогу язычествующаго чловѣчества, которое въ лицѣ лучшихъ своихъ представителей искало истиннаго Бога, жаждало примиренія и единенія съ Нимъ, но не знало и не имѣло къ тому ни настоящихъ путей, ни средствъ. Ученіе о душепереселеніи именно и было историческимъ выраженіемъ того, какъ отъ древнѣйшихъ временъ чловѣческой умъ былъ изобрѣтателемъ относительно тайнъ, доступныхъ чловѣку не иначе, какъ только путемъ божественнаго откровенія, и какъ чловѣкъ старался своими собственными усиліями отыскать пути и средства къ примиренію съ Богомъ и къ достиженію въ Немъ вѣчнаго блаженства для своей безсмертной души.

Путь исторической критики, которымъ мы намѣрены идти въ предпринимаемомъ изслѣдованіи, помимо всѣхъ частныхъ его преимуществъ, обусловливаемыхъ самымъ свойствомъ нашего предмета, имѣющаго по преимуществу историческій характеръ и значеніе, имѣетъ высокое общенаучное достоинство. Все, что возникаетъ живетъ и исчезаетъ въ мірѣ духа и матеріи, имѣетъ свою исторію. Каждый предметъ, или явленіе въ исторіи своего существованія, какъ въ послѣдовательномъ рядѣ измѣненій, обнаруживается съ доступныхъ своихъ сторонъ не въ одинъ какой нибудь данный моментъ своего бытія, а отъ начала до конца его, въ цѣломъ рядѣ причинно-связанныхъ переходовъ изъ одной формы въ другую. Потому историческое изслѣдованіе, раскрывая послѣдовательную связь и сцѣпленіе причинъ со слѣдствіями въ процессѣ существованія даннаго предмета, или явленія, доставляетъ изслѣдователю или наблюдателю наиболѣе полную сумму данныхъ, которыя открываютъ возможность приблизить къ пониманію сущность изучаемаго факта. Въ силу такого научнаго значенія историческаго метода изслѣдованія онъ и находитъ въ настоящее время самое обширное примѣненіе во всѣхъ областяхъ человѣческаго познанія.

Однако при всѣхъ выгодахъ историческаго изслѣдованія оно имѣетъ и свои невыгодныя стороны. Часто оно представляетъ непобѣдимыя трудности въ изученіи предмета по недостатку фактовъ, или по невозможности понять ихъ истинное значеніе и дать имъ надлежащее истолкованіе. Въ самомъ дѣлѣ, если трудно объять данный предметъ со всѣхъ сторонъ только въ одинъ какой нибудь моментъ, то несравненно труднѣе прослѣдить его отъ начала до конца, во весь періодъ его существованія. Особенно это слѣдуетъ сказать о такихъ историческихъ изслѣдованіяхъ, которыя направляются и простираются далеко въ мракъ прошедшаго. Современному человѣку, напримѣръ, трудно разбирать и изучать исторически тѣ факты, на объясненія кото-

рыхъ покушается геологія. Между тѣмъ въ геологической исторіи ученый имѣетъ дѣло съ наиболѣе устойчивыми слѣдами минувшаго, отпечатлѣнными и сохраняемыми инертной матеріей. Другое дѣло—исторія чело­вѣческаго духа: ея прошедшее почти совершенно исчезаетъ въ настоящемъ, какъ зерно въ развивающемся изъ него организмѣ. Слѣды, оставляемые жизнью живаго, самодѣтельнаго и самосознающаго чело­вѣческаго духа, не застываютъ въ одной опредѣленной формѣ, а растутъ и развиваются, слагаются и разлагаются, являются и исчезаютъ. Жизнь духа протекаетъ не предъ глазами изслѣдователя и не подлежитъ искусственнымъ орудіямъ изслѣдованія; историческіе памятники его развитія, особенно на первыхъ порахъ, кромѣ скудости въ своемъ содержаніи и количествѣ, могутъ принимать еще въ умѣ изучающаго самые разнообразныя оттѣнки и вести къ самымъ разнообразнымъ предположеніямъ и заключеніямъ. Для современнаго чело­вѣка, изучающаго первоначальную, или вообще древнюю исторію чело­вѣческаго развитія, гораздо труднѣе поставить себя въ условія минувшей умственной жизни, чтобы правильно понять и оцѣнить ее, чѣмъ для геолога представить себѣ условія минувшей жизни земнаго шара, потому что, въ послѣднемъ случаѣ, онъ разбираетъ такіе факты, которые видитъ съ наибольшею объективностью, во всеоружіи естествознанія и даже можетъ подвергать ихъ личному опытному изслѣдованію. Вслѣдствіе этого историческія изслѣдованія духовной жизни чело­вѣчества, можно смѣло сказать, никогда не могутъ вполне достигать предполагаемыхъ ими цѣлей: результатъ ихъ всегда будетъ не болѣе, какъ только въ нѣкоторомъ родѣ величина прибли­женная.

Выраженныя нами невыгоды, или лучше сказать неудобство историческихъ изслѣдованій, заключающіяся въ трудности, а иногда даже и невозможности ихъ надлежащаго выполненія, въ полной мѣрѣ даютъ себя чувствовать по отношенію къ ученію о душепереселе-

ніи въ древнемъ мірѣ. Прежде всего и главнымъ образомъ возникаетъ затрудненіе изъ недостатка и крайней неясности ближайшихъ историческихъ источниковъ за древнѣйшіе періоды умственной жизни человѣчества. До насъ дошли только слабые отголоски, выражающіе древнѣйшія воззрѣнія человѣка на посмертную участь своей души и ея переселенія, въ немногихъ сохранившихся историческихъ памятникахъ, преданіяхъ и въ уцѣлѣвшихъ до сихъ поръ вѣрованіяхъ современныхъ восточныхъ народовъ. Но дошедшіе до насъ историческіе памятники и преданія не только сами по себѣ мало доступны для пониманія (¹), а еще въ разное время подвергались передѣлкамъ и интерполяціямъ; съ другой стороны и современные вѣрованія восточныхъ народовъ ни въ какомъ случаѣ не могутъ быть тождественными съ древнѣйшими вѣрованіями вообще и съ вѣрованіемъ въ душепереселеніе въ частности. При этихъ обстоятельствахъ возможность историческаго изслѣдованія о душепереселеніи упрочивается только тѣмъ, что по настоящее время сдѣлаво весьма много изслѣдованій, которыя обвиняютъ всѣ пути исторической жизни древняго человѣчества, а потому проливаютъ свѣтъ и на рассматриваемое ученіе. Далѣе, какъ мы уже замѣтили, ученіе о душепереселеніи находится въ тѣснѣйшей связи со всѣми религіозными воззрѣ-

(¹) Напр. одинъ ученый египтологъ заканчиваетъ свое изслѣдованіе о судѣ надъ мертвыми у египтянъ слѣдующими словами: «а вѣрно-ли мы поняли вѣрованія и представленія египтянъ о посмертной участи души, вѣрно-ли ихъ объяснили,—кто рѣшить это?... Ты, бессмертный духъ, возстань изъ своей гробницы и подтверди истинность нашихъ гаданій, или накажи насъ за ложь!... Но умершій покоится въ могилѣ вѣчнымъ сномъ и не отвѣтитъ намъ ничего, а между тѣмъ ни настоящій день, ни настоящій часъ не можетъ рѣшить, постояненъ-ли тотъ свѣтъ, который наука пролила на Египетъ, или онъ не болѣе, какъ исчезающая комета»... Uhlemann, Das Todtengericht bei den alten Aegypten, S. 16.

ніями и вѣрованіями, особенно у древнѣйшихъ культурныхъ народовъ. Эта связь, при существованіи въ настоящее время множества разнообразныхъ и въ своемъ родѣ авторитетныхъ взглядовъ и толкованій на миѳы и религіи язычества, въ высшей степени усложняетъ дѣло, особенно въ тѣхъ пунктахъ, гдѣ ученіе о душепереселеніи изъ круга чисто религіозныхъ воззрѣній переходитъ на почву философіи. Наконецъ, нужно еще замѣтить, что полное изслѣдованіе древняго ученія о душепереселеніи должно имѣть такой обширный объемъ, что для надлежащаго его выполнения потребовалось-бы, при продолжительномъ сравнительномъ изученіи источниковъ, чрезвычайно много времени и мѣста (¹). По всѣмъ этимъ причинамъ предстоящій трудъ не можетъ удовлетворить всѣмъ требованіямъ исторической критики; приспособительно къ тому, на сколько для него были осуществимы всѣ необходимыя условія, въ немъ имѣлось въ виду не столько полное, сколько по возможности вѣрное и точное историко-критическое изображеніе древняго ученія о душепереселеніи, что и составляетъ задачу нашего изслѣдованія.

(¹) It would occupy too great a portion of time and space to draw up an historical sketch of the doctrine of the metempsychosis, признаеть Энгель въ *The History and doctrine of Buddhism*, p. 26.

I.

Ученіе о душепереселеніи въ кругу тѣхъ міросозерцаній, въ которыхъ философская мысль еще не выдѣлилась изъ религіозныхъ вѣрованій.

—

Главнѣйшіе источники и общая критическая оцѣнка ихъ.

Сущность предмета заставляетъ предпослать изслѣдованію его короткій и общій критическій обзоръ главнѣйшихъ источниковъ, потому что историческія данныя относительно ученія о душепереселеніи разсѣяны въ сочиненіяхъ различнаго рода, изъ которыхъ ни одно не имѣетъ спеціального значенія для его раскрытія. При различіи источниковъ, при существованіи различныхъ и нерѣдко даже противоположныхъ точекъ зрѣнія на предметъ можно ориентироваться только путемъ тщательнаго сравненія всѣхъ данныхъ. Этотъ путь для представленнаго отдѣла намѣчается болѣе или менѣе опредѣленною группою сочиненій, которыя взаимно дополняютъ и объясняютъ одно другое. Общую исторію умственно-религіознаго развитія человѣчества изображаютъ Бастіанъ въ „Der Mensch in der Geschichte“ и Вуттке въ „Geschichte des Heidenthums“. Содержаніе этихъ двухъ сочиненій имѣетъ существенное сходство, которое особенно обнаруживается въ томъ, что оба автора пользуются, во многихъ мѣстахъ дословно, одними и тѣми же источниками и приводятъ одни и тѣже факты. Но на сколько сходно содержа-

ніе, на столько различно направленіе и научное достоинство этихъ сочиненій. Между тѣмъ какъ Бастіанъ представляетъ читателю въ высшей степени безсвязный и беспорядочный наборъ фактовъ и сухіе, односторонніе, небрежно-изложенные выводы въ духѣ крайней матеріалистической антропологии, Вуттке съ научною строгостію и основательностію вноситъ въ мракъ некультурной и древнѣйшей жизни человѣчества свѣтъ глубокой и ясной мысли. У Бастіана факты духовной жизни человѣка до причудливости перемѣшаны, и потому изложеніе ихъ до крайности утомляетъ читателя пестротой образовъ, между тѣмъ какъ у Вуттке вмѣсто причудливой игры цвѣтовъ выступаетъ полная, хотя и нелишенная нѣкоторыхъ недостатковъ картина умственно-религіозной жизни языческихъ народовъ. Въ этой картинѣ Вуттке изображаетъ исторію язычества не просто какъ исторію религій, а какъ исторію духа язычествующаго человѣчества во всѣхъ его существенныхъ обнаруженіяхъ и изъ глубины этой исторіи выводитъ основную идею своего сочиненія, заключающуюся въ томъ, что язычество не есть обособленный и самъ въ себѣ законченный всемірноисторическій фактъ, а составляетъ предуготовительную ступень къ христіанству. Очевидно, что душепереселеніе, какъ одинъ изъ важнѣйшихъ фактовъ умственно-религіозной жизни языческаго міра, находитъ у Вуттке надлежащее мѣсто и объясненіе. Факты en masse, представляемые Бастіаномъ и объясняемые Вуттке, дополняются и раскрываются съ другихъ своихъ сторонъ въ „Parallèles des religions“ и въ „A critical History of the Doctrine of a future Life“ Алджера. Оба эти сочиненія доставляютъ большое количество данныхъ, которыя при надлежащей повѣркѣ могутъ служить къ выясненію метемпсихозиса. Въ первомъ изъ нихъ, хотя безъ особенной связи и довольно поверхностно, излагается чрезвычайно много свѣдѣній, почерпнутыхъ изъ исторіи и путешествій, о религіозныхъ вѣрованіяхъ и культахъ всѣхъ народовъ древняго и

новаго міра. Въ данномъ случаѣ оно важно именно методомъ параллельнаго изложенія, хотя параллель въ весьма многихъ случаяхъ исчезаетъ, или оказывается натянутой. Въ „Критической исторіи ученія о будущей жизни“ Алджера не особенно много критическаго элемента; это сочиненіе представляетъ въ популярномъ изложеніи не столько исторію, сколько не лишеныя художественности историческіе эскизы, изображающіе безъ прагматической связи вѣрованія разныхъ народовъ въ будущую жизнь, начиная отъ древнѣйшихъ временъ и до настоящаго. Тѣмъ не менѣе книга Алджера заключаетъ въ себѣ очень много полезныхъ указаній и разъясненій, которыя притомъ относительно ученія о душепереселеніи имѣютъ ближайшее и специальное значеніе.

Общими источниками свѣдѣній о древнихъ, языческихъ религіозныхъ вѣрованіяхъ и представленіяхъ служатъ „Symbolik und Mythologie der alten Völker besonders der griechen“ Крейцера и „Lehrbuch der Religionsgeschichte und Mythologie der vorzüglichsten Völker des Alterthums“ Эккермана. Научное достоинство перваго изъ этихъ сочиненій довольно извѣстно, и не нужно распространяться о томъ, какъ оно важно для изслѣдованія о душепереселеніи. Второе, имѣя названіе и характеръ учебника, въ тоже время отличается болѣе научно, чѣмъ учебною постановкою дѣла, и, что особенно важно, заключаетъ въ себѣ много оригинальныхъ взглядовъ на мифы и религію язычества, на достаточныхъ основаніяхъ удаляющихся отъ тѣхъ, которые общеприняты и освящены авторитетами. Со всѣми названными сочиненіями связывается трудъ Дёллингера „Heidenthum und Judenthum“, въ которомъ фактамъ религіозно-нравственной жизни язычества придано высшее значеніе, концентрирующееся въ великомъ фактѣ основанія царства божія на землѣ. По своему научно-богословскому направленію и характеру сочиненіе Дёллингера, вмѣстѣ съ Вутке, можетъ служить объединительнымъ пунктомъ какъ для общаго

изслѣдованія всѣхъ религіозныхъ системъ древняго языческаго міра, такъ и для частнаго раскрытія языческаго ученія о душепереселеніи⁽¹⁾.

Самое большое количество источниковъ, отличающееся разнообразіемъ и богатствомъ содержанія, представляютъ историко-филологическія и историко-философскія изслѣдованія объ арійскихъ племенахъ и египтянахъ. Изъ нихъ какъ общее историческое изображеніе умственно-религіознаго міросозерцанія древнихъ арійскихъ племенъ и египтянъ особенно замѣчательно сочиненіе Макса Дункера „Geschichte des Alterthums“, въ которомъ глубина мысли соединяется съ изяществомъ литературнаго изложенія. Силою научнаго воображенія Дункеръ оживотворяетъ образы давноминувшей жизни и такимъ образомъ то, что у болѣе холодныхъ изслѣдователей, какъ напр. у Ляссена, является сухимъ и строгимъ рассказомъ, у него является полною жизнью картиной. Ляссень въ своемъ обширномъ сочиненіи „Indische Alterthumskunde“ больше занимается исторіей внѣшняго, общественнаго развитія индѣйцевъ въ отпавленіяхъ гражданской и международной жизни, чѣмъ исторіей ихъ умственнаго развитія, и потому даетъ только общее представленіе и понятіе о складѣ и содержаніи религіознаго индѣйскаго міросозерцанія. Тѣмъ не менѣе, въ той полнотѣ, какою отличается его

(1) Къ этимъ сочиненіямъ относятся еще «Die Religion der Hellenen aus den Mythen, den Lehren der Philosophen und dem Kultus entwickelt und dargestellt» Ринка, который, будучи ученикомъ Крейцера, слѣдуетъ его методу и отличается только тѣмъ, что до крайности христианизируетъ миѳы и языческій культъ, выводя ихъ содержаніе и внутреннее значеніе изъ врожденной чело­вѣку потребности истиннаго боговѣденія и истинной религіозно-нравственной жизни; «Die Mythologie der asiatischen Völker, der Aegypten, Griechen, Römer, Germanen und Slawen» Швенка, «Mythengeschichte der asiatischen Welt» Гёппеса и наконецъ «Die Erdkunde im Verhältniss zur Natur und zur Geschichte des Menschen» К. Риттера.

изслѣдованіе, заключаются цѣнныя данныя для изученія и выясненія различныхъ сторонъ умственно-религіозной жизни индѣйцевъ и между прочимъ ихъ вѣрованія въ переселеніе душъ. Притомъ то, что передаетъ Ляссенъ какъ историческіе факты, разъясняетъ Боленъ въ „Das alte Indien mit besonderer Rücksicht auf Aegypten“. Это сочиненіе, какъ заявляетъ самъ авторъ, есть компиляція, преимущественно по Кольбруку и Отмару Франку, въ которой Боленъ между прочимъ старается выяснитъ, хотя и не совсѣмъ удачно, историческое соотношеніе между индѣйскимъ міросозерцаніемъ и египетскимъ. Философская сторона индѣйскаго міросозерцанія со всею подробностію изображается и раскрывается у І. Виндишмана въ его „Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte“. Сочиненіе Виндишмана имѣетъ своеобразный характеръ и представляетъ оригинальный взглядъ на умственную жизнь индѣйцевъ, именно, начала ихъ умственно-религіознаго міросозерцанія авторъ сводитъ къ интуиціи и ясновидѣнію, которыя будто-бы имѣютъ ближайшую и непосредственную связь съ древнѣйшими откровеніями Божества человѣку. Въ данномъ случаѣ это сочиненіе важно не по своимъ философскимъ взглядамъ, а потому что заключаетъ въ себѣ подлинныя отрывки индѣйской литературы въ переводѣ на нѣмецкій языкъ,—напр. особенно важна въ вопросѣ о душепереселеніи вся двѣнадцатая книга законовъ Ману и нѣкоторыя изъ упанишадъ (¹).

(¹) Съ этими сочиненіями соединяются—«Essai sur la philosophie des Hindous» Кольбрука въ переводѣ Потье (Pauthier), «Les Livres sacrés de l'Orient», изданныя Потье, «Indische Studien» Вебера, «Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien» Бюрнафа, «Religion des Buddha» Кёппена, «Zend-Avesta» и «Anhang zum Zendavesta» Клейкера, «Zoroastrische Studien» Виндишмана, «Die heilige Sage und das gesammte Religionsystem der alten Bactrer, Meder und Perser oder des Zendvolks» Роде и наконецъ «Essai sur la philosophie orientale» Шарма.

Въ изслѣдованіи ученія о душепереселеніи у египтянъ ближайшее значеніе имѣетъ „*Jaī an sinsin sive liber metempsychosis veterum Aegyptiorum e duabus papyris funebribus hieraticis signis exaratis*“, Бругша. Однако этимъ документомъ можно пользоваться не иначе, какъ съ осторожностью, потому что издавшій его знаменитый египтологъ въ изображеніи „*Liber metempsychosis*“ представилъ гіероглифическій текстъ и переводъ его безъ достаточныхъ филологическихъ основаній и разбора, такъ что, по мнѣнію нѣкоторыхъ, онъ совершенно удалился отъ настоящаго смысла подлиннаго текста (¹). По отношенію къ философской сторонѣ египетскаго міросозерцанія незамѣнимый источникъ представляетъ „*Geschichte unserer abendländischen Philosophie*“, Э. Рёта. Въ его ясномъ и одушевленномъ изложеніи рельефно выливается ясная мысль, къ сожалѣнію односторонне направленная къ тому, чтобы поставить египетскую культуру и кругъ идей древнѣйшимъ и первоначальнымъ источникомъ всего человѣческаго развитія. Въ томъ же духѣ идетъ Бунзенъ въ своемъ сочиненіи „*Aegyptenstelle in der Weltgeschichte*“, хотя колыбель доисторическаго, некультурнаго человечества онъ уступаетъ Азій. Впрочемъ относительно ученія о душепереселеніи односторонность Рёта и Бунзена не имѣетъ существеннаго значенія. Руководящую нитью во всей массѣ египтологическихъ данныхъ служить „*Handbuch der gesammten ägyptischen Alterthumskunde*“, гдѣ въ сжатомъ критическомъ очеркѣ собрано все, что сдѣлано египтологами со временъ Шамполльона (²).

(¹) Uhlemann, *Handbuch der gesammten ägyptischen Alterthumskunde*, В. 1, 220—221; Ср. *Leipz. Repertorium* 1852, № 9.

(²) Къ названнымъ сочиненіямъ слѣдуетъ прибавить «*Das Todtengericht bei den alten Aegyptern*» Улеманна, «*Pantheon Aegyptiorum sive de diis eorum commentarius*» Яблонскаго и «*Aegyptiaca et дежарулон*», Витсиуса.

I. ДУШЕПЕРЕСЕЛЕНИЕ У НЕКУЛЬТУРНЫХЪ НАРОДОВЪ.

A) у новыхъ.

Если трудно опредѣлить, когда, гдѣ и у какого народа прежде всего начала вообще проявляться свободная дѣятельность мыслящаго духа и явились первые плоды любознанія, то не менѣе трудно открыть и происхожденіе заблужденій человѣческаго разума, особенно такихъ, которыя общи многимъ философствовавшимъ народамъ и проникнуты у всѣхъ какъ-бы однимъ духомъ. Такой неопредѣленности со стороны исторической критики подлежитъ и происхожденіе ученія о переселеніяхъ душъ. Прежде, чѣмъ оно вошло въ міросозерпаніе древнѣйшихъ культурныхъ народовъ, которыми обыкновенно начинаютъ исторію человечества, именно индѣйцевъ и египтянъ, и допущено тамъ на философскихъ, спекулятивныхъ началахъ, вѣрованіе въ душепереселеніе возникало въ кругу непосредственныхъ міросозерпаній, свойственныхъ некультурнымъ народамъ. Это предположеніе основывается на томъ, что вѣрованіе въ душепереселеніе и въ настоящее время распространено по всему земному шару у народовъ дикихъ и вообще стоящихъ внѣ историческаго развитія, у которыхъ оно, какъ показываетъ болѣе или менѣе тщательное изученіе существующихъ данныхъ, не могло быть заимствованіемъ а выработывалось самостоятельно. „Ученіе о душепереселеніи вовсе не принадлежитъ исключительно индѣйцамъ, но вообще было очень распространено въ древности (какъ и въ настоящее время), говоритъ Веберъ; оно весьма сообразно съ человѣческимъ чувствомъ, и нѣтъ ничего удивительнаго, что самые различные народы выработали его у себя самостоятельно“⁽¹⁾.

(1) Weber. Indische Studien, B. III, 331. Cp. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, B. IX, Heft. I, глѣ

Точкой отправленія въ развитіи вѣроваій въ душепереселеніе у некультурныхъ народовъ служитъ тотъ моментъ умственнаго развитія, когда человѣкъ впервые начинаетъ хотя смутно различать духовный и матеріальный элементы своего существа—душу и тѣло. Когда наступилъ этотъ важный моментъ въ средѣ доисторическихъ людей, утратившихъ свѣтъ божественнаго откровенія, — объ этомъ невозможно сдѣлать никакого предположенія. Въ доисторическія времена мы застаемъ уже результатъ различенія души отъ тѣла, выразившійся въ повсюдной идеѣ и всеобщемъ желаніи безсмертія (*). Развитіе идеи и пробужденіе желанія безсмертія въ человѣкѣ безъ всякаго сомнѣнія вызывало неумолимо-постоянное дѣйствіе смерти и тлѣнія. Смерть для естественнаго человѣка всегда остается величайшей загадкой бытія и невольно обращаетъ на себя его вниманіе. Обнаруживаясь для него ужасающей и непримиримой силой, которой онъ долженъ безусловно покоряться, неумолимо-всеуничтожающая и безотрадная смерть стоитъ въ рѣшительномъ противорѣчій съ чувствомъ и сознаніемъ личнаго бытія въ человѣкѣ. Потому, во всѣ времена естественнѣйшимъ чувствомъ при видѣ смерти является скорбь, которая бываетъ тѣмъ сильнѣе и необузданнѣе, чѣмъ неразвитѣе человѣкъ, такъ что напр. въ древнія времена для большаго выраженія скорби по умершемъ, какъ извѣстно, принимались плакальщицы. Въ силу такого непосредственно обнаруживающаго для человѣка значенія смерти, въ самой глубинѣ человѣческаго сознанія, даже безъ

приведено нѣсколько легендъ, подтверждающихъ мысль о самостоятельной выработкѣ представленій о душепереселеніи у различныхъ народовъ,—Jnd. St. V. III, 332; Meiners, Grundriss der Geschichte aller Religionen. 179; Görres, Mythengeschichte der asiatischen Welt, V. II, 645.

(*) Alger, A crit. Hist. of the Doctr. of a fut. Life, p. 68 и сл. ср. Witsii, Aegyptiaca et *дежафулон*, p. 178.

указанія божественнаго откровенія, являлась склонность и потребность обьяснять явленіе смерти какъ нѣчто неестественное, какъ результатъ чужой вины, волшебства и т. п. (1). Вмѣстѣ съ тѣмъ смерть съ древнѣйшихъ временъ возбуждала въ живомъ человѣкѣ паразитическое и непреодолимое чувство боязливаго отвращенія предъ мертвымъ, чувство нечистоты и оскверненія даже отъ одного прикосновенія къ трупу. Теперь, какъ же долженъ былъ думать естественный человѣкъ о томъ, что дѣлалось съ нимъ въ таинственной переменѣ его существа, производимой смертію? Это неизбѣжный вопросъ, который рано-ли, поздно-ли долженъ былъ возникнуть въ умѣ человѣка еще въ самыя отдаленныя, доисторическія времена. Тѣло умершаго остается въ первыя минуты послѣ смерти такимъ же, какимъ было при жизни, но въ немъ уже недостаетъ чего-то, что не есть тѣло, вмѣстѣ съ чѣмъ человѣкъ былъ живымъ, мыслящимъ и сознающимъ существомъ. Видъ смерти съ перваго же раза вызывалъ мысль о душѣ; и смерть больше, чѣмъ все другое, возбуждала и укрѣпляла въ сознаніи человѣка различіе души отъ тѣла. Непосредственно вслѣдъ за тѣмъ возникалъ другой вопросъ, куда послѣ смерти поступаетъ нѣчто, изшедшее отъ тѣла, душа,—продолжаетъ-ли она свое существованіе и какимъ образомъ? Рѣшеніе этого вопроса пробуждало въ естественномъ человѣкѣ ту идею, которая вкоренена въ природѣ его безсмертной сущности, именно, что душа не умираетъ, но продолжаетъ свое существованіе и за предѣлами смерти и тлѣнія человѣческаго тѣла. Разъ пробудившись въ человѣческомъ сознаніи, идея безсмертія требовала моральнаго воспріятія и осуществленія и такимъ образомъ породила чаяніе и желаніе безсмертія.

(1) Wuttke, Geschichte des Heidenthums, B. I, 109, и у него: Klemm, Culturgeschichte, B. II. 154; Mackensie, Reise durch Nord. America, S. 301; Lichtenstein, Reise, I, 420.

Эти коренныя умственные и моральныя данныя идеи безсмертія и находили выраженіе въ тѣхъ вѣрованіяхъ и представленіяхъ о посмертной жизни человѣческой души, которыя въ своемъ содержаніи обусловливались въ древнемъ языческомъ мірѣ, равно какъ у доисторическихъ и современныхъ некультурныхъ народовъ степень развитія людей даннаго мѣста и времени.

Если объ образѣ мыслей доисторическаго человѣчества судить по вѣрованіямъ и представленіямъ современныхъ некультурныхъ народовъ, то оказывается, что на первый разъ идея безсмертія отливалась въ форму представленія, что по смерти человѣка душа продолжаетъ свое существованіе въ видѣ тѣни, воздухообразнаго призрака, который относится къ живымъ какъ злое демоническое существо и въ своемъ значеніи сливается съ фетишами. Сообразно съ этими представленіями, душа блуждаетъ по разнымъ странамъ и мѣстамъ на землѣ, вообще перемѣняетъ мѣсто своего пребыванія, переселяясь съ одного на другое ⁽¹⁾. Дикари ю. Америки считаютъ за одшедшихъ душъ ночныхъ птицъ, голосъ которыхъ жалобно раздается въ ночной тишинѣ вокругъ ихъ жилищъ ⁽²⁾; по представленію другихъ дикарей, души какъ тѣни блуждаютъ и носятся кругомъ людскихъ поселеній, а особенно въ таинственной чашѣ лѣсовъ, или какъ туманъ волнуются надъ влажными лугами ⁽³⁾.

⁽¹⁾ Meiners, Grundriss der Geschichte aller Religionen, S. 174; Wuttke, I, 110, и у него: Monrad, Guinea, S. 124; Forster, Bemerkungen, S. 470; Beechey, Reise nach den Stillen Ocean, 1832 B. I, 339; Georgi, Beschreibungen, S. 382.

⁽²⁾ Wuttke, I. с.—Подобное же представленіе встрѣчается у индѣйцевъ, у которыхъ между тѣмъ существуетъ вполне развитое ученіе о душепереселеніи. См. Panth. Litter. Lettres édifiées et curieuses, t. II, p. 477.

⁽³⁾ Wuttke, I. cit., и у него: Mackensie, Reise durch Nord Amer., S. 118. Ср. Parallèles des religions, t. I, p. 1-ère, p. 581.

Съ перваго же раза со всею очевидностью можно замѣтить, что въ подобныхъ представленіяхъ дикихъ народовъ, въ неопредѣленной и грубой формѣ выражавшихъ идею и желаніе безсмертія, человѣкъ самъ не зналъ, гдѣ и какъ приличнѣе всего помѣстить послѣ смерти человѣка ту часть его существа, которая по всему такъ отличалась отъ всего матеріальнаго и такъ была чужда всѣхъ условій обыкновенной земной жизни. Пока неразвита фантазія была недостаточно сильна создать какойнибудь особый міръ для умершихъ, люди представляли, что душа блуждаетъ, переселяется съ одного мѣста на другое. Нѣтъ ничего проще, что изъ этой первоначальной формы представленій о посмертной участи души естественно развивались вѣрованія въ душепереселеніе болѣе опредѣленнаго рода, т. е. или въ животное, или въ растеніе и т. п., и такимъ образомъ идея безсмертія души, мыслимая въ формѣ душепереселенія, оказывается простымъ, естественнымъ и общимъ для всѣхъ неразвитыхъ народовъ выраженіемъ ихъ умственнаго настроенія относительно посмертной участи человѣка. Этимъ объясняется повсюдное распространеніе вѣрованія въ душепереселеніе по земному шару въ древнія и новыя времена (¹). Въ настоящее время оно распространено по всей Азіи: не говоря объ индѣйцахъ по ту и по сю сторону Ганга, Калмыки, народы Тибета, Арокана, Пегу, Сіама, Камбоджи, Тонкина, Кохинхины, Китая, Японіи, на дикихъ и почти непосѣщаемыхъ островахъ Пуло-Кондоръ раздѣляютъ вѣрованіе въ переселеніе душъ (²); его принимаютъ многочисленныя африканскія

(¹) Creuzer, *Symbol. und Mythol. der alten Völker* .B. I. s. 3.

(²) Lettr. édif. et curieux. t. II, p. 464—465. *Parallèles des relig.* t. I, p. 1-ère, p. 243; 248—255; 262—266. C. Ritter. *Die Erdkunde im Verhältniss zur Natur und zur Geschichte des Menschen*. B. IV, Th. 5, 1-e Abtheil. S. 1026; *ibid.* Th. 6, 2-e Abth., S. 1177; B. I, Th. 2, S. 404.

племена, жители острововъ Тихаго Океана, сѣверной и южной Америки, гренландцы и эскимосы⁽¹⁾.

Достигши вѣкоторой опредѣленности, вѣрованіе въ душепереселеніе въ началѣ своего развитія выражается со всею наивностью и узостью пониманія дикарей, и притомъ съ такими частными и разнообразными оттѣнками, что каждый негръ, напр., можно сказать, имѣетъ свое особенное представленіе о посмертной участи души и ея переселеніяхъ. Негры въ Ардрахъ тщательно берегаютъ обрѣзанные ногти и волосы въ своихъ жилищахъ, чтобы души умершихъ по переселеніи въ новое тѣло не затруднились въ отысканіи этихъ принадлежностей человѣческаго организма⁽²⁾. Большая часть негритянскихъ племенъ вѣруетъ, что душа умершаго возраждается въ ближайшемъ младенцѣ⁽³⁾. Въ Лоанго негры полагаютъ, что души предковъ переселяются въ младенцевъ потомковъ⁽⁴⁾. Сѣверо-американскіе дикари погребаютъ умершихъ дѣтей на людныхъ мѣстахъ, чтобы ихъ души скорѣе могли переселиться въ новыя

(1) Bastian, *Der Mensch in der Geschichte*, B. II, 357 и сл.; Alger, p. 68 и сл. 475. Ср. Bohlen, *Das alte Indien mit besond. Rücks. auf Aegypten.*, B. I. 170.—Чтобы вполне объять распространеніе вѣрованій въ душепереселеніе по земному шару, нужно еще, оставляя пока въ сторонѣ древній языческій міръ, прибавить къ названнымъ народамъ лезидовъ въ малой Азій, по показаніямъ Риха и Нибура (см. C. Ritter, *Die Erdkunde*, B. VI, Th. 9, S. 757), евреевъ-хасидимовъ (*ibid.*, B. III, Th. 16, s. 506), Друзовъ (*ibid.* B. VIII, Th. 17, 1-е Abth., s. 726 и 731; Herzog, *Real-Encyclopädie*, Art. Drusen) и вѣкоторыя магометанскія секты (см. *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes*, par A. Schmölders, p. 114—124).

(2) Bastian, B. II, 357. Точно такой же обычай встрѣчается у перуанцевъ (*Parallél. des relig.* p. 652).

(3) Bastian, 361; Wuttke, B. I, s. III, и у него: Römer, *Guinea*, 86—87; Monrad, *Guinea*, 54.

(4) *Parallél. des rel.* p. 725.

тѣла (¹). Такое же представленіе у гренландцевъ произвело весьма распространенный обычай усыновленія чужихъ дѣтей (²). Нѣкоторые негры думаютъ, что ихъ души переселяются въ бѣлыхъ (³). У негровъ Иссино души постоянно перемѣняютъ свое мѣстопробываніе въ двухъ мірахъ, изъ которыхъ одинъ находится на землѣ, а другой подъ землею (⁴). На Мадагаскарѣ вѣрованіе въ душепереселеніе выражается особеннымъ образомъ: душу умирающаго вдыхаютъ въ себя, чтобы потомъ передать ее больному, близкому къ смерти (⁵). Вѣрованіе, что душа переселяется въ новыя тѣла, внушило невольникамъ въ Вестъ-Индіи мысль лишать себя жизни самоубійствомъ, чтобы получить возможность снова, возвратиться въ отечество и родиться свободнымъ (⁶). Въ Азій у калмыковъ, въ Африкѣ у негровъ, въ Америкѣ у дикарей, живущихъ въ степяхъ Техаса, на Сандвичевыхъ островахъ, у лапландцевъ и другихъ сѣверно-финнскихъ племенъ распространено вѣрованіе въ переселеніе душъ въ различныхъ животныхъ (⁷).

(¹) Wuttke, В. I, s. III, и у него: Mackensie, 134.—Alger, p. 475. Младенцы, родившіеся съ прорѣзавшимися зубами, служатъ для дикарей прямымъ доказательствомъ, что въ нихъ возродилось умершее дитя.

(²) Parall. des rel., p. 582. Wuttke, I, III, и у него: Cranz, Grönländer, s. 242. — Въ передней Индіи начальникъ Гондовъ былъ казненъ султаномъ Махмудомъ, но его смерть не произвела никакого впечатлѣнія на этотъ народъ, потому что, по ихъ мнѣнію, онъ въ одномъ изъ своихъ потомковъ скоро снова выступитъ противъ враговъ.—С. Ritter, В. IV, Th. 6, 2-e Abth., S. 517; Ferischta, History of the Rise of the Mahomedan Power in India, v. II, 474.

(³) Parall. des rel., t. I, p. 1-ère, p. 740.

(⁴) Ibid., p. 745.

(⁵) Ibid. p. 769. Wuttke, I, III, и у него: Flügge, Geschichte des Glaub. an die Unsterbl., В. II, 223.

(⁶) Wuttke, I, 110, и у него: Labat, Voyage aux isles de l'Amérique, I, 149. Alger, p. 80.

(⁷) Parall. des rel. p. 501; 599. Wuttke, I, 111. Alger, 475, и у него: Barlett, Personal Narrative of Explorations in

Нетрудно видѣть, что душепереселеніе въ томъ видѣ, въ какомъ мы находимъ его у некультурныхъ народовъ и предполагаемъ у народовъ доисторическихъ, имѣеть значеніе только неопредѣленнаго удлинненія настоящей жизни. Въ вѣрованіяхъ и представленіяхъ, что душа существуетъ и носится послѣ смерти тѣла какъ тѣнь, или фантомъ, или поселяется въ животныхъ и неодушевленныхъ предметахъ, не оказывается другой цѣли, кромѣ той, чтобы только на первый разъ удовлетворить идеѣ и желанію безсмертія ⁽¹⁾. Сначала доисторическіе народы, какъ и современные дикари ограничивались въ своей умственно-религіозной жизни только фактами ближайшаго настоящаго и довольствовались скудными и смутными представленіями будущаго, особенно того, которое наступаетъ послѣ смерти человѣка. Прошедшее было для нихъ чуждо, переживалось и терялось безслѣдно и не манило пытливаго вниманія, такъ что у дикарей почти не встрѣчается космогоническихъ представленій. Въ такихъ обстоятельствахъ человѣкъ естественно не могъ придумать для посмертной жизни своей души какого-нибудь опредѣленнаго и ей свойственнаго мѣста. Въ самомъ дѣлѣ, пока у доисторическаго человѣка не было ни космогоніи, ни антропологии, на какихъ данныхъ онъ могъ строить свои предположенія и гаданія о своей посмертной судьбѣ? Не зная и не размышляя о томъ, откуда человѣкъ, а особенно духовная часть его существа, могъ-ли онъ опредѣленно представить, куда поступитъ душа его послѣ смерти тѣла? И вотъ душа

Texas, New-Mexico etc. с. XXX.—Ibid., p. 70 u—Jarves, History of the Sandwich Islands, p. 42.—Eckermann, Lehrbuch des Religionsgeschichte und Mythologie, B. IV, 1-c Abth., s. 205—210.

⁽¹⁾ Meiners, Grundriss der Gesch. aller Relig., s. 179: «Alle oder doch die meisten Nationen scheinen sich die Wanderungen menschlicher Seelen ursprünglich nicht als Zustände von Vergeltung oder Reinigung gedacht zu haben».

какъ фантомъ съ теченіемъ времени какъ будто исчезала, а по смерти животнаго, въ которомъ она поселилась, какъ будто терялась. Безцѣльное странствованіе и переселеніе души переходило наконецъ въ полную неизвѣстность, куда она съ теченіемъ времени достигала. При постепенномъ развитіи человѣческаго самосознанія такое представленіе о посмертной участи души едва-ли не съ перваго же раза не могло удовлетворять человѣка; неопредѣленное скитальчество души не заключало въ себѣ ничего отраднаго и успокоительнаго и притомъ противорѣчило достоинству духовнаго элемента, самостоятельность котораго и даже личность издавна предносилась предъ сознаніемъ человѣка. Вслѣдствіе этого, какъ скоро зараждались хотя смутныя космогоническія и антропологическія представленія въ средѣ даннаго народа, первоначальныя вѣрованія въ переселеніе душъ получали дальнѣйшее развитіе. Безцѣльное странствованіе души получало опредѣленный исходъ; начиналось образованіе представленій объ опредѣленныхъ жилищахъ отшедшихъ душъ, о царствѣ тѣней, въ которомъ посмертная жизнь души имѣеть неопредѣленно - большую длительность. Сообразно съ такимъ измѣненіемъ первоначальныхъ представленій, душа тотчасъ по смерти человѣка, пока не истлѣетъ, или не будетъ сожжено тѣло, все еще блуждаетъ и носится около живыхъ, пользуясь отъ нихъ различными приношеніями, но потомъ отправляется въ далекое и трудное путешествіе въ неизвѣстную для живыхъ страну, назначенную для жилища отшедшихъ душъ⁽¹⁾. Такимъ жилищемъ, смотря по складу чувственныхъ воспріятій и представленій, мыслилось или небо, или отдаленный край земли, или подземное пространство. Переселившись въ одну изъ по-

⁽¹⁾ Wuttke, I, 113, и у него: Cranz, 242. Alger, *Paral-
les des relig.* l. cit.

⁽²⁾ Ibid.

добныхъ странъ, душа находить тамъ всѣ условія земной жизни, кромѣ ея неприятностей и бѣдствій. Человѣку всегда хотѣлось лучшей участи за гробомъ; въ мѣстахъ тѣней душа пользуется во всемъ удачей и изобиліемъ, наслаждается невозмутимою радостью и постояннымъ здоровьемъ. Въ такія блаженныя мѣста идутъ всѣ души безъ различія, и только съ теченіемъ времени, когда мало по малу въ человѣкѣ возвышалось и развивалось нравственное чувство и сознаніе долга и справедливости, для низкихъ и слабыхъ душъ фантазія отводила особыя мѣста воздаянія. Впрочемъ сначала эти мѣста, предназначенныя для недостойныхъ людей, являются еще въ весьма блѣдныхъ очеркахъ сравнительно съ картинами посмертнаго блаженства въ жилищѣ тѣней. Въ этомъ выразился существенный характеръ человѣческаго духа, съ раннихъ поръ развитія всегда чувствовавшего свое существенное назначеніе къ вѣчному блаженству за предѣлами своего земнаго существованія.

В) у древнихъ.

Развитіе вѣрованій въ душепереселеніе въ связи съ образованіемъ космогоническихъ и антропологическихъ идей у мексиканцевъ, перуанцевъ и кельтическихъ племенъ.

Въ предыдущемъ очеркѣ намѣчены зародыши и первое развитіе вѣрованій въ душепереселеніе въ рамкахъ дикой, естественной и первобытной жизни, когда умственный кругозоръ человѣка почти не простирается далѣе того, что его окружаетъ въ данную минуту. Дальнѣйшее развитіе представленій о посмертной жизни души, какъ выше было сказано, обусловливается развитіемъ космогоническихъ и антропологическихъ идей. Но старыя, отжившія вѣрованія, уступая мѣсто новымъ, никогда не исчезаютъ вполне и совершенно изъ человѣческаго сознанія, а стремятся сжиться и

слиться съ новыми, и это такой извѣстный фактъ, что вѣтъ нужды обставлять его особенными доказатель-ствами и свидѣтельствами. Точно также первоначаль-ныя вѣрованія въ душепереселеніе у некультурныхъ народовъ мало по малу соединялись съ новыми фор-мами представленій о посмертной жизни души. Когда для нея было найдено опредѣленное жилище, грубое странствованіе души получило уже второстепенное зна-ченіе, какъ старое, отжившее вѣрованіе, которое дер-жалось только въ силу преданія, привычки, или ум-ственной отсталости народа отъ жрецовъ и правите-лей. Въ такомъ видѣ и значеніи душепереселеніе яв-ляется у древнихъ, отжившихъ некультурныхъ наро-довъ, которые исчезли со сцены исторіи, не завершив-ши своего начатаго развитія. Эти народы—мексикан-цы и перуанцы, кельты (друиды) и родственныя съ ними индогерманскія племена.

а) вѣрованія мексиканцевъ и перуанцевъ.

Какъ извѣстно, космогонія и антропология языче-скихъ народовъ заключаетъ въ себѣ и всю сумму ихъ религіозныхъ вѣрованій и представленій. Отсюда уста-навливается тѣсная связь вѣрованій о посмертной уча-сти человѣка съ религіозно-спекулятивнымъ міросозер-цаніемъ даннаго народа. Мексиканцы и перуанцы отъ грубыхъ фетишей, разсѣянныхъ по землѣ, обратили свой взоръ къ небу и признали божественнымъ источ-никомъ жизни, свѣта и теплоты солнце и планеты. Человѣкъ постепенно приходилъ къ мысли, что истин-ное жилище Божества не на землѣ, а на небѣ; тамъ, откуда льются животворные лучи солнца, гдѣ въ не-досыгаемой вышинѣ таинственно мерцають звѣзды, по представленію мексиканцевъ и перуанцевъ, жили боги и геніи. Отъ этихъ боговъ въ началѣ міра произошелъ и человѣкъ, который является на землѣ только вре-меннымъ поселенцемъ. Онъ—божественнаго происхожде-нія, и теперь для него стало ошутительно, что земля

не можетъ быть его всегдашнимъ жилищемъ. Оттого въ мексиканскихъ пѣсняхъ нерѣдко выражается чувство суетности и ничтожества земной жизни. Послѣ смерти душа человѣка устремляется въ небесныя мѣста блаженства, мира и спокойствія. По вѣрованіямъ перуанцевъ, инки, какъ первые и ближайшіе сыны небеснаго свѣта, возвращаются на солнце, „въ жилище своего отца“, а знатные люди переселяются на другія свѣтила ⁽¹⁾. Души простыхъ смертныхъ или прямо идутъ въ жилище блаженныхъ, или предварительно переселяются въ новыя человѣческія тѣла и въ животныхъ ⁽²⁾. По вѣрованіямъ мексиканцевъ, душа достигаетъ блаженнаго жилища не иначе, какъ только посредствомъ ряда переселеній чрезъ змѣй, крокодиловъ, чрезъ пустыни и бури ⁽³⁾. Этому жилища могутъ достигнуть всѣ люди, но слабыя и малодушныя души не имѣютъ силы и мужества предпринять трудный путь переселеній, который ведетъ туда, и потому низвергаются въ тьму. Впрочемъ тѣ души, которыя недостойны блаженства, но и не заслужили полного наказанія, не теряя надежды на лучшую участь, могутъ возвращаться на землю, жить въ облакахъ, или носиться по воздуху въ видѣ птицъ ⁽⁴⁾. Съ перваго раза представляется, что въ этомъ случаѣ вѣрованіе въ душепереселеніе получаетъ новое значеніе: оно какъ будто является средствомъ очищенія и исправленія, послѣ котораго душа снова можетъ достигнуть своего свѣтлаго небеснаго отече-

⁽¹⁾ Wuttke, В. I, 109, и у него: Prescott, Geschichte der Eroberung von Mexico, I, 66; Garcilasso de la Wega, Commentarios Reales, II, с. 7; I, с. 23.

⁽²⁾ Wuttke, *ibid.*; Herzog, Real-Encyclopädie, Art. Polytheismus; Alger, p. 71.

⁽³⁾ Wuttke, I, 265—267, и у него: Clavigero, Geschichte von Mexico, VI, с. 37.

⁽⁴⁾ Wuttke, *ibid.*; Clavigero, VI, с. I; Prescott, I, 50; Cortes, Drei Berichte, II, с. 38. — Ср. Bastian, В. III, 96; Alger, p. 73.

ства. Однако съ этой стороны вѣрованіе мексиканцевъ представляетъ самыя слабыя и неясныя черты и больше приближается къ простому, грубо-непосредственному представленію о душѣ, по которому она, какъ и всякое живое существо, должна имѣть какой нибудь чувственнѣй образъ, чтобы имѣть возможность совершить свое переселеніе въ страну отшедшихъ. Мы видѣли, что прежде чѣмъ души умершихъ достигнуть опредѣленнаго жилища, онѣ, по воззрѣнію мексиканцевъ, всѣ безъ различія подвергаются переселеніямъ, и пребываніе души въ томъ или другомъ тѣлѣ не имѣетъ никакой существенной связи съ достиженіемъ конечной цѣли ея переселеній, т. е. опредѣленнаго мѣста. Пока душа умершаго, недостойнаго блаженнаго жилища и незаслуживающаго наказанія, не имѣла еще опредѣленнаго пребыванія, она очевидно не могла быть представлена съ точки зрѣнія мексиканцевъ безъ тѣлесной, осязательно-живой формы и на время жила въ облакахъ, или носилась въ воздухѣ, какъ птица. Въ этомъ случаѣ переселеніе не очищаетъ души, а только затрудняетъ и замедляетъ ея переходъ въ опредѣленное мѣсто. Еще яснѣе характеръ вѣрованій въ душепереселеніе у разсматриваемыхъ народовъ выражается въ обычаяхъ, свойственномъ многимъ неразвитымъ племенамъ, зарывать, или сжигать вмѣстѣ съ умершимъ все, что онъ любилъ и чѣмъ пользовался при жизни,—оружіе, одежду, сосуды, даже женъ и невольниковъ⁽¹⁾. Сожиганіе тѣлъ повидимому выходило изъ представленія, что пока не истлѣетъ трупъ, душа продолжаетъ держаться при немъ и не можетъ его оставить. Поэтому уничтоженіе трупа имѣло цѣлью какъ можно скорѣе освободить душу отъ тѣла, чтобы она безпрепятственно могла начать свои переселенія въ страну бла-

(¹) Wuttke, *ibid.*; Clavigero, VI, с. 39; Prescott, I, 25, 68, 372; Garcilasso, VI, с. 5. Minutoli, Palenque, tab. 9—11; Alger, p. 71—73.

жеспныхъ, какъ это внушали прежнія воззрѣнія, т. е., утративши свою собственную тѣлесную форму, въ которой она жила на землѣ, душа переходила чрезъ другія чувственныя формы окружающаго міра (¹). Такъ какъ однако послѣ всѣхъ переселеній она достигала опредѣленнаго мѣста, то человѣкъ въ чувствѣ и сознаніи своей личности естественно рассчитывалъ устроить свою посмертную жизнь также, какъ онъ жилъ на землѣ, слѣдовательно опять, въ концѣ своихъ переселеній, въ чувственной человѣческой формѣ. Мало по малу представленія объ опредѣленномъ мѣстопребываніи души, въ которомъ человѣкъ сохраняетъ свою чувственную индивидуальность, уничтожали необходимость переселеній души чрезъ другія тѣла, и человѣкъ по смерти переходилъ въ страну блаженныхъ въ своемъ собственномъ видѣ. Отсюда, какъ можно думать, у мексиканцевъ и перуанцевъ образовался другой обычай — бальзамированія труповъ (²), существовавшій вмѣстѣ съ сожиганіемъ тѣлъ. Сохраненіе трупа, въ противоположность сожиганію, имѣло уже другую цѣль, именно предотвратить странствованіе души по другимъ несвойственнымъ ей формамъ и открыть для нея возможность прямо вступить въ жилище блаженныхъ, такъ чтобы она ни на минуту не утрачивала своего человѣческаго образа. При этомъ само собою разумѣется, что бальзамированіе предполагаетъ болѣе высокую степень развитія, потому что оно съ одной стороны требуетъ для своего выполненія особенныхъ свѣдѣній, а съ другой — выражаетъ переходъ отъ первоначальныхъ вѣрованій въ душепереселеніе къ болѣе возвышеннымъ представленіямъ о посмертной участи человѣка, по которымъ онъ послѣ смерти не теряетъ своей чувственной индивидуальности. Такимъ образомъ у мексикан-

(¹) Creuzer, R. I, 144 и сл.

(²) Wuttke, I, 266, 309, и у него: Clavigero, II, с. 9; VI с. 40; Sterenson, Travels in S. America, I, 412.

цевъ, равно какъ и у перуанцевъ, душпереселеніе, не имѣя особеннаго смысла и значенія, составляло только переходный путь отшедшихъ душъ въ определенное для нихъ мѣсто, и какъ остатокъ первоначальныхъ представленій о посмертной участи души есть не больше, какъ только простая, низшая форма развитія идеи безсмертія, соединившаяся съ новыми, болѣе возвышенными воззрѣніями и понятіями.

в) вѣрованія кельтскихъ племень.

Одинаковое значеніе, какъ у мексиканцевъ и перуанцевъ, имѣло вѣрованіе въ душпереселеніе у кельтовъ (друидовъ) и сродныхъ съ ними племень, по крайней мѣрѣ на сколько мы можемъ судить о томъ по извѣстіямъ и замѣткамъ, дошедшимъ до насъ отъ греко-римскихъ писателей, Діодора сицилійскаго, Страбона, Тацита, Юлія цезаря, Помпонія Мелы, Валерія Максима и Амміана марцеллина (¹). Выходя изъ планетно-стихійныхъ космогоническихъ идей, друиды учили, что человѣкъ созданъ изъ всѣхъ стихійныхъ элементовъ и имѣетъ безсмертную душу, предназначенную для блаженной жизни (²). Образъ посмертной жизни души, по представленіямъ друидовъ, какой мы въ состояніи воспроизвести на основаніи извѣстій упомянутыхъ писателей, въ точности представляетъ тѣже самыя черты, какія встрѣчаются у другихъ некультурныхъ народовъ. Изъ галльскихъ похоронныхъ обычаевъ видно, что души умершихъ, по вѣрованіямъ друидовъ, переселялись въ страну блаженныхъ; при сожиганіи труповъ живые бросали въ огонь письма, назначенныя родственникамъ, уже обитающимъ въ этой

(¹) Всѣ мѣста изъ этихъ писателей, относящіяся къ вѣрованіямъ друидовъ, собраны Борлэзомъ (Borlase) въ «Antiquité of Cornwall» Vol. II, ch. 14.

(²) Eckermann, В. Ш, 21 и сл.

странѣ (¹). Въ воззрѣніи друидовъ смерть, по выраженію Лукана, только раздѣляла двѣ половины жизни—земную и посмертную одну отъ другой (²), и потому вмѣстѣ съ трупомъ сожигались также принадлежности умершаго, которыя предполагались необходимыми для него въ будущей жизни. Естественно ожидать, что съ подобными представленіями соединялось вѣрованіе въ переселеніе души на пути въ страну блаженныхъ по предметамъ окружающаго міра, какъ это ясно видно изъ прямыхъ свидѣтельствъ Юлія Цезаря и Діодора (³). Цезарь утверждаетъ, что галльскіе предводители, желая внушить своимъ воинамъ презрѣніе къ смерти, увѣряли ихъ, что души ихъ не погибнутъ, а перейдутъ въ другія тѣла (⁴). О народахъ кельтскаго племени вообще Діодоръ сицилійскій свидѣтельствуешь, что у нихъ утвердилось мнѣніе Пифагора, по которому безсмертныя души продолжаютъ свое существованіе, переселяясь въ другія тѣла и по истеченіи опредѣленнаго времени снова возвращаются къ жизни (⁵).

(¹) Diod., V, 28; Mela, III, 2; Valer. Max. II, 6.

(²) Lucan, I, 454 и сл.

(³) Дёллингеръ не довѣряетъ ни тому, ни другому и предпочитаетъ извѣстія Мелы и Лукана, которые ничего не говорятъ о душепереселеніи, потому что онъ находитъ невозможнымъ совмѣстить представленіе о странѣ блаженныхъ съ вѣрованіемъ въ душепереселеніе. Но, какъ это очевидно, и то и другое могло существовать вмѣстѣ и дѣйствительно существовало не только у кельтовъ, но и у другихъ древнихъ народовъ, какъ это изображаетъ самъ Дёллингеръ, напр. у египтянъ. Даже Луканъ замѣчаетъ, что, по ученію друидовъ, одинъ и тотъ же духъ оживаетъ члены тѣла въ другой разъ, и смерть есть только перепутье продолжительной жизни. Luc. l. cit.—Döllinger, Heidenthum und Judenthum, s. 539—560.

(⁴) De bello gall., l. VI, 14: Imprimis hoc volunt druidae persuadere, non interire animas, sed ab aliis post mortem transire ad alios atque hoc maxime ad virtutem excitari putant metu mortis neglecto.

(⁵) Diod. V, 28: 'Ἐπισχύν γὰρ παρ' αὐτοῖς ὁ Πυθαγόρου λόγος ὅτι τὰς ψυχὰς τῶν ἀνθρώπων ἀθανάτους εἶναι συμβέβηκε καὶ δι' ἐτῶν

Это возвращеніе къ жизни, какъ показываетъ дальнѣйшій ходъ разсказа, происходило уже не на землѣ, а въ странѣ блаженныхъ, потому что дальше Діодоръ именно передаетъ обычай посылать съ умершими письма родственникамъ. Чтò друиды считали причиной того, что душа не могла прямо идти въ страну блаженныхъ, а принуждена была подвергнуться процессу переселеній, неизвѣство. Трудно впрочемъ думать, что по воззрѣнію друидовъ переселялись въ другія тѣла только тѣ души, которымъ тяжесть грѣховъ не позволяла вынести трудное путешествіе въ желанную страну. Древнее мѣологическое повѣствованіе кельтскаго происхожденія выражаетъ смыслъ переселенія душъ у друидовъ гораздо проще, непосредственнѣе и ближе къ образу воззрѣнія некультурныхъ народовъ (1). Душа, совлекшись отъ земной оболочки; возраждается въ новой формѣ въ верхнихъ сферахъ воздушнаго пространства. Облака состоятъ изъ душъ недавно умершихъ людей, которыя носятся надъ головами армій, ввущая воинамъ мужество и устрашая враговъ. Будучи еще не свободны отъ чувственныхъ аффектовъ и земныхъ привязанностей, онѣ вмѣшиваются въ людскія дѣла. Напрасно онѣ усиливаются подняться выше атмосфернаго пространства; онѣ встрѣчаютъ непреодолимую преграду изъ сафира, которая не поддается ихъ усиліямъ. Вступивши наконецъ на луву, души переходятъ ужасающія ледяныя равнины, теряютъ здѣсь всякое ощущеніе, кромѣ чувства простаго бытія, и забываютъ все, чтò ими пережито на землѣ. Во время луннаго ущерба онѣ возвращаются на землю и при содѣйствіи всеоживляющихъ солнечныхъ лучей поселяются въ новыхъ тѣлахъ и снова начинаютъ

ἀρισμένων πάλιν βιοῦν εἰς ἕτερον σῶμα τῆς ψυχῆς εἰσδυομένης. — Ann. Marc. XV, 9. Ср. Eckermann, B. IV, 2 Abth. 116—119.

(1) Alger, p. 84, и у него: Davies, Celtic Researches, appendix, 558—561.

свой жизненный путь. Въ этихъ возрѣніяхъ ясно выражается извѣстное намъ представленіе некультурныхъ народовъ о переселеніи душъ, когда оно не имѣетъ еще никакого высшаго значенія. Но далѣе въ томъ же самомъ повѣствованіи являются новыя черты. Душа не восходитъ выше луны; запятнанная земною нечистотою, она должна очиститься отъ этой нечистоты путемъ многократнаго возрожденія и испытанія, пока не будетъ удалено послѣднее пятно, омрачающее ея свѣтлое существо. Только тогда она становится способной вознестись превыше всѣхъ міровъ, гдѣ блестящій солнечный дискъ состоитъ только изъ чистыхъ душъ, погруженныхъ въ океанъ блаженства ⁽¹⁾. Еще яснѣе высшее значеніе душепереселенія у кельтовъ выражено въ пѣсняхъ Тализина, барда изъ Уэльса, который жилъ уже въ VI в. по Р. Х. и въ міросозерпаніе котораго примѣшаны уже христіанскія понятія ⁽²⁾. По возрѣнію Тализина, въ мірѣ существуетъ три круга бытія ⁽³⁾. Первый есть область безконечнаго; гдѣ вѣтъ ни живыхъ, ни мертвыхъ и гдѣ живетъ и движется только Божество. Второй составляетъ область душепереселенія, гдѣ все живое истребляется смертию и въ потокъ жизни и смерти безпрестанно измѣняетъ свои формы. Эту область проходитъ человѣкъ. Третій кругъ есть область счастья, куда восходятъ послѣ смерти всѣ существа, переселяясь изъ низшихъ формъ бытія въ высшія и такимъ образомъ достигая высшаго совершенства и блаженства, возможнаго для конечныхъ тварей. Но если душа предается грѣху, то переселяется въ низшія существа, изъ которыхъ она снова можетъ и должна стремиться къ очищенію и восхожденію въ горній міръ. Тализинъ самъ о себѣ говоритъ, что онъ уже дважды родился. „Я былъ

⁽¹⁾ Ibid.

⁽²⁾ Eckermann, В. Ш, 25 и сл.

⁽³⁾ Alger, p. 85.

мертвъ и опять сталъ живымъ, и вотъ я теперь Тализинъ. Я былъ горнымъ оленемъ, былъ пѣтухомъ, и вотъ я теперь Тализинъ“. Въ другой пѣсви Тализинъ съ болѣею полнотою изображаетъ переходъ души чрезъ безчисленныя формы животныхъ и неодушевленныхъ предметов⁽¹⁾. Но хотя бы такое попеременное восхожденіе и нисхожденіе души длилось цѣлые милліоны лѣтъ, путь въ область счастія всегда остается для нея открытымъ, и она въ концѣ всего неизбѣжно достигаетъ предназначеннаго ей блаженства.

Однако мы не можемъ и не имѣемъ историческихъ данныхъ приписать такое высшее значеніе душепереселенія, какое выражаетъ Тализинъ, народному сознанию древнихъ кельтовъ. Изъ древнѣйшихъ памятниковъ и свидѣтельствъ видно, что у друидовъ конечною цѣлю переселеній души была не высшая идеальная область божественнаго счастія, а обыкновенное у некультурныхъ народовъ царство отшедшихъ душъ, доступное для всѣхъ людей и носящее вполне чувственный характеръ. Какъ мы видѣли, для достиженія этого царства вовсе не нужно было очистительнаго переселенія души. Ученіе о душепереселеніи, подобное изложенному выше, встрѣчается уже въ позднѣйшихъ произведеніяхъ народнаго творчества, гдѣ языческія идеи перемѣшаны съ христіанскими, а потому если оно и существовало въ такомъ видѣ у древнихъ кельтовъ до распространенія христіанства, то оно было скорѣе достояніемъ жрецовъ, которые у кельтовъ, какъ и у всякаго народа, стояли въ главѣ религіозной мысли и религіознаго сознанія. Ни откуда не видно и не изъ чего заключить, чтобы чувственно-конкретное міросозерцаніе некультурныхъ народовъ вообще и кельтовъ въ частности достигало отвлеченной идеи очищенія и соединяло въ него вѣрованіе въ душепереселеніе. Потому строгая историческая критика совершенно не можетъ допустить

(1) Eckermann, III, 23—29.

того, что исследователи кельтических древностей приписывают древним кельтам на основании позднейших источников и преданий. Душепереселение у друидов не имело никакого высшего значения.

Таким образом на низших ступенях развития, представляемых современными и отжившими некультурными народами, вѣрованія въ посмертную жизнь души и въ частности въ переселение душъ выражаются въ слѣдующихъ основныхъ формахъ:

1) Души умершихъ безцѣльно блуждаютъ и переселяются съ одного мѣста на другое и по отношенію къ живымъ являются злыми и враждебными демоническими существами.

2) Сообразно съ чувственными представленіями онѣ отплываютъ, или отъѣзжаютъ въ отдаленную и неизвѣстную страну блаженныхъ, гдѣ продолжаютъ чувственную жизнь въ обыкновенныхъ земныхъ занятіяхъ.

3) Со всѣми подобными представленіями соединяется вѣрованіе въ переселение душъ въ животныхъ и неодушевленные предметы, или въ человѣческое тѣло. Въ первомъ случаѣ переселение души не имѣетъ опредѣленной цѣли, а во второмъ оно служитъ переходомъ въ царство блаженныхъ и получаетъ смутное значеніе очистительнаго процесса.

Полное развитіе и настоящее свое значеніе, какъ средство очищенія грѣховной нечистоты и путь восхожденія къ высшему блаженству, душепереселение получаетъ въ религіозныхъ и философскихъ системахъ образованныхъ народовъ древняго языческаго міра.

II. Милославскій.

ОБЪЯВЛЕНІЕ.

1.

Объ изданіи „Извѣстій“ и „Ученыхъ Записокъ“ Казанскаго Университета въ 1873 г.

„Извѣстія“ и „Ученыя Записки“ Казанскаго университета выходятъ *шесть* разъ въ годъ, начиная съ марта мѣсяца, выпусками, содержащими въ себѣ до 15 и болѣе листовъ. По окончаніи года каждое изданіе составить отдѣльный томъ, до сорока листовъ съ особымъ заглавіемъ.

Извѣстія представляютъ собою официальную исторію Университета, протоколы совѣтскихъ засѣданій, мнѣнія о диссертацияхъ на ученые степени, отчеты, программы курсовъ и т. п.—Ученыя Записки—труды казанскихъ профессоровъ, по наукамъ историческимъ, филологическимъ, математическимъ, естественнымъ, юридическимъ и медицинскимъ, магистерскія и докторскія диссертации, пробныя и вступительныя лекціи, документы и неизданные памятники, отчеты факультетскихъ клиникъ и лабораторій и критико-библиографической отдѣлъ, составляемый специалистами.

Подписная цѣна за оба изданія шесть рублей.

Подписка исключительно принимается въ Редакціи „Извѣстій“ и „Ученыхъ Записокъ“ Казанскаго Университета и въ книжныхъ магазинахъ Кожанчикова въ Петербургѣ, Варшавѣ и Кавани.

Тамъ же можно получать „Ученыя Записки“ 1862, 1863 и 1864 годовъ (по два выпуска по отдѣленію историко-филологическихъ и политико-юридическихъ наукъ и по отдѣленію физико-математическихъ и медицинскихъ наукъ).

Цѣна за два выпуска по которому либо отдѣленію—*три рубля пятьдесятъ копѣекъ.*

Ученыя Записки 1865, 1866, 1867 и 1868 г. по 3 р. 50 коп.

Извѣстія 1865, 1866, 1867 и 1868 г. по 2 р. 50 коп.

Въ одной изъ ближайшихъ книжекъ будетъ помѣщенъ библиографическій списокъ статей, вошедшихъ въ изданіе съ самаго его основанія, т. е. съ 1834 года.

Въ Редакціи „Ученыхъ Записокъ“ Казанскаго Университета“ можно между прочимъ получать слѣдующія ея изданія:

Адамюкъ Е. Къ ученію о внутриглазномъ кровообращеніи и давленіи. 1867. Ц. 1 р.

Буличъ Н. Къ столѣтней памяти Ломоносова. 1865. Ц. 50 к.

Буличъ Н. Биографическій очеркъ Карамзина и развитіе его литературной дѣятельности. 1866. Ц. 75 к.

Борсаковъ Д. Мера и Ростовское княжество. Очерки изъ исторіи Ростовско-Суздальской земли. 1872. Ц. 1 р. 50 к.

Кремлевъ Н. Къ ученію о правѣ добросовѣстнаго владѣльца на плоды, по римскому праву. 1866. Ц. 50 к.

Кремлевъ Н. Сепарация, какъ способъ пріобрѣтенія собственности добросовѣстнымъ владѣльцемъ, по классическому римскому праву. 1867. Ц. 1 р. 50 к.

Леваковскій Н. О вліяніи нѣкоторыхъ внѣшнихъ условій на форму корней. Съ 14 табл. рисунковъ. 1868. Ц. 1 р. 50 к.

Осиповъ А. Брачное право древняго Востока. 1872. Ц. 1 р.

Осокинъ Н. Савонарола и Флоренція. Историч. монографія въ двухъ частяхъ. 1865. Ц. 1 р. 50 к.

Осокинъ Н. Атендола Сфорца и королева Іоанна II. Ист. очерки. 1866. ц. 1 р.

Осокинъ Н. Исторія Альбигойцевъ до кончины папы Иннокентія III. 1866. Ц. 3 р.

Осокинъ Н. Первая инквизиція и завоеваніе Лангедока Французами. 1869. Ц. 3 р.

Осокинъ Н. Первая инквизиція и завоеваніе Лангедока Французами. 1872. Ц. 3 р.

Статьи по поводу столѣтняго юбилея Карамзина. 1866. Ц. 1 р. 50 к.

Суворовъ Ѳ. О характеристикахъ системъ трехъ измѣреній. 1871. Ц. 1 р.

Шпилевскій С. Союзъ родственной защиты у древнихъ германцевъ и славянъ. 1866. Ц. 1 р. 50 к.

Шпилевскій С. Семейныя власти у древнихъ славянъ и германцевъ. 1869. Ц. 2 р.

Ягичъ В. Исторія сербско-хорватской литературы. Древній періодъ. Переводъ съ сербско-хорватскаго. 1871. Ц. 2 р.

Ѳирсовъ Н. Положеніе инородцевъ Сѣверо-Восточной Россіи въ Московскомъ государствѣ. 1866. Ц. 1 р. 50 к.

Ѳирсовъ Н. Инородческое населеніе прежняго казанскаго царства въ новой Россіи до 1762 г. и колонизація закамскихъ земель. 1869. Ц. 2 р.

Тамъ же можно получать изданія трудовъ «Общества врачей г. Казани» и «Общества Естественныхъ Испытателей при Казанскомъ Университетѣ».

ОТЪ СОВѢТА КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ.

Въ казанской духовной академіи имѣетъ быть въ августѣ мѣсяцѣ настоящаго года приемъ студентовъ въ составъ новаго курса, на слѣдующихъ условіяхъ: 1) въ студенты академіи принимаются лица всѣхъ состояній православнаго исповѣданія, окончившіе вполнѣ удовлетворительно курсъ семинаріи или классической гимназіи; 2) просьбы о приемѣ въ студенты подаются на имя ректора не позже 15 августа; 3) къ просьбамъ прилагаются слѣдующіе документы: а) семинарскій или гимназическій аттестатъ, или свидѣтельство о вполнѣ удовлетворительномъ выдержаніи экзамена изъ наукъ полнаго семинарскаго, или гимназическаго курса; б) метрическое свидѣтельство о рожденіи и крещеніи или выписка изъ метрическихъ книгъ, в) свидѣтельство о привитіи оспы, г) окончившіе курсъ въ среднемъ заведеніи болѣе года—одобрительное свидѣтельство о своемъ поведеніи отъ мѣстнаго подлежащаго начальства; д) документы о состояніи, къ которому принадлежитъ проситель, и е) лица податнаго состоянія увольнительное отъ общества свидѣтельство; 4) желающіе поступить въ академію прежде принятія подвергаются повѣрочному испытанію по слѣдующимъ предметамъ: а) по общей церковной исторіи, б) догматическому богословію (воспитанники гимназій испытываются въ предѣлахъ православнаго катихизиса) и в) по одному изъ классическихкихъ языковъ, по желанію экзаменуемыхъ; 5) поступающіе въ академію, сверхъ устнаго испытанія, должны дать два письменные отвѣта—одинъ по логикѣ или психологіи, воспитанники же гимназій по русской словесности, а другой—по богословію; 6) успѣшно выдержавшіе повѣрочное испытаніе, т. е. въ общемъ выводѣ получившіе не менѣе 3, принимаются въ студенты академіи лучше на казенное содержаніе, а остальные—на свое. Примѣчаніе. Болѣе подробныя правила о приемѣ въ студенты казанской академіи напечатаны въ Православномъ Собесѣдникѣ 1871 года въ февральской книжкѣ.

НАУЧНАЯ НЕСОСТОЯТЕЛЬНОСТЬ ДАРВИНОВА УЧЕНИЯ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ЧЕЛОВѢКА.

(продолженіе)

II.

Современное естествознательное ученіе о мѣстѣ, занимаемомъ человѣкомъ въ ряду всѣхъ животныхъ существъ.

Изъ представленнаго нами краткаго изложенія Дарвинова ученія о происхожденіи человѣка видно, что Дарвинъ считаетъ человѣка самымъ высшимъ животнымъ, стоящимъ во главѣ всего животнаго міра. Занимая первое мѣсто между всѣми существами, населяющими нашу планету, человѣкъ, по ученію Дарвина, обладаетъ нѣкоторыми отличительными качествами, свойственными ему одному; но такъ какъ главенство человѣка и его отличительныя качества обязаны своимъ происхожденіемъ постепенному развитію его организма и такимъ образомъ представляютъ продуктъ высшаго развитія: то, поэтому, человѣка, не смотря на его главенство и соединенныя съ нимъ отличительныя качества, по ученію Дарвина, вельзя выдѣлять изъ ряда животныхъ,—его слѣдуетъ считать лишь только благороднѣйшимъ животнымъ, представляющимъ въ своемъ лицѣ самый высшій образецъ, до котораго могъ дойти животный міръ путемъ постепеннаго развитія, про-

должавшагося безчисленное количество вѣковъ... Слѣдовательно, въ основѣ Дарвинова ученія о происхожденіи человѣка лежитъ его теорія объ измѣняемости видовъ, обуславливающей собою возможность образованія новыхъ видовъ; отъ большей или меньшей достовѣрности этой теоріи зависитъ большая или меньшая основательность, изложеннаго нами, Дарвинова ученія о происхожденіи человѣка: поэтому, по нашему мнѣнію, произнести какое либо сужденіе о научной состоятельности или несостоятельности этого ученія можно не иначе, какъ по тщательномъ критическомъ обзорѣ означенной теоріи, въ ея главныхъ основаніяхъ. Къ такому обзору мы приступимъ немедленно, по изложеніи естествознательнаго ученія о мѣстѣ, занимаемомъ человѣкомъ въ ряду всѣхъ животныхъ существъ. При этомъ, мы считаемъ излишнимъ для нашей цѣли обращать много вниманія на спорный вопросъ объ отличіи человѣка отъ животныхъ; потому что, какъ мы уже видѣли, Дарвинъ не отвергаетъ совершенно этого отличія, но только онъ признаетъ такое различіе прямымъ слѣдствіемъ высшаго развитія человѣческаго организма. Отсюда само собою очевидно, что вопросъ о большемъ или меньшемъ количествѣ отличительныхъ признаковъ человѣка не можетъ имѣть, большаго значенія при оцѣнкѣ научной состоятельности Дарвинова ученія о происхожденіи человѣка: сколькими-бы качествами человѣкъ ни отличался отъ животныхъ, но пока не будетъ доказано того, что эти отличительныя качества человѣка не могли быть пріобрѣтены имъ путемъ постепеннаго развитія, до тѣхъ поръ разсматриваемое нами Дарвиново ученіе не будетъ имѣть противъ себя серьезныхъ возраженій; вслѣдствіе этого, при изложеніи современнаго естествознательнаго ученія о мѣстѣ, занимаемомъ человѣкомъ въ ряду всѣхъ животныхъ существъ, мы обратимъ вниманіе лишь только на тѣ отличительныя качества человѣка, которыхъ не въ состояніи отнять у него Дарвинъ и другіе представители современнаго опытнаго званія.

По ученію современнаго опытнаго знанія, всѣ животныя существа представляютъ собою рядъ организмовъ, отличающихся другъ отъ друга большимъ или меньшимъ совершенствомъ строенія; во главѣ этого ряда стоитъ человѣкъ, организмъ котораго представляетъ въ себѣ образецъ самаго высшаго строенія. Изъ всѣхъ животныхъ, обезьяны имѣютъ самое близкое сходство съ человѣкомъ по строенію ихъ организма. Если, впрочемъ, обратить вниманіе на всѣ многочисленные виды обезьянъ, то не всегда можно будетъ придти къ мысли о сходствѣ ихъ съ человѣкомъ; потому что различные виды обезьянъ весьма рѣзко отличаются другъ отъ друга: одни изъ нихъ, по устройству организаци, походятъ на человѣка, тогда какъ другіе болѣе похожи на собаку, свинью, медвѣдя, бѣлку и проч.... Общимъ между всѣми обезьянами окажется лишь только устройство конечностей. Главнымъ образомъ, одно это только общее качество и побуждаетъ натуралистовъ относить всѣ различные виды обезьянъ къ одной общей группѣ четырехрукихъ или къ порядку приматовъ; это же только одно общее качество, если брать во вниманіе всѣ виды обезьянъ, указываетъ и на сходство ихъ съ человѣкомъ; но если, изъ всего множества обезьяньихъ видовъ, обратить вниманіе лишь только на три высшіе вида,—на гориллу, чимпанзе и оранг-утанга,—то окажется, что организмъ обезьянъ похожъ на организмъ человѣка не по однимъ только конечностямъ, но также по строенію черепа и содержащагося въ немъ мозга, по строенію лица и позвоночнаго столба, по строенію и количеству зубовъ и ребръ, по строенію таза и величинѣ роста. Впрочемъ, нужно замѣтить, не всѣ исчисленныя свойства, сближающія обезьянъ съ человѣкомъ, присущи каждому изъ указанныхъ трехъ видовъ обезьянъ; но одни свойства болѣе присущи одному виду, другія другому и третьи третьему: чимпанзе болѣе всѣхъ обезьянъ походитъ на человѣка по устройству черепа и развитію мозга, оранг-утангъ—по количеству ребръ, а горилла—по образованію сто-

пы и величинѣ роста. Слѣдовательно, если кто желаетъ найти болѣе близкую связь между человѣкомъ и обезьяною, тотъ не долженъ останавливаться на какомъ либо одномъ изъ трехъ упомянутыхъ видовъ обезьянъ, но долженъ заразъ обратиться ко всѣмъ тремъ видамъ и у одного взять одну черту, у другаго—другую, у третьяго—третью и такимъ образомъ въ результатѣ получится четвертый, идеальный видъ, который и будетъ имѣть съ человѣкомъ самое близкое сходство, сравнительно со всѣми существующими видами обезьянъ. Натуралисты, желающіе найти болѣе близкое сходство между человѣкомъ и обезьяною, такъ дѣйствительно и поступаютъ; краткое изложеніе данныхъ сравнительной анатоміи покажетъ намъ тотъ выводъ, касательно сродства человѣческаго и обезьяняго организмовъ, къ которому можно придти, держась этого метода изслѣдованія.

Нежелая встать въ родственныя отношенія къ обезьянамъ и въ тоже время не желая заслужить нареканій въ враждебномъ настроеніи по отношенію къ нимъ, мы будемъ производить сравнительно анатомическій обзоръ преимущественно подъ руководствомъ Фогта и Гёкли, которыхъ нельзя уличить въ нерасположенности къ обезьянамъ.

Анатомическое строеніе человѣкообразныхъ обезьянъ, сравнительно съ анатомическимъ строеніемъ человѣка.

При общемъ взглядѣ на скелеты человѣка и вышей обезьяны, нельзя не замѣтить между ними большаго сродства, но только сродства каррикатурнаго: въ скелетѣ человѣка ясно выражена стройность и строгая соразмѣрность всѣхъ членовъ; въ скелетѣ же обезьянъ не видно ни того, ни другаго,—вслѣдствіе чего скелетъ обезьяны и кажется какъ бы изуродованнымъ. Неправильное строеніе или изуродованность скелета обезьяны до того очевидно, что оно само собою бро-

сается въ глаза человѣка, даже при самомъ поверхностномъ обзорѣ, и производитъ въ его душѣ весьма непріятное впечатлѣніе, о которомъ, между прочимъ, свидѣтельствуетъ и Гёксли въ слѣдующихъ словахъ: „будучи поставлень лицомъ къ лицу съ этими исковерканными полюбіями своей особы (т. е. съ обезьянами), самый даже легкомысленный человѣкъ испытываетъ какое то потрясеніе, при видѣ такой оскорбительной каррикатуры“ (1).

Если и при общемъ взглядѣ на скелеты человѣка и обезьяны, замѣтно нѣкоторое, хотя каррикатурное, сходство, то нельзя не видѣть сходства и при сличеніи частей того и другаго скелета, въ чемъ нетрудно убѣдиться изъ нижеслѣдующаго.

Обративъ вниманіе на голову обезьяны, нельзя незамѣтить сходства ея съ головою человѣка: черепъ обезьяны довольно развитой, всѣ лицевыя кости вполне аналогичны съ соотвѣтственными костями человѣка, количество зубовъ тоже самое, что и у человѣка и по формѣ своей они не многимъ отличаются отъ зубовъ человѣка; но при всемъ сходствѣ головы человѣка и обезьяны нельзя не видѣть и множества различій: всѣ качества, отличающія голову млекопитающаго животнаго вообще отъ головы человѣка, весьма ясно выражены и въ головѣ обезьяны. Объ отличіи въ анатомическомъ строеніи головы человѣка и млекопитающихъ животныхъ можно составить себѣ правильное понятіе изъ слѣдующихъ словъ Карла Фогта: „если мы сравнимъ голову человѣка съ головой какого угодно млекопитающаго, то намъ бросятся въ глаза два существенныя различія, основывающіяся на взаимномъ отношеніи головныхъ частей. Черепная часть человѣка абсолютно больше, чѣмъ у млекопитающихъ, у которыхъ нѣрѣдко лице занимаетъ вдвое большее прост-

(1) Гёксли. Положеніе человѣка въ ряду органическихъ существъ. Перев. подъ ред. Бекетова, Сиб. 1864 г. стр. 67.

ранство, чѣмъ черепъ; потомъ, у человѣка лице прикрѣпляется подъ черепомъ, какъ нѣчто въ родѣ прибавки къ нему, тогда какъ у животныхъ черепъ болѣе отодвигается за лице. У человѣка крышка глазныхъ впадинъ, на которой покоятся переднія доли большого мозга, представляетъ почти горизонтальную плоскость; у животныхъ она становится почти вертикальною. У человѣка вертикальная линія, опущенная отъ основанія носа въ низъ, падаетъ обыкновенно на клыкъ; у животныхъ она приходится на заднихъ коренныхъ зубахъ. Можно сказать, что въ строеніи животнаго черепа выражено болѣе заположеніе, тогда какъ въ человѣческомъ—надположеніе, или другими словами: у человѣка выдается лобъ, а лице уходитъ подъ черепъ; у животныхъ, напротивъ, лице выставляется впередъ, лобъ же, а съ нимъ вмѣстѣ и весь черепъ, подается назадъ“ (1). Всѣ эти признаки, отличающіе голову животнаго отъ головы человѣка, какъ мы уже замѣтили, ясно выражены и въ головѣ обезьяны, въ чемъ легко можно убѣдиться изъ слѣдующихъ словъ Карла Фогта: „лице (въ анатомическомъ смыслѣ), ограниченное надбровными дугами, подбородкомъ и наружными слуховыми отверстиями, составляетъ у человѣка незначительный прибавокъ черепа; послѣдній, напротивъ того, разрастается во всѣ стороны, надвигается сверху надъ бровями въ видѣ лба, выдается съ боковъ, образуя виски, выдается надъ затылочной дырой, образуя затылокъ; вслѣдствіе этого, черепная полость приобретаетъ такіе значительные размѣры, что можетъ вмѣстить въ себѣ относительно чрезвычайно большой мозгъ. У обезьяны черепная полость отодвигается болѣе назадъ, лобъ сплющивается или совсѣмъ уходитъ за выпуклыя надбровныя дуги и затылочная дыра настолько придвигается къ задней части черепа, что у низшихъ обезья-

(1) Фогтъ. Человѣкъ и мѣсто его въ природѣ. Изд. Гайдебурова. Спб. 1863. т. 1. стр. 31—32.

янь она лежитъ уже на границѣ нижней его поверхности, а у остальныхъ млекопитающихъ помѣщается обыкновенно на задней поверхности черепа. Камперовъ личной уголъ у человѣка колеблется между 70 и 85 градусами, и мы не знаемъ ни одного нормального человѣческаго черепа, гдѣ бы этотъ уголъ былъ меньше 64 градусовъ... Но у взрослога чимпанзе, напримѣръ, онъ падаетъ до 35, у оранга до 30 градусовъ“ (1).

Для болѣе яснаго представленія разности между частями головы человѣка и обезьяны, мы представимъ здѣсь числовыя данныя, заимствуя оныя у Фогта. „Если принять, говорить Фогтъ, длину всего черепа за 100 и вычислить отношеніе къ ней длины мозговой полости, слѣдовательно мозга, то получатся слѣдующія числа: для европейца 89, 1; для австралійскаго негра—78, 7; для оранга — 47, 7; для гориллы—45, 9. Понятно, что отношеніе длины личной части къ длинѣ цѣлаго черепа выразится, напротивъ, слѣдующими числами: для европейца—10, 9; для австралійскаго негра—21, 3; для оранга—52, 3; для гориллы—54, 1.

„Изъ приведенныхъ нами чиселъ, говоримъ словами Фогта, нельзя не замѣтить, что между человѣкомъ и обезьяной существуетъ чрезвычайно значительная разница въ относительномъ развитіи черепной и личной части головы.... Ни у одной человѣко-подобной обезьяны длина мозговой полости не достигаетъ даже половины цѣлой длины черепа; тогда какъ, напротивъ, у людей даже низшихъ породъ, длина личной части составляетъ, по отношенію къ полной длинѣ черепа, только незначительную дробь“ (2).

Кромѣ означенныхъ разностей, существующихъ между размѣрами частей головы человѣка и обезьяны, слѣдуетъ еще указать на очень характеристическую черту строенія нижней челюсти человѣка, состоящую въ выпуклости, образующей собою подбородокъ; въ

(1) Фогтъ. Тамж. стр. 164—165.

(2) Тамж. стр. 171.

нижней челюсти обезьяны на эту выпуклость нѣтъ никакого намека, несмотря на сравнительно большее развитіе таковой челюсти обезьяны въ длину и ширину.

Если, кромѣ костей, обратить вниманіе на мускулы и покровы головы, то окажется еще большая разность между головою человѣка и обезьяны. „Височные мускулы, говоритъ Фогтъ, поднимающіе кверху челюсть, должны быть у обезьянъ сильнѣе развиты потому одному, что имъ приходится дѣйствовать на болѣе длинное плечо рычага, не говоря уже о значительномъ разрастаніи челюстей въ ширину. Височныя впадины углубляются на обезьянѣмъ черепѣ такъ, что, кажется, будто этотъ послѣдній былъ схваченъ сверху и сзади надбровныхъ дугъ и сплюснутъ въ поперечномъ направленіи: вслѣдствіе этого скуловые дуги гораздо дальше отстали отъ висковъ. Далѣе, височные гребни, къ которымъ прикрѣпляются краевыя волокна височнаго мускула, отходятъ выше на темя и кзади, за наружныя слуховыя отверстія. У нѣкоторыхъ ближайшихъ къ человѣку обезьянъ, гориллы и оранга, въ старости, съ возрастающей величиной челюстей, развивается на черепѣ вертикальный гребень, представляющій обширную площадь для прикрѣпленія волоконъ височнаго мускула; такъ что у этихъ животныхъ въ старости весь сводъ черепа покрывается мускульными наростами, тогда какъ у человѣка онъ, на большей части своего протяженія, покрытъ толстой кожей“ (1).

Отличаясь многими качествами, свойственными всѣмъ млекопитающимъ, голова обезьяны отличается отъ головы человѣка и по ея содержимому. По химическому составу и главнѣйшимъ чертамъ строенія, мозгъ обезьяны похожъ на мозгъ человѣка; но при этомъ сходствѣ онъ замѣтно отличается отъ мозга человѣка меньшею глубиною и сравнительно меньшимъ количествомъ извилинъ, а главное — сравнительно мень-

(1) Тамж. стр. 166—167.

шею величиною массы. Последняя черта отличія зависит конечно отъ указанной уже нами, сравнительно меньшей величины черепа обезьяны, который сильно развитъ въ длину, но очень малъ въ высоту; длина же черепа много зависитъ отъ значительной толщины его костей,—вслѣдствіе чего получается весьма незначительная величина мозговой полости и въ длину; а вслѣдствіе всего этого, емкость черепа обезьяны далеко уступаетъ емкости человѣческаго черепа, даже самый низшей расы. Въ этой послѣдней истинѣ легко убѣдиться изъ слѣдующей таблички, приводимой Фогтомъ, представляющей сравнительную емкость и главнѣйшіе размѣры черепа человѣка и обезьяны.

	Англичане.	Малайцы.	Негры.	Австралий- скіе негры.	Горилла.	Орангъ.	Чимпанзе.			
Длина черепа .	7.4			8.0	11.9	9.0				
Длина мозговой полости . . .	} Въ дюймахъ и линияхъ.			6.3	5.1	4.3				
Высота мозговой полости . . .				5.0	3.3	3.5				
Емкость черепной поло- сти въ кубическихъ дюй- махъ				96	86	82	75	30	28	28.

„При одинаковости величины тѣла австралийскаго негра и гориллы,—весьма справедливо замѣчаетъ Фогтъ по приведеніи этой таблички, — черепъ перваго, какъ видно изъ таблицы, все-таки въ два съ половиною раза болѣе, чѣмъ у гориллы. Отношеніе тѣмъ болѣе благопріятное для австралийскаго негра, что ноги у гориллы значительно короче, слѣдовательно туловище ея объемистѣе и развитѣе (вообще вѣсь гориллы почти вдвое больше вѣса австралийскаго негра). Впрочемъ можно еще болѣе сдвинуть границы: наименьшій чело-

вѣческій черепъ, принадлежавшій не идиоту, даль по измѣренію Мортонна цифру емкости 63 куб. дюйма; а наибольшій, недавно измѣренный, черепъ гориллы даль 34½, куб. дюйма“ (¹).

Итакъ, приведенныя числовыя данныя убѣдительно свидѣтельствуютъ о томъ, что головной мозгъ человѣка значительно больше такового же мозга обезьяны; потому что изъ вышесказаннаго видно, что даже самый плоскій изъ человѣческихъ череповъ почти вдвое объемистѣе самаго высокаго черепа гориллы: слѣдовательно, даже минимумъ емкости человѣческаго черепа почти въ два раза превышаетъ собою максимумъ емкости черепа обезьяны. Что же касается европейскаго черепа, то даже черепъ четырехлѣтняго дитяти значительно объемистѣе черепа самой высшей, взрослой обезьяны; потому что „можно сказать положительно, утверждаетъ Гексли, что у всякаго четырехлѣтняго европейскаго дитяти, головной мозгъ вдвое больше, нежели у взрослого гориллы“ (²).

Прежде, чѣмъ перейдемъ къ сравнительному обзору другихъ частей человѣческаго и обезьяньяго организма, мы считаемъ нужнымъ, для составленія болѣе вѣрнаго понятія о головѣ обезьяны, сказать нѣсколько словъ о зубахъ обезьяны, которые, какъ извѣстно, также входятъ въ составъ частей лица и въ строеніи которыхъ, у обезьяны весьма ясно выраженъ животный типъ. Зубы обезьяны, напримѣръ гориллы, по числу и общей формѣ, какъ уже замѣчено нами выше, сходны съ зубами человѣка; но, при этомъ сходствѣ, они значительно отличаются отъ зубовъ послѣдняго болѣею массивностью, особенно болѣею величиной клыковъ, расположеніемъ, числомъ корней и формою вѣнчиковъ, а также порядкомъ появленія постоянныхъ зубовъ. „У

(¹) Тамж. стр. 170—171; сравн. Гексли. Полож. челов. стр. 87.

(²) Гексли. Тамж. стр. 87.

человѣка, пояснимъ сказанное словами Гёксли, зубы расположены правильными и ровными рядами, безъ всякихъ промежутковъ и безъ замѣтнаго преобладанія одного зуба надъ уровнемъ остальныхъ; эта особенность, какъ давно уже замѣтилъ Кювье, составляетъ теперь исключительную принадлежность человѣка и была еще найдена у одного только млекопитающаго—вообще говоря вовсе не похожаго на человѣка—именно у давно исчезнувшаго съ лица земли аноплотерія (*Anoplotherium*). Напротивъ того зубы гориллы въ обѣихъ челюстяхъ представляютъ промежутокъ или перерывъ, называемый *диастемою*: въ верхней челюсти передъ глазнымъ зубомъ или между нимъ и боковымъ рѣзцомъ, а въ нижней челюсти за глазнымъ зубомъ, или между нимъ и переднимъ ложнымъ кореннымъ. Противъ этихъ промежутковъ въ рядахъ каждой челюсти приходится клыкъ (глазной зубъ) противулежащей челюсти, который туда вкладывается, такъ какъ у гориллы клыки очень длинны и выдаются изъ уровня остальныхъ зубовъ, на подобіе бивней. Кромѣ того, корни ложныхъ коренныхъ зубовъ у гориллы болѣе сложны, нежели у человѣка, и относительная величина коренныхъ иная. У гориллы вѣнчикъ самаго задняго кореннаго зуба нижней челюсти сложнѣе человѣческаго и порядокъ появленія постоянныхъ зубовъ не таковъ: у человѣка постоянные глазные, или клыки, вырѣзываются прежде вторыхъ и третьихъ коренныхъ, а у гориллы послѣ“⁽¹⁾.

Соединивъ вмѣстѣ все характеристическія черты строенія головы обезьяны, можно описать ее слѣдующимъ образомъ: голова обезьяны состоитъ изъ весьма массивныхъ челюстей, снабженныхъ сильно развитыми мускулами и усаженныхъ большими и прочными зубами, изъ среды которыхъ клыки рѣзко выдаются, на подобіе бивней; на задней части челюстей, въ видѣ

(1) Гёксли. Тамж. стр. 92.

незначительнаго придатка, помѣщается не высокій, но довольно продолговатый, толстостѣнный черепъ, покрытый толстыми мускулами и гребнями; этотъ черепъ, вслѣдствіе его незначительной высоты и большей толщины стѣнокъ, представляетъ для мозга очень незначительное помѣщеніе; шейные позвонки прикрѣпляются не къ серединѣ основанія черепа, какъ то бываетъ у человѣка, но около самой задней его части. Изъ этого описанія нельзя не видѣть, что голова обезьяны заключаетъ въ себѣ всѣ характеристическіе признаки головы животнаго, которыми эта послѣдняя голова отличается отъ головы человѣка.

Послѣ сравнительнаго обзора головы человѣка и обезьяны, мы перейдемъ къ такому же обзору туловища, въ составъ котораго входятъ слѣдующія части: позвоночный столбъ или спинной хребетъ, ребра и тазъ. При сличеніи частей туловища человѣка и обезьяны, нельзя не видѣть сходства между ними: потому что всѣ эти части устроены по одному общему плану; но только выполненіе этого плана, въ томъ и другомъ случаѣ, весьма не одинаково. Различіе выполненія этого плана ясно проявляется въ томъ естественномъ положеніи, которое свойственно организму человѣка и обезьяны: человѣку свойственно вертикальное положеніе, а обезьянамъ, подобно всѣмъ другимъ млекопитающимъ, горизонтальное; это различіе положенія обусловливается различіемъ строенія частей туловища человѣка и обезьяны. Вертикальное положеніе человѣка обусловливается, прежде всего, такъ называемымъ двойнымъ искривленіемъ позвоночнаго столба, который въ шейной части выгнуть впередъ, въ спинной вогнуть, въ поясной опять выгнуть и наконецъ въ крестцовой опять снова вогнуть; вслѣдствіе всѣхъ этихъ изгибовъ, сшивной хребетъ человѣка своею внѣшнею формою походитъ на букву латинскаго алфавита S. Это двойное искривленіе позвоночнаго столба, или спиннаго хребта человѣка весьма необходимо для устойчивости организма при его вертикальномъ положеніи; потому что, по

словамъ Гёксли, „такое расположеніе, придавая величайшую упругость позвоночному хребту, умѣряетъ толчки, сообщаемые движеніемъ, при вертикальномъ положеніи, какъ самому спинному хребту, такъ чрезъ него и головѣ“ (¹). Такъ какъ обезьянѣ не свойственно вертикальное положеніе, то, вслѣдствіе этого, двойное искривленіе позвоночнаго столба „такъ рѣзко выраженное у человѣка, по словамъ Фогта, совершенно исчезаетъ у обезьянъ“ (²).

Другое важное отличіе человѣческаго туловища отъ обезьяньяго, также тѣсно связанное съ вертикальнымъ положеніемъ человѣка, заключается въ формѣ таза. Тазъ человѣка, какъ извѣстно, состоитъ изъ подвздошныхъ, сѣдалищныхъ и лобковой костей, срастающихся, въ зрѣломъ возрастѣ, спереди посредствомъ волокнистаго хряща, а сзади посредствомъ сросшихся и расширенныхъ позвонковъ крестца. Всѣ кости, входящія въ составъ человѣческаго таза, входятъ въ составъ и обезьяньяго таза, равно какъ и всякаго другаго млекопитающаго; но, не смотря на то, человѣчeskій тазъ очень замѣтно отличается отъ обезьяньяго, таковое отличіе заключается въ его формѣ: форма человѣческаго таза блюдобразная, зависящая отъ очень значительной ширины костей, входящихъ въ составъ его, особенно подвздошныхъ, изогнутыхъ примѣнительно къ блюдобразной формѣ; тогда какъ тазъ обезьянѣ имѣетъ узкую и длинную коническую форму, въ немъ узкія подвздошныя кости круто поднимаются вверхъ и лежатъ на сторонахъ крестца. По отношенію къ оси позвоночнаго столба, тазъ человѣка и обезьяны, при ихъ естественномъ положеніи, имѣетъ не одинаковое положеніе: у человѣка горизонтальная плоскость таза составляетъ прямой уголъ съ осью позвоночнаго столба, а у обезьяны эта линія и горизон-

(¹) Гёксли. Тамж. стр. 82.

(²) Фогтъ. Челов. и мѣсто его въ прир. стр. 180.

тальная плоскость таза идутъ почти параллельно одна другой. Отличаясь по формѣ, тазъ человѣка и обезьяны отличается и по назначенію: у обезьянъ онъ почти исключительно служитъ только опорнымъ пунктомъ для заднихъ конечностей, подобно тому какъ лопатки служатъ таковымъ же опорнымъ пунктомъ для переднихъ конечностей, и только одна часть таза обезьянъ—лобковое сочлененіе—выполняетъ другое назначеніе, служа между прочимъ опорой для внутренностей, большая часть тяжести которыхъ у обезьянъ покоится на средней линіи груди и брюха; но у человѣка тазъ, служа опорой для нижнихъ конечностей, несетъ на себѣ, нейтрализуемую грудобрюшной мышечной перегородкой, тяжесть грудныхъ и всю массу брюшныхъ внутренностей.

Наконецъ послѣднее различіе между туловищемъ человѣка и обезьяны, также тѣсно связанное съ различіемъ естественной позы того и другой, заключается въ различіи формы грудной клѣтки; различіе это заключается въ томъ, что въ грудной клѣткѣ человѣка діаметръ спереди къзади меньше діаметра отъ одного бока до другаго, а у обезьянъ наоборотъ.

Всѣ изчисленныя нами особенности въ строеніи человѣческаго туловища, какъ видно изъ сказаннаго, обуславливаютъ собою вертикальное положеніе человѣка; слѣдовательно вертикальное положеніе человѣка зависитъ отъ анатомическаго строенія его организма: поэтому Фогтъ и считаетъ вертикальное положеніе человѣка однимъ изъ главныхъ признаковъ, отличающихъ его отъ всѣхъ млекопитающихъ. „Исключительность человѣческой природы, говоритъ Фогтъ, дѣйствительно выражается *въ вертикальномъ положеніи*, въ вертикальной походкѣ, что составляетъ существенную принадлежность человѣка и отличаетъ двурукихъ отъ всѣхъ прочихъ млекопитающихъ. Главнѣйшія особенности человѣческаго строенія находятся въ связи съ такимъ положеніемъ; частію только оно дѣлаетъ ихъ возможными, частію же эти особенности относятся къ нему,

какъ результатъ къ причинѣ... Отъ обезьянъ человѣкъ безусловно отличается своимъ вертикальнымъ положеніемъ, которое обезьяна принимаетъ только случайно или вслѣдствіе дрессировки, но которое не составляетъ ея естественной принадлежности“⁽¹⁾.

Гёксли старается лишить человѣка этого отличительнаго признака, утверждая, что обезьяна „можетъ свободно ходить по землѣ въ вертикальномъ или полувертикальномъ положеніи, при томъ безъ прямаго пособія рукъ“⁽²⁾; въ доказательство этого положенія Гёксли ссылается на гиббона и гориллу. Гиббоны, по словамъ Гёксли, „ходятъ исключительно на своихъ заднихъ или нижнихъ конечностяхъ, а переднія поднимаютъ вверхъ для сохраненія равновѣсія, на подобіе того, какъ канатные плясуны на ярмаркахъ употребляютъ для этого длинные шесты. Подвигаясь впередъ они не ставятъ одну ногу передъ другою, но одновременно поднимаютъ обѣ, какъ бы для прыжка.... Они ходятъ, въ вертикальномъ положеніи, нѣсколько шаткою походкою, но скорымъ шагомъ, и поддерживаютъ свое равновѣсіе или касаясь земли то одной, то другою рукой, или воздымая руки и балансируя ими“⁽³⁾. Чтобы составить болѣе ясное представленіе о походкѣ гиббона, мы считаемъ нужнымъ замѣтить, что онъ безъ прямаго пособія переднихъ конечностей ходить не можетъ; потому что, при ходьбѣ, онъ прыгаетъ, поднимая обѣ заднія конечности и опираясь на переднія, какъ бы на костыли. Вообще походна гиббона отличается медленностію и неестественностію; потому что гиббону, какъ преимущественно лаящему животному, болѣе свойственно и вполне естественно передвиженіе по деревьямъ. Что касается гориллы, то Гёксли говоритъ о ней только, что „когда она становится на

(1) Фогтъ. Тамж. стр. 157.

(2) Гёксли. Полож. чел. стр. 47—48.

(3) Тамж. 32, 33.

ноги, къ чему, какъ говорятъ, она очень склонна, то, чтобы сдержать въ равновѣсїи свое массивное туловище, она загибаетъ руки вверхъ“⁽¹⁾, ходитъ же горилла въ полувертикальномъ или наклонномъ положенїи (такъ какъ переднїя конечности гориллы значительно длиннѣ заднихъ) на всѣхъ четырехъ конечностяхъ,—съ чѣмъ согласенъ и самъ Гёксли⁽²⁾, и что, вслѣдствїе своего личнаго наблюденїя, подтверждаетъ американецъ Ди-Шэло⁽³⁾, показанїя котораго, по нашему мнѣнїю, заслуживаютъ вѣроятїя: потому что эти показанїя, относительно гориллы, по заявленїю Гёксли⁽⁴⁾, согласны съ разказами Севаджа и Форда, которымъ Гёксли вполнѣ довѣряетъ.

Итакъ, опытъ показываетъ, что обезьяны иногда могутъ принимать вертикальное положенїе, сохраняя которое, они даже могутъ ходить, опираясь на руки; но безъ посредства рукъ, на однихъ заднихъ конечностяхъ, обезьяны въ естественномъ состоянїи неходятъ: потому что вертикальная поза неестественна для организма обезьяны. Слѣдовательно мнѣнїе Фогта,—касательно того, что вертикальное положенїе и походка составляютъ одну изъ главныхъ отличительныхъ чертъ человѣка,—слѣдуетъ признать справедливымъ.

Наконецъ, переходя къ сравненїю конечностей, мы замѣчаемъ тоже самое, что и при сравненїи головы и туловища: въ общемъ строѣ конечности человѣка и обезьяны имѣютъ много сходства между собою; но по сравнительному расположенїю и отношенїю частей они весьма рѣзко отличаются другъ отъ друга. При самомъ бѣгломъ взглядѣ на человѣка и обезьяну нельзя не замѣтить различїя съ степени развитїя ихъ конечностей: у человѣка, какъ извѣстно, ноги гораздо

(1) Гёксли. Тамж. стр. 55—56.

(2) Тамж. стр. 55.

(3) М. Ханъ. Очерки изъ жизни обезьянъ. стр. 49.

(4) Гексли. Полож. челов. стр. 60.

развитіе рукъ, тогда какъ у обезьянъ или всѣ четыре конечности имѣютъ одинаковую степень развитія, или же переднія конечности у нихъ бываютъ гораздо развитіе заднихъ—особенно въ длину; длина переднихъ конечностей достигаетъ наибольшаго развитія у оранга и гиббона, у которыхъ, при вертикальномъ положеніи, концы пальцевъ переднихъ конечностей касаются лодыжекъ, у чимпанзе они достаютъ только до середины голени, у гориллы—до колѣна, а у человѣка—только до середины бедра. „Въ частностяхъ и во взаимныхъ отношеніяхъ конечностей другъ къ другу, говоримъ словами Фогта, мы замѣтимъ въ нихъ важныя особенности. Какъ единственный опорный органъ для тѣла, нога у человѣка значительной длины, кости ея тяжелы и массивны; напротивъ, обезьянья нога болѣе похожа на переднюю конечность. У человѣка бедренная кость самая длинная и крѣпкая изъ всего скелета; у чимпанзе плечевая кость достигаетъ одинаковой съ нею длины, у гориллы она нѣсколько длиннѣе ея, у оранга уже значительно длиннѣе. У чимпанзе, при отвѣсномъ принужденномъ положеніи, котораго, подобно другимъ обезьянамъ, онъ почти никогда не принимаетъ, конецъ средняго пальца руки хватаетъ до колѣнной части, у гориллы онъ хватаетъ дальше; орангъ, не нагибаясь, можетъ имъ дотрогиваться до лодыжекъ. Если же взглянуть на отношеніе отдѣльныхъ частей, то разница между человѣкомъ и обезьяной выступаетъ еще рѣзче. Принимая длину плечевой кости за 100, длина лучевой кости у бѣлаго человѣка = 75, 5; у чимпанзе = 90, 8; длина ручной кисти у бѣлаго человѣка = 52, 9; у чимпанзе = 73, 4; у остальныхъ двухъ обезьянъ, особенно у оранга, эти отношенія еще поразительнѣе. Слѣдовательно, плечевая часть руки у обезьянъ относительно короче, чѣмъ у человѣка; предплечье и кисть, напротивъ, относительно длиннѣе....

„Еще явственнѣе выступаетъ разница въ ногѣ, притомъ нестолько въ относительной длинѣ отдѣльныхъ частей, сколько въ ея внутреннемъ строеніи. Если при-

вять длину бедренной кости за 100, то у европейца большая берцовая кость = 82, 5, стопа = 52, 9; тогда как у chimpanzee получаются цифры для большой берцовой кости 80, для стопы 72, 8; следовательно, у обезьян конечная часть ноги достигает гораздо большей относительной длины. Но что всего важнее, эта часть ноги у обезьяны совсем не такая, как у человека, это—настоящая рука. Правда, пальцы на ней несколько короче и шире, большой палец объемистее и толще, чем на передней руке, но все таки это—рука с вытянутыми, вполне отдельными пальцами, способными двигаться независимо один от другого, с толстым большим пальцем, который может быть противопоставляем остальным, с длинной, узкой, глубоко изборозженной ладонью. Если такую руку сравнить с стопой человека, то нельзя незамечать, до какой степени прав был Бурмейстер, высказывая в своих „геологических картинах“ ту мысль, что стопа составляет существенный характеристический признак для человека. Развитие и длина ее большого пальца, далеко превосходящего остальные, малость и незначительное развитие последних, которые обыкновенно движутся только сообща, а неотдельно один от другого; выдающаяся передняя подушка подошвы, образованная преимущественно головками плюневых костей; сводообразное расположение костей плюсны и заплюсны, вследствие чего давление тела распространяется на все протяжение этого свода и при том стопа легко может отходить от земли при ходьбе; узкая, но высокая и мало подавшаяся назад пятка,—все эти человеческие особенности, заметные уже при взгляде на скелет стопы, дают ей важное место в ряду признаков, отличающих человека от обезьян“ (1).

Впрочем этот последний отличительный признак человека, при обращении внимания на заднюю конеч-

(1) Фогт. Тамж. стр. 181—185.

ность гориллы, теряетъ въ некоторую долю своей отличительной силы; потому что горилла, по устройству заднихъ конечностей, значительно отличается отъ всѣхъ прочихъ обезьянъ: у ней заднія конечности оканчиваются почти стопой, которая отъ человѣческой стопы отличается сравнительно меньшимъ изгибомъ костей плюсны и заплюсны, а также большею длиною и удобоподвижностью пальцевъ, изъ которыхъ большой можетъ противопоставляться остальнымъ; вслѣдствіе послѣдняго свойства, Гукслей и Гёксли называютъ заднюю конечность гориллы хватательною ногою, или ногою способною обхватывать предметы (¹).

Вслѣдствіе исчисленныхъ особенностей въ строеніи конечностей человѣка, онѣ, сравнительно съ конечностями обезьянъ, выполняютъ нѣсколько иное и назначеніе. Конечности обезьянъ всѣ одинаково служатъ опорными органами для ихъ организма, а также и органами лазанья; что же касается конечностей человѣка, то однѣ изъ нихъ, заднія, служатъ при движеніи и составляютъ исключительную опору для человѣческаго организма, другія же, переднія, выполняютъ разнообразную дѣятельность. „Руки человѣка, говоритъ Фогтъ, съ ихъ кистями свободно висятъ по сторонамъ груди; онѣ могутъ двигаться по всѣмъ направленіямъ и, вслѣдствіе этого, способны къ чрезвычайно разнообразной дѣятельности; имъ не приходится служить опорными пунктами для тѣла, такъ какъ онѣ не имѣютъ уже никакого отношенія къ почвѣ. У всѣхъ звѣрей передняя конечность, если только она не преобразована въ летательный органъ или плавникъ, всегда служитъ опорой при движеніяхъ, и это или исключительное ея назначеніе, какъ напримѣръ у копытныхъ животныхъ, или во всякомъ случаѣ одно изъ главныхъ, на ряду съ другими. Мы видимъ это у самыхъ даже близкихъ къ человѣку обезьянъ. Передняя конечность

(¹) Фогтъ. Тамже.—Гёксли. Полож. чел. стр. 103.

у нихъ—органъ для лазанья, какъ и задняя. Если же обезьянѣ приходится пройти по ровной почвѣ, то, сдѣлавъ нѣсколько шаговъ на заднихъ рукахъ, она тотчасъ упирается сжатыми въ кулакъ передними руками и такимъ образомъ, смотря по длинѣ ихъ, принимаетъ болѣе или менѣе полуотвѣсное положеніе. Но вездѣ въ животномъ царствѣ, какъ особенно хорошо доказаль это Мильнъ-Эдвардсъ, раздѣленіе труда есть существенный признакъ усовершенствованія. Животное, имѣющее четыре одинаково сформированныя конечности съ совершенно сходными отправленіями, на примѣръ, лошадь или овца, стоитъ въ этомъ отношеніи ниже животнаго, у котораго переднія конечности служатъ вмѣстѣ съ тѣмъ органами хватанія, на примѣръ бѣлка или бобръ. Обезьяны, у которыхъ обѣ пары конечностей снабжены ручными кистями, стоятъ ниже человѣка, такъ какъ у этого послѣдняго задняя пара конечностей служить исключительно для хольбы, а передняя для схватыванія и удерживанія предметовъ. Чѣмъ больше специализируется дѣятельность органа, тѣмъ совершеннѣе дѣлается онъ для этой дѣятельности; и напротивъ, чѣмъ болѣе разнородныхъ отправленій лежитъ на немъ, тѣмъ несовершеннѣе они выполняются. Конечно, рука во всѣхъ отношеніяхъ болѣе совершенный органъ, чѣмъ нога, служащая только для передвиженія; но съ другой стороны разнородность отправленій, исполняемыхъ ею у обезьяны (она служитъ орудіемъ и для движенія и для схватыванія), указываетъ на недостаточность организаціи; тогда какъ у человѣка строгое раздѣленіе обоихъ названныхъ отправленій на отдѣльные различно сформированные органы, очевидно, составляетъ шагъ впередъ къ высшему развитію“ (1).

Окончивъ сравнительно анатомическій обзоръ человѣка и обезьяны, мы представимъ общій выводъ изъ этого обзора; въ общихъ чертахъ этотъ выводъ можно

(1) Фогтъ. Челов. и мѣсто его въ прир. стр. 159—160.

выразить не многими словами: въ основѣ организаціи человѣка и обезьяны лежитъ одинъ и тотъ же планъ, но только выполненіе этого плана отличается весьма многими особенностями, по преимуществу качественными. Однако таковымъ выводомъ, вслѣдствіе его неопредѣленности, нельзя ограничиться; потому что, говоря, что между организмами человѣка и обезьяны имѣется много различій или особенностей, мы не опредѣляемъ точную величину этихъ различій съ помощію какой нибудь опредѣленной мѣрки; за такую мѣрку, за нимѣніемъ другой болѣе точной, слѣдуетъ принять естественно—историческую классификацію, въ которой всѣ существа органическаго міра, смотря по ихъ большому или меньшему сходству, расположены въ опредѣленное количество группъ, носящихъ слѣдующія названія: царство, полуцарство или отдѣлъ, классъ, подклассъ, отрядъ или порядокъ, подпорядокъ, семейство, подсемейство, видъ, подвидъ или разновидность.... Существа, входящія въ составъ каждой изъ перечисленныхъ группъ, въ нисходящемъ порядкѣ, отличаются другъ отъ друга все большимъ и большимъ количествомъ сходныхъ чертъ или признаковъ; слѣдовательно, существа, входящія въ составъ полуцарства, имѣютъ между собою болѣе сходныхъ признаковъ—болѣе похожи другъ на друга, чѣмъ существа, входящія въ составъ царства,—существа, входящія въ составъ одного класса, имѣютъ между собою еще болѣе сходныхъ признаковъ, чѣмъ существа, входящія въ составъ одного полуцарства и т. д... Самое большее количество сходныхъ признаковъ и слѣдовательно самое близкое сходство между собою будутъ имѣть существа, входящія въ составъ одной и той же разновидности.

Имѣя теперь готовый масштабъ для показанія степени близости или отдаленности, существующей между тѣми или иными существами животнаго міра, мы покажемъ наконецъ, какое разстояніе, примѣнительно къ этому масштабу, отдѣляетъ человѣка отъ обезьянъ, по мнѣнію авторитетовъ въ сравнительной анатоміи.

Къ сожалѣнію всѣ авторитеты въ сравнительной анатоміи, въ настоящее время стоятъ на сторонѣ ученія о постепенномъ развитіи органической природы; поэтому, несмотря на изложенныя нами значительныя разности, существующія въ анатомическомъ строеніи человѣка и обезьяны, означенные ученые всячески стараются сблизить границы, отдѣляющія человѣка отъ обезьянъ и, вслѣдствіе этого, они нѣсколько колеблются въ послѣднихъ выводахъ и отчасти расходятся другъ съ другомъ въ своихъ мнѣніяхъ; однако, несмотря на все желаніе таковыхъ ученыхъ породнить человѣка съ обезьяною, всѣ они, преклоняясь предъ силою фактовъ, согласны въ той истинѣ, что человѣкъ отдѣленъ отъ обезьянъ громадвымъ пробѣломъ. Гёксли, несмотря на неоднократное заявленіе о незначительной разности, существующей между организаціею человѣка и обезьяны, въ концѣ концовъ все таки сознается, что между человѣкомъ и обезьяной существуетъ *громадная раздѣлина*, которая заставляеть его отнести человѣка къ особому, отдѣльному отъ обезьянъ, семейству. Сказавъ,—что „анатомическія различія, отдѣляющія человѣка отъ гориллы и чимпанзе не такъ еще велики, какъ тѣ, которыя отдѣляютъ гориллу отъ низшихъ обезьянъ“,—Гёксли однако дѣлаеть слѣдующій заключительный оговоръ: „высказывая эту важную истину, я долженъ однако оговориться, дабы не подать повода къ недоразумѣнію, весьма сильно распространенному. Я нашель, что люди, старающіеся передать во всеобщее свѣдѣніе то, что природа такъ ясно показываетъ намъ по этому предмету, весьма часто подвергаются такого рода нападкамъ: мнѣнія ихъ перетолковываются, способъ изложенія разбирается вкривь и вкось, и выходитъ наконецъ, какъ будто они утверждаютъ, что анатомическое различіе между человѣкомъ и даже высшею обезьяной ничтожно и незначительно. Пользуюсь этимъ случаемъ, чтобы ясно высказать, напротивъ того, что *различіе это велико и важно*: что каждая кость гориллы носитъ какую-нибудь особую

примѣту, по которой легко отличить ее отъ соответственной кости человѣческой, и что, по крайней мѣрѣ въ настоящій міровой періодъ, между Homo и Troglodytes не существуетъ никакой связующей нити, никакого перехода чрезъ эту громадную разсѣлину.

„Отрицать существованіе такой разсѣлины было бы столь же ошибочно какъ и нелѣпо; но за то не менѣе нелѣпо и ошибочно преувеличивать ея размѣры и, успокоившись на томъ, что она существуетъ, не желать даже извѣдать, широка ли она или узка. Можно, пожалуй, всегда помнитъ, что между гориллой и человѣкомъ нѣтъ переходной формы, но не слѣдуетъ забывать и того, что не менѣе рѣзкое различіе, не менѣе полное отсутствіе переходныхъ формъ замѣчается между гориллой и орангомъ, или орангомъ и гиббономъ. Я говорю: не менѣе рѣзкое различіе, но оно нѣсколько менѣе широко. Анатомическія различія между человѣкомъ и человѣкообразными обезьянами конечно даютъ намъ право относить его къ особому, отдѣльному отъ нихъ семейству; однако, такъ какъ онъ менѣе разнится отъ нихъ, нежели они разнятся отъ другихъ семействъ тогоже отряда, то мы отнюдь не имѣемъ права относить его въ особый отрядъ“ (1).

Къ тому же самому результату, къ какому пришелъ Гексли въ означенномъ нами его сочиненіи, приходитъ и Брока, въ его изслѣдованіи о порядкѣ приматовъ (*L'ordre des primates*); раздѣляя порядокъ приматовъ на пять семействъ, онъ находитъ большій промежутокъ между первымъ и вторымъ семействомъ приматовъ, т. е. между человѣкомъ и антропоидами, чѣмъ между слѣдующими семействами обезьянъ, которыхъ Брока вмѣстѣ съ человѣкомъ, относитъ къ одному и тому же порядку приматовъ. Этотъ фактъ,—что между человѣкомъ и антропоидами, со стороны анатомическаго строенія, находится большій промежутокъ, чѣмъ

(1) Гексли. Полож. челов. стр. 117—118.

между семействами обезьянъ,—до того очевиденъ, что, подъ вліяніемъ его, даже Гёксли счелъ нужнымъ въ послѣдствіи нѣсколько видоизмѣнить свой взглядъ на отношеніе человѣка къ обезьянамъ: онъ, въ его введеніи къ классификаціи животныхъ (*An Introduction to the classification of Animals*), изданномъ въ 1869 году, счелъ болѣе справедливымъ отнести человѣка къ особому, отдѣльному отъ обезьянъ подъ-порядку. Въ этомъ послѣднемъ сочиненіи Гёксли дѣлитъ всѣхъ приматовъ на три подпорядка: *Anthropidae*, *Simiadae* и *Lemuridae*; въ первомъ изъ исчисленныхъ подъ-порядкѣ Гёксли помѣщаетъ одного только человѣка, во второмъ— всѣхъ обезьянъ, а въ третьемъ — всѣ роды лемуровъ. Съ этимъ послѣднимъ мнѣніемъ Гёксли согласенъ и Дарвинъ, который заявляетъ, что „насколько вопросъ касается различій въ нѣкоторыхъ важныхъ чертахъ строенія, человѣкъ можетъ съ полной справедливостью требовать себѣ мѣста въ особомъ подъ-отрядѣ; это мѣсто окажется даже слишкомъ низкимъ, если главное вниманіе будетъ обращено на умственные способности человѣка“⁽¹⁾.

Болѣе значительное разстояніе между человѣками и обезьянами находитъ Фогтъ, который, не обращая вниманія на умственные способности человѣка, но основываясь на чисто анатомическихъ различіяхъ, относитъ человѣка къ особому, отдѣльному отъ обезьянъ, порядку. „Важнѣйшія особенности человѣческой организаціи, говоритъ Фогтъ, сосредоточиваются въ черепѣ, мозгѣ и зубахъ; а особенности въ конечностяхъ, хотя довольно характерныя, имѣютъ уже второстепенное значеніе. Чрезвычайный перевѣсъ мозговой части черепа надъ личною, особенное развитіе переднихъ долей и мозговыхъ извиливъ, сплошной зубной рядъ— все это указываетъ человѣку подобное мѣсто надъ обезьянами, какое занимаютъ полуобезьяны ниже обезь-

(1) Дарвинъ. Происхожденіе человѣка, т. I. стр. 219.

янь. Но такъ какъ къ этому присоединяется еще образованіе стопы, не вполне достигаемое даже схватывающею стопою гориллы, то можно принять отдѣленіе человѣческаго рода въ особенный порядокъ отъ обезьяняго порядка съ такимъ же правомъ, какъ установленіе особаго порядка тюленей, которые и по зубной системѣ и по мозгу принадлежать вполне къ типу плотоядныхъ, но расходятся съ ними въ образованіи конечностей.

„Итакъ, по моему мнѣнію, заключаетъ Фогтъ, человѣческій родъ есть представитель особеннаго порядка на ряду съ порядкомъ обезьянь; но оба эти порядка имѣютъ одинъ и тотъ же общій планъ организаціи; оба вмѣстѣ составляютъ одинъ кругъ формъ въ классѣ млекопитающихъ животныхъ“ (1).

Отведя человѣка въ особый порядокъ, Фогтъ, какъ видно изъ только что приведенныхъ нами его словъ, почему то счелъ нужнымъ уменьшить тѣ основанія, которыми онъ руководился, при помѣщеніи человѣка въ особый порядокъ, — говоря, что онъ отводитъ человѣка въ особый порядокъ на тѣхъ же основаніяхъ, на какихъ отводятъ тюленей въ особый отъ плотоядныхъ порядокъ; но незаконность такого сопоставленія ясно обнаруживается не только изъ вышеприведенныхъ нами анатомическихъ данныхъ, но и изъ сейчасъ приведенныхъ нами словъ Фогта: потому что, по его словамъ, тюлени отводятся въ отдѣльный отъ плотоядныхъ порядокъ на томъ только основаніи, что они отличаются отъ послѣднихъ лишь только образованіемъ конечностей; тогда какъ человѣкъ, по егоже словамъ, отличается отъ обезьянь образованіемъ конечностей и таза, болѣе существеннымъ образомъ отличается отъ нихъ образованіемъ черепа, мозга и зубовъ. Вслѣдствіе всѣхъ этихъ основаній, человѣкъ, по нашему мнѣнію, имѣетъ несравненно большее право на отведеніе его въ особый, отдѣльный отъ обезьянь, порядокъ, чѣмъ какое

(1) Фогтъ. Человѣкъ и мѣсто его въ прир. тамж. стр. 274.

имѣютъ тюлени на отведеніе ихъ въ отдѣльный отъ плотоядныхъ порядокъ.

Итакъ, на основаніи современныхъ данныхъ сравнительной анатоміи, слѣдовательно на основаніи данныхъ, находящихся только въ физической природѣ человѣка, его слѣдуетъ признать самымъ совершеннымъ, самымъ высшимъ существомъ, занимающимъ самое первое мѣсто среди всѣхъ другихъ существъ животнаго царства, отдѣленныхъ отъ нихъ весьма большимъ промежуткомъ—равнымъ тому, который отдѣляетъ одинъ порядокъ животныхъ отъ другаго,—представляющимъ полное отсутствіе переходныхъ формъ. Таковой выводъ современнаго естествознанія о физической природѣ человѣка мы считаемъ нисколько непротивнымъ откровенному ученію о томъ же предметѣ и вполне достаточнымъ для нашей цѣли; потому что ниже мы надѣемся доказать, что современныя данныя опытнаго знанія не только не даютъ ни малѣйшаго основанія предположенію о возможности перехода животныхъ формъ изъ одного порядка въ другой, но даже они вполне подрываютъ такое предположеніе и относительно вида; но прежде, нежели приступимъ къ этому доказательству, мы считаемъ нужнымъ коснуться нѣсколько вопроса объ отличіи человѣка отъ обезьянъ и съ психической стороны. При этомъ мы считаемъ нужнымъ повторить заявленіе о томъ, что мы, для нашей цѣли, не считаемъ нужнымъ вдаваться въ спорныя разсужденія—особенно теоретическія—о существенныхъ или несущественныхъ признакахъ, отличающихъ человѣка отъ животныхъ. Имѣя дѣло съ человѣкомъ, пытающимся обосновать свою смѣлую теорію на данныхъ опытнаго знанія, и мы считаемъ своимъ долгомъ твердо держаться тѣхъ же самыхъ данныхъ; таковыхъ же данныхъ мы будемъ держаться и при обзорѣ психическаго отличія человѣка: для этой цѣли мы представимъ краткое описаніе жизни и нравовъ челоѣкообразныхъ обезьянъ и, изъ сопоставленія ихъ съ жизнью и нравами современныхъ дикарей, стоящихъ на самой низкой ступени цивили-

заціи, мы постараемся вывести общее заключеніе о степени отличія человѣка отъ обезьянъ, въ психическомъ отношеніи. Въ наше описаніе жизни и нравовъ обезьянъ войдутъ лишь только три вида, ближе всѣхъ стоящихъ къ человѣку, а именно: горилла, чимпанзе и орангъ-утангъ.

Жизнь и нравы антропоидовъ.

Горилла. Эта обезьяна водится на западныхъ берегахъ Африки, орошаемыхъ рѣками Гобуномъ и Дангеромъ. Существованіе ея сдѣлалось достовѣрно извѣстнымъ европейцамъ лишь въ 1847 году, благодаря свѣдѣніямъ, сообщеннымъ миссіонеромъ Саважемъ; но смутныя представленія и баснословные рассказы существовали объ этой обезьянѣ, со времени кареагенскаго предводителя Ганнона, въ теченіи почти двухъ тысячъ лѣтъ. Въ настоящее же время имѣются очень точныя свѣдѣнія не только о наружности гориллы, но даже отчасти и объ ея дикомъ образѣ жизни. Приручить эту обезьяну до сихъ поръ еще никому не удалось, потому что вѣтъ никакой возможности укротить ея свирѣпый нравъ, который тѣмъ особенно опасенъ, что горилла обладаетъ необыкновенно большой силой; благодаря этой необыкновенной силѣ взрослая обезьяна этого вида никогда не дается въ плѣнъ живую; что же касается молодыхъ гориллъ, то они въ плѣну остаются буйными, дикими и свирѣпыми до самой смерти, которая обыкновенно очень скоро является для освобожденія ихъ изъ плѣна.

По величинѣ эта обезьяна занимаетъ первое мѣсто между всѣми другими видами обезьянъ; ростъ ея въ вышину достигаетъ 5½ футъ; при такомъ ростѣ она обыкновенно бываетъ несоразмѣрно широка въ плечахъ и обладаетъ сильно развитыми конечностями, — все это дѣлаетъ ее чрезвычайно дородною. Все тѣло ея, — за исключеніемъ лица, ушей, части груди и ладоней конечностей, — покрыто довольно длинными и очень же-

сткими, черными волосами, цвѣтъ которыхъ къ старости замѣняется сѣдымъ; на темени гориллы изъ волосъ образуется высокій гребень, идущій по стрѣльчатому шву; спереди этотъ гребень соединяется съ другимъ такимъ же гребнемъ, только менѣе развитымъ, проходящимъ съ обѣихъ сторонъ за уши. Въ головѣ гориллы, какъ мы уже видѣли выше, особенно рѣзко выступаетъ преобладаніе лица надъ черепомъ, объемъ котораго весьма незначительный, зависящее отъ сильнаго развитія челюстей—особенно нижней, вѣтви которой весьма высоки и разрастаются далеко назадъ. Глаза у гориллы большіе, цвѣта свѣтло-каряго; носъ широкій и плоскій; подбородокъ и губы покрыты рѣдкими, сѣрыми волосами; нижняя губа отличается большою подвижностью и способностью удлиняться до такой степени, что она можетъ спускаться чрезъ подбородокъ; зубы, особенно клыки, отличаются величиною и крѣпостью; обнаженная кожа, покрывающая лицо и уши гориллы, окрашена темно-коричневымъ, почти чернымъ цвѣтомъ; хвоста и сѣдалищныхъ мозолей горилла не имѣетъ.

Хотя горилла, по ея наружному виду, болѣе всѣхъ другихъ обезьянъ походитъ на человѣка; однако, изъ представленнаго нами описанія ея наружности, нельзя не видѣть, что большее сходство она имѣетъ съ животнымъ, чѣмъ съ человѣкомъ. Большое сходство гориллы съ человѣкомъ могутъ находить или люди отуманенные предвзятыми идеями въ пользу этого сходства, или же люди, стоящіе на низкой степени интеллектуальнаго развитія, которые даже въ медвѣдѣ способны видѣть своего собрата. Ничего болѣе животнаго нельзя найти въ гориллѣ и по обзорѣннй ея жизни и нрава, къ которому мы немедленно приступаемъ, вполнѣ довѣряясь въ этомъ разсказу новѣйшаго американскаго путешественника Ди-Шэмо, такъ какъ показанія послѣдняго согласны съ показаніями другихъ натуралистовъ, заслуживающихъ довѣрія.

„Долгое мое пребываніе въ Африкѣ, говоритъ Ди-Шэмо, дало мнѣ возможность сблизиться съ туземными жителями, которые для удовлетворенія моей любознательности часто брали меня съ собою на охоту, а потому я имѣлъ случай убѣдиться въ томъ, что съ одной стороны многіе рассказы о гориллѣ основаны на пустомъ воображеніи необразованныхъ негровъ и на легковѣріи путешественниковъ, а что съ другой никакими словами нельзя передать того страшнаго зрѣлища, которое представляютъ ярость и дикая злоба гориллы.

„Очень сожалѣю, что я долженъ опровергнуть многія неосновательно укоренившіяся мнѣнія насчетъ гориллы. Мнѣ достовѣрно извѣстно, что горилла вовсе не подстерегаетъ на деревьяхъ проходящихъ людей, чтобы душисть ихъ своими лапами. Она никогда не нападаетъ на слона, а тѣмъ не менѣе убиваетъ его палками, какъ это нѣкоторые утверждаютъ; несправедливы также рассказы, будто она похищаетъ женщинъ изъ деревень и что устраиваетъ себѣ изъ вѣтвей навѣсъ для жилья. Она и не ведетъ никакой общественной жизни, и всѣ рассказы о нападеніи большаго числа гориллъ лишены всякой справедливости.

„Горилла водится въ самыхъ уединенныхъ и темныхъ мѣстахъ густыхъ африканскихъ лѣсовъ, особенно тѣхъ, которые растутъ въ долинахъ и на крутыхъ и высокихъ горахъ. Въ такихъ мѣстностяхъ вездѣ въ Африкѣ имѣется вода, и, сколько я могъ замѣтить, горилла всегда предпочитаетъ влажную почву сухой. Это кочующее животное безпрестанно бродящее съ одного мѣста на другое, рѣдко остается два или три дня на одномъ мѣстѣ. Такое непостоянство отчасти объясняется тѣмъ, что ей трудно отыскивать себѣ любимую пищу. Хотя горилла своими зубами въ состояніи разорвать любое животное, но она тѣмъ не менѣе принадлежитъ къ травояднымъ животнымъ. Я изслѣдовалъ желудки всѣхъ гориллъ, которыхъ мнѣ удалось убить, и никогда не находилъ въ нихъ ничего другаго, кромѣ ягодъ, листьевъ ананаса и другихъ раститель-

ныхъ веществъ. Для гориллы необходимо много пищи, и потому она въ короткое время истребляетъ все, что находитъ на одномъ мѣстѣ, такъ что ей потомъ по неволѣ приходится отправляться на другое мѣсто для утоленія своего сильнаго голода. Судя по ея огромному животу, который ясно обрисовывается, когда она стоитъ въ отвѣсномъ положеніи, нельзя сомнѣваться въ томъ, что она употребляетъ много пищи.

„Говорятъ, что горилла большею частію живетъ на деревьяхъ—это несправедливо; я почти всегда встрѣчалъ ее на землѣ. Правда, она часто взбирается на деревья, но это большею частію только для того, чтобы срывать плоды и орѣхи, а насытившись, она обыкновенно опять сходить внизъ. Сколько я могъ замѣтить, ей даже вовсе неужно искать питательныхъ веществъ на деревьяхъ, такъ какъ самый любимый ея кормъ растетъ близко къ землѣ, а именно: сахарный тростникъ, бѣлыя ребра ананасовыхъ листьевъ, разные сорта ягодъ, сердцевина нѣкоторыхъ деревьевъ и орѣхи съ такою твердою скорлупою, которую можно расколоть только сильнымъ ударомъ молотка. Вѣроятно для того, чтобы дать возможность гориллѣ сладить съ этими орѣхами, природа снабдила ее такими мощными зубами, что она въ состояніи ими согнуть даже ружейное дуло.

„Только молодые гориллы спятъ на деревьяхъ, чтобы укрыться отъ нападенія хищныхъ животныхъ, а старыя обыкновенно ночуютъ подъ деревомъ.

„У всѣхъ обезьянъ, проводящихъ большую часть времени на деревьяхъ, какъ напр. у чимпанзе, пальцы гораздо длиннѣе, чѣмъ у гориллы, руки которой строеніемъ своимъ болѣе походятъ на человѣческія; оттого она вовсе не такъ свободно лазаетъ по деревьямъ, какъ другія обезьяны. вмѣстѣ съ тѣмъ я долженъ замѣтить, что я никогда не видалъ у нихъ ни навѣса, ни хижинъ и поэтому заключаю, что гориллы вовсе не строятъ себѣ подобныхъ жилищъ.

„Горилла не общежительна. Старья обезьяны обыкновенно ходятъ попарно, т. е. одинъ самецъ и одна самка, а зачастую мнѣ случалось видѣть старыхъ самцовъ совершенно одинокихъ. Это всегда угрюмые и злые воркуны, которые шутить съ собою не позволяютъ. Молодыхъ же гориллъ я часто встрѣчалъ по пяти вмѣстѣ, но онѣ всегда съ крикомъ убѣгали на четверенькахъ; подкрадываться къ нимъ незамѣтнымъ образомъ очень трудно, потому что слухъ у нихъ чрезвычайно тонкій; при томъ же имъ очень легко спастись бѣгствомъ, потому что свойства почвы препятствуютъ охотнику слѣдовать за ними съ такою же скоростью. Старья обезьяны также избѣгаютъ встрѣчи съ человѣкомъ, но разъ наткнувшись на него, уже не обращаются въ бѣгство. Вольшею частью, когда я на охотѣ встрѣчалъ пару обезьянъ, самецъ сидѣлъ прислонившись къ утесу или дереву въ самой мрачной части лѣса, гдѣ солнечные лучи распространяютъ только слабый свѣтъ; а самка обыкновенно паслась около него. При видѣ опасности она тотчасъ же спасается бѣгствомъ, испуская сильные крики, самецъ же медленно поднимается на ноги и, устремляя на неприятелей яростный взглядъ, начинаетъ бить себя въ грудь и оглашать окрестности своимъ страшнымъ ревомъ. Мнѣ кажется, что я нерѣдко слышалъ этотъ ревъ на разстояніи трехъ миль.

„Впечатлѣніе, которое производитъ на человѣка видъ разъяренной обезьяны, превосходитъ всякое описаніе. Зрѣлище это до того ужасно, что когда мнѣ въ первый разъ случилось видѣть его, я пересталъ удивляться тому сверхъестественному страху, который иногда овладѣвалъ храбрыми туземными охотниками, и вполнѣ объяснилъ себѣ, почему негры рассказываютъ такіа чудеса о гориллѣ.

„Опытный охотникъ бережетъ зарядъ до тѣхъ поръ, пока не убѣдится, что дѣйствительно уложить гориллу на мѣстѣ, потому-что въ случаѣ промаха обезьяна тотчасъ кидается на него, и тогда для охотника уже нѣтъ никакого спасенія! Одинъ взмахъ мощною

рукою, снабженною огромными когтями, — и внутренность бѣднаго охотника вскрыта, грудь его разшиблена, черепъ раздробленъ. При такихъ обстоятельствахъ иныя негры, хотя и вступали въ борьбу съ гориллою, но имъ едва удавалось нанести ей одинъ бесполезный ударъ незаряженнымъ ружьемъ, какъ уже подымалась длинная чудовищная рука обезьяны, чтобы однимъ взмахомъ сломать какъ оружiе, такъ и черепъ несчастнаго негра.

„Такъ какъ горилла большею частію проживаетъ въ темныхъ, непроницаемыхъ чащахъ, то охотнику, гораздо благоразумнѣе выждать, когда это животное къ нему приблизится. Оно обыкновенно подходитъ медленными шагами, останавливается и, испуская адскій ревъ, отъ времени до времени ударяетъ себя въ грудь. Иногда оно останавливается дольше и даже присаживается на вѣскольکو минутъ, но притомъ съ яростью глядитъ на своего противника. Ходитъ оно переваливаясь съ боку на бокъ, потому что ноги у него слишкомъ коротки для того, чтобы держать его громадное туловище въ отвѣсномъ положеніи: оно удерживаетъ себя въ равновѣсіи тѣмъ, что постоянно размахиваетъ руками; между тѣмъ огромный животъ, страшная голова, мощныя руки и широкая грудь придаютъ этой шатающейся фигурѣ что-то невыразимо—ужасное, которое еще болѣе усиливаетъ страхъ, ощущаемый уже при одномъ появленіи этого чудовища. Во время нападенія его глубоко-лежащiе сѣрые (свѣтло-каріе) глаза сверкаютъ какимъ-то непріятнымъ дикимъ огнемъ; ярость отвратительно искажаетъ его лице, и изъ-за тонкихъ раздвинутыхъ губъ видны страшныя скалистыя зубы....

„Охотникъ обыкновенно подпускаетъ къ себѣ гориллу на разстояніе четырнадцати или восемнадцати шаговъ, (а иногда, по заявленію Севаджа, позволяетъ ей даже ухватиться за ружейное дуло и потащить оное въ ротъ). Когда негръ выстрѣлилъ въ бегемота, онъ тотчасъ же идетъ на свою добычу; но посылая

пулю гориллы, онъ всегда ждетъ результата, зная очень хорошо, что въ случаѣ промаха, ему предстоитъ бороться съ страшнымъ врагомъ и что онъ можетъ ожидать спасенія только отъ особенно благоприятныхъ обстоятельствъ, которыя помогутъ ему выдти изъ борьбы, хотя бы изувѣченному на всю жизнь. Къ счастью пуля, если только она мѣтко направлена въ грудь, убиваетъ гориллу такъ же скоро, какъ и человѣка; она мгновенно падаетъ лицомъ внизъ, вытягивая свои длинныя руки и испуская предсмертный хрипъ, похожій частію на ревъ, частію на стонъ, и который хотя возвѣщаетъ охотника о его спасеніи, но тѣмъ не менѣ крайне неприятно дѣйствуетъ на его слухъ, потому что хрипъ этотъ схожъ съ послѣднимъ вздохомъ умирающаго человѣка....

„Мать въ обществѣ своего дѣтеныша представляетъ истинно трогательное зрѣлище! Я часто слѣдилъ за ихъ взаимными отношеніями въ лѣсу, и хотя я очень желалъ ловить или убивать гориллы, однако при видѣ матери съ ея дѣтенышемъ никогда не могъ рѣшиться разстроить ихъ счастье. Мои негры были менѣ сострадательны и всегда безъ разбора убивали своихъ злыхъ враговъ. Когда мать спасается бѣгствомъ, то дѣтенышъ вскакиваетъ ей на затылокъ и затѣмъ прячется между ея грудями и обхватываетъ ея животъ своими маленькими членами.

„Горилла уже въ молодыхъ лѣтахъ одарена чрезвычайною силою. Я самъ видѣлъ, какъ четверо здоровыхъ мушницъ не могли удержать одной обезьяны, которой было всего два съ половиной года: она жестоко кусалась и царапалась.

„Старая же обезьяна до того сильна, что она зубами своими можетъ приплюснуть ружейное дуло, а руками переломить любое дерево, стволъ котораго имѣетъ въ поперечникѣ отъ четырехъ до шести дюймовъ. Негры нападаютъ на гориллу не иначе, какъ съ ружьемъ; а потому въ тѣхъ странахъ, гдѣ негры не имѣютъ огнестрѣльныхъ оружій, это чудовище безпрепят-

ственно бродить по лѣсу. Умерщвление гориллы доставляетъ негру пожизненную славу.

„Въ борьбѣ горилла не употребляетъ другаго оружія, кромѣ своихъ рукъ и зубовъ. Я часто изслѣдовалъ черепъ этой обезьяны и находилъ, что въ немъ иногда не доставало нѣсколькихъ. переднихъ зубовъ; я узналъ отъ негровъ, что такая утрата происходитъ вслѣдствіе борьбы двухъ самцовъ изъ-за обладанія самками....

„Туземные жители внутреннихъ странъ очень охотно ѣдятъ мясо гориллы и другихъ обезьянъ, несмотря на то, что оно очень черно и жестко; приморскія же племена даже обижаются, когда имъ предлагаютъ такое мясо, потому что сознаютъ, что имѣютъ нѣкоторое сходство съ этими животными. И во внутреннихъ странахъ иныя негритянскія семейства отказываются отъ употребленія мяса гориллы, потому что у нихъ существуетъ повѣрье, будто предки ихъ произошли отъ гориллы. Кожа у этой обезьяны такая же толстая и крѣпкая, какъ у быка“ (1).

Къ этому разсказу Ди-Шэлю мы считаемъ нужнымъ прибавить еще свидѣтельство Форда о неукротимомъ нравѣ гориллы: „необузданный нравъ этого животнаго, говоритъ Фордъ, доказывается между прочимъ отчаянною яростью одного дѣтеныша, привезеннаго сюда. Онъ былъ пойманъ еще очень маленькимъ; его держали 4 мѣсяца и всячески старались укротить; но онъ былъ неисправимъ и еще за часъ до смерти укусилъ меня“ (2).

Итакъ, всѣ достовѣрныя свѣдѣнія, которыя удалось собрать натуралистамъ, свидѣтельствуютъ о гориллѣ какъ о неукротимо - свирѣпомъ звѣрѣ, обладающемъ неимоверною силою и страшною наружностью... Одна только черта въ характерѣ этой обезьяны заслу-

(1) М. Ханъ. Очерки изъ жизни обезьянъ стр. 44—51.

(2) Гёкелъ. Полож. чел. стр. 59.

живають одобренія—это материнская любовь къ дѣтямъ, которая рѣзко выступаетъ на видъ въ жизни всѣхъ обезьянъ и которая, какъ мы видѣли, не чужда и гориллѣ; но материнская любовь свойственна не однимъ обезьянамъ, а также и многимъ другимъ животнымъ, занимающимъ болѣе низкое мѣсто въ цѣпи существованія животнаго міра. Слѣдовательно, несмотря на то, что горилла считается самою человѣкоподобною обезьяною, она, по проявленію психической дѣятельности, стоитъ гораздо ниже многихъ другихъ животныхъ,—особенно тѣхъ, которыя значительно усовершенствованы усилями человѣка, приручившаго ихъ; въ этомъ послѣднемъ отношеніи, чимпанзе и орангъ—утангъ счастливѣе гориллы.

Чимпанзе или шимпансѣ. По массивности и величинѣ роста чимпанзе занимаетъ первое мѣсто послѣ гориллы; ростъ старыхъ самцовъ, по измѣренію доктора Севаджа, достигаетъ пяти футъ. Туловище у чимпанзе короткое и толстое, животъ отвислый; лобъ низкій и подающийся назадъ, а уши, похожія на человѣческія, сильно оттопырены отъ головы; носъ приплюснутый, хотя меньше чѣмъ у гориллы, губы тонкія и очень подвижныя, вѣки покрыты рѣсницами, а надъ ними идутъ довольно густыя брови; руки длинныя и тонкія, но очень сильныя, всѣ пальцы которыхъ снабжены плоскими ногтями; лицо и ладони рукъ имѣютъ обнаженную кожу, все же остальное тѣло чимпанзе покрыто длинными, толстыми и жесткими волосами чернаго цвѣта, который подъ старость мѣняется въ сѣрый; лицо чимпанзе снабжено бородою, которая обыкновенно на щекахъ бываетъ длиннѣе, чѣмъ на подбородкѣ. Выраженіе лица лишено отпечатка той дикости, которая такъ ясно выражена на лицѣ гориллы; потому что чимпанзе относится къ числу кроткихъ и общительныхъ животныхъ, способныхъ къ прирученію.

Эта обезьяна водится въ большихъ лѣсахъ, растущихъ въ долинахъ рѣкъ и по берегамъ моря западной Африки. Вслѣдствіе ея веселаго и сообщительнаго нра-

ва, она отличается склонностью къ общежитію; поэтому она всегда живетъ большими шайками и никогда не терпитъ уединенія. Названіе лазящаго животнаго вполне приложимо къ этой обезьянѣ; потому что она превосходно лазаетъ по деревьямъ, часто производя невмѣрно ловкіе, гигантскіе прыжки съ одного дерева на другое. Молодые обезьяны этого вида иногда упражняются въ такихъ прыжкахъ въ видѣ развлечения, сопровождая ихъ шумною веселостью. Однако, несмотря на приспособленность чимпанзе къ лазанью, эта обезьяна большую часть времени проводитъ на землѣ; отдыхаетъ она сидя подъ деревомъ, но ночью она спитъ въ гнѣздахъ, которыя она устрояетъ себѣ изъ вѣтвей густолиственныхъ деревьевъ, на высотѣ отъ 20 до 50 футовъ надъ землею. На двухъ ногахъ эти обезьяны ходятъ очень рѣдко, при чемъ для удержанія себя въ равновѣсіи онѣ складываютъ обѣ руки на затылокъ или на поясицѣ; обыкновенно же онѣ ходятъ на всѣхъ четырехъ конечностяхъ; походка ихъ въ этомъ положеніи довольно скорая, но только она отличается какими-то странными припрыгиваньями. Пищею этимъ обезьянамъ, также какъ и гориллѣ, служатъ исключительно различныя растительныя вещества; а такъ какъ ихъ огромный желудокъ требуетъ большаго количества пищи, поэтому имъ, подобно гориллѣ, также необходимо постоянно перекочевывать съ одного мѣста на другое. Перекочевываютъ онѣ всегда большими шайками, предводительствуемая самымъ сильнымъ самцомъ, которому верховная власть предводителя достается послѣ жестокаго боя и одержанія побѣды надъ всѣми взрослыми самцами шайки. Роль свою предводитель всегда выполняетъ съ достоинствомъ; сущность этой роли состоитъ въ охраненіи подчиненной ему шайки отъ всякой опасности, при видѣ которой онъ издаетъ крикъ, похожій на крикъ, обыкновенно производимый человѣкомъ при невольномъ испугѣ. Заслышавъ таковой крикъ, всѣ самки и молодые, еще слабосильные самцы спѣшатъ укрыться на деревьяхъ, из-

давая при этомъ звуки, похожіе на лай собаки; взрослые же самцы медленно слѣдуютъ за шайкою, всегда держась между ею и приближающеюся опасностью. Не смотря на огромную силу, заключающуюся въ мощныхъ рукахъ и страшныхъ зубахъ, что составляетъ исключительное оружіе этихъ обезьянъ, онѣ никогда первыя не нападаютъ на охотника и тогда только рѣшаются вступить съ нимъ въ борьбу, когда будетъ убита хотя одна обезьяна изъ ихъ шайки. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ, при большемъ количествѣ самцовъ, охотникъ часто платится своею жизнію; впрочемъ иногда ему удается въ такихъ случаяхъ спасти свою жизнь отъ раздраженныхъ обезьянъ, бросая имъ свое платье и оружіе; потому что обезьяны, замѣтивъ брошенное платье и оружіе, тотчасъ же начинаютъ ихъ рвать и ломать, а охотникъ въ это время можетъ спастись бѣгствомъ.

Взаимная привязанность между обезьянами этого вида, входящими въ составъ одной шайки, всегда бываетъ довольно сильная,—что отчасти видно уже изъ защиты слабыхъ сильными; но съ большею силою эта привязанность проявляется въ преданности самцовъ своимъ самкамъ, особенно же въ материнской любви, которая, по рассказамъ путешественниковъ, у нихъ доходитъ до самоотверженія. По словамъ Севаджа, однажды самка съ самцомъ и двумя дѣтенышами были застигнуты охотникомъ на одномъ деревѣ; „первымъ ея движеніемъ было слѣзть съ дерева очень быстро и скрыться въ кустахъ, вмѣстѣ съ самцомъ и маленькою самкой; но такъ какъ дѣтенышъ—самецъ оставался на прежнемъ мѣстѣ, то она скоро воротилась за нимъ: влѣзла, взяла его на руки и въ эту минуту ее убили,—пуля, на пути къ сердцу матери, прошла сквозь руку дитяти.

„Въ другомъ, недавнемъ случаѣ, самка, будучи отыскана охотникомъ, оставалась на деревѣ съ дѣтенышемъ и пристально слѣдила отсюда за движеніями своего врага. Когда онъ прицѣлился, она сдѣлала

знакъ рукою—совершенно какъ бы человѣкъ, просящій удалиться и пощадить“ (1).

Лишеніе свободы эти обезьяны переносятъ очень легко; потому что они скоро привыкаютъ къ своему новому положенію и привязываются къ окружающимъ ихъ людямъ. На родинѣ плѣнные чимпанзы живутъ лѣтъ по двадцати, но въ Европѣ, вслѣдствіе непривычнаго имъ климата, они на второй или даже на первомъ же году плѣна становятся жертвою легочной чахотки. Какъ скоро губительное вліяніе чахотки коснется организма этихъ обезьянъ, то онѣ мало-по-малу утрачиваютъ свойственную имъ веселость и живость характера, становясь въ замѣнъ того вялыми и грустными.

Благодаря общительности и кроткому нраву этой обезьяны, а также ея подражательной способности, человѣкъ можетъ скоро научить ее нѣкоторымъ правиламъ приличія и даже отправленію нѣкоторыхъ обязанностей прислуги. Слѣдующіе рассказы могутъ дать приблизительное понятіе о тѣхъ успѣхахъ, которые способна сдѣлать эта обезьяна подъ могучимъ вліяніемъ человѣка, находясь въ его обществѣ болѣе или менѣе долгое время; всѣ эти рассказы мы заимствуемъ у М. Хана.

„Капитанъ Гранпре рассказываетъ объ одной самкѣ, которая являла собою удивительный примѣръ понятливости и ума (?). Онъ видѣлъ ее на кораблѣ, плывшемъ въ Америку, на которомъ ее приучили топить хлѣбную печь; она исполняла возложенную на нее обязанность къ полному удовольствію пекаря, тщательно наблюдала за тѣмъ, чтобы не выпадали уголья, и знала даже, когда печь нагрѣвалась до потребной степени жара. Тогда она довольно выразительными знаками увѣдомляла объ этомъ хлѣбопѣка, который вполнѣ могъ полагаться на своего помощника. Эта же са-

(1) Гексли. Полож. челов. стр. 51.

мая обезьяна, столь же ловко, какъ и умно, исполняла работу одного матроса: она наматывала якорный канатъ, спускала и натягивала паруса, словомъ работала *вмѣстѣ* съ матросами, такъ что послѣдніе смотрѣли на нее, какъ на своего товарища...

„Броссе привезъ съ собою въ Европу двухъ шимпансовъ, молодаго самца и самку. На кораблѣ они сидѣли за столомъ вмѣстѣ съ людьми и все, что подавалось, ѣли вилками, ложками и ножами. Отъ напитковъ они также не отказывались и особенно охотно пили вино и водку. Когда имъ чего нибудь хотѣлось, они давали объ этомъ замѣтить мальчикамъ, прислуживавшимъ за столомъ, и въ случаѣ отказа выходили изъ себя и начинали кусать и бить непослушную прислугу. Однажды самецъ заболѣлъ и врачъ пустилъ ему кровь. Такъ какъ это доставило ему облегченіе, то онъ впослѣдствіи каждый разъ, когда чувствовалъ себя несовсѣмъ здоровымъ, протягивалъ врачу руку, какъ бы прося его повторить кровопусканіе“⁽¹⁾.

Придавъ къ наружности чимпанзе, обладающей хотя каррикатурнымъ человѣкоподобіемъ, изложенныя нами черты изъ ихъ жизни, не будетъ казаться слишкомъ страннымъ, распространенное между африканскими неграми, повѣрье о томъ, „что въ старину чимпанзе были люди и принадлежали къ ихъ племени, и что за безпорядочное поведеніе они отлучены были отъ человѣческаго общества и, упорствуя въ своихъ низкихъ наклонностяхъ, постепенно дошли до теперяшняго своего состоянія и организаціи“⁽²⁾. Чтобы составить подобнаго рода повѣрью въ средѣ необразованныхъ людей, не требуется слишкомъ много сходныхъ чертъ: нѣкоторые изъ нашихъ простодушныхъ соотечественниковъ способны видить свой образъ, покрытый только мохнатой шкурой, даже въ медвѣдѣ,—который способенъ

(1) М. Ханъ. Очерки изъ жиз. обез. стр. 60—62.

(2) Гексли. Тамж. стр. 51.

нѣсколько держаться на однихъ заднихъ конечностяхъ и выучивается незатѣливой пляскѣ, которою потѣшаются таковые простаки.

Орангъ-утангъ или понго. Родина орангъ-утанга — островъ Борнео, гдѣ онъ водится въ низменныхъ мѣстностяхъ большихъ лѣсовъ, растущихъ по берегамъ рѣкъ этого острова. Такъ какъ орангъ обладаетъ мнѣе человѣкоподобною наружностью, чѣмъ горилла и чимпанзе, то мы опустимъ ея описаніе и сейчасъ же займемся обзорѣніемъ жизни и нрава оранга.

По свидѣтельству всѣхъ натуралистовъ, оранги суть самыя неповоротливыя и лѣнныя изъ всѣхъ обезьянъ; движенія ихъ чрезвычайно неловки и неуклюжи. По землѣ орангъ-утангъ *всегда* ходитъ на всѣхъ четырехъ конечностяхъ, тяжелымъ и развалистымъ шагомъ; при быстромъ бѣгѣ онъ скоро утомляется. На однихъ же заднихъ конечностяхъ онъ не только никогда не ходитъ, но даже, по свидѣтельству Гёксли, никогда и не стоитъ (¹). Большую часть времени оранги проводятъ на деревьяхъ, гдѣ они находятъ почти все необходимое для ихъ существованія, а именно: плоды, растительныя почки, цвѣты, листья, сѣмена, кору, насѣкомыхъ и яйца; на деревьяхъ же они устраиваютъ себѣ изъ вѣтвей и листьевъ постели или гнѣзда, для устройства которыхъ они выбираютъ невысокія, но густыя или широколиственныя деревья: потому что они очень боятся вѣтренной и холодной погоды, дѣйствіе которой сильнѣе проявляется на большой высотѣ. Въ холодное время оранги не только выбираютъ для своего ночлега тихое убѣжище, но кромѣ того они еще покрываютъ себя листьями. Но не смотря почти на постоянное пребываніе на деревьяхъ, оранги оказываются очень плохими лазунами: они лазятъ чрезвычайно медленно и осторожно, пробуя предварительно прочность каждой вѣтки, посредствомъ покачиванія,

(¹) Гёксли. Тамъ же стр. 42.

на которую они намѣрены переиѣститься; прыжковъ же, особенно большихъ, они всегда избѣгаютъ. Вѣроятно вслѣдствіе неповоротливости и лѣности, орангъ предпочитаетъ покой всякой дѣятельности, къ движению его можетъ принудить только голодъ и близкая опасность; въ противномъ же случаѣ, онъ по нѣсколькимъ часамъ сидитъ или виситъ на одномъ и томъ же деревѣ, въ одной и той же позѣ, и часто на одномъ и томъ же деревѣ онъ остается по нѣсколькимъ дней. Въстѣ съ годами, флегма въ орангѣ усиливается все болѣе и болѣе: поэтому старые самцы обыкновенно держатся уединенно; что же касается самокъ и молодыхъ самцовъ, то они большею частію встрѣчаются по два и по три.

Неповоротливость же оранга и его флегматичность служатъ причиною того, что онъ, не смотря на необычайную силу, не любитъ защищаться отъ нападеній и предпринимать противъ нихъ какія либо предосторожности.

Пойманный въ дѣтскомъ возрастѣ, орангъ скоро дѣлается ручнымъ и привыкаетъ къ человѣческому обществу. О нравѣ оранга натуралисты дѣлаютъ различные отзывы: одни называютъ его очень добрымъ животнымъ, тогда какъ другіе, напримѣръ Мюллеръ, называютъ его крайне дикимъ и до крайности лукавымъ и злымъ, всегда готовымъ цапнуть за лицо всякаго подходящаго къ нему (¹). Что же касается понятливости оранга, то о ней всѣ натуралисты, которымъ приводилось имѣть дѣло съ этой обезьяной, дѣлаютъ очень хорошіе отзывы. Чтобы имѣть понятіе о степени понятливости этихъ обезьянъ, мы приведемъ здѣсь нѣсколько рассказовъ о плѣнныхъ орангахъ, заимствуя ихъ изъ того же сочиненія М. Хана.

„Первыми точными наблюденіями надъ этими животными, говоритъ Ханъ, мы обязаны голландцу Фос-

(¹) Гёксли. Тамж. стр. 44.

маэру, которой нѣкоторое время держалъ у себя самку. Она была чрезвычайно кротка и никогда не выказывала ни малѣйшей злости: ей можно было безъ всякаго опасенія положить руку въ ротъ. Съ виду она была печальна и уныла. Она вообще любила быть съ людьми безъ различія пола; но предпочитала общество тѣхъ, которые ею болѣе занимались. Такъ какъ ее держали на цѣпи, то она отъ этого иногда приходила въ отчаянiе, бросалась на полъ, жалобно кричала и рвала свое одѣяло. Обыкновенно она ходила на четверенькахъ, но могла также ходить и часто держаться въ отвѣсномъ положенiи, особенно съ помощью палки. Однажды, когда ее отвязали отъ цѣпи, она пошла лазить по стропиламъ, и при томъ съ такою быстротою, что четыре человѣка, гнавшіеся за нею цѣлый часъ, едва могли опять поймать ее. При этомъ случаѣ она гдѣ-то подтибрила бутылку малаги, которую тотчасъ же откупорила и, выпивъ вино, поставила пустую бутылку на прежнее мѣсто. Она ѣла все, что бы ей ни давали, но предпочитала овощи и растительныя пряности. Отъ вареннаго или жареннаго мяса она также никогда не отказывалась. За насѣкомыми она не гонялась. Когда ей однажды подали живаго воробья, она сначала испугалась, но потомъ начала полегоньку кусать его и кусала до тѣхъ поръ, пока онъ не испустилъ духъ; затѣмъ выщипала у него нѣсколько перьевъ и хотѣла съѣсть его, но отвѣдавъ его мяса, бросила всю птицу. Сырыя яйца она ѣла очень охотно. Земляника была для нея настоящимъ лакомствомъ. Она обыкновенно пила воду, но любила также всѣ сорта вина, особенно же малагу. Послѣ питья или ѣды она всегда вытирала себѣ губы рукою, и даже употребляла зубочистку. Она отличалась въ особенности карманнымъ воровствомъ, и зачастую незамѣтно вытаскивала изъ кармановъ лакомства. Передъ сномъ она посто-

(¹). М. Ханъ. Тамж. стр. 71—75.

янно перетряхивала и поправляла сѣно, на которомъ спала, клала особый клочекъ подъ голову и ложась покрывала себя одѣяломъ. Она неохотно спала одна, и вообще не любила уединенія. Днемъ она, хотя иногда и дремала, но очень недолго. Одѣяло свое она накидывала то на голову, то на туловище, независимо отъ того, стояла ли холодная или жаркая погода. Когда однажды при ней отпирали замокъ ея цѣпи, она съ большимъ вниманіемъ слѣдила за всѣми движеніями руки отпиравшаго, и затѣмъ взяла щепочку и сама начала пытаться отпереть замокъ, поворачивая въ немъ деревяшку во всѣ стороны... она умѣла развязывать самые запутанные узлы или пальцами, или зубами и это занятіе до такой степени нравилось ей, что она постоянно развязывала башмаки у всѣхъ лицъ, которыя подходили къ ней. Въ рукахъ у нея была чрезвычайная сила и потому она могла поднимать большія тяжести. Ногами своими она владела не менѣе искусно; то, что ей нельзя достать руками, она притягивала ногами, лежа на спинѣ. Она кричала только въ такомъ случаѣ, когда оставалась одна; вѣроятно отъ скуки. Сначала этотъ крикъ смахивалъ нѣсколько на лай собакъ, но въ послѣдствіи онъ дѣлался все хриплѣе и хриплѣе, такъ что подъ конецъ онъ началъ уподобляться шуму отъ пиленія дровъ. Легочная чахотка рано прекратила ея жизнь...

„Кювье также дѣлалъ наблюденія надъ однимъ понго, которому было всего одиннадцать мѣсяцевъ, когда его привезли въ Парижъ, и который жилъ у него около полугода. Онъ ходилъ медленно и вообще былъ неповоротливъ во всѣхъ своихъ движеніяхъ. Опираясь на руки человѣка, онъ могъ ходить и въ отвѣсномъ положеніи, а когда садился, то принималъ положеніе восточныхъ жителей, т. е. скрещивалъ подъ себя ноги. Лазать ему было очень легко, и если вѣтви двухъ деревьевъ соприкасались, то онъ довольно ловко переходилъ съ одного дерева на другое. Въ Парижѣ ему часто давали свободу и между прочимъ по-

зволяли бѣгать по саду; пользуясь этимъ, онъ нерѣдко забирался на дерево и оставался тамъ сидѣть на нѣкоторое время. Если тогда замѣчалъ, что кто-нибудь намѣревался слѣдовать за нимъ на дерево, то онъ со всей силы начиналъ трясти вѣтви, какъ будто желая испугать своего преслѣдователя, и продолжалъ такимъ образомъ пока тотъ не удалялся. На кораблѣ его сильно занимали снасти; во качаніе судна внушало ему страхъ и потому онъ ходилъ по палубѣ не иначе, какъ держась за канаты или за что-нибудь другое. Ложась спать, онъ покрывался чѣмъ ни попало и для этого часто таскалъ у матросовъ платья, одѣяла и т. п. Когда наступалъ часъ, въ который ему давали ѣсть, онъ отправлялся къ своему прислужнику. Однажды мѣсто прислужника занялъ другой, который подалъ ему обычный кормъ; но лонго рѣшительно отказался принять пищу отъ посторонняго человѣка, началъ кричать и въ отчаяніи бить себя руками по головѣ. Всякую пищу онъ бралъ сперва пальцами, рѣдко прямо ртомъ, а то, что ему давали въ первый разъ, онъ непременно прежде обнюхивалъ и потомъ уже начиналъ ѣсть. Впрочемъ, подобно дѣтямъ, онъ былъ готовъ ѣсть во всякое время. Посѣщеніе чужихъ людей ему было въ тягость, и чтобы не видѣть ихъ, нерѣдко закрывался одѣяломъ, подъ которымъ оставался до тѣхъ поръ, пока тѣ не уходили. Въ присутствіи же знакомыхъ онъ этого никогда не дѣлалъ.

Иногда онъ кусался и дрался, но это онъ дѣлалъ только съ дѣтьми, которыя его дразнили и то болѣе изъ желанія отвязаться отъ нихъ, чѣмъ отъ злости. Вообще же онъ былъ кротокъ и любилъ общество, давалъ себя ласкать и гладить и платилъ за ласки настоящими поцѣлуями. Когда у него раждалось какое-нибудь сильное желаніе, то онъ давалъ объ этомъ знать особенно рѣзкимъ звукомъ, который у него вырывался изъ гортани также въ минуту гнѣва; въ послѣднемъ случаѣ онъ кромѣ того валялся по полу и дулся до тѣхъ поръ, пока неудовлетворяли его жела-

ня. Онъ особенно полюбилъ двухъ котятъ и одного изъ нихъ часто держалъ подъ мышкой и даже самъ сажалъ себѣ на голову, несмотря на то, что тотъ вцѣплялся въ его кожу когтями. Нѣсколько разъ, осматривая у котенка лапки, онъ пытался вырвать у него когти, но такъ какъ это ему не удалось, то онъ рѣшился лучше терпѣть боль, чѣмъ отказываться отъ общества своихъ любимцевъ“ (1).

Василій Поповъ.

(продолженіе будетъ)

(1) М. Ханъ. Тамж. стр. 71—75.

ДРЕВНЕЕ ЯЗЫЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ

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

(продолженіе)

—

II. ДУШЕПЕРЕСЕЛЕНИЕ У КУЛЬТУРНЫХЪ НАРОДОВЪ ДРЕВНЯГО МІРА.

Древнѣйшая исторія умственнаго развитія чело-
вѣчества закрыта непроницаемымъ мракомъ доистори-
ческихъ временъ, и не смотря на всѣ усилія науки,
до сихъ поръ еще остается подъ сомнѣніемъ, гдѣ слѣ-
дуетъ искать ея начало—у индѣйцевъ, египтянъ, или
китайцевъ. Исторія этихъ народовъ съ самаго начала,
до котораго только достигаютъ наши свѣдѣнія, пред-
ставляетъ уже болѣе или менѣе готовыя и опредѣлив-
шіяся формы умственно - религіозной и гражданской
жизни, а вмѣстѣ съ тѣмъ и вѣрованіе въ душепере-
селеніе является уже готовой формой религіознаго со-
знанія. Чтобы сколько-нибудь представить жизнь упо-
мянутыхъ народовъ въ ея предшествовавшихъ, доисто-
рическихъ состояніяхъ, обыкновенно обращаются къ
предполагаемой аналогіи между первобытными и не-
культурными народами. Такая аналогія едвали не пол-
нѣе и опредѣленнѣе, чѣмъ во всемъ другомъ, прохо-
дитъ между религіозно-спекулятивнымъ міросозерцані-
емъ некультурныхъ и древнѣйшихъ народовъ. Въ са-

момъ дѣлѣ, умственно-соціальная жизнь людей находится въ большей зависимости отъ разнообразныхъ внѣшнихъ условій и потому болѣе и чаще подвергается видоизмѣненіямъ, чѣмъ основныя формы жизни религіозной. На проявленіе въ людяхъ религіознаго чувства и сознанія разнородныя естественно-историческія условія оказываютъ ограниченное вліяніе. Религіозное чувство и сознаніе возбуждается, правда, отвнѣ, но существенное выраженіе и форма его идетъ изъ глубины безсмертнаго человѣческаго духа, въ которомъ самостоятельно зараждается и развивается самая сущность религіознаго сознанія. Оттого формы послѣдняго поражаютъ вниманіе изслѣдователей своею всеобщностью, которая характеристически обозначается какъ *consensus populorum*. Между тѣмъ какъ напр. вовсе неизвѣстны, или остаются подъ сомнѣніемъ многія стороны родоваго и племеннаго быта доисторическаго и древнѣйшаго человѣчества подъ разными широтами земнаго шара, не остается ни малѣйшаго сомнѣнія, что первоначальной формой религіи былъ фетишизмъ, который и теперь встрѣчается отъ самыхъ крайнихъ сѣверныхъ и южныхъ предѣловъ до экватора. Точно также представленія о посмертной участи человѣка на первый разъ у первобытныхъ народовъ выражались въ извѣстной намъ формѣ грубаго душепереселенія. На это указываетъ не только простое перечисленіе однородныхъ фактовъ изъ жизни современныхъ и отжившихъ некультурныхъ народовъ, но и причинная связь вѣрованій въ переселеніе душъ съ тѣми впечатлѣніями и возбужденіями, какія неразвитый человѣкъ воспринимаетъ отъ окружающей природы. Эти вѣрованія по самой своей сущности и формѣ являются прямымъ и ближайшимъ результатомъ непосредственнаго воспріятія и мышленія. Жизнь и смерть въ природѣ идутъ рука объ руку, и явленія той и другой непосредственно даютъ знать человѣку, что одна форма бытія переходитъ въ другую, что все вокругъ исчезаетъ, появляется снова, все движется съ мѣста на

мѣсто, и самъ онъ переходитъ въ теченіе всей своей жизни, а слѣдовательно по смерти переселяется и душа его. Далѣе относительно доисторическихъ народовъ можно предполагать, что рядъ сопутствующихъ измѣненій въ развитіи религіозныхъ идей и представленій совпадалъ съ постепеннымъ развитіемъ первоначальныхъ грубыхъ представленій о блужданіи и переселеніи душъ въ вѣрованія о переходѣ и существованіи души въ опредѣленномъ мѣстѣ, въ странѣ блаженныхъ. Постепенно развивавшееся нравственное сознание раздѣлило потомъ эту страну умершихъ на двѣ характеристическихъ области, осуществлявшихъ идею справедливости и воздаянія. Со всѣми подобными представленіями еще смѣшивалось и перводревнее вѣрованіе въ переселеніе душъ по предметамъ окружающаго міра, только оно мало по малу уже теряло свой первоначальный смыслъ. Какъ мы видѣли, у мексиканцевъ и кельтовъ переселеніе душъ уже не имѣетъ цѣли само въ себѣ, а служитъ только переходнымъ состояніемъ на пути въ опредѣленное мѣсто, куда въ концѣ всего душа достигаетъ. Наконецъ, когда въ общемъ народномъ сознаніи укрѣплялись болѣе или менѣе развитыя представленія о странѣ блаженныхъ, или о царствѣ тѣней, переселеніе душъ изъ одного тѣла въ другое уже не имѣло мѣста и должно было, повидимому, исчезнуть. Дѣйствительно, въ историческихъ памятникахъ, характеризующихъ древнѣйшую умственную жизнь человѣчества, вѣрованія въ переселеніе душъ въ этомъ послѣднемъ смыслѣ уже не встрѣчаются. Душа переселяется въ царство тѣней, не утрачивая человѣческаго образа. Но такъ какъ самымъ складомъ естественнаго міросозерцанія представленіе о переселеніи души вызывалось прежде всякаго другаго, то оно не исчезло изъ человѣческаго сознанія вовсе, а только какъ бы погрузилось въ глубину его и осталось легко возобновляемымъ слѣдомъ. Душепереселеніе съ новою силою и съ новымъ значеніемъ, въ связи съ новыми началами умственно-религіозной жизни, возни-

каеть, развивается у древнихъ историческихъ народовъ и существуетъ въ полной силѣ въ теченіе весьма многихъ послѣдующихъ вѣковъ человѣческаго развитія.

А) РАЗВИТІЕ УЧЕНІЯ О ДУШЕПЕРЕСЕЛЕНІИ
ВЪ СВЯЗИ СЪ ПАНТЕИСТИЧЕСКОЙ СИСТЕМОЙ
ИНДѢЙЦЕВЪ.

а) Смыслы древнѣйшихъ индѣйскихъ вѣрованій относительно посмертной участи человека, представляемые Ведами.

Общій голосъ изслѣдователей глубокой древности называетъ Азію колыбелью человѣчества и его культуры, какъ это ясно указываютъ и священныя библейскія книги в. завѣта. Въ первобытной (Urland) армено-кавказской странѣ, почти въ центральномъ пунктѣ азіатскаго материка, изъ рода Іафета размножились нѣкогда арійскія племена, которыя подъ вліяніемъ неизвѣстныхъ событій и обстоятельствъ разошлись въ видѣ радіусовъ до крайнихъ границъ европейско-азиатскаго континента ⁽¹⁾. Изъ числа многихъ арійскихъ племенъ ранѣе всѣхъ выступаютъ на сцену исторіи индѣйцы, какъ это показали долговременныя изслѣдованія историко-филологической науки, въ ходѣ и сущность которыхъ здѣсь нѣтъ нужды входить, потому что все выраженное въ предыдущихъ словахъ составляетъ почти общее убѣжденіе ученыхъ изслѣдователей исторической древности ⁽²⁾. Древнѣйшимъ памятникомъ исторической жизни индѣйцевъ служатъ Веда, въ которыхъ заключаются первобытныя вѣрованія и представленія этого народа, показывающія средство и об-

⁽¹⁾ Weber, Indische Studien, В. III, 403; Beiträge zur altiranischen Mythologie v. Westergaard. — Bunsen, Aegyptensstelle in der Weltgeschichte, I, 515; В. IV passim. — Creuzer, I, 179.

⁽²⁾ См. Sylvestre de Sasy въ Journal des Savants, 1821, mars, p. 136 и сл.

ній корень родоваго происхожденія и религіозно-спекулятивнаго міросозерданія аріевъ Ирана и Индіи ⁽¹⁾. По міеологическимъ сказаніямъ тѣхъ и другихъ, родоначальникомъ человѣчества былъ Яма (Jama) ⁽²⁾. Когда жило это міеическое лицо Яма или Има, тогда былъ еще золотой вѣкъ, воспоминанія и представленія о которомъ удержались въ однѣхъ и тѣхъ же формахъ у индѣйскихъ и иранскихъ аріевъ, какъ ихъ застаютъ первыя историческія преданія. Тогда люди не знали ни голода, ни болѣзней, ни смерти; имъ неизвѣстны были засухи, бури и непогоды; тогда не дули знойные вѣтры пустынь, и были счастливы все живыя и неживыя существа. Но Яма, первый человѣкъ, который былъ такъ близокъ къ Божеству, что находился съ нимъ въ непосредственномъ обращеніи, сдѣлался олушникомъ божественныхъ повелѣній, вслѣдствіе чего и обрушились на родъ человѣческой и на всю землю все бѣдствія и страданія настоящей жизни. Міровой порядокъ разстроился, и жизнь человѣка стала рядомъ несчастій, бѣдъ и болѣзней, который заканчивался неутомимой и неизбѣжной смертью. Но смерть есть послѣднее изъ золь; бѣдствія земной жизни и смерти, по возрѣнію Ведъ, въ которомъ можетъ быть сохранились отголоски истиннаго преданія о первобытномъ блаженствѣ и паденіи первыхъ людей, несродны съ безсмертнымъ существомъ человѣка и составляютъ явление неестественное, привнесенное въ жизнь людей грѣхомъ Ямы. Вместе съ смертію прекращаются все несчастія и страданія; и чистая человѣческая душа снова достигаетъ блаженной жизни въ опредѣленномъ

(1) Время происхожденія Ведъ приблизительно опредѣляютъ между 1500 и 1800 г. до Р. X.—См. M. Duncker, *Geschichte des Alterthums*, 2 Aufl, 1855, B. II, 18.

(2) У парсийцевъ Jima.—См. Ind. St. I. c.; Windischmann, *Zoroastrische Studien*, s. 19—31. Lassen, *Indische Alterthumskunde*, B. I, 517.

для нея жилищѣ (Jamaloka), гдѣ царствуетъ тотъ же Яма (¹), перенець живыхъ и мертвыхъ, принимающій души умершихъ и отводящій ихъ въ назначенное мѣсто наслажденія, или наказанія (²). Такимъ образомъ въ Ведахъ выражаются опредѣленные вѣрованія относительно посмертной участи человѣка въ странѣ отшедшихъ душъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ нѣтъ ни единого слова о душепереселеніи.

Если теперь сопоставить этотъ фактъ отсутствія вѣрованій въ душепереселеніе въ Ведахъ съ тѣмъ, что представляетъ міросозерцаніе некультурныхъ народовъ, то можно придти къ заключенію, что у индѣйцевъ въ періодъ образованія или составленія Ведъ представленія о посмертной участи человѣка перешли въ тотъ моментъ своего развитія, когда первобытныя грубыя вѣрованія въ душепереселеніе исчезли и почти вполнѣ замѣнились новыми понятіями о Ямалока, объ опредѣленныхъ мѣстахъ блаженства и наказанія. Такое заключеніе находитъ полное подтвержденіе въ томъ, что въ Ведахъ вообще остаются еще слѣды тѣхъ представленій о странствованіяхъ и переселеніяхъ душъ, которыя очевидно пресобладали въ прежнія времена и въ періодъ составленія Ведъ почти уже исчезли и замѣнились новыми. Прежде чѣмъ въ народномъ сознаніи укрѣпилось представленіе, что по смерти человѣка душа его ведетъ блаженную жизнь въ опредѣленномъ для нея мѣстѣ (³), индѣйцы думали, что она переходитъ въ воздухъ, носится въ немъ въ свѣтозарной тѣлесной оболочкѣ (⁴) и устремляется, какъ у мексиканцевъ и кельтовъ, на солнце, — что находится въ очевидной связи съ древнѣйшимъ стихійно-сабеическимъ

(¹) Wuttke, II, 249—250: Rig-veda; X, I, 14 (въ переводѣ Рота).

(²) Ibid. Savitri, V, 7 (по Боппу).

(³) Ind. St. B. II, 206.

(⁴) Ibid. s. 229; ср. Koeppen, Die Religion des Buddha, B. I, 6.

культу аріевъ, центромъ котораго было это свѣтило (¹). Самое представленіе о жизни души въ странѣхъ ближнихъ подъ владычествомъ Ямы, первенца смертныхъ, не смотря на то, что оно развито въ Ведахъ весьма опредѣленно и ярко, носить тоже стихійно-сабеическій отпечатокъ, сближающій индѣйцевъ съ мексиканцами и кельтами. Среди лазурнаго неба находится жилище блаженныхъ, мѣсто мира и веселія (²). „Гдѣ свѣтитъ незаходимый свѣтъ, гдѣ обитаетъ солнечный блескъ, туда стремлюсь я, о Сома (божественный напитокъ безсмертія, отождествляемый съ самимъ Божествомъ), въ безсмертный, нетлѣнный міръ, говорится въ одномъ изъ гимновъ Риг-веды; гдѣ владычествуетъ сынъ Вивасваты (Яма), въ святилищѣ небесъ, тамъ, гдѣ покоится лучезарное солнце, — о дай мнѣ быть тамъ безсмертнымъ“ (³). По древнѣйшимъ эпическимъ отрывкамъ, герои, павшіе въ битвѣ, восходятъ на небо, въ жилище Индры, т. е. къ солнцу и свѣтиламъ (⁴), по стезѣ праведныхъ чрезъ планеты и млечный путь (⁵). Въ Магабхаратѣ Индра выражаетъ сожалѣніе, что уже никто не приходитъ къ нему изъ тѣхъ, которые посвятили свою жизнь войнѣ и находятъ смерть на полѣ битвы, не отвращая лица отъ враговъ (⁶). Добродѣтельныя души мудрецовъ, отшель-

(¹) Th. Benfey, въ Allgemeine Encyclopädie v. Ersch und Gruber, Zweite Section, Th. 17, s. 162; ср. Fr. Schlegel, Philosophie de l'histoire, I, 285.

(²) Rig-veda, X, 1, 15 (по Poty, въ Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft, II, 227; IV, 427.

(³) Ibid. IX, 7—10.

(⁴) M. Duncker, B. II, 74.

(⁵) Bohlen, I, 172.—Въ Ведахъ въ числѣ боговъ, населяющихъ воздушно-планетное пространство, упоминаются души предковъ подъ именемъ rishi's и pitri's; см. Th. Benfey у Эрша и Грубера, Th. 17, s. 182. Ср. Законы Ману кн. XII, 49 (у Цотье).

(⁶) M. Duncker, I. с.

никовъ и павшихъ въ битвѣ воиновъ блистаютъ въ свѣтилахъ до тѣхъ поръ, пока не достигнутъ первоисточника свѣта, солнца ⁽¹⁾. Переходъ душъ въ царство Ямы въ древнемъ представленіи индѣйцевъ, по видимому, былъ сопряженъ со всѣми трудностями, какія вообще создаетъ фантазія неразвитыхъ народовъ, какъ это, впрочемъ довольно неясно, выражается въ Самаведѣ: „къ блаженству стремимся мы чрезъ трудно переходимый мостъ“ ⁽²⁾.

Съ другой стороны слѣды первобытныхъ грубыхъ вѣрованій въ душепереселеніе сохраняются отъ древнѣйшихъ временъ и до сихъ поръ. По народнымъ представленіямъ современныхъ индѣйцевъ въ первое время послѣ смерти человѣка душа его остается подлѣ трупа, или даже въ томъ мѣстѣ, гдѣ сохраняется его пепель, до тѣхъ поръ, пока не найдетъ другаго тѣла, годнаго для ея жилища; съ этимъ соединяется весьма распространенное у индѣйцевъ мнѣніе, что души умершихъ приходятъ употреблять въ пищу то, что имъ приносятъ въ теченіе нѣсколькихъ дней послѣ смерти человѣка. Отъ древнѣйшихъ временъ индѣйцы считаютъ священной обязанностью каждаго семейства приносить въ пользу отшедшихъ душъ съѣстные припасы и напитки, по крайней мѣрѣ во время новолунія, когда совершается праздникъ мертвыхъ. На этотъ праздникъ индѣйцы приглашаютъ всѣхъ предковъ и вкушаютъ приготовленную пищу въ совершенной тишинѣ, чтобы не смутить невидимо присутствующія при этомъ души ⁽³⁾. Индѣйцы радуются, когда видятъ, что прилетаютъ воронья и съѣдаютъ приношенія въ пользу умершихъ. Простой народъ думаетъ, что на

(1) Bohlen, l. c. и у него: Colebrook, Asiatics Researches, III, 46.

(2) Wuttke, II, 395: Iama-veda, II; ср. Windischmann, Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte, s. 1364.

(3) M. Duncker, II, 73; 177; Законы Ману, III, passim (въ переводѣ Погье (Pauthier) въ Livres Sacrés de l'Orient).

первый разъ по смерти человѣка душа переселяется въ этихъ птицъ ('). Подобныя представленія совершенно не подходятъ къ разившемуся въ послѣдствіи у индѣйскихъ браминовъ ученію о душепереселеніи, по которому человѣческой душѣ несвойственно какое бы то ни было неопредѣленное и безцѣльное поселеніе въ ворона, или выжиданіе случая, чтобы занять мѣсто въ какомъ-нибудь другомъ тѣлѣ. Такого рода представленія, которыя не могутъ быть связаны съ системой какого-нибудь новаго міросозерцанія, всегда оказываются остатками древнѣйшихъ вѣрованій. У индѣйцевъ древнѣйшія вѣрованія безъ всякаго сомнѣнія выходили еще изъ времени нераздѣльной, совмѣстной жизни арійскихъ племенъ и держались на почвѣ позднѣйшаго, собственно индѣйскаго міросозерцанія безъ всякой связи съ нимъ. Въ этихъ вѣрованіяхъ еще нѣтъ и слѣдовъ того ученія о душепереселеніи, которое развилось у индѣйцевъ въ послѣдствіи (²), когда бра-

(¹) *Lettres edif. et curieuses*, t. II, 477: *Lettre du père Bouchet à Monseigneur Huet, ancien évêque d'Avranches*. Не смотря на отсутствіе научнаго достоинства въ письмѣ патера Буше, въ которомъ онъ излагаетъ древнее и современное ученіе о душепереселеніи у индѣйцевъ, его извѣстіямъ можно придать большее значеніе, чѣмъ-бы, повидимому, слѣдовало, и вотъ почему: когда Буше прибылъ изъ Индіи въ Европу, его стали спрашивать о странѣ и ея жителяхъ, а многіе полюбозытствовали между прочимъ узнать, въ чемъ состоитъ индѣйское ученіе о метемпсихозисѣ. Оказалось, что Буше былъ почти вовсе незнакомъ съ этимъ предметомъ. Возвратившись въ Индію, онъ съ особеннымъ вниманіемъ занялся изученіемъ этого вопроса по индѣйскимъ сочиненіямъ и по личнымъ разсужденіямъ съ учеными браминами. Результатомъ этихъ занятій и было упомянутое письмо.—Ср. M. Duncker, II, 73; *Parallèles des rel.*, t. I, p. 1-ère, p. 147.

(²) Кюерпен, I, 7, Anmerk.—Обри (Obry) первый высказалъ мысль въ «*Du Nirvana indien*», что идея душепереселенія находится вполне готовой и ясно выраженной въ Риг-ведѣ. Ланглуа (Langlois) поддержалъ его мнѣніе. «Представленіе о ду-

мины развили представление и учение о Брамѣ, какъ единомъ началѣ и центрѣ всего существующаго, отггъсившее культъ свѣтилъ и стихій, перенесенный индѣйцами на берега Инда и Гангеса изъ первобытной страны аріевъ, на второстепенное мѣсто (*). Въ связи съ новымъ религіознымъ міросозерцаніемъ учение о душепереселеніи впервые развивается въ упанишадахъ, т. е. въ разсужденіяхъ спекулятивнаго содержанія, приложенныхъ къ каждой изъ четырехъ книгъ Ведъ, и уже потому развивается въ такую полную систему, которая опредѣляетъ тонъ и колоритъ всего религіознаго міросозерцанія, строй и характеръ всей практической жизни индѣйцевъ.

В) Развѣтіе кантеизма въ системѣ браминовъ.

Исторически невозможно прослѣдить развитіе у индѣйцевъ идеи и ученія у Брамѣ, потому что ниодинъ народъ не обращалъ такъ мало вниманія на то, чтобы сохранить исторію своей жизни, какъ индѣйцы. Безъ сомнѣнія съ самыхъ первыхъ временъ своего поселенія на берегахъ Инда и Гангеса индѣйцы постепенно измѣняли древне-арійскія религіозныя воззрѣнія сообразно съ различными обстоятельствами и условіями новой страны. Роскошная тропическая природа возбуждала въ поселенцахъ изъ болѣе умѣренныхъ странъ иной кругъ представленій и мыслей. Въмѣсто непріютныхъ и обнаженныхъ пустынь, однообразныхъ зеленыхъ луговъ, на которыхъ паслись стада, или мирныхъ полей, на

шепереселеніи, говоритъ послѣдній, такъ старо, что оно, по выраженію Томаса Бернета, не имѣетъ ни отца ни матери, и никакой генеалогіи». Это однако справедливо только относительно той формы представленій, происхожденіе которой дѣйствительно принадлежитъ доисторическимъ временамъ, а индѣйское учение о душепереселеніи, развившееся впоследствии, имѣетъ уже совершенно другой смыслъ и опредѣленное историческое происхожденіе.

(*) Benfey, s. 162; M. Duncker, II, 73 и сл.

которых арійскія племена въ потѣ лица доставали свой хлѣбъ, индѣйцы увидѣли въ новой странѣ другіе ландшафты; дѣвственный лѣсъ, скрывавшій въ своей мрачной и прохладной чащѣ тысячи разнообразнѣйшихъ формъ жизни, закрывалъ даже свѣтлаго Индру: чрезъ густолиственные вершины банановъ и пальмъ не могъ проникнуть лучъ полуденнаго солнца. За спокойствіемъ вѣжащей, теплой атмосферы наступала страшная и величественная борьба стихій, когда тропическіе громовые раскаты при ослѣпительномъ блескѣ молніи соединялись съ ревомъ бури и потоками тропическихъ ливней. Среди роскошныхъ и величавыхъ декорацій своихъ поселеній, въ виду заоблачныхъ горныхъ вершинъ, многоводныхъ рѣкъ, окруженный со всѣхъ сторонъ богатой и быстро развивающейся растительностью, исполинскими деревьями и сѣтью причудливыхъ листьевъ, ползучихъ и чужеядныхъ растений, изящныхъ ліанъ и орхидей, человекъ видѣлъ, что вмѣстѣ съ нимъ живетъ цѣлый міръ удивительно-разнообразныхъ животныхъ, и что все это разнообразіе растительныхъ и животныхъ формъ тѣснилось, двигалось вокругъ него, исчезало и измѣнялось въ прихотливыхъ сочетаніяхъ, блестящихъ образахъ и пестрыхъ цвѣтахъ. Передъ нимъ пробѣгали, пролетали и пресмыкались свирѣпыя и кроткія, отвратительныя и граціозныя созданія. Вольно и невольно индѣйцы испытывали неотразимыя и настоятельныя впечатлѣнія отъ всего окружающаго, и могущественная жизнь тропической природы сильно возбуждала народный духъ къ углубленію въ ея тайны. Движеніе, звукъ, свѣтъ, теплота, электричество, энергія химическихъ процессовъ,—вся жизнь представляла въ разнообразіи своихъ формъ неисчерпаемую творческую силу и вызывала болѣе развитыхъ индѣйцевъ, именно жрецовъ, къ созерцанію и глубокому размышленію. Въ быстрой смѣнѣ явленій возникновенія и исчезанія, жизни и смерти, проходили ясныя черты величія, порядка и гармоніи; въ законосообразномъ круговоротѣ явленій пульсировала единая цѣлостная

жизнь всей природы. Естественно, что путем созерцанія и размышленія индѣйскій народъ отгадалъ, что надъ всѣми планетно стихійными богами, какихъ онъ доселѣ зналъ, возвышается единое всепроникающее начало. Отъ простыхъ ощущеній и наблюденій мысль устремлялась къ отысканію послѣдней причины, лежащей за явленіями, чтобы познать въ разнообразіи единство, въ игрѣ силъ—законъ, въ явленіи—прочность. Такимъ образомъ изъ религіознаго сознанія индѣйцевъ пробуждалось философское стремленіе проникнуть въ смыслъ и сущность вещей и явленій,—стремленіе, какъ скрытая теплота, всегда присущее въ человѣческомъ духѣ. Это философское настроеніе и развитіе постоянно поддерживали и возвращали тѣ впечатлѣнія, которыя индѣйцы получали въ долинахъ Гангеса. Съ другой стороны, богатая природа освобождала ихъ отъ заботы и труда о своемъ пропитаніи; на каждомъ шагу она подносила богатые дары, и человѣкъ былъ какъ-бы ея гостемъ. Изобиліе жизненныхъ средствъ, добываніе которыхъ не требовало особеннаго труда со стороны человѣка, и знойный климатъ, располагающій къ восточной лѣни, способствовали къ созерцанію и углубленію индѣйца въ самого себя, сначала быть можетъ лѣнивому, но потомъ живому, мало по малу переходившему въ смѣлый полетъ мысли и восточной фантазіи (1).

(1) Весьма ярко характеръ восточнаго созерцанія выражается въ стихахъ одного изъ восточныхъ поэтовъ—Руми (см. Bastian, В. II, 436):

Ich sah empor und sah in allen Räumen Eines;
 Hinab in's Meer und sah in allen Weltenschäumen Eines;
 Ich sah in's Herz, es war ein Meer, im Raum der Welten,
 Voll tausend Träum; ich sah in allen Träumen Eines....

(Взглянулъ я въ небесную высь и во всѣхъ пространствахъ
 увидѣлъ Единое;
 Заглянулъ въ глубину морскую и въ пѣнѣ мировъ увидѣлъ
 Единое;
 Заглянулъ я въ сердце — оно тоже море, въ пространствѣ
 мировъ.

Чѣмъ пестрѣе были образы, которыми природа занимала и наполняла вниманіе индѣйцевъ, чѣмъ сильнѣе она возбуждала чувство и мысль, тѣмъ сильнѣе было философское стремленіе отыскать источникъ и основаніе всего существующаго. За матеріей и явленіемъ, которыя непосредственно дѣйствовали на чувства, для мыслящаго и созерцающаго духа открывали таинственный источникъ жизни, за внѣшней стороною всего видимаго видѣлось существованіе внутренней, нематеріальной и невидимой стороны. Индѣйцы замѣтили, что вся природа какъ будто дышетъ единымъ духомъ жизни, живетъ какъ великое одушевленное цѣлое (*τὸ ζῶον*), и стремленіе въ высшей степени естественное у неразвитаго человѣка, видѣть во всѣхъ окружающихъ предметахъ живую душу, у индѣйцевъ возводилось уже къ высшей инстанціи созерцанія и обобщенія. Для нихъ казалось очевиднымъ, что во всей природѣ разлитъ духъ, все животворящій и самодвижущійся въ различныхъ формахъ бытія. Какъ въ самомъ человѣкѣ вся внѣшняя сторона его жизни зависѣла отъ проникающей его духовной силы, такъ и во всей природѣ философское созерцаніе открывало какъ основу и источникъ ея жизни міровую душу, проникающую матерію и вызывающую происходящія въ ней явленія. Эта міровая душа (*Mahānātma* или *Paramātma*) сообразно съ древними сабеическими вѣрованіями сначала отождествлялась у индѣйцевъ съ солнцемъ ⁽¹⁾, но потомъ по преимуществу получила названіе Брāмы и значеніе пантеистическаго принципа всѣхъ вещей. „Въ началѣ вещей, говорится въ одномъ браминскомъ гимнѣ, не было ни бытія, ни небытія, ни міра, ни воздуха и ничего другаго. Гдѣ же былъ покровъ всѣхъ вещей? Гдѣ

Полное тысячами глубокихъ думъ, и во всѣхъ этихъ думѣхъ я увидѣлъ Единное.

(¹) Wuttke, II, 254—255; Colebrook, *Asiatics Res.*, VIII, 396; Lassen. I, 768; Rhode, *heilige Sage und das gesammte Religionssystem Zendvolks*, s. 160.

было хранилище воды? Гдѣ была бездонная глубина воздуха?—Тогда не было ни смерти, ни безсмертія, ни различія между днемъ и ночью. Но Tat (Это) дышало, не испуская дыханія, погрузившись въ свое собственное существо (Swadhâ). Кромѣ его не было ничего. Тьма вначалѣ была облечена тьмой, влага была безвидна, и все было смѣшано въ немъ. Бытіе покоилось въ пустотѣ, которая его носила, и этотъ міръ произошелъ въ силу его самоуглубленія. Прежде всего въ немъ образовалось хотѣніе, которое и стало первымъ сѣменемъ мірообразования. Такъ объяснили мудрые связь бытія съ небытіемъ“ (1). Это непостижимое существо (Tat, Swadhâ), это абсолютное бытіе, основа всего сущаго есть Брâма (2).

О сущности Брâмы нельзя дать никакого понятія, кромѣ того только, что онъ существуетъ. Откуда же это извѣстно? Изъ созерцанія природы, потому что вся природа есть единый Брâма, проявляющійся и развивающійся въ ея многоразличныхъ формахъ. Богъ и міръ—одного существа и различны только по формѣ.

(1) Windischmann s. 1579; Wuttke, II, 256; Rig-weda въ *Asiat. Res.* VIII, 404; *Nouveau Journ. Asiat.* XI, 201; Colebrook, *Miscellaneous Essays*, I, 33; Lassen, I, 775.

(2) Впрочемъ Брâма въ своемъ абсолютномъ значеніи является продуктомъ позднѣйшаго умозрѣнія индѣйцевъ. Первоначально Брâма (Brahmâ съ долгимъ â) былъ личнымъ божественнымъ существомъ, каковымъ онъ является даже въ позднѣйшихъ представленіяхъ послѣ Будды въ тройственномъ союзѣ боговъ—Брâмы, Вишну и Сивы. Между тѣмъ Брâма (Brâhma, Mabân-âhma) представляетъ высшее религиозно-сусеклютивное обобщеніе и въ философскомъ смыслѣ, какъ высшій принципъ бытія, весьма часто называется еще у индѣйцевъ міровою душою (Parâtmâta), Мірообразователемъ (Pradjâpati) или просто Духомъ (Puruscha).—См. Законы Ману, VI, 65 и XII (по Виндишману, s. 1673; *Ind. St. Mahanarayana-upan.*, II, 97; *Kathaka-upan.* IV, 1; Wuttke, II, 255—256, и у него: *Otm. Franck, Vedanta-Sara*, 72—73; Roth, въ *Zeitschr. d. D. M. Gesell.*, I, 69; Koepren, I, 30—31.

Въ міръ нѣтъ ничего, что не было-бы сущностью Браммы. Въ началѣ всѣхъ тварей была таја, говорится въ одной изъ упанишадъ⁽¹⁾, т. е. весь существующій міръ предметовъ и явленій покоился въ Брамѣ. Въ одно изъ временъ этотъ покоящийся и неподвижный Брама въ силу внутренняго, самоопредѣляющагося хотѣнія пришелъ въ движеніе и обнаружилъ свою сущность въ рядѣ предметовъ и явленій вещественнаго міра⁽²⁾. Очевидно, міръ составляетъ только обнаруженіе Браммы, оболочку его сущности, и самъ по себѣ не имѣетъ реального значенія⁽³⁾. Только одинъ Брама есть единое истинное бытіе. Онъ есть безбрежное море, центръ міра и окружность небесъ, большій, чѣмъ всякая данная величина. Онъ свѣтитъ во всемъ своею силою, какъ солнечный лучъ, многообразно отбрасываемый и преломляемый различными предметами, или искрящійся на подвижныхъ волнахъ⁽⁴⁾; онъ скрытъ въ всемъ, среди и внутри каждой вещи⁽⁵⁾. Какъ огонь скрытъ

(1) Windishmann, s. 1615.—Въ Ведахъ таја имѣетъ не то значеніе, какое это слово получаетъ впоследствии; тамъ оно выражаетъ просто оболочку творческой силы Браммы (приблизительно въ смыслѣ *causa materialis*), между тѣмъ какъ въ Ведахъ таја уже служитъ выраженіемъ призрачности этой оболочки, т. е. всего матеріальнаго міра.

(2) Ibid. s. 585; 1614, одна изъ упанишадъ Яджурь-веды

(3) Последовательное развитіе этого положенія привело индѣйцевъ къ полному отрицанію міра и признанію его за призракъ (*māja*).—См. *Bhagawadbita* въ переводѣ Ф. Шлегеля (*Ueber die Sprache und Weisheit der Hindus*, s. 291—191).

(4) Colebrook, *Essays*, s. 186.

(5) Windischmann, s. 1618; *Ind. St.* II, 80; *Mahanarayana-Upan.*—Особенно характеристично это изображается въ Чандогья-упанишадѣ: «Брось соль въ воду и приди ко мнѣ завтра съ нею, говоритъ учитель своему ученику. Ученикъ исполнилъ.—Подай сюда соль, которую ты вчера бросилъ, говоритъ учитель.—Ученикъ искалъ ее и не нашелъ: она распустилась.—Отвѣдай воду, какова она на вкусъ?—Соленая.—Оставь ее и

въ деревѣ и извлекается изъ него посредствомъ тренія, такъ и Брама невидимо присутствуетъ въ мірѣ; онъ въ мірѣ какъ масло въ сѣмени, или въ молокѣ⁽¹⁾. Такимъ образомъ въ индѣйскомъ міросозерданіи устанавливается пантеистическое единство и даже тожество Бога и міра. „Во всемъ есть единое, и единое есть все“—составляетъ послѣдній и высшій пунктъ обобщеній, до котораго достигло умозрѣніе индѣйцевъ.

Теперь какъ же Брама, какъ источникъ и центръ бытія, относится къ міру, который изъ него истекаетъ? По самому существу своему Брама не есть творецъ міра, а только развивается въ мірѣ. Онъ не есть свободный, сознательный виновникъ бытія міра, а необходимая его основа, не только дѣятельная, но и матеріальная (*causa efficiens et materialis*). Онъ, какъ сжатое, сгущенное бытіе, распадается самъ съ собою, разрѣшается, растягивается, какъ это выражается въ безчисленныхъ образахъ и сравненіяхъ, употребляемыхъ индѣйскими браминами. Какъ паутина изъ паука какъ дерево изъ зародыша⁽²⁾, какъ волна поднимается на зеркальной поверхности моря, такъ міръ происходитъ изъ Браммы⁽³⁾. Тотъ и другой различаются только по формѣ. Брама есть неразвившійся міръ, а міръ есть развившійся Брама. Брама—покоющееся и само себѣ равное, а міръ—движущееся и индивидуализирующееся бытіе⁽⁴⁾.

Но по мѣрѣ того, какъ Брама развивается въ міръ, онъ какъ-бы распадается съ самимъ собою. Потоки бытія, истекая изъ его сущности, удаляются отъ центра бытія, и изъ внутренняго единства и пол-

подойди ко мнѣ: Сущаго ты не видишь, а оно истинно здѣсь; изъ него все, оно одно истинно, оно есть духъ, оно есть ты» Windischmann, s. 1740, Tschandogja Upan.

⁽¹⁾ Ind. St., I, 421, Cvetacvatara-Upan.

⁽²⁾ Windischmann, s. 1699: Mundaka-Upan.

⁽³⁾ Ibid. s. 1769; 1774; 1831.

⁽⁴⁾ См. у Poley, I, 161 одна изъ Brāhmana.

ноты Браммы выходить въѣпнее, призрачное отраженіе его, которое конечно теряетъ полное подобіе и тожество съ своимъ божественнымъ началомъ, становится хуже, впадаетъ въ недостатки, соединяется съ зломъ, по представленію индѣйцевъ, какъ и всего древняго человѣчества присущимъ міру—*маја*. Въ этомъ процессѣ теряетъ свое достоинство и какъ-бы ухудшается самая субстанція Браммы. Чѣмъ дальше потокъ жизни уходитъ отъ своего первоисточника, тѣмъ онъ становится нечище и мутнѣе. Такимъ образомъ въ мірѣ возникаетъ рядъ областей, имѣющихъ по отношенію къ Брамѣ различныя качества (*guna*) и включающихъ въ себя лѣствицу существъ низшей и высшей организаціи, которыя впрочемъ различаются не по существу, а только по степени своего удаленія отъ Браммы. Въ мірозданіи, центромъ котораго остается Брама, индѣйское созерцаніе различаетъ три главныхъ ступени бытія, три области, подобно тому, какъ еще въ гимнахъ Ведъ, различаются три міра—міръ свѣта, воздуха и земли. Первая область носитъ названіе *guna-sattva*, т. е. божественная сторона вселенной, первая стадія истеченія изъ Браммы, область боговъ и геніевъ, міръ чистоты, свѣта, добродѣтели, мудрости и т. под. Вторая область—*guna-radschas*, т. е. страсть, средняя стадія истеченій, въ которой существа колеблются и борются между божественнымъ и матеріальнымъ, совершеннымъ и несовершеннымъ, между свѣтомъ и тьмою; это по преимуществу область человѣческой жизни. Третья область—*guna-tamas*, т. е. тьма, послѣдняя ступень обнаруженія Браммы, міръ нечистоты и смерти, міръ животныхъ, растений и мертвой матеріи. Каждая изъ этихъ областей въ свою очередь подраздѣляется на три ступени—низшую, среднюю и высшую ⁽¹⁾, и изъ

(1) Законы Ману, XII; ср. Коерпен, I, 33; Bohlen, I, 173—174. Кольбрукъ всѣ эти дѣленія находитъ данными еще въ Ведахъ.—См. Transactions, 578.

смѣшенія ихъ происходитъ все разнообразіе духовнаго и вещественнаго міра.

Такая пантеистическая система эманаций послѣдовательно приводила къ мысли, что самъ Брама есть источникъ всякаго зла въ мірѣ столько же, сколько и добра, что само Божество есть виновникъ грѣха. Однако въ индѣйскомъ міросозерцаніи подобная мысль устраняется признаніемъ того, что міръ не обнимаетъ всего Браму, хотя и происходитъ со всѣми своими недостатками и зломъ непосредственно изъ развитія его сущности. Брама—божество, какъ центръ бытія, выше Брамы, какъ міра, какъ лучей бытія. Брама и міръ не укладываются одинъ въ другомъ. Брама не есть весь міръ и, наоборотъ, міръ не весь Брама (¹). Міръ имѣетъ двѣ стороны: одна изъ которыхъ есть часть Брамы, какъ сила проникающая и одухотворяющая матерію, а другая нѣчто чуждое Брамы, шажа, измѣнчивая и обманчивая оболочка. Равно какъ цѣлый міръ и всѣ вещи имѣютъ также двѣ стороны: то, что въ нихъ составляетъ различіе, разнообразіе, внѣшность, или вообще является образомъ, формой,—отлично отъ истинной сущности Брамы и составляетъ только недостаточное, болѣе или менѣе слабое и неполное его обнаруженіе, уже лишенное божественнаго достоинства; а то, что связуетъ въ единое все различіе предмета, какъ данной формы и образа, что является въ немъ внутреннимъ субстратомъ, безтѣлесною, живою и жизненною силою, душею вещи,—это есть истинный Брама. божественное въ вещи. Брама есть душа всего міра, какъ и всѣхъ отдѣльныхъ существъ; онъ вплетенъ и затканъ въ матеріальныя формы какъ ихъ владыка (²); но тѣмъ не менѣе сущность его остается выше всего и не измѣняется точно также, какъ не измѣняется солн-

(¹) Въ Ригъ-ведѣ (VIII) это образно представляется такъ, что будто Брама выдѣлилъ въ міръ только $\frac{1}{4}$ часть своего существа.—Wuttke, II, 294.

(²) Ind. St., I, 27, Mahanarayana-Upan.

це, когда его отображеніе, или отблескъ колеблется въ волнахъ ('). Какъ солнце, око вселенной, не повреждается отъ недостатковъ человѣческаго глаза, такъ остается неприкосновеннымъ среди скорбей міра единый, во всѣхъ существахъ обитающій Духъ (').

Отчего-же возникло призрачное обнаруженіе Брамъ въ мірѣ—таја? Этотъ пунктъ не находитъ яснаго выраженія въ индѣйскихъ сочиненіяхъ (') и комментаріяхъ, а оттого большая часть изслѣдователей индѣйскаго религіозно-философскаго міросозерцанія или оставляютъ его безъ разьясненія ('), или въ ученіе о Брамѣ вводятъ новый членъ, по которому выходитъ, что Брама въ свою очередь имѣетъ свою основу въ еще болѣе вышемъ существѣ и относится къ этому существу какъ высшая эманация ('). Но сличеніе различныхъ выраженій въ упанишадахъ и толкованій, данныхъ учеными изслѣдователями, показываетъ, что отношеніе Брамъ, какъ совершеннаго бытія, къ міру, какъ бытію

(') Windischmann, s. 1774; 1778; Colebrook, Miscellan. Ess. p. 182.

(') Ibid., s. 1716, Kathaka-Upan.

(') См. Wuttke, II, 281—282.

(') Нѣкоторые останавливаются на простомъ предположеніи, что индѣйцы сознавали существенное противорѣчіе своей системы относительно развитія истиннаго Брамъ въ мірѣ неистиннаго бытія, но старались только «прикрыть» это противорѣчіе образами и подобіями, или наконецъ, не будучи въ силахъ уничтожить противоположность между міромъ и Брамю, сознательно мирились съ противорѣчіемъ, чтобы спасти систему. Первый взглядъ высказываетъ напр. Кёппенъ, втораго держится Вуттке. Но легче сказать, что индѣйцы прикрывали слабую сторону своей системы, или мирились съ нею, чѣмъ этому повѣрить. Въ самомъ дѣлѣ, когда за тотъ-же вопросъ о развитіи Брамъ и отношеніи его къ міру всталась даже ортодоксальная философія Ведаиты, она безъ всякихъ прикрытій и примиреній отвергла дѣйствительное существованіе міра и призвала его пустымъ призракомъ, мечтою, чтобы только избѣжать противорѣчія.

несовершенному, имѣеть другой и особенный смыслъ. Мы видѣли, что не смотря на свою существенную связь и единство съ міромъ, Брама все таки остается выше міра. Недостатки, несовершенства и вообще всякое зло присущи только матеріи, какъ чему-то призрачному, но не тому, что за призракомъ скрывается. Міровой Духъ по своей сущности остается чистымъ и только отчасти затемняется въ облакающей его матеріи. Слѣдовательно въ тотъ моментъ, когда Брама стала развиваться изъ самого себя, первыя существа, истекшія изъ его чистой и совершенной сущности, должны были находиться въ наиболѣе близкихъ отношеніяхъ къ его истинному бытію, а слѣдовательно они еще чужды были таја. Это, по индѣйскому возрѣнію, былъ міръ боговъ, чистыхъ и безплотныхъ духовъ. Но затѣмъ и послѣдующіе ряды эманаций не заключали въ себѣ никакой необходимости и не испытывали вліянія какой нибудь посторонней причины, въ силу которой онѣ должны были-бы утратить первоначальную чистоту своей божественной сущности и погрузиться въ призрачный и нечистый міръ матеріи. Саморазвитіе міроваго Духа требовало напротивъ, чтобы всѣ продукты этого саморазвитія были столько же истинны, сколько и подобны самому Брамѣ. Никакая система эманаций, хотя бы она простиралась въ безконечность, не могла наполнить зіяющей пропасти, раздѣляющей матерію отъ духа, міръ отъ Браны. Потому, какъ извѣстно, во всѣхъ системахъ эманаций, въ переходѣ отъ абсолютнаго Духа къ конечному міру матеріи, есть особенный посредствующій членъ. У индѣйцевъ этотъ посредствующій членъ составляетъ ученіе, или вѣрнѣе, преданіе о паденіи духовъ.

Ученіе о паденіи духовъ съ особенною ясностью излагается въ древнемъ преданіи, которое Голуэлль (Holwell) въ прошломъ столѣтіи нашель въ одномъ индѣйскомъ сочиненіи. Не смотря на то, что строгая критика имѣеть не мало данныхъ, чтобы отвергнуть подлинность фрагмента, дословно переведеннаго Голу-

элемъ, не смотря на то, что обработка и изложенеіе этого фрагмента у самихъ индѣйцевъ относится къ позднѣйшимъ временамъ ⁽¹⁾, сущность его содержанія слѣдуетъ однако признать за подлинный продуктъ индѣйскаго міросозерцанія, потому что оно подтверждается многими мѣстами всѣхъ четырехъ Ведъ и упанишадъ, или наконецъ предполагается въ основѣ ихъ содержанія ⁽²⁾. Съ другой стороны, содержаніе фрагмента Голуэлла подтверждается извѣстіями миссіонера Рожера, жившаго въ Индіи еще въ XVII в. (1663 г.) и повидимому основательно знакомаго съ индѣйскими міровоззрѣніями, въ его сочиненіи „*Offene Thüre zum verborgenem Heidenthum, Nürnberg, 1663, s. 309*“ ⁽³⁾. Наконецъ ученіе о паденіи духовъ у индѣйцевъ имѣетъ очевидную и ближайшую связь, какъ и вся ихъ древнѣйшая религія, съ ученіемъ парсіейскихъ аріевъ о паденіи Аримана и такимъ образомъ заставляетъ несомнѣнно убѣдиться въ томъ, что оно дѣйствительно существовало у нихъ еще въ древнѣйшія времена. Какъ у индѣйцевъ, такъ и у многихъ другихъ, даже почти у всѣхъ народовъ древняго міра преданіе о паденіи духовъ составляетъ существенный членъ въ религіозно-антропологической системѣ вообще и особенно въ ученіи о душепереселеніи, а потому въ настоящемъ изслѣдованіи требуетъ особеннаго вниманія. По фрагменту Голуэлла, переведенному у Виндишмана ⁽⁴⁾, оно представляетъ слѣдующія черты.

(1) См. Creuzer, I, 428.—О. Новицкій, Постепенное развитие древн. филос. ученій, I, 159.

(2) Онъ носитъ заглавіе: «Отрывокъ изъ четырехъ Ведъ»; между тѣмъ какъ уже въ законахъ Ману упоминаются только три Веды: Ригъ, Яджуръ и Сама-веда, а четвертая книга Атарва-веда возникла уже въ позднѣйшее время.—Windischm. s. 606.

(3) Wuttke, II, 283.—Windischmann, s. 1617; ср. s. 608.

(4) Windischmann, s. 585 и сл.; 618 и сл. Ср. Creuzer, I, 429 и сл.—О. Новицкій, ч. I, стр. 161 и сл.

(5) S. 586—599.

Брама есть Единный (Ека) Господь (Isa), творецъ всего, что только существуетъ. Его можно сравнить съ совершеннымъ шаромъ, не имѣющимъ ни начала, ни конца. Онъ владычествуетъ надъ всѣмъ мірозданіемъ и ведетъ его по предустановленнымъ и неизмѣннымъ законамъ... Господь единый, погруженный въ созерцаніе самого Себя, опредѣлилъ по исполненіи временъ сообщить свое естество и величіе такимъ существамъ, которыя были бы одарены ощущеніемъ и способностью къ участию и наслажденію его блаженствомъ и къ его прославленію. Онъ образовалъ эти существа отчасти изъ своей собственной природы способными къ совершенству, но съ возможностью потерять его, такъ что то и другое зависѣло отъ ихъ воли ⁽¹⁾. Прежде всего Вѣчный сотворилъ Брамю (Brahmâ), Вишну и Сиву, потомъ Магазуру или Магадеву и весь міръ небесныхъ духовъ (surâs или devâs). Всѣ эти духи имѣли свободное существованіе въ умственной и нравственной гармоніи съ самою первоосновою своего бытія. Но часть ихъ въ силу своей свободы разрушила гармонію, которая ихъ связывала съ Брамю и подъ начальствомъ Магазуры отпала отъ него ⁽²⁾. Тогда Господь сказалъ: я хочу образовать тѣла для каждаго изъ падшихъ духовъ, чтобы они служили имъ въ теченіе извѣстнаго времени узами и жилищемъ. Въ этихъ тѣлахъ виновные духи должны подвергнуться естественному злу по мѣрѣ тѣхъ преступленій, въ какія они впади, потому что тѣлесная оболочка будетъ подлежать измѣненіямъ, разрушенію, смерти и возобновленію, подобно съ природой элементовъ, изъ которыхъ она будетъ состоять. Падшіе духи, заключенные въ смертныхъ тѣлахъ, должны постепенно подвергнуться 87 превращеніямъ. Пусть это будетъ для нихъ средствомъ покаянія и очищенія. И будетъ, что когда возмутив-

(1) Замѣчательнъ библейскій характеръ этого преданія и пантеистическій оттѣнокъ въ развитіи его подробностей.

(2) Wrihadaranjaka-Upan. у Виндишмана, s. 1655.

шіея духи совершать назначенныя имъ 87 переселеній, они войдутъ въ новый образъ—въ тѣло коровы⁽¹⁾, и когда тѣло коровы умретъ отъ старости, тогда падшій духъ, по моему милосердію, долженъ поселиться въ тѣлѣ смертнаго человѣка (murt), въ которомъ онъ можетъ возвышаться до состоянія первобытной чистоты... Но, если кто изъ сопротивныхъ духовъ въ своемъ 89 жилищѣ, въ тѣлѣ смертнаго человѣка, не воспользуется моею милостью, тогда ты, о Сива, долженъ повергнуть его на извѣстное время въ тьму, а потомъ ты, о Вишну, долженъ помѣстить его снова въ низшій кругъ покаянія, отъ котораго онъ снова имѣетъ пройти всѣ 89 ступеней очищенія.

Тогда Брама, какъ паукъ, изъ самого себя произвелъ сѣтъ вещественныхъ міровъ и изгналъ падшихъ духовъ въ призрачныя формы матеріи для очищенія⁽²⁾, а самъ по прежнему среди великихъ областей-гуна, какъ великая міровая душа, пребываетъ какъ паукъ въ центрѣ сѣти, извлеченной имъ изъ себя же самого. Такимъ образомъ въ матеріальный міръ перешла только та часть существа Брами, которая первоначально развилась въ міръ высшихъ духовъ. Отсюда видно, какъ нужно понимать тѣ выраженія индѣйцевъ, по которымъ самъ Брама представляется падшимъ, какъ это

(1) Эта черта въ высшей степени сообразна съ древнѣйшими представленіями индѣйцевъ, уцѣлѣвшими и до сихъ поръ отъ тѣхъ временъ, когда всѣ аріи вели пастушескую жизнь и почитали корову священнымъ животнымъ, имѣвшимъ религиозное значеніе. Въ индѣйской мифологіи образъ коровы связанъ съ представленіями объ Индрѣ (M. Duncker, II, 20 и сл.). За убійство этого животнаго слѣдовала неизбѣжная смертная казнь. Былъ обычай при произнесеніи клятвы и при послѣднемъ издыханіи больного держать это животное за хвостъ, при чемъ въ послѣднемъ случаѣ умирающій питалъ надежду сократить, или по крайней мѣрѣ облегчить переселеніе своей души изъ одного тѣла въ другое (Windischmann, s. 602.—Creuzer, I, 414—415).

(2) Windischmann, s. 590.—Bohlen, I, 165.

въ крайнемъ и буквальныймъ смыслѣ изображаетъ Крейцеръ (1). Очевидно, что въ подобныхъ представленіяхъ нужно отличать истинный смыслъ ихъ, выходящій изъ цѣлаго строя индѣйскаго міросозерцанія, отъ того значенія, которое даетъ фигуральный образъ выраженія, свойственный индѣйцамъ, чтобы не приписать послѣднимъ непримиримаго противорѣчія, въ какомъ бы они очутились, если бы вмѣстѣ съ идеей абсолютнаго и совершеннаго бытія Брамъ они допустили паденіе всего существа его въ міръ призраковъ и зла. Въ самомъ дѣлѣ, сущность индѣйскаго воззрѣнія на отношеніе міра къ Брамѣ заключается въ томъ, что падшіе духи не остались безусловными въ своемъ паденіи, какъ этого нужно бы было ожидать, если бы палъ весь Брама и если бы онъ всѣмъ существомъ своимъ совпалъ съ міромъ. Напротивъ они заняли опредѣленное отношеніе къ своему чистому первоисточнику: облекшись въ формы матеріальнаго міра, падшіе духи, особенно заключенные въ высшей формѣ матеріи, въ человѣческомъ тѣлѣ, сознали свою виновность и, проходя путь очищенія въ узахъ плоти, стремились возвратиться къ божественному источнику своего бытія, такъ что призраки и несовершенства матеріи въ концѣ всего должны были исчезать и разсѣиваться, освобождая изъ себя части міровой души, какъ истинную сущность своего бытія.

Итакъ смерть и потокъ измѣненій въ мірѣ матеріи и въ жизни человѣческой есть результатъ вины и грѣха, унаслѣдованнаго отъ первобытныхъ временъ, но въ своей сущности есть ложь, призракъ. Міръ полонъ жизни, и только потому, что въ немъ дышетъ великая часть безконечнаго міроваго Духа; въ однихъ существахъ это дыханіе, эта жизнь почти совершенно сдвлена узами матеріи, въ другихъ, и особенно въ человѣкѣ, міровой Духъ освобождается отъ матеріальнаго

(1) Creuzer, I, 429 и сл.

гнѣта и постепенно приближается къ тому, что онъ есть въ своей чистой и неизмѣнной сущности. Только жизнь есть истинное бытіе, но истинное бытіе есть духъ, а истинный духъ есть единый Брама, и потому всѣ части міроваго Духа, отпавшія и разлившіяся отъ первоисточника жизни, естественно стремятся возвратиться въ кругъ вѣковъ къ своему исходному началу, къ Брамѣ. Отсюда уже становится понятнымъ положеніе человѣка во вселенной въ ряду другихъ существъ и его земное назначеніе, по индѣйскому міросозерцанію. Душа человѣка есть часть Божества, часть міровой души, только въ падшемъ состояніи, и слѣдовательно по самому существу своему вѣчна и безсмертна, а тѣло его есть такая же призрачная форма, какъ и все остальное въ мірѣ матеріальныхъ предметовъ ⁽¹⁾. Какъ весь великій міръ произошелъ отъ Браны и имъ одушевляется, такъ и человѣкъ. По своей физической сторонѣ онъ произошелъ изъ тѣла Браны, т. е. по духу и смыслу индѣйскаго міросозерцанія это значитъ, что человѣческое тѣло слагается изъ тѣхъ-же матеріальныхъ элементовъ, изъ какихъ слагается весь остальной міръ, какъ оболочка міроваго Духа. Огонь сдѣлался въ человѣкѣ рѣчью и вошелъ въ уста его; воздухъ сдѣлался дыханіемъ и вошелъ въ носъ; солнце перешло въ видъ его и проникло въ глаза; пространство сдѣлалось слухомъ и заняло свое мѣсто въ ухахъ; растенія сдѣлались волосами и покрыли кожу, луна сдѣлалась сердцемъ (manas) и вошла въ грудь и т. д. ⁽²⁾. Образовавшийся такимъ образомъ человѣческой организмъ живетъ въ тѣснѣйшей и безусловной связи съ природой, и тѣже элементы, изъ которыхъ онъ произошелъ, служатъ средствомъ для его жизненныхъ отправленій, для его поддержанія и сохраненія. „Изъ Atman (Брама) произошелъ эфиръ, говорится въ

⁽¹⁾ Lettres édif. et curieus., t. II, p. 464.

⁽²⁾ Windischmann, s. 1586.—Wuttke, II, 296.

одной изъ упанишадъ, изъ ээира воздухъ, изъ воздуха огонь, изъ огня вода, изъ воды земля, изъ земли растенія, изъ растеній пища, изъ пищи человѣкъ; человѣкъ составляется изъ пищевого сока; изъ пищевого сока его голова, изъ него его правая сторона, изъ него его лѣвая сторона, изъ него его душа (*âtman*) ⁽¹⁾. По своей духовной сторонѣ человѣкъ вмѣщаетъ въ себѣ частицу божественной сущности, отпавшую отъ Брами. Душа является въ немъ какъ-бы сгущеніемъ, индивидуальнымъ типомъ всепроникающаго міроваго Духа. Достигая въ человѣкѣ высшей степени концентраціи, великая міровая душа (*Paramâtma*) становится тѣмъ, что есть духъ человѣческій (*âtma*) и объединяетъ собою все многообразие и разнообразіе чувственно-матеріальнаго состава человѣка. Такимъ образомъ Брама, первоначально распавшійся въ космогоническомъ процесѣ на элементы и формы природы, въ составѣ человѣческаго организма какъ-бы снова собирается въ одинъ пунктъ, къ идеальному единству бытія. Міровой Духъ, который соединенъ со всѣми вещами въ мірѣ, какъ скрытая сила міровой жизни, какъ субстратъ ихъ бытія и формы, соединяется съ человѣческимъ составомъ и становится духомъ человѣка (*djévatma*). Потому,

(1) Т. е. душа выходитъ изъ пищевого сока не по своей сущности, а по скольку питаніе служить путемъ обмѣна формъ, въ которыхъ проявляется единый Брама.—*Ind. St.*, II, 217.—Питаніе вообще играетъ у индѣйцевъ важную роль и имѣетъ глубокое значеніе. «Изъ пищи состоятъ всѣ существа, которыя когда-либо находились на землѣ, говорится въ упанишадахъ; чрезъ пищу живутъ они, а въ заключеніе сами становятся пищей, такъ что пища есть древнѣйшее изъ всѣхъ вещей».—*Ind. Stud.* I. cit.—«Не безчестъ питанія. Это заповѣдь (*vratam*). Питаніе есть *brahman*, потому что изъ питанія возникаютъ всѣ существа, а возникши живутъ посредствомъ питанія, и умирая снова становятся питаніемъ. — *Ind. Stud.* II, 229; 232. *Brigwalli-Upan.* Ср. *Tshandogja-Upan.* у Виндишмана, s. 1618; 1693. *Wuttke* II, 297.

какъ вся природа есть великій одушевленной міръ (макрокосмосъ), такъ человѣкъ есть малый одушевленный міръ (микрокосмосъ) ⁽¹⁾. Въ человѣкѣ повторяется въ маломъ видѣ тотъ тройственный міръ *guna's*, по ступенямъ котораго располагаются ряды эманаций изъ божественнаго существа Брами ⁽²⁾. Представителями двухъ низшихъ качествъ (*guna*) въ человѣкѣ является съ одной стороны тѣло со всѣми его чувственными отправленіями ⁽³⁾, съ другой стороны то, что въ человѣкѣ есть человѣческаго, личнаго,—его низшая душа, не достигающая чистоты духа и потому называемая тонкимъ тѣломъ, или эфирной оболочкою духа ⁽⁴⁾. Высшая сторона міра, *sattwa*, въ человѣкѣ обнаруживается какъ часть Божества, искра изъ пламени Вѣчнаго, духъ въ собственномъ смыслѣ. Тѣло и вся чувственная сторона человека, какъ таѣа, есть ничто въ сравненіи съ духомъ, который составляетъ истинную основу человѣческаго существа. „Знай, говорится въ катакауанипадѣ, что духъ есть господинъ колесницы, а колесница есть тѣло; познай, что разумъ есть возница, а *manas* (сердце) бразды, чувства—это кони, а міръ предметовъ—ихъ путь“ ⁽⁵⁾. Духъ, обитающій въ „пустотѣ человѣческаго сердца“ тоньше, чѣмъ тонкое, больше, чѣмъ великое ⁽⁶⁾. „Въ этой пустотѣ, въ небольшомъ пространствѣ, наполненномъ эфиромъ (*akasa*) есть

⁽¹⁾ По словамъ Бушѣ, индѣйскіе брамины постоянно повторяютъ, что человѣкъ есть малый міръ, и что все, что происходитъ въ мірѣ великомъ, происходитъ и въ человѣкѣ.—*Lettr. ed. et sup.*, II, 481.

⁽²⁾ Законы Ману, кн. XII, 24.

⁽³⁾ *Ib.*, I, 15 и сл.; *Vedanta-sara* у Виндишмана, s. 1782.

⁽⁴⁾ Законы Ману, I, 14 и сл.; *Windischmann*, s. 1783—1785 и сл.; *Kathaka-Upan.*, 1713; 1772; ср. *Creuzer*, I, 425.

⁽⁵⁾ *Windischmann*, 1713; *Ind. St.* II, 170. — Замѣчательно сходство этого образа съ тѣмъ, какой представляетъ Платонъ въ *Федрѣ*, 253, Д.—256, Е.

⁽⁶⁾ *Ibid.*, s. 1712.

жилище Брамь (¹). Тѣло есть городъ Брамь; въ этомъ городѣ находится подобный лотосу маленькій домикъ (manas), въ немъ тонкій эфиръ, а въ эфирѣ духъ“ (²). Такимъ образомъ духъ относится къ тѣлу такъ же, какъ міровой Духъ къ міру; онъ составляетъ самостоятельное начало прежде всего своей собственной жизни, непричастной ничему матеріальному, и только потомъ уже является основою человѣческаго организма. Организмъ со всѣми чувственными отправленіями связываетъ духъ какъ оковами, и въ немъ онъ находится въ истинномъ своемъ состояніи. Сущность духа не въ томъ, чтобы онъ посредствомъ тѣлесныхъ органовъ соотносился съ внѣшнимъ міромъ, ощущалъ-бы его измѣнчивыя явленія; а въ спокойномъ созерцаніи своего истиннаго бытія, чуждаго матеріи, ограниченій, условій, обстоятельствъ, пожеланій и пр. (³). Все, что идетъ отъ внѣшняго міра, мимолетно и не имѣетъ къ духу ни малѣйшаго существеннаго отношенія. „Какъ птицы прилетаютъ на дерево гдѣ у нихъ свито гнѣздо, такъ все относится къ духу: земля, вода, огонь, эфиръ, глазъ, ухо и пр., потому что это духъ смотритъ, слышитъ, обоняетъ, вкушаетъ, познаетъ, дѣйствуетъ и пр.“ (⁴). Но духъ ко всему остается равнодушнымъ; только низшая сторона его, душа (manas), какъ качественная, личная сторона человѣка, соприкасается съ мі-

(¹) Windischmann, s. 1353· 1715; 1717.

(²) Ind. Stud., I, 269.

(³) Отсюда индѣйцы пришли къ мысли, что жизнь духа возобновляется въ наиболѣе полномъ видѣ во время глубокаго сна, когда человѣкъ не видитъ и не ощущаетъ никакихъ событий ни въ дѣйствительности, ни во снѣ. Но лишь только онъ просыпается, къ нему возвращается даръ слова со всѣми именами и названіями, зрѣніе со всѣми образами, слухъ со всѣми тонами, всѣ пожеланія и влеченія сердца. Спокойная, сама себѣ равная жизнь духа снова возмущается, и онъ снова впадаетъ во власть матеріи.—Kauschitaki-Upan. у Виндишмана, s. 1349.

(⁴) Prasna-Upan. въ Ind. Stud., I, 449.

ромъ. „Двѣ птицы неразлучно обитаютъ на одномъ и томъ же деревѣ; одна изъ нихъ (manas) вкушаетъ сладкіе плоды его, а другая (âtma), не вкушая, только смотритъ на нихъ“ (1).

Какъ легко видѣть, въ антропологіи индѣйцевъ проходитъ тоже строгое раздѣленіе, или даже разрывъ между духомъ и тѣломъ, какой существуетъ по ихъ религіозно-космогоническимъ воззрѣніямъ между Брамой и міромъ. Духъ и матерія, душа и тѣло, единство и множество представляли для индѣйцевъ печальный дуализмъ, уничтоженіе котораго было ихъ завѣтнымъ стремленіемъ. Въ уничтоженіи этого дуализма, въ устраниеніи всего, что стояло на пути къ возвращенію души изъ темницы тѣла въ чистую субстанцію Брамы, къ единенію съ Божествомъ, къ „слиянію капли съ океаномъ“, заключалось истинное блаженство и послѣдняя цѣль всѣхъ земныхъ стремленій человѣка. Находясь въ тѣлѣ, душа человѣка чувствуетъ и сознаетъ, что это тѣло не есть ея истинное жилище, что по смерти его она должна освободиться отъ узъ чуждой ей матеріи и начать безсмертную жизнь, свойственную ея существу. Какъ искра и совершенное подобіе Божества, какъ истечение самого Брамы, она стремится къ полному соединенію съ нимъ. Но какъ же возможно это соединеніе съ Божествомъ, когда человѣкъ, находясь въ матеріальномъ мірѣ, подверженъ порчѣ и грѣху? На высотѣ своего міросозерцанія индѣйцы ясно сознавали, что никто не могъ достигнуть Брамы, чистаго и всесовершеннаго Духа, если душа его не очистится и совершенно не освободится отъ всего чувственнаго и матеріальнаго, которое облекаетъ ее мракомъ нечистоты и грѣха и дѣлаетъ ее рабою плоти. Оттого, по индѣйскому міросозерцанію, образовался мрачный взглядъ на жизнь человѣка на землѣ, вызвавшій на практикѣ строжайшій аскетизмъ. Еще

(1) Mundaka-Upan., у Виндишмана, с. 1704.

въ Ведахъ часто встрѣчаются жалобныя размышленія о ничтожествѣ земныхъ вещей и человѣческой жизни, при чемъ мысли постоянно обращаются къ воспомина-ніямъ о прежнемъ блаженномъ состояніи человѣчества. Весь матеріальный міръ, по взгляду индѣйцевъ, есть продуктъ грѣха, а земная жизнь есть юдоль скорби и нечистоты; тѣло человѣка—темница души, узы, наложенныя на нее за грѣхъ, который она должна очистить и снять съ себя вмѣстѣ съ одеждою тѣла, чтобы возвратиться въ первобытное блаженное состояніе. Вся жизнь природы, въ формахъ которой томились какъ въ плѣну части божественнаго существа, въ глазахъ индѣйцевъ представлялась постояннымъ процессомъ очищенія, непрестаннымъ восхожденіемъ очищающихся душъ чрезъ всѣ области бытія (guna's) отъ несовершеннаго къ совершенному. Такъ какъ съ этой точки зрѣнія вся вселенная есть цѣпь существъ, въ которыхъ падшія части Браны въ постепенной прогрессіи стремятся къ соединенію съ своимъ божественнымъ началомъ, то эти части міроваго Духа, по смерти и разрушеніи ихъ тѣлесной формы постепенно должны переходить въ высшіе роды бытія, пока духъ не достигнетъ той степени чистоты и свободы отъ матеріи, которая открываетъ возможность къ переходу его въ лоно Браны. Отсюда возникаетъ у индѣйцевъ ученіе о душепереселеніи, послѣдовательное развитіе котораго начинается въ упанишадахъ и законахъ Ману, переходитъ въ философскихъ системахъ и заканчивается въ буддизмѣ.

г) Ученіе о душепереселеніи а) въ упанишадахъ и законахъ Ману.

Въ индѣйскомъ міросозерцаніи земная жизнь для человѣческой души является переходнымъ состояніемъ; не въ ней кроется конечная цѣль для безсмертнаго духа, который стремится сбросить съ себя тлѣнное тѣло какъ обветшавшее и изношенное платье. Потому

у индѣйцевъ мы не найдемъ того страстнаго желанія долгой и счастливою земной жизни, какое обнаруживаютъ народы, у которыхъ чаяніе безсмертія не достигло до яснаго сознанія; мы находимъ наоборотъ постоянныя жалобы на гвѣтъ тѣлесныхъ оковъ, которыя духъ старается разбить. Душа человѣка остается въ измѣнчивомъ и превратномъ мірѣ только до тѣхъ поръ, пока она не созрѣетъ для возвращенія въ неизмѣнное бытіе божественнаго существа, изъ котораго она проистекла. Но большую часть людей смерть застигаетъ прежде, чѣмъ они могутъ дойти до требуемаго совершенства. Потому ихъ неочистившаяся душа снова погружается въ матерію и принимаетъ новую тѣлесную форму, сообразную съ личнымъ, индивидуальнымъ складомъ и содержаніемъ каждаго человѣка. Вмѣстѣ съ измѣненіемъ всѣхъ матеріальныхъ формъ въ мірѣ должна и душа человѣка вращаться въ различныхъ областяхъ земнаго бытія, смотря по степени своей чистоты, пока не сдѣлается достойной вѣчнаго успокоенія въ абсолютной сущности Брамъ.

Но, какъ намъ уже извѣстно, въ періодъ составленія Ведъ ученіе о душепереселеніи не было извѣстно у индѣйцевъ въ томъ видѣ и значеніи, въ какомъ оно развивается изъ пантеистическаго одухотворенія природы, когда центромъ и абсолютнымъ началомъ всего сущаго сдѣлалось понятіе и представленіе о Брамѣ. Вѣрованія относительно посмертной участи человѣка мы застаемъ еще на той ступени развитія, когда сложилось представленіе о царствѣ мертвыхъ, въ которомъ владычествуетъ Яма. Только уже въ упанишадахъ и законахъ Ману рядомъ съ древне-арійскими представленіями о царствѣ Ямы систематически развивается ученіе о душепереселеніи (1). Впрочемъ въ

(1) Windischmann, s. 1673: Zum Beweiss, dass die Lehre von der Seelenwanderung ihre ersten Grundzüge und Umriss schon in den upanischaden habe.

упанишадахъ встрѣчаются вообще только отдѣльныя черты новыхъ вѣрованій, развившихся въ связи съ пантеизмомъ. Одна Чандогья - упанишада содержитъ болѣе ясное и полное ученіе о душепереселеніи относительно тѣхъ людей, которые ведутъ созерцательную пустынную жизнь въ подвигахъ покаянія и самоумерщвления, и тѣхъ, которые чтутъ благочестіе и добродѣтель „на обыкновенныхъ мѣстахъ“ (1). „Познающіе, которые ведутъ въ лѣсу жизнь отшельниковъ, говоритъ Чандогья, достигаютъ солнца, отъ солнца луны, отъ луны молніи, а молнія ведетъ ихъ въ Брамъ“; а не посвятившіе себя подвигамъ созерцанія и пустынной жизни чрезъ область ээира достигаютъ луны и здѣсь въ некоторое время наслаждаются блаженствомъ, которое они заслужили добрыми дѣлами. „Послѣ того, какъ они тамъ проживутъ столько времени, сколько надлежитъ, они снова, возвращаются въ міръ по тому же пути, по какому шли“: сначала въ область ээира, изъ ээира въ область грубой атмосферы, въ вѣтеръ; когда бываетъ вѣтеръ, поднимается паръ, изъ пара образуется туманъ, изъ тумана облака, изъ облаковъ идетъ дождь. Опускаясь вмѣстѣ съ дождемъ на землю, души переходятъ въ рисовое, или кунжутное растеніе, въ какую-нибудь другую траву, или дерево, откуда имъ трудно избѣжать“ (2). Тѣ, которые вели себя хорошо, получаютъ прекрасную мать (joni) изъ касты браминовъ, или кжатрія, или вайсія; а которые вели себя дурно, тѣмъ достается дурная мать — собака, всерь, или чандала (парія). Но ни на одномъ изъ этихъ путей не остаются низшія, часто возвращающіяся къ земной жизни существа: ихъ удѣлъ быть постоянно

(1) Windischmann, s. 1675 и сл.

(2) Ср. Kaushitaki-upan. въ Ind. St., I, 395. Душа посредствомъ тонкаго, воздухообразнаго тѣла восходитъ на луну и оттуда нисходитъ снова на землю въ дождѣ и такимъ путемъ входитъ въ растенія, въ животныхъ, или въ человѣка. — Ср. Bastian, II, 452—453.

раждаемыми и умирать. Оттого-то этотъ міръ никогда не будетъ наполненъ существами (1).

Въ томъ видѣ, въ какомъ ученіе о душепереселеніи излагается въ упанишадахъ, можно отмѣтить двѣ главныхъ черты, показывающихъ послѣдовательность перехода отъ древнихъ вѣрованій и представленій относительно посмертной участи человѣка къ новымъ, которыя возникли въ связи съ пантеизмомъ. Путь переселенія души идетъ чрезъ свѣтила и вообще имѣетъ планетно-стихійный характеръ, въ чемъ очевидно выражается древнѣйшее представленіе о происхожденіи души отъ свѣтилъ и о возвращеніи ея въ тѣ же области эфирнаго пространства въ жилище стихійныхъ боговъ и геніевъ, на луну и солнце (2). Въ минуту смерти, учатъ брамины, душа добродѣтельнаго человѣка чрезъ темя выходитъ изъ тѣла, встрѣчается съ солнечнымъ лучемъ и вмѣстѣ съ нимъ возносится къ солнцу; на пути она озираетъ всѣ міры, наслаждается всѣми ими и чрезъ ворота солнца, или чрезъ „безсмертную дверь неба“—луну вступаетъ въ блаженный міръ Брами (3). Душа нечестиваго идетъ не чрезъ темя, а изби-

(1) Windischmann, s. 1675—1676.

(2) Ibid. s. 1565: Alle Wanderungen der Lebendigen beziehen sich näher oder ferner auf den lichten Kreislauf des Puruscha (міроваго Духа) in der Sonne.—Бушѣ въ этомъ отношеніи передаетъ замѣчательныя черты индѣйскихъ вѣрованій. Раджа, подобно инкамъ у мексиканцевъ, происходятъ съ солнца. Когда ночью по небу скатывается метеоръ, индѣйцы думаютъ, что это ниспадають души въ различныя земныя тѣла. Брамины увѣряютъ, что слетающія такимъ образомъ души останавливаются на травѣ, входятъ съ пищей въ тѣла коровъ и овецъ и этимъ путемъ возраждаются на землѣ. Если душа попадаетъ на ту пищу, которую съѣдаетъ беременная женщина, она входитъ въ ребенка, находящагося въ утробѣ матери. Lettres edif. et curieuses. t. II, 474.

(3) Windischmann, s. 1362; ср. Kaushitaki-Up. въ Jnd. St., I, 395.

раетъ какойнибудь другой путь и остается въ этомъ мірѣ, пожиная плоды своихъ дѣлъ ⁽¹⁾. Чѣмъ дальше отъ солнца проходитъ душа на пути своихъ переселеній, тѣмъ больше она подпадаетъ темному вліянію матеріи и страстей, а чѣмъ ближе, тѣмъ свѣтлѣе, чище и спокойнѣе она становится и въ полной гармоніи вмѣстѣ съ этимъ свѣтиломъ совершаетъ свой дальнѣйшій путь къ Брамѣ, совершенно освобождаясь отъ матеріи и переселеній въ ея формахъ ⁽²⁾. Легко замѣтить, что странствованіе и переселеніе душъ въ упанишадахъ сильно напоминаетъ сродныя и подобныя представленія у мексиканцевъ, или кельтовъ ⁽³⁾; но съ другой стороны уже видно, что конечною цѣлью переселеній души служатъ не свѣтила и не другое какоенибудь жилище отшедшихъ душъ, а возвращеніе къ высшему началу всѣхъ существъ, къ Брамѣ. Достойные достигаютъ этой цѣли, а недостойные снова возвращаются на землю и возраждаются въ новыхъ тѣлахъ, напр. тигровъ, птицъ, рыбъ, червей, сообразно съ своимъ нравственнымъ состояніемъ ⁽⁴⁾, чтобы путемъ постепеннаго очищенія въ узахъ матеріи въ концѣ всѣхъ переселеній достигнуть желаннаго соединенія съ Брамою.

Въ полномъ развитіи ученіе о душепереселеніи является въ законахъ Ману (около 900 до Р. Х. ⁽⁵⁾), гдѣ оно выражено уже въ формѣ искусственной теологической системы, хотя впрочемъ и здѣсь еще удерживается предшествующая форма представленій о мѣстахъ, въ которыхъ души, смотря по своимъ заслугамъ,

⁽¹⁾ Windischmann, s. 1363.

⁽²⁾ Ibid., s. 1565—1566.

⁽³⁾ Въ этомъ смыслѣ особенно замѣчательна одна надгробная индѣйская пѣснь въ *Asiat. Research.*, VI, 244. — Ср. Риттеръ, исторія философіи древнихъ временъ, стр. 110.

⁽⁴⁾ Kaushtaki-Upan.

⁽⁵⁾ M. Duncker, II, 96—97; Björnstierna, *Die Theogonie, Philosophie und Kosmogonie der Hindus*, s. II; 56.

или подвергаются мученіямъ, или наслаждаются блаженствомъ ⁽¹⁾. Вся XII книга Ману излагаетъ условія, при которыхъ происходитъ переселеніе души изъ одного тѣла въ другое, пока она не разрѣшится отъ узъ матеріи и не погрузится въ безконечную сущность Брами. Прежде чѣмъ душа по отрѣшеніи отъ тѣла облекается въ новое, она должна явиться на судъ мертвыхъ въ подземномъ царствы Ямы, чтобы дать отчетъ въ своихъ дѣлахъ, и въ случаѣ преобладанія грѣховъ, она несетъ наказаніе въ различныхъ адскихъ мѣстахъ, или наслаждается блаженствомъ въ мѣстахъ наслажденія за свои добрыя дѣла ⁽²⁾. Но въ законахъ Ману неопредѣленные, хотя и яркіе образы существованія души въ мѣстахъ тѣней потеряли свой смыслъ. Возвышенное пантеистическое міросозерцаніе идѣйцевъ полагало начало и конецъ всѣхъ стремленій и цѣлей человѣка въ абсолютномъ бытіи Брами, къ которому онъ долженъ возвратиться. Потому, въ глазахъ индѣйцевъ, все чувственное носило печать несовершенства; идея несовершенства и грѣховности, облекающей человѣческую душу въ матеріальномъ мірѣ вообще и въ частности въ ея собственномъ тѣлесномъ организмѣ, глубоко проникала ихъ религіозное сознаніе. Для добродѣтельной души съ одной стороны недостаточно было чувственныхъ наслажденій, какимъ обставлялась ея по-смертная жизнь по древнимъ представленіямъ, а съ другой стороны, запятанная нечистотою матеріи, она еще недостойна возвратиться къ своему божественному началу. Вслѣдствіе этого добродѣтельныя души, но еще недостойныя соединенія съ Брамою, наслаждаются блаженствомъ, какъ непосредственнымъ воздаяніемъ за ихъ добрыя дѣла, только въ продолженіи ограниченнаго

⁽¹⁾ Законы Ману, XII. 20—21 (у Pauthier въ *Livres sacrés de l'Orient*; у Виндишмана s. 1662—1673). Душа при этомъ остается въ тонкой тѣлесной оболочкѣ.—Ibid. 16.

⁽²⁾ Ibid., 17; ср. Bohlen, I, 175—176.

времени. Заслуги добрыхъ дѣлъ съ теченіемъ времени получаютъ полную уплату, и затѣмъ душа, еще не вполне очистившаяся отъ узъ матеріи, снова возвращается на землю, чтобы продолжать путь своего усовершенствованія и въ концѣ всего достигнуть соединенія съ самимъ божествомъ, съ Брамю, въ которомъ человѣкъ чаялъ найти полноту бытія для своей безсмертной души (¹). Судра долженъ былъ возвыситься до возрожденія въ тѣлѣ вайсія, вайсія стремился сдѣлаться послѣ смерти кжатрія, кжатрія жаждалъ возрожденія въ тѣлѣ брамина, а этотъ послѣдній, посредствомъ неустанныхъ подвиговъ самоотреченія и самоумерщвленія, восходилъ въ лоно Брамы (²). Но не однимъ добродѣтельнымъ душамъ открытъ путь очищенія и достиженія Брамы; грѣшному и грѣховному человѣчеству никогда не хотѣлось вѣчной гибели за предѣлами земной жизни, а хотѣлось спасенія и блаженства. Несказанныя адскія мученія, которыми грѣшныя души по законамъ Ману уплачивали за избытокъ своихъ грѣховъ (³), имѣютъ конецъ (⁴). Черезъ определенное время эти души снова поселяются въ земныхъ тѣлахъ, только уже въ болѣе низкихъ, чѣмъ въ какихъ онѣ жили прежде, соразмѣрно съ тѣмъ, на сколько онѣ допускали надъ собою власть грѣховной матеріи и слѣдовательно отделились отъ божественнаго центра всего сущаго, Брамы. Изъ глубины своего паденія онѣ снова предпринимаютъ путь къ соединенію съ Брамю, такъ что адскія мученія для нихъ бываютъ только началомъ очищенія (⁵). Предъ грѣшною душою, какъ и предъ добродѣтельною, открывается одна и таже высшая цѣль всѣхъ

(¹) Законы Ману, XII, 18—21. —Ср. Charma, Essai sur la philosophie orientale, p. 39.

(²) Ibid. IX, 335.

(³) Ibid. XII, 75—76.

(⁴) Ibid., 22.

(⁵) Ср. Creuzer, I, 536; Parall. d. relig. t. I, p. 1-ère, 196; 229.

человѣческихъ стремленій—достиженіе Брамъ и вѣчное упокоеніе въ его неизмѣнной сущности; она всегда можетъ и должна стремиться къ выходу и возвращенію въ прежнее состояніе, изъ какого она ниспала, чтобы потомъ снова продолжать свой путь къ Брамѣ съ той ступени бытія, съ которой она подверглась паденію.

Смотря по тяжести своихъ грѣховъ, душа поселяется послѣ адскихъ мученій или въ тѣлѣ паріи, или животнаго ⁽¹⁾. Браминъ, или кшатрія, опускаясь глубже въ бездну матеріи, возраждается въ тѣлѣ низшихъ кастъ и даже животныхъ, такъ что, переселяясь чрезъ различныя тѣла, душа можетъ низойти отъ высшихъ ступеней до самыхъ низшихъ. „Облеченныя въ многообразную тьму,—воздаяніе за ихъ дѣла,—всѣ существа ощущаютъ удовольствіе, или страданіе, говоритъ Ману, изложивши исторію мірообразованія; исходя отъ Бога, они нисходятъ даже до растений въ этомъ ужасномъ мірѣ бытія, который постоянно погружается въ тлѣніе и гибель ⁽²⁾ и вращается подобно колесу въ процессѣ рожденія, возрастанія и смерти ⁽³⁾. Такимъ образомъ пути переселеній человѣческой души, которые возникаютъ изъ ея дѣлъ, расходятся по высшей (sattva), средней (radjas) и низшей (tamas) области мірозданія ⁽⁴⁾. Sattvika's (праведные) восходятъ къ божественному бытію, radjasa's (совершенствующіеся) поступаютъ въ человѣческія тѣла, tamasa's (грѣшные) переселяются въ тѣла животныхъ ⁽⁵⁾. Каждый изъ путей по тремъ областямъ—guna въ свою очередь раздѣляется на три части—низшую, среднюю и высшую, и вступленіе въ каждую изъ нихъ зависитъ отъ различія въ дѣлахъ и степени познанія очищающейся души ⁽⁶⁾.

⁽¹⁾ Ману, XII, 43--44.

⁽²⁾ Ibid. I, 49—50.

⁽³⁾ Ibid. XII, 124.

⁽⁴⁾ Ibid., 24.

⁽⁵⁾ Ibid., 40.

⁽⁶⁾ Ibid., 41.

Бездушные предметы, камни, деревья и т. д., черви, насекомыя, гады, змѣи, рыбы, черепахи, домашнія и дикія животныя составляютъ низшій путь *tamas*. Слоны, лошади, судра, варвары, львы, тигры и кабаны находятся на среднемъ пути *tamas*. Пѣвцы, музыканты, птицы, фигляры, *rakschasa's* и *pisatscha's*¹⁾ проходятъ высшій путь *tamas*. Бойцы, борцы, актеры, фехтовальные учителя, оружейники и т. д., а равно люди, предающіеся игрѣ и пьянству, служатъ жилищемъ душъ, совершающихъ путь очищенія въ низшей области *radjas*. Цари и кшатрія, придворные брамины и тѣ, которые сильны въ словѣ и битвѣ, совершаютъ средній путь *radjas*. Гении, носящіеся въ воздушномъ пространствѣ (*gandharva's*, *guhjaka's* и *jakschas*) проходятъ высшій путь *radschas*²⁾. Кающіеся, благочестивые нищіе, брамины и воинства небесныхъ духовъ, пребывающія въ мѣстахъ небесныхъ свѣтилъ, находятся на низшемъ пути *sattva*. Приносящіе жертву, *rishi's*, *deva's* (высшіе духи) проходятъ средній путь *sattva*. Брама, всеобразующій, духъ правды, духъ великій (*Mahanâtma*) составляетъ высшую степень *sattva* и конечный предѣлъ всѣхъ переселеній души³⁾.

Въ наградахъ и наказаніяхъ у Ману, какъ у всѣхъ народовъ, сохраняющихъ первобытный образъ мыслей относительно нравственныхъ требованій, наблюдается законъ строгаго возмездія,—око за око, зубъ за зубъ. Между грѣхомъ съ одной стороны, добродѣтельною съ другой и переселеніемъ души отыскивается и устанавливается какое нибудь хотя грубое соотвѣтствіе. Напримѣръ, кто отдастъ неимущему поле, тотъ по возрожденіи получить тоже территориальное вознагражденіе; кто отдастъ хижину, получить дворець; кто даетъ

(¹) Существа въ родѣ вудколзаковъ, или упырей, блуждающія около могилъ.

(²) Ману, XII, 45—47.

(³) Ibid., 48—50.

лампу, получить зоркость и т. п. (1). Укрившій мясо—возродится коршуномъ, хлѣбъ—крысой (2). Сообразно съ своими дѣлами люди возраждаются глухими, нѣмыми, слѣпыми, уродами; кто не очистился отъ своихъ грѣховъ, тотъ при своемъ возрожденіи носить на своемъ тѣлѣ ихъ неизгладимые признаки (3). Души входятъ въ тѣла не по своему выбору, а по своей принудительной качественности (*chanksaram*), сообразно съ которой Брами предначертываетъ всю будущность души на швахъ черепа того тѣла, которое она имѣетъ одушевить (4). Существа, одаренныя разумомъ, говорится въ законахъ Ману, получаютъ награду и наказаніе за дѣйствіе духа—въ духѣ, за рѣчи—въ органахъ рѣчи, за дѣйствія тѣла—въ тѣлѣ. За тѣлесныя проступки душа человѣка по смерти переходитъ въ бездушную вещь, за грѣхи рѣчи получаетъ видъ какойнибудь птицы, или четвероногаго животнаго, за грѣхи духа возраждается въ низшихъ человѣческихъ классахъ (5). За жестокость душа переходитъ въ хищнаго звѣря (6); кто ударитъ брамина, который представляетъ существо ближайшее къ Брамѣ, съ намѣреніемъ и въ гнѣвъ, хотя стебелькомъ травы, тотъ послѣ вѣковыхъ страданій въ мѣстахъ мученій снова двадцать одинъ разъ появляется на свѣтъ въ тѣлѣ какогонибудь низкаго животнаго. Кто пролилъ кровь брамина, того прежде всего въ адекихъ мѣстахъ разрываютъ хищныя животныя столько лѣтъ, сколько пылинокъ и песчинокъ омо-

(1) Manu, IV, 229—232.

(2) Ibid., XII, 61—63.

(3) Ibid., XI, 52—53.

(4) Ibid., XII, 25; Lettr. édif. et sur., t. II, p. 476—478.—Идея принудительной качественности въ послѣдствіи у буддистовъ получила существенное значеніе въ ихъ ученіи о душепереселеніи.

(5) Ibid., XII, 8—9; 51 и сл.; 81.

(6) Ibid., 59.

чила пролитая кровь, а за тѣмъ душа его переходитъ въ собаку, или осла, самыхъ презрѣнныхъ животныхъ на Гангесѣ (¹). Душа брамина, употребляющаго спиртные напитки, переселяется въ тѣло червяка, или трупоядной птицы, душа брамина, виновнаго въ кражѣ, поселяется въ паука, змѣю и т. п. (²). Кто убиваетъ и ѣсть животное, не подавая отъ него милостыни, долженъ столько разъ умирать насильственной смертью и вновь возражаться, сколько волосъ на головѣ убитаго животного (³).

Такимъ образомъ человѣческія души постоянно странствуютъ и переселяются; всѣ онѣ страдаютъ и расплачиваются за вины и прегрѣшенія прежняго существованія. Различная, повидимому незаслуженная судьба и участь людей объясняется жизнью души въ прежнемъ тѣлѣ (⁴). „Какою виною я навлекла на себя гоненье такое? стѣдуетъ Дамаянти. Кому я дѣломъ, иль словомъ, иль мыслию зло приключила? Знать въ прежней жизни была я преступна; за то и въ теперешней должно мнѣ до гроба страдать“ (⁵). Само собою разу-

(¹) Ману, IV, 165—169; XII, 55.

(²) Ibid. XII, 56—57.

(³) Ibid. V, 38; Ср. Charina, 53—57.

(⁴) Wuttke, II, 405; у nero: Wilson, Theater der Hindu, I, 223.

(⁵) Назъ и Дамаянти V; ср. Сакунтала Калидазы у Ф. Шлегеля въ Ueber die Sprache und Weisheit Hindus.—Бушѣ рассказываетъ, что когда онъ находился въ тюрьмѣ въ Тарколамѣ, одинъ изъ начальниковъ страны, питавшій къ нему сочувствіе, обратился къ нему съ слѣдующими словами: «Вотъ вы все не вѣрите въ переселеніе душъ,—можете-ли вы отрицать его теперь? Я знаю, что вы съ юныхъ лѣтъ были саніасъ, вели строгую жизнь пустынника, никому не дѣлали зла, всѣмъ указывали путь къ спасенію. За что-же вы теперь томитесь въ этой мрачной тюрьмѣ? Безъ сомнѣнія не за грѣхи настоящей жизни, а за тѣ, которые вы сдѣлали въ прошлой». Lettr. édif. et. curieux., t. II, p. 479.

мѣется, что путь переселеній могъ тянуться безконечно долгое время, и для фантазіи индѣйцевъ открывалось свободное и огромное поле для того, чтобы развить и представить ученіе о переселеніи душъ въ живыхъ образахъ и картинахъ (¹). Съ точки зрѣнія индѣйцевъ различныя классы и роды тварей представляютъ не только различныя стадіи эманаций Брамъ, но вмѣстѣ и ступени чистоты, которой достигаютъ отдѣльныя души на своемъ обратномъ пути къ Брамъ, Вся вселенная была населена душами одного рода, съ которыми одинаковая участь странствованія связывала всѣхъ симпатіей и союзомъ братства. Существенныя различія между богами, людьми, животными, даже растеніями и минералами, прекращались: души во всѣхъ однѣ и тѣже и отличаются онѣ одна отъ другой только временной матеріальной формой (²). Какъ актеръ надѣвается для той или другой роли различныя костюмы, такъ и душа поселяется въ тѣлѣ сообразно съ своими дѣлами (³). Кто сегодня сбросилъ тѣло насѣкомаго, птицы, или обезьяны, тотъ можетъ завтра возродиться и возвратиться въ человѣческое тѣло. Потому индѣйцы видятъ въ каждой твари, отъ червяка и змѣи до тигра и слона себѣ подобныхъ. О каждомъ существѣ они могли сказать себѣ: мы были тѣмъ же, чѣмъ вы, и вы будете тѣмъ же, чѣмъ мы. Отсюда происходитъ необыкновенно кроткое, въ однихъ случаяхъ нѣжное, въ другихъ почтительное (⁴) обращеніе индѣйцевъ съ жи-

(¹) Безчисленное множество разсказовъ о переселеніяхъ душъ находится въ 18 очень древнихъ книгахъ, называемыхъ Пурана. Въ этихъ книгахъ многіе великіе люди разсказываютъ, подъ какими видами они являлись въ различныхъ царствахъ, входя при этомъ въ самыя мелкія подробности, — разсказываютъ напр., что они въ своихъ прежнихъ видахъ оставляли въ известныхъ имъ мѣстахъ разныя принадлежавшія имъ вещи. *Lettr. edif. et curieuses*, t. II, 467.

(²) *Manu*, I, 49—50; V, 40; XII, 55.

(³) *Wuttke*, II, 405, и у него, *Jajnav.*, III, 217—218.

(⁴) Напр. см. *Моск. Вѣд.*, 1872, № 23.

вотными. Они всячески стараются избѣгать убійства какогонибудь животнаго существа и, какъ извѣстно, воздерживаются отъ животной пищи. Въ самомъ дѣлѣ, въ каждомъ тигрѣ, слонѣ (¹), или муравьѣ могла обитать душа друга, или родственника. Оттого и въ законахъ Ману полагается строгое наказаніе за убійство и употребленіе въ пищу животнаго. Виновный въ томъ, или другомъ во время переселеній своей души столько разъ будетъ терпѣть насильственную смерть, сколько волосъ на головѣ убитаго животнаго (²).

II. Милосливскій.

(продолженіе будетъ)

(¹) На Малабарскомъ берегу, по извѣстіямъ Буханана, существуетъ вѣрованіе, что въ водахъ и слонахъ живутъ души браминовъ и раджей въ состояніи переселенія. Ritter, Die Erdkunde, V. 1, Th. 2, s. 896; 908; ср. V. IV, Th. 5, s. 1103.

(²) По извѣстіямъ путешественниковъ (еще Марко Поло) брамины сожигаютъ трупы умершихъ для того, чтобы черви, которые будутъ ими питаться, не принуждены были умереть, когда ничего не останется. Bastian, II, 453.—Секта Jainas процѣживаетъ воду и дышетъ чрезъ сѣтку, чтобы не проглотить какоенибудь животное. Когда одному изъ Jainas показали поле микроскопомъ, что и процѣженная вода заключаетъ безчисленное множество живыхъ инфузорій, онъ согласился лучше умереть отъ жажды, но не захотѣлъ поглощать ихъ въ питьѣ. Bastian, *ibid.*; Lettr. edif. et cur., II, 483; ср. Bohlen, De Buddhaismi origine et ætate, p. 15.

СВ. ВАСИЛІЙ ВЕЛИКІЙ,—

ЕГО ЖИЗНЬ И ПРОПОВѢДНИЧЕСКІЕ ТРУДЫ (¹).

(окончаніе).

в) Слова на разные случаи.

Въ ряду проповѣдническихъ трудовъ св. Василия великаго слова его на разные случаи представляютъ наиболѣе интереса для изученія по своему непосредственному отношенію къ жизни современнаго проповѣднику общества кесарійскаго. Они даютъ намъ ясное представленіе о той паствѣ, которую признанъ былъ руководить къ жизни вѣчной и воспитывать по духу Христову св. Василій, обрисовываютъ намъ ея нравственный образъ и знакомятъ съ ея, особенно выдающимися, страстями и пороками. Самая личность великаго пастыря-проповѣдника представляется намъ въ нихъ съ новыхъ сторонъ, съ какихъ мы не могли его видѣть въ его *истолковательныхъ бесѣдахъ*. Предъ нами является уже не просто безстрастный *учитель*, спокойно предлагающій съ церковной кафедры правила вѣры и дѣятельности, и раскрывающій глубины писанія,—не *пророкъ* только, вѣщающій народу глаголы божіи, какимъ казался намъ св. Василій въ своихъ бесѣдахъ на *шестодневъ* и псалмы. Въ словахъ на разные случаи предъ нами выступаетъ проповѣдникъ—

(¹) См. Прав. Собесѣд. 1872 г., май и октябрь.

человѣкъ, обладающій всѣми человѣческими чувствами: онъ возмущается, негодуетъ, скорбитъ и радуется. Онъ имѣетъ самое живое отношеніе къ своей паствѣ и находится съ нею въ самой тѣсной связи. Всѣ малѣйшія колебанія, неровности и перемены, происходящія въ нравственной сферѣ его пасомыхъ, находятъ живой откликъ въ сердцѣ проповѣдника и вызываютъ его могучее слово, въ которомъ пасомые покорно выслушиваютъ его приговоръ надъ собою. Въ этихъ словахъ мы читаемъ, такимъ образомъ, одну изъ безчисленныхъ страницъ исторіи борьбы, правды и истины, представителемъ которыхъ является христіанскій пастырь-проповѣдникъ,—съ ложью и заблужденіями,—этими необходимыми атрибутами падшаго человѣчества.

Будучи представителемъ этой вѣчной правды, проповѣдникъ долженъ откликаться на всѣ уклоненія отъ нея, происходятъ ли онѣ въ области ума или сердца. Живя одною жизнію съ своею паствою, радуясь ея радостями и раздѣляя съ нею ея слезы, онъ долженъ привѣтствовать радостнымъ словомъ свою паству въ дни радости и утѣшать ее въ дни печали: словомъ—онъ долженъ быть чрезвычайно чуткимъ ко всякому біенію нравственнаго пульса своихъ пасомыхъ и сообразно съ этимъ давать своему слову тотъ или другой характеръ, такое или иное направленіе. Проповѣдь такого пастыря естественно должна будетъ имѣть столь же разнообразное содержаніе, какъ разнообразны бываютъ движенія человѣческой воли. Доказательствомъ этого послужить для насъ подлежащія нашему разсмотрѣнію слова св. Василія великаго на разные случаи. Въ нихъ не легко отыскать одну общую идею, одну связующую нить, около которой можно было бы сгруппировать весьма разнообразное ихъ содержаніе, а потому и трудно представить цѣльный ихъ образъ, не прибѣгая къ помощи дробленія и классификаціи.)

По содержанію своему слова эти (ихъ 25) могутъ быть раздѣлены на три группы: къ первой мы отне-

семь слова *догматическія* или *догматико-полемическія*, ко второй — слова *похвалныя*, и къ третьей—самой обширной—слова собственно *нравственныя*, или, какъ прежде мы ихъ называли,—правообличительныя.

Всѣхъ словъ св. Василія великаго съ догматическимъ содержаніемъ мы имѣемъ четыре: Слово о томъ, что Богъ не виновникъ зла, Слово о вѣрѣ,—на слова: *въ началѣ бѣ Слово* и—противъ савелліанъ, Аріи и аномесъ. Содержаніе перваго изъ этихъ словъ ясно обозначается самымъ его заглавіемъ. Содержаніе послѣднихъ трехъ словъ составляетъ разсужденіе объ ипостасяхъ святой Троицы и преимущественно о божествѣ Сына Божія и Духа Святаго.

Слова эти были отвѣтомъ на живые вопросы, волновавшіе въ то время не только паству кесарійскую, но и весь тогдашній христіанскій міръ. Ученіе объ ипостасяхъ пресвятыя Троицы, и преимущественно ученіе о божествѣ Сына Божія и Духа Святаго составляли камень преткновенія для многихъ тогдашнихъ христіанъ. Особенно аріанство, хотя оно уже и было осуждено на первомъ вселенскомъ соборѣ, не переставало волновать церковь. Императоръ Валентъ покушался ввести ересь во всей подвластной ему имперіи. Мы видѣли какого ревностнаго и непоколебимаго защитника и охранителя чистоты его нашло себѣ православіе въ св. Василіѣ великомъ. Всѣ угрозы префекта Модеста, направленныя къ тому, чтобы страхомъ заставить мужественнаго проповѣдника истины раздѣлить заблужденіе императора, кончились ничѣмъ. Онѣ оказались только напраснымъ біеніемъ воздуха и не сдѣлали никакого вреда и насилія православію кесарійской паствы. Оградивши свою паству отъ насильственнаго вторженія аріанскаго заблужденія, св. Василій не оставался безучастнымъ и къ интересамъ цѣлой вселенской церкви. Его три книги противъ Евномія и книга о Святомъ Духѣ будутъ служить всегдашнимъ памятникомъ съ одной стороны его глубочайшаго пониманія высочайшихъ истинъ христіанской дог-

матики, и съ другой, свидѣтельствомъ его пастырской заботливости и ревности о чистотѣ ученія вселенской церкви. Но кесарійская паства была конечно ближайшимъ и постояннымъ предметомъ его пастырскихъ заботъ и попеченій. И она также требовала разрѣшенія своихъ догматическихъ недоумѣній. Известно, что въ то время страсть къ богословскимъ спорамъ и разсужденіямъ дошла до крайнихъ предѣловъ. По словамъ св. Григорія богослова, богословскими вопросами занимались на площадяхъ, на перекресткахъ, они проникли даже и въ женскіе терема (¹). Григорій богословъ въ этомъ случаѣ имѣлъ въ виду одну только константинопольскую паству; но въ нарисованной имъ картинѣ мы позволяемъ себѣ видѣть ясное отраженіе тогдашняго религіознаго состоянія всего христіанскаго востока.

Слова св. Василія великаго даютъ намъ по крайней мѣрѣ полное право утверждать это относительно кесарійской паствы. Она также сильно интересовалась богословскими вопросами и тѣмъ требовала отклика на нихъ и со стороны своего пастыря. Въ словѣ о вѣрѣ св. Василій говоритъ, что онъ рѣшается разсуждать о Богѣ именно уступая общественному настроенію. По его словамъ, памятовать о Богѣ—благочестиво, но рѣшаться словомъ описывать божественное—дерзко; потому что „и мысль далеко не досязаетъ достоинства предмета, а слово не ясно изображаетъ и то, что представляетъ мысль“. Но онъ рѣшается говорить о Богѣ, по мѣрѣ силъ своихъ; — потому что, какъ онъ самъ говоритъ, „нынѣ вслѣдъ служъ отверствъ къ слушанію богословія“ (твор. св. В. в. т. 4. стр. 259). Уступая этому общественному настроенію, онъ даетъ однако замѣтить своимъ слушателямъ, что *богословствовать* могутъ только весьма немногіе. Для этого нужно имѣть мысль на столько очищенную, на столь-

(¹) См. его первое слово о богословіи, слов. *предупрежденіе*.

ко чуждую всякаго матеріальнаго нароста, чтобы она могла отрѣшиться отъ всего чувственнаго, отъ всего временнаго и пространственнаго и вознестись до чистѣйшей созерцательности — погрузиться въ это „бездѣльное и безконечное море сущности“ (1). „Если ты, говоритъ краснорѣчивый проповѣдникъ, хочешь говорить или слышать о Богѣ, отрѣшись отъ своего тѣла, отрѣшись отъ тѣлесныхъ чувствъ, оставь землю, оставь море, сдѣлай, чтобы воздухъ былъ ниже тебя, минуй времена года, ихъ чинный порядокъ, украшенія земли, стань выше эѳира, пройди звѣзды, ихъ чудеса, ихъ благолѣпіе, величину, пользу, какую доставляютъ цѣлому, благоустройство, свѣтлость, положеніе, движеніе и то, сколько онѣ имѣютъ между собою связи, или разстоянія. Протекши все это умомъ, обойди небо и, ставъ выше его, одною мыслию обозри тамошнія красоты; пренебесныя воинства, ликостоянія ангеловъ, начальства архангеловъ, славу господствій, предѣланія престоловъ, силы, начала, власти. Миновавъ все это, оставивъ ниже помышленийъ своихъ всю тварь, возведи умъ за предѣлы сего, представъ въ мысли Божіе естество неподвижное, непревратное, неизмѣнное, безстрастное, простое, несложное, нераздѣльное, свѣтъ неприступный, силу неизреченную, величину безпредѣльную, славу лучезарную, которая сильно поражаетъ уязвленную душу, но не можетъ по достоинству быть изображена словомъ. Тамъ Отецъ и Сынъ и Святой Духъ,—не сотворенное естество владычественное достоинство, естественная благодать“ и т. д. (т. 4, стр. 259—260).

Его изложеніе православнаго ученія о лицахъ святой Троицы отличается чрезвычайною ясностію и отчетливостію. Отношенія божескихъ упостасей къ сущности (*ὁμοῦ*) Божества, такъ занимавшія тогдашнее

(1) Слова св. Григорія богослова. См. Догм. богосл. Анто-
нія, издан. 8-е стр. 46.

христіанское общество, и въ частности и кесарійскую наставу, обозначены у него точно и опредѣленно. Тонъ его рѣчи даже и тамъ, гдѣ проглядываетъ полемика съ еретиками, спокойный. Онъ большею частію советамъ не упоминаетъ объ нихъ, и только разъ называетъ Савеллія, Маркіона и другихъ въ словѣ противъ савелліанъ, Арія и аномеевъ (т. 4, стр. 378—381). Излагая преимущественно положительное церковное ученіе, онъ дѣлаетъ только по мѣстамъ намеки и указанія на ученія еретическія; но указанія эти такъ тѣсно связаны съ общимъ ходомъ мыслей, что въ нихъ видишь какъ будто только необходимый выводъ изъ предыдущаго, а никакъ не полемическую приставку. Для примѣра приводимъ его разсужденіе объ отношеніяхъ лицъ пресвятыя Троицы изъ слова о *виръ*: „Отець начало всего, причина бытія существъ, корень живущихъ. Отсюда произошелъ источникъ жизни, мудрость, сила, неразлучный образъ невидимаго Бога, отъ Отца рожденный Сынъ, живое Слово, сущій Богъ и сущій у Бога; *сущій, а не привзошедшій, существующій прежде вѣковъ, а не впоследствии сянъ имъ; Сынъ, а не стяжаніе; Производитель, а не произведеніе; Творецъ, а не тварь; сущій вѣмъ тѣмъ, чѣмъ есть Отець.....* Гдѣ Отець и гдѣ Сынъ, тамъ узримъ и Духа Святаго, сосущественно и по естеству, имѣющаго все—благодать, правоту, святость, жизнь..... Все это *не приобрищено Имъ, и не впоследствии привзошло*: но какъ отъ огня неотдѣлимо, что онъ грѣетъ, и отъ свѣта, что онъ свѣтитъ, такъ неотдѣлимо и отъ Духа, что Онъ святитъ, животворитъ, что Онъ благодать, правота. Поэтому Духъ состоитъ тамъ,—тамъ въ блаженномъ ествѣ; не ко мпожеству причисляется, но умозерцается въ Троицѣ; единично возвѣщается, а не включается въ сочетаніе многихъ. Ибо какъ Отець единъ, и Сынъ единъ, такъ единъ и Духъ Святой... Посему *не ищи въ тваряхъ Того, Кто выше твари: освящающаю не изводи въ рядъ съ освящаемыми*“ (т. 4, 260—262). Подчеркнутыя нами слова, очевидно,

касаются арианъ и духоборцевъ, но въ нихъ, въ связи съ общимъ ходомъ мыслей проповѣдника, такъ мало замѣтенъ полемическій характеръ, что, кажется, будто св. Василій великій только предостерегаетъ своихъ слушателей отъ возможности заблужденія, нигдѣ не существующаго и никому неизвѣстнаго, а никакъ не указываетъ на дѣйствительный, историческій фактъ. Такое спокойное отношеніе къ заблужденію, — плодъ глубокой и непоколебимой вѣры въ правоту своихъ убѣжденій, — всегда было присуще св. Василию великому: онъ одинаковъ въ этомъ отношеніи какъ въ области теоретическаго мышленія — въ своихъ полемическихъ трактатахъ противъ еретиковъ, — такъ и въ практической жизни въ своихъ столкновеніяхъ съ живыми людьми. Преосвященный Филаретъ въ своемъ историческомъ ученіи объ Отцахъ церкви, разобравъ полемическій трактатъ св. Василія противъ Евномія, о его полемическихъ приемахъ дѣлаетъ такое замѣчаніе: „Съ утѣшеніемъ для чувства христіанскаго, съ покоемъ для испытательнаго ума каждый можетъ читать такое сочиненіе, каково сочиненіе св. Василія противъ Евномія. При разсмотрѣніи сочиненія прежде всего и почти на каждой страницѣ представляется возвышенный, благородный тонъ, въ какомъ великій учитель обличаетъ своего противника и излагаетъ свои собственные мысли. Прекрасны слѣдующія слова его объ Аѳіѣ въ началѣ перваго его слова: „не буду я говорить о немъ, какими науками онъ сначала занимался, — какъ ворвался на пагубу въ церковь. Божію, чтобы не показаться мнѣ укорителемъ, забывшимъ долгъ обличителя“. Это правило выдержано св. Василиемъ въ продолженіи всего сочиненія. Онъ слишкомъ далекъ отъ того, чтобы унижать въ своемъ лицѣ лице защитника истины жесткими, запальчивыми укоридами своему противнику. Какъ ни дерзки были по мѣстамъ возраженія и выраженія Евномія, отвѣтъ на нихъ у св. Василія или молчаніе, или спокойное, но дышащее благочестіемъ, указаніе на ихъ дерзость. Преслѣдуя

шагъ за шагомъ перваго діалектика изъ аріанскихъ діалектиковъ, онъ останавливается на каждой важной мысли, но не входитъ въ пустыя тонкости діалектики, бесплодныя для ума и для сердца! „Не хочется мнѣ обличать суетность словъ сихъ“, говоритъ св. Василій, приведши одинъ изъ пустыхъ софизмовъ Евномія и прибавляетъ: „тотъ, кто только спорить нѣкоторымъ образомъ, походить на пустослова (1)“.

Такимъ образомъ сознаніе важности и авторитета защищаемой имъ истины заставляеть его сохранять полное спокойствіе и величественную важность въ своихъ полемическихъ приемахъ. Это же невозмутимое спокойствіе и хладнокровіе отличаютъ его и въ столкновенияхъ его съ сильными міра сего, посягавшими на неприкосновенность его убѣжденій. Мы видѣли его удивительную стойкость и спокойную важность въ характеристичномъ объясненіи его съ префектомъ Модестомъ, предлагавшимъ ему именемъ императора ввести аріанство въ кесарійскую церковь (2). Замѣчательно это столкновение двухъ личностей, изъ которыхъ одна является представителемъ силы власти земной, держащей въ рукахъ своихъ дары земнаго счастія и щедро нагрядающей ими льстивыхъ своихъ поклонниковъ, а другая—представителемъ независимости духа, для котораго всѣ земныя блага—паутинная ткань, тѣнь и сонное мечтаніе, и самая жизнь земная—мѣсто странствія и перехода къ отечеству небесному. Одинъ запасается самымъ сильнымъ, по его мнѣнію, оружіемъ: общаетъ щедрыя награды,—угрожаетъ и т. п.; а другой въ этомъ оружіи видитъ только мыльные пузыри,—и аргументы противника находитъ напраснымъ біеніемъ воздуха. Оттого первый волнуется, сердится, раздражается; потому что приходится ему сознать свое обид-

(1) Ист. учен. объ отцахъ церкви, т. 2-й, стр. 140.

(2) См. біографію св. Василія въ Правосл. Соб. 1872 г. мѣсяць май, стр. 13—14.

ное безсиліе; а другой сохраняетъ полнѣйшее спокойствіе. Мелочность интересовъ префекта въ сравненіи съ высокими идеями св. Василія ставятъ его по отношенію къ послѣднему въ роль безсильнаго, но капризнаго ребенка, желающаго заставить поступать по своему серьезнаго—взрослаго человѣка.

Въ силу своего спокойствія св. Василій всегда сохраняетъ ясное и отчетливое представленіе о разсматриваемомъ имъ предметѣ. Но ясность мышленія необходимо отражается и въ ясности изложенія. Оттого ясное, отчетливое и точное изложеніе мы находимъ у св. Василія и въ тѣхъ его словахъ, которыя трактуютъ о возвышеннѣйшихъ догматахъ христіанской вѣры. Читатель можетъ въ справедливости этого убѣдиться и по тѣмъ краткимъ выдержкамъ, которыя мы уже приводили, и которыя будемъ приводить и послѣ.

Послѣ вопроса объ отношеніяхъ лицъ пресвятыя Троицы кесарійскую паству вѣроятно сильно занималъ еще вопросъ о происхожденіи зла, разсмотрѣнію котораго посвящено (упомянутое нами выше) слово св. Василія о томъ, что Богъ не виновникъ зла. (Вопросъ о происхожденіи зла беспокоитъ человѣчество съ тѣхъ самыхъ поръ, какъ оно начало мыслить. Въ древнѣйшихъ сказаніяхъ и преданіяхъ почти всѣхъ народовъ встрѣчается мысль о насильственномъ вторженіи какого то злаго существа въ счастливую доголѣ жизнь человѣческую и оболыщеніи имъ прародителей рода человѣческаго. Это темное представленіе о дѣйствительномъ фактѣ привело человѣчество, позабывшее божественное откровеніе и не стоящее на его почвѣ, ко многимъ чудовищнымъ догадкамъ. Добро и зло, особенно въ конкретныхъ своихъ проявленіяхъ, какъ довольство и лишеніе, благосостояніе и потеря всего, являются совершенными противоположностями. Представляя ихъ явленіями совершенно самостоятельными, не считали возможнымъ вслѣдствіе этого производить ихъ отъ одного начала. Отсюда дуализмъ въ разнооб-

разныхъ своихъ видахъ, составлявшій принадлежность почти всѣхъ міровоззрѣній древняго востока. Съ явленіемъ христіанства онъ нашель себѣ пріютъ и въ немъ, легши въ основу такъ называемыхъ сектъ гностическихъ. Церкви Христовой поэтому съ ранняго еще времени пришлось заняться разъясненіемъ этого вопроса. Не смотря на это, онъ еще долго не переставалъ занимать вѣрующихъ. Въ IV вѣкѣ по крайней мѣрѣ св. Василій долженъ былъ рѣшать своимъ пасомымъ вопросъ о происхожденіи зла. Только кесарійская паства, воспитанная на ученіи о единомъ Богѣ, не хотѣла допускать двухъ началъ, хотя это было бы логичнѣе, а приписывала происхожденіе зла тому же Богу, который есть высочайшая истина, высочайшая святость и высочайшее благо. Не замѣчали при этомъ непримиримаго противорѣчія между этими двумя понятіями; не видѣли, что признаніе одного изъ нихъ равнялось отрицанію другаго и наоборотъ. Поэтому св. Василій великій совершенно справедливо называетъ признающихъ Бога виновникомъ зла *безбожниками*. „Безуменъ тотъ, кто говоритъ: *нѣтъ Бога*. Но близокъ къ нему и нимало не уступаетъ ему въ безсмыслии и тотъ, кто говоритъ, что Богъ—виновникъ зла. Я полагаю, что грѣхъ ихъ равно тяжекъ; потому что оба равнымъ образомъ отрицаютъ Бога благаго, одинъ говоря, что Бога нѣтъ, а другой утверждая, что Онъ не благъ. А поэтому въ томъ и другомъ случаѣ отрицается Богъ“ (т. 4, стр. 144). Изъ слова видно, что паству св. Василия поражало зло, какъ конкретное явленіе. Ее занимали вопросы: отъ чего болѣзни? Отъ чего безвременная смерть? Отъ чего истребленіе городовъ, кораблекрушенія, войны, голодныя времена? Это есть, говорятъ, зло, и между тѣмъ все это Божіе произведеніе. Поэтому кого же инаго, кромѣ Бога, признаемъ виновникомъ происходящаго“? (Ibid.). Эти вопросы были, по словамъ св. Василия, *часто повторяемые вопросы*, поэтому то онъ и рѣшается сдѣлать на нихъ „внятное и не сбивчивое объясненіе“ (Ibid.).

Для яснѣйшаго рѣшенія вопроса св. Василій сначала старается установить истинное понятіе о злѣ. (Зло можетъ быть разсматриваемо, какъ фактъ, имѣющій объективное бытіе, — зло само въ себѣ, и какъ фактъ, имѣющій только субъективное значеніе, существующій только въ нашемъ ощущеніи. Последняго рода зло не есть зло въ собственномъ смыслѣ и наши ощущенія въ этомъ случаѣ не могутъ служить критеріемъ для его опредѣленія.) „Иное зло только въ нашемъ ощущеніи, а иное — зло въ собственной своей природѣ. Зло само въ себѣ зависитъ отъ насъ, таковы: неправда, распутство, неразуміе, робость, зависть, убійства, отравы, лживыя дѣла, и всѣ однородные съ ними недостатки, которые, оскверняя душу, созданную по образу Сотворшаго, обыкновенно помрачаютъ ея красоту. Но мы называемъ обыкновенно зломъ еще то, что трудно для насъ и болѣзненно для нашего ощущенія: тѣлесную болѣзнь, тѣлесныя раны, недостатокъ необходимаго, безславіе, ущербъ имѣнія, потерю родныхъ. Между тѣмъ каждое изъ сихъ бѣдствій мудрый и благій Владыка посылаетъ намъ къ нашей же пользѣ. Богатства отнимаетъ у тѣхъ, которые употребляютъ его худо, и тѣмъ сокрушаетъ орудіе ихъ неправды. Болѣзнь насылаетъ тѣмъ, кому полезнѣе имѣть связанные члены, нежели безпрепятственно устремляться на грѣхъ. Смерть насылается на тѣхъ, которые достигли предѣла жизни, какой отъ начала положенъ въ праведномъ судѣ Бога, издалека предусмотрѣвшаго, что полезно для cadaго изъ насъ“ (стр. 145—146).

Такимъ образомъ (зло дѣйствительное, зло само въ себѣ, есть грѣхъ, умерщвляющій душу, а всякія бѣдствія частныя и общественныя, каковы: засуха, голодъ, войны и т. п. вовсе не зло, а только *кажутся* таковымъ нашему ощущенію. Напротивъ они — добро, потому что приводятъ насъ къ сознанію нашей грѣховности и покаянію, а потому посылаются премудрымъ промысломъ для нашей же пользы. Въ рукахъ

Божихъ, такимъ образомъ, эти внѣшнія бѣдствія становятся по отношенію къ намъ *врачебными средствами*, излечивающими насъ отъ нашихъ душевныхъ недуговъ; а потому они не *зло*, а *благо*. „Ты не ставишь въ вину врачу, говоритъ проповѣдникъ, что онъ иное въ тѣлѣ рѣжетъ, другое прижигаетъ, а другое совершенно отнимаетъ; напротивъ того — даешь ему деньги, называешь его спасителемъ; потому что остановилъ болѣзнь въ небольшой части тѣла, пока страданіе не разлилось во всеѣмъ тѣлѣ. А когда видишь, что отъ землетрясенія обрушился городъ на жителей, или что на морѣ съ людьми разбился корабль, не боишься подвигнуть хульный языкъ на истиннаго Врача и Спасителя.... Какъ въ рѣзаніи и прижиганіи не виновенъ врачъ, а виновна болѣзнь, такъ и истребленія городовъ, имѣя началомъ чрезмѣрность грѣховъ, освобождаютъ Бога отъ всякой укоризны“ (стр. 146—147).... И всякое зло такого рода посылается отъ Бога, чтобы прѣдотвратить порожденіе истинныхъ золъ. Ибо и тѣлесныя страданія и внѣшнія бѣдствія измышлены къ обузданію грѣха.) И такъ Богъ истребляетъ зло, а не отъ Бога—зло. И врачъ истребляетъ болѣзнь, а не влагаетъ ее въ тѣло. Разрушенія же городовъ, землетрясенія, наводненія, гибель воинствъ, кораблекрушенія, всякое истребленіе многихъ людей, случающееся отъ земли или моря, или воздуха, или огня, или какой бы то ни было причины, бываютъ для того, чтобы уцѣломудрить оставшихся, потому что Богъ всенародные пороки уцѣломудриваетъ всенародными казнями. Посему въ собственномъ смыслѣ зло, т. е. грѣхъ,— это зло, наиболѣе достойное сего наименованія, зависитъ отъ нашего произволенія; потому что въ нашей волѣ—или удержаться отъ порока, или быть порочнымъ. А изъ прочихъ золъ иныя, какъ подвиги, бываютъ нужны къ показанію мужества, на примѣръ, Юву лишеніе дѣтей, истребленіе всего богатства въ одно мгновеніе времени и пораженіе гнойными струпами; а иныя посылаются, какъ врачество отъ грѣховъ,

напримѣръ, Давиду домашній позоръ служитъ наказаніемъ за незаконное вождѣніе“ (стр. 150—151).

(Этими разсужденіями устанавливается точка зрѣнія на предметъ, но еще нѣтъ въ нихъ рѣшенія вопроса. Зло представляется явленіемъ не самостоятельнымъ, не существующимъ вѣчно, какъ особое начало, — но — зависящимъ отъ нашего произволенія; оно есть „слѣдствіе поврежденій души“. Слѣдовательно оно — не отъ Бога: „безобразное не отъ прекраснаго, порокъ не отъ добродѣтели“ (стр. 153).) Доказавши, такимъ образомъ, что Богъ не можетъ быть виновникомъ зла, — потому что Онъ — высочайшее благо, св. Василій долженъ былъ далѣе, признавая существованіе зла, какъ фактъ, объяснить его происхожденіе. Послѣ его разсужденій самъ собою слѣдовалъ вопросъ: если зло и не безначально и не сотворено, то откуда же оно? Рѣшеніемъ этого вопроса занимается св. проповѣдникъ въ остальной части слова — до самаго его конца. Зло или грѣхъ представляется здѣсь какъ слѣдствіе нарушенія заповѣди Божіей, данной нашимъ прародителямъ въ раю; при этомъ разсказывается и объ отверженіи Богомъ сатаны, который сдѣлался по своему противленію Богу сѣятелемъ и распространителемъ зла въ мірѣ.

(Считаемъ нужнымъ обратить здѣсь вниманіе на проповѣдническіе приемы св. Василія въ рѣшеніи этого вопроса, — на его искусство и умѣнье приспособляться къ степени пониманія своихъ слушателей. Между послѣдними большинство, конечно, не было вполне подготовлено къ отвлеченному мышленію и къ ясному пониманію разсужденій объ отвлеченныхъ предметахъ. Зло же, какъ явленіе имѣющее начало въ свободѣ духа человѣческаго, или вѣрнѣе, въ ложномъ направленіи этой свободы, принадлежитъ, безъ сомнѣнія, къ числу вопросовъ, трудно объяснимыхъ и не вполне понятныхъ и для сильно развитаго мышленія. Посему св. Василію великому нужно было какънибудь упростить вопросъ и представить рѣшеніе его въ болѣе

или менѣе наглядной формѣ. Въ этомъ случаѣ онъ весьма удачно воспользовался аналогіею между болѣзнію тѣлесною и грѣхомъ, который есть зло въ собственномъ смыслѣ, какъ болѣзнію душевною. Доискивающимся рѣшенія вопроса: „откуда же зло, если оно и не безначально и не сотворено“—онъ отвѣчаетъ тоже вопросомъ: „откуда болѣзни? откуда тѣлесныя поврежденія? На эти вопросы онъ представляетъ отвѣтъ, который можетъ уяснить нѣсколько происхожденіе грѣха и для человѣка непривыкшаго къ отвлеченному мышленію. „Болѣзнь,—такъ начинается свои разсужденія св. Василій,—не есть что либо нерожденное, она и не созданіе Божіе. Напротивъ того, животныя сотворены съ такимъ устройствомъ, какое имъ прилично по естеству, и введены въ жизнь съ совершенными членами,—бываютъ же больны, уклонившись отъ того, что имъ естественно; ибо лишаются здоровья или отъ худаго корма, или отъ другой какой болѣзнетворной причины. Слѣдственно Богъ сотворилъ тѣло, а не болѣзнь. Поэтому же Богъ сотворилъ душу, а не грѣхъ. Повредила же душа, уклонившись отъ того, что ей естественно. А что было для нея преимущественнымъ благомъ? пребываніе съ Богомъ и единеніе съ Нимъ посредствомъ любви. Отпавъ отъ Него, она стала страдать различными и многовидными недугами. Почему же въ ней есть общая пріемлемость зла? по причинѣ свободнаго стремленія, всего болѣе приличнаго разумной природѣ. Не будучи связана никакою необходимостію, получивъ отъ Творца жизнь свободную, какъ сотворенная по образу Божію, она разуметь доброе, умѣетъ имъ наслаждаться, одарена свободой и силой, пребывая въ созерцаніи прекраснаго и въ наслажденіи умопредставляемымъ, соблюдать жизнь, какая ей естественна; но имѣетъ также свободу и уклониться иногда отъ прекраснаго. А это бываетъ съ нею, когда пресытившись блаженнымъ наслажденіемъ, и какъ бы въ отягченіи какою-то дремотою *ниспавъ съ высоты горняго, входитъ въ общеніе съ плотію для мусныхъ*

наслажденій сластолюбіємъ“ (т. 4, стр. 154—155) ⁽¹⁾. Эта параллель между грѣхомъ и болѣзнію тѣлесною, какъ уклоненіями отъ естественной нормы, значительно упрощаетъ ученіе о грѣхѣ и тѣмъ приближаетъ его къ пониманію самыхъ обыкновенныхъ слушателей. Св. Василій великій въ этомъ случаѣ обладалъ рѣдкою способностію и умѣньемъ представлять въ наглядной формѣ самые отвлеченные предметы. Мы будемъ еще имѣть не мало случаевъ вполне убѣдиться въ справедливости сего положенія.

Похвальныхъ словъ отъ св. Василия великаго мы имѣемъ столько же, сколько и догматическихъ, т. е. четыре: (на день св. мученика Варлаама, на день св. мученика Гордія, на св. сорокатысячъ мучениковъ и на св. мученика Маманта) ⁽²⁾. Слова эти сами по себѣ не представляютъ ничего замѣчательнаго. Они важны для насъ только тѣмъ, что въ нихъ мы можемъ находить указанія на отношенія св. отцевъ—проповѣдниковъ къ существовавшимъ тогда правиламъ краснорѣчія. Отношенія эти были *отрицательныя*. Св. Василій великій прямо заявляетъ неприложимость „*законовъ похвальныхъ рѣчей*“ (т. 4, стр. 282) къ рѣчамъ, произносимымъ съ церковной кафедры въ честь святыхъ ⁽³⁾.

⁽¹⁾ Въ подчеркнутыхъ словахъ нельзя не видѣть слѣдовъ вліянія философіи Платона, у котораго даже почти тѣми же самыми словами изображается паденіе души съ горнихъ сферъ въ матерію. Св. отецъ только это ученіе философа приспособляетъ къ библейскому сказанію.

⁽²⁾ Есть еще слово о мученицѣ Іулиттѣ; но оно, по содержанию своему, ближе подходитъ къ словамъ нравственнымъ.

⁽³⁾ Мы съ намѣреніемъ отмѣтили этотъ фактъ, какъ весьма важный для науки о проповѣдничествѣ. Это враждебное отношеніе къ правиламъ свѣтскаго краснорѣчія и признаніе неприложимости ихъ для краснорѣчія церковнаго, указанное нами въ св. Василиѣ великомъ, не есть фактъ одиночный. Блаженный Августинъ въ своей христіанской наукѣ (въ IV книгѣ) прямо говоритъ, что изученіе правилъ реторики совсѣмъ не нужно пропо-

Для похвальныхъ рѣчей „законами“ этими предписывалось отыскивать отечество похваляемаго, хвалить его знаменитыхъ предковъ, говорить о его воспитаніи и т. п. На практикѣ эти „законы“ приводили къ тому, что славное отечество, знаменитость рода и т. п. поставляли въ числѣ похвальныхъ качествъ хвалимаго, какъ личныя его заслуги. Св. Василій смѣется надъ этою манерою современныхъ ему ораторовъ: подобныя приемы онъ находитъ даже нелѣпыми. „Достоцествіе ли я отъ того, говорить онъ въ одномъ изъ своихъ похвальныхъ словъ, что городъ совершилъ вѣкогда трудныя и великія подвиги, воздвигъ славныя памятники побѣдъ надъ врагами? Что мнѣ изъ того, если положеніе его благопріятно, удобно и зимою и лѣтомъ? А если онъ и людьми изобилень, и можетъ прокормить много скота, какая мнѣ изъ того польза? Пусть и множествомъ коней превосходитъ все города подъ солнцемъ; можетъ ли это содѣлать насъ совершеннѣйшими въ человѣческой добродѣтели? А также, описывая вершины сосѣдней горы, что онѣ заоблачны и высоко, подъемятся въ воздухъ, не обманываемъ ли сами себя тѣмъ, что будто бы чрезъ это восписываемъ похвалу людямъ? Всего будетъ смѣшнѣе, когда праведники презираютъ цѣлый міръ, а мы станемъ наполнять похвальныя имъ рѣчи ничего не стоящими малостями“ (стр. 282—283). Послѣдними словами особенно ясно изображена неприложимость правилъ краснорѣчія свѣтскаго къ краснорѣчію церковному. Ите-

вѣднику; что это изученіе было бы только пустою тратою времени. Поэтому, думаемъ, Гомилетика, излагающая правила для проповѣдниковъ, не должна строиться по образцамъ свѣтскихъ реторикъ. Между тѣмъ еще съ XVI столѣтія она подпала подъ вліяніе классическихъ реторикъ, и не освободилась воицѣ отъ этого вліянія и доселѣ. Какъ наука богословская (Theologia homiletica) она должна строиться на тѣхъ же основаніяхъ, на какихъ строится и другія богословскія науки, т. е. на священномъ писаніи и священномъ преданіи.

ресы, задача и цѣль того и другаго совершенно не одинаковы. Первое все привязано къ землѣ, послѣдняя конечною цѣлю своею поставляетъ небо. Въ требованіяхъ даже относительно внѣшнихъ качествъ того и другаго—большая разница. Первое требуетъ въ некоторыхъ украшеній въ слогѣ, послѣднее совсѣмъ не нуждается въ нихъ. Истина говоритъ сама за себя. *И слово мое и проповѣдь моя не въ пренепрытельныхъ челоуѣческихъ премудростяхъ словесныхъ, но въ явленіи Духа и силы* (1 Кор. 2, 4), сказалъ апостоль.

Похвальные слова св. Василія великаго имѣють характеръ повѣствовательный. Въ нихъ разсказывается жизнь мученика, претерпѣнныя имъ страданія и т. под. Цѣлю этихъ словъ онъ поставляетъ отчасти прославленіе памяти святаго, а главнымъ образомъ ту нравственную пользу, которая проистекаетъ для вѣрующихъ изъ знакомства съ полною многотрудныхъ подвиговъ жизнью того или другаго святаго. „Достаточно, говоритъ онъ въ одномъ изъ похвальныхъ словъ, для насъ памятованія для всегдашней пользы. Ибо самими праведникамъ не нужно приращеніе славы, но намъ, которые еще въ этой жизни, необходимо памятованіе для подражанія. Какъ за огнемъ само собою слѣдуетъ то, что онъ свѣтитъ, и за муромъ—то, что оно благоухаетъ: такъ и за добрыми дѣлами необходимо слѣдуетъ полезное“ (стр. 283).

Слова догматическія и похвальные, которыя мы до сихъ поръ разсматривали, составляютъ собственно небольшую часть словъ св. Василія великаго на разные случаи. Въ нихъ еще только *отчасти* обрисовывается отрицательный характеръ проповѣднической дѣятельности св. Василія. Характеръ этотъ вполне обрисовуется предъ нами, когда мы познакоимся съ его нравственными или *нравобличительными* словами. Такихъ словъ семнадцать. Между ними есть такія, которыя направлены противъ пороковъ общечеловѣческихъ, каковы напр. слова: на гнѣвливыхъ, о зависти и др. Но большинство изъ нихъ, наглядно рисуя предъ

нами нравственный образ кесарійской паствы, имѣють характеръ вполнѣ *современный*. Въ нихъ видѣнъ суровый аскетъ, какимъ и былъ св. Василій на самомъ дѣлѣ, и строгій обличитель особенно выдающихся пороковъ ввѣренной ему паствы. Ласкательство и потворство человѣческимъ слабостямъ—для него свойства незнакомыя. Св. Василій остается въ этомъ случаѣ вполнѣ вѣренъ правилу, которое самъ онъ рекомендуетъ пастырямъ-учителямъ: „не должно (имъ) величаться, или торговать словомъ ученія, изъ ласкательства слушателямъ, въ удовлетвореніе собственному сластолюбію или нуждамъ своимъ, но надобно быть такими, какими слѣдуетъ быть говорящимъ предъ Богомъ и во славу Божию“ (т. 3, стр. 468.)

Кесарія, главный городъ каппадокійской области,—былъ городъ богатый, для большинства жителей котораго жизнь была постояннымъ праздникомъ, весельемъ и пиромъ. Отсюда страсть къ сильнымъ ощущеніямъ, чувственнымъ наслажденіямъ, — привязанность къ богатству, которое давало возможность сластолюбцамъ привлекать къ своимъ услугамъ все блага міра сего. Василію великому, какъ суровому аскету, была не по сердцу и казалась странною эта гоньба за *мнимымъ* счастіемъ, состоящимъ въ чувственныхъ наслажденіяхъ. Онъ употреблялъ много усилій, чтобы отрезвить своихъ слушателей отъ такого фальшиваго взгляда на вещи, и установить въ нихъ вмѣсто этого правильный взглядъ на жизнь земную и на все дары земнаго счастья. Самъ же св. Василій смотрѣлъ на все это глазами философа, все подводящаго подъ строгій анализъ холоднаго разсудка. Для него все эти измѣнчивыя вещи,—удовольствія и радости земныя, — не бытіе, паутиная ткань, сонное мечтаніе. Самая измѣнчивость и непостоянство отнимають какъ-бы отъ земныхъ удовольствій и радостей характеръ дѣйствительности. „Жизнь человѣческая коротка, говоритъ онъ, маловременныя радости многотруднаго житія—паутиная ткань, наружный блескъ жизни—сонъ“ (стр. 398).—

Поэтому страстная привязанность къ земнымъ удовольствіямъ для человѣка разсудительнаго — по меньшей мѣрѣ явленіе если не нормальное, то странное.

Эта мысль о суетности и превратности всего земнаго—любимая мысль св. Василія великаго. Она была для него не теоретическою только истиною, но составляла принципъ его жизни:—все его имущество состояло только изъ власяницы и нѣсколькихъ книгъ.— Поэтому онъ весьма часто возвращается къ ней въ своихъ нравственныхъ словахъ. Къ этому, конечно, онъ еще побуждаемъ былъ тѣмъ, что въ жизни своихъ пасомыхъ встрѣчалъ частыя противорѣчія своему дорогому убѣжденію. Глубоко придуманная и прочувствованная и наконецъ проводимая во всѣхъ мелочахъ жизни его,—мысль эта о суетности всѣхъ земныхъ радостей, превратившаяся для насъ въ общее мѣсто, хотя въ основѣ своей не могущая подлежать никакимъ оспариваніямъ,—въ устахъ св. Василія великаго пріобрѣтаетъ какъ будто характеръ новизны и, обставленная всегда самыми неопровержимыми доказательствами, читается каждый разъ съ интересомъ.—И эта мысль служить, можно сказать, основнымъ мотивомъ почти всѣхъ нравственныхъ его словъ. Поэтому мы позволяемъ себѣ здѣсь привести прекрасный отрывокъ изъ одного его слова, гдѣ любимая мысль св. проповѣдника выражена съ наибольшою ясностію и отчетливостію.

„Въ жизни, какъ въ училищѣ ратоборства, трудимся мы, такъ начинаетъ развивать свою мысль св. Василій, борясь со скорбями; и природѣ нашей много противниковъ. Удовольствія отнимаютъ твердость, роскошь измѣняетъ мужество, уныніе расслабляетъ силы, клеветы наносятъ оскорбленія, лесть прикрываетъ собою злоумышленія, страхъ дѣлаетъ, что падаемъ въ отчаяніе; и въ такомъ то тревоженіи непрестанно обуреваются наша природа. Не только горести жизни несносны, но и то самое, что, повидимому, пріятно, опечаливаетъ своею превратностію; и мы проходимъ жизнь, почти полную скорбей и слезъ. И если угодно тебѣ знать, выслушай описаніе горестей жизни.

„Человѣкъ посяянъ въ утробѣ матерней; но этому сѣянью предшествовала скорбь. Сѣмя брошено въ бразды естества; если только размыслимъ объ этомъ, то устыдимся началъ рожденія. Брошенное сѣмя измѣнилось въ кровь, кровь одѣбѣла въ плоть, плоть со временемъ приняла на себя образъ; образовавшееся непонятнымъ для ума образомъ одушевилось, одушевленное воспиталось естественными средствами; стѣсняемый зародышъ скачетъ, негодуетъ на это узилище естества; но едва наступило время рожденія, распались затворы чревоношенія, отверзлись двери естества, матерняя утроба разрѣшила удерживаемый ею дотолѣ плодъ; выскользнулъ въ жизнь этотъ борецъ скорби, вдыхнули въ себя воздухъ эти уста твари; и чтожь послѣ этого? первый отъ него звукъ—плачетъ. Достаточно этого, чтобы по началу узнать жизнь. Младенецъ коснулся земли, и не смѣется, но, едва коснувшись, объемлется болѣзнями и плачетъ. Онъ знаетъ уже, что заброшенъ бурею въ море скорбей. Питается со слезами, сосетъ молоко съ принужденіемъ; достигаетъ возраста, и начинаетъ бояться родителей, или домашнихъ слугъ. Сталъ взрослымъ отрокомъ, и отданъ въ науку учителямъ. Вотъ страхъ, не знающій отдыха! Лѣнится,—принимаетъ побои, проводитъ ночи безъ сна, но выучивается, вполне успѣваетъ, заходитъ далеко въ наукахъ, приобретаетъ добрую о себѣ славу, просвѣщенъ всѣми родами познаній, исполненъ опытности въ законовѣдѣніи, со временемъ достигаетъ мужескаго возраста, посвящаетъ себя военной службѣ. Опять начало еще большихъ скорбей! Боятся начальниковъ, подозрѣваетъ злонамѣренныхъ, прилѣпляется къ корысти, вездѣ ея ищетъ, сходитъ съ ума, домогаясь прибыли; неусыпенъ, проводитъ жизнь въ тяжбахъ. Рассчитывая выгоду, оставляетъ родину, никѣмъ невлекомый, служитъ неволью, трудится сверхъ силы, проводитъ въ заботахъ ночи, работаетъ неустомимо днемъ, какъ рабъ. Нужда запрдала его свободу. Потомъ, послѣ всего этого, послѣ многихъ трудовъ и угожде-

вій, удостоєнь онъ почестей, возведенъ на высоту чиновъ, управляетъ народами, повелѣваетъ войсками, величается, какъ первый сановникъ въ государствѣ, собралъ груды богатства; но съ трудами текло вмѣстѣ и время, съ чинами пришла и старость, и прежде, нежели насладился богатствомъ, отходитъ похищенный изъ жизни, и въ самой пристани терпитъ кораблекрушеніе. Ибо вслѣдъ за суетными надеждами идетъ смерть, посмѣвающаяся смертнымъ. Такова жизнь человѣческая—непостоянное море, зыбкій воздухъ, неувловимое сновидѣніе, утекающій потокъ, исчезающій дымъ, бѣгущая тѣнь, собраніе водъ, колеблемое волнами. И хотя буря страшна, плаваніе опасно, однакоже мы—пловцы спимъ безпечно. Страшно и свирѣпо море жизни, (суетны надежды, надмѣваюція подобно бурямъ. Скорби ревуть, какъ волны; злоумышленія скрываются, какъ подводные камни; враги лаютъ, какъ псы, похитители окружаютъ, какъ морскіе разбойники; приходитъ старость, какъ зима; настоить смерть, какъ кораблекрушеніе.) Видишь бурю,—правь искуснѣе; смотри, какъ плывешь, не затопи ладьи своей, нагрузивъ ее или богатствомъ, приобрѣтаемымъ неправдою, или бременемъ страстей“ (т. 4, стр. 398—400).

(Богатство, почести, привилегіи и всѣ земныя преимущества св. Василій представлялъ, такимъ образомъ, тѣнями, паутинною тканію, словомъ низводилъ ихъ въ рядъ чисто эфемерныхъ явленій. Очень понятно поэтому, что ему казалась смѣшною и недостойною благоразумнаго человѣка гоньба за этими тѣнями и поставленіе въ этомъ задачи всей жизни. Что же замѣнь всего этого считалъ важнымъ св. Василій? Для него важно было одно—добродѣтель, которая имѣетъ постоянное бытіе, и которая пойдетъ вмѣстѣ съ душою и въ жизнь загробную. Для человѣка вѣрующаго она и должна быть дороже всего: „весьма благовременно, говоритъ онъ, взываетъ Павелъ: *есть снисканіе велие благочестіе*“ (I Тим. 6, 6). Что же касается до такъ пазываемыхъ благъ земныхъ, то гоньба за ними достав-

лаетъ только однѣ муки и разочарованія. Поэтому ими пользоваться нужно настолько, насколько это нужно для удовлетворенія необходимыхъ потребностей,—*довольствоваться* только именно этимъ *удовлетвореніемъ*: „*есть снисканіе велие благочестіе съ довольствомъ*: потому что всего богатѣе довольство, жизнь безъ излишествъ, упокоеніе беззаботное, богатство не вовлекающее въ сѣти, нужда дающая и послабу, тяжесть безъ скорби, содержаніе нескудное, наслажденіе не посрамляющее. Приучающіе себя къ довольству избѣгаютъ волненій богатства: ибо богатый всего боится,— боится дней, какъ времени судопроизводствъ, боится вечеровъ, какъ удобныхъ ворами, боится ночей, какъ мученій отъ заботъ, боится утренняго времени, какъ доступна къ нему льстецовъ, боится не только времени, но и мѣста.... *Есть снисканіе велие благочестіе съ довольствомъ*. Оно не заканчивается вмѣстѣ съ настоящею жизнію... Это стяжаніе безсмертное; съ растратою богатства оно не утрачивается.... Богатство остается здѣсь, золото расхищается, серебро идетъ въ раздѣлъ, помѣстья продаются, слава забывается, владычество прекращается, страхъ угасаетъ. Съ позорищемъ жизни разрушается и убранство. Итакъ чтоже? *Имѣюще нищю и одежду, сими довольными будемъ* (1 Тим. 6, 8). Бѣгаю излишняго какъ бесполезнаго, и ищу необходимаго, какъ подлежащаго осужденію. Богачъ предстаетъ тамъ нагимъ. Если имѣетъ добродѣтели, и тамъ онъ богатъ. А если обнаженъ отъ нихъ, то—вѣчный нищій“ (стр. 401—403).

Таковы были убѣжденія св. Василія великаго и взглядъ его на всѣ внѣшнія блага. Между тѣмъ въ жизни своихъ пасомыхъ онъ долженъ былъ встрѣтить много противорѣчій этимъ своимъ убѣжденіямъ. Вмѣсто довольства малымъ и необходимымъ, здѣсь онъ долженъ былъ съ одной стороны встрѣчать пресыщеніе, страсть къ пьянству, непомѣрную роскошь богачей и т. под.; а съ другой—видѣть даже недостатокъ необходимаго, бѣдность, нищету самую поразительную при полнѣй-

шемъ равнодушїи къ этой нищетѣ со стороны богатыхъ.—Воспитанникъ пустыни, строгій аскетъ, привыкшїй направлять свою дѣятельность по своимъ убѣжденїямъ, св. Василїй не могъ не отзываться словомъ своимъ на такїя явленїя, столь несходныя съ его возвышеннымъ взглядомъ на земную жизнь человѣка.

„Бьгаю излишняго, какъ бесполезнаго, и ищю необходимаго, какъ подлежащаго осужденїю,“—таковъ принципъ нашего проповѣдника. А въ паствѣ его слышится другой отголосокъ. Тамъ заботятся не объ умѣренности, а именно объ излишествѣ, отыскивая всевозможные случаи къ пирамъ и весельямъ: *„поселки предвозвѣщенъ намъ пятидневный постъ, то сегодня погрузимся въ пльство“* (стр. 22, т. 4), разсуждаютъ пасомые.

Пьянство было конечно однимъ изъ самыхъ распространенныхъ и повальныхъ пороковъ кесарїйскаго общества; потому что св. Василїй очень часто нападаетъ на этотъ порокъ, и каждый разъ разитъ его самыми ѣдкими сарказмами, въ родѣ напр. слѣдующихъ: *„никто не пьянѣлъ съ воды, ни у кого не болѣла голова, обременившись водою; никто, привыкнувъ пить воду, не имѣлъ нужды въ чужихъ ногахъ; ни у кого не отнимались ноги, не переставали дѣйствовать руки отъ того, что напитаны водою“* (стр. 11—12). *„Если вино преступаетъ предѣлы, будешь завтра ходить съ больною головою, страдая зѣвотою и головокруженїемъ, издавая изъ себя запахъ перегнвшаго вина; тебѣ будетъ казаться, что все ходитъ кругомъ, что все колеблется. Упоенїе наводитъ сонъ, который есть братъ смерти, и самое бодрствованїе въ упоенїи дѣлается похожимъ на сновидѣнїе“* (стр. 16). *„Если завтра придешь, издавая изъ себя запахъ вина и притомъ перегнвшаго, то ужели пьянство твое вмѣню тебѣ въ постъ? Разсуждай не о томъ, что недавно не вливалъ ты въ себя вина, но о томъ, что не очистился еще отъ него. Куда причислю тебя? Къ упивающимся, или поствикамъ? Предшествовавшее пьянство-*

ваніе присвоаетъ тебя себѣ, а настоящее неядѣніе свидѣтельствуеетъ о постѣ. Пьянство оспариваетъ тебя, какъ своего невольника, и по праву не отступается отъ тебя, представляя ясныя доказательства твоего рабства, именно запахъ вина, *оставившійся въ тебѣ какъ бочка*“ (стр. 22—23). По своему искусству къ нагляднымъ изображеніямъ и по своему практическому направленію, св. Василій никогда не преслѣдуетъ порокъ, какъ отвлеченное понятіе, а всегда поражаетъ его именно въ его безобразныхъ конкретныхъ проявленіяхъ. Нападая на пьянство, онъ изображаетъ дѣйствія вина въ человѣкѣ пьяномъ. Нѣкоторые отдѣльные штрихи этихъ рисунковъ мы уже представили. Но въ одномъ изъ словъ его мы находимъ даже цѣлый портретъ упившагося человѣка. Такой художественный и живой портретъ, каковъ этотъ, можетъ нарисовать только художникъ и при томъ съ натуры. „Глаза у нихъ (пьяницъ) синіе, поверхность тѣла блѣдная, дыханіе трудное, языкъ нетвердый, произношеніе неясственное, ноги слабыя, какъ у дѣтей, отдѣленіе излишествъ производится само собою, вытекая какъ изъ мертваго. Они жалки среди своихъ наслажденій... и какъ корабли, застигнутые бурей, сбрасываютъ лишній грузъ; такъ и для упившихся необходимо облегченіе отъ обременяющаго ихъ... Жалокъ одержимый бѣсомъ, а упившійся, хотя терпитъ тоже, недостойно сожалѣнія, потому что борется съ произвольнымъ накликаемымъ бѣсомъ“ (т. 4, стр. 248—249). А вотъ описаніе дѣйствій упившагося: „самыхъ близкихъ не узнаютъ упившіеся, а къ чужимъ нерѣдко бѣгутъ, какъ къ знакомымъ. Часто прыгаютъ черезъ тѣнь, какъ черезъ ручей или ровъ. А слухъ у нихъ наполненъ звуками и шумомъ, какъ среди волнующагося моря. Имъ представляется, что земля подымается вверхъ, и горы идутъ кругомъ. Они иногда смѣются неумолчно, а иногда беспокоятся и плачутъ безутѣшно; то дерзки и неустрашимы, то боязливы и робки. У нихъ сонъ тяжелый, почти непробудный, удушающій, близкій къ

дѣйствительной смерти, а бодрствованіе безчувственнаго самаго сна; потому что жизнь ихъ есть сновидѣніе; у кого нѣтъ одежды, кому нечего ѣсть завтрашній день, тѣ въ упоеніи царствуютъ, предводительствуютъ войсками, строятъ города, дѣлятъ деньги. Такими мечтаніями, такими обольщеніями наполняетъ сердца ихъ кипящее въ нихъ вино“ (стр. 246—247).

Подобныя изображенія, представляющія пьяницу въ жалкомъ, а отчасти и комичномъ видѣ, дѣлались св. отцемъ, конечно съ цѣлю возбудить отвращеніе къ пьянству. Изъ этого же побужденія проистекаютъ даже по мѣстамъ насмѣшки надъ пьяными. Прилагая къ пьяницамъ слова Соломона: *кому горе? кому молва? кому судове? кому горести и свары? кому сокрушеніе вотще? кому сини очи? не пребывающимъ ли въ винѣ, и не назирующимъ ли, гдѣ пирове бывають* (Притч. 23, 29. 30), овъ такъ объясняетъ слова: *сокрушенія вотще*: „и сокрушенія вотще бывають у пьяницъ, которые отъ опьянѣнія не могутъ стоять на ногахъ; ибо шатаясь падаютъ во всѣхъ возможныхъ видахъ, отъ чего необходимо имъ имѣть на тѣлѣ сокрушенія вотще“ (стр. 250, т. 4).

Не довольствуясь отдѣльными и частными нападеніями на пьянство, св. Василій вынужденъ былъ одинъ разъ сказать противъ него особое слово, извѣстное подъ названіемъ „на упивающихся“. Послѣ великаго поста, въ продолженіе котораго св. Василій „не прекращалъ своихъ увѣщаній“, народъ въ первый же день Пасхи за городомъ на гробахъ мучениковъ предался страшному пьянству. По словамъ проповѣдника, даже „женщины, забывъ страхъ Божій,.... презрѣвъ Бога, презрѣвъ ангеловъ Его, безстыдно выставляя себя на показъ всякому мужескому взору, распустивъ волосы, влача за собою одежды и вмѣстѣ играя ногами, съ наглымъ взоромъ, съ разливающимся смѣхомъ, неистово предаваясь пляскѣ, привлекая къ себѣ всю похотливость молодыхъ людей,—осквернили воздухъ любодѣйными пѣснями, ставъ подлинно безстыдными, не оста-

вивъ уже и возможности превзойти ихъ въ неистовствѣ“. И „причиною гибели столькихъ душъ было вино, или лучше невоздержное его употребленіе“ (стр. 244—245). Св. Василию больно было видѣть это постыдное увлеченіе его пасомыхъ народными игрищами въ такой великій день, и особенно послѣ его *семиндѣльною* старанія и усердія „возвѣщать имъ евангеліе благодати Божіей“. Плодомъ его разочарованія въ плодотворности своихъ усилій внушить своимъ пасомымъ *благочестіе* и было въ этомъ случаѣ слово на упивающихся, полное самыхъ сильныхъ, рѣзкихъ и по мѣстамъ даже язвительныхъ нападокъ на „упивающихся“. Но сквозь эти язвительныя насмѣшки проглядываетъ неподдѣльная грусть св. проповѣдника о томъ паденіи, до котораго доводитъ человѣка пьянство; онъ болитъ сердцемъ объ униженіи человѣческаго достоинства, производимомъ виномъ; ибо оно отнимаетъ разумъ у человѣка, и слѣдовательно лишаетъ его главнаго отличія отъ скотовъ (стр. 246).

Изъ слова между прочимъ видно, что пьянство достигало въ Кесаріи грандіозныхъ размѣровъ и ему предавались не просто, а съ истинно артистическимъ искусствомъ. Залъ, назначенный для пирушки, убирался роскошно, назначали выпочерпѣвъ, распорядителей пира.... Но изобразимъ лучше картину пиршества словами св. Василія великаго.

Картинѣ этой, вмѣсто эпиграфа, онъ предпосылаетъ слѣдующія слова пророка Исаіи: *горе востанущимъ завтра, и сикеръ гонящимъ, ждущимъ вечера: вино бо сожжетъ я: съ гусльми бо и свирьльми вино пійють; на дѣла же Господня не взирають, и дѣлъ руку Его не помышляють*. Но „едва начинается день, украшаютъ мѣста своихъ пиршествъ испещренными коврами и цвѣтными завѣсами, выказываютъ рачительность и тщательность въ приготовленіи сосудовъ для питія, разстанавливая сосуды прохлаждающіе, чаши и фіалы, какъ бы на показъ и для зрѣлища; какъ будто разнообразіе сосудовъ можетъ утаить отъ нихъ пресыщеніе,

а обмѣнь чашъ доставить достаточное промедленіе во время питья. Бываютъ же при этомъ какіе то князья вечерянокъ, главные виночерпіи и учредители пира: въ безпорядкѣ придуманъ порядокъ и въ неблагочинномъ дѣлѣ—устройство... Сверхъ того вѣнки и цвѣты, благовонныя масти, и куренія и тысячи придуманныхъ постороннихъ увеселеній доставляютъ большое развлеченіе гибнущимъ. Потомъ, съ продолженіемъ пиршества начинаются вызовы, кто больше выпьетъ, состязанія и подвиги между помогающимися чести превзойти другъ друга въ пьянствѣ. И законодателемъ этихъ подвиговъ у нихъ дьяволъ, а наградою за побѣду—грѣхъ“... Но вотъ чаши уже по нѣсколько разъ обошли пирующихъ; всѣ уже достаточно чувствуютъ себя опьянѣвшими; повидимому, имъ уже тяжело и неудобно продолжать питіе изъ чашъ, и они спѣшатъ устранить это неудобство, прибѣгая къ новой, довольно странной и смѣшной, манерѣ винопитія; декорація пира перемѣняется. „Когда пирующие, по мнѣнію другихъ, уже достаточно пресыщены виномъ тогда начинаютъ пить подобно скотамъ, какъ бы изъ явившагося вдругъ источника, въ которомъ открылось столько же ключей, сколько возлежащихъ. Ибо въ продолженіе пиршества входитъ къ нимъ юноша, мужественный по сложенію плечъ, еще не пьяный, неся огромный фіалъ охлажденнаго вина. Оттолкнувъ виночерпія, онъ становится на средину, и чрезъ изогнутыя трубки по-ровну дѣлитъ пирующимъ опьянѣніе. Вотъ новая мѣра неумѣренности, чтобы, равноумѣрно другъ съ другомъ предаваясь невоздержности, никому не превзойти другаго въ питьѣ. Ибо раздѣливъ между собою трубки, и каждый взявъ обращенную къ нему, подобно быкамъ, какъ бы изъ какого водоема, не переводя дыханія пьютъ, поспѣвая столько втянуть въ гортань, сколько охлаждающій сосудъ даетъ имъ сверху чрезъ серебряныя винопроводы. Склонивъ взоръ на бѣдное свое чрево, вымѣряя величину выпиваемаго сосуда; его вмѣ-

стимость равняется одному котилу (¹). Смотри не на сосудъ, скоро ли его опорожнишь, но на собственное свое чрево, потому что оно уже наполнено“ (стр. 252—255).

Изобразивши съ такою поразительною ясностію и живостію этотъ пьянственный турниръ, св. Василій представляетъ новую, достойную полного сожалѣнія, сторону упившагося человѣка: „пьянство—утрата разсудка, истощаніе силы, безвременная старость, кратковременная смерть. Упившіеся—что иное, какъ не языческіе идолы? *Очи умутъ, и не видятъ, уши умутъ и не слышатъ* (Псал. 113, 113. 14), руки разслабѣли, ноги обмерли. Кто злоумыслилъ это? Кто виновникъ сихъ золь? Кто растворилъ намъ этотъ ядъ неистовства? Человѣкъ! изъ пиршества сдѣлалъ ты битву. Выкидываешь юношей, выводимыхъ подъ руки, какъ бы раненыхъ съ поля сраженія, цвѣтъ юности умертвивъ виномъ. Зовешь къ себѣ, какъ друга на ужинъ, а выкидываешь отъ себя замертво, угасивъ въ немъ жизнь виномъ“ (стр. 253—254).

Наконецъ святитель переходитъ въ область морали и указываетъ гибельныя дѣйствія пьянства на нравственность человѣка. „Голова у пьяныхъ тяжела отъ опьянѣнія, они дремлютъ, зѣваютъ, видятъ какъ въ туманѣ, чувствуютъ тошноту. Потому не слушаютъ учителей, которые зываютъ имъ: *не упивайтесь виномъ, въ немъ же есть блудъ* (Ефес. 5, 18)“ (стр. 250). Эту мысль апостола онъ развиваетъ въ весьма пластичныхъ образахъ..... Указавъ потомъ на послѣднія слѣдствія пьянства—на трясеніе во всемъ составѣ тѣла, какъ на печать Каинова проклятія, онъ въ заключеніи своего слова даетъ своимъ пасомымъ слѣдующій грозный и страшный для предающихся пьянству совѣтъ: „если увидите раскаляющихся въ неприличіи

(¹) Мѣра жидкостей, заключающая въ себѣ около 12 кубич. дюйм.

сдѣланнаго, состраждите съ ними, какъ съ собственными вашими членами. Если же увидите непокорящихся и презирающихъ вашу о нихъ скорбь: *изгидите отъ среды ихъ и отлучитесь, и нечистотѣ не прикасайтесь* (2 Кор. 6, 17)“ (стр. 257).

Многія изъ отдѣльныхъ картинъ пьянаго человѣка, представленныхъ выше, взяты нами изъ словъ св. Василія великаго о постѣ. Онъ какъ бы съ намѣреніемъ набрасывалъ этотъ темный фонъ картины, чтобы въ наилучшемъ свѣтѣ представились воздержаніе и постъ. Эти послѣднія добродѣтели, наиболѣе уважаемыя св. Василиемъ, какъ врагомъ всякаго угожденія чувственности, онъ предлагалъ, какъ противоядіе пресыщенію, обжорству и пьянству. Все его доказательства въ пользу поста опять чужды всякаго отвлеченнаго характера. Своею очевидностію и жизненною правдою они говорятъ непосредственно здравому смыслу человѣческому, и потому убѣдительно для каждаго слушателя. „Что легче для чрева, спрашиваетъ проповѣдникъ, провести ли ночь послѣ умѣреннаго вкушенія пищи, или лежать обремененному обиліемъ яствъ, лучше же сказать не лежать, а часто ворочиться; потому что яства тѣснятъ и распираютъ“ (стр. 4). „У постящагося и цвѣтъ лица почтенный; онъ не переходитъ въ безстыдную багровость. но украшенъ цѣломудренною блѣдностію; взоръ у него кроткій, походка степенная, лице задумчивое, не обезображиваемое немѣреннымъ смѣхомъ; у него мѣрность въ рѣчи, чистота въ сердцѣ“ (стр. 12). Его описанія спасительности поста принимаютъ даже по мѣстамъ хвалебно-панегирической тонн; нѣкоторыя отдѣльныя мѣста изъ этихъ описаній вошли цѣликомъ въ церковныя пѣсни. „Постъ охраняетъ младенца, уцѣломудриваетъ юнаго, лѣблаетъ почтеннымъ старца; ибо сѣдина, украшенная постомъ, достойнѣе уваженія. Постъ—самое приличное убранство женщинъ, узда въ цвѣтѣ лѣтъ, охраненіе

супружества, воспитатель дѣвства“ (стр. 23). Эта похвала посту имѣетъ истинный характеръ церковной пѣсни.

Что касается до понятія о постѣ, то св. Василій великій опредѣлилъ его, какъ воздержаніе вообще,—умѣренность въ пищѣ и воздержаніе отъ страстныхъ движеній. „Для похвальнаго поста не достаточно одного воздержанія отъ яствъ; но будемъ поститься постомъ приятнымъ, благоугоднымъ Богу. Истинный постъ—удаленіе отъ зла, воздержаніе языка, подавленіе въ себѣ гнѣва, отлученіе похотей, злословія, лжи, клятвопреступленія; воздержаніе отъ сего есть истинный постъ“ (стр. 28, т. 4) ⁽¹⁾. „Пользу поста не ограничивай однимъ воздержаніемъ отъ снѣдей; потому что истинный постъ есть устраненіе отъ злыхъ дѣлъ. *Разгнѣвай всякъ со,зв неправды.* Прости ближнему оскорбленіи; прости ему долги. *Не въ судныхъ и сварныхъ постыжися.* Не ѣшь ты мясъ; но поядася брата. Воздерживаешься *отъ вина*; но не удержишься себя отъ обидъ. Вкусить пищу дожидася *вечера*; но тратяшь день въ судебныхъ мѣстахъ“ (стр. 15).

Изъ этой послѣдней выдержки мы между прочимъ извлекаемъ для себя понятіе о томъ, въ чемъ состоялъ постъ христіанъ IV-го вѣка. Онъ состоялъ въ воздержаніи, или вѣрнѣе въ совершенномъ неядѣніи *мясной пищи*. Въ этомъ мы можемъ убѣдиться, кромѣ приведенныхъ выше, еще изъ слѣдующихъ словъ: „ни одно животное (во время поста) не жалуется на смерть; нигдѣ нѣтъ крови; нигдѣ неумолимое чрево не изрекаетъ приговора на животныхъ; ножъ поваровъ бездѣйственъ; столъ довольствуется тѣмъ, что не требуетъ приготовленій“ (стр. 9). Постъ затѣмъ состоялъ въ воздержаніи *отъ вина*. Пищу дозволенную вкушали уже при наступленіи *вечера*. Это-то и называ-

(1) Сравни стих. на стих. въ понед. 1-й нед. великаго поста на вечерни.

лось, слѣдовательно, *воздержаніемъ* отъ пищи. Но въ этомъ заключалась только половина—внѣшняя сторона поста. Внутренняя же его сторона полагалась въ укрощеніи страстныхъ движеній и порывовъ. Съ этой именно стороны св. Василій смотрѣлъ на постъ, какъ на средство водворенія между людьми духа мира и согласія. „Когда владычествовалъ бы постъ, тогда не ковали бы оружія, не собирали бы судилищъ, не содержались бы иные въ узахъ; однимъ словомъ, въ пустыняхъ не было бы грабителей, въ городахъ—клеветниковъ, на морѣ—разбойниковъ... Жизнь наша не была бы такъ многоплачевна и исполнена унынія, если бы постъ былъ главнымъ правителемъ нашей жизни. Ибо, какъ очевидно, онъ научилъ бы всѣхъ не только воздержанію отъ яствъ, но и совершенному удаленію и отчужденію отъ сребролюбія, любостыжательности и всякаго порока, по истребленіи которыхъ ничто не препятствовало бы намъ проводить жизнь въ глубокомъ мирѣ и душевномъ безмятежій“ (стр. 24).

Кромѣ грубыхъ чувственныхъ пороковъ, каково пресыщеніе, обжорство и пьянство, св. Василию великому нужно было искоренять въ своей паствѣ еще и другіе пороки, которые, хотя не были такъ грубы, но могли возмущать еще сильнѣе нравственное чувство человѣка, каковы напр, крайній эгоизмъ богачей и совершенное равнодушіе ихъ къ страшной бѣдности своихъ ближнихъ. Изъ описанія порядка пьянственныхъ пировъ, какое мы видѣли въ словѣ св. Василія на упивающихся, можно заключить, что подобныя пиршества могли быть только въ кругу богатаго класса общества. Предаваясь подобнымъ безумнымъ оргіямъ и погрязая въ грубыхъ чувственныхъ порокахъ, богатые не хотѣли видѣть нищету своего ближняго. Между тѣмъ экономическое распредѣленіе богатства въ Кесаріи было самое неравномѣрное; одни были баснословно богаты, другіе страшно бѣдны. Св. Василій оставилъ намъ прекрасныя описанія роскошнаго богатства съ одной и поразительной нищеты съ другой стороны.

„У нихъ (богатыхъ) тысячи колесницъ; на однихъ возятъ всякую рухлядь, другія покрыты мѣдью и серебромъ; и на нихъ ѣздятъ сами. У нихъ множество коней, и имъ, какъ люлямъ, ведутъ родословныя, уважая за благородство отцовъ.... Узды, подпруги, хомуты—всѣ серебряныя, всѣ осыпаны золотомъ; попоны изъ багряницы украшаютъ коней, какъ жениховъ..... У нихъ неисчислимое множество слугъ... У нихъ стада верблюдовъ, табуны лошадей, гурты быковъ, овецъ и свиней... У нихъ бани въ городѣ, бани по деревнямъ. Дома у нихъ сияютъ мраморами всякаго рода—одинъ изъ фригійскаго камня, другой изъ лакелмонской или оссалійской плиты; и одни дома согрѣваютъ зимою, другіе прохлаждаютъ лѣтомъ; полы исцвѣрены разноцвѣтными камнями, потолки вызолочены; гдѣ нѣтъ по стѣнамъ мрамора, тамъ украшено живописными цвѣтами“ (стр. 104, т. 4).

Послѣ такой роскоши, поразительна картина страшной бѣдности. „Какъ представляю взорамъ твоимъ, восклицаетъ святитель, страданія бѣднаго? Осмотрѣвъ внутренность дома, видитъ онъ, что золота у него нѣтъ, и никогда не будетъ; домашніе приборы и одежда точно таковы, какъ и у всякаго нищаго; всѣ они стоятъ немногихъ оловъ. Чтожъ еще? Обращаетъ, наконецъ взоръ на дѣтей, чтобъ отвелъ ихъ на торгъ, въ этомъ найти пособіе противъ голодной смерти. Представь при этомъ борьбу неминуемаго голода и отеческой любви. Голодь угрожаетъ самою бѣдственною смертію, а природа влечетъ къ противоположному, убѣждая умереть вмѣстѣ съ дѣтьми. Много разъ собирается онъ идти, много разъ останавливается; наконецъ препобѣжденъ, вынужденный необходимостію и неумолимою нуждою. И надъ чѣмъ еще задумывается этотъ отецъ? „Котораго прежде продать мнѣ? на котораго пріятнѣе взглянетъ хлѣбопродавецъ? пойти ли къ самому старшему? но уважаю его старшинство. Или къ младшему? но жаль его возраста, который не чувствуетъ еще несчастій. Этотъ сохраняетъ въ себѣ ясныя

черты родителей; а этотъ способенъ къ ученію. Увы, какое затрудненіе! что со мною будетъ? на котораго изъ нихъ напасть мнѣ? и какого звѣря занять мнѣ душу? какъ забыть природу? если всѣхъ удержу при себѣ, то увижу, какъ всѣ будутъ истаявать отъ голола. Если продамъ одного, то какими глазами буду смотрѣть на остальныхъ, сдѣлавшись уже для нихъ подозрительнымъ, такъ что перестанутъ мнѣ вѣрить? какъ буду жить въ домѣ, самъ доведя себя до безчадія? какъ пойду за столъ, на которомъ обиліе произведено такими средствами? И онъ послѣ слезъ идетъ продавать любезнѣйшаго сына“ (стр. 90—91).

Этотъ страшный контрастъ богатства и бѣдности съ одной стороны, а съ другой полнѣйшее равнодушіе богатыхъ къ бѣдности ближняго — вызывали со стороны св. Василія сильныя обличенія. По всему видно, что его пасомые — богачи неохотники были помогать бѣднымъ. Отъ св. Василія великаго мы имѣемъ два слова къ богатымъ, и въ обоихъ онъ строго порицаетъ это холодное равнодушіе богатыхъ къ бѣднымъ; это равнодушіе простиралось до того, что когда въ Кесаріи случился голодъ и бѣднымъ его жителямъ грозила голодная смерть, — то богатые затворили житницы и стали продавать хлѣбъ по недоступной для бѣдныхъ цѣнѣ. Св. Василій силою слова заставилъ отворить житницы для бѣдныхъ даромъ. Слово во время голода и засухи, сказанное святителемъ по этому именно случаю, будетъ служить всегдашнимъ памятникомъ жестокосердія богачей съ одной, и необычайной силы человѣческаго слова съ другой стороны. Св. Григорій богословъ справедливо замѣтилъ, что сила слова нашего проповѣдника въ этомъ случаѣ сотворила чудо ⁽¹⁾.

Наставленія, предлагаемая св. Василиемъ богачамъ, — двоякаго рода: онъ указываетъ первѣе всего на то, что богатство такая пустая вещь, что къ нему

(1) Св. Пр. Собесѣд. 1872 г., май. стр. 12.

неблагоразумно привязываться до скупости и жалѣть удѣлять частичку его бѣднякамъ,—за тѣмъ доказывать, что богатые даже обязаны помогать бѣднымъ и за неисполненіе этой обязанности должны будутъ подвергнуться осужденію и наказанію.

Въ первомъ случаѣ онъ старается разобрать самое свойство богатства и изъ этого свойства показать все его ничтожество. „Всмотрись человѣкъ въ природу богатства. Что тебя удивляетъ такъ въ золотѣ? Золото—камень, серебро—камень, жемчугъ—камень.... Скажи мнѣ, какая тебѣ польза вертѣтъ руку, блещущую камнями? Не стыдно ли тебѣ, подобно женщинамъ во время беременности, прихотливо желать камней“? (стр. 114). Но самый любимый его аргументъ въ этомъ случаѣ—было указаніе на конецъ человѣческой жизни. „Умрешь, все останется“ и богатство отъ смерти не избавить. „Щадила ли смерть кого ради богатства? миновала ли кого болѣзнь ради денегъ“? (стр. 114). „Гордишься ты богатствомъ, величаешься предками, восхищаешься отечествомъ, красотою тѣлесною, вознаграждаемыми отъ всѣхъ почестями? *Вземли себѣ, что ты смертенъ, что земля еси и въ землю отъидеши.* Посмотри на тѣхъ, которые прежде тебя жили въ подобной знатности. Гдѣ облеченные гражданскимъ могуществомъ? гдѣ непреоборимые витѣи? гдѣ распоряжавшіе народными собраніями, знаменитые содержатели коней, военачальники, сатрапы властители? не все ли прахъ? не все ли басы? не малое ли число костей остались памятникомъ ихъ жизни? Загляни въ гробы, возможешь ли различить, кто слуга и кто господинъ, кто бѣдный и кто богатый. Отличи, ежели есть у тебя возможность, узника отъ царя, крѣпкаго отъ немощнаго, благообразнаго отъ безобразнаго“ (стр. 40—41). Итакъ богатство не должно быть цѣлю жизни. (У тебя есть множество десятинъ земли, и ты не хочешь изъ нихъ удѣлить бѣдному, какъ будто не знаешь, что тебѣ самому нужно будетъ только три локтя. Стоитъ ли изъ-за этого такъ много и всю жизнь хлопотать? (стр. 112). Наконецъ

ни съ чѣмъ несообразна привязанность къ богатству до скупости и потому, что оно много зла приноситъ въ жизни. „Ради его родные не знаютъ естественныхъ узъ, братья смотрять другъ на друга убійствомъ. Ради богатства пустыни питаютъ въ себѣ убійць, море—разбойниковъ, города—лбедниковъ. Кто отецъ лжи? кто виновникъ ложныхъ подписей? кто породилъ клятвopреступленіе? не богатство ли? не стараніе ли о богатствѣ? что съ вами дѣлается люди? кто вашу собственность обратилъ въ средство ловлять васъ? Имѣніе дано вамъ въ пособіе жизни, а не въ напутіе къ злу, на искушеніе души, а не въ поводъ къ гибели“ (стр. 114—115). И такъ нѣтъ никакого побужденія не расточать своего богатства неимущимъ.

Такимъ образомъ простой здравый смыслъ приводитъ къ убѣжденію въ необходимости раздачи избытковъ неимущимъ. Но помимо этого, богатые *обязаны* помогать бѣднымъ. Они не *владѣльцы*, а только *приставники* своего имѣнія, на которое бѣдные имѣютъ право. Всякій излишекъ, остающійся у богатаго человека, есть собственность неимущаго. Поэтому, кто не распоряжается даннымъ ему богатствомъ, какъ слѣдуетъ, не удѣляя излишка бѣднякамъ, тотъ любостяжатель, хищникъ. „Кто любостяжатель? не удерживающійся въ предѣлахъ умеренности. А кто хищникъ? отнимающій у всякаго, что ему принадлежитъ. Какъ же ты не любостяжатель (обращеніе къ скупому богачу), какъ же ты не хищникъ, когда обращаешь въ собственность, что получилъ только въ распоряженіе? Кто обнажаетъ одѣтаго, того назовутъ грабителемъ; а кто не одѣваетъ нагаго, хотя можетъ это сдѣлать, тотъ достоинъ ли другаго какого названія? Алчущему принадлежитъ хлѣбъ, который ты у себя удерживаешь; обнаженному—одежда, которую хранишь въ своихъ кладовыхъ; необутому—обувь, которая гнѣтъ у тебя, нуждающемуся—серебро, которое зарыто у тебя. По этому всѣмъ тѣмъ дѣлаешь ты обиду, кого могъ бы снабдить“ (стр. 97).

Подобныя обвиненія основываются на слѣдующихъ разсужденіяхъ: всѣ блага видимыя составляютъ владѣніе Божіе; люди, какъ дѣти Божіи, всѣ имѣютъ на нихъ одинаковое и равное право. Но Богъ самъ раздаетъ имъ эти блага, одному даетъ больше, другому меньше, а иному—ничего. Это зависитъ вовсе не отъ несправедливости Божіей, потому что Онъ не можетъ быть неправедливымъ, и это проистекаетъ изъ его премудрости, изъ стремленія испытать расположенія своихъ дѣтей; имущества для человѣка—пробный камень. Одному Богъ даетъ мало, или ничего не даетъ, чтобы испытать его терпѣніе, а другому далъ много, чтобы испытать его доброту и человѣколюбіе. Тотъ и другой могутъ получить награду отъ Господа: одинъ за терпѣніе, а другой за человѣколюбіе. За отсутствіе же этихъ добродѣтелей тотъ и другой должны подвергнуться наказанію. Итакъ богачъ, неблаготворяющій бѣдняку, есть преступникъ предъ Богомъ, какъ не выполнившій возложенной на него обязанности человѣколюбія (стр. 96—97).

Разобравши далѣе разныя извиненія богачей, какovy воспитаніе дѣтей, собственныя потребности (стр. 115—116), св. Василій съ особенною силою нападаетъ на слѣдующую отговорку богачей: „по смерти сдѣлаю бѣдныхъ наслѣдниками своего имѣнія, письменю и въ завѣщаніяхъ объявлю ихъ владѣтелями всего моего“. Св. Василій отвѣчаетъ на эту отговорку: „когда не будешь уже въ кругу людей, тогда сдѣлаешься человѣколюбивымъ. Когда увижу тебя мертвецомъ, тогда назову братолюбцемъ. Великая тебѣ благодарность за щедролюбіе, что, лежа въ гробницѣ и разрѣшившись въ землю, сталъ ты небережливъ на расходы и великодушентъ! Скажи мнѣ, за какое время потребуешь награды? За время ли жизни, или за время смерти? Но пока былъ ты живъ, тратилъ жизнь на удовольствія, погружался въ роскошь; тебѣ несомненно было и взглянуть на бѣдныхъ, а у умершаго какая дѣятельность? На какую награду имѣютъ пра-

во поступки его? Покажи дѣла, и требуй воздаянїя. Никто не торгуетъ, когда срокъ торга кончился; никто не увѣнчивается, если пришелъ по окончанїи борьбы; никто не показываетъ, своего мужества послѣ брани. Поэтому, какъ очевидно, и послѣ жизни не возможно стать благочестивымъ. Общаешься дѣлать благотворенїя чернилами и на письмѣ. А кто скажетъ тебѣ время отшествїя?“ и пр. (стр. 116—117).

Мы разсмотрѣли наиболее крупныя пороки кесарійской паствы и видѣли отношенїя къ нимъ св. Василия великаго. Онъ бичуетъ порокъ во всеѣхъ его безобразныхъ проявленїяхъ; представляетъ его въ самыхъ яркихъ краскахъ, чтобы тѣмъ возбудить въ своихъ слушателяхъ естественное отвращенїе къ нему, какъ къ безобразному. Знаетокъ жизни, онъ прежде всего старается говорить здравому смыслу, рисуя невыгоды, проистекающїя отъ порока и вредныя его влїянїя или на внѣшнее благосостоянїе, или на физическое здоровье. Послѣ этого уже переходитъ на моральную почву и показываетъ разслабляющее дѣйствїе порока на нравственность человѣка. Хорошїй психологъ, онъ всегда весьма вѣрно представляетъ все душевныя движенїя и мотивы, которыми человѣкъ любитъ оправдывать свои порочныя дѣйствїя. Благодаря его прекраснымъ и живымъ картинамъ, мы въ его нравственныхъ проповѣдяхъ видимъ живыхъ людей съ ихъ пороками и слабостями, и ясно представляемъ себѣ нравственное состоянїе жителей Кесарїи временъ Василия великаго. Но вмѣстѣ съ этижъ предъ нами выступаетъ въ ясныхъ чертахъ и величественный образъ святаго проповѣдника. Онъ царитъ своимъ величїемъ надъ всеми житейскими мелочами и дрязгами. Привыкнуши все подводить подъ анализъ холоднаго разсудка, онъ какъ будто съ горечью смотритъ на людской муравейникъ, гдѣ каждый что то дѣлаетъ, къ чему то стремится, не давая повидимому себѣ яснаго отчета въ своихъ дѣйствїяхъ и не вдумываясь въ задачу своей жизни. Эту-то задачу

и старался разъяснить своимъ духовнымъ дѣтямъ св. отецъ. Ихъ горячую и безотчетную привязанность къ житейскому муравейнику онъ охлаждалъ строгимъ напоминаніемъ о смерти. Въ своей бѣготѣ и гонѣбѣ за тѣнями люди давятъ и тѣнятъ другъ друга,—св. проповѣдникъ указываетъ на неизмѣнчивую добродѣтель — это всегдашнее сокровище духа, неотъемлемое смертію — и на обязанность ихъ охранять жизнь другъ друга. Они смотрѣли только на землю,—онъ возводилъ взоръ ихъ къ небу. Ему представлялись все эти мелкіе людскіе интересы дѣтскими стремленіями, а онъ, какъ взрослый, старался разъяснить этимъ дѣтямъ, растолковать имъ, что они заняты совершенно пустыми вещами. И онъ такъ высоко стоитъ надъ этими дѣтьми, что его холодныя разсужденія при сопоставленіи ихъ съ дѣтскими чувствами кажутся даже иногда ригористичными. Таковы напр. его разсужденія въ словахъ: на текстъ *внемли себѣ* и въ двухъ словахъ о благодареніи. Въ этихъ его разсужденіяхъ какъ бы проглядывать такая мысль, что стоитъ узнать только истину и добродѣтель, чтобы жить справедливо и добродѣтельно. Человѣкъ наприм. плачетъ о потерѣ любимой супруги или дитяти,—проповѣдникъ говоритъ ему: не плачь. Вѣдь ты зналъ, что супруга твоя и дитя твое—смертны; это было тебѣ вполне извѣстно; и ты всегда былъ убѣжденъ, что супруга твоя и дитя твое непременно умрутъ. За чѣмъ же ты плачешь, когда совершилось и исполнилось давно ожидаемое тобою. Итакъ благодари Бога, а не сѣтуй (см. стр. 70—72, т. 4). *Внемли себѣ*, будь трезвень, разсудителень, храни настоящее, промысли о будущемъ, и тогда, подобно дѣтямъ, не будешь увлекаться воздушными замками (стр. 38—39). *Внемли себѣ*, и убѣгутъ отъ тебя порочныя пожеланія. „Если *внемлешь себѣ* и помнишь, что это, въ настоящемъ для тебя сладостное, будешь имѣть горькій конецъ, это, нынѣ отъ удовольствія происходящее въ нашемъ тѣлѣ, щеюганіе породитъ ядовитаго червя, который будетъ безконечно му-

чить насъ въ гееннѣ, и что это разжженіе плоти будетъ матерью вѣчнаго огня: то удовольствія, обращенныя въ бѣгство, тотчасъ исчезнуть и въ душѣ произойдетъ какая то чудная внутренняя тишина и безмолвіе, подобно тому, какъ въ присутствіи цѣломудренной госпожи умолкаетъ шумъ рѣзвыхъ служанокъ“ (стр. 43). Изъ этихъ словъ видно, что св. Василию дѣйствительно казалось, что его пасомые если живутъ дурно, то—именно въ силу дѣтскаго своего непониманія. Изъ побужденія разъяснить, растолковать имъ истину проистекаетъ, кажется, и указанная нами уже черта въ проповѣдническихъ приемахъ св. Василия великаго—представлять все ясно и наглядно. Всякое отвлеченное понятіе онъ или представляетъ въ образахъ, или упрощаетъ чрезъ сопоставленіе и аналогію съ какимъ нибудь общеизвѣстнымъ предметомъ. Мы представили уже немало образцовъ, доказывающихъ справедливость этого положенія,—и подобныхъ образцовъ въ его бесѣдахъ можно найти еще много, каковы напр. изображенія гнѣва и зависти въ портретахъ чело­вѣка раздраженнаго и завистливаго (см. стр. 166 и 180, т. 4). Такая постановка его проповѣдей, берущая картины изъ жизни обыденной, картины въ высшей степени вѣрныя и живыя, каждому слушателю знакомыя,—придастъ имъ характеръ въ высшей степени *жизненный*.—Въ этомъ то состоитъ преимущественно практическій характеръ проповѣдей св. Василия великаго; т. е. онъ заключается не въ томъ только, что св. учитель часто любитъ употреблять нравственныя наставленія и рѣдко переходитъ въ теоретическую область, но въ томъ преимущественно, что самыя свои нравственныя наставленія онъ предлагаетъ большею частію въ картинахъ и образахъ, святыхъ непосредственно изъ *жизни*. Отвлеченныя представленія о порокахъ онъ реализируетъ, облакаетъ ихъ въ плоть и кровь и въ этомъ видѣ показываетъ порокъ своимъ слушателямъ, такъ что они невольно должны получить отвращеніе къ нему. Кромѣ этого нельзя не видѣть, что эти картины

носятся на себѣ отпечатокъ древности. Для насъ въ нихъ—мало знакомые образы. Они рисованы съ давно минувшей жизни,—слѣд. были вполнѣ *современны*. *Худо-жественность, наглядность и современность* нераздѣлимы въ проповѣдяхъ св. Василія великаго и составляютъ что-то цѣлое, какое то особенное свойство проповѣди, присущее только Василию великому. На всѣхъ проповѣдяхъ его лежитъ печать строгаго величія его сильнаго характера.

Указанныя нами свойства придавали проповѣдямъ св. Василія самый живой интересъ. Его слушатели не могли, конечно, сказать о немъ, что онъ читаетъ *скучную мораль*. А сила внутренняго убѣжденія сообщила его проповѣдямъ особенную силу, которая заставляла удивляться краснорѣчію св. отца его современниковъ и говорить о немъ: нынѣ напрасно превозносятся и Платонова мудрость и Демосѣенова стремительность. Выше ихъ стоитъ Василій⁽¹⁾. Думаемъ, что проповѣдническіе труды св. Василія великаго не лишены интереса и для нашего времени. Нужно сознаться, что современная намъ проповѣдь находится въ незавидномъ положеніи. Не мѣсто здѣсь разсуждать о причинахъ этого. Но нельзя не сознаться, что такое положеніе ея зависитъ отчасти отъ недостатка *духа и силы* св. отцевъ въ нашихъ проповѣдникахъ. При этомъ кстати вспомнить добрый совѣтъ блаженнаго Августина проповѣдникамъ. Онъ совѣтуетъ имъ развивать въ себѣ проповѣдническій тактъ чрезъ чтеніе и даже заучиваніе св. писанія и писаній св. отцевъ. По его убѣжденію, слабый и малый духовнымъ ростомъ проповѣдникъ можетъ въ этомъ случаѣ перелить въ себя, занять силу, крѣпость и ростъ отъ духа Библии и духа отеческаго, выражавшагося въ ихъ писаніяхъ (Христ. наук.

⁽¹⁾ См. біограф. св. Вас. вел. Прав. Соб. 1872 г. май, стр. 19.

кн. IV. гл. 8). Этотъ совѣтъ можетъ послужить въ пользу и намъ. И мы чрезъ изученіе святоотеческихъ проповѣдническихъ трудовъ можемъ развить въ себѣ проповѣдническій вкусъ и тактъ и исполниться, хотя отчасти, ихъ *духомъ и силою*.

А. Вадковскій.

СЛОВО,

СКАЗАННОЕ ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННЫМЪ АНТОНІЕМЪ, АРХІЕПИСКОПОМЪ КАЗАНСКИМЪ, ПО ОСВЯЩЕНІИ ДОМОВОЙ ЦЕРКВИ ВЪ КАЗАНСКОМЪ УЧИЛИЩѢ ДѢВИЦЪ ДУХОВНАГО ЗВАНІЯ, 18 МАРТА 1873 ГОДА.

—

*Возвеселихся о рекшихъ мнѣ: въ домъ
Господень поидемъ (Пс. 121, 1).*

Вотъ какъ чувствуютъ и поступаютъ истинно благочестивыя души, какова была душа изрекшаго сіи слова псалмопѣвца! Для нихъ веселіе и радость—идти въ храмъ Господень, отрада и наслажденіе — *приметаться въ дому Божію, посѣщать храмъ святой Его, и зрѣти тамъ красоту Господню*, какъ говорится еще въ другихъ вдохновенныхъ пѣсняхъ псаломскихъ (Пс. 83, 11. 26, 4).

Не сомнѣваюсь я, возлюбленныя чада—питомицы сего училища, что и вы принадлежите къ числу подобныхъ благочестивыхъ душъ, — что и вы всегда безъ радости слышали въ праздники церковные зовъ: *въ домъ Господень поидемъ*, и съ теплымъ усердіемъ спѣшили, предшествуемая своими воспитательницами, къ божественнымъ службамъ въ приходскій храмъ, куда ходить хотя неслишкомъ далеко, однако въ иное время было не безъ препятствій и затрудненій для васъ.

Но вотъ теперь вы не будете имѣть этихъ препятствій и затрудненій: вамъ дается радость не только слышать по временамъ: *въ домъ Господень поидемъ*, но и видѣть, что самъ домъ Господень пришелъ къ вамъ и вселился здѣсь среди вашихъ жилыхъ и учебныхъ храминъ, пріосѣнилъ и освятилъ ихъ собою, такъ что вы будете теперь постоянно, можно сказать, приметаться въ дому Божіи и жить подъ сѣнію его вся дни пребыванія вашего здѣсь.

Возвеличимъ же, возлюбленныя, *Господа и вознесемъ имя Его вкуить* за сей великій даръ Его, коего доселѣ не доставало училищу, и безъ коего училищу не доставало полноты и совершенства. Возблагодаримъ и призовемъ Божіе благословеніе на того, благочестиваго христіянина, жертвами коего устроенъ сей благолѣпный храмъ (1).

Храмъ сей весьма знаменательно посвященъ воспоминанію Введенія во храмъ Пресвятыя Богородицы и врученъ ея божественному покрову. Важное значеніе имѣло это событіе въ жизни Пречистой Дѣвы. Въ трехлѣтнемъ еще возрастѣ, она приведена была родителями изъ роднаго дома въ храмъ Божій—для чего? Для воспитанія при немъ и приготовленія къ своему высокому предназначенію. И—подлинно, воспиталась она тамъ и угождалась къ тому, что и сама содѣлалась храмомъ боговмѣстимымъ, невѣстою ненеувѣстной Духа всесвятаго, дѣвственною матерію Христа Бога и Спаса душъ нашихъ, истинною Евою—*матерію* благодающею *всѣхъ живущихъ* върою въ Сына ея и спасаемыхъ сею върою. О, да будетъ же матерній покровъ твой, Пречистая Дѣва, неотступно надъ симъ училищемъ и надъ всѣми—и воспитательницами и приводимыми сюда для воспитанія отроковицами—дщерями служителей алтаря Господня! Да воспитываются и

(1) Храмъ устроенъ и снабженъ утварью и всѣми принадлежностями усердіемъ казанскаго купца Д. А. Черкасова.

онѣ здѣсь—подъ покровомъ твоимъ, подѣ сѣнію сего храма и какъ бы предѣ самымъ свѣтлымъ ликомъ твоимъ, Преблагословенная Богоотроковица,—такъ, чтобы и имъ быть не только добрыми дочерьми человѣческими, но и истинными чадами Божиими, чтобы и имъ быть въ числѣ дѣвъ, приводимыхъ небесному Царю въ слѣдъ за тобою Царицею Приснодѣвою (Пс. 44, 15), т. е. достойными сосудами благодати Божіей, коей причастники суть всѣ души христіанскія, *создаемья яко каменіе живо и освящаемья въ жилище Божіе Духомъ*, какъ говоритъ апостоль (1 Петр. 5, 2. Ефр. 2, 22), и уготовляемья къ наслѣдію вѣчнаго спасенія въ царствѣ Христа Бога! Да воспитываются такъ, чтобы и самимъ имъ,—кому конечно Богъ дастъ сіе,—быть со временемъ добрыми матерями чадъ, раждаемыхъ не только по плоти, къ временному, здѣшнему животу, но и по духу, къ вѣчному, тамъ—на небесѣхъ—жительствоу!

А вы, юныя питомицы сего училища, имѣя теперь здѣсь въ рукахъ своихъ все потребное къ такому именно воспитанію, пользуйтесь всѣмъ этимъ усердно, нелѣнностно, и усвойте все исполнѣ открытою душею.

И—воцервыхъ, сдѣлайте своимъ непремѣннымъ правиломъ вотъ что: каждый день начинайте и оканчивайте, къ каждому дѣлу и занятію своему приступайте и оставляйте его не иначе, какъ съ теплымъ молитвеннымъ призваніемъ помощи и благословенія отъ сего св. храма и отъ Пречистой Дѣвы Богоматери. Самыя минуты отдыха своего проводите какъ-бы въ присутствіи ея, имѣя всегда предѣ очами сердца вашего пресвѣтлый ликъ ея, назирающій за всѣми путями жизни вашей и проникающій даже во внутренность душъ вашихъ. Во всякой нуждѣ вашей, во всякой скорби, особенно вы—сырѣя и безпомощныя—къ ней возводите, съ живѣйшею преданностію и упованіемъ, умы и сердца ваши и вручайте себя ея заступленію. Такимъ образомъ вы стяжете себѣ здѣсь на всю жизнь свою, поистинѣ крѣпкую надежду и предстательство, стѣну несоборимую, пристанище не бур-

ное, какъ именуеть Преблагословенную Дѣву Богородицу св. церковь въ своихъ хвалебныхъ къ ней пѣсняхъ.

Далѣе, питайте тщательно души ваши всѣми тѣми науками, какія преподаются здѣсь, дорожа и не теряя даромъ самыхъ малыхъ крупицъ полезнаго ученья и помня, что все это дается вамъ отъ Господа какъ талантъ, который каждая изъ васъ должна принять отъ Него съ благодарностію, усвоить себѣ, сохранить и со временемъ возрастить въ себѣ и приумножить на благо себѣ, на пользу другимъ, во славу Божию, и потомъ дать нѣкогда отчетъ небесному Домовладыкѣ и получить отъ Него или мздовоздаяніе за доброе употребленіе сего таланта, или подвергнуться осужденію за худое, вмѣстѣ съ лѣнивымъ и лукавымъ рабомъ.

Но—наипаче питайтесь здѣсь, возлюбленные, подобно какъ питалась Пречистая Дѣва, живя при храмѣ іерусалимскомъ, пищею не земныхъ наукъ, а хлѣбомъ небеснымъ, свыше приносимымъ. Какой это хлѣбъ? *Обучайте себя благочестію*, какъ внушаетъ апостолъ: *тѣлесное бо обученіе*, говоритъ онъ, разумѣя подъ симъ обученіе обыкновеннымъ мірскимъ наукамъ, *лишь малъ есть полезно*, т. е. приноситъ плоды годные только на краткое время здѣшней земной жизни, да и то не всегда; *благочестіе же на все полезно есть, обитованіе и мущее живота и нынѣшняго и грядущаго* (1 Тим. 4, 7. 8). И подлинно, благочестіе христіанское есть такое сокровище, въ которомъ заключается полнота всѣхъ благъ для человѣка, и безъ котораго, напротивъ, всѣ другія блага несущественны и ничтожны. Съ благочестіемъ и малое дитя и невѣжда въ мірскихъ наукахъ суть истинно просвѣщенны и мудры для Бога и для вѣчнаго спасенія души своей, а безъ благочестія и самая высокая образованность и мудрость міра сего—буйство предъ Богомъ. Съ благочестіемъ и самая скромная доля земнаго благополучія достаточна для полного мира душевнаго и счастія человѣка; съ благочестіемъ даже жизнь крестная, среди горестей и лишевій, бѣдъ

и напастей—не так тяжела и не чужда отрады; а безъ него и самая полная чаша земныхъ радостей и изобиліе во всѣхъ вещественныхъ благахъ не только суета и тщета, но часто бываетъ и гибелью для души. Съ благочестіемъ и самая сѣнь смертная, въ которую всѣмъ намъ, рано или поздно, неизбѣжно вступить,—не темна, и ужасы загробной участи не такъ страшны, по благодати Господа и Спаса нашего Христа и безцѣнныхъ заслугъ Его, усвояемыхъ намъ живою вѣрою въ Него; а безъ благочестія не въ состояніи разсѣять мрака этой сѣни и этихъ ужасовъ самыя высшреннія и всеобъемлющія знанія и мудрованія человѣческія.

Итакъ—говорю—*обучайте себя баагочестію*. Это обученіе не только принесетъ вамъ самыя вождѣленные плоды въ предстоящей вамъ на землѣ жизни, дастъ самую крѣпкую опору среди всѣхъ тревоженій житейскихъ, самую надежную охрану среди всѣхъ соблазновъ міра сего, самое вѣрное прибѣжище отъ всѣхъ скорбей, неизбѣжныхъ, конечно, и вамъ особенно—въ той скромной средѣ, къ коей принадлежите вы и по рожденію и по воспитанію своему,—но и вручить вамъ ключъ къ вѣчному блаженству въ небесномъ царствѣ Христа Бога, доступномъ именно только для вѣрующихъ, чистыхъ, добродѣтельныхъ, запечатлѣнныхъ печатію Христовой благодати душъ.

Обучайте себя баагочестію. Обучайте и чрезъ внимательное слушаніе и усвоеніе себѣ уроковъ, такъ называемыхъ, по закону Божію. Ибо въ нихъ преподается не слово человѣческое, но—якоже есть воистину—слово Божіе, глаголы живота вѣчнаго, просвѣщеніемъ Духа святаго возвѣщенные и преданные церкви св. апостолами, раскрытые и разъясненные богумудрыми отцами, *полезные и необходимые ко ученію, ко обличенію, къ наказанію еже въ правдѣ, да совершенъ будетъ Божій человекъ, на всякое дѣло благое уготованъ*, какъ говоритъ апостоль (2 Тим. 3, 16). Только потщитесь, чтобы у васъ не было такъ, какъ бываетъ иногда въ

иныхъ школахъ: числятся уроки о вѣрѣ и благочестіи христіанскомъ въ программѣ учебной на первомъ мѣстѣ и во главѣ всѣхъ наукъ, а на дѣлѣ изучаются какъ послѣдніе, едва нужные,—легко, поверхностно, слагаются лишь въ памяти и въ головѣ, держатся лишь на языкѣ, не обращаются въ плоть и кровь питомцевъ; отъ того скоро и улетучиваются изъ души и исчезаютъ изъ ней бесплодно и безслѣдно. Вотъ почему и случается иногда съ крайнимъ прискорбіемъ видѣть многихъ великосвѣтскихъ и высокостоящихъ людей—мужей и женъ, прошедшихъ полные и высшіе курсы наукъ, съ самымъ блестящимъ лоскомъ мірской образованности и—совершенно почти не смыслящихъ науки благочестія,—едва помнящихъ первые начатки Катицизиса, едва умѣющихъ перекреститься какъ должно, сложить правильно персты для крестнаго знаменія и объяснить, что это сложеніе и знаменіе значить. Нѣтъ, чада о Господѣ, вы слагайте уроки благочестія не въ умѣ только и памяти, а наиначе въ сердцѣ, усвойте ихъ всѣми силами еще чистой и дѣвственной души своей, такъ чтобы отъ избытка сердца всегда вѣщали ихъ и уста ваши, чтобы отъ нихъ образовались въ душѣ вашей крѣпкія и ясныя убѣжденія на всю вашу жизнь, чтобы они сдѣлались твердымъ и непреложнымъ правиломъ для всѣхъ вашихъ дѣйствій и поступковъ, были навсегда подлинно *свѣтильникомъ ногамъ вашимъ и свѣтомъ стезямъ*, и по нимъ *направлялись стопы* ваши во всѣхъ обстоятельствахъ жизни вашей, какъ говорится въ словѣ Божиемъ (Пс. 118, 105. 133). Такимъ только образомъ изученная наука благочестія можетъ быть истинно полезна и спасительна вамъ.

Но подобное изученіе сей науки, усвоеніе себѣ не буквы только мертвой, а и духа животворящаго уроковъ благочестія христіанскаго невозможно средствами одной школы, чрезъ одно преподаваніе ихъ, хотябы и самое наилучшее, земнымъ наставникомъ, чрезъ одно заученіе ихъ, хотя бы и самое прилежное, на память. Самъ *Богъ и Отецъ Господа нашего*

Иисуса Христа—говорить апостолъ,—*даетъ намъ Духа премудрости и откровенія въ познаніе Его и просвѣщены очеса сердца къ уразумѣнію и исполнѣ животворному и плодоносному усвоенію намъ спасительныхъ истинъ вѣры и благочестія. Самъ Онъ утверждаетъ сіи истины Духомъ своимъ во внутреннемъ нашемъ чловѣкѣ и вселлетъ самого Христа върою въ сердца наши, такъ что, въ любви вкоренени и основани возможемъ мы разумѣти, по слову тогоже апостола, совѣсти святыми, что широта и долгота и глубина и высота, разумѣти же пресъщущую разумъ любовь Христову и исполняться во всяко исполненіе Божіе* (Еф. 1, 17, 18. 3, 16—19). Сего то божественнаго учителя—самого Духа Святаго быть ученицами потщитесь, возлюбленные; Его благодатное внушеніе и вліяніе въ сердца ваши всегда привлекать старайтесь, и для принятія ихъ души ваши всегда отверстыми имѣйте. Какимъ образомъ? Молитвою и наипаче—молитвою церковною въ храмъ Божіемъ, при совершеніи въ немъ божественныхъ службъ, особенно же божественной литургіи, когда приносится святѣйшая жертва тѣла и крови Христовыхъ; преданныхъ за животъ міра. Ибо здѣсь-то и въ сіе именно время, поистинѣ, бываетъ надъ нами *небо отверзто* (Іоан. 1, 51) и *лѣствица утверждается на земли, еяже глава досязаетъ до небесе и ангели Божіи восходятъ и низходятъ по ней* (Быт. 28, 12). Здѣсь-то и въ сіе время, по слову апостола, *самъ Духъ Святой ходатайствуетъ о насъ воздыханіями неизглаголанными* (Рим. 8, 26), отверзаетъ нашъ умъ и даетъ просвѣщеннаѣ очеса сердца къ уразумѣнію уроковъ благочестія въ савой таинственной глубинѣ ихъ и къ усвоенію сокровеннаго въ нихъ духа животворящаго. Здѣсь-то и въ сіе время именно воспитывается въ душахъ христіанскихъ, укрѣпляется, возвышается, созрѣваетъ въ мѣру совершенства религіозное чувство—чувство живой вѣры въ Господа и Спаса нашего Христа, пламенной любви къ Нему, всецѣлой преданности и самоотвер-

женной готовности во всемъ благоугождать Ему твореніемъ воли Его святой, крѣпкаго и несокрушеннаго упованія на Него и стремленія къ Нему туда, идѣже есть *Онъ одесную Бога Отца сядя* (Кол. 3, 1).

Пользуйтесь же, возлюбленные, какъ подобаешь симъ благодатнымъ средствомъ къ обученію себя благочестію,—этимъ св. храмомъ и имѣющими совершаться въ немъ Божіими службами. Храмъ сей, какъ *домъ Божій, домъ молитвы есть* (Матѳ. 21, 13). Итакъ блюдите, чтобы не сдѣлался онъ у васъ чѣмъ либо другимъ, чтобы не вносилось что либо иное, кромѣ молитвы; чтобы и молитва чья либо не была здѣсь въ грѣхъ. Ибо и такое оскверненіе святыни храма иными христіанами случается иногда видѣть съ крайнимъ прискорбіемъ. Многіе, собираясь идти въ храмъ, не столько заботятся о томъ, съ чѣмъ надобно явиться здѣсь предъ Господомъ храма,—о молитвенномъ настроеніи духа, о сердцѣ сокрушенномъ и смиренномъ,—сколько о томъ, что нужно только на показъ людямъ,—о суетномъ украшеніи тѣла по модѣ какимъ либо хитрымъ, и часто уродливымъ, плетеніемъ волосъ, или головнымъ уборомъ, и одѣяніемъ *ризь*, какъ можно болѣе *влекущихся подолу* (Ис. 3, 16) и лучше выказывающихъ красоту стана, на что тратится, по всей вѣроятности, гораздо болѣе времени, чѣмъ сколько потомъ придется простоять въ храмѣ. Многіе, далѣе, пришедъ въ храмъ, кажется, едвали сознаютъ ясно, что они являются предъ лице Божіе, для молитвеннаго общенія съ Богомъ, для принесенія Ему жертвы хвалы и благодаренія, для испрошенія у Него прощенія грѣховъ, для принятія отъ Него милостей и щедротъ. Они стоятъ, не зная и не понимая что въ какое время совершается при службѣ и не участвуя ни душою ни тѣломъ въ молитвѣ церковной. А бываетъ, что иными и самое приличіе, требуемое не только въ храмѣ Божіемъ, но и во всякомъ важномъ общественномъ собраніи, и соблюдаемое отъ всякаго порядочнаго человека,—забывается; поднимается шумъ, неумѣстный

говоръ, празднословіе—къ крайнему соблазну и смущенію другихъ предстоящихъ и молящихся во храмѣ, къ великому оскорбленію Господа храма, къ тяжкому осужденію самимъ творящимъ таковая. Ахъ! ужъ лучше бы такіе жалкіе молитвенники совсѣмъ не являлись въ храмъ и оставили насъ совершать службы съ одними стѣнами храма и невидимо сослужащими съ нами небесными силами... Да не будетъ, говорю, ничего подобнаго у васъ, чада возлюбленныя. Научитесь здѣсь на всю жизнь истинно молиться въ Божиѣмъ храмѣ. Ходите сюда ежедневно и утромъ и вечеромъ и для обычной домашней вашей молитвы; съ веселіемъ и спѣшностію идите каждый разъ и на церковную молитву въ праздники Господни по первому зову: *въ домъ Господень поидемъ*, занятыя одною мыслию—явиться здѣсь лицу Божию, исповѣдаться и пѣти имени Его; идите не съ пустымъ и холоднымъ кадиломъ души, а съ полнымъ, горящимъ и издающимъ благовонный ѳиміамъ искреннихъ и чистыхъ молитвенныхъ чувствъ къ Богу. Пришедши же сюда, *стойте добръ*, какъ приглашаетъ стоять церковь, добръ и тѣломъ со всѣми его членами, и душею со всѣми ея силами, и сердцемъ со всѣми его чувствами и помышленіями,—стойте, тщательно внимая всему читаемому, поемому и дѣйствующему въ службѣ и во всемъ этомъ сочувствуя своею душею,—такъ какъ бы служба Богу совершалась и молитва Ему приносилась не одними только служителями алтаря, а и вами вмѣстѣ съ ними, и не тѣми только, которыя будутъ читать и пѣть на клиросѣ, а вообще всѣми. Нѣкоторыя впрочемъ священныя пѣсни пусть бы и всѣ пѣли общимъ стройнымъ хоромъ, а въ другихъ случаяхъ пусть всѣ участвуютъ благоговѣйнымъ вниманіемъ и соотвѣтствующими читаемому и поемому чувствами души и молитвенными движеніями тѣла. Такъ участвуйте всѣ въ совершеніи всѣхъ вообще службъ, въ особенности же божественной литургіи, которая есть важнѣйшая, святѣйшая и спасительнѣйшая изъ всѣхъ службъ. Она есть всегдашнее подробное

вспоминаніе всей исторіи дивнаго смотрѣнія Божія о спасеніи человѣковъ, совершеннаго воплощеніемъ, проповѣдію, страданіями, и смертію, воскресеніемъ и вознесеніемъ на небо Христа Господа и Спаса нашего. Здѣсь какъ бы повторяется каждый разъ предъ очами нашими единожды навсегда принесенная великая голгоетская жертва. Итакъ въ сіе время въ особенности со страхомъ Божиимъ стойте, съ благовѣрнымъ вниманіемъ слѣдите душою вашею за каждымъ словомъ и дѣйствіемъ, исполняйтесь соответствующимъ имъ молитвеннымъ чувствамъ. Напр. въ началѣ литургіи поставляйте себя мысленно предъ яслями, въ коихъ возлегъ воплощенный Спасъ Христосъ Господь, родившись отъ Дѣвы! При маломъ входѣ воспоминайте явленіе Іисуса Христа послѣ крещенія на проповѣдь Евангелія и повторяйте въ слѣдъ за чтеніемъ первую Его проповѣдь о блаженствахъ. Во время великаго входа и пѣнія херувимской пѣсни послѣдуйте за Христомъ Спасителемъ, грядущимъ на вольныя страданія и крестную смерть, читайте про себя всѣ покаянный псаломъ царя Давида и молитве распятаго Господа помануть во царствіи своемъ и каждую изъ васъ и каждаго поимянно изъ родныхъ и близкихъ вашихъ и живыхъ и почившихъ.

• Во время возношенія и освященія св. даровъ иначе имѣйте горѣ сердца и при пѣніи: „Тебѣ поемъ... и молимтиса Боже нашъ“, повергайтесь на землю, предъ совершающимся въ сей моментъ великимъ таинствомъ преложенія хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христовы, и опять, силою сей безцѣнной и святѣйшей жертвы, просите себѣ и роднымъ и близкимъ своимъ у Господа Бога помилованія и всѣхъ потребныхъ благъ. Такъ и далѣе. Такимъ образомъ участвуя всецѣло душою въ совершеніи и прочихъ церковныхъ службъ, вы сдѣлаете ихъ для себя не только нетягостными, неутомительными, какъ нерѣдко кажутся онѣ лѣнливымъ, безъ участія сердечнаго, безъ разумѣнія ихъ смысла посѣтителемъ храма,—но и въ высшей степени пріятными,

отрадными; будете въ нихъ поистинѣ ощущать вѣяніе Духа Божія, благоуханіе благодати небесной, и души ваши подлинно будутъ воспитываться ими, постепенно возрастать, болѣе и болѣе преуспѣвать въ благочестіи и созидаться сами въ храмъ духовенъ Господеви и уго-товляться къ наслѣдію небеснаго царства. Буди съ вами такая милость Господня, молитвами и представительствомъ Пречистой и Препоблагословенной Дѣвы Богоматери! Аминь.

ОБЪЯВЛЕНІЯ.

1.

Вышло изъ печати *четвертымъ изданіемъ*, вновь пересмотрѣнное и пополненное, сочиненіе, подъ заглавіемъ: **О ПРОИСХОЖДЕНІИ И СОСТАВѢ РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ ЛИТУРГІИ, И ОТЛИЧИИ ЕЯ ОТЪ ПРАВОСЛАВНОЙ.** Кіевъ. 1873 года.

Содержаніе сочиненія слѣдующее: Вступленіе. Происхожденіе Римской Литургіи. Откуда Римская Литургія ведетъ свое начало? Кто составилъ ее? Кто изложилъ въ письмени и привелъ въ тотъ видъ, въ какомъ она теперь находится? Составъ Римской Литургіи. (*Изъ Русскомъ переводѣ*) Римская Литургія, совершаемая въ Римско-католическихъ храмахъ и въ Россіи. Отличіе Римской Литургіи отъ Православной. Въ чемъ состоитъ оно? Была ли, въ древности, разность между литургіями Восточной и Западной Церкви? Когда, и по какому случаю произошли тѣ разности, которыми, въ настоящее время, Римская Литургія отличается отъ Православной,—и уважительны ли причины, по которымъ Римская Церковь приняла и доселѣ удерживаетъ такіе обычаи, какихъ не было въ древности? —

Означенное сочиненіе можно получать въ Кіевѣ, адресуясь такъ: въ Кіевѣ, Профессору Академіи Ивану Бобровницкому. Подоль, Волошкаля улица, собственный домъ; или—въ Редакцію «Трудовъ», при Кіевской Духовной Академіи. Цѣна за экземпляръ, безъ пересылки: 60 коп.; съ пересылкою: 80 коп.

2.

Поступила въ продажу **НОВАЯ КНИГА**
„**РУКОВОДСТВО КЪ ВОСПРОИЗВОДИТЕЛЬНОМУ ЧТЕНІЮ КНИГЪ НОВАГО ЗАВѢТА**“.

Выпускъ 2-й.

ПОСЛАНИЯ АП. ПАВЛА.

(къ Римлянамъ, 1-е и 2-е къ Коринѳянамъ и къ Галатамъ).

Составилъ учитель Одесской семинаріи, А. Ивановъ. Кіевъ (21 печат. листъ). Цѣна 1 руб. 50 коп. съ пересылкою.

Эта книга составляетъ непосредственное продолженіе вышедшаго въ прошломъ году РУКОВОДСТВА того же автора и имѣетъ назначеніе замѣнить для учениковъ семинаріи VI класса учебникъ по свѣщ. Писанію. Руководство составлено приспособительно къ программѣ семинарскаго курса и заключаетъ въ себѣ почти непрерывный комментарий на посланія апостольскія. Въ настоящее время составитель приступилъ уже къ печатанію 2-го выпуска, который будетъ заключать остальные посланія ап. Павла и Апокалипсисъ и такимъ образомъ закончитъ кругъ свѣщ. книгъ, составляющихъ предметъ изученія въ VI классѣ семинарій.

Первый выпускъ, **СОБОРНЫЯ ПОСЛАНИЯ.** Цѣна 60 коп. съ пересылкою. Обѣ книги можно получать въ редакціи журнала **ВОСКРЕСНОЕ ЧТЕНІЕ** въ Кіевѣ, за два рубля.

ДРЕВНЕЕ ЯЗЫЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ

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

(продолженіе)

—

в) *Въ философскихъ системахъ.*

Какъ легко замѣтить, ученіе о душепереселеніи развивается у индѣйцевъ строго послѣдовательно въ тѣсной связи со всей религіозной ихъ системой. Оно срослось со всѣми воззрѣніями этого народа на міръ и жизнь, и въ теченіе цѣлаго ряда вѣковъ служить одною изъ главнѣйшихъ основъ индѣйскаго законодательства, религіознаго культа и существеннымъ элементомъ индѣйскихъ сагъ и миѳологій ⁽¹⁾. Оттого европейскимъ миссіонерамъ даже и въ настоящее время очень трудно разубѣдить индѣйцевъ относительно истинности этого ученія ⁽²⁾. Но, развившись въ причуд-

⁽¹⁾ F. Schlegel, Ueber die Sprache und Weisheit der Indier, s. 95; ср. его же Philosophie de l'histoire, t. I, p. 159.

⁽²⁾ Lettr. édif. et curieux., письмо патера де-ла-Лань изъ Пондишери, t. II, 398. По мнѣнію индѣйцевъ, самъ Брамъ преподавалъ ученіе о душепереселеніи и потому оно не можетъ быть ложнымъ. Ib., 466.

ливыхъ и уродливыхъ формахъ, оно легло тяжелымъ и невыносимымъ бременемъ на умъ и чувство народа. Никто не былъ чуждъ грѣха вообще, а тѣмъ менѣе могъ кто-нибудь уберечься отъ тѣхъ мелкихъ преступленій, однообразно сводящихся къ присвоенію чужой собственности ⁽¹⁾, за одно изъ которыхъ, по законамъ Ману, ожидало тяжелое наказаніе въ адскихъ мукахъ и длинный рядъ переселеній, могшій доходить до десяти тысячъ милліоновъ разъ ⁽²⁾, а слѣдовательно до безконечности. Душенереселеніе, вмѣсто того, чтобы спасти душу и вывести ее, какъ божественную искру, изъ пепла матеріи, освободить ее отъ грѣховныхъ узъ плоти и привести къ вѣчному блаженству съ соединеніемъ съ Брамю, становилось безысходнымъ мученіемъ, повергало человѣка въ бездну гибели и невозвратнаго удаленія отъ Божества. Потому съ самаго же перваго раза ученіе о душепереселеніи соединилось у индѣйцевъ съ ученіемъ о средствахъ избавленія отъ него и скорѣйшаго достиженія Брамъ. Средство къ скорѣйшему соединенію съ Брамю отчасти указывается еще въ Ведахъ безъ отношенія къ душепереселенію, въ законахъ Ману въ прямой связи съ нимъ ⁽³⁾, и состоитъ въ познаніи Брамъ, какъ Единаго (Aum, ôm, священнѣйшее выраженіе этого познанія, которое индѣйцы съ благоговѣніемъ безчисленно повторяютъ про себя въ минуты самаго глубочайшаго созерцанія) и своей души, какъ его части. Но особенное раскрытіе это-

⁽¹⁾ Ману, XII, 62—67.—Въ Ramaуena находится слѣдующій рассказъ: одинъ молодой человѣкъ вошелъ въ саль отшельника и сорвалъ нѣсколько травъ. Отшельникъ оскорбился и тотчасъ осудилъ душу его на переселеніе въ дерево, въ которомъ она должна была пребывать до тѣхъ поръ, пока Вишну не придетъ въ міръ и не сломитъ хотя одну вѣтку съ этого дерева. Lettr. éd. et cur., II, 476.

⁽²⁾ Ману, VI, 61—63.

⁽³⁾ Ману, VI, 73—74; XII, passim.

го средства не только для достиженія Брамь, но преимущественно для избавленія отъ душепереселенія сдѣлалось едва ли не самымъ главнымъ и существеннымъ предметомъ религіозно-философскаго размышленія индѣйцевъ.

Религіозно-пантеистическое міросозерцаніе индѣйцевъ остается краеугольнымъ камнемъ въ развитіи ихъ философскаго мышленія, которое не переступало границъ религіи. Мысль индѣйцевъ, разъ допустивши въ строго послѣдовательной формѣ религіозно-философской спекуляціи саморазвитіе Божества въ міръ, не могла уже, при отсутствіи свѣта божественнаго откровенія, и твердыхъ научно-философскихъ основъ, отстать отъ чудовищнаго заблужденія, по которому утверждалось полное единосуціе челоуѣка съ Божествомъ. Увлекаемые роковою силою своего умозрѣнія, индѣйцы попадали въ бездну, которую діалектическое мышленіе естественно находило между чистотою и совершенствами безконечнаго Духа и зломъ и несовершенствомъ всего вещественнаго міра и челоуѣка, истекшаго изъ сущности тогоже Безконечнаго. Для философскаго мышленія древнее преданіе о паденіи духовъ уже утратило свой смыслъ и не могло служить къ тому, чтобы установить переходъ отъ истиннаго бытія совершеннаго Брамь къ призрачному бытію несовершеннаго міра. Когда такимъ образомъ простое религіозное созерцаніе вещей вызывало потребность въ раціональномъ, дискурсивномъ анализѣ своего содержанія, и Веды, хранившіе печать древнѣйшихъ вѣрованій и преданій, становились въ противорѣчіе съ новыми воззрѣніями, выходящими изъ послѣдовательнаго пантеизма, брамины предлагали множество комментаріевъ къ священнымъ книгамъ и систематическихъ трактатовъ, имѣвшихъ цѣлю согласить Веды съ этими новыми воззрѣніями. Философская, діалектическая постановка этихъ толкованій образуетъ рядъ такъ называемыхъ философскихъ индѣйскихъ системъ. Но въ сущности религія и философія, созерцаніе и діалектика у индѣйцевъ

коренятся на одной общей почвѣ, преслѣдуютъ однѣ и тѣже цѣли, такъ что между ними нельзя полагать никакого строгаго различія. Въ религіозномъ созерцаніи все дѣло сводилось къ выясненію отношеній человѣка и міра къ Божеству, Брамѣ. Этотъ же чисто религіозный вопросъ сталъ основой и индѣйской философіи. Истинный мудрецъ, сознавая ничтожество всего земнаго, стремился, какъ и браминъ, достигнуть высшей и истинной цѣли своего существованія, погруженія въ Брамѣ. Оттого въ индѣйской философіи, какъ и въ религіозномъ созерцаніи, теоретическое отчужденіе духа отъ всего матеріальнаго и чувственнаго одинаково соединялось въ практической жизни съ строжайшимъ аскетизмомъ, направленнымъ къ тому, чтобы малый человѣческій духъ достигъ соединенія съ Духомъ великимъ. Достиженіе послѣдняго, высшаго блаженства и спасенія отъ матеріи въ глубинѣ Безконечнаго составляетъ послѣднюю и единственную цѣль какъ религіи такъ и философіи индѣйцевъ. Но власть матеріи надъ человѣкомъ осуществляется въ неизбѣжномъ переселеніи его души по рядамъ матеріальныхъ формъ. Отсюда вопросъ о душепереселеніи, вмѣстѣ съ кореннымъ вопросомъ объ отношеніи міра и человѣка къ Божеству, неминуемо вошелъ въ существенное содержаніе индѣйской философіи (1).

Въ философіи Веданты (конецъ Ведъ (2)), наиболее близкой къ Ведамъ и по вѣроятности древнѣйшей изъ индѣйскихъ системъ (3), идея о Брамѣ

(1) Новицкій даже прямо высказываетъ, что «вся индѣйская философія занимается однимъ и тѣмъ же вопросомъ—освободить душу отъ ея странствованій» ч. I, 241.

(2) Веданта известна еще подъ именемъ системы Миманзы. Популярный коммендиумъ этой системы носитъ названіе Vedanta-Sara, но значительная доля ея положеній заключается въ упанишадахъ позднѣйшаго происхожденія. Ср. Windischmann, s. 1777.

(3) Коерен, I, 57.—Тѣ, которые относятъ систему Веданты къ болѣе позднему времени, чѣмъ философію Сикья и Ньяя,

получаетъ самую тонкую и послѣдовательную постановку и развитіе, хотя прилагается большое стараніе, чтобы спекулятивные и діалектическіе выводы одинаково обосновать на изреченіяхъ Ведъ. Брами или *Ātma*, *Paramātma* (Духъ, Перводухъ) по Ведантѣ представляется какъ единая, вѣчная, несозданная, сама чрезъ себя существующая, сама себѣ равная, неизмѣнная сущность. Эта, сама себѣ равная и неизмѣнная сущность однако развивается въ міръ и становится сколько творческимъ принципомъ, столько и твореніемъ, въ одно и тоже время причиной и дѣйствиємъ, составляетъ въ извѣстномъ смыслѣ дѣйствующую (*efficientens*) и матеріальную (*materialis*) основу вселенной. Будучи безтѣлеснымъ, абсолютное существо Брами является во всякомъ тѣлѣ, будучи безвиднымъ, проходитъ чрезъ всѣ виды. Прежде всего изъ него истекаетъ, какъ тончайшій элементъ, эфиръ, изъ эфира развивается воздухъ, изъ воздуха огонь, изъ огня вода, изъ воды земля. Изъ этихъ основныхъ стихійныхъ элементовъ составляются тѣла, которыми облекаются и человѣческія души. Веданта различаетъ три тѣлесныхъ формы, которыя облекаютъ душу: грубо-матеріальную, которая образуетъ внѣшній видъ человѣка и послѣ смерти разлагается, тонко-матеріальную и основную (*sūxma, ursachende*), которыя сопровождаютъ душу во всѣхъ ея переселеніяхъ до того пункта, когда душа сливается съ Брамою и когда, по вѣрованіямъ всѣхъ древнихъ народовъ, она оставляетъ тонко-матеріальное и основное тѣло въ высшихъ сферахъ атмосферы и планетнаго міра (¹). По своему происхожденію и сущности всѣ отдѣльныя души суть части міроваго Духа, изъ котораго онѣ брызжутъ какъ искры изъ ог-

смишиваютъ происхожденіе самой системы съ ея литературою обработкой и изложеніемъ.

(¹) Koeppen, I, 58; Colbrook, *Miscellaneous Essays*, I, 372; Lassen, *Indische Alterthumskunde*, IV, 838—840.

ня, но при этомъ Веданта также признаетъ, что душа человѣка поселена въ тѣлѣ за грѣхи прошлой жизни и слѣдовательно допускаетъ предсуществованіе душъ, хотя не возводитъ этого предсуществованія до первобытной катастрофы паденія духовъ.

Какъ-бы то ни было, Веданта, согласно съ ортодоксальнымъ брамаизмомъ признаетъ, что Брама существуетъ въ мірѣ. потому что изъ него міръ получилъ свое начало; онъ одушевляетъ матерію какъ міровой Духъ, и жизнь міра зависитъ отъ присутствія въ немъ его частей. „Вообразите, говорятъ индѣйцы въ духѣ Веданты, безчисленное множество различной величины сосудовъ, которые всѣ наполнены водой; представьте себѣ теперь, что солнце отвѣсно падаетъ своими лучами наѣ этими сосудами: не отразится-ли оно въ каждомъ изъ нихъ, такъ что въ каждомъ будетъ видно маленькое солнце. или вѣрнѣе пукъ лучей, непосредственно истекающихъ изъ этого блестящаго свѣтила. Тоже происходитъ и въ мірѣ: сосуды—это различныя тѣла, души которыхъ эмануруютъ изъ Браны подобно лучамъ солнца“ (1). Но, будучи имманентнымъ міру, Брама въ тоже время, какъ единое истинное бытіе, выше міра, и на этомъ именно преизбыточествѣ сущности Браны надъ жизнью міра Веданта, согласно съ религіознымъ возрѣніемъ истиннаго брамаизма Ведъ, упанипадъ и законовъ Ману, основываетъ свое ученіе, что все снова втекаетъ въ Брану такъ же, какъ все изъ него вытекло. Изъ существеннаго неравенства Браны и міра, какъ цѣлаго, отъ котораго отпали не всѣ части, Веданта устанавливаетъ нравственную необходимость процесса возвращенія, обратнаго процессу эманации. Этотъ процессъ возвращенія состоитъ въ душепереселеніи.

До сихъ поръ, какъ видно, Веданта не удаляется отъ ортодоксальнаго религіознаго созерцанія индѣй-

(1) Lettr. édif. et cur., II, 472—473.

цевъ. Но, направляясь къ тому, чтобы освободить душу человѣка отъ узъ матеріи и доставить ему по смерти высшее благо въ соединеніи съ Брамю, Веданта стремится спасти его отъ душепереселенія, слѣдовательно разрушить то, что представляла религія, и отыскать прямой путь для конечныхъ существъ къ Безконечному, чего не въ силахъ было сдѣлать религіозное созерцаніе. Этой цѣли Веданта старается достигнуть посредствомъ истиннаго познанія того, какъ Брама, существо абсолютное, относится къ міру конечныхъ вещей. Діалектически развивая понятіе о Брамѣ, какъ единой истинной сущности, Веданта ищетъ примиренія противорѣчія между Божествомъ и развившимся изъ него міромъ и здѣсь уже уклоняется отъ первоначальныхъ религіозныхъ воззрѣній брамаизма. Рядомъ съ абсолютною сущностью Брамы діалектика Веданты уже не допускаетъ реальности какого-нибудь другаго бытія, проистекающаго изъ Единаго и Безконечнаго путемъ эманации. Пронасть, лежащую между абсолютнымъ бытіемъ Брамы и условнымъ, конечнымъ матеріальнымъ міромъ, Веданта не можетъ наполнить никакимъ посредствующимъ членомъ, и чтобы устранить непримиримый дуализмъ между Божествомъ и міромъ, она прямо отрицаетъ всякую реальность вещественнаго міра и объявляетъ его призракомъ, мечтою воображенія. Въ природѣ и жизни, по Ведантѣ, нѣтъ ничего, отъ пылинки вещества до малѣйшаго движенія человѣческаго духа, что имѣло бы субстанціальное значеніе, обладало бы объективной подлинностью и истинностью своего собственнаго бытія. Только Брама есть истинное бытіе, а весь міръ въ полномъ смыслѣ слова—*маја*—призракъ, самъ по себѣ безусловное ничто⁽¹⁾; всѣ его формы, свѣтъ и тѣнь, жизнь и смерть суть ничто иное, какъ прозрачное обнаруженіе сущ-

(1) Windischmann, s. 1598, Maitrajani-Upan.

ности Брамь ('). Но мы впадаемъ въ обольщеніе, когда это обнаруженіе принимаемъ за нѣчто дѣйствительное, подобно тому, какъ насъ обольщаетъ пустынный миражъ; намъ только кажется, что существуетъ нѣчто, или міръ; за обманомъ чувствъ, какъ за облаками солнце, скрывается Единое, Брама. Не Брама обольщаетъ насъ, а мы сами обманываемся вслѣдствіе своего незнанія истинной сущности Брамь; предметы и явленія матеріальнаго міра, затемняющіе чистаго Брамь, какъ облака—блистающее солнце, въ дѣйствительности составляютъ помраченіе собственныхъ глазъ челонѣка. Однако и это помраченіе въ свою очередь призрачно и исчезаетъ, какъ только изощрается взоръ духа. Какъ солнечный свѣтъ разсѣваетъ туманъ; такъ истинное знаніе разсѣваетъ мракъ невѣденія и разрушаетъ миражъ, который представляетъ міръ—маја. „Въ прошломъ много свершилось твоихъ и моихъ возрожденій, о Арджунъ, говоритъ Багаванъ въ Багавадгитѣ ('). Но я нерожденъ, неизмѣненъ, какъ и всѣхъ существъ

(') Въ живыхъ образахъ представляетъ это Руми (Bastian, П, 445):

Ich bin das Sonnenstäubchen, ich bin der Sonnenball,
 Ich bin der Morgenschimmer, ich bin der Abendhauch,
 Ich bin des Haines Säuseln, ich bin der Wogenschall,
 Ich bin der Wesen Kette, ich bin der Welten Ring,
 Der Schöpfung Stufenleiter, das Steigen und der Fall;
 Ich bin was ist und nicht ist; ich bin, o der du's weisst,—
 Ich bin die Seel' im All... Ср. Bbagawadhita у Шлегеля,
 s. 303.

(Я въ солнечномъ лучѣ пылинка, я вмѣстѣ и солнечный шаръ;
 Я утренній разсвѣтъ и дуновенье вечерняго вѣтра;
 Я шелестъ листьевъ въ рошѣ и шумъ волнъ на морѣ;
 Я цѣпь существъ, кольцо міровъ;
 Я лѣствица твореній, ихъ возрастаніе и гибель;
 Я то, что есть и не есть: я, о познающій!—
 Я есмь душа во всемъ)....

(') Эпизодъ изъ Магабхараты, проводящій идеи Веданты.

Владыка. Моимъ существомъ обладая, я возникаю каждый разъ чрезъ свое собственное обольщеніе (maja) ⁽¹⁾.

Признаніе матеріальнаго міра призракомъ, выраженное и проведенное въ Ведантѣ со всею ясностью и послѣдовательностью, измѣняетъ брамаическій взглядъ на отношеніе Брами къ міру и повидимому устраняетъ противорѣчіе между тѣмъ и другимъ. Два противоположныхъ начала, духъ и матерія сводятся къ единству. Для Веданты остается единый Брама, постигаемый внутренними очами человѣческаго духа. съ нимъ совершенно тождественнаго. Глаза, обращенные въ непонятную тьму матеріи, истинный мудрецъ закрываетъ, чтобы не имѣть никакого отношенія къ чувственнымъ вещамъ, преисполненнымъ джи и тлѣнія. Истинная сущность божественнаго Духа чиста отъ всякой порчи, отъ всякаго измѣненія и бѣдствія, присущаго призрачной матеріи; равно и человѣческій духъ, свѣтлая искра божественнаго огня, въ матеріальномъ миражѣ только тускнѣетъ, омрачается, оставаясь въ своей сущности чистымъ и святымъ. Грѣху и чувственности подвергается только низшая душа (manas), тѣсно связанная съ призрачнымъ матеріальнымъ тѣломъ, между тѣмъ какъ духъ человѣка чуждъ всего матеріальнаго и чувственнаго и долженъ быть чуждъ всякихъ отношеній къ тѣлу, въ которомъ онъ заключенъ. И если бы душа, находясь въ тѣлѣ, знала, что оно не больше, какъ призракъ, что и внѣшній міръ его окружающій—тоже призракъ, для нея ничего бы не стоило собственнымъ усиліемъ разсвѣять этотъ призракъ и освободиться отъ плачевной участи переселеній. „Кто отвращается отъ тлѣннаго и скоропреходящаго и въ постоянномъ устремленіи къ Единому, вѣчному отрекается отъ всѣхъ пожеланій, познавая Брамю какъ единую истинную сущность, учитъ Веданта, тотъ этимъ путемъ ускоряетъ свое соединеніе съ нимъ; душа его въ силу

(1) F. Schlegel, Ueber die Sprache и пр., s. 296.

истиннаго знанія возвращается въ міровую душу и такимъ образомъ освобождается отъ роковаго переселенія. Кто съ полнымъ вниманіемъ познаетъ истину, тотъ освобождаетъ самъ себя, пятьдесятъ своихъ предковъ и пятьдесятъ потомковъ. Онъ не возродится снова: какъ змѣя снимаетъ кожу, такъ и онъ сбрасываетъ тѣло; и на какомъ бы мѣстѣ это ни случилось, онъ сію же минуту будетъ свободенъ (т. е. отъ узъ тѣла и переселеній“ (1)). Призрачно живущій считаетъ призрачный міръ за нѣчто дѣйствительное; истинно живущій (кто познаетъ истинную сущность бытія Браммы) за ложь и обольщеніе; онъ познаетъ за дѣйствительность только свое единство съ Брамою. По скольку онъ силою познанія разсѣваетъ призракъ матеріальнаго міра и своего тѣла, заслоняющій отъ него сущность Браммы, по стольку онъ освобождается отъ переселеній; устрняя призрачныя формы бытія, дуна его прямо направляется къ соединенію съ Брамою (2). Какъ послѣдній результатъ всякаго созерцанія и мышленія, высшій пунктъ всякаго познанія и премудрости, полная мѣра спасенія и блаженства, въ Ведагѣхъ выражается постояннымъ повтореніемъ: „ты—Это (Тад)—Брама“ (3).

Такъ какъ, сообразно съ воззрѣніями Веданты, тѣло человѣка унижалось еще болѣе, чѣмъ въ чистомъ брамаизмѣ, считалось единственнымъ и полнымъ вмѣстилищемъ грѣха, узами и мрачною темницею души, то религія и философія за одно объявили его существованіе и весь кругъ чувствєнныхъ воспріятій и потребностей человѣка незаконнымъ и стали проповѣдывать доходившее до крайностей самоистязаніе и умерщвленіе плоти, чтобы способствовать спасенію души

(1) Weber, Ind. St., II, 170.

(2) Windischmann, s. 1776: положенія Веданты, 41—43; Lassen, IV, 838—840.

(3) Windischmann, s. 1738; 1787: Vedanta-sara.

отъ переселеній. Такимъ образомъ идея и ученіе о душепереселеніи у индѣйцевъ вносило въ религіозную и философскую практику строжайшій аскетизмъ. Однако съ перваго же раза видно, что въ аскетизмѣ этого рода нѣтъ нравственнаго значенія. Онъ выражаетъ не идею нравственнаго очищенія души и самоисправленія, а прогивуестественное презрѣніе человѣка къ плоти изъ желанія освободить изъ нея свой духъ, который самъ по себѣ божественно чистъ и святъ и совершенно не нуждается ни въ какомъ очищеніи. Духъ человѣка совершенно чуждъ грѣховнаго тѣла, съ гордымъ презрѣніемъ и отвращеніемъ стотритъ на него и съ тупымъ отчаяніемъ старается разбить его оковы. Душа, говорятъ брамины, находится въ тѣлѣ какъ птица въ клѣткѣ; чтобы освободиться изъ нея, птицѣ нужно бы познать только, что она сама можетъ разбить эту клѣтку. Какъ человѣкъ живетъ въ домѣ и старается исправлять въ немъ всякую порчу, такъ и душа въ тѣлѣ: она обитаетъ въ немъ, старается сберечь его и возобновлять ослабѣвшія силы; но, поступая такъ, душа привязывается къ жилищу и уже не можетъ безъ него существовать. Какъ человѣкъ выходитъ изъ своего дома, когда онъ болѣе негоденъ для житья, и переходитъ въ другой, такъ и душа оставляетъ свое тѣло, когда болѣзнь, или какой-нибудь другой случай дѣлаютъ его негоднымъ для жизни, и овладѣваетъ какимъ-нибудь другимъ. Поступая такъ, она никогда не достигнетъ Браны; она должна познать, что для достиженія его необходимо освободиться отъ всякой привязанности къ своему тѣлу и оставить его безъ всякаго вниманія и попеченія, такъ чтобы во всякое время она была готова покинуть его безъ малѣйшаго сожалѣнія ⁽¹⁾. Очевидно, индѣйскій аскетизмъ на-

(1) Lettr. éd. et cur., II, 467—469.—Бушѣ приводитъ разсказъ изъ Пуранъ, который показываетъ, какъ нѣкоторые люди достигаютъ того, что даже заживо могутъ оставлять свое тѣло и вновь въ него возвращаться.

правляется только въ одну сторону, на тѣло человѣка, и не простираетъ своихъ требованій на другую сторону человѣческой личности, на душу (¹). И если можетъ показаться, что такой аскетизмъ (²) имѣетъ аналогію съ жизнью христіанскихъ отшельниковъ, то эта аналогія не простирается дальше внѣшней формы; по духу индѣйскій отшельникъ діаметрально противоположенъ христіанскому. Христіанскій аскетизмъ равномерно простирается на душу и тѣло въ единствѣ человѣческой личности. Христіанскій отшельникъ ищетъ примиренія съ Богомъ и спасенія не въ силу существеннаго достоинства своей души, созданной по образу Божію и подобію, а въ силу божественной благодати и милосердія, въ сознаніи своей грѣховности въ тѣлѣ и духѣ. Никакіе подвиги въ христіанской отшельнической жизни не спасутъ человѣка безъ содѣй-

(¹) Оттого все индѣйское нравственное ученіе, весь аскетическій ритуалъ имѣетъ въ виду не человѣка вообще, какъ полную духовно-нравственную личность, а только тѣла людей различныхъ кастъ. Оно имѣетъ въ виду душевное спасеніе не отъ грѣха, а отъ тѣла, не ставитъ одинаковаго нравственнаго идеала для всѣхъ людей, а только заботится какъ-бы о механическомъ выдѣленіи души изъ тѣла той или другой касты. Нравственныя предписанія дробятся до безконечности, подавляютъ всякую свободу духа и уничтожаютъ нравственное значеніе человѣческихъ поступковъ, которые получаютъ характеръ механической. Было бы исполнено то или другое предписаніе, совершены тѣ или другіе подвиги покаянія, результатъ будетъ вѣренъ и одинаковъ: оковы тѣла будутъ разбиты, и душа переселится въ высшую форму и т. д. до Брамъ; — Ср. Windischmann, s. 1889.

(²) Какъ будетъ видно въ послѣдствіи, онъ составляетъ общую черту въ нравственной жизни древняго дохристіанскаго міра. построенной на религіозно-философскихъ началахъ, и развивается, какъ у индѣйцевъ. въ связи съ идеями душепереселенія изъ одного и тогоже источника—изъ безсилія языческой мысли и дѣятельности примирить дуализмъ между Божествомъ и міромъ, духомъ и матеріей.

ствія божественной благодати и усвоенія заслугъ божественнаго Искупителя. Отшельникъ является предъ Богомъ грѣшникомъ не по одному тѣлу, но и по духу. Умерщвляя тѣло, онъ все-таки знаетъ, что безъ благодати Божіей душа его не спасется и не достигнетъ вѣчнаго блаженства. Если наконецъ христіанскій отшельникъ считаетъ свое тѣло источникомъ немощи и грѣха, то онъ не выдѣляетъ отъ участія въ грѣхѣ и свою душу. Человѣкъ грѣшитъ въ тѣлѣ, но грѣшитъ вмѣстѣ съ душою въ силу ея нравственной свободы и тѣснѣйшей связи съ тѣломъ, такъ что и воздаяніе за праведную, или грѣховную жизнь человѣкъ получаетъ не по одному духу, но и по тѣлу. Напротивъ индѣйскій отшельникъ чрезъ подвиги самоистязанія и умерщвленія плоти стремится къ такому единенію съ Божествомъ, которое зависитъ не отъ благодати и милости послѣдняго, а составляетъ со стороны его прямой долгъ. Къ Брамѣ стремится не грѣшная душа, не душа, подавленная сознаниемъ своихъ собственныхъ грѣховъ, а частица самого Божества, консубстанціальная съ нимъ, и только подавленная сознаниемъ своего заключенія въ грѣховномъ и чуждомъ ей тѣлѣ. Оттого единеніе души съ Божествомъ у индѣйцевъ не нравственно, а необходимо и настоятельно требуется со стороны человѣка. Оно совершается какъ-бы по закону тяготѣнія, по механической центростремительной силѣ, и въ глубинѣ Брамъ уничтожается не только призракъ свободы, но и вся личность человѣка. Индѣйскій мудрецъ безусловно отвергъ бы вѣчную жизнь въ христіанскомъ смыслѣ, какъ безконечное продолженіе существованія личности человѣческой души. „Какъ рѣки, текуція въ океанъ, исчезаютъ въ немъ и теряютъ свои имена и формы, точно такъ и познающіе, освобождаясь отъ своего имени и образа, вступаютъ въ океанъ вѣчнаго бытія Брамъ. Кто познаетъ этого высочайшаго Брамъ, тотъ самъ становится Брамю; онъ отлагаетъ отъ себя всякую скорбь и грѣхъ; свободный отъ узъ тѣла,

онъ становится безсмертнымъ (¹). Понятно, какого рода безсмертіе и блаженство въ будущей жизни общаетъ индѣйское міросозерцаніе и къ какому ведетъ индѣйскій аскетизмъ. Чтобы достигнуть этого безсмертія и блаженства не нужно нравственнаго исправленія и обновленія души, а только простое познаніе; познаніе спасаетъ отъ оковъ плоти, грѣха и душепереселенія“. Кто обладаетъ истиннымъ познаніемъ, тотъ не подвергается тѣмъ переселеніямъ, которыя претерпѣваютъ невѣдущіе; онъ прямо идетъ къ соединенію съ Брамю, съ которымъ онъ сливается, какъ капля съ океаномъ, въ безразличное единство и тожество бытія. Способность къ личной, индивидуальной жизни въ немъ прекращается; онъ становится безсмертнымъ внѣ своего индивидуальнаго духа, который исчезаетъ въ Брамѣ какъ капля, брызнувшая на раскаленный камень (²). Душа человѣка въ концѣ всего соединяется съ міровою какъ вода, находящаяся въ сосудѣ, плавающемъ по волнамъ океана, когда этотъ сосудъ разобьется (³).

Напрасно однако индѣйская мысль усиливалась и надѣялась путемъ познанія довести человѣка до высшаго блаженства въ единеніи съ Брамю. Познаніе могло только открывать человѣку глаза относительно его высокаго достоинства въ ряду другихъ существъ и назначенія въ посмертной жизни, но оно никакъ не было въ состояніи загладить сознаваемого человѣкомъ грѣха и очистить отъ плотской нечистоты. Потому безуспѣшно Веданта въ идеѣ системы жертвуетъ объективнымъ существованіемъ матеріальнаго міра, чтобы спасти единство абсолютнаго бытія Брамь. На дѣлѣ матеріальный міръ остается непреодолимой преградой для познающаго созерцанія и мышленія, которое само-

(¹) Windischmann, s. 1705, Mundaka-up.; Ind. St., I, 456: *Prasna-upan.*

(²) Colebrook, Essays, p. 193.

(³) Colebrook, Asiat. Research., VIII, 424.

надѣянно ищетъ прямого пути въ недостижимыя глубины божественнаго существа. Усилія мысли уничтожить въ сознаниі и практикѣ дѣйствительность матеріи разбиваются объ эту самую дѣйствительность. Оттого познаніе, которое Веданта предлагаетъ какъ средство освобожденія души отъ узъ матеріи, оказывается средствомъ палліативнымъ и недостаточнымъ; оно вовсе не прекращаетъ мучительнаго переселенія души и не въ состояніи приблизить ее къ Божеству на столько, чтобы она могла найти полное освобожденіе, успокоеніе и удовлетвореніе. Веданта успокоиваетъ и утѣшаетъ человѣческую душу только призракомъ свободы, которой она ищетъ въ познаніи міра, какъ призрака и — Браны какъ Единаго. Въ самомъ дѣлѣ, познаніе, которое по идеѣ Веданты открываетъ путь къ абсолютному бытію Браны, также должно быть безусловнымъ, т. е. въ него не можетъ входить ни одинъ элементъ, взятый отъ призрачно-матеріальнаго міра; оно должно быть единичнымъ, непосредственнымъ актомъ духа, совмѣщающимъ полное тожество мышленія и бытія, единаго и себѣ равнаго (1). Но такое безусловное познаніе безусловнаго никакъ и никогда недостижимо въ дѣйствительности, пока человѣческой духъ заключенъ въ тѣлѣ. Матерія, какъ бы она ни была призрачна и не истинна, скрываетъ и затѣмняетъ истину предъ очами стремящагося къ ней духа. Теоретически могло быть вѣрнымъ, что какъ скоро душа познаетъ свое тожество съ Браною, убѣдится, что матерія, полная грѣха, не есть ея истинное жилище, то этимъ самымъ она уже будетъ удержана отъ привязанности ко всему чувственному и матеріальному, а слѣдовательно и отъ грѣха, а вмѣстѣ съ тѣмъ и отъ переселеній. Но, буду-

(1) Очевидно, что къ такому именно познанію индѣйцы и стремились, повторяя безъ умолку «ты—Эго (Тад)» и стараясь въ этой фразѣ заглушить все содержаніе своей чувственно-духовной личности.

чи заключена въ дѣйствительной матеріи, она не можетъ не воспринимать на себя ея вліяній и потому, лишенная божественной силы, грѣшитъ съ роковою необходимостью и вслѣдствіе этого опять остается въ удаленіи отъ Божества и вѣчнаго блаженства. Не смотря на то, что матеріальныя формы, возникая и погружаясь въ ничтожество, своею непрочною указываютъ на свою призрачность, пустоту и неистинность, такъ что повидимому достаточно простаго познанія, чтобы всѣ призраки, окружающіе человѣческую душу, разсѣялись, душа такъ глубоко погружена въ эти формы и такъ тѣсно съ ними связана, что привуждена приближаться къ истинному бытію Браны не иначе, какъ путемъ переселеній. Поэтому Веданта, настаивая, что познаніе истинной сущности Браны и ничтожества всего земнаго спасаетъ душу отъ необходимости переселеній, въ тоже время присоединяетъ къ познанію, какъ философскому средству достиженія Браны, душепереселеніе, какъ средство религиозное, въ томъ же видѣ, какъ оно излагается въ упанишадахъ и въ законахъ Ману.

Такимъ образомъ переселеніе душъ и по религиозному и по философскому воззрѣнію индѣйцевъ идетъ съ незапамятныхъ временъ и неоканчивается давнымъ тѣломъ, а простирается далѣе и далѣе. При первоначальномъ возникновеніи ученія о душепереселеніи рядъ возрожденій, необходимыхъ для полнаго очищенія души, былъ по всей вѣроятности ограниченъ небольшимъ и опредѣленнымъ числомъ переселеній, какъ это по крайней мѣрѣ видно изъ фрагмента Голуэлля; но потомъ, съ развитіемъ нравственного сознанія, когда противоположность между чистотою Браны и несовершенствами міра становилась яснѣе, естественно оказалось, что для омраченной души недостаточно возродиться нѣсколько десятковъ разъ, чтобы очиститься отъ грѣха, и по внутреннему и неотступному требованію нравственного закона странствованіе несчастной дѣлалось все длиннѣе, безконечнѣе и безнадежнѣе. Попытка Веданты

освободить человѣческую душу отъ необходимости переселеній привела индѣйцевъ къ новому противорѣчію, по которому матеріальный міръ, будучи призракомъ, въ тоже время признается объективнымъ поприщемъ дѣйствительнаго переселенія души. Притомъ путь познанія для избѣжанія роковаго странствованія возможенъ только для высшихъ существъ въ мірѣ, для человѣка; что же остается для тѣхъ душъ, которыя имѣли несчастіе переселиться въ тѣла животныхъ и даже въ неодушевленные предметы? Между тѣмъ съ одной стороны матерія неуставно и ежеминутно облагаетъ душу грѣхомъ и нечистою, такъ что изъ тысячи человѣкъ можетъ быть только одинъ стремится къ добродѣтели, справедливо предполагаетъ Багавадгита (1); и тѣмъ сильнѣе илическое зло опутываетъ человѣка, чѣмъ дольше, а особенно чѣмъ ниже переселяется его душа. Съ другой стороны, переселеніе души, также какъ и индѣйскій аскетизмъ, не имѣетъ ни нравственной силы, чтобы спасти отъ грѣха, ни нравственнаго значенія, чтобы удержать отъ него. Въ низшихъ существахъ грѣхъ и нечистота вмѣсто убавленія только нарастаетъ. Человѣкъ, укравшій кусокъ хлѣба и превратившійся за этотъ грѣхъ въ крысу, развѣ не станетъ, развѣ наконецъ не долженъ по естественному порядку вещей воровски доставать зерна для своего пропитанія и слѣдовательно повторять первый грѣхъ до безконечности? Развѣ хищная птица дѣлаетъ меньшій грѣхъ, разрывая свою добычу, чѣмъ душа, поселенная въ ней за легкое воровство? Очевидно, что какъ очистительное средство душепереселеніе было мало того, что недостаточно, а даже совершенно бесполезно. Оно оказывается неудачнымъ и невѣрно рассчитаннымъ механическимъ процессомъ, посредствомъ котораго человѣкъ чаялъ достигнуть Божества не въ силу своего нравственнаго перерожденія и возвышенія, потому что ду-

(1) Bhagavadhita у Шлегеля, s. 296.

ша его и безъ того божественна, а просто въ силу самаго движенія души чрезъ лѣствицу существъ. Какъ разъ спущенная стрѣла, душа должна была истратить все количество сообщеннаго ей движенія, прежде чѣмъ дойти до цѣли своего успокоенія въ Брамѣ. Въ душепереселеніи не выражается даже простая идея воздаянія за грѣхъ; оно служитъ только неизбѣжною и роковою уплатою, рассчитанною со всею уязвимою нравственнаго чувства и сознанія. Въ самомъ дѣлѣ, какое соотношеніе между грѣхомъ и переселеніемъ души въ то или другое тѣло, какъ напр. назначается въ законахъ Ману? Какъ бы то ни было, стоило человѣку уплатить за свой грѣхъ соотвѣтствующимъ переселеніемъ, чтобы уничтожился грѣхъ, за который душа переселилась. Но такъ какъ въ каждомъ новомъ тѣлѣ душа совершаетъ новые грѣхи, потому что самое тѣло носитъ въ себѣ всю бездну нечистоты, то цѣль поселенія въ немъ не достигается, и переселеніе идетъ въ безконечность. Человѣкъ теряетъ въ своемъ сознаніи всякое представленіе о своемъ прошедшемъ и будущемъ и видитъ только настоящую, случайную форму своего жалкаго существованія. „Начало вещей сокрыто въ мракѣ, ясна только середина, говорится въ Багавадгитѣ; темно и то, что по смерти бываетъ“ (1). Рожденія слѣдуетъ за рожденіями въ постоянномъ потокѣ, и не видно имъ конца, такъ что во что бы то ни стало вужно было искать спасенія отъ безконечнаго переселенія души. Только съ перваго раза такой мучительный процессъ показался индѣйцамъ (какъ и всему древнему человѣчеству) дѣйствительнымъ и превосходнымъ средствомъ очищенія отъ грѣха и воссоединенія съ Божествомъ, но потомъ, чѣмъ подробнѣе онъ развивался и выяснялся въ ихъ сознаніи, тѣмъ становился тяжелѣе и невыносимѣе,—и тѣмъ энергичнѣе индѣйскіе аскеты и философы стали употреблять отчаян-

(1) Ibid., s. 294.

ныя усилія спастись отъ душепереселенія, разбить ту безконечную цѣпь скорбнаго странствованія по землѣ, какую духъ человѣческой сковаль самъ для себя.

Не религіозное созерцаніе, а философская мысль взялась за дѣло освобожденія и спасенія души отъ переселеній; не сила религіозной вѣры и надежды, а ограниченная сила человѣческаго познанія одушевляла теперь индѣйцевъ въ отысканіи средства, которое могло бы уничтожить владычество зла и грѣха надъ человѣчествомъ. Познаніе дѣлается основнымъ началомъ и исходнымъ пунктомъ въ системѣ Санкья, приписываемой Капилѣ, время жизни котораго опредѣлить нельзя, такъ что его можно назвать только ближайшимъ предшественникомъ Будды. Санкья отрицаетъ возможность освобожденія отъ матеріи и грѣха чрезъ откровеніе Ведъ (т. е. чрезъ душепереселеніе) и чрезъ какое бы то ни было внѣшнее средство, представляемое религіей. Переселенія души нисколько не достигаютъ той цѣли, чтобы прекратить необходимость новыхъ возрожденій. Единственное средство освобожденія Санкья находитъ въ правильномъ познаніи сущности души и ея отдѣльности отъ природы. Потому вопросъ о душѣ составляетъ основу всей системы Санкья; „она должна быть познаваема, она должна быть выдѣлена изъ природы и присущаго ей зла собственнымъ усиліемъ человѣка;—тогда она не возвратится снова въ узы матеріи“⁽¹⁾. Самъ человѣкъ въ силу познанія, что такое душа и какъ она относится къ измѣнчивымъ вещамъ, достигаетъ въ водоворотѣ міроваго зла успокоенія, которое вполнѣ упрочивается смертью. Понятно, что въ системѣ Санкья человѣкъ, перенося самъ на себя надежду на спасеніе и избавленіе отъ матеріи, уже оставляетъ въ сторонѣ послѣднюю цѣль человѣческихъ стрем-

(1) Koeppen, I, 65; Colebrook, I, 237; Barthélemy Saint-Hilaire, Sur le Sankhya въ «Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques», t. VIII, 125 и сл.

левій, поставленную религіей, т. е. соединеніе съ Брамюю. Оттого Санкья не заботится подобно Ведантѣ о примиреніи духа и матеріи въ единствѣ бытія Брамь, а напротивъ разрываетъ между ними всякую связь, проводя рѣзкій дуализмъ. Духъ и матерія, по Санкья, существуютъ рядомъ и независимо одинъ отъ другой; и тотъ и другая не имѣютъ начала, вѣчны и несозданны. Духъ (Puruscha) даетъ міру только душу, но не бытіе. Матерія (Pracriti) творитъ формы міра, но чужда познанія, а Puruscha спокоенъ, ничего не творитъ, но познаетъ. Душа человѣка, какъ часть этого духа, не дѣятельна, не оказываетъ ни малѣйшаго вліянія на природу и обратно, она только созерцаетъ и познаетъ. И если она въ этомъ смыслѣ дѣятельна, то это только видимость слѣдствіе ея соединенія съ тѣломъ; безъ тѣла она никогда не вышла бы изъ своего спокойствія и неподвижности. Только потому, что она находится въ роковой, отъ вѣка предустановленной связи съ тѣломъ, она подвергается перемѣнамъ въ переселеніяхъ. Какъ актеръ сбрасываетъ съ себя костюмы въ различныхъ роляхъ, такъ и душа (puruscha) въ рядахъ своихъ переселеній бываетъ то богомъ, то человѣкомъ, то звѣремъ и т. д. ⁽¹⁾, но безъ всякаго отношенія къ Брамѣ. Въ какой бы сферѣ бытія она ни возродилась, въ высшей, или низшей, это не зависитъ отъ ея собственныхъ стремленій и дѣйствій, а происходитъ единственно изъ за ея носителя, т. е. тѣлеснаго организма. Тѣла, чрезъ которыя переселяясь проходитъ душа, подобны перламъ, нанизаннымъ на одну нить. Такимъ образомъ процессу переселенія подвергается не душа сама въ себѣ, а матерія, въ формахъ которой она скользитъ какъ безразличное ко всему или, лучше сказать, безличное существо ⁽²⁾. Соединеніе души съ тѣ-

⁽¹⁾ Ср. Bhagavadhita у Шлегеля, s. 293.

⁽²⁾ Windischmann, 1821: Saubkja-Karika, 63; ср. M. Duncker, I, 170; Bohlen, I, 177; Colebrook, Transactions, p. 32; Asiat. Research. IX, 290; Charma, 68—70.

ломъ, выразительно сравниваетъ Санкья, похоже на уговоръ слѣпаго и хромаго идти вмѣстѣ ⁽¹⁾; душа должна быть носима тѣломъ, а тѣло должно руководиться свѣтомъ ея разумѣнія и познанія. Душа видитъ и созерцаетъ жизнь природы, но участвуетъ въ этой жизни только какъ бы на чужихъ плечахъ чуждаго ей тѣла, вислолько не вмѣшиваясь, куда, какъ и зачѣмъ оно ведетъ ее. Какъ хромой и слѣпой растаются другъ съ другомъ навсегда, когда ихъ цѣль достигнута, такъ и душа отдѣляется отъ тѣла и вмѣстѣ выдѣляется изъ матеріи, когда ея цѣль достигнута, т. е., когда душа познаетъ свою сущность—какъ часть безкачественной и неизмѣнной міровой души, а матерію—какъ ненужное и бесполезное орудіе на пути земной жизни; она возвращается сама въ себя, и въ ея существѣ настаетъ полное равновѣсіе, освобождающее ее отъ непрерывнаго движенія въ матеріальныхъ формахъ. Поэтому, хотя въ человѣкѣ, знаемъ, что душа его находится внѣ всякой связи съ матеріей, она продолжаетъ еще существовать въ тѣлесной оболочкѣ до конца земной жизни, но это существованіе длится уже какъ бы по инерціи, подобно тому какъ колесо, повернутое разъ, нѣкоторое время еще продолжаетъ свое движеніе ⁽²⁾. Со смертію оканчивается все, душа какъ будто погасаетъ въ полномъ равновѣсіи и безразличіи бытія ⁽³⁾.

Стремясь вывести душу изъ узъ матеріи, Санкья, какъ можно видѣть, проводитъ еще дальше тотъ же принципъ познанія, который намѣченъ въ упанишадахъ и ясно раскрывается въ Ведантѣ. Но Веданта, распутывая силу познанія сѣти матеріальныхъ формъ, сотканныя изъ самаго существа Браны и крѣпко удерживающія душу въ плѣну грѣховной нечистоты, не достигаетъ

⁽¹⁾ Windischmann, s. 1816: Sankhja-Kar., 21; ср. s. 1831.

⁽²⁾ Ibid. s. 1821: Sankhja-Karika, 67.

⁽³⁾ Ibid. Sank.-Kar., 68. Ср. Koeppen, II, 68; Wuttke, II, 430, и у него: O. Franck, Vyasa, 48.

своей цѣли. Санкья избираетъ другой путь: вооружаясь тою-же силою познанія, она старается просто разорвать эти сѣти и дѣйствительно разрываетъ всякую связь между Брамою и міромъ, между божествомъ и человѣкомъ. Между тѣмъ какъ въ упанишадахъ и Ведантѣ познаніе открываетъ путь въ Брамѣ, въ системѣ Санкья цѣль познанія ограничивается только выдѣленіемъ души изъ матеріи. Санкья не нуждается въ Брамѣ, не ищетъ соединенія съ нимъ; ея ближайшая цѣль, а вмѣстѣ и послѣдняя, освободить душу изъ того моря золъ, въ которомъ она находится, будучи облечена плотію. Такъ или иначе Санкья достигаетъ того, что повидимому находитъ возможность избавить душу отъ необходимости переселеній. Послѣ смерти человѣка душа навсегда разрываетъ свою связь съ матеріальнымъ міромъ, какъ слѣпецъ растаетъ съ хромымъ, когда они дойдутъ до назначеннаго по взаимному договору мѣста. Но—что же дальше? Дальнѣйшая участь души покрывается мракомъ неизвѣстности. Положимъ, слѣпая матерія безъ водительствующаго духа, поглощая новую часть Purusha, снова начинаетъ свой круговоротъ; куда же идетъ духъ человѣка, который сложилъ съ себя тяжесть матеріи, но не избавился отъ грѣховной порчи и остается нравственно увѣчнымъ и хромымъ? Къ Божеству онъ идти не можетъ, Санкья и не допускаетъ этого; между тѣмъ какъ брамины и ведантисты говорили: „я есть то (Tad), я Брама“, система Санкья проповѣдывала: „я не есмь то, я не Брама, я не матерія, не природа, я знаю, что я чуждъ ея узъ“ (1). Дальше этого отрицанія Санкья не знаетъ ни лучшаго, ни худшаго для человѣческой души и относительно ея будущей судьбы, послѣ того какъ она разрѣшится отъ узъ матеріи, не даетъ никакого отвѣта. То, чего не досказалъ Капила, возвѣстилъ Будда.

(1) Sank.-Kar., 64.

с) *Въ буддизмъ.*

Въ ученіи о душепереселеніи у индѣйцевъ выдѣляется въ высшей степени характеристическая черта: и въ религіи, и въ философіи оно тѣсно соединяется съ глубокимъ чувствомъ и сознаниемъ того, что вселенная преисполнена зломъ и есть юдоль скорби, что живое тѣло есть тяжелое бремя, въ которомъ душа страдаетъ подъ гнѣтомъ грѣха и нечистоты, что надъ всѣмъ прекраснымъ міромъ Божиимъ тяготѣетъ какое-то непонятное и роковое проклятіе. Изъ этого жалкаго положенія человѣкъ силится спастись, то прибѣгая къ религіи, то къ философіи. Однако ни въ той, ни въ другой не находилось ни силы, ни средства, ни исхода для освобожденія человѣческой души отъ ея неразгаданнаго язычествомъ рабства матеріи. Отчаявшись въ силѣ религіи и въ средствахъ философіи, Будда теперь направилъ необыкновенныя усилія своего созерцанія уже къ тому, чтобы найти по крайней мѣрѣ какойнибудь исходъ для человѣческой души изъ бездны золь матеріальнаго міра. Среди удовольствій роскошной и празднои жизни царскіи сынъ Будда-Сакьямуни⁽¹⁾ во время одной прогулки, какъ рассказываетъ легенда, встрѣтилъ больнаго, старика и трупъ умершаго, а вслѣдъ за тѣмъ прибылъ въ одно селеніе, жители котораго находились въ самомъ плачевномъ положеніи. Подъ вліяніемъ этихъ впечатлѣній Сакьямуни погрузился въ глубокое размышленіе о злѣ, которое преисполняетъ міръ, и рѣшилъ оставить царское достоинство, чтобы отыскать причины всѣхъ человѣческихъ скорбей и страданій и средства избавленія отъ нихъ. Послѣ долгаго странствованія и обученія у знаменитыхъ браминовъ и послѣ многихъ аскетическихъ подвиговъ Будда наконецъ пришелъ къ убѣжденію, что

(¹) Въ VI в. до Р. X. см. P. Bohlen, *De Buddhaismi origine et aetate definiendis*, p. 37; Wuttke, II, 520.

ничто и никакое божественное, или человѣческое средство не освобождаетъ человѣка отъ бѣдъ и зла, которое неотразимо тяготѣетъ надъ родомъ человѣческимъ, и сталъ самъ отыскивать путь спасенія. Точкой отправленія онъ поставилъ четыре основныхъ истины: сознаніе зла въ мірѣ, происхожденіе зла, необходимость уничтоженія его и наконецъ самый путь этого уничтоженія⁽¹⁾. Считая міръ вмѣстилищемъ зла, изъ котораго не было исхода ни въ самомъ мірѣ, ни внѣ его, Будда уже поэтому самому выступаетъ на путь отрицанія. Во всемъ мышленіи его проходитъ сознаніе абсолютнаго ничтожества всего сущаго, и это сознаніе имѣетъ уже совершенно другой характеръ, чѣмъ признаніе міра за призракъ въ системѣ веданты. При всемъ своемъ ничтожествѣ матеріальный міръ представляетъ для Будды гораздо больше дѣйствительности, чѣмъ недомыслимый и недостижимый Брама или міровой Духъ въ брамаизмѣ. Этотъ Духъ и не существуетъ,—среди универсальнаго ничтожества и скорби онъ немислимъ. Между тѣмъ какъ мысль браминовъ шла отъ множественности бытія къ лежащему въ ея основѣ единству, отъ периферіи къ центру, и въ этомъ центрѣ полагала единое истинное бытіе и источникъ всего сущаго, Брамю,—Будда остается напротивъ въ периферіяхъ бытія, считаетъ внѣшній міръ относительно реальнымъ и отрицаетъ существованіе центра и основы его, Брамы. Предъ анализомъ Будды въ концѣ всего остается только превратный міръ текучихъ и скоропреходящихъ вещей, которыя исчезаютъ безъ слѣда, какъ радуга на небѣ⁽²⁾. Но только за границами своего существованія все превращается въ ничто, а до тѣхъ поръ оно такъ или иначе существуетъ. Въ этомъ смыслѣ ничто, „пустота“ со всѣхъ сторонъ окружаетъ из-

⁽¹⁾ Burnouf, Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien. p. 290; 629.

⁽²⁾ Koepfen, I, 217—218.

мѣнчивый и скорбный міръ и проникаетъ всѣ его явленія. Человѣкъ, какъ и все, есть только случайная форма матеріи; его тѣло есть не больше, какъ на минуту распускающійся цвѣтокъ безконечнаго времени ⁽¹⁾, а душа, которая въ немъ обитаетъ, по смерти переселяется въ другія тѣла.

Легко видѣть, что коренныя воззрѣнія буддизма проникнуты отчаяннымъ отрицаніемъ всего положительнаго и утвержденіемъ одного отрицательнаго. Весь міръ многообразныхъ вещей ограниченъ по времени и пространству; все имѣетъ начало и конецъ, слѣдовательно ранѣе и позже своего существованія есть ничто, пустота ⁽²⁾. Изъ этой пустоты возникаютъ въ безпорядочномъ смѣшеніи міры, предметы и явленія, которые за тѣмъ переходятъ и исчезаютъ „какъ пузыри на болотѣ“. Какъ изъ этой пустоты образуются всѣ вещи и самъ человѣкъ, Будда не находитъ и не даетъ никакого объясненія ⁽³⁾. Какъ бы то ни было, міръ не имѣетъ ни въ самомъ себѣ, ни внѣ себя никакого основанія для своего существованія и только въ своемъ ничтожествѣ носитъ зло, „мировую скорбь“. Эта скорбь и тяжесть ничтожества съ особенною силою обрушивается на всѣхъ живыхъ существъ и въ частности на человѣка. Сознаніе этой скорби и повсюднаго зла есть начало и конецъ всякой премудрости. Самъ Будда былъ проникнутъ глубокимъ убѣжденіемъ, что земная жизнь есть безысходная юдоль плача и подавляющая масса скорбей и бѣдствій ⁽⁴⁾. Пока что nibудь существуетъ, оно преисполнено зла, горечи,

(1) Древнѣйшія сочиненія буддистовъ совершенно умалчиваютъ о происхожденіи человеческой души, равно какъ и всего міра.

(2) Burnouf, 240; Коерпен, l. cit.

(3) Фантастическія космогоніи у буддистовъ возникли уже въ позднѣйшія времена.

(4) Burnouf. 487.

скорби и тлѣнія. Все въ мірѣ суета; за всякимъ счастіемъ слѣдуетъ несчастіе; могущество царей исчезаетъ быстрѣ потока ⁽¹⁾, и человѣкъ влачитъ жалкую и и бѣдственную жизнь среди четырехъ морей главныхъ золъ: рожденія, старости, болѣзни и смерти. Смерть могла бы избавить человѣка отъ прискорбнаго существованія, но и за ней открывается тяжелый и безнадежный и безвѣстный путь переселеній, источникъ новой жизни и новыхъ страданій. Гдѣ-же спасеніе?

Убѣдившись въ повсюдномъ существованіи зла, человѣкъ на пути къ спасенію долженъ познать далѣе источникъ и причины его происхожденія. Главный источникъ всякаго зла и бѣдствія есть пожеланіе или чувственныя стремленія и наклонности. Удовлетвореніе ихъ производитъ ощущеніе удовольствія, а неудовлетвореніе — ощущеніе скорби. Но въ жизни рѣдко удовлетворяются даже необходимыя пожеланія, — что же сказать о массѣ тѣхъ пожеланій и стремленій человѣка, которыя наполняютъ его душу сверхъ всякой необходимости и мѣры? Если теперь пожеланія составляютъ источникъ зла, то ощущеніе скорби, въ случаѣ неудовлетворенія, остается ближайшею его причиной. Отсюда ясно, что человѣкъ для освобожденія своей души отъ зла долженъ пресѣчь его въ самомъ источникѣ и устранить его причины, т. е. ощущенія. Если онъ вдумается въ значеніе своихъ пожеланій и ощущеній, то убѣдится, что и тѣ и другія не имѣютъ въ себѣ никакого объективнаго содержанія, — что они „пусты“ ⁽²⁾, потому что обращены къ пустотѣ и ничтожеству матеріальнаго міра. Отъ нихъ человѣкъ долженъ „отрѣшиться“ ⁽³⁾, а вмѣстѣ съ тѣмъ закрыть всѣ

(1) Burnouf, 410; 430; M. Dussker, II, 184. «Земные цари подобны праху, который вылетаетъ въ солнечномъ лучѣ, учитъ Фо; золото и перлы—это все равно, что черепки разбитой посуды». Parall. d. relig., t. I, p. 1-ère, 374.

(2) Ibid. 459—462.

(3) Ibid. 460.

внѣшнія чувства, заживо разорватъ всякую связь души съ тѣломъ и чрезъ него со всѣмъ чувственнымъ міромъ ⁽¹⁾. Посредствомъ такого процесса мышленія Будда, подобно Санкья, доходитъ до полного выдѣленія души въ ея спокойно-неизмѣнной сущности изъ матеріальнаго міра измѣнчивыхъ и быстротечныхъ явленій. Послѣднюю и неизреченную степень самоотрѣшенія человѣка Будда находитъ въ чувствахъ, которыя ничего не ощущаютъ, и въ разумѣ, который ничего не разумѣетъ и ни о чемъ не размышляетъ. На этомъ именно Будда и основываетъ возможность уничтоженія всякаго зла, потому что человѣкъ, отрѣшаясь отъ всего чувственнаго, уничтожаетъ причину того, что это зло и скорбь достигаетъ до сознанія, тревожитъ и отягощаетъ душу, — т. е. уничтожаетъ пожеланіе и ощущеніе, или, вообще говоря, всякое соприкосновеніе души съ внѣшнимъ міромъ, какъ вмѣстилищемъ зла и бѣдствій ⁽²⁾.

Отсюда Будда пошелъ къ рѣшенію существеннаго пункта въ вопросѣ объ избавленіи отъ зла, именно, какъ человѣкъ могъ освободиться отъ необходимости душепереселенія и разъ навсегда прекратить процессъ выдѣленія и отрѣшенія отъ тѣла. Перенимая отъ браминовъ ученіе о душепереселеніи ⁽³⁾, Будда, согласно съ основными воззрѣніями своей системы, не вѣрилъ и не могъ допустить, чтобы душа когда-нибудь могла достигнуть какого бы то ни было абсолютнаго бытія; онъ чувствовалъ и повималъ, что положеніе человѣческой души въ потокѣ переселеній безъисходно, и достиженіе „залива спокойствія“ немислимо для человѣ-

⁽¹⁾ Отсюда выходитъ аскетизмъ буддистовъ.

⁽²⁾ Burnouf, l. cit.

⁽³⁾ Ibid. 414 и сл.; 521 и сл.; Wuttke, II, 569. — Съ этимъ ученіемъ въ систему буддистовъ перешло даже представленіе о мѣстахъ адскихъ мученій и райскихъ наслажденій. — Burnouf, 201; 418; Wuttke, II, 567; Нилъ, архіеписк. ярославскій, Буддизмъ, разсматриваем. и пр., стр. 208.

ка, пока душа его погружена въ волнующееся море матеріи, чувственности и грѣха. Въ этомъ состояніи душа вѣчно и совершенно терялась бы въ безконечномъ разнообразіи матеріальныхъ формъ. Пока она допускаетъ хотя малѣйшее отношеніе къ внѣшнему міру, это отношеніе требуетъ, чтобы она въ свою очередь тоже была въ соотвѣтствующей матеріальной формѣ, безъ которой никакого отношенія состояться не можетъ. Потому освобожденіе души отъ переселеній, полная свобода отъ матеріи и всякаго зла, слѣдовательно полное блаженство наступаетъ тогда, когда человѣкъ вполне достигнетъ указаннаго Буддою самоотрѣшенія отъ всего, что соприкасается съ человѣкомъ со стороны внѣшняго міра. Когда человѣкъ погаситъ въ себѣ всю свою индивидуальность, то достигнетъ полного душевнаго мира, спокойствія и даже самозабвенія. Въ силу этого, вмѣстѣ съ замираніемъ и наконецъ дѣйствительною смертію индивидуума, душа разрѣшается отъ узъ матеріи, и для нея не остается ни причины, ни необходимости снова вступить въ связь съ какимъ-нибудь новымъ тѣломъ, потому что она прекращаетъ и погашаетъ всякое отношеніе къ внѣшнему матеріальному міру. Въ лампѣ выгораетъ все масло, и она потухаетъ ⁽¹⁾. Индивидуумъ погасаетъ точно также; никакія узы не связываютъ его душу съ бытіемъ чувственнаго міра, и она приходитъ въ абсолютно-спокойное равновѣсіе сама съ собою, какъ неизмѣнною сущностью, и съ внѣшнимъ міромъ, какъ суммою измѣненій ⁽²⁾. Душа достигаетъ блаженной Нирваны. Нирвана есть конечное освобожденіе и спасеніе души, смерть, за которой нѣтъ возрожденія; она не имѣетъ никакой формы, ни цвѣта, ни пространства, ни времени,—не есть ни прошедшее, ни настоящее, ни будущее; въ

⁽¹⁾ Burnouf, 521, 589 и сл.; Weber, Allgemeine Weltgeschichte, B. I. 256—257.—Это любимый образъ у буддистовъ.

⁽²⁾ M. Duncker, II, 186—187; Weber, I. с.

ней нѣтъ ничего, кромѣ „пустоты“, въ которую душа и погружается на вѣкъ ⁽¹⁾.

Будучи соединено съ такими воззрѣніями, ученіе о душепереселеніи теперь теряетъ свой существенный смыслъ и значеніе, какое оно имѣетъ въ браминской системѣ. Въ буддизмѣ переселеніе души не есть путь къ божеству, къ Брамѣ, къ спасенію и блаженству, а оказывается, какъ въ системѣ Санкья, мучительною и неизбѣжною необходимостью, лежащею въ самой природѣ вѣчно текучихъ матеріальныхъ вещей. Постоянно вращаясь и переливаясь въ стремительномъ потокѣ измѣненій, весь міръ механически увлекаетъ за собою человѣческую душу и проводитъ ее чрезъ всевозможныя живыя и неживыя существа до тѣхъ поръ, пока она не сознаетъ этого и не постарается ускользнуть отъ матеріи въ пустое пространство, лежащее внѣ міроваго колеса и чуждое его движенія. Съ этой точки зрѣнія переселеніе души для буддиста составляетъ высшую мѣру несчастія, величайшее и безысходное бѣдствіе, довершающее массу золь, которыми преисполненъ міръ. Когда душа переселяется, не спасеніе она видитъ, а кару и наказаніе за то, что не умѣла, или не позаботилась отрѣшиться отъ матеріи, отъ своей индивидуальности въ давномъ тѣлѣ ⁽²⁾. Не

⁽¹⁾ Burnouf, 521; Koeppen, I, 304; Tennent, *Das Christenthum in Ceylon*, s. 118.—Аджеръ (*A critical History etc.*, p. 120 и сл.) вмѣстѣ съ тѣми учеными, на авторитетъ которыхъ онъ полагается, несправедливо утверждаетъ, что Нирвана есть метафорическое выраженіе качественного блаженства. Тотъ рай, который, по словамъ М. Мюллера, буддисты создали изъ ничтожества и пустоты Нирваны, во всякомъ случаѣ есть произведеніе буддистовъ позднѣйшихъ временъ. Конечно справедливо замѣчаетъ Кольбрукъ, что Нирвана не есть уничтоженіе души въ нашемъ смыслѣ этого слова, тѣмъ не менѣе она не имѣетъ для посмертной жизни души никакого качественного значенія и содержанія и въ своемъ подлинномъ смыслѣ, съ точки зрѣнія буддистовъ.

⁽²⁾ Burnouf, 152 и сл.; 521; Wuttke, II, 564.

переселеніе ведетъ къ спасенію, а отъ него самого нужно искать спасенія въ полномъ погашеніи человѣческой личности.

Другая черта, по которой ученіе о душепереселеніи у буддистовъ отличается отъ ученія браминовъ заключается въ его нравственномъ значеніи. Душа человѣка въ своихъ переселеніяхъ не остается какъ-бы постороннимъ зрителемъ того, что производитъ тѣло и что происходитъ отъ чувственности,—она, съ участіемъ своей собственной свободы, раздѣляетъ грѣховность матеріи. Оттого въ буддизмѣ гораздо глубже выражено и проведено сознаніе грѣховности и паденія человѣческаго рода, чѣмъ въ брамаизмѣ. Правда, здѣсь, какъ и тамъ, грѣхъ еще не выдѣляется изъ матеріи, не переносится на свободную и нравственно отвѣтственную личность и остается плодомъ міровой скорби и зла, скрытаго въ круговращеніи матеріи (*sansāga* ⁽¹⁾), тѣмъ не меньше, пока душа человѣка въ своихъ пожеланіяхъ и ощущеніяхъ остается привязанной къ матеріи, она раздѣляетъ вину въ грѣхѣ вмѣстѣ съ матеріей и вмѣстѣ съ нею кружится въ водоворотѣ скорби и зла согласно съ своими собственными пожеланіями. Чувственность и грѣхъ омрачаетъ умъ человѣка, извращаетъ его волю, короче сказать, растлѣваетъ и ослабляетъ весь умственный и нравственный складъ человѣка, и теперь, по буддійскому воззрѣнію, это грѣховное растлѣніе переходитъ отъ рожденія къ рожденію, изъ одной матеріальной формы въ другую, какъ наследственный грѣхъ (*klēsa* ⁽²⁾). Этотъ грѣхъ обнаруживается какъ чувственное пожеланіе и стремленіе, которое неустанно и повсюду ищетъ своего удовлетворенія, и душа, омрачаемая чувственными помыслами, въ своихъ поискахъ за предметами своихъ помышленій и желаній, привязывается къ матеріаль-

(¹) Коерпен, II, 290.

(²) Ibid.

ному міру, къ жизни, стремится за ея теченіемъ, какъ будто ловить тѣнь своего тѣла и падаетъ въ бездну скорби и несчастій. Любовь къ жизни порождаетъ новую жизнь, и по смерти своего тѣла душа спѣшитъ перейти въ новое и снова устремляется по пути своихъ пожеланій и помышленій. Такъ какъ переселеніе души по смерти одного тѣла въ другое исключительно и единственно зависитъ отъ ея наклонностей и привязанностей, то очевидно, что каждая новая форма, въ которой она возраждается, зависитъ отъ ея нравственной свободы, съ какою она относилась къ чувственному міру въ своей прежней жизни. Въ брамаизмѣ переселеніе души въ сущности было космическою необходимостью, по которой человѣкъ долженъ былъ послѣдовательно приближаться къ Брамѣ съ той отдаленной отъ Божества точки, на которой находилась душа его въ томъ или другомъ тѣлѣ. Для этого нужны были не нравственно-свободныя дѣйствія человѣка, заслуги и добрыя дѣла, совершаемыя свободно и сознательно, а самоистязаніе, умерщвленіе плоти какъ чуждаго для души элемента, механическое соблюденіе тѣхъ или другихъ предписаній закона и религіи. Браминны требовали только отрицательной морали, по которой человѣкъ только отстранялся отъ космическаго зла, живущаго въ матеріи и его собственномъ тѣлѣ, какъ въ чемъ-то совершенно чуждомъ для его души, но не давалъ никакого положительнаго исхода своей нравственной силѣ и свободѣ. Оттого по философскому соображенію браминовъ, развитому изъ религіозной идеи о душепереселеніи, достаточно одного познанія, чтобы соединиться съ Брамю: какъ только человѣкъ познаетъ свое пассивное тожество съ Брамю, его душа презираетъ свое собственное тѣло, разрываетъ свою связь съ матеріальнымъ міромъ и пассивно ожидаетъ сліянія съ Божествомъ, которое какъ будто имѣетъ долгъ и необходимость воспринять ее въ соединеніе съ собою, какъ необходимую часть своей собственной сущности. Въ буддизмѣ напротивъ переселеніе души

имѣеть мѣсто какъ психическая необходимость, отъ которой человѣкъ можетъ самъ себя избавить посредствомъ въ извѣстной степени нравственно-свободныхъ дѣйствій и заслугъ. Душепереселеніе не есть необходимый переходный пунктъ къ высшему бытію, оно есть просто печальный результатъ чувственнаго невздержанія. Находясь во всякомъ тѣлѣ, душа носить въ немъ послѣдствія своихъ собственныхъ дѣлъ. Все, чѣмъ только бываетъ и что испытываетъ человѣкъ, радость и печаль, красота и безобразіе, величіе и ничтожество, богатство и бѣдность, оказывается плодомъ его дѣлъ въ прежней жизни. Богатъ ли кто, бѣденъ ли, счастливъ, или несчастенъ, овѣ пожинаетъ то, что сѣялъ. Встрѣчаетъ ли буддистъ царя, или нищаго, больнаго, слѣпаго, хромаго, или какое-нибудь животное, льва, змѣю, червяка и пр. ⁽¹⁾, въ его умѣ сейчасъ предносится мысль о добрыхъ, или злыхъ дѣлахъ, которыми человѣкъ, или животное заслужило свое настоящее положеніе. Добродѣтель и прегрѣшеніе, заслуга и вина (карма) подобно тѣни всегда сопровождаютъ тѣло, и хотя бы въ настоящей жизни человѣкъ не получалъ еще ни награды, ни наказанія, его дѣла остаются не только при немъ, но и въ немъ, во всемъ его существѣ, какъ скрытая теплота, которая нѣкогда обнаружится, или зерно, которое нѣкогда должно принести плодъ ⁽²⁾.

Отсюда ученіе о душепереселеніи у буддистовъ еще болѣе расходится съ брамаизмомъ. Будучи при-

⁽¹⁾ Wuttke, II, 567; Koeppen, II, 490.

⁽²⁾ Hardy, *Manuel of Buddhism*, II, 448: «It cannot be said, говоритъ Гарди, that it is here, or that it is there; in this place, or in that place; the locality (т. е. of karma) in which it resides during the sequence of existence cannot be pointed out. Thus, there is a tree, a fruit tree, but at present not is bearing; at this time it cannot be said that its fruit is in this part of the tree, or in that part, nevertheless it exists in the tree; and it is the same with Karma».

знаннымъ въ буддизмѣ, оно однако не вяжется съ коренными принципами всей системы. Въ самомъ дѣлѣ, основаніе всего міросозерцанія Будды составляетъ та истина, что все приходитъ и переходитъ изъ пустоты въ ничтожество. Но, если-бы душа въ рядѣ своихъ переселеній всегда оставалась одною и тоюже, до тѣхъ поръ пока по совершенномъ очищеніи она не достигнетъ Нирваны, то она, имѣя конецъ въ пустотѣ Нирваны, не имѣла-бы соответствующаго вачала (a parte ante), что совершенно противорѣчило бы основнымъ началамъ буддизма. Среди всеобщаго ничтожества и постоянныхъ измѣненій матеріальныхъ формъ, она оставалась бы въ некоторымъ постояннымъ бытіемъ. Отсюда ученіе о душепереселеніи у буддистовъ не могло состоять въ томъ, что душа, обитающая въ какомъ нибудь тѣлѣ, по смерти его переходитъ въ другое, какъ тожественное и неизмѣнное индивидуальное существо, въ одно время возражаясь въ тѣлѣ животнаго, въ другое—въ тѣлѣ человѣка и т. д. ('). Самъ Будда и его первые послѣдователи, поставляя существовою цѣлью своей реформы спасеніе отъ матеріи и душепереселенія, ставили послѣднее фактомъ прошедшаго и не допускали его въ будущемъ, такъ что вмѣстѣ съ избавленіемъ отъ душепереселенія въ принципѣ отрицалось и ученіе о немъ. Однако Нирвана, т. е. полное погашеніе всей своей личности, для человѣка въ дѣйствительности также недостижимо, какъ и абсолютный Брама. Слѣдовательно, прежде чѣмъ человѣкъ достигнетъ успокоенія въ ея абсолютной пустотѣ, для него остается въ полной силѣ необходимость душепереселенія, которое потому и до сихъ поръ

(¹) «Первоначальное, неиспорченное ученіе Будды вовсе не знаетъ вѣчной индивидуальности души», говоритъ Шоттъ въ своемъ изслѣдованіи *Ueber den Buddhismus in Hochasien*, s. 2.

остаётся однимъ изъ важнѣйшихъ членовъ въ системѣ буддистовъ ⁽¹⁾. Какой же смыслъ оно имѣетъ?

Человѣческая душа достигаетъ свободы отъ узъ матеріи и успокоенія въ Нирванѣ за свои заслуги и добродѣтели, сущность которыхъ, по воззрѣнію буддистовъ, состоитъ въ большемъ или меньшемъ освобожденіи ея отъ всякаго чувственнаго возбужденія. Слѣдовательно ея пребываніе въ какомъ нибудь тѣлѣ находится въ прямой причинной связи съ ея поведеніемъ (karma). Какъ и весь міръ, душа совершаетъ постоянный круговоротъ вмѣстѣ съ возникновеніемъ и исчезаніемъ матеріальныхъ формъ, при чемъ причиной efficiens и materialis всякаго появленія какого нибудь новаго существа, новой формы является вина и заслуга предшествовавшаго состоянія. Послѣдователи Будды выразили такое послѣдовательное теченіе существъ и человѣка въ великую Нирвану въ чувственныхъ и наглядныхъ образахъ. Человѣкъ происходитъ, говорятъ они, подобно тому, какъ отъ одной лампы зажигается другая. Обѣ лампы остаются различны одна отъ другой и не имѣютъ между собою ничего общаго, кромѣ того только, что вторая преемственно заимствуетъ свой свѣтъ отъ первой и безъ нея не могла-бы быть зажженной ⁽²⁾. Дерево приноситъ плоды, а изъ его плодовъ возрастаетъ новое дерево и т. д. Послѣднее дерево въ ряду цѣлыхъ поколѣній не тоже, чѣмъ первое, а только слѣдствіе его существованія и плода, такъ что если-бы не было перваго дерева, не существовало-бы и послѣдняго ⁽³⁾. Человѣкъ походитъ на дерево,

(1) Фантастическія подробности душепереселеній у буддистовъ развились въ позднѣйшія времена, когда буддизмъ вообще подвергся различнымъ видоизмѣненіямъ. «Метемпсихозисъ (у буддистовъ), говоритъ Эпгемъ, долженъ быть рассматриваемъ только какъ вспомогательное ученіе, вымышленное теологами и законодателями, чтобы скрѣпить узы социальнаго единства въ ихъ общинахъ». Upham, The History and Doctrine of Buddhisme, p. 26.

(2) Tennent, 118; Koeppen, II, 302.

(3) Ibid. 117; Koeppen, I. c.

его поведеніе—на плоды, а сила, оживотворяющая плодь, есть пожеланіе. Пока длится это пожеланіе, продолжается рядъ существъ; но лишь только оно погасаетъ, тѣло, какъ говорятъ буддисты, разбивается, и душа совершенно гаснетъ, какъ лампа, въ которой выгорѣло все масло; отъ нея не остается ничево, кромѣ ея добрыхъ и злыхъ дѣлъ, послѣдствія которыхъ передаются новому существу, какъ передается огонь и свѣтъ отъ одной лампы къ другой. Эти дѣла бывають причиною того, что душа или такъ и остается совершенно погасшей въ Нирванѣ, или, будучи привязанной къ матеріи и чувственности, снова является въ какой нибудь изъ ея формъ, но при этомъ является уже какъ-бы новымъ индивидуумомъ, новымъ существомъ. Въ ней не остается ничего отъ прежняго, кромѣ органической, причинной связи съ прежней формой,—связи, устанавливаемой только дѣлами (¹). Смотри по тому, преобладаетъ-ли въ человѣкѣ побудительная сила желаній и чувственности, или свобода отъ всякаго чувственнаго возбужденія, вызывается къ бытію животное, или снова человѣкъ, или даже божественное существо. Это новое существо, какого-бы рода оно ни было, про-

(¹) Нѣкоторые (напр. Боленъ, Алджеръ) думаютъ и доказываютъ, что у буддистовъ душа въ своихъ переселеніяхъ на пути къ Нирванѣ сохраняетъ свою индивидуальность или личность. Какъ бы то ни было, едва ли возможно согласить личное существованіе человѣческой души въ нашемъ смыслѣ со всею системою буддистовъ. Въ самомъ дѣлѣ, какъ мыслить личность души, живущей—по мнѣнію буддиста—въ камнѣ? Въ системѣ браминовъ душа, обитающая въ камнѣ, есть частица единого Духа, а въ буддизмѣ этого быть не можетъ. У буддистовъ душа погасла бы въ абсолютномъ покоѣ, если бы ее къ той или другой формѣ матеріи не привязывало чувственное влеченіе. Но какое чувственное влеченіе можетъ имѣть душа, переселившись въ камень, или растеніе? Можно ли считать ее тождественною въ сея существѣ, съ точки зрѣнія буддиста, въ то время, когда она живетъ въ человѣкѣ и когда перешла въ животное, или камень?

должаеть существованіе предшествующей формы только такъ и на столько, какъ и насколько оно находится подъ вліяніемъ ея моральнаго склада (кагма) (¹). Между тѣмъ какъ въ системѣ браминовъ ту или другую форму матеріи образуетъ самъ единый міровой Духъ по закону физической необходимости и преемственной физической связи всѣхъ существъ,—въ буддизмѣ ту или другую форму матеріи созидаетъ для себя самъ человѣкъ, его душа по закону психической необходимости и нравственнаго преемства. Все это уничтожаетъ тожество человѣческой души въ ея разновременныхъ существованіяхъ и различныхъ переселеніяхъ. Переселяется не душа, а ея дѣла, и не дѣла, а сама матерія, потому что всякое дѣло возможно только въ матеріальной формѣ, какъ горѣніе возможно только тогда, когда въ лампѣ есть масло. Въ этомъ случаѣ буддисты раздѣляютъ тотъ общій недостатокъ въ мышленіи древняго человѣчества, что оно не могло представить самостоятельной и живой личности человѣческой души безъ какого нибудь, хотя-бы тончайшаго, эфирнаго тѣла. Какъ Нирвана, куда всякая душа стремится, не имѣетъ качественнаго содержанія, такъ и душа, взятая отдѣльно отъ матеріи, не имѣетъ—съ точки зрѣнія буддистовъ—какого нибудь качественнаго содержанія, а слѣдовательно и личности въ нашемъ смыслѣ этого слова. Такимъ образомъ у буддистовъ всякое возникновеніе или рожденіе не есть возрожденіе, а новорожденіе; у нихъ не душепереселеніе въ собственномъ смыслѣ и значеніи этого слова, а душепревращеніе, не метемпсихозисъ, а метаморфозисъ. Какъ изъ гусеницы выходитъ куколка, изъ этой послѣдней развивается съ другими органами, какъ совершенно другой индивидуумъ, бабочка, чтобы продолжать нить жизни предшествовавшихъ формъ, изъ которыхъ она преемственно произошла, точно также и въ одинаковомъ значеніи у буддистовъ душа переселяется въ другія тѣла (²).

(¹) Коерпен, II, 301.

(²) Ibid., 302. Hardy, I, 339; II, 395 и сл.; 445 и сл.

Буддизмъ былъ послѣднимъ и опять напраснымъ усиленіемъ индѣйскаго созерцанія и мысли выйти изъ очарованнаго круга пантеистическаго міросозерцанія. Въ великихъ противоположностяхъ единого и многаго, безконечнаго и конечнаго, духа и матеріи человѣкъ напрасно и безуспѣшно отыскивалъ свое вѣчное по-смертное жилище. Матерія была ниже достоинства человѣческаго духа, чтобы онъ могъ оставаться въ ея узахъ, а безконечный Духъ былъ слишкомъ высокъ, чтобы ограниченному человѣку было легко и даже возможно до него достигнуть. Гордое и тоскливое стремленіе индѣйцевъ къ равенству и сліянію съ Божествомъ не находило ни въ самомъ человѣкѣ, въ силѣ его мышленія и познанія, ни внѣ его, въ религіи, никакой силы, которая спасала бы человѣческую душу отъ чувственности и грѣха и освобождала бы ее отъ необходимости мучительныхъ переселеній. Переселяясь чрезъ различныя тѣла, душа то восходила къ Божеству, то удалялась отъ него, и это безконечное колебаніе становилось равновѣснымъ вѣчному мученію и вѣчной гибели. Будда указываетъ для души, какъ усталаго путника въ безвѣстную даль, послѣдній исходъ въ абсолютный покой Нирваны. Но превративши пассивное успокоеніе души въ абсолютномъ Божествѣ, предлагаемое брамаизмомъ, въ абсолютный покой, независимый отъ Божества и свободно достигаемый самимъ человекомъ, Будда въ сущности сдѣлалъ тоже самое, что и брамаизмъ. Въ самомъ дѣлѣ, какая разниа между погашеніемъ личности въ Брамѣ и въ Нирванѣ? Ко-нецъ одинъ и тотъ же,—но Будда пошелъ дальше въ другомъ отношеніи.

Будда перенесъ нравственную отвѣтственность за добрыя и злыя дѣла на всю личность человека, въ ея полномъ духовно-тѣлесномъ составѣ. Дуализмъ между духомъ и тѣломъ въ буддизмѣ смягчается и сглаживается до послѣдней степени, возможной для древняго языческаго міра. Не Божество производитъ то или другое тѣло, а сама человѣческая душа, внѣ всякой

божественной силы, вызываетъ его къ бытію своими дѣлами и потому всякое новое существо, которое образуетъ для себя переселяющаяся душа, представляетъ тѣснѣйшую, не механическую, а органическую связь души съ тою формою матеріи, которую она себѣ усваиваетъ. Въ этомъ воззрѣніи Будда, смягчая крайнюю противоположность между духомъ и матеріей, достигаетъ того, что половина илическаго зла переходитъ на личную отвѣтственность человѣка, какъ нравственно свободной личности. Теперь, въ силу того, что Будда призналъ вмѣстилищемъ грѣховной нечистоты не одно тѣло, но и душу, слѣдовательно все существо человѣка,—спасеніе, которое онъ предлагаетъ, становится для человѣка гораздо ближе и доступнѣе. Пока въ брамаизмѣ зло сосредоточивалось только въ матеріи, въ космосѣ, оно могло разрѣшаться единственно только въ космическомъ началѣ, посредствомъ возвращенія всего въ Брамъ. Но когда въ буддизмѣ часть илическаго зла перешла на все существо человѣка, на нравственную свободу его души, тогда никакая космическая сила не могла смыть нравственнаго растлѣнія. Для очищенія требовалось участіе такой же личной свободы, съ какою совершенно грѣховное оскверненіе. Потому, по ученію Будды, очищающая и спасающая сила сосредоточивается въ самомъ же человѣкѣ. Грѣшный человѣкъ своими собственными усиліями могъ и долженъ былъ сдѣлаться самъ своимъ собственнымъ спасителемъ и побѣдителемъ грѣха (1). Въ темномъ сознаніи и предчувствіи истины языческая мысль повидимому старалась для спасенія отъ грѣха совмѣстить въ буддизмѣ въ одной нравственно-свободной личности божественныя и человѣческія свойства и дѣйствія. И дѣйствительно, на высшей точкѣ отчужденія

(1) Отсюда лучше всего объясняется то, что буддизмъ съ необыкновенною силою распространился по всей Азіи и до сихъ поръ удерживаетъ полное господство надъ умами всѣхъ почти азіатскихъ народовъ.

отъ грѣха буддистъ становился-бы безгрѣшнымъ, богочеловѣческимъ существомъ, спасающимъ самого себя и опредѣляющимъ свое собственное блаженство. Высшая ступень блаженства въ буддизмѣ, къ которой долженъ стремиться человѣкъ, заключается въ достиженіи высшаго пункта самоотреченія и погашенія своей личности, до какой достигъ самъ Будда, какъ лицо божественное. Какъ въ брамаизмѣ человѣкъ, достигая соединенія съ Брамию путемъ душепереселенія, могъ сказать: „я Брама“, такъ и въ буддизмѣ человѣкъ, достигая погашенія грѣха вмѣстѣ съ своею личностію и избавленія отъ переселеній, могъ сказать: „я Будда“. „Въ Буддѣ, который уничтожилъ условія раждавнiя и умираиiя, смерть завершается полнымъ концомъ. Но кто не достигъ достоинства Будды, тотъ еще не избавляется отъ необходимости раждаться и умирать“⁽¹⁾. Даже люди, достигшіе высшей степени познанія зла и избавленія отъ него (Bodhisattva), подвергаются возрожденію, хотя впрочемъ въ почетномъ видѣ учителей и просвѣтителей человѣчества⁽²⁾. Но такое состояніе всегда остается только переходною ступенью къ божественному достоинству Будды, котораго могутъ и должны достигать всѣ люди.

Къ сожалѣнію и несчастію, за этимъ предѣломъ человѣческаго совершенства наступаетъ Нирвана, въ которой безвозвратно исчезаетъ все, что можетъ быть предметомъ ощущенія и мысли, такъ что человѣкъ, исчезая въ ея безднѣ, погружается въ вѣчный мракъ мертваго и абсолютно-пустаго бытія, не имѣющаго никакого мыслимаго предиката. Будда спасаетъ не только отъ скорбей бытія, но и отъ самаго бытія. Такъ самоубійца въ отчаяніи прекращаетъ свою жизнь, думая смертію избавиться отъ мучительнаго ощущенія и со-

(¹) Wuttke, II, 565, и у него: Nouveau Journ. Asiat., VII, 177.

(²) Напр. въ тѣлахъ Далай-Ламъ. Wuttke, II, 565, 568; Burnouf, 109—110; Коерпен, II, 122 и сл.

знанія своихъ бѣдствій и горькаго существованія, и послѣдовательно развиваемое теоретическое ученіе о самоуничтоженіи на практикѣ привело фанатическихъ послѣдователей Будды къ дѣйствительному самоубійству ⁽¹⁾.

Такъ индѣйское ученіе о душепереселеніи въ буддизмѣ завершило полный кругъ своего развитія. Были пройдены всѣ возможные пути, по которымъ человѣкъ чаялъ достигнуть своихъ посмертныхъ цѣлей и стремленій и надѣялся упрочить въ своемъ сознаніи образы и формы посмертнаго существованія человѣческой души, какія представлялись ему съ одной стороны въ чувственномъ, а съ другой въ глубоко-идеальномъ созерцаніи вещей божественныхъ и человѣческихъ. На пути къ недосягаемой высотѣ равенства и единосуція съ абсолютнымъ Духомъ, человѣкъ сознавалъ свое безсиліе, ограниченность своихъ средствъ, отсутствіе нравственной личной опоры, невозможность личнаго спасенія и въ безысходномъ положеніи рѣшался на отчаянное самоубійство личности и паденіе въ пропасть вѣчной пустоты.

II. Милославскій.

(продолженіе будетъ)

⁽¹⁾ Коеррен, II, 216. Печальное погашеніе личности человека въ Нирванѣ неволью выражается у самихъ буддистовъ. Такъ напр., по ихъ преданіямъ, когда самъ Будда вступилъ въ Нирвану, плакали всѣ вещи, солнце и луна потеряли свой свѣтъ.— Bastian, II, 449.

КАББАЛА

ИЛИ

РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФІЯ ЕВРЕЕВЪ (¹).

(продолженіе)

—

3. ОТНОШЕНІЕ КАББАЛЫ КЪ ФИЛОСОФІИ ФИЛОНА.

Въ тойже столицѣ Птолемеевъ, Александріи, гдѣ процвѣталъ неоплатонизмъ, но въ средѣ самого іудейскаго народа, находимъ мыслителя, о которомъ существуютъ самыя разнообразныя сужденія. Это—Филонъ. Многіе историки философіи считаютъ его истиннымъ основателемъ александрійской школы, тогда какъ нѣкоторые критики и большая часть новѣйшихъ историковъ іудаизма признаютъ его изобрѣтателемъ еврейскаго мистицизма. Между тѣмъ еврейскіе писатели среднихъ вѣковъ никогда не произносятъ его имени: ни Саадія, ни Маймонидъ, ни позднѣйшіе ученики ихъ, ни новые каббалисты, даже не упоминаютъ о немъ, да и нынѣ онъ почти неизвѣстенъ между тѣми изъ своихъ единовѣрцевъ, которые остались чуждыми греческихъ наукъ. Такія разнообразныя отношенія писателей къ Филону заставляютъ обратиться къ его соб-

(¹) См. Прав. Собес. 1872 г. февраль.

ственнымъ мнѣніямъ и въ его многочисленныхъ сочиненіяхъ, уясненныхъ новѣйшею критикою ⁽¹⁾, отыскивать первые слѣды Каббалы.

Сочиненія Филона не представляютъ собственно системы, а только содержатъ разнообразныя мнѣнія, сопоставленныя безъ всякаго порядка и метода. Всѣ элементы этого хаоса, связанные между собою единственно желаніемъ автора указать въ св. книгахъ евреевъ то, что есть самаго возвышеннаго и чистаго въ мудрости другихъ народовъ, можно раздѣлить на два главные класса: одни заимствованы изъ системъ греческихъ философовъ — Пифагора, Зенона, Аристотеля, и особенно Платона, языкъ и идеи котораго стоятъ на первомъ планѣ во всѣхъ сочиненіяхъ израильскаго философа; другіе, судя по тому презрѣнію, какое они внушаютъ къ разуму и наукѣ, и по той горячности, съ какою они, такъ сказать, бросаютъ душу въ нѣдра безконечнаго, ясно обличаютъ свое чужестранное происхожденіе и могли прійти только съ востока. Этотъ дуализмъ въ идеяхъ Филона проходитъ по всѣмъ главнѣйшимъ пунктамъ его ученія.

Когда Филонъ говоритъ о твореніи и первыхъ началахъ существъ, о Богѣ и его отношеніяхъ къ міру, онъ очевидно излагаетъ двѣ доктрины, которыхъ никакія усилія логики никогда не могутъ согласить. Одна изъ нихъ есть просто дуализмъ Платона, въ томъ видѣ, какъ онъ развитъ въ Тимеѣ; другая напоминаетъ философію Плотина и Каббалу.—Вотъ первая доктрина, излагаемая отъ лица Моисея: законодатель евреевъ, говоритъ Филонъ ⁽²⁾, признавалъ два равно необходимыя начала, одно дѣятельное, другое страдательное;

⁽¹⁾ *Gfrörer*, Histoire critique du christianisme primitif. — *Dachne*, Exposition historique de l'école religieuse de juifs d'Alexandrie. Halle. 1834.—*Grossmann*, Quaestiones Philonaeae. Lipsic. 1829.—*Creuzer*, Theologische Studien und Kritiken. 1832.—*Ritter*, Geschichte der Philosophie. Bd. IV: Philon.—*Franck*, La Kabbale et cet. p. 293—323.

⁽²⁾ De mundi opificio. I, 4. etc.

первое есть абсолютный разумъ, который выше добродѣтели, знанія, добра и красоты; второе есть бездѣйственная и неодушевленная матерія, которую разумъ сдѣлалъ совершеннымъ твореніемъ, давъ ей движеніе, форму и жизнь. По этой системѣ, дѣятельность силы, образовавшей міръ, имѣла начало; равно какъ она не можетъ продолжаться безъ конца, потому что, разъ образовавъ міръ, Богъ не можетъ разрушить его (¹); матерія не можетъ перейти въ общій хаосъ. Кромѣ того, Богъ есть не творецъ, а только верховный архитекторъ, диміургъ (*μέγιστος δημιουργός*) (²). Наконецъ Богъ не только выше, но совершенно внѣ творенія (³); ибо тотъ, кто обладаетъ знаніемъ и блаженствомъ безконечными, не можетъ быть въ соотношеніи съ субстанціею нечистою и безформенною, какова матерія (⁴).—А вотъ и другая доктрина, которую никакъ нельзя согласить съ первою: „Богъ никогда не перестаетъ дѣйствовать, но какъ огню свойственно жечь, а снѣгу—распространять холодъ, такъ и Богу—дѣйствовать“ (⁵). Когда говорится, что Богъ перестаетъ, покоится, это не есть бездѣйствіе, потому что дѣятельная причина всего никогда не бессильна творить прекрасное, но это означаетъ, что его безконечная дѣятельность дѣйствуетъ съ великою охотою (*μετὰ πολλῆς εὐμαρείας*), безъ скуки и утомленія (⁶). Поэтому нельзя буквально понимать слова писанія, что міръ сотворенъ въ шесть дней. Міръ произошелъ далеко не въ шесть дней и совѣмъ не во времени, потому что и время

(¹) *Quod mundus sit incorrupt.* p. 949. 950.

(²) *De plantat.* Noë. ¶ etc.

(³) *ὁ ἐπιβεβηκώς τῷ κόσμῳ καὶ ἔξω τοῦ δημιουργηθέντος ὧν.* *De posteritate Caini.*

(⁴) *De sacrificantibus.* t. II. p. 261. ed. Mangey.

(⁵) *πάνεται οὐδέποτε ποιῶν ὁ θεός. οὕτω καὶ θεοῦ τὸ ποιεῖν.* *Legis alleg.* l. I. ed. Mangey, t. I. p. 44.

(⁶) *De cherubin.* p. 123.

получило начало отъ Бога (¹). Богъ не только сдѣлалъ все видимымъ, но и сотворилъ то, что прежде не существовало, такъ какъ онъ не только устроитель (*δημιουργός*), но и творецъ (*κτίστης*) (²). Богъ есть начало дѣятельности и во всѣхъ другихъ (существахъ); потому что ему одному свойственно быть дѣйствующимъ (*ποιεῖν*), а произведенному свойственно быть страдательнымъ (*πάσχειν*) (³). Такимъ образомъ Богъ все наполняетъ и все проникаетъ, и ничего не остается пустымъ и оставленнымъ имъ (⁴). Онъ вездѣ, потому что проникаетъ своими силами (*δυνάμεις αὐτοῦ*) и землю и воду и воздухъ и небо (⁵). Богъ есть мѣсто, объемлющее все, потому что онъ содержитъ всѣ вещи, онъ есть свое собственное мѣсто, гдѣ онъ заключается и содержится—въ одномъ себѣ (⁶). Наконецъ, по неотразимой послѣдовательности, Филонъ дошелъ до слѣдующаго положенія: *Богъ есть одинъ и все* (⁷).

Но какимъ образомъ верховное существо, которое есть дѣятельность и разумъ, произвело мѣръ матеріальный, мѣръ существъ страдательныхъ и бездѣйственныхъ?—Здѣсь отрывки изъ греческой философіи совершенно затмеваются языкомъ и идеями востока. Богъ есть первообразный (*ἀρχέτυπος*) свѣтъ; онъ выпускаетъ безчисленные лучи, изъ которыхъ нѣтъ ни одного чувственнаго, а всѣ умопостигаемые (*νοηταί*); почему только умопостигаемый (*νοητός*) Богъ наслаждается ими, а изъ существъ, получившихъ бытіе, никто (⁸).

(¹) *δημιουργός δὲ καὶ χρόνου θεός*. Leg. alleg. ib. supr.—Quod Deus est immutabilis.

(²) De somniis. p. 577.

(³) Leg. alleg. l. I. De cherubin. t. I. p. 153.

(⁴) Genes. l. III, 8.

(⁵) De linguarum confusione. t. I. p. 425.

(⁶) *ὁ τῶν ὄλων τύπος... χώρα ἑαυτοῦ... ἑαυτὸς καὶ ἐμφερέμενος μόνω ἑαυτῷ*. De somniis. lib. I.

(⁷) *εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ἐστίν*. Leg. alleg. l. I.

(⁸) De cherubin. t. I. p. 156.

Какъ не могущіе глядѣть на самое солнце смотреть на отраженіе его, такъ образъ Бога, его мысль—слово (*τὸν ἄγγελον αὐτοῦ λόγον*), созерцаютъ умомъ какъ самого Бога (¹). Вотъ первое проявленіе или, какъ обыкновенно говорятъ, первая эманация божественной природы. Филонъ лицетворяетъ это божественное слово и называетъ его первороднымъ словомъ, старѣйшимъ ангеломъ, архангеломъ (²). Изъ этого перваго слова, которое представляетъ въ безконечномъ мысль (*λόγος ἐνδιάθετος*), изтекаетъ другое, которое представляетъ рѣчь (*λόγος προφορικὸς*), т. е. силу творческую, проявившуюся въ свою очередь во вселенной. „Моисей говоритъ, что рѣка вытекала изъ Эдема, чтобы орошать рай; рѣка есть родотворная благодать, которая вытекаетъ изъ божественной премудрости, т. е. божественнаго слова“ (³). „Винювникъ вселенной по справедливости долженъ быть названъ образователемъ и вмѣстѣ отцомъ всего получившаго бытіе, а премудрость сотворившаго—матерью. Съ нею-то Богъ таинственно соединился, чтобы произвести вещи; она-то, оплодотворенная божественнымъ сѣменемъ, въ болѣзняхъ родила, въ предписанное время, этого единственнаго и возлюбленнаго сына, котораго мы называемъ міромъ. Поэтому-то одинъ священный писатель изображаетъ намъ премудрость, говоря отъ ея лица такъ: изъ всѣхъ твореній Божіихъ я создава первая; еще время не существовало, а я уже была (Сирах. 1, 4). Въ самомъ дѣлѣ, все, чтò рождено, должно быть моложе, чѣмъ мать и кормилица міра“ (⁴). Всѣ эти выдержки изъ сочиненій Филона очень напоминаютъ идеи и выраженія, встрѣчающіяся въ *Зогаръ*. Тамъ Богъ также называется вѣчнымъ свѣ-

(¹) De somniis. l. 1.

(²) ὁ πρωτοτόνος λόγος, ὁ ἄγγελος πρεσβύτατος, ἀρχάγγελος. De confusione linguarum. p. 341.

(³) Leg. alleg. l. 1.

(⁴) De temulentia.

томъ, источникомъ всякой жизни, всякаго бытія и всякаго другаго свѣта. Тамъ происхожденіе вещей также объясняется метафорически постепеннымъ помраченіемъ лучей, истекающихъ изъ божественнаго существа, и соединеніемъ Бога съ самимъ собою въ своихъ различныхъ атрибутахъ. Высочайшая премудрость, выходя изъ нѣдра Божія, чтобы дать жизнь міру, также представляется рѣкою, вытекающею изъ земнаго рая. Наконецъ, два *логоса* Филона напоминаютъ о томъ каббалистическомъ принципѣ, что вселенная есть не иное чтò, какъ слово Бога, что его слово или его голосъ есть его мысль, сдѣлавшаяся видимою, и что его мысль есть онъ самъ. Другой образъ, весьма часто воспроизводимый въ главномъ памятникѣ Каббалы, представляетъ вселенную мантиею или одеждою Бога; тоже содержится въ слѣдующихъ словахъ Филона: „высочайшее существо окружено блестящимъ свѣтомъ, который облекаетъ его, какъ богатая мантия, и древнѣйшее слово одѣвается міромъ, какъ одеждою“ (1).

Изъ этой двоякой теоріи природы и происхожденія вещей вытекаютъ у Филона также два рода разсужденій о Богѣ, разсматриваемомъ въ себѣ самомъ, въ собственной его сущности, независимо отъ творенія. То представляется онъ высочайшимъ основаніемъ вещей, дѣйствительною и дѣйствующею причиною вселенной, идеею самую общою, разумною природою (2); одинъ онъ обладаетъ свободою, знаніемъ, радостію, миромъ и блаженствомъ, вообще — совершенствомъ (3). То представляется онъ высшимъ самаго совершенства и всѣхъ возможныхъ атрибутовъ; ничто не можетъ дать намъ понятія о немъ: ни добродѣтель, ни знаніе, ни красота, ни добро, ни даже единство (4), потому что

(1) De profugis. t. I. p. 560.

(2) ὁ νοῦς, τὸ δραστήριον αἴτιον... γενικωτάτων... νοητῆ φύσις...
Leg. alleg. I. II.

(3) De somniis. I. II. De cherub. t. I. p. 154.

(4) κρείττων ἢ επιστήμη, κρείττων ἢ ἀρετῆ и пр. De mundi orif. I. c.

• последнее есть только образъ перваго виновника ⁽¹⁾; мы знаемъ о немъ только то, что онъ существуетъ; онъ для насъ существо неизреченное и безъ имени ⁽²⁾.— Въ первомъ случаѣ легко узнать вліяніе идеологіи Платона, метафизики Аристотеля и даже фізіологіи стоиковъ; во второмъ—совсѣмъ иныя понятія, гдѣ не менѣе ясно видны—*единица* неоплатониковъ и *эн-софъ* Каббалы, тайна изъ тайнъ, невѣдомый изъ невѣдомыхъ, который господствуетъ и надъ сефиротами и надъ міромъ. Тоже надобно замѣтить и о посредствующихъ между вещами и Богомъ силахъ Божіихъ (*δυνάμεις τοῦ θεοῦ*). Подъ вліяніемъ греческаго дуализма эти силы или вѣстники Божіи, на всѣхъ степеняхъ небесной іерархіи, являются только идеями ⁽³⁾. Но онѣ совершенно измѣняются, когда Филонъ представляетъ Бога вмѣстилищемъ всѣхъ существъ; тутъ всѣ идеи становятся реальными субстанціями, дѣятельными силами, хотя и содержащимися въ одной разумной силѣ.

Такимъ образомъ, у Филона премудрость или *слово* становится первою изъ всѣхъ небесныхъ силъ, силою отличною, но не отдѣльною отъ абсолютнаго существа ⁽⁴⁾, источникомъ, который поить и оживляетъ землю, кравчимъ Всевышняго, который изливаетъ нектаръ душъ и который самъ есть этотъ нектаръ ⁽⁵⁾, *первороднымъ сыномъ* (*ὕψος πρωτόγονος*) Бога и матерью всѣхъ существъ ⁽⁶⁾; его называютъ также *человѣкомъ Божіимъ* (*ἄνθρωπος Θεοῦ*), ибо тотъ образъ, по которому земный человѣкъ сотворенъ въ шестой день и который св.

⁽¹⁾ *μονὰς μὲν ἐστὶν εἰμὼν αἰτίου πρώτου.* De specialibus legibus. l. 2. t. II. p. 329.

⁽²⁾ *ἀκατανόμαστος καὶ ἀφῆρητος.* Quod mundus sit incorruptibilis. p. 950.

⁽³⁾ De mundi opific. t. I. p. 4.—De confus. lingu. p. 341.—De sacrificant. t. II. p. 261.

⁽⁴⁾ Leg. alleg. l. II. p. 89.

⁽⁵⁾ De somniis. l. II. p. 318.

⁽⁶⁾ De somniis. l. I. t. II. p. 653.

писаніе называетъ образомъ Божиимъ, есть не иное чтò, какъ *вѣчное слово* ⁽¹⁾; оно есть *первосвященникъ міра* (*ἀρχιερεὺς τοῦ κόσμου*), т. е. примиритель конечнаго и безконечнаго. Его можно считать вторымъ Богомъ, не оскорбляя вѣры въ одного Бога ⁽²⁾. Объ немъ-то говорится во всѣхъ тѣхъ мѣстахъ св. писанія, гдѣ Богу даются имена и названія; ибо первое мѣсто принадлежитъ существу неизреченному ⁽³⁾. Его-то видѣлъ во снѣ патріархъ Іаковъ; оно говорило Моисею изъ горящей купины ⁽⁴⁾.—Изъ этого верховнаго слова рождается другое, которое происходитъ изъ его нѣдра путемъ эманациі, какъ рѣка течетъ изъ своего источника. Это—*благость* или *творческая сила* (*δύναμις ποιητική*). Ниже благости помѣщается *сила царственная* (*ἡ βασιλική*), которая правосудно управляетъ всѣми сотворенными существами ⁽⁵⁾. Эти три силы, изъ которыхъ двѣ послѣднія, когда онѣ дѣйствуютъ только на людей, называются *милосердіемъ* и *правдою* (*ἡ ἐλεως καὶ ἡ νομοθετική*), иногда являлись на землѣ въ видѣ трехъ ангеловъ, напр. Аврааму ⁽⁶⁾. Онѣ составляютъ невидимую связь и гармонію этого міра, какъ съ другой стороны онѣ суть слава, присутствіе Бога, отъ котораго онѣ исходятъ чрезъ постепенное помраченіе безконечнаго свѣта; ибо каждая изъ нихъ есть вмѣстѣ свѣтъ и тьма: тьма—по отношенію къ тому, чтò выше, свѣтъ и жизнь—для всего того, чтò ниже ихъ собственной сферы ⁽⁷⁾. Наконецъ, хотя ихъ дѣйствіе присуще вездѣ и хотя формы ихъ проявляются въ формахъ міра, но постигнуть ихъ сущность также не легко, какъ и сущность перваго существа. Это самъ Богъ вну-

⁽¹⁾ De confus. lingu. t. I. p. 427.

⁽²⁾ Leg. alleg. I. III. t. I. p. 128.

⁽³⁾ De somniis I. I. t. I. p. 656.

⁽⁴⁾ Ibid.

⁽⁵⁾ De profugis. t. I. p. 560.

⁽⁶⁾ De vita Abraham. t. II. p. 17.

⁽⁷⁾ Leg. alleg. I. III.

шалъ Моисею, когда этотъ, послѣ напрасной просьбы видѣть Бога лицомъ къ лицу, умолялъ его показать ему по крайней мѣрѣ славу его (*τὴν δόξαν αὐτοῦ*), т. е. тѣ силы, которыя окружаютъ его неприступный престолъ (*δορυφορούσας δυνάμεις*) ⁽¹⁾. — Что касается ангеловъ, то они у Филона не только олицетворяются, но и представляются душами, плавающими въ эфирѣ и стремящимися иногда соединиться съ тѣми душами, которыя обитаютъ въ тѣлахъ человѣческихъ ⁽²⁾. Они суть реальные и одушевленные субстанціи, сообщающія жизнь всѣмъ элементамъ, всѣмъ частямъ природы ⁽³⁾.

Особенно обнаруживается синкретизмъ Филона, когда дѣло идетъ о человѣкѣ, такъ что безъ труда можно видѣть его двоякое направленіе, несмотря на его любовь къ восточнымъ идеямъ. Такъ онъ говоритъ, что безъ помощи чувствъ мы никогда не могли бы достигнуть высшихъ познаній, что безъ разсматриванія міра матеріальнаго мы не могли бы даже и подозревать существованіе міра нематеріальнаго и невидимаго ⁽⁴⁾; потомъ онъ изображаетъ пагубное вліяніе чувствъ и совѣтуетъ человѣку разрывать всякую связь съ ними и убѣгать въ самого себя. Онъ полагаетъ пропасть между душою разумною, которая собственно и составляетъ человѣка, и душою чувственною, отъ которой наши органы получаютъ свойственные имъ жизнь и познаніе; первая есть истеченіе или отраженіе божественной природы ⁽⁵⁾, а послѣдняя имѣетъ сѣдалище въ крови ⁽⁶⁾. Но въ тоже время онъ принимаетъ Платоново мнѣніе о трехъ элементахъ души человѣческой—мысли, волѣ

⁽¹⁾ De monarchia. I. I. t. II. p. 218.

⁽²⁾ De plantatione. De monarchia. I. p.

⁽³⁾ De gigantibus. t. I. p. 253.

⁽⁴⁾ De somniis. I.

⁽⁵⁾ ἀπόπασμα οὐ διαίρετόν, ἀπαύγασμα θείας φύσεως. Quod deterior potiori insidiari soleat. t. I. p. 208.

⁽⁶⁾ Αἷμα οὐσα ψυχῆς ἐστὶ, οὐχὶ τῆς νοεράς καὶ λογικῆς, ἀλλὰ τῆς αἰσθητικῆς. De concupiscentia. t. II. p. 356.

и страстяхъ (¹).—Во многихъ мѣстахъ Филонъ говорить о необходимости готовить себя къ мудрости посредствомъ такъ называемыхъ имъ *круговыхъ наукъ* (*ἐγκύκλιος παιδεία, ἐγκύκλια μαθήματα*), т. е. искусства слова и внѣшней культуры, которыя такъ высоко были цѣнимы греками. Умъ нашъ, говоритъ онъ, долженъ напитаться этими мірскими познаніями прежде, нежели пожелаетъ высшаго знанія (²). Напротивъ въ другихъ мѣстахъ онъ учитъ презирать слово и внѣшнія формы, чтобы жить только умомъ и въ созерцаніи чистой истины. Но когда душа всецѣло погружается въ умъ, находитъ ли она тутъ средства достигнуть истины и мудрости и удовлетворить своему желанію? Нѣтъ, кромѣ познаній, даваемыхъ умомъ, кромѣ свѣта философіи, есть высшія познанія и свѣтъ, истекающія прямо отъ Бога и сообщаемыя уму, какъ таинственный, чудесный даръ. Тутъ человѣкъ можетъ постигнуть Бога въ немъ самомъ (*ἀπ' αὐτοῦ αὐτὸν καταλαμβάνειν*), однимъ взглядомъ обнять сущность Бога, Слова и міра (³). Кромѣ того, Филонъ признавалъ и вѣру, которую онъ называетъ царицею добродѣтелей, цементомъ, который связываетъ насъ съ божествомъ (⁴).

Говоря о свободѣ человѣческой, Филонъ иногда увлекается ученіемъ стоиковъ. Человѣкъ свободенъ; законы необходимости, управляющіе всѣми другими тварями, для него не существуютъ. Но при этомъ свободномъ произволеніи, человѣкъ подлежитъ ответственности за свои дѣйствія; такимъ образомъ изъ всѣхъ существъ только онъ способенъ къ добродѣтели; и потому позволительно сказать, что Богъ, желая проявить себя въ мірѣ, не нашелъ для себя болѣе достойнаго храма,

(¹) *Ἔστιν ἡμῶν ἡ ψυχὴ τριμερής. Leg. alleg. I. De concupisc. t. II. p. 350.

(²) De congressu quaerendae eruditionis gratiâ.

(³) Leg. alleg. I. II.

(⁴) πλοσις--ἡ τῶν ἀρετῶν βασιλις. De migr. Abrah.

кромѣ души человѣческой (¹). Очевидно, эта теорія стоитъ въ противорѣчїи съ главными принципами Филона, каковы единство субстанціи и происхожденіе существъ чрезъ истеченіе. Часто онъ и прямо излагаетъ противоположный взглядъ; и тогда уже не оставляетъ человѣку ни свободнаго произвола, ни нравственной отвѣтственности. Зло, царствующее и въ мірѣ и въ человѣкѣ, есть неизбѣжный плодъ матерїи (²); напротивъ добро принадлежитъ только Богу, которому и должно приписывать все доброе въ нашихъ дѣйствїяхъ и мысляхъ (³). Одинъ Богъ влагаетъ въ наши души сѣмя добра, и одинъ онъ имѣетъ силу оплодотворить его (⁴); это Филонъ называетъ *милостїю* (*ἡ χάρις*), которая служитъ посредницею между Богомъ дающимъ и душою принимающею, и потому всякій писанный законъ есть только символъ милости (⁵). Эта милость простирается до того, что ради праведниковъ Богъ изливаетъ свои нѣистощимыя сокровища и на злыхъ (⁶). Такая же мысль усвоена и каббалистами и прилагается ими къ цѣлому міру.

Нравственное ученіе Филона имѣетъ основу восточную и мистическую полъ формою греческою. Такъ напр. когда Филонъ говоритъ, подобно Антисѣену и Зенону, что должно жить сообразно съ природою (*εἴη ὁμολογουμένως τῆ φύσει*), онъ разумѣетъ подъ этимъ не только владычество духа надъ тѣломъ, ума надъ чувствами, но исполненіе всѣхъ откровенныхъ законовъ, которые онъ толкуетъ по своему (⁷). Когда онъ допускаетъ, по-

(¹) *Νεὼν ἀξιοπρεπέστερον ἐπὶ γῆς οὐχ' εὖρε λογισμῶ κρείττα.*
De nobilitate. t. II. p. 437.

(²) De opific. mund. p. 15. De nominum mutatione. p. 1052.
De vita Mos. III.

(³) De opific. mund. p. 16. De profug. p. 160.

(⁴) Leg. alleg. I. Cp. Gfroërer, l. I. p. 401.

(⁵) De nominum mutatione. p. 1052.

(⁶) De sacrif. Abelis et Caini. p. 152.

(⁷) De migrat. Abraham. l. I. p. 390—410.

добно Платону и стоикамъ, четыре главныя добродѣтели, то представляетъ ихъ низшими и чисто человѣческими, а выше ихъ ставитъ благодать или любовь, которая истекаетъ отъ Бога и есть чистѣйшій его образъ (¹). Вѣроятно, въ этомъ смыслѣ, подобно Сократу, онъ смѣшиваетъ добродѣтель съ мудростію (²). Добродѣтель достигается тремя путями: знаніемъ, природою и упражненіемъ (³). Знаніе или мудрость даетъ намъ Богъ по своей милости. Природа сама собою влечетъ насъ къ добру; но такъ какъ въ чловѣкѣ двѣ природы, то ихъ нельзя предоставить самимъ себѣ. Отсюда третье средство къ добродѣтели—аскетизмъ во всей его обширности. Зло надобно разрушать въ его корни и источникъ. Источникъ зла—наши страсти, которыя происходятъ отъ плоти; поэтому должно умерщвлять плоть во всѣхъ ея видахъ и во всякую минуту (⁴); должно безразлично относиться ко всѣмъ скоропреходящимъ благамъ и чрезъ то снова приобрѣтать себѣ свободу въ этой темницѣ, которую называютъ тѣломъ (⁵). Бракъ, котораго цѣль и результатъ продолжить это бѣдственное состояніе, Филонъ считаетъ унизительною необходимостію, отъ которой избранныя души должны умѣть освободиться (⁶). Но жизнь аскетическая есть только средство; а цѣль ея, высшая степень совершенства и блаженства, есть соединеніе души съ Богомъ посредствомъ самозабвенія, энтузіазма и любви (⁷). При такомъ началѣ, внѣшнее богослуженіе становится бесполезнымъ для искомой цѣли (⁸).

(¹) Leg. alleg. I.

(²) De nobilitate. t. II. p. 442.

(³) De somniis. I. De migr. Abrah. I. I. p. 398.

(⁴) Leg. alleg. III.

(⁵) *Τὸ σῶμα ἐξοικτῆ, δεσποτήριον.* De migr. Abrah. p. 399.

(⁶) De monarchia.

(⁷) Quis rerum divinarum haeres sit. — De ebrietate. — De migr. Abrah. I. I. p. 395. 413. — Leg. alleg. t. I. p. 50. — De vita contempl. t. II. и пр.

(⁸) См. Franck, La Kabbale. p. 293—323.

Изъ сказаннаго доселѣ о философіи Филона вытекаютъ два результата относительно происхожденія Каббалы. Первый тотъ, что эта послѣдняя доктрина почерпнута не изъ сочиненій Филона. Тогда какъ всѣ греческія системы и, можно сказать, вся греческая цивилизація, оставили на философіи Филона рѣзкіе и многочисленныя слѣды, перемѣшанные съ элементами другаго рода, — самые древніе памятники Каббалы не представляютъ ничего подобнаго. Ни въ *Зоаръ*, ни въ *Сефирг-эцира* не найдемъ ни малѣйшаго слѣда той блестящей цивилизаціи, которую Птолеми пересадили на египетскую почву. Съ другой стороны, восточный элементъ Филонова синкретизма далеко не согласенъ во всѣхъ важныхъ пунктахъ съ мистицизмомъ палестинскихъ учителей. Такъ Филонъ признаетъ только пять божественныхъ силъ или атрибутовъ; каббалисты допускаютъ десять сефиротовъ. Филонъ даже тогда, когда съ энтузіазмомъ излагаетъ ученіе объ истеченіи и абсолютной единицѣ, постоянно сохраняетъ дуализмъ — бытія и силъ, субстанціи и атрибутовъ. Каббалисты смотрятъ на сефиротовъ какъ на различныя границы, въ которыя абсолютное начало вещей заключило само себя, или, говоря ихъ языкомъ, какъ на сосуды, такъ что если бы божественная субстанція возвратилась въ себя, то эти сосуды разрушились бы и высохли; при чемъ они ясно учатъ о тождествѣ бытія и мысли. Филонъ, постоянно подчиняясь мнѣнію Анаксагора и Платона, что матерія есть начало отличное отъ Бога и вѣчное подобно ему, естественно смотритъ на жизнь какъ на состояніе паденія и на тѣло какъ на темницу; отсюда происходитъ и его презрѣніе къ браку, который онъ считаетъ только удовлетвореніемъ плоти. Каббалисты, допуская, согласно съ св. писаніемъ, что человѣкъ въ первые дни по сотвореніи, когда онъ еще не увлекался чувственными пожеланіями, былъ счастливѣе, чѣмъ нынѣ, однакоже стотратъ на жизнь какъ необходимое испытаніе, какъ на средство, чрезъ которое конечныя существа могутъ

возвыситься къ Богу и соединиться съ нимъ въ безграничной любви. Бракъ, по ихъ мнѣнію, есть не только символъ, но начало, первое условіе этого таинственнаго соединенія; его они переносятъ на душу и на небо; онъ есть соединеніе двухъ человѣческихъ душъ, которыя чрезъ него дополняютъ одна другую. Наконецъ, система толкованія, примѣняемая Филономъ къ св. писанію, хотя въ основѣ таже, что и у каббалистовъ, не могла однако служить примѣромъ для послѣднихъ. Нѣтъ сомнѣнія, что Филонъ не вовсе не зналъ языка своихъ отцовъ; но легко доказать, что онъ имѣлъ подъ руками только переводъ Семидесяти, который былъ въ употребленіи у всѣхъ александрійскихъ іудеевъ. На терминахъ этого-то перевода и на чисто греческой этимологіи основываются вообще всѣ его мистическія толкованія ⁽¹⁾. Между тѣмъ объясненія на св. писаніе, встрѣчающіяся въ *Zohar*, составились ранѣе этого перевода; притомъ сила ихъ и значеніе совершенно уничтожаются, если не прилагать ихъ къ еврейскому языку ⁽²⁾. Впрочемъ это различіе въ формѣ не имѣло бы большой важности, если бы Филонъ и каббалисты всегда были согласны въ выборѣ текстовъ св. писанія въ основаніе своей философской системы, или если бы одни и тѣже символы возбуждали въ нихъ

⁽¹⁾ Вотъ нѣкоторые примѣры такихъ толкованій Филона: въ словахъ, обращенныхъ къ змѣю, голову котораго должно стереть сѣмя жены, *αὐτὸς σοῦ τήρησαι κεφαλῆν*, онъ находитъ грамматическую ошибку, которой нѣтъ въ еврейскомъ текстѣ (*Leg. alleg.* III). Онъ производитъ отъ греческаго *φείδεσθαι* слово *Фисонъ*, имя одной изъ рѣкъ, вытекающихъ изъ земнаго рая. Онъ приписываетъ большую важность тому, предшествуетъ, или нѣтъ слову *Θεὸς* членъ *ὁ*, и пр. См. *Gfroërer. t. I. p. 50.*

⁽²⁾ Напр. какъ можно было бы назвать отвлеченную субстанцію небытіемъ (אין) безъ слѣдующаго еврейскаго текста: *אין אלהים אחד*? Какъ единство Бога и міра вытекало бы изъ слѣд. трехъ словъ, если бы они были переведены, *מי ברה אלה*? *Franck, La Kabbale. p. 326.*

однѣ и тѣже идеи. Но этого никогда не бываетъ. Такъ у Филона чувственность олицетворяется въ женщинѣ, въ нашей праматери Евѣ, похоть—въ змѣѣ, совѣтовавшемъ зло, эгоизмъ—въ Каинѣ, котораго произвелъ мужчина, послушавъ змѣя и соединившись съ Евою, иначе сказать, съ чувственностію; далѣе, Авель представляетъ типъ духа, который совершенно презираетъ тѣло и изнемогаетъ отъ своего невѣдѣнія вещей этого міра, Авраамъ—типъ божественнаго знанія, Агарь—типъ мірскаго знанія, Сара—типъ добродѣтели, Исаакъ—возрожденіе первобытной природы человѣка, Иаковъ—аскетическую добродѣтель, Тамарь—вѣру. Но всѣ эти аллегоріи, принадлежащія собственно Филону, не оставили ни малѣйшаго слѣда ни въ *Зогарь* ни въ *Сеферъ-ецира*. По всѣмъ этимъ причинамъ можно утверждать, что сочиненія Филона не имѣли никакого вліянія на Каббалу (1).

Другой результатъ, вытекающій изъ обзора философіи Филона и его сочиненій, тотъ, что мистическія идеи переходили и сохранялись между александрійскими іудеями по преданію. Мы видѣли, съ какою неразборчивостію, съ какимъ забвеніемъ здоровой логики, Филонъ, такъ сказать, обкрадывалъ всю греческую философію: почему же предполагать въ немъ болѣе изобрѣтательности, остроумія и глубокомыслія по отношенію къ той части его мнѣній, которая напоминаетъ собою главные принципы каббалистической системы? Не будетъ ли правильнѣе думать, что онъ нашелъ эти мнѣнія совершенно готовыми въ преданіяхъ, сохранившихся у его единовѣрцевъ, и что онъ только украсилъ ихъ яркими цвѣтами своего воображенія? Въ такомъ случаѣ эти преданія гораздо древнѣе Филоновыхъ мнѣній, потому что они принесены въ Египетъ изъ святой земли прежде, чѣмъ прекратились религіозныя связи между двумя странами, прежде чѣмъ со-

(1) Franck, La Kabbale. p. 323—327.

вершенно исчезли между александрійскими іудеями воспоминанія о Іерусалимѣ и языкъ отцовъ. Но нѣтъ нужды прибѣгать къ предположеніямъ; есть факты, доказывающіе, что многія изъ тѣхъ мистическихъ идей, о которыхъ мы говоримъ, были извѣстны болѣе чѣмъ за сто лѣтъ до Р. Х. Во-первыхъ, самъ Филонъ утверждаетъ, что онъ почерпалъ нѣкоторыя идеи изъ устнаго преданія, сохраняемаго старцами его народа (¹); онъ приписываетъ сектѣ еерапевтовъ мистическія книги самой глубокой древности, равно какъ и употребленіе аллегорическихъ толкованій на всѣ части св. писанія безъ различія и ограниченія. „Весь законъ, говоритъ онъ, представляется этимъ людямъ какъ живое существо, котораго тѣло есть буква, а душа невидимый смыслъ, въ которомъ разумная душа посредствомъ словъ, какъ-бы посредствомъ зеркала, созерцаетъ самыя сокровенныя и необыкновенныя тайны“ (²). Подобное же сравненіе употреблено въ *Зогаръ*, съ тою разницею. что въ ней поставлены—ниже тѣла оболочка закона, подъ которою разумѣются матеріальные факты Библии, а выше души—святѣйшая душа, т. е. божественное Слово, источникъ всякаго вдохновенія и всякой истины. Во-вторыхъ, есть другія свидѣтельства, болѣе древнія и болѣе вѣрныя, чѣмъ свидѣтельство Филона, подтверждающія выводимый нами результатъ (³).

Начнемъ съ важнѣйшаго изъ всѣхъ свидѣтельствъ,—знаменитаго перевода Семидесяти. Уже въ Талмудѣ (⁴) замѣтно смутное понятіе о многихъ невѣрностяхъ этого древняго перевода, къ которому однакожь выражается въ немъ глубокое уваженіе. Новѣйшая критика достаточно доказала, что этотъ переводъ сдѣланъ

(¹) De vita Mosis. I. lib. II. p. 81.

(²) De vita contemplativa. t. II. p. 475.

(³) Franck, La Kabbale. p. 327. 328.

(⁴) Талм. вавил. тракт. *Мецилла*. лист. 9, гл. 1.

въ духѣ системы, особенно не благопріятствующей библейскому антропоморфизму, и что въ немъ лежитъ сѣмя Филонова мистицизма⁽¹⁾. Такъ, когда еврейскій текстъ говоритъ положительно, что Моисей, его братъ Ааронъ и семьдесятъ старцевъ видѣли Бога израилева на тронѣ изъ сапфира,—греческій переводъ передаетъ, что они видѣли только мѣсто, гдѣ стоялъ Богъ⁽²⁾. Когда пророкъ Исаія видѣлъ Господа, сидящаго на тронѣ и наполняющаго храмъ складками своей одежды,—этотъ матеріальный образъ замѣненъ въ переводѣ славою Божіею, еврейскою *шегима*⁽³⁾. Въ переводѣ Іегова говорилъ Моисею не на самомъ дѣлѣ лицомъ къ лицу, но только въ видѣніи; и вѣроятно это видѣніе, по мысли переводчика, было чисто умозрительное⁽⁴⁾. Доселѣ мы видимъ только устраненіе антропоморфизма и желаніе очистить идею о Богѣ отъ образовъ, которые препятствуютъ понимать ее. Но вотъ вещи, болѣе достойныя нашего вниманія: вмѣсто Господа Саваоѳа, Бога *воинствъ*, въ греческомъ переводѣ находимъ Господа Бога *силъ*⁽⁵⁾,—выраженіе, встрѣчающееся нѣсколько разъ въ сочиненіяхъ Филона. Когда представляется сравненіе, въ которомъ главную роль играетъ роса, родившаяся изъ нѣдра зари,—греческіе переводчики на мѣсто ея ставятъ таинственное существо, рожденное Богомъ изъ своего чрева прежде денницы⁽⁶⁾, т. е. божественный свѣтъ, который былъ

(1) См. *Gfroërer*, *Christianisme primitif*. t. II. p. 4—18. *Dachne*, *Expos. hist. de l'école religieuse des Juifs d'Alexandrie*. t. II. p. 1—72.

(2) *Καὶ εἶδον τὸν τόπον οὗ ἐλοτήμην ἡ Θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ*. Исх. 24, 9. 10.

(3) *Καὶ πλήρες ὁ οἶκος τῆς δοξῆς αὐτοῦ*. Иса. 6, 1.

(4) *Στόμα κατὰ στόμα λαλήσω αὐτῷ ἐν εἶδει*. Числ. 12, 8.

(5) *Κύριος ὁ Θεὸς τῶν δυνάμεων*. Иса. 42, 13.

(6) *Ἐκ γαστρὸς πρὸ ἐωσφόρου ἐγέννησα σέ*. Псал. 109, 3. Вотъ этотъ стихъ вполнѣ въ русскихъ переводахъ: изд. библейскаго общества 1822 г.: «Въ день рати твоей народъ твой готовъ во

прежде міра и звѣздъ. Въ этомъ же памятникѣ, интересномъ сколько для богослова, столько же и для философа, встрѣчаются слѣды вліянія Пифагоровой теоріи чиселъ и Платоновой теоріи идей. Напр. въ немъ Богъ представляется не въ обыкновенномъ смыслѣ творцемъ неба и земли, но сдѣлавшимъ ихъ видимыми изъ невидимыхъ. „Кто сотворилъ все это“? спрашиваетъ еврейскій пророкъ. „Кто сдѣлалъ видимымъ все это“? говоритъ александрійскій переводчикъ (¹). Когда тотъ же пророкъ изображаетъ Господа повелѣвающимъ звѣздами, какъ безчисленнымъ войскомъ, переводчикъ заставляеть его говорить, что Богъ произвелъ вселенную по числу (²). Если въ этихъ мѣстахъ александрійскаго перевода можно усматривать намеки на доктрины Пифагора и Платона, то съ другой стороны теорія чиселъ также проводится въ *Севергеицира*, хотя подъ грубою формою, а теорія идей составляетъ неотъемлемую принадлежность книги *Зогаръ*. Кромѣ того, встрѣчающееся въ первомъ изъ этихъ двухъ памятниковъ приложеніе Пифагорова начала буквально воспроизведено въ сочиненіяхъ Филона, чего

благолѣпіи священномъ. Какъ роса изъ чрева зари, такъ у тебя юношество твое»; изд. св. Синода 1871—2 г.: «Въ день силы твоей народъ твой готовъ во благолѣпіи святыни; изъ чрева прежде денницы подобно росѣ роженіе твое»; изд. раввина Пумпянскаго 1872 г.: «Твой народъ въ святомъ благоговѣніи, жертвуетъ себя въ день твоего ополченія, съ роду посвящается тебѣ юношество, роса твоей молодежи». Всѣ эти переводы, говорятъ, сдѣланы съ еврейскаго языка! Но сличая эти переводы съ переводами на другіе европейскіе языки, сдѣланными тоже съ еврейскаго, кажется, надобно признать болѣе близкимъ къ подлиннику первый переводъ 1822 года.

(¹) Иса. 40, 26: מי ברא אלה.—τις κατέδειξε ταῦτα πάντα.— Въ славянскомъ: «кто сотвори сія вся».

(²) Иса. 40, 26: הַמוֹצֵא כַּמִּסְפָּר צְבָאָם.—Ὁ ἐμφέρων κατ' ἀριθμὸν τὸν κόσμον αὐτοῦ.— Въ славян.: «носяй по числу утварь (?) свою».

напрасно стали бы мы искать у какого-нибудь другого философа, писавшаго погречески: такъ у него отъ числа *семь* зависить то, что мы имѣемъ семь главныхъ органовъ, именно—пять чувствъ, органъ голоса и органъ рожденія; по той же причинѣ душа имѣетъ семь дверей, именно — два глаза, два уха, двѣ ноздри и ротъ ⁽¹⁾. Равнымъ образомъ въ переводѣ Семидесяти встрѣчается другое каббалистическое преданіе, которое въ послѣдствіи усвоилъ гностицизмъ. Такъ, еврейскій текстъ говоритъ, что Всевышній назначилъ предѣлы народовъ по числу сыновъ израилевыхъ; а въ александрійскомъ переводѣ читаемъ: „по числу ангеловъ Божіихъ“ ⁽²⁾. Но этотъ, повидимому, произвольный и странный переводъ становится понятнымъ при сличеніи его съ однимъ мѣстомъ книги *Золяръ*, гдѣ говорится, что на землѣ существуютъ семьдесятъ народовъ, что каждый изъ нихъ находится подъ властію ангела, котораго онъ признаетъ своимъ Богомъ, и который есть, такъ сказать, олицетвореніе его собственнаго народнаго духа; одни только сыны израилевы имѣютъ то преимущество, что надъ ними господствуетъ истинный Богъ, избравшій ихъ въ свой народъ ⁽³⁾. Тоже преданіе встрѣчается у одного свящ. писателя (о которомъ скажемъ ниже), не менѣе древняго, чѣмъ переводъ Семидесяти ⁽⁴⁾. Нѣтъ сомнѣнія, что греческая философія, процвѣтавшая въ столицѣ Птолемеевъ, имѣла большое вліяніе на этотъ знаменитый переводъ; но въ немъ очевидно есть такія идеи, которыя почерпнуты въ другомъ источникѣ и которыя даже не могли родиться на почвѣ Египта. Въ самомъ дѣлѣ, если бы

(1) De mundi orific. p. 27.

(2) Второз. 32, 8: *ἔστισαν ὄρια ἐθνῶν κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων Θεοῦ.*

(3) *Золяръ*, част. 1, гл. 46.

(4) Сир. 17, 14. 15: *ἐκάστῳ ἔθνῃ κατέστησεν ἡγοούμενον, καὶ μερὶς Κυρίου Ἰσραὴλ ἐστίν.*—«Комуждо языку устроилъ вождя, и часть Господня Израиль есть».

всѣ указанные нами элементы, каковы—аллегорическое толкованіе религіозныхъ памятниковъ, олицетвореніе Логоса и отождествленіе его съ мѣстомъ Божиимъ, были результатомъ общаго движенія умовъ въ ту эпоху и въ сказанной странѣ, то какъ объяснить то, что со времени послѣднихъ авторовъ перевода Семидесяти даже до Филона, т. е. въ теченіе двухъ столѣтій, не обнаружилось ни малѣйшаго слѣда этого движенія въ исторіи греческой философіи (1)?

Вотъ другой, почти современный переводу Семидесяти, памятникъ, въ которомъ встрѣчаемъ тотъ же духъ подъ формою еще болѣе опредѣленною, и котораго еврейское происхожденіе едвали можно оспаривать: это—книга Премудрости Исуса, сына Сирахова. Въ настоящее время мы знаемъ этого священнаго писателя только изъ греческаго перевода, принадлежащаго перу его внука. Послѣдній, въ своемъ какъ-бы придисловіи, самъ сообщаетъ, что онъ пришелъ въ Египетъ (вѣроятно послѣ того, какъ оставилъ Іудею) въ тридцать восьмомъ году царствованія Евергета II. Поэтому, если мы предположимъ, что писатель разсматриваемой книги жилъ пятидесятью годами раньше переводчика ея, то значитъ онъ процвѣталъ за 200 лѣтъ до Р. X. Не вѣря слѣпо переводчику, который увѣряетъ, что дѣдъ его почерпалъ свои званія единственно изъ еврейскихъ источниковъ, мы замѣтимъ, что Иисусъ, сынъ Сираха, часто съ похвалою цитруется Талмудомъ подъ именемъ Іешуа бенъ Сирахъ бенъ Еліезеръ (2). Оригинальный текстъ существовалъ еще во времена Іеронима и даже до начала IV столѣтія; іудеи также, какъ и христіане, считали его въ числѣ своихъ священныхъ книгъ. Но

(1) Переводчикъ книги Премудрости Исуса, сына Сирахова, жившій почти за 150 лѣтъ до Р. X. въ 38 году царствованія Евергета II, говоритъ о переводѣ Семидесяти какъ объ извѣстномъ и давно оконченномъ твореніи. *Franck, La Kabbale.* p. 329—333.

(2) *Zunz, De la predication religieuse chez les Juifs.* chap. 7.

у этого древняго писателя можно встрѣтить не только преданіе, о которомъ сказано выше, но ученіе о Логосѣ или божественной премудрости почти такое же, какое излагали Филонъ и каббалисты. Во-первыхъ, премудрость есть таже сила, чтò Слово или Меимра у халдейскихъ переводчиковъ; она есть рѣчь; она вышла изъ устъ Всевышняго⁽¹⁾; ее нельзя считать простою отвлеченностію, существомъ чисто логическимъ, потому что она является въ нѣдрѣ своего народа, въ собраніи Всевышняго и похвалить душу свою⁽²⁾. Это небесное собраніе состоитъ вѣроятно изъ подчиненныхъ ей силъ; такъ какъ Талмудъ и *Зогаръ* часто употребляютъ подобныя же выраженія для того, чтобы обозначить ту же идею. Премудрость, выведенная такимъ образомъ на сцену, сама представляетъ себя первожденною Богомъ; ибо она существовала изначала, когда еще не было времени, и не перестанетъ существовать въ теченіе всѣхъ вѣковъ⁽³⁾. Она всегда была съ Богомъ⁽⁴⁾; чрезъ нее сотворенъ міръ; одна она образовала небесныя сферы и низходила въ глубины бездны. Ея владычество простирается на волны океана, на всѣ страны земли, на всѣ народы и племена, на ней обитающіе⁽⁵⁾. Самъ Богъ, повелѣвая найти себѣ здѣсь жилище, остановилъ свой выборъ на Сіонѣ⁽⁶⁾. Когда представимъ, что, по мнѣнію писателя разсматриваемой книги, каждый народъ поставленъ подъ властію ангела или низшей силы, то на избраніе Сіона въ жилище для премудрости не должно смотрѣть какъ на простую метафору, но, какъ ясно говорить

(1) Сир. 24, 3: ἐγὼ ἀπὸ στόματος ὑψίστου ἐξήλθον.

(2) Сир. 24, 1—2: ἐν μέσῳ λαοῦ αὐτῆς καυχῆσεται... ἀνέσει ψυχὴν αὐτῆς.

(3) Сир. 24, 10: πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ' ἀρχῆς ἔκτισέ με..

(4) Сир. 1, 1.

(5) — 24, 5 слѣд.

(6) — 24, 7 слѣд.

приведенное нами преданіе, это избраніе означаетъ то, что духъ Божій или Логосъ дѣйствуетъ непосредственно и безъ помощниковъ на пророковъ Израиля (¹). Если премудрость не имѣетъ ничего субстанціального, если она не есть органъ и слуга Бога, то какъ понять, что она поставила свой престолъ на столпѣ облачномъ, конечно на томъ столпѣ, который шель передъ народомъ еврейскимъ въ пустынь (²)? Вообще, духъ разсматриваемой книги, какъ и духъ перевода Семидесяти и халдейскаго парафраза Онкелоса, состоитъ въ томъ, что между высочайшимъ Существомъ (*ὁψίστος*) и этимъ преходящимъ міромъ ставится посредствующая сила, которая вѣчна и вмѣстѣ есть первое твореніе Бога, которая дѣйствуетъ и говоритъ вмѣсто его, которая есть его Слово и его творческая сила. Отселѣ—бездна между конечнымъ и безконечнымъ уничтожена; нѣтъ болѣе раздора между небомъ и землею; Богъ проявляетъ себя чрезъ Слово, а Слово—чрезъ вселенную. Но не имѣя нужды постоянно проявляться въ видимыхъ вещахъ, божественное Слово иногда приходитъ прямо къ людямъ подъ формою святаго вдохновенія, или какъ даръ пророчества и откровенія. Такимъ-то способомъ одинъ народъ былъ возвышенъ надъ всѣми другими народами, и одинъ человекъ, законодатель евреевъ, надъ всѣми другими людьми. Прибавимъ, что въ разсматриваемой книгѣ не мало намековъ на ученіе о Словѣ (³).

Можетъ быть, тоже самое слѣдовало бы сказать и о книгѣ Премудрости Соломоновой, въ которой издавна критики отмѣтили одно мѣсто: „всякаго движенія подвижнѣйша есть премудрость.. пара бо есть силы Божія, и изліаніе Вседержителя славы чистое... сіяніе бо есть свѣта присносущнаго, и зеркало непо-

(¹) Сир. 17, 15: *μερίς Κυρίου Ἰσραὴλ ἐστίν.*

(²) — 24, 4: *ὁ θρόνος μου ἐν στήλῳ νεφέλης.*

(³) См. гл. 1 и 24.

рочно Божія дѣйствія, и образъ благостыни его. Еди-на же сущи всяческая можетъ, и пребываючи въ себѣ вся обновляетъ, и по родомъ въ души преподобныхъ преходящи, други Божія и пророки устрояетъ“ (Прем. Сол. 7, 24—27). Но общій характеръ этого творенія, по нашему мнѣнію, болѣе приближается къ Платоновой философіи, чѣмъ къ мистицизму Филона. А такъ какъ еще неизвѣстны ни время происхожденія, ни истинный оригиналъ этой книги ⁽¹⁾, то надобно ожидать, чтобы критика болѣе ученая рѣшила эти вопросы ⁽²⁾.

Собранныхъ нами фактовъ достаточно для доказательства того, что Каббала не есть плодъ ни вообще греческой цивилизаціи Александріи, ни въ частности философіи Плотина. Въ самомъ дѣлѣ, возьмемъ ли во вниманіе только принципъ, который служитъ основаніемъ для всей каббалистической системы, т. е. олицетвореніе Слова и премудрости божественной, какъ постоянную причину существъ?—встрѣтимъ е о въ ту эпоху, когда александрійская философія еще и не зарождалась, какъ видно изъ греческаго, такъ сказать, традиціоннаго перевода св. писанія и изъ другаго памятника чисто еврейскаго происхожденія. Коснемся ли вопроса о второстепенныхъ подробностяхъ, напр. о различныхъ примѣненіяхъ аллегорическаго метода, или о тѣхъ слѣдствіяхъ, какія можно извлечь изъ метафизическаго принципа, о которомъ мы сказали?—безъ труда замѣтимъ довольно большое различіе между со-

(1) См. *Dom Calmet*, Dissert. de avt. libri Sapientiae въ его *Comment. in V. T. et Daehne* I. c. I. П.

(2) Однакожь мы думаемъ, что еврейскіе источники были подъ руками автора; ибо у него встрѣчаются апокрифическія легенды, которыхъ нѣтъ нигдѣ кромѣ палестинскихъ *мидрашей*. Такова легенда о маннѣ, принимающей всѣ качества тѣхъ яствъ, которыхъ кто пожелаетъ; таково же мнѣніе, что Іосифъ былъ царемъ египетскимъ, и что въ продолженіе трехъ дней тьмы египетской не могъ поддерживаться никакой искусственный свѣтъ. (Прем. Сол. 16, 20—23). *Franck*, *La Kabbale*. p. 338.

чиненіями Филона и сочиненіями еврейскихъ каббалистовъ⁽¹⁾. Итакъ, повторимъ, все сходство между тѣми и другими легко объясняется только изъ преданія, сохранявшагося среди александрійскихъ іудеевъ.

4. ОТНОШЕНІЕ КАББАЛЫ КЪ РЕЛИГИИ ХАЛДЕЕВЪ И ПЕРСОВЪ.

Если былъ въ древности такой народъ, замѣчательный по своей цивилизаціи и политическому значенію, который имѣлъ непосредственное и продолжительное вліяніе на евреевъ, то очевидно въ его исторіи можно искать рѣшенія той проблемы, откуда проникли въ іудаизмъ каббалистическія идеи. И дѣйствительно, подходящія сюда условія, вполне отвѣчающія требованіямъ критики, находимъ у халдеевъ и персовъ, соединенныхъ въ одинъ народъ скипетромъ Кира и религіею Зороастра. Въ самомъ дѣлѣ, можно ли вообразить въ жизни народа событіе, болѣе способное измѣнить его нравственное состояніе, преобразовать его идеи и нравы, чѣмъ то достопамятное изгнаніе, которое извѣстно подъ именемъ плѣна вавилонскаго? Осталось ли безслѣднымъ для обоихъ народовъ то, что израильтяне, священники и міряне, учителя и простой народъ, провели семьдесятъ лѣтъ въ странѣ своихъ побѣдителей? Мы уже цитовали одно мѣсто изъ Талмуда, гдѣ учителя синагоги признаютъ, что ихъ предки привесли изъ страны изгнанія имена ангеловъ, имена мѣсяцевъ и даже буквы алфавита. Но нельзя предполагать, чтобы имена мѣсяцевъ не сопровождались извѣстными астрономическими⁽²⁾ познаніями, и по всей

(1) *Franck, La Kabbale.* p. 334—338.

(2) Надобно бы сказать также—астрологическими, потому что, начиная съ этой эпохи, вліяніе звѣздъ играетъ весьма важную роль въ религиозныхъ идеяхъ еврейскаго народа. Талмудъ признаетъ дни счастливые и несчастливые; и даже нынѣшніе евреи, чтобы показать заботливость объ интересахъ другъ дру-

вѣроятности тѣми, которыя мы встрѣчали въ *Сефирь-ецира*, и чтобы имена ангеловъ были взяты отдѣльно отъ всей небесной или адской іерархіи, исповѣдуемой магами. Кромѣ того, критиками замѣчено, что сатана является у священныхъ писателей въ первый разъ въ исторіи халдеянина Іова. Эта обширная мѣологія, усвоенная Талмудомъ, и разсѣянная въ Мидрашахъ, составляетъ также поэтическую часть и, если можно такъ выразиться, внѣшнюю оболочку книги *Zoharъ*. Но мы хотимъ настаивать не на этомъ давно признанномъ фактѣ. Оставляя въ сторонѣ халдеевъ, отъ которыхъ не сохранилось никакого обширнаго и несомнѣннаго памятника ⁽¹⁾, и которые притомъ были морально и матеріально побѣждены персами прежде возвращенія евреевъ въ святую землю, мы покажемъ, что не одни общіе принципы, а почти всѣ элементы Каббалы, находятся въ *Зенд-Авестъ* и принадлежащихъ къ ней религиозныхъ комментаріяхъ ⁽²⁾. Мимоходомъ замѣтимъ,

га въ какомъ-нибудь важномъ обстоятельствѣ жизни, желаютъ счастливаго вліянія звѣздъ (כוכב לזל). *Franck, La Kabbale, p. 354.*

⁽¹⁾ Извѣстенъ только одинъ отрывокъ сочиненія, приписываемаго *Берозу*, жрецу Белова храма въ Вавилонѣ, жившему въ III вѣкѣ до Р. Х., въ которомъ содержатся нѣкоторыя черты космогоніи халдеевъ. См. *Berosi Chaldaica* въ *Фабрициевой Bibliotheca graeca, tom. XIV. p. 175.*—*Diodor. Sicul. lib. 2.*—*SynceU. Chronograph. p. 28—30.*—*Scaliger, Emendatio temporum. sub fin.*—*Eusebii, lib. IV, cap. 8.*

⁽²⁾ *Зенд-Авеста* (живое вѣдѣніе) составлена изъ разнородныхъ отрывковъ, писанныхъ на различныхъ нарѣчіяхъ. Въ составъ ея входятъ слѣдующія книги: а) *Вендидадъ* (о борьбѣ противъ Аримана), б) обрядовая книга *Ясна* (возвышеніе духа, хвала), в) *Йешт-саде* (т. е. глава существъ) содержащая молитвы. Встрѣчается еще названіе *Вендидадъ-саде* (книга чистая), которое прилагается то къ одной части *Зенд-Авесты*, то ко всѣмъ. Оригинальный языкъ всѣхъ этихъ книгъ *зендскій*; но онѣ переведены въ неизвѣстное намъ время на *пелевійское* нарѣчіе; нѣкоторыя же части *Зенд-Авесты* написаны на *парсійскомъ* нарѣчій. Къ *Зенд-Авестъ*, какъ послѣд-

что хотя въ наше время интересуются всѣми древними оригиналами, однакожь этотъ обширный и замѣчательный памятникъ, извѣстный уже болѣе ста лѣтъ подъ именемъ *Зенд-Авесты*, еще не оказалъ для исторіи философіи, этой истинной науки объ умѣ человѣческомъ, всѣхъ тѣхъ услугъ, которыхъ она въ правѣ отъ него требовать. Мы не имѣемъ претензіи пополнить этотъ пробѣлъ; но надѣемся объяснить передачу идей между Персіей и Іудеей, какъ это мы уже сдѣлали отчасти касательно сношеній Іудеи съ Александріей ⁽¹⁾.

Во-первыхъ, всѣ хронологи, еврейскіе и христіанскіе ⁽²⁾, согласно говорятъ, что первое освобожденіе израильтянъ, находившихся въ плѣну въ Халдеѣ со времени Навуходоносора, состоялось въ первые годы царствованія Кира надъ Вавилономъ, отъ 536 до 530 г. до Р. Х. Въ этомъ небольшомъ промежуткѣ времени возвращаются всѣ разности мнѣній, существующія между ими. Но, если вѣрять изчисленіямъ Анкетіля Дюпе-

нюю ея часть, нѣкоторые присовокупляютъ еще древнюю книгу парсовъ *Бун-Дегеиш*, написанную на *пелевійскомъ* нарѣчій. (См. *Rask, über das Alter und die Echtheit der Send-Sprache und des Zend-Avesta*. S. 41. 42.—*Rhode, Die heilige Sage und das gesammte Religionssysteme der Bactrer, Meder und Perser*. S. 44). Поэтому *Крейцеръ* замѣчаетъ: «Зороастру приписано все, что жреческая каста вымыслила въ продолженіе тысячелѣтій, такъ что имя его означаетъ весь періодъ развитія персидской или магійской религіи» (*Symbolik und Mythologie der alter Völker*. S. 189).—На европейскихъ языкахъ извѣстны два перевода *Зенд-Авесты*: французскій, сдѣланный съ подлинника: «*Zend-Avesta, trad. par Anquetil Duperron*. Paris. 1771», и нѣмецкій—съ этого французскаго: «*Zend-Avesta Kleukeri*. Riga. 1782—83».

⁽¹⁾ *Franck, La Kabbale*. p. 353—355.

⁽²⁾ *Scaliger, Emendatio tempor.* p. 576.—*Desvignoles, Chronologie*. t. II. p. 582.—*Bossuet, Hist. universelle*. t. II.—*Seder Olam Raba*. c. 29. p. 86.—*David Ganz, lib. I, an. 3392, et lib. II, an. 3390*.—*Zunz, les vingt-quatre livres de l'Écriture-Sainte, table chonologique*.

ронна ⁽¹⁾, Зороастръ началъ свою религіозную проповѣдь въ 549 году, т. е. по крайней мѣрѣ за четырнадцать лѣтъ до перваго возвращенія евреевъ изъ плѣна въ свое отечество. Тогда ему было сорокъ лѣтъ; самая блестящая эпоха его жизни только что началась и продолжалась до 539 года. Въ эти-то десять лѣтъ Зороастръ обратилъ къ своему ученію весь дворъ и все государство царя Густаспа, подъ которымъ разумѣютъ Гистаспа, отца Дарія. Въ эти десять лѣтъ слава новаго пророка дошла даже до индѣйскихъ браминовъ, изъ которыхъ одинъ приходилъ къ Густаспу съ тѣмъ, чтобы опровергнуть обманщика, какъ онъ называлъ Зороастра, и принужденъ былъ, подобно всѣмъ окружающимъ его, уступить непобѣдимой силѣ своего противника. Наконецъ, съ 539 до 524 г. Зороастръ публично училъ своей религіи въ столицѣ вавилонской имперіи, которую онъ обратилъ къ ней всю сполна, благоразумно связывая свое ученіе съ существовавшими уже тамъ преданіями ⁽²⁾. Основательно ли будетъ предполагать, чтобы израильтяне, бывшіе свидѣтелями такого переворота, и возвращавшіеся въ страну своихъ отцовъ въ то время, когда этотъ переворотъ совершался съ такимъ блескомъ и слѣд. долженъ былъ оставить въ ихъ умѣ сильное впечатлѣніе, не принесли съ собою ни малѣйшаго слѣда его, по крайней мѣрѣ въ своихъ мнѣніяхъ и въ своихъ сокровенныхъ идеяхъ? Тотъ важный вопросъ о происхожденіи зла, который дотолѣ въ іудаизмѣ оставался въ тѣни, и который въ религіи персовъ составляетъ, такъ сказать, центръ и исходную точку, не долженъ ли былъ сильно подѣйствовать на воображеніе этихъ восточныхъ людей, привыкшихъ все объяснять вмѣшательствомъ божіимъ и во всѣхъ подобныхъ проблеммахъ восходить къ началу вещей? Нельзя сказать, чтобы іудеи, страдая подъ тяжестію

⁽¹⁾ Zend-Avesta. t. II. Vie de Zoroastre. p. 66.

⁽²⁾ Zend-Av. t. II. Vie de Zoroastre. p. 67.

своего бѣдствія, оставались чуждыми того, что происходило вокругъ нихъ въ этой странѣ изгнанія; само св. писаніе представляетъ, что они воспитывались во всѣхъ знаніяхъ и слѣд. во всѣхъ идеяхъ своихъ побѣдителей, потому вмѣстѣ съ ними были допускаемы къ высшимъ должностямъ государства. Таковы именно были Даніиль, Зоровавель и Неемія ⁽¹⁾, изъ которыхъ послѣдніе двое, играли такую дѣятельную роль въ освобожденіи своихъ братій. Это еще не все: кромѣ сорока двухъ тысячъ человѣкъ, возвратившихся въ Іерусалимъ съ Зоровавелемъ, второе переселеніе, подъ предводительствомъ Ездры, состоялось въ царствованіе Артаксеркса Лонгимана, спустя около 77 лѣтъ послѣ перваго. Въ этотъ промежутокъ времени религіозная реформа Зороастра легко могла распространиться во всѣхъ частяхъ вавилонской имперіи и пустить глубокіе корни въ умахъ. Наконецъ іудеи, со времени возвращенія въ свою страну до самаго завоеванія ихъ Александромъ великимъ, постоянно оставались подданными царей персидскихъ; и даже послѣ этого событія до совершеннаго разсѣянія ихъ, они повидимому смотрѣли какъ на второе свое отечество на эти берега Евфрата, вѣкогда орошаемые ихъ слезами, когда ихъ взоры и мысли обращались къ Іерусалиму. Подъ гражданскимъ и религіознымъ авторитетомъ *начальниковъ племъ* (מגילת שמר) возникла вавилонская синагога, которая наравнѣ съ синагогою палестинскою содѣйствовала окончательной организаціи раввинскаго іудаизма ⁽²⁾. Во всѣхъ пунктахъ страны, бывшей для іудеевъ мѣстомъ изгнанія, въ городахъ Сорѣ, Помбедитѣ, Негардеѣ, они основывали религіозныя школы, которыя были знамениты не менѣе столичныхъ. Изъ числа ученыхъ, вышедшихъ оттуда, мы упомянемъ о Гиллелѣ вавилон-

(1) *Joseph. Antiquit. lib. XI. cap. 4 et. 5.*

(2) *Jost, Hist. gener. des Israélites. l. X. c. 11. 12.—Jost, Hist. des Israél, depuis les Macchabées. t. IV. l. XIV.*

скомъ, который умеръ почти за сорокъ лѣтъ до рож-
дства Христова и былъ учителемъ того Иоханана-бенъ-
Захаи, который играетъ такую важную роль въ кабба-
листическихъ повѣствованіяхъ, приведенныхъ нами пре-
жде. Прибавимъ къ этому, что произведеніемъ этихъ
самыхъ школъ былъ Талмудъ вавилонскій, послѣднее и
полное выраженіе іудаизма. По одному изчисленію
этихъ фактовъ уже можно предвидѣть, что никакой
другой народъ не имѣлъ такого сильнаго вліянія на
іудеевъ, какъ персы, что никакая нравственная сила
не должна была проникнуть въ ихъ умъ такъ глубоко,
какъ религіозная система Зороастра съ длиною вер-
вицею ея преданій и комментаріевъ. Но всякое на
этотъ счетъ сомнѣніе исчезаетъ, какъ скоро оставимъ
въ сторонѣ эти чисто внѣшнія отношенія и сравнимъ
однѣ съ другими тѣ идеи, которыя у обоихъ народовъ
представляютъ высшіе результаты и самыя основы ихъ
обоюдной цивилизаціи. Впрочемъ, чтобы не подумали,
что, выводя происхожденіе Каббалы изъ ученія персовъ,
мы основываемся на отрывочныхъ и чисто случайныхъ
чертахъ сходства, мы намѣрены, прежде нежели ука-
жемъ всѣ элементы каббалистической системы въ *Зенд-
Авестъ*, изобразить въ немногихъ словахъ и нѣкото-
рыхъ примѣрахъ вліяніе религіи персовъ на іудаизмъ
вообще. Спѣшимъ прибавить, что мы намѣрены гово-
рить не объ основныхъ догматахъ ветхаго завѣта; ибо,
кромѣ того, что самъ Зороастръ безпрестанно ссыла-
ется на преданія, болѣе древнія, чѣмъ его ученіе, нѣтъ
нужды и даже непозволительно для основательной кри-
тики представлять заимствованными изъ его ученія
такіе факты, каковы шесть дней творенія, которые
легко признать въ шести *гаханбарахъ* ⁽¹⁾, или земной

(1) Слово *гаханбаръ* (*Gāhānabār*) означаетъ и шесть перио-
довъ творенія и шесть праздниговъ, установленныхъ для напо-
минанія вѣрующимъ объ этихъ періодахъ (*M. Burnouf, Compen-
taire sur le Jaçna*, p. 300). Въ первый изъ этихъ периодовъ

рай и коварство демона, который, въ образѣ змѣя, произвелъ возмущеніе въ душѣ нашихъ прародителей ⁽¹⁾, или страшное наказаніе и постепенное низпаденіе ихъ изъ ангелоподобной жизни до того, что они стали принуждены ѣсть, одѣваться кожами звѣрей, добывать металлы изъ вѣдръ земли и изобрѣтать всѣ тѣ искусства, при помощи которыхъ мы существуемъ ⁽²⁾, или наконецъ послѣдній судъ со всѣми его ужасами и съ вос-

Ормуздъ сотворилъ небо, во второй — воду, въ третій — землю, въ четвертый — растенія, въ пятый — животныхъ, наконецъ въ шестой рожденъ человекъ (*Anquetil Duperron, Zend-Av. t. I. part. 2. pag. 84*). Эту систему творенія, еще прежде Зороастра, излагалъ другой мидійскій и халдейскій пророкъ, по имени Джемпидъ (*Anq. Duperr. Vie de Zoroastre. p. 67*).

⁽¹⁾ Самъ Ормуздъ внушаетъ своему рабу Зороастру, что онъ далъ (или сотворилъ) мѣсто удовольствія и изобилія (*Eeriene Véedjô*). Это мѣсто, прекраснѣйшее цѣлаго міра, было подобно небесному раю (*Béhescht*). Потомъ Ариманъ въ орошавшемъ это мѣсто источникѣ произвелъ великаго змѣя (*Zend-Av. Vendidad. t. II. p. 264*). Иначе: самъ Ариманъ низпалъ съ неба на землю въ образѣ змѣя. Онъ же обольстилъ перваго человека *Meschia* и первую женщину *Meschiangé*. «Онъ напалъ на ихъ мысли, извратилъ ихъ расположенія и сказалъ имъ: это Ариманъ далъ воду, землю, деревья, животныхъ. Такъ обр. Ариманъ въ началѣ обманулъ ихъ и до самаго конца старался только о томъ, чтобы обольщать ихъ» (*Zend-Av. t. III. p. 351. 378*).

⁽²⁾ «Дэвъ, который говоритъ только ложь (т. е. Ариманъ), сдѣлавшись смѣлѣе, предсталъ во второй разъ и принесъ имъ (первой четѣ) плоды, которые они ѣли, и чрезъ то изъ сотни удовольствій, коими они наслаждались, у нихъ осталось только одно» (*Ib. supra*). Послѣ этого наши прародители, искушенные въ третій разъ, пили молоко. Въ четвертый разъ — они ходили на охоту, ѣли мясо животныхъ, убитыхъ ими, и дѣлали одежду изъ ихъ кожи. Потомъ они открываютъ желѣзо, дѣлаютъ топоръ, которымъ рубятъ деревья и строятъ для себя жилище; наконецъ они совокупляются и ихъ дѣти наследуютъ ихъ бѣдствія (*Ib. supra*).

кресеніемъ мертвыхъ душею и тѣломъ ⁽¹⁾. Всѣ эти вѣрованія, правда, встрѣчаются въ *Бун-Дегешъ* и *Зенд-Авестъ* подѣ формою почти столько же выразительною, какъ и въ книгѣ Бытія; однако, повторяемъ, вовсе нельзя тамъ искать ихъ источника, потому что источникъ ихъ именно книга Бытія. Но никакъ нельзя того же сказать о раввинскомъ іудаизмѣ, который гораздо новѣе религіи Зороастра: въ немъ слѣды парсизма ⁽²⁾ весьма очевидны, такъ что легко понять, какой свѣтъ можетъ пролиться отсюда на происхожденіе Каббалы, если къ тому же припомнить, что самыя древніе учителя этой таинственной науки считались также учителями Мишны и самыми почтенными отцами синагоги ⁽³⁾.

Если въ іудаизмѣ, рядомъ съ мудрыми правилами для жизни, съ утѣшительными идеями о милосердіи и правдѣ Божіей, часто встрѣчаются слѣды самаго мрачнаго заблужденія, то причину этого явленія надобно искать въ томъ страхѣ, какой онъ внушаетъ своею демонологіей. Въ самомъ дѣлѣ, могущество злыхъ духовъ (דיב, קוח), по представленію іудаизма, таково,

⁽¹⁾ Въ день воскресенія сперва явится душа и снова узнаетъ свое тѣло; всѣ люди снова узнаютъ себя. Они будутъ раздѣлены на два класса—праведныхъ и злыхъ (darwands). Праведные пойдутъ въ рай (Golotman); злые будутъ снова ввержены въ адъ (douzakh). Въ теченіе трехъ дней первые будутъ вкушать, тѣломъ и душею, наслажденія раа, вторые будутъ терпѣть муки ада. Потомъ умершіе будутъ очищены, не будетъ болѣе злыхъ: «всѣ люди будутъ соединены въ одно твореніе. Въ это-то время Ормуздъ, окончивъ всѣ созданія, не будетъ дѣлать ничего болѣе. Воскресшіе изъ мертвыхъ будутъ наслаждаться такимъ же покоемъ». Это можно назвать седмюю эпохою творенія или субботою парсовъ. (Zend-Av. t. II. p. 414).

⁽²⁾ Между учеными принято за правило называть древнихъ персовъ, исповѣдывавшихъ Зороастрову религію, *парсами*, по одному изъ нарѣчій, на которомъ написаны нѣкоторыя части *Зенд-Авесты* (см. выше стр. 507); отсюда происходитъ и слово *парсизмъ*.

⁽³⁾ Franck, La Kabbale. p. 355—362.

что человекъ, во всѣ минуты своего бытія, можетъ считать себя окруженнымъ невидимыми врагами, жаждущими погибели его души и тѣла. Еще онъ не родился, а они уже ждуть его у его колыбели, чтобы оспаривать его у Бога и материнской нѣжности; едва онъ откроетъ глаза и взглянетъ на этотъ міръ, какъ они осыпаютъ его голову тысячами опасностей и его мысль тысячами нечистыхъ видѣній. Наконецъ, горе ему, если онъ не будетъ постоянно бороться! ибо прежде нежели жизнь совершенно оставить его тѣло, они овладѣваютъ своею добычею (¹). Во всѣхъ этого рода представленіяхъ находится совершенное сходство между іудейскими преданіями и *Зенд-Авестою*. Во-первыхъ, по ученію послѣдней, демоны или *дэвы*, эти дѣти Аримана и мрака, столько же многочисленны, какъ и твари Ормузда; ихъ болѣе тысячи видовъ, они представляются подъ всѣми формами, они пробѣгаютъ землю во всѣхъ направленіяхъ, чтобы распространять между людьми болѣзни и слабости (²). „Какое то мѣсто, спрашиваетъ Зороастръ Ормузда, гдѣ находятся дэвы-мужчины, гдѣ находятся дэвы-женщины, куда дэвы толпами бѣгутъ съ пятидесяти сторонъ, со ста, съ тысячи, съ десяти тысячъ, наконецъ со всѣхъ сторонъ (³)? Уничтожь дэвовъ, которые расслабляютъ людей, производятъ болѣзни, увлекаютъ сердце человека, какъ вѣтеръ уноситъ облака“ (⁴). А вотъ какими словами Талмудъ выражается о томъ же предметѣ: „Аба Веніаминъ сказалъ: никакая тварь не могла бы существо-

(¹) Всѣ эти преданія находятся въ двухъ весьма популярныхъ сборникахъ: одинъ изъ нихъ написанъ поеврейски и называется *святозарный подсвѣщникъ* (מנורת הטהרה); другой, на еврейско-нѣмецкомъ жаргонѣ, обращается особенно къ женщинамъ подъ пышнымъ названіемъ: *Придите и смотрите* (צאנה וראינה).

(²) *Zend-Av.* t. II. p. 235. t. III. p. 158.

(³) *Vendidad sadé* t. II *Zend-Av.* p. 325.

(⁴) *Zend-Av.* t. II. p. 113.

вать предъ злыми духами, если бы глазъ имѣлъ способность видѣть ихъ. Абад присовокупилъ: они многочисленнѣе насъ и окружаютъ насъ, какъ ограда окружаетъ поле. У каждаго изъ насъ, говоритъ учитель нашъ Гуна, ихъ тысяча съ лѣвой стороны и десять тысячъ съ правой. Когда мы чувствуемъ тѣсноту въ толпѣ, это происходитъ отъ ихъ присутствія; когда наши колѣна сгибаются подъ нашимъ тѣломъ, причина этого одни они; когда намъ кажется, что рѣжутъ наши члены, и это страданіе надобно приписывать имъ же“ (1). „Дэвы, говоритъ *Зенд-Авеста*, соединяются другъ съ другомъ и воспроизводятся подобно людямъ“ (2). Но они размножаются также отъ нашихъ собственныхъ нечистотъ, отъ постыдныхъ дѣйствій уединеннаго разврата, и даже отъ невольныхъ прегрѣшеній, вызываемыхъ во снѣ сладострастными сновидѣніями (3). По Талмуду, въ трехъ отношеніяхъ демоны походятъ на ангеловъ, а въ другихъ трехъ походятъ на людей: подобно ангеламъ они читаютъ въ будущемъ, имѣютъ крылья и перелетаютъ въ минуту отъ одного края земли до другаго; но они ѣдятъ, пьютъ и воспроизводятся подобно людямъ (4). Кромѣ того, всѣ они имѣютъ свое начало въ тѣхъ сладострастныхъ мечтахъ, которыя смущали по ночамъ нашего прародителя въ теченіе годовъ, проведенныхъ имъ въ одиночествѣ (5), и нынѣ еще у его потомковъ таже причина порождаетъ тѣже дѣйствія (6).

(1) Трактатъ *Берахотъ*. лис. 6. Другой учитель даже обвиняетъ демоновъ въ томъ, что они изнашиваютъ одежду раввиновъ треніемъ своихъ рукъ.

(2) *Zend-Av. t. II. p. 336.*

(3) Одинъ дэвъ по имени *Ешешъ* (*Eschem*) говоритъ, что онъ сознаетъ подобно женщинѣ, которая совокупилась съ кѣмъ-нибудь. *Zend-Av. t. II. p. 408. Vendidad sadé.*

(4) Это мѣсто переведено на латинскій языкъ Буксторфомъ въ его книгѣ *Lexicon Thalmudicum*, p. 2339.

(5) *Ib. supra.*

(6) См. въ евр. книгѣ *לוחית הכרית* р. 108, изд. въ Амстердамѣ, любопытное извлеченіе изъ раввина Менагема савилоняна.

Отсюда у іудеевъ, какъ и у парсовъ, извѣстныя формулы молитвы, сила которой состоитъ въ предотвращеніи этого несчастія ⁽¹⁾. Наконецъ, тѣже призраки, тѣже страхи осаждаютъ тѣхъ и другихъ въ послѣднія минуты жизни. Едва человѣкъ умираетъ, говорятъ зендскія книги, какъ демоны осаждаютъ его и допрашиваютъ ⁽²⁾. Демонъ *Даруджъ Незомъ* (Daroudj Nesosch) прилетаетъ въ образѣ мухи, садится на умершаго и жалитъ его жестоко ⁽³⁾; потомъ, когда душа, отдѣлившись отъ тѣла, приходитъ къ мосту *чиневадъ* (tchinevad), раздѣляющему нашъ міръ отъ міра невидимаго, ее судятъ два ангела, изъ которыхъ одинъ есть *Миора*, колоссальныхъ размѣровъ, съ десятию тысячами глазъ, съ дубиною въ рукѣ ⁽⁴⁾. Раввины, удерживая тѣже представленія, умѣли сдѣлать ихъ еще ужаснѣе. „Когда человѣкъ, говорятъ они, въ минуту разставанія съ этимъ міромъ откроетъ глаза, онъ увидитъ въ своемъ домѣ необычайное мерцаніе и впереди его — ангела господня, облеченнаго свѣтомъ, по всему тѣлу усѣяннаго глазами и держащаго въ рукѣ пламенный мечъ; при видѣ всего этого, умирающаго объемлетъ трепеть, который проникаетъ его душу и тѣло. Душа его преемственно перебѣгаетъ во всѣ его члены, какъ человѣкъ, желающій перемѣнить мѣсто. Но видя, что нельзя укрыться, онъ смотритъ прямо въ лицо тому, который находится передъ нимъ, и отдается всецѣло въ его власть. Тогда, если это праведникъ, ему является божественное присутствіе и тотчасъ душа улетаетъ далеко отъ тѣла“ ⁽⁵⁾. За этимъ первымъ испытаніемъ

⁽¹⁾ Zend-Av. t. II. p. 408. — Kitzour, издан. указанн. въ предыл. примѣчаніи, p. 92. 45.

⁽²⁾ Zend-Av. t. II. p. 164.

⁽³⁾ Zend-Av. t. II. p. 316.

⁽⁴⁾ Zend-Av. t. II. p. 114. 131. t. III. p. 205. 206. 211—222.

⁽⁵⁾ *Зоаръ*, част. 3. стр. 126. изд. Амстердам. Взявъ фонъ этой картины изъ книги *Зоаръ*, мы прибавили нѣкоторыя подробности изъ книги *Кицуръ*, стр. 20 и 21.

слѣдуетъ другое, которое называется *допросомъ* или *испытаніемъ могилы* (חִיבוֹת הַקְּבָרִים) ⁽¹⁾. „Лишь только умершій заключенъ въ гробницу, какъ душа снова соединяется съ нимъ и, открывъ глаза, видитъ съ обѣихъ сторонъ у себя двухъ ангеловъ, пришедшихъ судить его. Каждый изъ нихъ держитъ въ рукѣ двѣ огненные палки (другіе говорятъ — огненные цѣпи), и душа и тѣло подвергаются суду въ одно и тоже время за то зло, которое они дѣлали вмѣстѣ. Горе человѣку, если онъ окажется виновнымъ, ибо никто не защититъ его! Отъ перваго удара, которымъ поражаютъ его, всѣ его члены становятся вывихнутыми; отъ втораго всѣ его кости разрушаются. Но вскорѣ тѣло его восстанавливается и наказаніе начинается снова“ ⁽²⁾. Эти преданія должны имѣть въ нашихъ глазахъ тѣмъ болѣе цѣны, что они почти буквально заимствованы изъ книги *Зогаръ*, откуда они перешли въ чисто раввинскія сочиненія и въ популярныя сборники. Къ этимъ вѣрованіямъ можно прибавить множество обычаевъ и религиозныхъ упражненій, которыя равно предписываются и *Талмудомъ* и *Зенд-Авестою*. Такъ парсь, вставши утромъ съ постели, не можетъ сдѣлать четырехъ шаговъ, прежде нежели надѣнетъ на свои чресла священный поясъ, называемый *кости* (*kosti*) ⁽³⁾; подь тѣмъ предлогомъ, что во время ночи онъ загрязнился отъ прикосновенія демоновъ, онъ не можетъ тронуть никакой части своего тѣла, прежде нежели трижды вымоетъ свои руки и лицо ⁽⁴⁾. У блю-

⁽¹⁾ По мнѣнію каббалистовъ, этихъ испытаній семь: 1) различіе души и тѣла; 2) обзоръ дѣлъ нашей жизни; 3) моментъ погребенія; 4) испытаніе или судъ могилы; 5) моментъ, когда умершій, еще одушевленный жизненною душою (שׁוֹרֵץ), ощущаетъ кусаніе червей; 6) здскія муки; 7) душепереселеніе. *Зогаръ*, Ів. supra.

⁽²⁾ См. тѣже мѣста книгъ *Зогаръ* и *Киццуръ*.

⁽³⁾ *Zend-Av. t. II. p. 409. Vendidad sadé.*

⁽⁴⁾ *Thom. Hyde, relig. veterum persarum. p. 463 et 477.*

стителю раввинскаго закона встрѣчаются тѣже обязанности, опирающіяся на томъ же основаніи ⁽¹⁾; только *кости* замѣненъ одеждою другой формы ⁽²⁾. Ученикъ Зороастра и послѣдователь Талмуда равно считаютъ себя обязанными привѣтствовать луну, въ первой ея четверти, молитвами и благодареніями ⁽³⁾. Тотъ и другой употребляютъ почти одни и тѣже практическіе приемы для того, чтобы отъ умершаго или отъ новорожденнаго удалить демоновъ, которые стараются овладѣть ими ⁽⁴⁾. Тотъ и другой, доводя самую, такъ сказать, набожность до профанаціи, имѣютъ молитвы и религіозныя обязанности для всякой минуты, для всякаго дѣйствія, для всѣхъ положеній физической жизни, равно какъ и жизни нравственной ⁽⁵⁾.

⁽¹⁾ Ogash Svaïm, p. 54. Тоже предписываютъ и каббалисты. По ихъ мнѣнію, высшая душа оставляетъ насъ во время сна и съ нами остается только жизненная душа, неспособная защитить тѣло отъ нечистыхъ духовъ и отъ эманаций смерти. *Zohar*, част. 1, отд. עש"ו. См. также *Талмудъ*, тракт. о субботѣ, гл. 8.

⁽²⁾ Эта одежда, называемая *четыре-угла* (ארבע כנפים), представляетъ длинный четырехугольникъ, имѣющій посрединѣ отверстіе, въ которое вросовываютъ голову, а по четыремъ угламъ шерстяныя кисти, называемыя *тцитциѳъ* (tzitzith).

⁽³⁾ *Zend-Av.* t. III, p. 313. Этотъ обычай существуетъ и доселѣ подъ названіемъ *освященіе луны* (קידוש הלילה).

⁽⁴⁾ У парсовъ, когда женщина родитъ, въ ея комнатѣ поддерживаютъ огонь въ лампѣ или въ очагѣ три дня и три ночи. (*Zend-Av.* t. III, p. 565.—*Th. Hyde*, I, c. p. 445). У іудеевъ тотъ же обычай наблюдается, когда кто умираетъ, при чемъ употребляется такъ называемый *непрерывный свѣтильникъ* (נר תמיד). Что касается до церемоній, которыхъ цѣль удалить отъ новорожденныхъ демоновъ *Лилиѳъ* (Lilith), то онѣ составлены совершенно иначе.

⁽⁵⁾ Въ сборникѣ молитвъ, называемомъ *Иештъ садъ* (Yeshet sade Jeshets sadés), встрѣчаются формулы молитвъ, которыя царь обязанъ читать при обрѣзываніи у себя ногтей, прежде и послѣ отправленія естественныхъ нуждъ, прежде исполненія супружескихъ

Странность, эксцентричность приведенных фактовъ, даетъ еще болѣе твердости тому слѣдствию, которое мы выводимъ изъ нихъ; ибо относительно подобнаго рода вѣрованій и практики конечно нельзя ссылаться на общіе законы духа человѣческаго. Поэтому, кажется, можно считать дѣломъ доказаннымъ, что религія, т. е. вся цивилизація древнихъ персовъ оставила множество слѣдовъ во всѣхъ частяхъ іудаизма: въ небесной міеологіи, представляемой ангелами, въ адской міеологіи и наконецъ въ практикѣ внѣшняго культа. Теперь можно ли повѣрить, что только философія, т. е. Каббала, не подверглась тому же вліянію? Правдоподобно ли такое мнѣніе, когда извѣстно, что каббалистическое преданіе раскрывалось тѣмъ же способомъ, въ тоже время и опиралось на авторитетъ тѣхъ же именъ, какъ и законъ устный или преданіе талмудическое? Но въ столь важномъ предметѣ нельзя довольствоваться простымъ предположеніемъ, сколько бы оно ни было основательно. Переберемъ одинъ за другимъ всѣ существенные элементы Каббалы и покажемъ совершенное сходство ихъ съ метафизическими принципами Зороастровой религіи. Этотъ способъ изслѣдованія, если не вполнѣ ученый, по крайней мѣрѣ болѣе безпристрастный (1).

а) Роль, которую въ Каббалѣ выполняетъ *Эн-софъ*, безконечное безъ имени и формы, въ теологіи маговъ предоставлена вѣчному времени (*Zervane Akéréne*) и, по словамъ другихъ, безграницному пространству (2). Но название пространства или мѣста абсолютнаго (*ספר , המקום*) у евреевъ едѣлалось именемъ самого

обязанностей (*Zend-Av. t. III. p. 117. 120. 121. 123. 124*). Подобныя же молитвы предписаны іудеямъ въ подобныхъ случаяхъ (См. *Joseph Caro, Schoulchan Arouch, p. 2. Kitzour, p. 32*).

(1) *Franck, La Kabbale. p. 362—369.*

(2) *Anquetil Duperron, Mémoires de l'Académie des inscriptions. t. XXXVII. p. 584.*

божества. Кроме того, Церване, это первое начало, этот единственный и высший источник всякаго бытія, есть только отвлеченный богъ, безъ прямого дѣйствія на существа, безъ дѣятельной связи съ міромъ, и слѣд. безъ ощутительной для насъ формы; ибо добро и зло, свѣтъ и тьма существуютъ одинаково, еще смѣшаны въ его нѣдрахъ ⁽¹⁾. По ученію секты первоначальныхъ, мнѣнія которой сохранены для насъ персидскимъ историкомъ Шаристаномъ ⁽²⁾, начало, о которомъ мы сейчасъ сказали, Церване, подобно тому какъ *Вънецъ* у каббалистовъ, есть только первое истечение безконечнаго свѣта ⁽³⁾.

б) Легко узнать *Меммру* халдейскихъ переводчиковъ въ тѣхъ словахъ, которыми самъ Ормуздъ опредѣляетъ творческое слово, *Гоноверъ*: „о мудрый Зороастръ; я говорю тебѣ ясно, что чистый, святой, быстрый Гоноверъ былъ прежде неба, прежде воды, прежде земли, прежде стада, прежде деревьевъ, прежде огня, сына Ормуздова, прежде чистаго человѣка, прежде дэвовъ, прежде всего существующаго міра, прежде всѣхъ благъ“. Посредствомъ этого слова Ормуздъ сотворилъ міръ, при посредствѣ его міръ существуетъ и дѣйствуетъ ⁽⁴⁾. Но оно не только раньше міра; оно, хотя и *данное Богомъ*, какъ говорятъ зендскія книги ⁽⁵⁾, вѣчно, какъ онъ; оно исполняетъ роль посред-

⁽¹⁾ Zend-Av. t. II. Vendidad. t. III. Boun-Dehesch. Въ этой книгѣ Ормуздъ и Ариманъ названы единымъ народомъ безграничнаго времени.

⁽²⁾ *Scharistani* ap. *Thom. Hyde*, de veter. Pers. relig. p. 297. Altera magorum secta sunt Zervanitae, qui asserunt lucem produxisse personas ex Luce, quae omnes erant spirituales, luminosae, dominales. Sed quod harum maxima persona, cui nomen Zervan, dubitavit de re aliqua, ex istâ duhitatione emersit Satanas.

⁽³⁾ *Franck*, La Kabbale. p. 370.

⁽⁴⁾ Zend-Av. t. II. p. 138.

⁽⁵⁾ Mémoires de l'Acad. des inscript. t. XXXVII. p. 620.

ника между безграничнымъ временемъ и проистекшими изъ его нѣдра существами. Оно содержитъ въ себѣ источникъ и образецъ всѣхъ совершенствъ, и имѣетъ силу осуществить ихъ въ бытіяхъ⁽¹⁾. Наконецъ, что окончательно даетъ ему полное сходство съ *словомъ* каббалистовъ, оно имѣетъ тѣло и душу, т. е. оно есть вмѣстѣ умъ и слово. Умъ—это душа Ормузда, какъ самъ онъ ясно говоритъ это⁽²⁾; слово или тѣло, т. е. умъ, сдѣлавшійся видимымъ,—это въ одно и тоже время законъ и вселенная⁽³⁾.

в) Въ Ормуздѣ мы замѣчаемъ нѣчто совершенно подобное тому, что *Зогаръ* называетъ *лицомъ* (פָּנֵי). Дѣйствительно, онъ есть высшее олицетвореніе творческаго слова, этого *превосходнаго слова*, которое представляютъ его душею. Также скорѣе въ немъ, чѣмъ въ верховномъ началѣ или въ вѣчномъ времени, надобно искать соединенія всѣхъ атрибутовъ, которые обыкновенно приписываются Богу и которые суть его проявленія, т. е., говоря восточнымъ языкомъ, свѣтъ самый блестящій и самый чистый. „Въ началѣ, говорятъ священныя книги парсовъ, Ормуздъ, поставленный выше всего, былъ съ высшимъ званіемъ, съ чистотою, въ свѣтѣ міра. Этотъ престоль свѣта, это мѣсто, обитаемое Ормуздомъ, есть то, что называется первымъ свѣтомъ“⁽⁴⁾. Подобно *небесному человѣку* каббалистовъ, онъ содержитъ въ себѣ истинное знаніе, разумъ на высшей степени, величіе, благость, красоту, энергію или силу, чистоту или блескъ; наконецъ, онъ—

(1) Тамже. Вотъ собственныя слова Анкетилы: «Гоноверъ, по мнѣнію Зороастра, содержитъ въ себѣ источникъ и образецъ всѣхъ совершенствъ существъ, силу производить ихъ, и проявляется только чрезъ нѣкоторое произнесеніе (говоръ) со стороны безграничнаго времени и со стороны Ормузда».

(2) Zend-Av. t. II. p. 415.

(3) Zend-Av. t. III. p. 323. 595.—*Franck*, La Kabbale. p. 370—371.

(4) Zend-Av. t. III. p. 343.

то сотворилъ или по крайней мѣрѣ образовалъ и питаетъ всѣ существа (¹). Безъ сомнѣнiя, нельзя сдѣлать никакаго заключенiя объ этихъ качествахъ въ себѣ самихъ и объ ихъ сходствѣ съ *сефиротами*. Но ничто не препятствуетъ замѣтить, что всѣ они соединены въ Ормуздѣ, который по отношенiю къ безконечному, къ безграничному времени и пространству, играетъ такую же роль, какъ *Адамъ-Кадмонъ* по отношенiю къ *Эн-софу*. И если вѣрить упомянутому нами историку, у персовъ была даже такая, очень многочисленная секта, которая считала Ормузда божественною велею, проявившеюся въ человѣческой формѣ ослѣпительнаго свѣта (²). Справедливо также, что зендскiя книги не объясняютъ того акта, которымъ Ормуздъ произвелъ мiръ, того способа, какимъ самъ онъ, равно какъ и врагъ его Ариманъ, произошли изъ вѣдръ Вѣчнаго, и наконецъ того, что составляетъ первую субстанцию вещей (³). Но разъ сравнивъ Бога съ свѣтомъ, дѣятельною причиною мiра, подчиненнаго высшему началу, со вселенною разсматриваемою какъ тѣло невидимаго слова, уже невозможно не дойти до того мнѣнiя, что всѣ существа суть отдѣльныя слова этого вѣчнаго слова, или разрозненные лучи этого безконечнаго свѣта (⁴).

(¹) См. *Eug. Burnouff, Commentaire sur le Jaçna. c. 1. p. 1—146.*

(²) Это секта зердустiанъ. Вотъ ихъ мнѣнiе, излагаемое Шаристаномъ, въ латинскомъ переводѣ Томаса Гайда (*de vet. pers. relig. p. 298*): *et postquam effluxissent 3000 anni, transmississe voluntatem suam in formâ lucis fulgentis compositae in figuram humanam.*

(³) Онѣ говорятъ, что Ормуздъ и Ариманъ даны Церваномъ, вѣчнымъ временемъ, что Ормуздъ далъ небо, землю и всѣ ихъ произведенiя. Но смыслъ этого выраженiя (*даны, далъ*) нигдѣ ясно не опредѣляется.

(⁴) Не лишнее замѣтить, что въ *Зенд-Авестъ* (т. II. p. 181) Ормуздъ называется *тъломъ тълъ*. Не тоже ли это, что суб-

г) По каббалистическимъ вѣрованіямъ, равно какъ и по системѣ Платона, всѣ существа этого міра сперва существовали въ мірѣ невидимомъ, подъ формою болѣе совершенною; каждое изъ нихъ имѣетъ въ божественной мысли свой неизмѣнный образецъ, который можетъ проявиться здѣсь только чрезъ несовершенную матерію. Это мнѣніе, въ которомъ ученіе о предсуществованіи смѣшано съ принципомъ теоріи идей, встрѣчается также въ *Зенд-Авестѣ*, гдѣ подобные типы существъ называются *феруерами* (ferouër). Вотъ какъ объясняетъ это названіе знаменитый оріенталистъ нашего времени Бюрнуфъ: „подъ именемъ *феруеръ* парсы разумѣютъ божественный типъ каждаго изъ существъ, одаренныхъ разумомъ, его *идею* въ мысли Ормузда, высшій геній, который вдохновляетъ его и бодрствуетъ надъ нимъ. Этотъ смыслъ установленъ какъ преданіемъ, такъ и текстами“⁽¹⁾. Объясненіе Анкетиля Дюперрона совершенно согласно съ этимъ⁽²⁾, и мы не будемъ приводить всѣхъ мѣстъ *Зенд-Авесты*, подтверждающихъ его. Лучше изобразимъ весьма замѣчательное совпаденіе, между каббалистами и учениками Зороастра, относительно одного частнаго пункта этого ученія. Припомнимъ то великолѣпное мѣсто въ книгѣ *Зогаръ*, гдѣ души, посылаемыя на землю, представляютъ Богу, сколько онѣ должны страдать въ удаленіи

станція субстанцій, основаніе (710) каббалистовъ? *Бюрнуфъ* цитуетъ также весьма древній пелевійскій комментарий, въ которомъ, подобно какъ въ *Сеферъ-ецира* и въ *Зогаръ*, представляются два міра подъ символомъ горящаго угля: міръ высшій—это пламя, природа видимая—это объятая пламенемъ матерія. (Comment. sur le Jaçna. p. 172).—*Franck*, La Kabbale. p. 371—373.

(1) *Burnouf*, Comment. sur le Jaçna. p. 270.

(2) См. *Precis raisonné du système théologique de Zoroastre*, *Zend-Av.* t. III. p. 593. *Mémoires de l'Académie des Inscript.* t. XXXVII. p. 623.

отъ него, сколько бѣдствій и мерзостей ожидаютъ ихъ въ этомъ мѣрѣ: и вотъ, въ религіозныхъ преданіяхъ парсовъ *феруеры* высказываютъ тѣже сѣтованія, и Ормуздъ отвѣчаетъ имъ почти также, какъ Іегова этимъ душамъ, принужденнымъ оставить небо. Онъ говоритъ имъ, что они рождены для борьбы, для того, чтобы сражаться со зломъ и истреблять его въ твореніи, что они могутъ наслаждаться безсмертіемъ и жить на небѣ только въ такомъ случаѣ, если ихъ задача будетъ выцолнена ими на землѣ ⁽¹⁾. „Какую выгоду не извлечете вы изъ того, что я дамъ вамъ въ мѣрѣ быть въ тѣлахъ! Сражайтесь, истребляйте порожденія Аримана; потомъ я возстановлю васъ въ первое ваше состояніе и вы будете счастливы. Наконецъ я снова поставлю васъ въ мѣрѣ, вы будете безсмертны, безъ старости, безъ зла“ ⁽²⁾. Другая черта, напоминающая каббалистическія идеи, состоитъ въ той мысли, что народы имѣютъ своихъ *феруеровъ* подобно индивидуумамъ; такъ *Зенд-Авеста* часто взываетъ къ феруеру Ирана,—страны, въ которой впервые признанъ законъ Зороастра. Впрочемъ, это мнѣніе вѣроятно было уже очень распространено между халдеями, прежде ихъ политическаго и религіознаго сліянія съ персами ⁽³⁾.

д) Если психологія каббалистовъ имѣетъ нѣкоторое сходство съ психологіей Платона, то еще болѣе она похожа на психологію парсовъ, какъ эта послѣдняя изображена въ собраніи древнѣйшихъ ихъ преданій, воспроизведенныхъ болышею частію Анкетилемъ Дюперрономъ ⁽⁴⁾. Во-первыхъ, припомнимъ, что, по каббалистическимъ идеямъ, въ душѣ человѣческой три силы, совершенно различныя одна отъ другой, которыя остаются въ соединеніи только во время нашей

(1) Mém. de l'Acad. des Inscript. t. XXXVII. p. 640.

(2) Zend-Av. t. II. p. 350.

(3) Franck, La Kabbale. p. 374—375.

(4) Mém. de l'Acad. des Inscript. t. XXXVII. p. 646—648.

земной жизни: высшую степень занимает собственно так называемый дух (אֵלֹהִים), чистое истечение божественного ума, которому назначено возвратиться къ своему источнику и котораго не могут запятнать земныя скверны; низшую степень, непосредственно надъ матеріей, занимает начало движенія и ощущенія, животная душа (נֶפֶשׁ), задача которой оканчивается на предѣлахъ гроба; наконецъ, между этими двумя крайностями помѣщается сѣдалище добра и зла, свободное и отвѣтственное начало, нравственное лице, духовная душа (רוּחַ) (1). Къ этимъ тремъ главнымъ элементамъ многіе каббалисты и нѣкоторые авторитетные философы іудаизма (2) присоединили еще два, изъ которыхъ одинъ есть жизненное начало, отдѣльное отъ начала ощущенія, сила посредствующая между душою и тѣломъ (חַיִּים, *хайа*), другой есть типъ, или, если угодно, идея, выражающая частную форму индивидуума (תְּבִילָה, *тебильа*). Эта форма сходитъ съ неба въ утробу женщины въ минуту зачатія и улетаетъ отъ человѣка предъ смертію. Точно таково же раздѣленіе души человѣческой, устанавливаемое религіозными преданіями парсовъ. Индивидуальный типъ легко узнать въ *джеруретъ*, который, послѣ своего существованія на небѣ въ чистомъ и отдѣльномъ видѣ, обязанъ, какъ мы видѣли, соединиться съ тѣломъ. Жизненное начало съ такою же очевидностію можно усматривать въ *Джанъ* (Djan), роль котораго, по словамъ Анкетилы Дюперрона, сохранять силы тѣла и поддерживать гармонию во всѣхъ его частяхъ. Какъ *хайа* евреевъ, онъ не участвуетъ въ томъ злѣ, въ которомъ дѣлается виновнымъ человѣкъ; онъ есть только какъ-бы легкій паръ,

(1) См. выше изложеніе ученія каббалистовъ о душѣ человѣческой.

(2) *Моисей Кордуеро*, въ книгѣ подъ заглавіемъ «Садъ гранатъ» (פֶּרֶדֶס רְמוֹנִים). См. также *раб. Саидя* въ книгѣ «Вѣрованія и мнѣнія», sect. VI, cap. 2.

выходящій изъ сердца, и долженъ послѣ смерти смѣшаться съ землею. Напротивъ *Анхо* есть начало самое высокое. Оно выше зла, какъ предыдущее начало ниже зла. Это—родъ свѣта, который исходитъ съ неба и долженъ туда возвратиться, когда наше тѣло обратится въ прахъ. Это—чистый умъ Платона и каббалистовъ, но ограниченный познаніемъ нашихъ обязанностей, предвидѣніемъ жизни будущей и воскресенія, однимъ словомъ—нравственное сознаніе. Наконецъ слѣдуетъ собственно такъ называемая душа, или нравственная личность, единичная, несмотря на различіе ея способностей, и отвѣтственная за наши дѣйствія предъ божественнымъ правосудіемъ ⁽¹⁾. Другое раздѣленіе, гораздо менѣе философское, но также допускаемое зендскими книгами, представляя человѣка образомъ вселенной, признавало въ человѣческомъ сознаніи два совершенно противоположныя начала дѣятельности, два *кердара* (*kerdars*), изъ которыхъ одинъ, пришедшій съ неба, влечетъ насъ къ добру, другой, созданный Ариманомъ, склоняетъ насъ дѣлать зло ⁽²⁾. Эти два начала, не исключаютъ впрочемъ свободы, занимаютъ весьма важное мѣсто въ Талмудѣ и въ Каббалѣ, гдѣ они стали *добрымъ и злымъ пожеланіемъ* (כוח טוב, כוח רע), можетъ быть, также добрымъ и злымъ ангеломъ ⁽³⁾.

е) Самое понятіе объ Ариманѣ, несмотря на его чисто мифологическій характеръ, сохранилось въ уче-

⁽¹⁾ Собственно такъ называемая душа, или нравственная личность, слагается изъ трехъ способностей: 1) начала ощущенія, 2) *родъ* (*goë*) или собственно разума, 3) *роуана* (*goïan*), который, кажется, соответствуетъ сужденію и воображенію. Эти три способности нераздѣльны и составляютъ одну душу. Впрочемъ эта часть психологіи парсовъ представляется намъ очень темною въ мемуарѣ Анкетилы.

⁽²⁾ *Mém. de l'Acad. des Inscript. loc. cit.*

⁽³⁾ *Franck, La Kabbale. p. 376—378.*

ніи Каббалы; ибо тьма и зло олицетворены въ *Самаэль*, какъ божественный свѣтъ во всей его полнотѣ представленъ въ *небесномъ челоуѣкѣ*. Чтѣ касается до метафизическаго объясненія этого символа, т. е. что злое начало есть матерія, или какъ говорятъ каббалисты, кора, послѣдняя степень бытія, то безъ всякаго насилія его можно найти въ сектѣ зердустіанъ, которая допускала такое же отношеніе между божественнымъ свѣтомъ и царствомъ тьмы, какое существуетъ между тѣломъ и его тѣнью ⁽¹⁾. Но еще болѣе достоинъ нашего вниманія тотъ, нигдѣ болѣе не встрѣчающійся, фактъ, что въ самыхъ древнихъ частяхъ религіознаго кодекса парсовъ находится то мнѣніе каббалистовъ, что князь тьмы, Самаэль, потерявъ половину своего имени, сдѣлается въ концѣ времянь ангеломъ свѣтлымъ и вмѣстѣ со всѣмъ, чтѣ было проклято, войдетъ въ милость божію. „Этотъ неправый, этотъ нечистый, говорится въ одномъ мѣстѣ *Ясны* (*Ясна*), этотъ мрачный царь, который понимаетъ только зло, во время воскресенія будетъ говорить *Авесту*; исполняя законъ, онъ установитъ его даже въ жилищѣ осужденныхъ (*darwands*)“ ⁽²⁾. Книга *Бун-Дегешъ* присовокупляетъ, что тогда увидятъ съ одной стороны *Ормузда* и семь первыхъ геніевъ, съ другой—*Аримана* и такое же число адскихъ духовъ, приносящихъ вмѣстѣ жертву Вѣчному (*Zervane Akéréne*) ⁽³⁾. Наконецъ, ко всѣмъ этимъ метафизическимъ и религіознымъ идеямъ присоединимъ довольно странную географическую систему, которая съ легкими видоизмѣненіями встрѣчается какъ въ *Зогаръ*, такъ и въ священныхъ книгахъ парсовъ. По *Зенд-Авестъ* ⁽⁴⁾ и *Бун-Дегешу* ⁽⁵⁾, земля

(1) *Thom. Hyde. loc. cit. p. 296, 298. cap. 22.*

(2) *Zend-Av. t. II. p. 169.*

(3) *Zend-Av. t. III. p. 4r5.*

(4) *Zend-Av. t. II. p. 170.*

(5) *Zend-Av. t. III. p. 363.*

раздѣлена на семь частей (keschvars), орошаемыхъ такимъ же количествомъ рѣкъ и раздѣляемыхъ одна отъ другой водою пролитую въ началѣ. Каждая изъ нихъ составляетъ какъ-бы особый мѣръ и имѣетъ обитателей различной породы: одни — черные, другіе — бѣлые; у однихъ тѣло покрыто шерстью подобно животнымъ, другіе отличаются какимъ-нибудь другимъ устройствомъ, болѣе или менѣе страннымъ. Наконецъ, одна изъ этихъ великихъ частей земли получила законъ Зороастра; прочія шесть предоставлены дѣвамъ. Теперь вотъ мнѣніе каббалистовъ о томъ же предметѣ: „Когда Богъ сотворилъ мѣръ, онъ простеръ надъ нами семь небесъ, и образовалъ подъ нашими ногами семь земель. Онъ сотворилъ также семь рѣкъ, и составилъ недѣлю изъ семи дней. Но какъ каждое изъ этихъ небесъ имѣетъ свои особыя созвѣздія и содержитъ въ себѣ ангеловъ особой природы, точно также и на земляхъ, находящихся внизу. Онѣ помѣщены одна надъ другою и всѣ обитаемы, но существами различныхъ природъ, какъ сказано это и о небесахъ. Между этими существами одни имѣютъ два лица, другія — четыре, иныя — только одно. Они не похожи другъ на друга цвѣтомъ: есть красныя, черныя и бѣлыя. Одни покрыты, другія голы какъ черви. Если возражать, что всѣ обитатели этого мѣра равно произошли отъ Адама, то мы спросимъ, возможно ли, чтобы Адамъ переходилъ во всѣ эти страны для населенія ихъ своими дѣтьми? Мы спросимъ, сколько женъ имѣлъ онъ тогда? Но нѣтъ, Адамъ существовалъ только въ той части земли, которая выше всѣхъ и которую покрываетъ высшее небо“ (1). Един-

(1) Зоаръ, час. 3. стр. 9 и 10. отд. 8771. изд. Амстердамское. Считаемою своею обязанностию замѣтить, что въ подлинномъ текстѣ мысли не слѣдуютъ одна за другою въ такомъ порядкѣ. Мы принуждены были выбросить множество повтореній и отступленій, не только бесполезныхъ, но весьма скучныхъ и слишкомъ растянутыхъ.

ственное различіе этого мнѣнія отъ мнѣнія парсовъ состоитъ въ томъ, что тогда какъ послѣдніе смотрятъ на семь частей земли какъ на естественные отдѣлы одной и тойже поверхности, каббалисты представляютъ ихъ закрытыми однѣ въ другихъ и подобными слоямъ луковицы (1).

Вотъ какіе элементы, разсматриваемые во всей ихъ простотѣ и внѣ всякой систематической постановки, составляютъ общую основу Каббалы и тѣхъ религіозныхъ идей, которыя родились подъ вліяніемъ *Зенд-Авесты*. Каково бы ни было ихъ количество и важность, мы еще приостановились бы высказывать вытекающее изъ ихъ параллели заключеніе, если бы въ священныя книги парсовъ не находили всей небесной и адской мифологіи, части литургіи и нѣкоторыхъ существеннѣйшихъ догматовъ іудаизма. Впрочемъ, мы не обвиняемъ каббалистовъ въ томъ, что они рабски подражали, что они усвоили себѣ совершенно чуждыя идеи и вѣрованія безъ изслѣдованія, или по крайней мѣрѣ безъ измѣненія, только прикрывъ ихъ авторитетомъ свящ. писанія. Вообще, не было примѣра, чтобы одинъ народъ, каково бы ни было на него вліяніе другаго народа, отказался отъ своего личнаго бытія, состоящаго въ дѣятельности его внутреннихъ силъ и способностей, и удовольствовался жизнію и, если можно такъ выразиться, душою заимствованною. Но Каббалу нельзя разсматривать какъ фактъ изолированный, какъ случайность въ іудаизмѣ; напротивъ она есть его жизнь, душа; ибо если Талмудъ завладѣлъ всею тѣмъ, что относится къ внѣшней практикѣ, къ матеріальному исполненію закона, то Каббала удержала за собою исключительно область умозрѣнія, самыя серіозныя проблемы естественнаго и откровеннаго богословія. Она рассчитывала возбудить

(1) *Franch, La Kabbale.* p. 379—381.

въ народѣ почтенеіе къ себѣ тѣмъ, что сама оказывала уваженіе къ самымъ грубымъ его вѣрованіямъ и давала ему понять, что въ его вѣрѣ или въ его культѣ не было ничего такого, что не опиралось бы на высшей тайнѣ. Она могла это сдѣлать, не прибѣгая къ хитрости, а лишь доводя до послѣднихъ слѣдствій принципъ аллегорическаго метода. Мы видѣли, на какую высокую степень она была поставлена Талмудомъ и какое вліяніе она имѣла на воображеніе народа. Внущаемыя ею понятія сохранялись даже во времена ближайшія къ намъ; такъ, опираясь на каббалистическія идеи, Саббатай-Зеви, этотъ новый Варкохва, быстро взволновалъ всѣхъ іудеевъ вселенной ⁽¹⁾. Тѣже идеи въ концѣ XVIII столѣтія возбуждали живѣйшее движеніе между іудеями Венгріи и Польши, породивши секты зогаристовъ и новыхъ хассидимовъ, и приведши тысячи израильтянъ въ лоно христіанства. Теперь, разсматривая Каббалу въ себѣ-самой, нельзя не видѣть въ ней неизмѣримаго прогресса въ сравненіи съ теологіей *Зенд-Авесты*. Въ самомъ дѣлѣ, въ послѣдней краеугольный камень составляетъ дуализмъ, хотя мѣнѣе абсолютный, чѣмъ обыкновенно думаютъ, хотя возникшій въ такой религіи, которая признавала одно высочайшее существо, но все-таки дуализмъ: тутъ одни только Ормуздъ и Ариманъ имѣютъ реальное бытіе, божественный характеръ и истинное могущество; тогда какъ Вѣчный, это безграничное время, изъ котораго оба они произошли, есть чистая отвлеченность; желая снять съ него отвѣтственность за зло, парсы отняли у него управленіе міромъ и слѣд. всякое участіе въ добрѣ; ему оставили только имя съ тѣнью бытія. Это еще не все: въ *Зенд-Авесты*, равно какъ и въ присоединенныхъ къ ней позднѣйшихъ преданіяхъ,

(1) См. *Lacroix*, *Mémoires de l'empire Ottoman*. p. 259 sq.—*Peter Beer*, *op. cit.* t. II. p. 260 sq.—*Basnage*, *Histoire de Juifs*. l. IX, etc.

всѣ относящіяся къ видимому міру идеи, всѣ важнѣйшіе принципы человѣческаго разума, еще завиты въ мѣологическій покровъ, который заставляетъ принимать ихъ за вилимыя реальности и раздѣльныя личности, сотворенныя по образу человѣка. Въ ученіи каббалистовъ все представляется совѣмъ съ другимъ характеромъ: основаніе и начало всего есть монотеизмъ; дуализмъ и всѣ другія различенія, каковы бы они ни были, существуютъ только въ формѣ. Одинъ Богъ, Богъ единый и высочайшій, есть вмѣстѣ причина, субстанція и умопостигаемая сущность, идеальная форма всего существующаго; противоположность, дуализмъ существуетъ только между самою высшею формою бытія и самою низшею его степенью. Первая есть свѣтъ, послѣдняя—тьма. Слѣдов. тьма есть только отрицаніе, а свѣтъ есть начало духовное, вѣчная премудрость, безконечный разумъ, который сотворилъ все то, что онъ сознаетъ, и сознаетъ или мыслить только потому, что онъ существуетъ. Если же это такъ, если справедливо, что на извѣстной высотѣ бытіе и мысль сливаются, то высшія понятія разума не могутъ уже существовать только въ умѣ, они представляютъ не простыя формы, отъ которыхъ можно отвлекать по произволу, они имѣютъ субстанціальное и абсолютное значеніе, т. е. что ихъ нельзя отдѣлять отъ вѣчной субстанции. Таковъ именно характеръ *сефиротовъ, небснаго чловѣка, великаго и малаго лица*, однимъ словомъ — всѣхъ каббалистическихъ олицетвореній, очевидно совершенно отличныхъ отъ индивидуальныхъ и мѣологическихъ реализацій *Зенд-Авесты*. Планъ, внѣшній чертежъ *Зенд-Авесты* перешелъ и въ Каббалу; но основа совершенно измѣнилась въ своей природѣ; и Каббала представляетъ намъ, даже фактомъ своего происхожденія, любопытное зрѣлище, зрѣлище мѣологіи, переходящей въ состояніе метафизики, притомъ полъ вліяніемъ религіознаго чувства. Однакомъ, система, бывшая плодомъ этого движенія, несмотря на ея обширность и глубину, еще не принадлежитъ къ числу тѣхъ

произведеній, въ которыхъ разумъ человѣческій свободно пользуется своими правами и своею силою; самый мистицизмъ является въ ней не въ высшей своей формѣ, потому что онъ остается еще привязаннымъ къ внѣшней силѣ, къ откровенному слову. Безъ сомнѣнія, эта сила болѣе кажущаяся, чѣмъ реальная; безъ сомнѣнія, аллегорія скоро слѣлала изъ священнаго писанія снисходительный знакъ, который выражаетъ все что угодно, послушное орудіе для служенія разуму и всѣмъ его болѣе свободнымъ вдохновеніямъ; но самый этотъ процессъ, пусть будетъ онъ дѣломъ расчета, или искренней иллюзіи, это искусство прикрывать новыя идеи какимъ-нибудь вѣковымъ текстомъ, всегда представляетъ только переходъ предвзятыхъ мнѣній въ истинную философію. Потому-то, хотя Кабала родилась подъ вліяніемъ чуждой цивилизаціи и хотя въ ней замѣчается элементъ пантеизма, однакоже она имѣетъ религіозный и національный характеръ—монотеизмъ. Потому-то, прикрываясь авторитетомъ Библии и потомъ закона устнаго, она сохранила всѣ наружные признаки системы іудейскаго богословія. Чтобы ввести ее въ исторію философіи и человѣчества, оставалось еще уничтожить эти наружные признаки и показать ее въ истинномъ ея свѣтѣ, т. е. какъ естественное произведеніе разума человѣческаго. Этотъ прогрессъ, какъ мы уже сказали, совершился медленно, въ столицѣ Птолемеевъ. Дѣйствительно, тамъ еврейскія преданія впервые перешагнули чрезъ порогъ святилища и распространились въ мірѣ, смѣшавшись со множествомъ новыхъ идей, но не потерявъ ничего изъ своего собственнаго содержанія. Хранители этихъ древнихъ преданій, желая снова овладѣть тѣмъ добромъ, которое считали своею собственностію, съ жаромъ собирали лучшіе результаты греческой философіи, смѣшивая ихъ болѣе и болѣе съ своими собственными вѣрованіями. Съ другой стороны, мнимые наследники греческой цивилизаціи, мало помалу привыкая къ этой смѣси мнѣ-

ній, мечтали только о томъ, чтобы дать ей организацію системы, въ которой бы совместились мышленіе и созерцаніе, философія и теологія. Такъ образовалась школа александрійская, это блестящее и замысловатое сокращеніе всѣхъ философскихъ и религіозныхъ идей древности. Такъ объясняется сходство и почти тождество, въ существенныхъ пунктахъ, между неоплатонизмомъ и Каббалою (¹).

Но разъ вошедши этимъ путемъ въ общую область разума человѣческаго, Каббала въ свою очередь имѣла вліяніе на многія явленія въ этой области, особенно въ мірѣ христіанскомъ: это составляетъ новый и весьма важный рядъ фактовъ, которые мы разсмотримъ въ особомъ отдѣлѣ. А теперь изложимъ кратко результаты настоящаго отдѣла, предметъ котораго составляетъ отношеніе Каббалы къ другимъ ученіямъ.

1) Каббала не есть подражаніе философіи Платоновой, потому что Платонъ былъ неизвѣстенъ въ Палестинѣ, гдѣ явилась каббалистическая система; потому, эти двѣ доктрины, несмотря на многія черты сходства, поражающія съ перваго взгляда, совершенно различаются одна отъ другой въ важнѣйшихъ пунктахъ.

2) Каббала не есть подражаніе александрійской школы, потому во-первыхъ что она древнѣе этой школы, во-вторыхъ потому, что іудаизмъ всегда обнаруживалъ по отношенію къ греческой цивилизаціи глубокое отвращеніе и невѣдѣніе, тогда какъ Каббалу ставилъ на степень божественнаго откровенія.

3) Каббалу нельзя считать произведеніемъ Филона, несмотря на то, что ученіе этого богослова-философа содержитъ въ себѣ много каббалистическихъ идей;

(¹) *Franck, La Kabbale.* p. 382—387.

потому что а) Филонъ не могъ бы передать эти идеи своимъ соотечественникамъ, жившимъ въ Палестинѣ, безъ того, чтобы не сообщить имъ въ тоже время и греческую философію; б) по свойству своего ума онъ былъ неспособенъ основать новую доктрину; в) въ памятникахъ іудаизма нельзя найти ни малѣйшихъ слѣдовъ его вліянія; д) наконецъ сочиненія Филона позднѣе, чѣмъ каббалистическіе принципы, которые извѣстны были еще въ эпоху перевода Семидесяти и встрѣчаются въ книгѣ Премудрости Иисуса сына Сирахова и въ книгѣ Премудрости Соломоновой.

4) Поразительное сходство между каббалистическимъ ученіемъ и вѣрованіями религіозныхъ сектъ Персіи, безчисленныя и странныя соотношенія, какія оно представляетъ съ *Зенд-Авестою*, слѣды, которые религія Зороастра оставила во всѣхъ частяхъ іудаизма, и внѣшнія сношенія, которыя со времени плѣна вавилонскаго не прекращались между евреями и ихъ прежними владыками, все это приводитъ къ заключенію, что матеріалы для Каббалы почерпнуты въ теологіи древнихъ парсовъ; но несмотря на то, это заимствование не нарушаетъ оригинальности Каббалы; ибо на мѣсто дуализма въ Богѣ и природѣ она ставитъ абсолютное единство причины и субстанціи; вмѣсто того, чтобы изъяснять образованіе существъ произвольнымъ актомъ двухъ враждебныхъ силъ, она представляетъ ихъ какъ различныя формы, какъ послѣдовательныя и промыслительныя проявленія безконечнаго ума; наконецъ, въ ней идеи занимаютъ мѣсто реальныхъ олицетвореній, и мѣсто міеологіи заступаетъ метафизика. Разгадка такого явленія лежитъ въ томъ всеобщемъ законѣ человѣческаго разума, по которому не бываетъ абсолютной оригинальности, но также не бываетъ и рабскаго подражанія одного народа другому, одного вѣка другому. Сколько бы мы ни старались завоевать независимость въ области умозрительныхъ наукъ, цѣпь преданія всегда обнаружится въ самыхъ смѣлыхъ на-

шихъ открытіяхъ; съ другой стороны, какъ много ни подчинялись бы мы владычеству преданія и авторитета, разумъ нашъ идетъ впередъ своей дорогой, его прогрессивныя идеи верѣдко преобразуютъ и ту самую силу, которая тяготѣетъ надъ ними ⁽¹⁾.

H. C.

(продолженіе будетъ)

⁽¹⁾ *Franck, La Kabbale.* p. 388—390.—Доселѣ мы пользовались изслѣдованіями и выводами, изложенными въ этомъ сочиненіи *Франка*; но для дальнѣйшихъ нашихъ изслѣдованій оно не представляетъ рѣшительно ничего.

ЗАКОНЪ БОЖІЙ, КАКЪ ШКОЛЬНЫЙ ПРЕДМЕТЪ ОБУЧЕНІЯ ⁽¹⁾.

—

Аще не законъ твой, Господи, поученіе мое
былъ, тогда погиблъ убо быхъ во смиреніи мо-
емъ (Псал. 118, 92).

ЧТЕНІЕ I.

...Рядъ предшествовавшихъ чтеній привелъ насъ къ предмету, на которомъ я желалъ бы остановить особое ваше, г. г., вниманіе. Вступивъ въ область частной методики, которая—какъ мы говорили—занимается изложеніемъ педагогическихъ пріемовъ преподаванія тѣхъ или другихъ опредѣленныхъ предметовъ школьной программы, мы стоимъ лицомъ къ лицу прежде всего съ предметомъ, которымъ обыкновенно начинается программа всѣхъ училищъ, начиная отъ народнаго въ деревнѣ и кончая университетомъ. Конечно вы предугадываете этотъ предметъ: это—*законъ Божій*, какъ принято у насъ называть учебительный матеріалъ, заключающій истины нашей религіи.

(1) Изъ класныхъ чтеній по педагогикѣ. Мы рѣшились напечатать этотъ отрывокъ изъ своихъ лекцій, имѣя въ виду, что изъ читателей «Прав. С—ки» многіе занимаютъ законоучительскіе посты.

При этомъ имени, я увѣренъ, и безъ моего предваренія ваше вниманіе будетъ достойно важности этого предмета. Не значеніе религіозной истины вообще, не священность ея для человѣка разумѣемъ мы подъ этою важностію, а ближайшій практической интересъ знакомства съ педагогическою постановкою этого предмета. Не нужно быть пророкомъ, чтобы сказать, что большинство изъ васъ посвятить себя на служеніе церкви въ священномъ санѣ и какъ получившее высшее богословское образованіе будетъ приглашено къ законоучительству.—Потомъ, всѣ мы выросли, сложились и образовались въ сферѣ спеціальныхъ знаній, далеко не тождественныхъ со всѣми другими категоріями знаній; вся наша наука, изученію которой мы посвятили многіе годы, есть не что иное, какъ только раскрытіе и уясненіе, просто продолженіе того, что элементарно заключается въ „законѣ Божіемъ“. Вдумывались ли мы въ характеръ своего научнаго образованія? ставили ли объективно предъ собою этотъ своеобразный процессъ своего обученія, начиная съ того знаменательнаго момента, когда набожные наши родители указывали намъ на икону и произносили въ первый разъ предъ нами святое имя „Богъ“, до эпохи вышихъ вопросовъ богословствующей мысли, ищущей гармоніи и вообще отношенія религіозной доктрины съ другими предметами человѣческаго вѣдѣнія, на что конечно наводила васъ наша академическая наука?—Да, религіозное обученіе—это родная наша стихія, и она слѣдов. уже естественна должна быть близка нашимъ симпатіямъ.

Было время, когда религія была единственнымъ и исключительнымъ предметомъ обученія. Этотъ фактъ первенства религіознаго обученія условливался не столько авторитетомъ религіи вообще, какъ откровенія Божія, сколько самымъ содержаніемъ, входившимъ въ составъ религіозныхъ представленій. Религія, какъ историческій фактъ, прежде науки и древнѣе ея; выдѣленіе изъ сферъ религіозной различныхъ элементовъ,

образующихъ теперь категоріи наукъ, самое дифференцированіе элементовъ вѣры и знанія—явленіе, довольно позднее въ исторіи человѣческаго образованія. Древній языческій жрецъ былъ и служитель алтаря и хранитель народной мудрости и запаса научныхъ знаній; отсюда языческая наука слита съ религіею и была по преимуществу религіозная; даже въ періодъ блестящаго развитія философствующей мысли у западныхъ народовъ античнаго міра философамъ рѣдко удавалось провести граничную черту въ чрезподосныхъ владѣніяхъ религіи и науки.—Въ мірѣ христіанскомъ мы видимъ аналогическое явленіе: христіанская школа—дочь христіанской церкви; первыя училища были при епископскихъ каѳедрахъ и состояли подъ непосредственнымъ надзоромъ епископовъ ⁽¹⁾ и христіанская вѣра—была исключительнымъ предметомъ изученія ⁽²⁾. Въ западной Европѣ наука пріютилась въ монастыряхъ и монастырскія и каѳедральныя школы были единственными учебными мѣстами; понятно, что духовенство, стоявшее во главѣ этихъ школъ, главн. образ. имѣло въ виду церковно-религіозное образованіе. Даже со времени возникновенія университетовъ (въ началѣ XII в.) ⁽³⁾, идея которыхъ—разобцить гуманныя науки отъ церковныхъ, видно преобладаніе теологіи надъ другими предметами; парижскій университетъ былъ сначала только высшею богословскою школою ⁽⁴⁾. Реформація, ло-

⁽¹⁾ Древнѣйшее христіанское училище — александрійское. См. о немъ въ *Духов. Вѣстн.* 1862 г. т. III. Извѣстны также—антиохійское, едесское училища (*Assemani biblioth. orient. t. III, p. 69*). Объ отношеніи древней школы къ церкви и епископу см. *Augustin, Sermon. CLXX, t. V, cap. 2, p. 484*).

⁽²⁾ *Theodorit, lib. 4, cap. 15. Rufin, lib. 6. Евсевій, Церк. Ист. гл. 3.*

⁽³⁾ Первые университеты возникли въ Италіи (болонскій и сазернскій), и—потомъ въ Парижѣ. *Schmidt, Gesch. d. Pädagogik, t. 2, p. 353.*

⁽⁴⁾ *Ibid. p. 354.*

мая многія учрежденія, удержала за школою религіозно-церковное направленіе; возникла приходская школа, во главѣ которой стало протестантское духовенство (¹), которое по самой своей идеѣ поставило своею задачею—учительство, въ отличіе отъ духовенства католическаго¹, мыслившаго себя болѣе совершителемъ таинствъ. Въ такого рода школѣ—понятно—религіозное обученіе было во главѣ школьной программы и съ этимъ типомъ, сформировавшимся въ XVI—XVII вв., народная германская школа оставалась почти до нашихъ дней. Фридрихъ великій († 1763) не любилъ духовенства и не признавалъ педагогическихъ въ немъ способностей, но не рѣшился эмансипировать школу изъ подъ юрисдикціи пасторовъ (²).—Въ странахъ католическихъ духовенство всегда было съ сильнымъ вліяніемъ на школу и конечно давало самое почетное мѣсто въ школѣ религіозному обученію (³).—Что касается до судьбы нашей русской народной школы, то весь строй ея до послѣднихъ годовъ былъ религіозный; вся программа ея была приспособлена къ религіознымъ цѣлямъ и Законъ Божій начиналъ и оканчивалъ эту программу.—Такова судьба религіознаго обученія въ исторіи, очеркъ который намѣтили мы сейчасъ. Но на нашихъ глазахъ совершается реакція; она началась на родинѣ европейской педагогики—въ сферѣ протестантства съ 50-тыхъ годовъ, когда на учительскихъ съѣздахъ и въ литературѣ стали раздаваться голоса противъ господства религіознаго обученія; стали говорить, что это обученіе—спеціально, слѣд. односторонне,—что школа не есть служительница церкви, что

(¹) Организаторомъ народной школы—приходской былъ Бунгенгагенъ, виртембергскій пасторъ и товарищъ Лютера.

(²) *Palmer, Evangel. Pädagogik*, 417—429. Рук. д. с. наст. 1866 г. т. III, 285.

(³) См. письма о нар. образов. въ Бельгii, *Журн. М. Н.* Пр. 1862 г. ч. 116; г. также—о состоянii варод. образ. въ Италii, *Ibid.* 1863 г. ч. 117.

Законъ Б. есть предметъ, съ которымъ должны стоять полноправно другіе предметы *человѣческаго* знанія; даже болѣе—этотъ предметъ стоитъ внѣ сферы школы,—пусть церковь, какъ знаетъ, проводитъ свои идеи въ народъ,—у школы, этого самостоятельнаго института, много своихъ интересовъ знанія. Законоучитель, по этой теоріи, вмѣсто прежняго своего высокаго положенія очутился далеко позади другихъ; ему удѣлено было только два часа въ недѣлю, онъ долженъ былъ ограничиться изложеніемъ только главныхъ, основныхъ истинъ христіанства, общихъ всѣмъ вѣроисповѣданіямъ⁽¹⁾; поднялся вопросъ о конфессіональности школы и его стали рѣшать въ томъ смыслѣ, что школа не должна быть ни католическою, ни протестантскою, что слѣд. преподаваніе катихизиса должно быть изгнано изъ школы, какъ главное средство и органъ конфессіональности, и законоучителю нужно позволить оставаться только на нейтральной почвѣ—исторической и богослужебной. Голландія, особенно Соединенные штаты с. Америки, эту теорію приложили къ дѣлу. Германское духовенство протестовало противъ такой педагогической реформы; завязалась интересная для педагога полемика между духовенствомъ и либералами. Мы встрѣтимся съ частными вопросами этой полемики, а теперь только заявляемъ самый фактъ этого движенія, слѣдствіемъ котораго преподаваніе Закона Б. въ Германіи далеко не причисляется къ *важнымъ* предметамъ. Вопросъ не рѣшенъ ни педагогически, ни административно и составляетъ до послѣдней минуты „злобу

(1) Эта «либеральная» реформа устройства народныхъ школъ была произведена въ великомъ герцогствѣ Баденскомъ законами 1864 г. См. Allg. Kirchenz. 1865 г. № 5. 35—37. *Учитель*, журн. 1865 г. № 22. Рук. д. с. п. 1866 г. № 43. Послѣ Бадена эта реформа сдѣлана была въ Виртембергѣ, Баваріи, Гамбургѣ и др.

дня“⁽¹⁾.—Въ нашемъ отечествѣ, гдѣ религія составляетъ основную стихію народной жизни, педагогическій либерализмъ еще не дерзаетъ враждебно относиться къ религіозному обученію. Высочайше утвержденное „положеніе о народныхъ училищахъ“ (ст. 24) даетъ почетное мѣсто Закону Б. въ народной русской школѣ; самая задача школы опредѣляется какъ воспитаніе въ духѣ религіозно-нравственномъ нашего народа. Законоучитель у насъ входитъ въ личный соѣставъ учителей всѣхъ нисшихъ и среднихъ учебныхъ заведеній и профессоровъ университета... Но я позволю себѣ сказать, что и у насъ въ настоящее время совершается нѣкоторый кризисъ. Народныя школы уходятъ изъ рукъ духовенства; при семинаріяхъ учреждены каѳедры педагогики и рядомъ съ этимъ возникаютъ учительскія семинаріи, съ воспитанниками которой плохо конкурировать ученику духовной семинаріи. Священнику оставлена только его спеціальность—уроки Закона Б. и этою своею профессіею онъ переживаетъ практически положеніе едва ли завидное. Наши педагоги начинаютъ вопіять противъ какого-то клерикализма нашей школы, и на законоучителей смотрятъ подозрительно, какъ на проводниковъ обскурантизма и формализма⁽²⁾. Не сек-

(¹) Нынѣшній министръ народн. просвѣщ. въ Пруссіи—Фалькъ отмѣнилъ дѣйствіе такъ назыв. «регулятивовъ» (1854 г.), гдѣ религіозному элементу давалось почетное мѣсто, и на послѣднемъ прусскомъ сеймѣ этотъ вопросъ произвелъ бурное движеніе; исходъ дѣла былъ на сторонѣ либераловъ.

(²) Къ нашему удивленію такой взглядъ проводитъ лице, пріобрѣтшее себѣ извѣстность въ русск. педагогическомъ мірѣ—баронъ Н. А. Корфъ. Его послѣднія «письма на родину», печатанныя С.-пет. Вѣд. носятъ слѣды его неблаговоленія къ духовенству: всѣ недостатки австрійской школы онъ приписываетъ духовенству; каждое училище тамошнее, по его отзыву, начинало жить и процвѣтать только послѣ эмансипации отъ подчиненія духовенству. Въ своей извѣстной книгѣ «Народная школа» онъ на законоучителей смотритъ дов. подозрительно.

реть и то обстоятельство, что въ нашей современной школѣ законоучитель—только официальное лице, положеніе котораго только политически почетное, а въ дѣйствительномъ обученіи школою замѣтенъ рѣзкій дуализмъ, по которому, какъ говоритъ одинъ педагогъ, „нѣкоторыя умственные занятія учениковъ относятся къ усвоенію нравственно-религіозныхъ убѣжденій, всѣ же другія остаются безразличны къ этой цѣли“⁽¹⁾. Явленіе это, которое стали подмѣчать недавно, но которое началось гораздо ранѣе—со времени отдѣленія науки отъ религіи въ Европѣ, болѣе или менѣе обычное въ каждой школѣ: оно приняло болѣе рѣзкій характеръ въ послѣднее время, когда матеріалистическое направленіе современной науки отразилось въ практикѣ броженіемъ идей въ молодомъ поколѣніи, которое въ своемъ законоучителѣ стало видѣть только отсталаго обскуранта, представителя отжившей идеи, къ которой учащаяся молодежь стала относиться критически... Какъ ни болѣзненно такое отношеніе къ истинамъ вѣры школьниковъ, тѣмъ не менѣе оно—фактъ, къ несчастію слишкомъ дѣйствительный. Преподаватель Закона Божія, встрѣчаясь съ этимъ фактомъ, стоитъ въ опасности—увлечься общимъ движеніемъ и поспѣшить идти на встрѣчу пытливости и агитаціи съ попыткой покорять молодые умы преподаваемымъ истинамъ *полюмикю* съ возраженіями. Этотъ полемическій методъ или апологетическій считается лучшимъ педагогическимъ приѣмомъ преподаванія Закона Б. примѣнительно къ потребностямъ духа современной школы. Намѣсто прежняго догматизма, который царствовалъ въ

(1) Юркевичъ, Курсъ общ. педагогики стр. 235. Можно сказать даже болѣе: часто въ классѣ учителя идутъ совершенно врозь съ законоучителемъ и школьнику приходится въ одинъ день услышать на одномъ классѣ положеніе, что напр. міръ сотворенъ въ теченіе шести дней, на другомъ урокъ—что міръ образовался въ теченіе тысячелѣтнихъ періодовъ.

вѣкъ вѣры, выступаетъ теперь разсудочность,—желаніе сблизить вѣру и науку, чтобъ спасти авторитетъ Закона Божія, какъ научнаго предмета, поддающагося анализу. На мѣсто религіозной истины является разсудочная схема, обставляемая разнообразными аргументами и искусственными подпорками и то, что должно быть воспринимаемо сердцемъ и вѣрою, подпадаетъ подъ логическія категоріи, дробится и размѣнивается на мелкую монету. Схоластика снова стучится въ религіозную сферу, хотя подъ измѣнною формою.—Гдѣ же исходъ изъ этого положенія законоучителю? гдѣ у него сила, въ чемъ тайна его педагогическаго вліянія? какъ опредѣлить точнѣе духъ и сущность законоучительства съ современной школѣ, чтобы законоучитель не выдѣлялся изъ учебнаго круга, какъ представитель антинаучнаго интереса? какъ пройти между сциллой и харибдой—избѣгнуть исключительнаго преобладанія въ школѣ религіознаго элемента и гораздо менѣе безопаснаго явленія—религіознаго невѣжества вслѣдствіе вытѣсненія изученія истинъ вѣры изъ школьных программъ? Педагогическое рѣшеніе этихъ вопросовъ должно опредѣлить самое мѣсто и значеніе Закона Б., какъ учебнаго предмета, въ школѣ.

Присоединимъ къ сказанному еще и тотъ фактъ, что въ педагогикѣ вопросъ о религіозномъ воспитаніи и обученіи далеко не относится къ числу обработанныхъ. Раскройте всѣ разнообразныя системы педагогики, которыхъ очень много особенно у нѣмцевъ, и вы увидите, что онѣ удѣляютъ этому вопросу очень немногія странички; но за-то есть цѣлая группа педагоговъ, изъ подъ редакціи которыхъ вышли системы, построенныя исключительно на богословскихъ началахъ; таковы напр. педагогики Дурша, Пальмера и др. (1). Между тѣми и другими, т. е. небогословскими

(1) *M. G. Dursch*, (католикъ) составилъ *Pädagogik, oder Wissenschaft d' christl. Erziehung auf. d. Standpunkte d. katholi-*

и богословскими сочиненіями разность слишкомъ рѣзкая; первыя какъ бы пропускаютъ мимо религіозный элементъ, даже видятъ въ немъ нѣчто такое, что менѣе всего желательно въ воспитаніи, вторыя—доказываютъ, что только „религія есть истинный источникъ правильнаго идеала въ воспитаніи, что истинное образование есть истинно то, когда душа человѣка проникнута животворнымъ духомъ христіанства“.—Ни въ тѣхъ, ни въ другихъ сочиненіяхъ мы не находимъ удовлетворительнаго рѣшенія занимающаго насъ вопроса; тѣ и другія стоятъ на исключительной точки зрѣнія, подъ угломъ котораго является односторонность. Эта двойственность воззрѣнія нѣмецкой педагогики отразилась и въ нашей педагогической литературѣ. Журналы, специально педагогическіе, 50-хъ годовъ—„Воспитаніе“ и „Пед. Вѣстникъ“, представивъ свои соображенія о преподаваніи очень многихъ школьныхъ предметовъ, не дали ни одной специальной статьи по вопросу о преподаваніи Закона Б. „Учитель“ помѣщалъ на своихъ страницахъ опыты образцовыхъ уроковъ одного изъ лучшихъ петерб. законоучителей,—но не высказалъ своихъ воззрѣній на педагогическія начала преподаванія Закона Божія. Болѣе широкое мѣсто отвелъ этому предмету „Педаг. Сборникъ“, гдѣ мы встрѣчаемъ очень интересныя и дѣльныя замѣчанія законоучителей военно-учебныхъ заведеній. Современный педагогическій журналъ „Семья и Школа“ тянетъ нотку нѣмецкихъ либеральныхъ педагоговъ, которые поставили себѣ задачею—бороться съ клерикализмомъ⁽¹⁾. Изъ нашихъ духовныхъ періодическихъ изданій кievскіе журналы „Руководство

schen Glaubens, 1851 г.—*Palmer* (протестантъ) извѣстенъ своею *Evangelische Pädagogik*, рекомендованною духовно-учебнымъ комитетомъ для преподавателей педагогики въ прав. семинаріяхъ. Разборъ и отзывъ объ этихъ книгахъ—впрочемъ очень легкомысленный—см. у *Schmidt*, *Geschicht. Päd. t. IV*, 921—932.

(1) См. эт. журн. за 1872 г.—гдѣ съ восторгомъ привѣтствована была реформа прусскаго министра.

д. с. паст. и Воскр. Чтеніе“ сообщали не мало дѣльныхъ мыслей о религіозномъ обученіи въ библиографическихъ разборахъ пособій для преподаванія Закона Б.—Тѣмъ не менѣе мы опять повторимъ, что въ педагогикахъ вопросъ объ этомъ преподаваніи не можетъ считаться обработаннымъ. Слѣд. и съ этой стороны наши замѣчанія будутъ не лишними для практики законоучительской.

Переходя теперь къ самому предмету своего настоящаго чтенія, мы прежде всего встрѣчаемся съ нѣкоторыми трудностями, являющимися отъ самаго *объема* того предмета, съ которымъ мы имѣемъ теперь дѣло. Наша задача—дидактическая, указать педагогическія правила преподаванія Закона Б. Но чтобы эти правила не были голословными, намъ придется обратиться къ анализу какъ цѣли религіознаго обученія, т. е. духовно-нравственному развитію вообще, такъ и характера самаго учебнаго матеріала, употребляемаго для этой цѣли. Поэтому я заранѣе прошу извиненія, если позволю себѣ необходимыя дополненія къ методикѣ Закона Б. изъ общаго педагогическаго ученія о религіозно-нравственномъ воспитаніи и потомъ—изъ философски-богословскаго ученія о религіи и ея жизни и развитіи въ человѣкѣ. Дѣло въ томъ, что въ религіозномъ обученіи, болѣе, нежели въ какомъ либо другомъ обученіи, скрывается чисто воспитательный элементъ; если педагоги запрещаютъ смѣшивать воспитаніе и обученіе, указывая въ нихъ два самостоятельныхъ, хотя тѣсно и связанныхъ между собою, процесса, то намъ кажется это запрещеніе едва ли будетъ основательно въ религіозномъ обученіи; послѣднее не есть само по себѣ цѣль, а—только средство; въ наукахъ гуманныхъ возможно знаніе для знанія, въ наукахъ божественныхъ это чистое, само въ себѣ заканчивающееся знаніе есть болѣзнь, отъ которой старается избавиться ученика педагогика. Законоучитель не есть простой поставщикъ знательнаго матеріала, какъ учитель,—не просто посредникъ между этимъ ма-

теріаломъ и ученикомъ, а главнымъ образомъ художникъ, образующій извѣстный цѣлостный строй въ духовномъ существѣ учащагося. Воспитаніе и обученіе, раздѣленные для каждаго учителя, художественно слиты вмѣстѣ для законоучителя. Вотъ почему намъ придется часто обращаться къ анализу общаго религіозно-нравственнаго развитія, чтобъ оттуда выяснить частныя дидактическія начала преподаванія Закона Б.

Первымъ вопросомъ, который стоитъ теперь предъ нами, является вопросъ о самомъ *началѣ* религіознаго обученія. Когда возможно начать обученіе религіи? До XVIII в. этотъ вопросъ не поднимался въ наукѣ; практически онъ рѣшался очень просто и каждое семейство обыкновенно считало всѣхъ дѣтей своихъ принадлежащими къ религіи ихъ отцевъ, какого бы возраста ни были эти дѣти. Христіанская церковь установила крещеніе дѣтей тотчасъ послѣ ихъ рожденія, признавая такимъ образомъ возможнымъ участіе въ благахъ искупленія самымъ маленькимъ дѣтямъ. Въ исторіи церкви были примѣры, по образцу ветхозаветному, самаго ранняго посвященія дѣтей Богу (1). „Я впивалъ, пишетъ о себѣ бл. Августинъ, имя Бога и Спасителя съ молокомъ матернимъ“ (2). „Когда я питался грудью своей матери, говоритъ Пруденцій, тогда я и научился вѣрить во Христа“ (3). Впрочемъ патрологическая педагогика принимала во вниманіе принаровленіе къ дѣтскому возрасту: св. Амвросій настаиваетъ на этомъ приспособленіи къ лицу, времени, возрасту, степени развитія дѣтскихъ умственныхъ способностей (4); св. Златоустъ указываетъ на ап. Павла, который въ наставленіи своемъ дѣтямъ не говоритъ

(1) Извѣстно посвященіе Богу матерію св. Григорія Назіанзина. Чет. Мин. генв. 25.

(2) *Augustin.* Confession. lib. 3. cap. 4.

(3) *Prudent.* Hymn. 10, coron.

(4) *Св. Амврос.,* о должн. юнош. кн. 1, гл. 43, стр. 39.

имъ ни о Христѣ, ни о церкви, и ни о чемъ возвышенномъ, но о томъ, съ чего удобнѣе начать воспитаніе дѣтей въ духѣ вѣры и чего преимущественно желаетъ дѣтскій духъ, именно: о повиновеніи родителямъ и долготѣи (Еф. 6, 1) ⁽¹⁾. Иеронимъ въ наставленіи одной благочестивой женщины касательно воспитанія ея дочери пишетъ, чтобы дѣло религіознаго обученія начиналось псалмами, потомъ притчами Соломона, потомъ—слѣдуетъ новый завѣтъ, а за тѣмъ уже—изученіе пятокнижія и пророковъ ⁽²⁾. Но главнымъ образомъ древніе христіане считали необходимымъ съ раннихъ поръ дѣлать дѣтей участниками общественной—церковной и домашней молитвы ⁽³⁾. „Душѣ, съ первыхъ лѣтъ получающей впечатлѣнія слова Божія, трудно забыть страхъ Божій, говоритъ одинъ изъ христіанскихъ педагоговъ. Нѣжный возрастъ легко принимаетъ и, какъ печать на воску, напечатлѣваетъ въ душѣ то, что слышитъ; преимущественно *съ этого времени* жизнь дѣтей склоняется къ добру или злу. Отецъ небесный хочетъ, чтобы каждый возрастъ былъ совершенъ въ благочестіи и не исключилъ изъ сей обязанности ни одного возраста, такъ что и самымъ малолѣтнимъ дѣтямъ обѣтоваль побѣду надъ грѣхомъ“ ⁽⁴⁾. Поэтому общій обычай церкви направленъ былъ къ заботѣ—съ самыхъ раннихъ лѣтъ наставлять дѣтей въ свещ. писаніи, въ изученіи молитвъ и гимновъ ⁽⁵⁾, и изъ церковной исторіи мы знаемъ, что нѣкоторые дѣти по 7-му и 8-му году приняты были въ клиръ чтецами, читавшими предъ народнымъ собраніемъ „заповѣди и, евангеліе Господне“ ⁽⁶⁾,—на каковыя должно

⁽¹⁾ *Златоуст.* бесѣд. 21 на посл. къ Ефес. стр. 1052.

⁽²⁾ *Hieronym.*, epist. ad Athlet. de fil. institutione.

⁽³⁾ *Constit. apost.* l. 2. cap. 56. 59. *Златоуст.* бесѣд. на псалм. 41. *Clem. Alex.* Pädag. l. 2. с. 9.

⁽⁴⁾ *Prudent.* Гимн. X, de coron.

⁽⁵⁾ *Sozom.* lib. 5. с. 2. *Origen.* contr. Cels. l. 3. p. 694.

⁽⁶⁾ Жизнь Кесаръ у *Sur.* 27. См. Сидов. кн. 4, пис. 25. *Ennodius*, vita Eriphan. *Bibl. Patr.* t. 15. p. 295.

сти обыкновенно были поставляемы лица, могущія служить примѣромъ религіозно-христіанской жизни.

Такова была педагогическая практика древне-христіанская. Дальнѣйшая христіанская исторія оставалась вѣрною древне-христіанской практикѣ. Карлъ великій, эпоха котораго считается въ исторіи педагогики эпохою возникновенія школы въ Европѣ, поручалъ дѣло обученія духовенству, которое спѣшило прежде всего сообщить христіанское образованіе. Общая идея, положенная въ основу народной школы, была религіозная. Безьерскій соборъ (1246 г.) въ первый разъ сформулировалъ программу народной школы и она состояла въ обученіи молитвамъ и свящ. исторіи, а въ эту школу должны были собираться всѣ *семилѣтніе* мальчики приходской общины ⁽¹⁾. Такое же распоряженіе было сдѣлано почти одновременно съ нѣмецкимъ—англійскимъ духовенствомъ ⁽²⁾. Эти распоряженія интересны для насъ въ томъ отношеніи, что они указываютъ, какой полагали тогда терминъ для начала религіознаго обученія. Этотъ равнѣй терминъ считался, какъ удобный, и въ XV в., что видно изъ сочиненія тогдашняго богослова—Герзона ⁽³⁾. Протестанство оставалось въ этомъ случаѣ на прежней педагогической точкѣ зрѣнія. Въ предисловіи къ изданной въ 1526 г. „нѣмецкой литургіи“, Лютеръ требуетъ, чтобы всѣ дѣти знали молитвы и катихизисъ. Къ этому времени нужно отнести происхожденіе катихизисовъ, гдѣ ученіе вѣры излагается въ вопросахъ и отвѣтахъ, т. е. въ формѣ, принаровленной къ обученію дѣтей ⁽⁴⁾; пре-

⁽¹⁾ *Heppе*, Geschichte d. deutsch. Volksschulwesen t. I, стр. 11.

⁽²⁾ Журн. Мин. Н. П. 1873 г. кн. 1.

⁽³⁾ Герзонъ († 1429 г.) написалъ сочиненіе: *De parvulis trahendis ad Christum*, гдѣ онъ доказываетъ, что искорененіе языческихъ нравовъ въ обществѣ возможно всего болѣе чрезъ раннее образованіе въ христ. вѣрѣ мальчиковъ.

⁽⁴⁾ Лютеръ составилъ свой катихизисъ въ 1529 г.; известны также опыты катихизисовъ—Бренца, Рурера, Альшгаммера.

подаваніе его было возложено на пасторовъ и кистеровъ (küster—церковникъ). Раздѣленіе лютеранства и реформатства было причиною, что представители того и другаго спѣшили провести свои идеи путемъ воспитанія дѣтей въ духѣ своего вѣроисповѣданія. Въ 1559 г. въ церковномъ уставѣ Виртемберга мы находимъ положеніе, что родители, не старающіеся о сообщеніи религіозныхъ свѣдѣній дѣтямъ, подвергаются штрафу ⁽¹⁾. Первоначальные учебники этого времени послѣ алфавита содержали главныя молитвы, библейскія притчи, церковныя гимны, и номерацію отъ 1 до 10 ⁽²⁾. Тридцатилѣтняя война остановила движеніе; религіозный духъ ослабѣлъ и духовенство вело безконечныя богословскія споры, а воспитаніе дѣтей было забыто. Въ XVII в. возникло движеніе, извѣстное подъ именемъ піетизма, который поставилъ цѣлю — провести христ. идеи въ народную жизнь и сдѣлать ихъ практическими принципами и въ слѣдствіе этого стали заботиться о христіанскомъ образованіи ювошества. Въ извѣстной Collegia pietatis Шпенера слушателями были дѣти разнообразныхъ возрастовъ. Піетисты придумывали разныя средства къ возбужденію *дѣтскаго* религіознаго духа и глубокому впечатлѣнію въ немъ христіанскихъ истинъ. Они первые приложили къ дѣлу идею наглядности Коменскаго въ урокахъ Закона Божія, дали преимущественное мѣсто урокамъ библейской исторіи, первый хорошій учебникъ которой составленъ былъ Гибнеромъ (1714 г. подъ названіемъ „Сто четыре священныя исторіи“), который къ библейскому разсказу присоединилъ рядъ вопросовъ для облегченія повторенія разсказа, а болѣе важныя событія были представ-

(1) Журн. Мин. В. Пр. 1860 г. т. CVIII. стр. 10.

(2) Первый полный учебникъ для первоначальныхъ нѣмецкихъ школъ, по свидѣтельству цитованнаго нами историка нѣм. школъ, Геппе, явился въ 1526 г. подъ заглавіемъ: Ein Büchlein für d. Kinder, gebessert u. gemehrt d. Laien Biblia. Ранѣе сего употреблялась учебная книга Икельзамера.

лены въ рисункахъ (¹). Франке, одинъ изъ симпатичныхъ пѣтистовъ, пишетъ сочиненіе — *о воспитаніи дѣтей, имѣющемъ цѣлю доставить имъ спасеніе и христіанское совершенство* (²), гдѣ доказываетъ настоятельную нужду воспитывать въ дѣтяхъ христіанскій духъ: „вся цѣль нашего образованія дѣтей, говоритъ онъ, должна заключаться въ приготовленіи ихъ къ познанію Христа и христіанства“. Въ учрежденныхъ имъ воспитательныхъ заведеніяхъ (въ Галлѣ) направленіе образованія было по преимуществу религіозное. Большая часть времени посвящаема была молитвамъ и учебныя занятія часто прерывались для импровизованнаго гимна, пропѣтія псалма, прочтенія библейскихъ текстовъ. Религія какъ-бы окружала дѣтскую жизнь въ школь; они ложились и вставали съ молитвою, во время стола слушали назидательные рассказы, во время прогулокъ вдругъ призывали ихъ къ проповѣди. „Я желалъ бы, говаривалъ Франке, чтобы религія сдѣлалась навсегда основною стихіею жизни: только истинно религіозный можетъ быть добрымъ гражданиномъ; благочестіе есть идеаль образованія, — оно *ни все полезно есть*, какъ говоритъ апостоль, тогда какъ *обученіе тѣлесное в малл* — относительно — *полезно*“. Изъ заведеній, устроенныхъ по принципамъ Франке, выходили дѣйствительно оригинальные типы: это чрезвычайно набожные люди, даже ригористы, которые близки были къ идеѣ аскетизма, отвергаемаго протестанствомъ и которые породили мистицизмъ въ Германіи, янсенизмъ — во Франціи и пуританизмъ — въ Англіи. Этому движенію обязана своимъ происхожденіемъ та серія дѣтской литературы XVIII в., которая влетала назиданіе въ самые отдаленные отъ назидательности предметы; такъ всѣ книжки по естествознанію

(¹) Эта исторія переведена была и на русскій языкъ и до 40-хъ годовъ служила лучшимъ пособіемъ въ нашей дѣтской литературѣ.

(²) *Schmidt, Gesch. d. Pädag. т. III, стр. 462.*

были съ элементомъ морализаціи и ученику внушалось, что ни одна букашка и тараканъ не должны разсматриваться безъ умиленія, а нужно наблюдать премудрость и благость Божию... Изъ этой школы вышли опыты реторикъ, знакомыхъ — хотя по преданію—и намъ съ вами, гдѣ всѣ примѣры реторическихъ формъ—фигуръ, троповъ и проч. были заимствованы изъ свящ. писанія,—опыты, которые переводились нашими учителями.

Вотъ краткая исторія вопроса, о которомъ идетъ у насъ рѣчь. Долгое время педагогическая практика ставила во главу угла религіозное обученіе дѣтей. Чѣмъ ранѣе, тѣмъ лучше и тверже..—вотъ девизъ воспитанія стараго добраго времени. Но въ концѣ XVIII в. совершается кризисъ нашего вопроса.. и освященная вѣками и авторитетами педагогическая практика начинаетъ оспариваться наукою. Движеніе педагогическихъ идей, начало котораго, какъ мы прежде говорили, нужно считать съ XVI вѣка, этого вѣка великаго интеллектуальнаго кризиса въ Европѣ, сначала было въ согласіи съ прежнею практикою. Монтэнь, Ратихъ, Амосъ Коменскій, которые проповѣдывали, что дѣтей нужно учить не словамъ, а предметамъ,—что нужно избѣгать всего непонятнаго въ преподаваніи, ограничивались этими замѣчаніями, какъ видите, довольно общими и въ дѣлѣ религіознаго обученія требовали постепенности, наглядности и другихъ подобныхъ педагогическихъ качествъ, допуская въ принципѣ самую возможность религіознаго обученія съ дѣтскихъ лѣтъ ⁽¹⁾. Въ 1762 г. явилось произведеніе, которое составляетъ эру въ педагогической наукѣ: это—извѣстный „Эмилъ“, тенденціозный романъ Руссо. Идеи, высказанныя здѣсь, были не новы, онѣ служили логическимъ продолженіемъ того „реальнаго“ движенія,

(1) Со времянь А. Коменскаго вошли въ употребленіе иллюстрированныя изданія,—картинки въ свящ. исторіяхъ, назначаемыхъ для обученія дѣтей. Коменскій, какъ славянинъ, съ своею славянскою душевностію, видѣлъ въ религіи глубокое образовательное значеніе.

котораго начало мы видѣли въ XVI в. Но онѣ были высказаны очень рѣзко, чрезвычайно ясно и положительно: форма, въ которую вложены были авторомъ его идеи, способствовала сильно ихъ популяризаціи и „Эмиль“ скоро сдѣлался извѣстенъ на всѣхъ языкахъ Европы. Религіозное обученіе нашло себѣ мѣсто въ общей программѣ воспитанія Эмиля. Но французскій педагогъ относитъ *начало* этого обученія къ довольно позднему періоду. Въ развитіи своего Эмиля онъ намѣчаетъ четыре стадіи: 1) отъ рожденія—до той поры, какъ ребенокъ начинаетъ говорить; 2) отъ этой поры—до 12-лѣтняго возраста; 3) отъ 12-ти—до 15 лѣтъ и 4-я)—до эпохи женитьбы. Религія входитъ уже въ воспитаніе, или точнѣе, *естественное* развитіе Эмиля только въ послѣдній, четвертый періодъ, т. е. не ранѣе 16-го года. Ранѣе этого времени религія непонятна ребенку, говоритъ Руссо, и всѣ опыты преждевременнаго наставленія вѣрѣ кончаются, по его мнѣнію, уродованіемъ. „Хотятъ дѣтей сдѣлать набожными, читаемъ мы во 2-й книгѣ Эмиля (1), ихъ ведутъ въ церковь, гдѣ они должны скучать. Заставляя ихъ бормотать нескончаемыя молитвы, ихъ заставляютъ считать за счастье, когда они могутъ не молиться Богу.... Ребенокъ, когда говоритъ, что вѣруеть въ Бога, то не въ Бога онъ вѣруеть, а въ какого нибудь Петра или Якова, который ему сказываетъ, что есть нѣкоторое существо, которое называется Богомъ, и онъ вѣритъ наподобіе Еврипида, который сказалъ: о Юпитеръ! о тебѣ не знаю ничего, кромѣ одного названья твоего.... Въ младенчествѣ разумъ человѣческій не въ силахъ производить нужныя сужденія для признанія Божества. Напрасно полагають, будто семилѣтніе дѣти имѣють эту

(1) См. Эмиль, Руссо, ч. 2-я. Мы пользуемся имѣющимъ у насъ подъ руками переводомъ Эмиля, сдѣланнаго еще въ 1807 г.; языкъ перевода, исполненный очень часто галликанизмами, до вѣренъ подлиннику; переводъ сдѣланъ *Елисаѣ Дельсаль*.

способность, а я не полагаю въ нихъ оной и въ пятнадцать лѣтъ..... Лучше не имѣть никакого понятія о Божествѣ, нежели имѣть понятія низкія, своенравныя, поносительныя и недостойныя его; меньшее зло не знать его, нежели богохульствовать... Величайшее зло, которое выходитъ изъ безобразныхъ изображеній, которыя начертываютъ въ разумѣ дѣтей, есть то, что они въ дѣтяхъ остаются на всю жизнь и что, будучи совершенными людьми, не понимаютъ инаго Бога, какъ Бога, сформировавшагося въ дѣтствѣ. Я видѣлъ въ Швейцаріи набожную мать семейства, такъ удостовѣренную въ семь правилѣ, что она не хотѣла учить Закову Б. своего сына въ первыхъ его лѣтахъ, боясь, чтобы, довольствуясь симъ грубымъ наставленіемъ, онъ уже не старался болѣе приобрести лучшаго въ лѣтахъ разсудка. Ребенокъ этотъ никогда не слыхалъ о Богѣ, чтобъ о немъ говорили безъ благоговѣнія; а когда онъ самъ хотѣлъ говорить о томъ, то ему тотчасъ велѣли молчать. Сія скромность побуждала его любопытство, а самолюбіе его дышало нетерпѣніемъ дойти до той минуты, въ которую узнаетъ сію тайну. Чѣмъ менѣе ему говорили о Богѣ, чѣмъ менѣе позволяли самому ему говорить, тѣмъ болѣе онъ имъ занимался“.

Вотъ точка зрѣнія на *раннее* обученіе дѣтей религіи, высказанная женевакимъ гражданиномъ, какъ обыкновенно любилъ вазывать Руссо его восторженный поклонникъ нашъ Карамзинъ. Только уже наканунѣ совершеннолѣтія, предъ временемъ выбора невѣсты, Руссо сталкиваетъ своего питомца съ бѣднымъ, но честнымъ деревенскимъ священникомъ, котораго авторъ рисуетъ идеальными чертами (хотя идеаль этотъ своеобразенъ и отзывается деизмомъ и индефферентизмомъ). Отъ этого-то деревенскаго пастора Эмилю пришлось выслушать очень интересное въ педагогическомъ отношеніи „исповѣданіе вѣры“—*profession de foi*, въ которомъ Руссо излагаетъ первые уроки о Богѣ, съ которыхъ нужно начинать знакомство съ религіею,

Идеализированный священникъ начинаетъ рѣчь свою издалека: онъ указываетъ въ жизни своей событія, которыя заставили его разочароваться въ нравственномъ міропорядкѣ, вслѣдствіе чего явился въ немъ тоскливый, мучительный скептицизмъ; изученіе философовъ не помогло ему: отъ нихъ священникъ вынесъ отвращеніе къ діалектикѣ мысли, личнымъ мнѣніямъ, претендующимъ на абсолютную истину и т. д. Сомнѣнія и тревоги ума усилились. Тогда онъ обращается къ анализу себя самого, спрашиваетъ „свое внутреннее просвѣщеніе“; этотъ методъ оказался благотворнѣе. Внутреннее чувство сказало ему, что онъ—существо, дѣйствительно существующее, но брошенное въ огромное пространство вселенной рядомъ съ другими существами,—что есть законы для жизни всѣхъ этихъ существъ, есть начальная причина всѣхъ движеній... есть порядокъ во вселенной и конечная цѣль... и внутреннее чувство приходитъ къ признанію Всевышняго Существа: есть, говоритъ онъ, власть управляющая свѣтомъ, всемогущая и премудрая... „Сынъ мой! восклицаетъ священникъ, существо, которое движетъ вселенную и учреждаетъ все, я называю его *Богомъ*“⁽¹⁾!

Не трудно примѣтить, что французскій педагогъ возбуждаетъ религіозное представленіе *сознательнымъ* путемъ. „Исповѣданіе вѣры“ не излагаетъ понятія о Богѣ догматически и положительно,—Богъ является результатомъ цѣлаго процесса мышленія, въ которомъ особенно примѣтно онтологическое и космологическое доказательство бытія Божія, построенное Декартомъ. Руссо желаетъ, чтобы воспитанникъ усвоилъ только истину бытія Божія и не пускался въ догматическія опредѣленія Его существа. „Я никогда не стану разсуждать о существѣ Божіемъ... эти разсужденія всегда дерзновенны... Чѣмъ болѣе я стараюсь разсматривать Его, тѣмъ менѣе Его понимаю; Оно существуетъ,

(1) Эмиль, ч. 3. кн. 5. стр. 20—60.

и этого мнѣ довольно“, — вотъ на чѣмъ настаиваетъ священникъ. Это и понятно по логикѣ женевскаго гражданина. Сущность, свойства божественной природы нужно было излагать по откровенному ученію, а Руссо хотѣлъ возбудить только естественную религію, къ признанію которой ведетъ самостоятельное мышленіе человѣка, или—какъ онъ выражается—внутреннее чувство. На это-то чувство и указываетъ Руссо какъ на единственный путь къ религіи. Понятно, что до эпохи развитія мышленія, образованія полного самосознанія не можетъ быть мѣста религіи въ человѣкѣ, по теоріи Руссо. „Сначала мы живемъ, говоритъ онъ, только въ чувственномъ мірѣ: все отвлеченное, чисто умственное, намъ недоступно. Богъ ускользаетъ отъ нашихъ чувствъ и слово *духъ* имѣетъ смыслъ только для философа. Монотеизмъ возникъ посредствомъ обобщенія изъ чувственнаго политеизма. На 15 году Эмиль еще не знаетъ, есть ли у него душа и можетъ быть даже на 18 онъ узнаетъ это слишкомъ рано. Какъ же мы будемъ говорить ему о высочайшемъ Духѣ? Если бы я захотѣлъ представить глупость символически, я изобразилъ бы педанта, обучающаго дѣтей религіи по катихизису. На вопросъ: въ какой религіи воспитывать Эмиля? отвѣтъ простъ: ни въ какой; мы должны только поставить его въ состояніе избрать ту, къ которой его приведетъ лучшее употребленіе разума“ (1).

Мы дали мѣсто подробному изложенію теоріи Руссо, съ легкой руки котораго западная педагогическая наука начала выдвигать довольно сильныя возраженія противъ обученія дѣтей религіи. Врагъ традиціоннаго воспитанія, Руссо выдвигаетъ на видъ другую сторону дѣла, самостоятельность индивидуума, личности. Какъ прежде ученикъ долженъ былъ усваивать знанія, священныя вѣками, такъ Руссо хотѣлъ предоставить питомца собственнымъ силамъ, чтобы до всего онъ додумь-

(1) Тамже, стр. 96 и слѣд.

вался самъ. Его идеаль—въ удаленіи питомца отъ всѣхъ извращенныхъ формъ человѣческой цивилизаціи, которая слишкомъ удалилась отъ естественности, природы и стала искусственною и въ этой формѣ давить отдѣльную личность накопившимися въ преемственныхъ поколѣніяхъ результатами культуры, которая—по его мнѣнію—портитъ нравы. Религія, какъ доктрина, какъ опредѣленная система вѣрованій, понятно, должна быть отнесена нашимъ педагогомъ къ категоріи продуктовъ культуры. Отъ нея, какъ и другихъ продуктовъ, онъ сторожить своего питомца, предоставляя болѣе дальнѣйшему возрасту самому доходить до нея, пока *естественно* вспыхнетъ тлѣющая въ каждомъ человѣкѣ искра религіи, или лучше религіознаго чувства. Понятно, что—по этой теоріи—*учить дѣтей религіи* и притомъ въ *раннемъ дѣтскомъ возрастѣ*—есть педагогическій абсурдъ.

Конечно теперь вы ждете отъ меня критики этой теоріи. Но критика наша будетъ основательнѣе, если мы пойдемъ далѣе по исторіи европейской педагогики и посмотримъ, какъ ея представители отнеслись къ оригинальнымъ идеямъ женеваго гражданина. Идеи Руссо быстро обѣжали Европу; но нигдѣ онѣ не имѣли такихъ горячихъ приверженцевъ, какъ въ Германіи, гдѣ образовалась цѣлая педагогическая школа, для которой книга Руссо была своего рода евангеліемъ; мы разумѣемъ такъ называемую школу филантропистовъ, основавшихъ учебныя заведенія—филантропины. Она возникла въ періодъ, такъ называемый, бурныхъ порывовъ (*Sturm-und-Drangperiode*), когда хотѣли перевернуть существовавшій порядокъ дѣлъ. Въ школѣ видѣли органъ клерикаловъ, и возстали противъ монашескаго ея устройства. Обученіе не должно быть для дѣтей трудомъ и подвигомъ, а—праздникомъ и весельемъ,—вотъ девизъ, съ которымъ выступила филантропическая педагогика. Все, что тѣснится въ умственную сферу учащихся, какъ насиліе и напряженіе, должно быть изгнано изъ школы; таже участь должна постиг-

нуть и все то, что исключительно, частно, тенденціозно, а не общечеловѣчно. Къ категоріи этого обреченнаго на изгнаніе изъ школы матеріала было отнесено все, что составляетъ содержаніе Закона Божія. Представитель этой педагогики—Базедовъ ⁽¹⁾ почти копируетъ Руссо. Въ своей „книгѣ методы (Methodenbuch) ⁽²⁾ онъ проводитъ идею, что обученіемъ религіи спѣшить не слѣдуетъ, хотя терминъ, къ которому отнести начало знакомства съ религіею Руссо, признается Базедовымъ нѣсколько позднимъ; онъ допускаетъ, что религіозное обученіе *возможно* ранѣе зрѣлаго возраста, именно около 8—10 года; но предостерегаетъ, чтобы педагоги не вздумали учить словамъ, означающимъ предметы, которыхъ касается религія. Катихизисъ и вѣроисповѣдныя тонкости, догматическіе тезисы, разсужденія—не должны имѣть мѣсто въ школѣ. Религія не въ словахъ, говоритъ онъ, не въ положеніяхъ (Sätze); когда вы будете учить словамъ и словами, дѣти не будутъ соединять съ ними никакихъ представленій, или соединять ложныя. Не нужно, продолжаетъ далѣе Базедовъ, привуждать дѣтей къ дѣйствию, называемому молитвою, которое у нихъ вовсе не есть молитва, такъ какъ дѣти не понимаютъ формуль, при этомъ употребляемыхъ и еще не способны къ тѣмъ ощущеніямъ, которыя ихъ заставляютъ выражать. Для дѣтей возможны только общія представленія и имъ можно сообщить общія понятія о Богѣ, когда они сдѣлаются способными имѣть представленіе о безсмертіи души. Очевидно, что Базедовъ, какъ и Руссо, вмѣсто откровенной стоитъ только за *естественную* религію, одно простое, общее всѣмъ разумнымъ существамъ чувствованіе Бога, которое не вну-

⁽¹⁾ О Базедовѣ см. *Schmidt*, *Gesch. d. Päd.* т. III, стр. 589. Воспитаніе, т. XIV 1863 г. стр. 50. Учит. 1866 г. стр. 621.

⁽²⁾ Полное заглавіе книги: *Methodenbuch für Vater und Mutter der Familien und Völker*; она явилась въ 1770 г.

шается, а возникает естественно. Въ своемъ хвастливомъ „приглашеніи на экзамень въ филантропину“, какъ назывались учебныя заведенія филантропистовъ, онъ прямо заявилъ, что тамъ учать дѣтей быть—ни католиками, ни лютеранами или реформатами, а только христіанами,—что учебники филантропину свободны отъ теологическихъ нападеній на іудеевъ, магометанъ и деистовъ,—ихъ учать только знать одного общаго Отца небеснаго; далѣе идти онъ Базедовъ считаетъ преступленіемъ противъ дѣтей и преждевременнымъ развращеніемъ дѣтскихъ сердець. Выходя изъ идеи всеобщей или *естественной* религіи, ратуя за свободу совѣсти и терпимость, филантропическій педагогъ не могъ допустить искусственнаго обученія опредѣленной формѣ или системѣ религіи и дожидался свободнаго возникновенія религіознаго чувства въ дѣтяхъ, не заботясь о томъ, что это возникновеніе могло быть очень слабое или опоздать слишкомъ много.—Духовенство очень справедливо вооружалось противъ Базедова и гамбургскій пасторъ Гёце, врагъ вольнодумства Лессинга и Гёте, очень мѣтко сталъ громить либеральнаго педагога (1).

Указанные нами два педагога дали тонъ европейскимъ воспитателямъ XVIII в.; ихъ идеи пустили глубокіе корни въ европейскомъ обществѣ; обученіе религіи по ихъ идеалу теперь вычеркивалось изъ дѣтской программы; даже въ нашемъ русскомъ обществѣ возникали вопросы, педагогично ли допускать закопоучителей въ учебныя заведенія въ высшіе классы; но если въ публичныхъ школахъ эта мѣра осталась къ счастью однимъ проектомъ, то въ домашнемъ воспитаніи вельможъ Екатерининской эпохи спѣшили осуществить идеи западно-европейскихъ педагоговъ. Деистическія тенденціи Екатерининской эпохи, желаніе, „чтобъ не зацугивать дѣтей ученьемъ“ и своего рода гуманизмъ и

(1) *Модзалевскій, Ист. восп. и обуч. вып. 2.*

свобода, которыми грезили тогдашніе русскіе либералы— все это располагало къ тому, что отъ дѣтей удаляли уроки по Закову Божию, какъ не доступные дѣтскому уму⁽¹⁾: Впрочемъ, какъ и всегда, европейскія идеи прорываются въ нашу общественную жизнь и въ сознаніе только клочками и не созрѣваютъ до дѣйствительныхъ принциповъ; такъ было и въ концѣ XVIII в. Къ счастью для нашего отечества воззрѣнія Руссо и филантропистовъ не нашли въ педагогическомъ мірѣ особенныхъ поклонниковъ.

Впрочемъ и на западѣ скоро раздались голоса очень авторитетныхъ мыслителей, которые стали называть абсурдомъ теорію Руссо. Таковымъ былъ прежде всего Кантъ. Онъ замѣчалъ, что дѣтскія представленія о Богѣ въ раннемъ ихъ возрастѣ могутъ быть очень ограниченныя, но за-то эти представленія—зерно будущаго религіознаго сознанія,—что нельзя надѣяться на образованіе правильныхъ понятій о Богѣ, но должно стараться о насажденіи чувства благоговѣнія предъ высочайшимъ Существомъ⁽²⁾. Локкъ ранѣе сего видѣлъ въ религіи, какъ авторитетѣ, залогъ для нравственнаго развитія ребенка, которое конечно должно имѣть почтенное мѣсто въ воспитаніи. Понятіе о Богѣ, какъ виновникѣ всего и подателѣ всѣхъ благъ, Его всевѣдѣніи и вседѣйствіи—доступно въ самыхъ раннихъ лѣтахъ, по мнѣнію англійскаго мыслителя; и это понятіе

(1) Въ учебной программѣ шляхетнаго сухопутнаго кадетскаго корпуса науки раздѣлены на *руководительныя, полезныя и художества*. Законъ Божій не нашелъ себѣ мѣста въ этихъ категоріяхъ и поставленъ послѣ музыки, танцованія, фехтованія и проч. См. Уставъ сух. кад. корп. III—V, VII. Полн. Собр. Закон. т. XVII, 963—967. Законъ Б. кромѣ того отнесенъ къ пятому возрасту (18—21 года). Тамже. гл. V, ст. VIII. IX.—Изъ эпохи позднѣйшей извѣстенъ опытъ извѣстнаго эмигранта—Герцена, который воспитывалъ своего сына такъ, что онъ до 18 лѣтъ не слышалъ имени—Богъ.

(2) *Kants Werke*, Band. 9. p. 431.

воспитываетъ любовь къ Богу и страхъ Божій⁽¹⁾. Гер-
 бартъ говорилъ, что религіозный интересъ долженъ
 быть внѣдренъ какъ можно ранѣе и притомъ глубоко,
 чтобъ въ поздній возрастъ чувство оставалось крѣп-
 кимъ, когда мышленіе (Speculation) будетъ совершать
 свой ходъ для себя⁽²⁾. Гегель высказывается еще
 опредѣленнѣе: „я отношу къ предразсудкамъ новаго
 времени то мнѣніе, будто дѣтямъ нельзя рано сооб-
 щать нравственныхъ понятій и положеній основанныхъ
 на религіи, потому что эти наставленія останутся пу-
 стыми словами. Понять нравственную истину намъ
 взрослымъ—для этого нужно пережить много; съ каж-
 дымъ обстоятельствомъ жизни она дѣлается яснѣе, но
 объять ее во всей ея цѣлости едва ли можно, хотя
 бы мы дожили и до конца человѣческой жизни. Когда
 же начинать учиться ей? какой можно назначить пре-
 дѣлъ для первичнаго знакомства съ нею? чѣмъ ранѣе,
 тѣмъ лучше“⁽³⁾...

Мы приблизились теперь къ эпохѣ, намъ ближай-
 шей. Я долженъ передать теперь возрѣнія на пред-
 метъ, нами разсматриваемый, корифеевъ современной
 педагогики, имена которыхъ постоянно цитуются все-
 ми говорящими и пишущими о воспитаніи. Мы уже
 знаемъ изъ предшествующихъ чтеній, подъ какимъ
 знаменемъ пошло направленіе новѣйшей педагогики и
 какіе принципы положены въ основу педагогической ре-
 формы; это—какъ мы теперь припомнимъ—наглядность,
 реальность обученія. „Не учите словамъ, а предметамъ,
 начинайте съ чувствъ и чувственныхъ впечатлѣній,
 избѣгайте отвлеченностей,—вотъ въ сокращеніи вся про-
 повѣдь новой педагогики. Понятно, что эти принципы
 отодвигали къ довольно позднему времени начало обу-

(1) *Schmidt*, *Gesch. d. Pädag.* Bd. III, 263.

(2) *Herbart's Werke*, Bd. II, 462.

(3) *Hegel's Ansichten über Erziehung u. Unterricht*,—gesam-
 melt u. systematisch geordnet v. G. Thaulow. 1853. Th. 1. p.
 112.—*Meyer*, *Religionsbekenntnis und Schule* 167—196.

ченія релігiї, такъ какъ предметъ (объектъ) релігiї не подходитъ подъ категорiю наглядности. Отсюда представители новой педагогикѣ поставлены были въ довольно двусмысленное отношеніе къ релігiозному обученію. Нѣкоторые изъ нихъ хотѣли бы проститься съ релігiєю вообще, какъ не гармонирующимъ съ идеєю реальности предметомъ, а иные—и таковыхъ большинство—ограничиваютъ самый объемъ частныхъ элементовъ релігiознаго обученія, откладывая нѣкоторые изъ этихъ элементовъ до позднѣйшаго періода.—Обратимся къ педагогу, который считается отцемъ новой педагогикѣ,—Песталоцци. Мы говорили уже въ предшествующихъ чтеніяхъ, что онъ выводилъ всѣ вѣтви обученія изъ одного *наблюденія* и полагалъ, что всѣ предметы имѣютъ три существенныя качества или свойства, которымъ подчиняются всѣ остальные, — число, форма и названіе (языкъ, звукъ). Отсюда, по его мнѣнію, основныя вѣтви элементарнаго обученія составляютъ изученіе числа, формы и именъ предметовъ, чему соотвѣтствуетъ способность считать, измѣрять и запечатлѣвать въ умѣ посредствомъ слова узнанные предметы. Принявъ наблюденіе или наглядность за единственное основаніе, изъ котораго онъ выводилъ всѣ предметы начальной школы, Песталоцци впалъ въ грубый эмпиризмъ, такъ какъ подъ этотъ критерій не могла подойти духовная, нравственная сторона въ чловѣкѣ. Оттого релігiя не могла войти у Песталоцци въ число предметовъ элементарнаго обученія. Будучи самъ христiаниномъ и очень релігiознымъ чловѣкомъ, онъ въ своихъ педагогическихъ воззрѣніяхъ отрицалъ релігiю. Стараясь о возможно большей механизациі дидактическихъ приѣмовъ и видя спасеніе только единственно въ методѣ обученія, онъ вычеркнулъ изъ предметовъ обученія такой предметъ, который не поддавался его механическому приѣму, который содержитъ свою собственную методу, котораго содержаніе безконечно шире категорiй наглядности, формы и звука,—и отецъ педагогикѣ оставилъ въ сторонѣ мать всѣхъ наукъ—ре-

лигію. Впрочемъ въ своемъ главномъ сочиненіи, „Лингардъ и Гертруда“, которое можно назвать педагогическою идилліею, гдѣ высказываются воззрѣнія Песталоцци, мы видимъ, что въ семьѣ Гертруды дѣти не лишены совершенно воспитательнаго сокровища—вѣры. Когда въ деревню къ Гертрудѣ пришелъ помѣщикъ Арнеръ, сопровождаемый священникомъ, то Гертруда „усадивши по мѣстамъ дѣтей, взяла библію и прочитала имъ одну главу; но въ то время, какъ всякое другое чтеніе сопровождалось объясненіями и бесѣдами, чтеніе библіи заканчивалось безмолвно,—Гертруда не объясняла ни одного мѣста, ни выраженія, потому что—замѣчаетъ авторъ—она не считала чтеніе библіи и заучиванье лучшихъ ея мѣстъ занятіемъ, способнымъ для упражненія памяти или разсудка дѣтей. Библия была слишкомъ высока для этого, по ея мнѣнію. Она считала ея чтеніе дѣломъ внутренняго возвышенія сердца дѣтей, чрезъ представленіе предметовъ, которымъ они должны вѣрить, но разсуждать о которыхъ не слѣдуетъ“ (1). Одинъ изъ героевъ Песталоцциевой идилліи—Глюфи заводитъ школу. Когда онъ вздумалъ заставить дѣтей рассказать молитвы и заповѣди, то ему бросилась въ глаза жалкая пустота, наполнявшая ихъ душу и страшный контрастъ между произносимыми дѣтьми словами и ихъ выраженіями; такъ одно дитя со взглядомъ, выразившимъ явную дерзость и безстыдное нахальство, говорило изреченія: возлюби Господа Бога твоего всѣмъ сердцемъ твоимъ, а ближняго какъ самого себя. Другой примѣръ у Песталоцци приведенъ нѣсколько другаго характера: тотъ же Глюфи столкнулся съ мальчикомъ, сыномъ ми-

(1) Мы не имѣемъ подъ руками полнаго собранія сочиненій швейцарскаго педагога. «Лингардъ и Гертруда»—(1781 г.) не единственное произведеніе Песталоцци. Мы пользуемся теперь довольно подробнымъ изложеніемъ содержанія сего сочиненія, помѣщеннымъ въ *Журн. Мин. Н. Пр.* 1861 г. СХ—СХІ.

стика, любившаго богословствовать и передавашаго эту страсть сыну; понятно, что мистическія бредни отразились въ головѣ мальчика очень каррикатурно.—Изъ подобнаго рода фактовъ логическій выводъ долженъ быть только тотъ, что самое преподаваніе религіозныхъ истинъ было неудачно; — но Песталоцци выводитъ другое заключеніе. Считая дѣтей неспособными къ воспріятію религіознаго объекта, онъ пускается въ реформацію самой религіи, урѣзываетъ ее, переиначиваетъ ея положенія, переводитъ ее въ мотивъ пошловатой практичности и въ этомъ рафинированіи думаетъ представить ее, какъ предметъ дѣтскаго обученія. Не дѣтскій умъ приближаетъ онъ къ глаголамъ Божіимъ, а эти послѣднія приурочиваетъ къ дѣтскимъ способностямъ и чувствуя, что исковерканныя имъ положенія не похожи на христіанскія истины и что послѣднія не поддаются его принципу наглядности, онъ не даетъ мѣста имъ въ школьной программѣ. Онъ предоставляетъ религіозное обученіе семьѣ, а не школѣ.—относитъ его къ процессу воспитанія, а—не обученія. Только нравственныя истины религіи нѣсколько доступны ребенку; религія же, какъ система извѣстныхъ понятій, догматовъ,—внѣ круга дѣтскихъ воспріятій... Въ своемъ отчетѣ объ устроенномъ имъ заведеніи (1807 г.) Песталоцци заявляетъ, что Законъ Божій оставленъ былъ только въ высшемъ классѣ и преподавался только два раза въ недѣлю...

По слѣдамъ Песталоцци шель Дянтеръ († 1831), творецъ такъ назыв. катехизаціи въ педагогикѣ. Проповѣдуя какъ лучшую методу обученія—форму вопросовъ и отвѣтовъ, онъ требовалъ отъ катехизатора умѣнья выбирать цѣлесообразный предметъ для бесѣды, чтобы отвѣтъ ученика былъ ясенъ и сообразенъ по выраженію и по содержанію со степенью понятливости учениковъ. Религія не подходила съ своимъ содержаніемъ къ подобнымъ требованіямъ педагога и въ элементарномъ обученіи не нашла себѣ мѣста. Не даромъ Пальмеръ въ своей еванг. катехетикѣ не признаетъ за

Динтеромъ и его катехизаціею особой важности и даже относится къ ней враждебно: богословъ видѣлъ, что Динтеръ былъ противъ обученія дѣтей религіи.

Мы желали бы указать еще одну личность, извѣстную въ педагогическомъ мірѣ, и на его воззрѣнія на раннее обученіе дѣтей религіи—на Адольфа Дистервега, (род. 1790 г.) съ именемъ котораго соединяется такъ наз. метода предметныхъ уроковъ. Въ своемъ „путеводителѣ“ (*Wegweiser für Bildung*)⁽¹⁾ онъ высказывается какъ защитникъ постепенности въ образованіи. „Принаравливайся при обученіи къ естественнымъ степенямъ развитія возрастающаго человѣка...,— не учи ничему такому, чего ученикъ еще не можетъ усвоить“,—вотъ положенія, которыя поставлены во главѣ дидактики Дистервега. „До 14 лѣтъ нѣтъ еще у ребенка пониманія и размысленія, и только съ этого періода образуется разумъ и переходитъ въ начала приложенія разума, обнаруживающіяся созданіемъ идеаловъ. Сѣмена религіи умѣстны въ этотъ періодъ. Затверживаніе наизусть общихъ положеній религіи, непонятныхъ ребенку, положительно вредно. Катихизисъ выдуманъ іерархіею, которая превратила религію въ сектанскую доктрину, отрицающую фактически все, что не согласуется съ ея догмою“.—Нимейеръ († 1829) свою методикъ желалъ основать на законахъ человѣческой природы и на опредѣляемомъ ими ходѣ развитія ученика; учи только тому, что соотвѣтствуетъ способностямъ и возрасту питомца; пока дѣти находятся еще въ періодѣ чувственной жизни, невозможно сообщать имъ созерцательныхъ истинъ христіанства⁽²⁾.—Вообще нужно замѣтить, что песталотціевъ принципъ

(1) Часть (IV) изъ *Wegweiser*-а переведена недавно на русскій языкъ и издана при циркулярахъ попечителя Кіевскаго учебнаго округа 1870 г. №№ 1—4. Мы пользовались этимъ русскимъ переводомъ.

(2) *Schmiat, Gesch. d. Pädag.*

наглядности и реальности обученія, проводимый педагогами, не могъ симпатично относиться къ тому учебному матеріалу, который входитъ въ составъ Закона Б. Педагогическія идеи, развивавшіяся послѣдовательно, указывали учащемуся юношеству эмпирическую сферу, воспитывали и изоцряли чувственное воспріятіе и созерцаніе и третиговали какъ отжившій хламъ все, что выходило изъ предѣловъ эмпирии. Плоды этой системы не замедлили обнаружиться; изъ народныхъ школъ Германіи, гдѣ слишкомъ усердные поклонники наглядности и реализма довели до утрировки принципъ Песталлоци, выходили чрезвычайно бойкіе аналитики, задорные говоруны, съ сильнымъ развитіемъ высшихъ познавательныхъ способностей, но безъ тѣхъ духовныхъ интересовъ, которые возбуждаются высшими духовными представленіями, образуемыми религіею.... Начало XIX в. было эпохою развитія сильнаго раціонализма въ Германіи и демократизма въ соціальной жизни... Когда не брошены были въ равнемъ дѣтствѣ сѣмена вѣры и благочестія, то въ болѣе зрѣломъ возрастѣ религія являлась прямо какъ предметъ рефлексіи, анализа, и.... скептицизма; таковъ былъ логическій результатъ шепетильнаго отношенія педагоговъ къ раннему религіозному обученію; изъ числа учениковъ народныхъ школъ, гдѣ это обученіе имѣло мѣсто въ послѣднихъ классахъ и то въ урѣзанномъ, въ микроскопическомъ видѣ образовался контингентъ задорныхъ либераловъ, съ которымъ трудно было прусскому правительству во время движенія 30-го и 48 годовъ... Реакція должна была быть довольно сильною и въ 50-тыхъ годахъ являются такъ назыв. прусскіе *регулятивы*, вышедшіе изъ подъ редакціи министра народнаго просвѣщенія — Раумера. Эти регулятивы не признавали идей Руссо; напротивъ вся элементарная программа слагалась въ нихъ почти исключительно изъ религіозныхъ предметовъ. Кто не зналъ молитвъ и заповѣдей, тотъ не принимался въ школу. Въ однокласныхъ элементарныхъ школахъ дѣти должны выучить молитвы

общественнаго богослуженія и по крайней мѣрѣ 30 церк. гимновъ; по особой книгѣ должны были учить важные тексты свящ. писанія; каждую субботу читаются отрывки изъ Евангелія и затверживаются наизусть; катихизисъ должны выучить буквально; для З. Божія удѣлено было $\frac{2}{3}$ учебныхъ часовъ.

Эти регулятивы, которые съ точки зрѣнія либераловъ были выраженіемъ крайняго обскурантизма, установили въ практикѣ враждебное отношеніе педагоговъ къ Закону Божию. Но въ теоріи они сдѣлались яблокомъ раздора. Критика ихъ образовала огромную литературу; особенно рьянымъ врагомъ ихъ былъ цитованный нами выше Дистервегъ, который даже лишился своего директорскаго мѣста за борьбу съ министерствомъ. Духовенство отстаивало ихъ педагогичность, такъ какъ ими давалось почтенное мѣсто религіозному обученію. Изъ сферы книжной борьба перешла въ практику. Въ 1861 г. напр. собрался въ Кётенѣ съѣздъ германскихъ учителей; референты этого съѣзда напали особенно на „клерикализмъ“ регулятивовъ; посыпались рѣчи, гдѣ доказывалось, что регулятивы внесли лицемѣріе и нравственную порчу въ нѣмецкія школы; „нужно дать дѣтямъ средство развитію собственной совѣсти, самостоятельно вдумываться въ истины; развѣ школьникъ способенъ къ этому? развѣ долбленіе катихизиса развиваетъ благочестіе? долой религію изъ школы!!.. (‘)“. Ортодоксальная партія говорила свое. Въ 1862 г. въ Ганноверѣ ввели въ народныя школы катихизисъ Лютера, и геттингенскій университетъ вполнѣ одобрилъ это распоряженіе; даже сочинена была молитва за катихизисъ... Въ 70-ыхъ годахъ заявленія сдѣлались открытѣе и рѣзче. По свидѣтельству одного нѣмецкаго журнала, каждый съѣздъ учителей ознаменовывался бурей по поводу преній о Законѣ Божіемъ. Берлинскій напр. съѣздъ 1870 г. положилъ огра-

(‘) Педагог. Сборн. 1867 г. т. III. стр. 236.

ничиться только преподаваніемъ библ. исторіи; катихизисъ исключается; библію не читать, а рассказывать по учебнику „поэтическіе и дидактическіе отрывки ветхаго и новаго завѣта“; надзоръ за преподаваніемъ Закона Божія отъ духовенства отнять ⁽¹⁾. Въ томъ же году нѣмецкое педагог. общество въ Прагѣ пришло къ рѣшенію, что школа не должна давать мѣсто Закону Божію,—онъ-де внѣ педагогическихъ интересовъ; обученіе религіи должно быть представлено семейству и общинѣ ⁽²⁾..

Эта борьба педагогическихъ партій кончилась тѣмъ, что и правительство стало на сторону либераловъ; въ послѣднюю сессію германскаго сейма нынѣшнему министру удалось провести билль объ отмѣненіи регулятивовъ. Циркуляры министра возвѣстили, что преподаваніе религіи предоставляется болѣе семьѣ, а не школѣ; въ послѣдней ему отводится не болѣе 4 часовъ, оставлена только свящ. исторія, а изученіе катихизиса предоставлено пасторамъ, приготавливающимъ дѣтей къ конфирмаціи; неуспѣвшіе въ З. Божіемъ переводятся безпрепятственно въ высшіе классы...

Такова практика преподаванія З. Божія на родинѣ педагогики. Мы указали самый процессъ педагогическаго мышленія, разрѣшившійся такими либеральными законоположеніями. Наше отечественное закоположеніе, какъ извѣстно, держится другихъ началъ... Но педагогика теперь должна не пассивно относиться къ законодательству *statu quo*, а должна выставить раціональныя соображенія въ пользу такого или инаго рѣшенія вопроса. Мы стоимъ такимъ обр. лицомъ къ лицу съ вопросомъ, исторію котораго изложили, *когда и какъ* начинать обученіе религіи? этотъ вопросъ ведетъ къ другому—возможно ли съ самымъ дѣлѣ обученіе религіи въ раннемъ дѣтствѣ? возможенъ ли Зак. Божій, какъ школьный предметъ? можно ли разграничивать

(1) Allg. d. Lehrer, 1870 г. № 12. .

(2) Семья и Школа, 1872 г. стр. 319.

религіозное воспитаніе и обученіе,—въ силахъ ли школа дѣлать то и другое, или она должна отказаться отъ этого сложнаго процесса и предоставить его семьѣ?

Обращаемся къ первому вопросу и начинаемъ со стороны отрицательной. На чемъ основывается воззрѣніе, что дѣтей *не нужно* учить религіи? „Когда я приближаюсь къ вопросу о религіозномъ воспитаніи, говоритъ съ неподдѣльнымъ чувствомъ г-жа Неккеръ де Соссюръ, какой-то страхъ овладѣваетъ мною; величіе предмета меня изумляетъ и останавливаетъ, слабость возраста, который я имѣю здѣсь въ виду, меня озабочиваетъ. Какъ изъяснить мое желаніе? какъ сказать, что я совѣтую представить скудному понятію младенца трехъ или четырехъ лѣтъ—предметъ, превышающій всякое понятіе, необъятный для человѣческаго разума, вполнѣ развитаго? Понять Бога! кто можетъ кромѣ Бога? а мнѣ приходится говорить о немъ съ моею малюткою“ (1). Такъ высказывается мать, которая имѣла глубоко-религіозное чувство и желала его насадить рано въ своихъ дѣтяхъ. При первомъ шагѣ къ исполненію этого желанія встрѣчается дѣйствительно несоизмѣримость высокаго и таинственнаго содержанія религіи съ дѣтскими силами и способностями воспріятія этого содержанія. Какъ высшее проявленіе человѣческаго духа, религія съ своимъ содержаніемъ не находитъ — говорятъ — надлежащаго органа пониманія: всѣ житейскія условія дѣтей и степень ихъ развитія лежатъ внѣ ея круга и взоръ дѣтей не можетъ еще подняться до той высоты, съ которой религія господствуетъ надъ людьми. Религія есть совокупность всѣхъ тѣхъ возбужденій ума, сердца и воли, которыя имѣютъ отношенія къ Богу и безсмертію человѣческой души и которыхъ предметы слѣд. лежатъ не въ предѣлахъ, а за предѣлами извѣстнаго намъ и непосредственно касающаго міра. Религія начинается

(1) *Неккеръ де Соссюръ*, Постеп. воспитаніе, т. I, стр. 305.

если не какъ отрицаніе, то какъ возвышеніе надъ эмпирическимъ міромъ; вращаясь въ послѣднемъ, духъ человѣка не находитъ полнаго удовлетворенія и обращается къ міру идеальному, какъ царству высшей и безусловной истины, добра и красоты. Этого стремленія къ идеаламъ нѣтъ и не можетъ быть его въ дѣтихъ; они живутъ данною дѣйствительностію, которая хороша въ своемъ насущномъ состояніи и—какъ говорятъ нѣмцы.—*an sich*. Съ именемъ Бога ребенокъ не можетъ соединить никакихъ положительныхъ опредѣленій и онъ безразлично относится къ Его существованію. Вѣра въ безсмертіе души, этотъ важный религіозный стимулъ, имѣетъ мало значенія: дитя исполнено жизни и не можетъ составить понятія объ уничтоженіи, чтобы возмущаться духомъ противъ его ужасовъ и искать опоры противъ его подавляющаго впечатлѣнія. Представленія о божественномъ промыслѣ и міроуправленіи едва ли могутъ явиться въ душѣ ребенка, пока родители удовлетворяютъ всѣмъ его нуждамъ и пока эти нужды исчерпываются окружающими его предметами, кругъ которыхъ очень незначителенъ. Великія истины, составляющія специфическое содержаніе религіи христіанской, еще менѣе доступны дѣтскому представленію; воплощеніе и искупленіе можетъ нѣсколько пустить корни въ душу человѣка, когда ему откроется ненормальная сторона жизни человѣчества—зло, царствующее въ исторіи и жизни каждаго индивидуума; о какомъ якорѣ спасенія можно толковать тому, кто не знаетъ бури и непогоды жизни, кто не знаетъ, что такое зло на свѣтѣ? Теорія врожденныхъ идей о Богѣ потеряла свой кредитъ въ новой наукѣ, а для искусственнаго воздѣйствія не представляется почвы. Поэтому,—продолжаютъ говорить далѣе,—дѣти не способны къ дѣятельнымъ и нравственнымъ актамъ, генесисъ которыхъ и смыслъ которыхъ лежитъ въ религіи. Молитва есть благоговѣйное возвышеніе ума и сердца къ Богу, какъ высочайшему Существо... Но развѣ возможно подобнаго рода духовное движеніе дѣтской души, жи-

вущей низшими полуживотными ощущеніями? Слѣдов. дѣти не способны къ молитвѣ...; богослуженіе общественное, какъ извѣстная форма молитвы, дѣлается несмысленнымъ актомъ, въ которомъ дитя можетъ принимать участіе чисто внѣшнимъ только образомъ; умъ и сердце—факторы молитвеннаго акта—дѣйствовать не могутъ.—Остается на долю ребенка отвлеченныя нравственныя правила, которыя могутъ сдерживать его волю не силою своего внутренняго содержанія и авторитета, а какъ положительное приказаніе или запрещеніе высшей силы, соединяемой съ именемъ родителей, или воспитателей..; но это уже не религія.

Таково возраженіе противниковъ *ранняго* религіознаго обученія дѣтей, основанное на фактѣ невозможности понять дѣтямъ объекты религіи. Что можетъ и должна сказать противъ этого возраженія педагогика?

А. Г.

СЛУЧАЙНЫЕ СТАРООБРЯДЧЕСКІЕ АРХІЕРЕИ 18 СТОЛѢТІЯ, КАКЪ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО ИС- ТИННОСТИ БѢГЛОПОПОВЩИНСКАГО СОГЛАСІЯ.

—

Извѣстно, что самымъ сильнымъ возраженіемъ противъ поповщинскаго согласія, окормляемаго въ настоящее время австрійскимъ священствомъ, служить немѣнѣе епископа и благодати хиротоніи въ теченіе 180 лѣтъ, вслѣдствіе чего прежнее поповщинское согласіе, бѣглыми попами окормляемое (бѣглопоповщина), не могло отвѣчать положенному Христомъ устройству истинной церкви, а стало быть и не было таковою. А такъ какъ т. наз. австрійское согласіе, по мнѣнію учителей онаго, есть не что иное, какъ тоже поповщинское согласіе, только преобразованное, „приведенное въ достояніе церковныхъ уставовъ“,—то возраженіе, касающееся прежняго бѣглопоповщинскаго согласія, имѣетъ отношеніе и къ современному положенію поповщины: потому что, если прежнее согласіе не было Христовою церковію, то и нынѣшнее не можетъ быть ею. Поэтому, учителя и представители „австрійскаго священства“, защищая себя, защищаютъ и прежнюю бѣглопоповщину, доказываютъ, что она была истинною Христовою церковію. Основаніемъ ихъ доказательствъ служить та мысль, что церковь Христова можетъ существовать и не имѣя у себя епископскаго чина, и довольствоваться отъбывуду прихолящими священниками. Но всѣ усилія—доказать эту мысль остаются напра-

сными; возражающая сторона представляет такія ясныя и сильныя свидѣтельства, противъ которыхъ защитники поповщины ничего не могутъ сказать ⁽¹⁾. Въ послѣднее время мы встрѣтились съ защитою бѣглопоповщины совершенно протіиваго рода. Присоединенный 17 дек. 1872 г. къ прав. церкви, бывший священникъ австрійскаго посвященія, Михей С. Муравлевъ на одной изъ публичныхъ бесѣдъ со старообрядцами передалъ намъ написанную полууставомъ таблицу бывшихъ до австрійскаго священства старообрядческихъ архіереевъ. Таблица начинается Павломъ коломенскимъ и кончается Амвросіемъ. Она составлена будто бы Пафнутіемъ казанскимъ, и чистопольскимъ купцомъ Ѳ. Г. Мошковымъ для нагляднаго убѣжденія въ той мысли, что епископы и прежде были въ старообрядчествѣ, и потому обвиненіе въ неимѣніи ихъ падаетъ само собою. Мы не знаемъ навѣрное, насколько распространена эта таблица, — имѣетъ ли она только мѣстное значеніе, по среднему поволжью (отъ Нижняго до Саратова), гдѣ дѣлами поповщинскаго согласія управляетъ Пафнутіи, или простирается и за предѣлы этихъ мѣстностей, — во всякомъ случаѣ, какъ новое доказательство истинности бѣглопоповщинскаго согласія, она требуетъ разъясненія.

Появленіе таблицы старообрядческихъ епископовъ, бывшихъ до Амвросія, обнаруживаетъ невысказанное, но очевидное для всякаго, сознаніе старообрядцевъ, что всѣ ихъ доказательства относительно несущественнаго значенія въ церкви епископскаго сана не имѣютъ надлежащей основательности. Если бы старообрядцы сами были убѣждены, что церковь можетъ существо-

⁽¹⁾ Пренія по этому вопросу можно читать напр. въ нашихъ публичныхъ лекціяхъ «объ австрійскомъ священствѣ», также въ статьѣ Прав. Собесѣд.: «Нѣсколько словъ по отношенію 8 вопросовъ старообрядцамъ», февр. кн. за 1871 г. и отдѣл. брошура.

вать безъ епископа и благодати хиротоніи, не теряя своего православно-каѳолическаго значенія; то имъ не зачѣмъ было бы обращаться къ совершенно другому роду доказательствъ для утвержденія истинности ѳѳглопоповщинскаго согласія, не зачѣмъ было утверждать, что у нихъ епископы были и до Амвросія, — не зачѣмъ, тѣмъ болѣе, что фактъ прекращенія епископства до сихъ поръ никѣмъ не былъ оспариваемъ изъ писателей старообрядческихъ, и отверженіе этого факта, какъ сейчасъ увидимъ, ни чуть не болѣе основательно, чѣмъ стараніе ослабить необходимое значеніе въ церкви епископства. Одно только развѣ можетъ имѣть оно значеніе, — значеніе доказательства новаго, и по своей новизнѣ способнаго хотя нѣкоторое время увлекать простодушные умы.

Таблица старообрядческихъ епископовъ составлена исключительно на основаніи сочиненія г. Мельникова: „Историческіе очерки поповщины“, печатавшася въ Русскомъ Вѣстникѣ и потомъ изданнаго отдѣльною книгою (Москва, 1864 г.). Она озаглавлена такъ: *епископы, оставшіеся послѣ постановленія собора 1667 года вѣрными древнему преданію*. За тѣмъ перечисляются имена ихъ.

а) „Павель коломенскій посвященъ до собора 1667 года“.

в) „Александръ вятскій оставался до 1679 года“.

г) „Епифаній получилъ хиротонію отъ молдово-валахскаго митрополита Георгія въ 1724 году; онъ поставилъ 14 іереевъ и дьяконовъ“.

д) „Анѣимъ получилъ хиротонію отъ митрополита бранеговскаго (брайловскаго) Даниіла въ 1753 году. Анѣимъ рукоположилъ двухъ епископовъ; имена ихъ не извѣстны“. — „На Кавказѣ іерархія и до днесь не прекращалась“.

е) „Ѳеодосій поставленъ былъ Гедеономъ херсонскимъ въ 1757 году съ позволенія власти султана и по просьбѣ некрасовцевъ“.

ж) „Рафаиль рукоположенъ аптіохійскимъ патриархомъ Данииломъ во архимандриты въ 1781 году, а въ епископы возведенъ въ 1782 году“.

з) „Амвросій митрополитъ былъ въ 1842 году, а въ 1846 году сосланъ въ заточеніе въ городъ Цыльде (Цыль), гдѣ и преставился ко Господу“ (1).

Итакъ, вотъ рядъ архіереевъ отъ Павла коломенскаго до Амвросія!...

Когда послѣдователямъ поповщинскаго согласія указываютъ на бывшее до 1847 года неимѣніе въ средѣ ихъ епископовъ; то имѣютъ въ виду собственно *преемственное* прекращеніе между ними епископскаго званія и проистекающее отсюда *оскуднѣніе благодати хиротоніи*. При этомъ не имѣетъ никакого значенія во 1-хъ, продолжительность времени, въ которое не было епископовъ, а во 2-хъ, случайное появленіе оныхъ вслѣдствіе перехода изъ другихъ церквей. Христосъ обѣтовалъ своей церкви священство непреступное и вѣчное (2). По силѣ этого обѣтованія во вселенской церкви не можетъ случиться и малаго перерыва въ благодати хиротоніи. Это тѣмъ болѣе, что благодать сія переходитъ преемственно отъ одного къ другому, восходя въ этомъ порядкѣ до апостоловъ, получившихъ благодать сію въ день сошествія Св. Духа. Поэтому-то обличители поповства и сравнивали эту благодать съ теченіемъ рѣки (3). Отвѣтъ старообрядческихъ учителей (Павла Васильева и Семена Семенова), что благодать хиротоніи можетъ оскудѣть въ Христовой церкви и сокрыться въ кладяхъ еретичества, т. е. перейти

(1) Мы передали буквально все содержаніе таблицы. Такъ какъ перечисленіе архіереевъ составлено исключительно по сочиненію г. Мельникова, то и мы при передачѣ историческихъ о нихъ свѣдѣній будемъ основываться на этомъ же сочиненіи.

(2) Евр. зач. 316; Кирилл. кв. л. 76 об.

(3) Игумен. Павелъ—Собр. сочин., стр. 192 и дал.

къ еретикамъ, при своей неосновательности, отзывался еще похуленіемъ Св. Духа ⁽¹⁾.

Имѣя въ виду эту непрерывность благодати священства обратимся къ таблицѣ старообрядческихъ архіереевъ.

Во главѣ ихъ стоятъ Павелъ коломенскій и Александръ вятскій. Ничего не имѣя противъ преемственности полученной этими епископами хиротоніи, мы должны прежде всего замѣтить, что Павелъ поименованъ здѣсь совершенно напрасно, такъ какъ въ таблицѣ, судя по ея оглавленію, перечисляются епископы „оставшіеся вѣрными древнему преданію послѣ собора 1667 года“, а Павелъ умеръ гораздо раньше. Но это еще не важно. Главное то, что ни Павелъ, ни Александръ не оставили послѣ себя преемниковъ, и съ ними преемственность хиротоніи прекратилась; благодатная струя, излившаяся отъ временъ апостольскихъ, не потекла къ старообрядцамъ: одни изъ нихъ стали безпоповцами, другіе пользовались пока священниками стараго рукоположенія, а за тѣмъ стали принимать и рукоположенныхъ послѣ Никона. Этотъ перерывъ засвидѣтельствованъ и въ самой таблицѣ: дѣятельность Александра оканчивается 1679 годомъ, а слѣдующій за нимъ Епифаній является уже въ 1724 году; значитъ 45 лѣтъ не было епископа. За тѣмъ, между Епифаніемъ и Аноимомъ опять перерывъ въ 29 лѣтъ; между Θεодосіемъ и Рафаиломъ въ 25 лѣтъ, между Рафаиломъ и Амвросіемъ въ 63 года. Сверхъ того, означенные епископы получили рукоположеніе въ грекороссійской церкви, т. е. по понятію поповцевъ въ еретической, и по отношенію къ ихъ хиротоніи совершенно умѣстны тѣ же самые вопросы и сумнительства, какіе высказываются и по отношенію къ Амвросію, т. е. какимъ образомъ прерванная православная хиротонія могла въ ихъ лицѣ возстановиться? Наконецъ, какъ

(1) См. бесѣды игум. Павла, стр. 199.

сейчасъ увидимъ, всѣ эти епископы дѣйствовали въ разныхъ мѣстностяхъ и никогда не были принимаемы всѣми поповцами, а скорѣе порождали только споры и волненія, неизбѣжныя во всякомъ сомнительномъ дѣлѣ. Остановимся нѣсколько на каждомъ.

„*Епифаній*“ получили хиротонію отъ молдовалахскаго митрополита Георгія“, замѣчается въ таблицѣ. Вѣрно; но какъ это случилось и что за личность былъ Епифаній?—Епифаній былъ іеромонахомъ и экономомъ архіерейскаго дома въ Кіевѣ; „онъ былъ охотникъ до молоденькихъ женщинъ и любилъ выпить“; разъ похитилъ 240 р. казенныхъ денегъ и въ тоже время былъ обличенъ въ растлѣніи одной дѣвушки ⁽¹⁾. Вслѣдствіе этого онъ бѣжалъ за границу и при помощи подложныхъ документовъ рѣшился сдѣлаться *бродячимъ архіереемъ*; но въ сентябрѣ 1724 г. былъ схваченъ, представленъ въ Петербургъ и сосланъ въ Соловецкій монастырь, откуда успѣлъ бѣжать, но былъ вторично пойманъ и во время слѣдствія содержался въ Москвѣ. Здѣсь познакомились съ нимъ старообрядцы и уговорили его перейти къ нимъ. Увезенный на Вѣтку, онъ сдѣлался старообрядческимъ архіереемъ. Но его приняли далеко не всѣ поповцы. Керженецъ, частію Стародубье, Казань съ перваго же разу отказались принять его; затѣмъ не стали принимать его и нѣкоторые вліятельныя лица и на самой Вѣткѣ, и по вліянію ихъ—въ Москвѣ и Гуслицахъ. Нашлись такіе, которые прямо укоряли его приверженцевъ, что они такого *волка* впустили въ стадо Христово, и рукоположенныхъ отъ него поповъ и діаконовъ не пускали и близко къ своимъ домамъ. „И бысть, замѣчаетъ Іона Курносый, мятежъ и молва на Вѣткѣ не мала: сталося раздѣленіе между собою у нихъ даже до драки“ ⁽²⁾.—

(1) Мельниковъ — Ист. очеркъ поповщ. стр. 97, который ссылается на Дѣло объ Епифаніѣ.

(2) Мельниковъ стр. 133.

Какъ же относился къ старообрядчеству самъ Епифаній? Считаль ли онъ поповщину истинною церковію, а грекорусскую еретическою, — что только и могло давать въ глазахъ старообрядцевъ благовидный и законный предлогъ къ его переходу (прав. 15 перво-втор. собора)? Лучшимъ отвѣтомъ на это можетъ служить его письмо къ родственникамъ, перехваченное и прочитанное старообрядцами. Въ этомъ письмѣ онъ писалъ, какъ „раскольники его обольстили и какъ разбоемъ на пути отняли и какъ въ Польшу его препроводили и привезли *до своихъ еретическихъ вертеповъ*, гдѣ церковь ихъ и *раскольническій* монастырь и слобода жителей *раскольниковъ*. Учинили меня *раскольники* епископомъ, и поставилъ имъ по ихъ просьбѣ двѣнадцать поповъ и шесть дьяконовъ, чего душа моя *раскольниковъ* изъ младенчества ненавидѣла“ (1). Умеръ Епифаній въ кievской крѣпости, послѣ исповѣди и причащенія св. таинъ, — въ единеніи съ православною церковію, отпѣтъ какъ мірской человѣкъ. Старообрядцы, принимавшіе и по смерти Епифанія поповъ его поставленія, носили названіе *епифановцевъ*. Старообрядческіе писатели 18 столѣтія обличали вѣтковцевъ за такого епископа, уподобляя его Арію (2). Вотъ значеніе перваго собственно старообрядческаго архіерея!

За нимъ слѣдуетъ *Анеимъ*. Въ таблицѣ говорится, что онъ получилъ хиротонію отъ м. Даниила въ 1753 году; но это обстоятельство требуетъ нѣкотораго поясненія. Анеимъ былъ іеромонахомъ Кременскаго монастыря — нынѣ донской епархіи, откуда и бѣжалъ къ старообрядцамъ, два раза былъ пойманъ и бѣжалъ сно-

(1) Мельниковъ, стр. 138. Письмо заимствовано имъ у Іоны Курносаго, старообрядческаго писателя второй половины 18 столѣтія, жившаго на Керженцѣ.

(2) Сочиненіе «Алфа и Омега», написанное въ Стародубѣ, и «Исторія о бѣгств. свящ.» Іоны Курносаго. То и другое приводится у Мельникова стр. 152—153.

ва—въ послѣдній разъ съ одной богатой вдовой и двумя ея воспитанницами прямо на Вѣтку, и назвался уже тамъ епископомъ; но вѣтковцы сказали, что они наведутъ справки объ этомъ. Такое недовѣріе не поправилось Аноиму, и, обругавъ вѣтковцевъ, онъ переселился въ мѣстечко Боровицы за шесть миль отъ Вѣтки, и тамъ на деньги московской барыни построилъ два монастыря, и рѣшился во что бы то ни стало сдѣлаться архіереемъ. Въ это время между заграничными старообрядцами проживалъ самозванный епископъ Аѳиногенъ подъ именемъ Луки; къ нему-то за хиротоніей и обратился Аноимъ. Получивъ за значительную сумму денегъ архимандритство, онъ посвятилъ уже нѣсколько поповъ. Но такъ какъ подобныхъ поповъ многіе старообрядцы не принимали, а изъ Гуслиць прислали ему даже замѣчаніе: „почто ты, о. архимандритъ Аноимъ, поповъ поставляешь“? — то Аноимъ снова обратился съ письмомъ къ Аѳиногену, прося архіерейской хиротоніи. Такъ какъ сѣхаться имъ было, по обстоятельствамъ, не безопасно, то рѣшено было совершить эту хиротонію заочно, по бывшему въ древности единственному примѣру заочной хиротоніи, совершенной епископомъ Федимомъ надъ св. Григоріемъ неокесарійскимъ. Вотъ какъ передается это обстоятельство у г. Мельникова:—„Благодать св. Духа, писалъ Аноимъ Аѳиногену, всегда немощная врачующая и неоскудѣвающая, не стѣняется предѣлами земными, но вездѣ и присно дѣйствуетъ. Служи божественную литургію въ предстоящій великій четвертокъ въ своей церкви и въ положенное время читай молитвы святой хиротоніи; азъ же смиренный въ тотъ самый часъ (?) буду возлагать на себя одежды архіерейскія. При посланіи приложено было золото. Аѳиногенъ согласился. Увѣдомилъ онъ Аноима, чтобы готовился къ хиротоніи и возлагалъ бы на себя священныя одежды архіерейскаго сана въ великій четвертокъ 11 апрѣля 1753 г. Наступилъ этотъ день. Аноимъ началъ въ боровицкой церкви служить литургію соборнѣ съ

своими попами какъ архимандритъ. Послѣ малаго входа съ евангеліемъ вошелъ онъ въ алтарь и сталъ на колѣни предъ престоломъ, наклонивъ голову. Въ церкви было молчаніе. Знали, что въ эти минуты тамъ, далеко, за Днѣстромъ, въ иномъ (турецкомъ) государствѣ, епископъ Аѳиногенъ, положивъ руку на разгнутае евангеліе, возглашалъ молитву хиротоніи... Аѳеимъ всталъ, священники подали ему омофоръ, егколпій, митру, и онъ надѣвалъ ихъ при пѣніи клира *аксіосъ*.. Тогда же Аѳеимъ посвятилъ попа и діакона“ (1) Въ законности посвященія не сомнѣвались. Но вдругъ пришла вѣсть, что 11 апрѣля Аѳиногенъ не только не служилъ литургіи, но преслѣдуемый старообрядцами за самозванство, скинулъ архіерейское платье, перешелъ въ католичество, и вступилъ въ военную службу въ польскомъ городѣ Каменецъ-Подольскѣ (2). Вотъ отъ кого получилъ первоначально свою хиротонію Аѳеимъ! Не смотря на это, онъ не хотѣлъ разстаться съ предвосхищеннымъ имъ епископскимъ саномъ, и старался выдавать себя то за епископа, посвященнаго отъ русскаго синода (3), то за епископа, посвященнаго Лукою (вымышленное имя Аѳиногева), до его еще перехода въ католичество (4). Послѣднее обстоятельство онъ подтверждалъ на исповѣди жившему на покоѣ православному митрополиту Мисаилу; высказывая смущеніе совѣсти по поводу заочнаго поставленія. Тоже говорилъ онъ и браиловскому м. Даніилу, и просилъ его *довершитъ его хиротонію*. Дѣйствительно, Даніилъ во время служенія литургіи „возложилъ на Аѳеима руку и прочиталъ молитву благословенія“ (5). Какъ смотрѣть на это довершеніе, мы разсуждать не беремъся; но самъ Аѳеимъ и послѣ этого не отказывался,

(1) Историч. очерки поповщ. стр. 204—205.

(2) Тамже стр. 185.

(3) Тамже стр. 209.

(4) Тамже стр. 213.

(5) Тамже стр. 217.

что онъ *посвященъ* епископомъ Лукою (т. е. Аоиногномъ), а м. Даниль только *благословилъ его съ руковожденіемъ* ⁽¹⁾. Получивъ это публичное благословеніе, Аноимъ былъ нѣкоторое время принимаемъ на Кубани и у некрасовцевъ; но нашель и тамъ сильныхъ себѣ обличителей за сожительство съ двумя дѣвками, которыхъ онъ увезъ изъ Москвы,—воспитанницами покровительствовавшей Аноиму московской барыни. Поцы не его поставленія насмѣхаясь говорили: „вотъ Аноимъ ужъ впрямъ архіерей по чину Мельхиседекову. У него, что у турка—двѣ жены, коли не завель третію“. Крещенныхъ и вѣнчанныхъ попами Аноимова поставленія даже перекрещивали и перевѣнчивали; Аноима называли самозваннымъ архіеремъ и еретикомъ ⁽²⁾. Также смотрѣли на него и вѣтковскіе старообрядцы ⁽³⁾. Въ заключеніе, некрасовцы посадили его въ куль, и бросили съ моста въ рѣку Днѣстръ. „Не сохранилось объ Аноимѣ и доброй памяти ни въ одной раскольнической общинѣ“ ⁽⁴⁾.

Относительно Θεодосія мало что можно сказать; поставленъ онъ былъ не „съ позволенія“, а просто по приказанію султана. Некрасовцы обратились къ султану съ просьбою, чтобы онъ приказаль рукоположить для нихъ архіерея. Епископъ Гедеонъ, которому и было дано это приказаніе, уклонялся отъ этого посвященія, но посланный паша съ янычарами вошелъ въ церковь и приказаль рукоположить Θεодосія. Такимъ образомъ рукоположеніе было совершено по прямому насилію со стороны свѣтской инновѣрной власти. Извѣстенъ онъ былъ только между некрасовцами, но и они были имъ недовольны „за то, что онъ не хотѣлъ признавать православную церковь полною всякаго нечестія“; и едва не лишили его жизни ⁽⁵⁾.

⁽¹⁾ Тамже стр. 244.

⁽²⁾ Тамже стр. 236—237.

⁽³⁾ Тамже стр. 248.

⁽⁴⁾ Тамже стр. 249.

⁽⁵⁾ Тамже, стр. 223. 230.

Наконецъ, Рафаиль, хотя и былъ поставленъ антiохійскимъ патріархомъ Даніиломъ, но „той епископъ области своея не достиже, но волею Господа въ Туречинѣ на пути животъ свой сконча“ (1). Вотъ и всѣ извѣстные епископы. Ясно, что по отсутствію между ними преемственности, по слишкомъ незначительному вліянію въ средѣ самихъ старообрядцевъ, по тѣмъ прискорбнымъ явленіямъ, какія они производили, даже по способу полученія ими хиротоніи, самому поведенію своему, наконецъ и по своимъ отношеніямъ къ греко-восточной церкви, они не могутъ служить опорой и утѣшеніемъ для старообрядцевъ, и существованіе ихъ не можетъ быть приводимо для оправданія бѣглопоповщинскаго согласія.

Но „таблица“ указываетъ еще на одно обстоятельство:—что Анѳимъ посвятилъ двухъ епископовъ, имена коихъ неизвѣстны, и что послѣ ихъ „іерархія на Кавказѣ и до днесь не прекращалась“. Такимъ образомъ является преемственность хиротоніи. Если этотъ фактъ и дѣйствительно справедливъ, то чтѣ изъ него слѣдуетъ? Во 1-хъ, слѣдуетъ, что до Анѳима было оскуденіе благодати хиротоніи; во 2-хъ, что восстановленіе ея совершилось не чрезъ Амвросія, а чрезъ Анѳима, утверждавшаго, что онъ посвященъ епископомъ Лукою (т. е. самозванцемъ Аѳиногеномъ) и за тѣмъ благословленъ съ руковозложеніемъ еп. Даніиломъ; въ 3-хъ, что Амвросій и происходящіе отъ него епископы, не состоя съ епископами Анѳимова посвященія въ церковномъ единеніи, и даже не зная ихъ, представляютъ совершенно отдѣльную іерархію, и послѣдователи ея—отдѣльную церковь. Вотъ тѣ выводы, какіе необходимо слѣдуютъ изъ признанія существованія отдѣльной старообрядческой іерархіи на Кавказѣ. Но дѣло въ томъ, что существованіе *до днесь* этой іерархіи болѣе чѣмъ сомнительно. Гдѣ эта іерархія, кто ея

(1) Мельниковъ, стр. 273, въ примѣч.

представители? — На этотъ вопросъ не отвѣтитъ ни одинъ старообрядецъ. Извѣстно, напротивъ, что казаки—старообрядцы, поселившіеся какъ въ европейской такъ и азіатской Турціи—(мѣста, гдѣ дѣйствовалъ Авеимъ), которымъ ближе всего можно было бы знать о его преемникахъ, до сихъ поръ остаются безъ епископа, такъ какъ австрійской іерархіи они не принимаютъ, а другой найти не могутъ, хотя и ищутъ (¹). Извѣстно за тѣмъ, что когда въ тридцатыхъ годахъ вышшняго столѣтія у старообрядцевъ явилась мысль объ учрежденіи архіерейской каѳедры за границею, то искатели архіерейства отправились на кавказъ, но тамъ ничего сыскать не могли (²). Наконецъ и въ старообрядческихъ сочиненіяхъ 18 стол. или начала 19 мы не имѣемъ никакихъ прямыхъ указаній на существо-

(¹) Въ 1863 г. бывший политическій другъ старообрядцевъ В. И. Кельсіевъ обращался къ пр. Кириллу, бывшему начальнику прав. миссіи въ Іерусалимѣ, а за тѣмъ уволенному и скончавшемуся въ Казани,—съ просьбою сдѣлаться старообрядческимъ епископомъ. Любопытное по этому поводу письмо Кельсіева напечатано въ Прав. Собес. за 1868 г. т. I, стр. 114—120. Вотъ между прочимъ чѣмъ убѣждалъ еп. Кирилла другъ старообрядцевъ: «противъ васъ будетъ Синодъ и официальные органы русскаго правительства: за васъ будетъ все вольное, живое, молодое, начиная съ Колокола и всей заграничной прессы, которая будетъ къ вашимъ услугамъ. За васъ будутъ всѣ политическія тайныя общества въ Россіи, за васъ будутъ мужики, уральскіе и гребенскіе казаки». Молчаніе преосвященнаго было лучшимъ отвѣтомъ на предложеніе. Въ прошедшемъ году некрасовцы обратились съ просьбою о дарованіи священства къ константинопольскому патріарху на основаніяхъ русскихъ единоувѣрцевъ. (См. Прав. Обзор. 1872, сент. стр. 473—475, въ примѣч.)

(²) Такъ передается въ сочиненіи Павла Васильева: *Сказаніе въ кратцѣ о первоначальномъ сочиненіи нынѣ существующей въ нашей святой древнеправославной церкви священной іерархіи и утверженіе въ дѣйствительности оной сомнѣвающимся*. (См. у Мельн. стр. 226 въ примѣч.).

ваніе преемственной старообрядческой ієрархіи на Кавказѣ, ведущей свое начало отъ Анеима; всѣ свѣдѣнія ограничиваются лишь тѣмъ, что Анеимъ поставилъ двухъ епископовъ; за тѣмъ остальное относится къ области однихъ предположеній и смутныхъ надеждъ, не оправданныхъ фактами. Не выходя изъ области этихъ предположеній, г. Мельниковъ и сдѣлалъ замѣчаніе, что „судя по нѣкоторымъ толкамъ старообрядцевъ, позднѣйшаго времени, *можно предполагать*, что поставленные Анеимомъ архіереи въ свою очередь посвятили другихъ, и что такимъ образомъ на Кавказѣ раскольническая ієрархія, происшедшая отъ Анеима, не прекращалась“. Но самъ же онъ въ примѣчаніи и опровергаетъ дѣйствительное значеніе этихъ старообрядческихъ толковъ, на основаніи процитованнаго уже нами сочиненія Павла Васильева, и такимъ образомъ ослабляетъ сдѣланное предположеніе.

Итакъ, попытка защитить положеніе поповщины въ періодъ до Амвросія появленіемъ въ ней временами и мѣстами случайныхъ епископовъ, оказывается крайне слабою. Такихъ епископовъ какъ Елифаній и Анеимъ скорѣе стыдиться слѣдуетъ, о Θεодосіѣ и Рафаилѣ и сказать почти ничего; и при томъ никто изъ нихъ не можетъ считаться предшественникомъ Амвросія, такъ что существованіе ихъ скорѣе можетъ подрывать, чѣмъ подтверждать законность бѣлокриницкаго священства.

П. Ивановскій.

ОБЪЯВЛЕНІЯ.

1.

Вышла въ свѣтъ новая книга.

„АПОКРИФЧЕСКІЯ СКАЗАНІЯ О ВѢТХОЗАВѢТНЫХЪ ЛИЦАХЪ И СОБЫТІЯХЪ“.

Изсѣдованіе И. Порфирьева.

Цѣна 2 р. съ пересылкою.

Обращаться къ автору, профессору казанской духовной академіи.

2.

Для родителей, воспитателей, учащихся и учащихя.

ПОСТУПИЛЪ ВЪ ПРОДАЖУ.

СБОРНИКЪ ПРАВИЛЬ

И ПОДРОБНѢЙШИХЪ ПРОГРАММЪ

ДЛЯ ПОСТУПЛЕНІЯ ВО ВСѢ УЧЕБНЫЯ ЗАВЕДЕНІЯ

нишнія, среднія и высшія мужскія и женскія, казенныя и частныя по всѣмъ вѣдомствамъ,

НА 1873—1874 г.

СЪ ПРИСОЕДИНЕНІЕМЪ ПРАВИЛЬ И ПРОГРАММЪ СПЕЦІАЛЬНЫХЪ
ИСПЫТАНІЙ ПО РАЗНЫМЪ ВѢДОМСТВАМЪ,

съ путеводителемъ, содержащимъ важныя свѣдѣнія въ учебно-воспитательномъ отношеніи, какъ-то: адреса, краткія историческія свѣдѣнія, имена, отчества и фамиліи начальствующихъ и учащихся, свѣдѣнія о числѣ воспитанниковъ за послѣднее время, о результатахъ послѣднихъ приѣмахъ испытаній, о цѣнѣ учебныхъ книгъ и т. п.

ИЗДАНІЕ Ш

ЗНАЧИТЕЛЬНО ИСПРАВЛЕННОЕ И ДОПОЛНЕННОЕ

на основаніи самыхъ послѣднихъ данныхъ, непосредственно сообщенныхъ и опубликованныхъ начальствами учебныхъ заведеній.

Сост. А. И. НИКОЛАЕВЫМЪ, преподавателемъ семинаріи въ
Воронежѣ.

Цѣна 1 руб. 30 коп. безъ пересылки, за пересылку съ 2 ф.
по разстоянію.

Въ этотъ сборникъ вошли самыя новѣйшія правила и подробнѣйшія программы гимназій классическихъ и военныхъ, училищъ—реальныхъ, военныхъ, техническихъ и друг.

*Въ этотъ Сборникъ вообще вошло до 200 учебн. завед.
(въ 1 изд. было 70 уч. зав., во 2—160).*

ОГЛАВЛЕНІЕ

первой части

ПРАВОСЛАВНАГО СОБЕСѢДНИКА

НА 1873 ГОДЪ.

стр.

Слово въ день Срѣтенія Господня, сказанное высокопреосвященнымъ Антономъ, архіепископомъ казанскимъ, 2 февраля 1872 г.	3.
Историческій очеркъ греко - болгарской распри. <i>Θ. Курганова</i>	13 и 187.
Научная несостоятельность Дарвинова ученія о происхожденіи человѣка. <i>Василія Попова</i>	96 и 303.
Вынужденное слово.	133.
Слово въ недѣлю сыропустную, сказанное Высокопреосвященнымъ Антономъ, архіепископомъ казанскимъ, 18 февраля 1873 г.	167.
Присоединеніе къ православію нѣсколькихъ послѣдователей австрійскаго священства. <i>Н. Ивановскаго</i>	175.
Древнее языческое ученіе о странствованіяхъ и переселеніяхъ душъ и слѣды его въ первые вѣка христіанства. <i>П. Милославскаго</i>	261, 348 и 443.

Св. Василій великій,—его жизнь и проповѣдническіе труды. <i>А. Вадковскаго. (окончаніе)</i>	390.
Слово, сказанное Высокопреосвященнымъ Антоніемъ, архіепископомъ казанскимъ, по освященіи домової церкви въ казанскомъ училищѣ двѣиць духовнаго званія 18 марта 1873 года.	431.
Каббала или религіозная философія евреевъ. <i>Н. С. (продолженіе)</i>	483.
Законъ Божій, какъ школьный предметъ обученія. <i>А. Г.</i>	536.
Случайные старообрядческіе архіереи 18 столѣтія, какъ доказательство истинности бѣглопоповицкаго согласія. <i>Н. Ивановскаго.</i>	571.