

ПРАВОСЛАВНЫЙ СОБЕСЪДНИКЪ,

ИЗДАНИЕ

КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ.

1874.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

КАЗАНЬ.

въ университетской типографіи.

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

С Л О В О

ВЪ ДЕНЬ ПРАЗДНОВАНІЯ ПАМЯТИ СВ. МУЧЕНИКА АВРАМІЯ БОЛГАРСКАГО, ВЪ НЕДЕЛЮ 4-Ю ПО ПАСХѢ, ВЫСОКОПРЕОСВЩЕННАГО АНТОНІЯ, АРХІЕПИСКОПА КАЗАНСКАГО.

*И кости твоя утучнѣютъ и будутъ
яко вертоградъ напоенный, и яко источникъ,
емуже не оскудѣ вода... и прозябнутъ
яко трава, и разбогѣютъ
и наслѣдятъ роды родовъ (Ис. 58, 11).*

Великое обѣтованіе, братіе, дано было Господомъ Богомъ еще въ ветхомъ завѣтѣ праведникамъ, подвигами истинной вѣры и благочестія особенно благоугождающимъ Богу. Имъ обѣщается, что по смерти не только души ихъ будутъ въ руку Божіей и не прикоснется ихъ мука, что упованіе ихъ безсмертія исполнено будетъ, и они во вѣки жить будутъ, и въ Господь мзда ихъ, но что и самыя тѣлеса ихъ не подвергнутся общей вѣдмѣ сынамъ Адамовымъ участи — тлѣнію и разрушенію во гробѣ, а и на нихъ отразится, нѣкоторымъ образомъ, слава безсмертія и возсіяетъ вѣнецъ доброты отъ руки Господней, — какъ говорится въ Книгѣ Премудрости (гл. 3, 1, 4. гл. 5, 15, 16), — или какъ еще съ большею ясностію возвѣщено чрезъ пророка Исая: *и кости твоя утучнѣютъ, и будутъ яко вертоградъ напоенный, и яко источникъ, емуже не оскудѣ вода.. и прозябнутъ яко трава, и разбогѣютъ, и наслѣдятъ роды родовъ.*

Впрочемъ, въ ветхомъ завѣтѣ, хотя и были великіе праведники и угодники Божіи,—не дано было видѣть исполненія надъ ними сего обѣтованія Божія. Со всею силою еще властвовалъ тогда надъ сынами перстнаго и падшаго Адама грозный приговоръ Божій: *земля еси и въ землю отгидеши*. Но, когда едиnorodный Сынъ Божій, Господь нашъ Иисусъ Христосъ, воспринявъ на себя брѣнную плоть нашу отъ пречистыхъ кровей преблагословенной Дѣвы Маріи, обновилъ ее въ себѣ, очистилъ отъ грѣха, бывшаго причиною ея тлѣнія, и возстановилъ ее въ первобытный ея чинъ; наипаче же, когда, крестомъ сошедъ во адъ, разрушилъ самое царство смерти и тлѣнія, упразднилъ и самого имущаго державу смерти—дѣвола, и, не давъ видѣть истлѣнія своей плоти во гробѣ, возсталъ ею изъ него преславною силою Божества своего, и озарилъ вселенную свѣтомъ живоноснаго своего воскресенія: тогда—въ какомъ чрезвычайномъ обилии повсюду въ Христовой церкви сталъ проявляться благодатный даръ нетлѣнія тѣлесъ праведниковъ и исповѣдниковъ воскресшаго Христа—Господа! Начаткомъ сего было то, что въ самый часъ смерти Господа на крестѣ, какъ говорится въ Евангеліи, *гробы отверзошася и многа тѣлеса усопшихъ святыхъ возсташа и по воскресеніи Его внидоша во святыи градъ и явишася мнозѣмъ* (Матѣ. 27, 52, 53). По вознесеніи Господа на небо, съ пречистою, нетлѣнною и обоженною Его плотію, во всемъ блескѣ слава нетлѣнія просіяла на почившемъ и погребенномъ тѣлѣ преблагословенной Матери Его, которое, въ слѣдъ за пречистымъ успеніемъ Ея, такъ *преобразилось*, что, поистинѣ, по слову Апостола, *вполнѣ содѣлалось подобно славному тѣлу Его* Самого (Фил. 3, 21), а потому, не выдавъ истлѣнія во гробѣ, не оставлено было тамъ надолго, но въ третій день по погребеніи вознесено было въ небесныя обители Ея божественнаго Сына для новаго соединенія съ душою, еще прежде общаго воскресенія. За тѣмъ благодатнымъ нетлѣніемъ облакаются и прославляются тѣлеса св. апосто-

ловъ и ихъ ближайшихъ сотрудниковъ въ благовѣстїи Христовомъ,—тѣlesa, въ коихъ, по той мѣрѣ, какъ онѣ, по выраженію св. Павла, *язвы Господа Іисуса и жертвостъ* Его на себѣ носили, и *животъ Іисусовъ являлся* (2 Кор. 4, 10). За ними причастниками чудеснаго нетлѣннаго тѣлесъ являются цѣлыя сотни св. мучениковъ, въ продолженіи трехъ вѣковъ гоненій на церковь Христову проливавшихъ свою кровь за вѣру въ распятаго и воскресшаго Господа, сострадавшихъ и сраспинавшихся Ему безчисленными видами мукъ и соумиравшихъ съ Нимъ разнообразными родами смерти. Бездыханныя, изъязвленные муками, а иногда растерзанныя на части страшными орудіями казни и зубами лютыхъ звѣрей священныя тѣlesa мучениковъ, или останки ихъ тщательно были собираемы и уносимы вѣрующими съ мѣста мученій, честно погребаемы въ драгоценныхъ ракахъ, въ нарочито устроенныхъ гробницахъ или катакомбахъ, куда потомъ собирались вѣрующіе—втайнѣ по ночамъ, по причинѣ гоненій,—для общественной молитвы и богослуженія, при чемъ гробы св. страдальцевъ съ нетлѣнными останками ихъ обращались въ алтари и жертвенники для принесенія безкровной жертвы, а въ послѣдствіи, когда прекратились гоненія на церковь, на мѣстахъ, гдѣ почивали сіи честныя останки, преимущественно созидались храмы Господни, или же въ созидаемые въ другихъ мѣстахъ храмы торжественно переносились тѣlesa мученическія, и память ихъ благоговѣнно чтилась тамъ наипаче въ дни блаженной страдальческой кончины ихъ. Съ сихъ-то поръ утвердилось въ церкви Христовой законоположеніе—полагать въ основаніе храмовъ и св. престоловъ непременно мощи св. мучениковъ, кровь которыхъ, по истинѣ, послужила не только наилучшимъ украшеніемъ, но какъ бы и крѣпчайшимъ цементомъ при основаніи и созиданіи Христовой церкви на камени св. вѣры. Законоположеніе сіе и понынѣ нерушимо соблюдается въ церкви православной, и такимъ образомъ подлинно „и сія слава дарована Господомъ пострадавшимъ о

Немъ св. мученикамъ, еже съйтия по всей земли мо- щемъ ихъ во святыхъ храмъхъ Его⁶,—какъ говорится въ одной изъ молитвъ, читаемыхъ при освященіи хра- мовъ. И подлинно *кости* сихъ угодниковъ Божіихъ, сохраненныя и *хранимыя Господомъ*, во исполненіе про- рочества Исаи, *прозябають якъ трава и наслаждаются роды родовъ*, переходя изъ вѣка въ вѣкъ, изъ мѣста въ мѣсто, дѣя освященія съ ними тѣхъ или другихъ хра- мовъ.

Послѣ и кромѣ св. мучениковъ даръ нетлѣнія тѣ- лесь получали отъ разрушителя тлѣнія, Жизнодавца Христа; во всѣ времена церкви, во множествѣ и дру- гіе угодники Божіи—святители Христовы, подвижники и пустынники; исповѣдники, кои особенно вѣрою пра- вою и подвигами жизни святой и непорочной, усвоили себѣ преизобильно благодѣтельную жизнь и духъ Хри- стовъ, не только *воображая Христа* въ душѣ своей и *вселяя Его въ сердце* своемъ, по выраженію Апостола (Гал. 4, 19. Еф. 3, 17), но содѣлывая и самое *тѣло* свое *жертвою живою, святою и благоуходною Богу*, какъ говоритъ тотъ же Апостолъ (Рим. 12, 1), чрезъ распятіе и умерщвленіе въ себѣ нечистыхъ страстей и похотей плотскихъ и чрезъ проникновеніе всѣхъ чле- новъ и составовъ тѣлесныхъ благоуханіемъ благодати Христовой, которое, по слову Апостола, *въ спасаемыхъ* есть,—*воля животная въ животѣ* (2 Кор. 2, 16).

Впрочемъ не только чудесный даръ нетлѣнія объ- тованъ былъ, чрезъ пророка, костямъ угодниковъ Бо- жіихъ въ церкви новозавѣтной: *кости твоя утѣшя- ютъ, и будутъ яко вертоградъ живосный, и наслаждаются роды родовъ*,—но обѣщано еще имъ быть—*источни- комъ, служе не оскуди вода*. И поистинѣ—сіи св. кости суть неисчерпаемые и неоскудѣваемые источни- ки. Чего? Безчисленныхъ знаменій, исцѣленій, утѣше- ній, избавленій отъ бѣдъ, вразумленій и вообще бла- годѣяній; каковыя всегда съ обиліемъ источались и постоянно источаются вѣрующимъ и съ теплою любо- вью и молитвою усердно къ нимъ притекающимъ. Сча-

заніями о сихъ знаменіяхъ и благодѣніяхъ наполнены лѣтописи Христовой церкви за всѣ времена ея. Посему то и поется постоянно въ священныхъ церковныхъ пѣсняхъ въ честь св. мучениковъ: „Мученицы Господни, всяко мѣсто освящаете, и всякъ недугъ врачуете“! „Велія мучениковъ твоихъ, Христе, сила: во гробѣхъ бо лежаще, духи прогоняють, и упраздниша вражію власть“. „Страстотерпцы Христовы вси почтимъ—свѣтильники міра, проповѣдники вѣры, источникъ приснотекущій, изъ негоже источаются вѣрнымъ исцѣленія“.

И наша отечественная церковь, по благодати Христовой, живущей въ ней, имѣеть, братіе, счастье обладать нескудно сокровищемъ нетлѣнныхъ тѣлесъ св. угодниковъ Божіихъ, во всѣхъ предѣлахъ необъятнаго царства русскаго отъ востока до запада, отъ сѣвера до юга, въ разныя времена,—отъ самаго начала въ немъ вѣры Христовой до послѣдняго времени, добръ подвижавшихся подвигами правой вѣры и богоугодной жизни, въ благоуханіи благодати Христовой и святости почившихъ и праведными душами своими преселившихся ко Христу въ горнія обители Отца небеснаго, а святыя тѣlesa свои оставившихъ намъ, какъ Илія оставилъ свою милоть Елисею,—во всегдашнее назиданіе, обличеніе, утѣшеніе, споспѣшествованіе во благомъ, освященіе, охраненіе отъ бѣдъ и скорбей, врачеваніе отъ недуговъ душевныхъ и тѣлесныхъ,—такъ что и по смерти они какъ бы не престають жить съ нами вовѣки, и содѣлались для насъ, поистинѣ, *вертоградомъ* всегда цвѣтущимъ и *напоеннымъ*, и *источникомъ*, *смуже не оскуды вода*. И—кому изъ насъ неизвѣстны пречестныя и прелюбезныя имена сихъ, наипаче родныхъ намъ угодниковъ Божіихъ и мѣста, гдѣ почиваютъ ихъ нетлѣнныя тѣlesa, куда и понынѣ стекаются сонмы благочестивыхъ христіанъ со всѣхъ концевъ Россіи воздати Господеви молитвы и обѣты свои, поклониться св. угодникамъ и испросить у нихъ себѣ предстательства и заступленія въ житейскихъ обстояніяхъ и нуж-

ожиданною проповѣдію и дерзновеніемъ исповѣдника Христова, но—не готова еще была тогда почва страны сея къ принятію и произращенію сѣмени слова евангельскаго. Сограждане не только не вняли проповѣди Аврамія, но и его самого сперва старались всѣми мѣрами отвратить отъ Христовой вѣры, а потомъ, когда онъ мужественно отвергъ всѣ льстивыя рѣчи и угрозы нечестивцевъ и объяснилъ, что готовъ умереть за исповѣдуемаго имъ Христа Иисуса, предали жестокимъ мукамъ и много дней томили его, принуждая отречься отъ св. вѣры. Не изнемогъ однакоже въ мукахъ доблестный страдалецъ, но—укрѣпляемый благодатию свыше, подобно древнимъ св. мученикамъ, претерпѣлъ оныя до конца, и въ терпѣннѣи стяжалъ душу свою для жизни вѣчной, вѣнчавшись вѣнпомъ мученическимъ. Видя непреклонность Аврамія въ св. вѣрѣ, изувѣры предали его казни: отсѣкли ему руки, ноги и голову. Это было 1-го апрѣля 1229 года. Бывшіе на ярмаркѣ русскіе купцы благоговѣнно собрали расторгнутые члены страдальческаго тѣла и погребли на христіанскомъ кладбищѣ. Возвратившись домой, и, пришедши въ городъ Владиміръ, бывшій тогда столицею русскаго царства, они возвѣстили великому князю, благочестивому Георгію Всеволодовичу о случившемся въ Болгарахъ. Въ то время пришли къ князю и послы отъ болгаръ просить о заключеніи мирнаго договора, и вотъ, заключено было перемиріе, по которому между прочимъ благочестивый князь потребовалъ, дабы отданы были ему честныя останки св. мученика Аврамія. Марта 9-го 1230 года и были они, обрѣтенныя нетлѣнными и чудодѣйствующими, принесены въ градъ Владиміръ, и здѣсь торжественно, со всею подобающею святынѣ честию, приняты и положены въ женской обители Успѣнія Пресвятыя Богородицы, гдѣ и почиваютъ открыто до сего времени, содѣлавшись, поистинѣ, *веттоградомъ напоеннымъ, и источникомъ емуже не оскудѣ вода*. Ибо Господь, прославилъ св. страстотерпца, съ самаго принесенія честныхъ его мощей въ Владиміръ, чудесными

исцѣленіями больныхъ и другими благодѣтельными знаменіями, каковыя не оскудѣли и не оскудѣвають и въ настоящее время для всѣхъ съ вѣрою и любовію притекающихъ къ св: мученику съ молитвою о предствѣтельствѣ и заступленіи его предъ Богомъ.

Столько прошло времени; и здѣшняя страна — родная св. мученику Аврамію, бывъ лишена сокровища нетлѣнныхъ останковъ его, едва знала его и по имени, а память его едва ли чтилась даже тамъ, въ Болгарахъ — мѣстѣ его блаженной, страдальческой кончины; хотя тамъ нѣтъ уже давно жалкихъ поклонниковъ лжепророка, — на землѣ, увлаженной кровію мученика, возрасло сѣмя христіанства, храмъ Божій возвышается среди развалинъ, и сіи развалины одни напоминаютъ о бывшемъ нѣкогда тамъ мусульманскомъ владычествѣ.

Но вотъ, теперь, благодареніе Господу; — намъ дано утѣшеніе имѣть хотя нѣкоторую часть сокровища св. мощей мученика Христова. Сію часть, по ходатайству моему; благоволилъ прислать боголюбивѣйшій и братолюбивѣйшій архіепастырь Владиміра въ даръ нашему граду и нашей странѣ, вмѣстѣ съ сею иконою св. мученика и отнынѣ мы будемъ имѣть радость торжественно праздновать память сего угодника Божія въ нашемъ градѣ.

Да будетъ же, возлюбленные братіе, съ сихъ поръ навсегда священна для насъ сія память, и да читается она впредь въ нашемъ градѣ и во всей паствѣ, усердно! Познаемъ въ св. мученикѣ Авраміѣ новаго для насъ заступника и ходатая предъ Богомъ, споспѣшника во спасеніе вмѣстѣ съ тремя святителями, давними нашими покровителями и молитвенниками, и будемъ притекать къ нему усердно съ нашими молитвами и обѣтами сердечными.

Ты же, Страстоѣрпче святой, проліявшій нѣкогда кровь свою за вѣру Христову въ странѣ сей! вмѣстѣ съ сею малою частію вѣчнаго твоего тѣлесе, на коемъ ты столь явственно понесъ язвы и мертвость

Господа Иисуса, благоволи пріити и посѣтитъ насъ и великимъ, блаженнымъ твоимъ духомъ, и пребуди' отселѣ неотступно съ нами, внимая всегда съ любовію молитвамъ нашимъ и принося оныя къ престолу Господа, лице коего ты зриши нынѣ на небесѣхъ, дерзновеніе имѣя предъ Нимъ, яко истинный угодникъ, исповѣдникъ и страстотерпецъ Христовъ. Наипачеже споспѣшествуй твоими молитвами, да въ странѣ сей, тебѣ родной и орошенной твоею кровію, истребится наконецъ повсюду зловерное нечестіе агарянское и исчезнетъ заблужденіе языческое, и вездѣ возсіяетъ свѣтъ Евангелія Христова, за которое ты положилъ душу свою. Аминь.

ИСТОРИЯ ПРОИСХОЖДЕНИЯ И РАЗВИТИЯ МУХАММЕДАНСКАГО УЧЕНИЯ О ПРОРОКАХЪ.

1) ОТНОШЕНІЕ МУХАММЕДАНСКАГО УЧЕНИЯ О ПРОРОКАХЪ КЪ УЧЕНІЮ ЕВАНГЕЛИСТОВЪ О БОЖЕСТВЕННОМЪ ОТКРОВЕНІИ.

Мухаммедане въ доказательство божественнаго происхожденія своего вѣроученія обыкновенно ссылаются на Коранъ, многія мѣста котораго внушаютъ послѣдователямъ Мухаммеда убѣжденіе въ сверхъестественномъ происхожденіи Ислама. Для христіанина подобныя увѣренія Корана по принципу уже не могутъ имѣть такого значенія, какимъ они пользуются у мухаммеданъ. Тѣмъ болѣе христіанинъ остается равнодушнымъ къ увѣреніямъ Корана о божественномъ происхожденіи религіи Мухаммеда, что исторія ея происхожденія не только не говоритъ въ пользу слишкомъ большихъ притязаній Корана, но и приводитъ безпристрастнаго изслѣдователя къ убѣженію, что религія Мухаммеда не только не божественное откровеніе, но и несамобытное и въ этомъ смыслѣ не *оригинальное* произведеніе человѣческаго ума. Труды особенно ближайшихъ къ нашему времени западныхъ ориенталистовъ окончательно утвердили общеизвѣстное теперь положеніе въ наукѣ, что Исламъ представляетъ собою чисто человѣческое произведеніе, развившееся подъ вліяніемъ естественныхъ условій мѣста и времени (1); что религію

(1) Sprenger. В. I, Vorrede, p. X—XI.

Мухаммеда нельзя назвать святою религіею и что она, как человѣческое произведеніе, во многихъ отношеніяхъ представляетъ очень мало оригинальнаго (1). Мы представимъ извѣстные намъ взгляды западно - европейскихъ ученыхъ и свои собственныя соображенія о происхожденіи и постепенномъ развитіи мухаммеданскаго ученія о пророкахъ и вмѣстѣ съ этимъ объяснимъ главные пункты этого ученія, какимъ оно является уже въ позднѣйшихъ системахъ мухаммеданской науки.

Исторія мухаммеданства представляетъ очень убѣдительное доказательство того, что язычество никогда и нигдѣ не выдерживало борьбы съ другими соприкасавшимися съ нимъ религіями, въ совершенную противоположность мухаммеданству, которое всегда и вездѣ обнаруживало большое сопротивленіе другимъ религіямъ и рѣдко оставалось побѣжденнымъ. Населяющіе въ огромномъ количествѣ казанскую и смежныя съ нею губерніи Россіи и разбѣянные по нѣкоторымъ внутреннимъ губерніямъ, татары-мухаммедаве уже три столѣтія не пользуются самостоятельною политическою жизнію, находятся въ постоянныхъ столкновеніяхъ съ исповѣдниками разныхъ религій и въ тоже время не только съ изумительною устойчивостію удерживаютъ религіозную свою независимость, но въ отношеніи своей пропаганды оказываются опасными соперниками проповѣдникамъ христіанства. Между тѣмъ неустойчивое, уступчивое язычество до сихъ поръ служить удобною почвою, на которой въ разныхъ мѣстахъ Россіи, Азии и Африки съ успѣхомъ распространяется мухаммеданство. Съ другой стороны и въ Арагіи, до появленія Мухаммеда, только на языческой почвѣ могли въ одно время прозябать отпрыски разныхъ религій, породившіе подъ вліяніемъ времени и обстоятельствъ та-

(1) Etudes d'histoire religieuse par M. Ernest Renan. Paris. 1862. p. 220 et 283. Mahomet et les origines de l'islamisme.

кое странное дѣтище, какъ Исламъ.) Арабскій полуостровъ, пользуясь неприступностію своего топографическаго положенія и защищая такимъ образомъ политическую независимость своихъ обитателей, съ давнихъ поръ былъ извѣстенъ, какъ страна языческая и тѣмъ самымъ давалъ возможность проникать въ него исповѣдникамъ разныхъ религій и особенно религіознымъ сектантамъ, укрывавшимся въ его неприступныхъ границахъ отъ преслѣдованія господствующихъ религій, Каждая проникшая въ Аравію религія оказывала свое вліяніе на туземныя языческія вѣрованія арабовъ, такъ что ко времени Мухаммеда картина арабско-языческаго религіознаго міровоззрѣнія представлялась чрезвычайно пестрою, гдѣ вмѣстѣ съ грубымъ фетишизмомъ замѣтны были и слѣды монотеистическихъ вѣрованій, Мухаммедъ перечисляетъ въ Коранѣ поимени представителей современныхъ ему вѣрованій, господствовавшихъ въ Аравіи. Такъ въ одномъ мѣстѣ онъ говоритъ: „подлинно тѣ, которые вѣрують, и тѣ, которые іудеятвуютъ, и христіане, и сабійцы, — кто вѣруеть въ Бога и послѣдній день и совершаютъ добрыя дѣла, тѣмъ своя награда отъ Господа ихъ, нѣтъ страха для нихъ и они не будутъ мучимы“ (¹). Въ приведенномъ стихѣ Мухаммедъ называетъ представителей четырехъ вѣрованій: вѣрующихъ, т. е. мухаммеданъ, іудеятвующихъ, христіанъ и сабійцевъ, что повторяеть и въ гл. 5, ст. 73. Но кромѣ этихъ вѣрованій въ Аравіи во время Мухаммеда были еще религія маговъ и религія многобожниковъ, какъ это видно изъ слѣдующаго мѣста Корана: „подлинно тѣ, которые вѣрують и которые іудеятвуютъ, и сабійцы, и христіане, и маги и тѣ, которые придають Богу товарищей (многобожники), — подлинно Богъ различитъ ихъ въ день воскресенія“ (²).

УТакимъ образомъ во время Мухаммеда соотечественники его исповѣдывали различныя религіи; одни іу-

(¹) Гл. 2, ст. 59.

(²) Гл. 22, ст. 17.

действие, другіе—христіанство, третіе—сабізмъ, четвертыя—язычество, пятыя—религію маговъ и шестыя—религію Мухаммеда. Ко времени Мухаммеда меккскій язычскій храмъ, Кааба, почитаемый язычниками всего арабскаго полуострова, превратился въ пантеонъ всѣхъ перечисленныхъ въ 22 гл. ст. 17 Корана вѣрованій, за исключеніемъ конечно Ислама, тогда еще не существовавшаго; около Каабы находились тогда изображенія разныхъ божествъ и даже изображеніе пресвятой Дѣвы съ предвѣчнымъ Младенцемъ. Ясно, что къ концу шестаго вѣка по Р. Хр. всѣ перечисленныя вѣрованія не только существовали въ Аравіи, но и пользовались, благодаря нефанатичности господствовавшаго языческаго культа, популярностію, такъ что могли открыто содержать свои священныя изображенія и при томъ около главнаго, такъ сказать, центральноаго языческаго святилища. Для нашей цѣли нѣтъ нужды говорить о всѣхъ перечисленныхъ вѣрованіяхъ, существовавшихъ въ Аравіи предъ появленіемъ Мухаммеда; къ мухаммеданскому ученію о пророкахъ имѣютъ отношенія только вѣрованія іудеевъ, христіанъ и сабійцевъ.

Іудейство проникло въ Аравію очень рано, еще до Р. Хр., особенно же много іудеевъ выселилось въ Аравію уже по разрушеніи Іерусалимскаго храма. Когда отечество еврейскаго народа, Палестина, была завоевана римлянами, тогда іудеи цѣлыми массами переселялись въ Аравію и ко времени Мухаммеда до того усилились въ нѣкоторыхъ мѣстахъ арабскаго полуострова, что обращали на себя вниманіе воинственнаго реформатора, противъ которыхъ онъ предпринималъ даже военные походы. Подъ вліяніемъ іудейства цѣлыя племена туземцевъ были обращены въ вѣру Іеговы и объ этихъ-то прозелитахъ іудейства Мухаммедъ выражается въ Коранѣ: *которые іудеятвуютъ* (¹). Хри-

(¹) Смотр. у Бяйзави Толков. на гл. 2 ст. 59 Корана, V. 1, p. 41.

стіанство имѣло также своихъ исповѣдниковъ въ Аравіи, гдѣ въ первыхъ вѣкахъ христіанской эры были даже епископскія кафедръ, какъ это видно между прочимъ изъ подписей епископскихъ, приложенныхъ къ дѣяніямъ вселенскихъ соборовъ. Со времени появленія ересей въ христіанствѣ и преслѣдованій еретиковъ со стороны христіанскаго правительства, много такихъ расколуучителей удалились въ неприступную Аравію, гдѣ они пропагандировали свои лжеученія между туземцами. Такимъ-то образомъ проникли въ среду язычествующихъ арабскихъ племенъ іудейско-христіанскія идеи о пророкахъ и священныхъ книгахъ (¹). Впрочемъ богооткровенное ученіе о пророкахъ и священныхъ книгахъ распространялось въ Аравіи большею частію не въ ортодоксальной своей формѣ, а въ формѣ разныхъ еретическихъ ученій іудейскаго и христіанскаго направленія и кромѣ того осложнялось и затемнялось вліяніемъ другихъ существовавшихъ въ Аравіи религій. Въ ученіи о пророкахъ особенно большое вліяніе оказало на Мухаммеда евіонейство, которое вмѣстѣ съ гностицизмомъ продолжало существовать въ Аравіи еще въ шестомъ вѣкѣ по Р. Хр. въ своеобразныхъ формахъ, происшедшихъ отъ смѣшенія нѣкоторыхъ древнихъ и новыхъ ересей. Особенно для нашей цѣли важны, такъ называемые, *рахманисты*, которые, по словамъ Шпренгера, представляли арабское видоизмѣненіе евіонитовъ (²). Рахманистами ихъ Шпренгеръ называетъ потому, что они поклонялись Багу подъ именемъ *рахмана*, т. е. милосердаго, тогда какъ арабы и сами рахманисты обыкновенно причисляли себя къ *назаряамъ*. Это послѣднее названіе встрѣчается и въ Коранѣ (³) въ формѣ *насара* и Шпренгеръ отождествля-

(¹) Etudes d'histoire religieuse par Renan p. 274—275.

(²) Sprenger. В. II, p. 251—255.

(³) См. гл. 2, ст. 59, 105, 107, 114; гл. 5, ст. 77; гл. 22, ст. 17 и мног. друг.

еть его съ именемъ назареевъ, встрѣчающимся у св. Епифанія (¹). Бяйзави (²) названіе *насара* относитъ къ христіанамъ вообще, въ какомъ смыслѣ употреблялъ это названіе и Мухаммедъ въ Коранѣ. Но Мухаммедъ смѣшивалъ значеніе этого имени съ именемъ христіанъ, вѣроятно, по сохранившемуся въ Аравіи обычаю Палестины, гдѣ именемъ *назарей*, — что совершенно тождественно съ кораническимъ *насара*, — первоначально назывались христіане и уже впослѣдствіи, по догадкѣ Неандера, — особая секта евіонейскаго направленія (³). Съ другой стороны изъ изслѣдованія г. Хвольсона (⁴) видно, что ученіе сабіицевъ, упоминаемыхъ три раза въ Коранѣ, сходно съ ученіемъ сампсеевъ и элкесаитовъ и что поэтому сабіизмъ въ Аравіи составлялъ нѣчто среднее между іудействомъ, христіанствомъ и ученіемъ маговъ (⁵). Для насъ важны два собственно имени: *назарей* и *элкесаиты*, на основаніи которыхъ мы можемъ допустить, что Мухаммедъ былъ знакомъ съ ученіемъ евіонитовъ, такъ какъ мухаммеданское ученіе о пророкахъ очень близко подходитъ къ ученію евіонитовъ о божественномъ откровеніи. А что Мухаммедъ имѣлъ возможность познакомиться съ ученіемъ евіонитовъ, это легко допустить, такъ какъ, по словамъ Шпренгера, евіонизмъ нашелъ себѣ постоянное отечество въ Аравіи (⁶). На этомъ основаніи мы сличимъ мухаммеданское ученіе о пророкахъ съ ученіемъ евіонитовъ, чтобы показать сходство перваго съ послѣднимъ.

(¹) См. Творен. св. Епифанія кипрскаго. Русск. пер. Москва. 1863. часть 1, стр. 202.

(²) V. I. p. 71. Толков. на гл. 2, ст. 59.

(³) Allgemein. Kirchengeschichte. B. II. p. 525, 603.

(⁴) Die Ssabier und der Ssabismus, Stpetersb. 1856. B. I. 11.

(⁵) См. В. I. cap. V, p. 100. 138.

(⁶) В. I. p. 24.

„Всѣ ереси евіонейскаго или іудейскаго направленія имѣють, говоритъ г. Снегиревъ ⁽¹⁾, ту общую черту, что не признають существеннаго различія между ветхимъ и новымъ завѣтомъ, или вѣрнѣе между іудействомъ и христіанствомъ и, не отвергая совершенно божественнаго высшаго начала въ христіанствѣ, понимаютъ и соединяють это божественное особеннымъ образомъ съ человѣческою природою въ лицѣ человѣка Іисуса. Божественное является въ этомъ лицѣ чѣмъ-то внѣшнимъ, случайнымъ, несущественнымъ. Оно или неопредѣленно и совершенно безлично, или соединяется съ человѣческимъ естествомъ не съ самаго рожденія и навсегда, или же наконецъ представляется соединеніемъ не исключительнымъ, не единственнымъ въ своемъ родѣ. При этомъ на первомъ планѣ стоитъ человѣческое естество, человѣческая личность и евіонейскій богочеловѣкъ остается въ существѣ дѣла простымъ, обыкновеннымъ, смертнымъ человѣкомъ (*ψυλος ανθρωπος*)“.

Подобно евіонитамъ и мухаммеданство не допускаетъ различія между ветхимъ и новымъ завѣтомъ, между закономъ Моисея и Евангеліемъ. Во многихъ мѣстахъ Корана высказывается мысль, что Евангеліе не привнесло въ ученіе о Богѣ ничего новаго сравнительно съ закономъ Моисея, а только подтвердило, доказало истинность ученія послѣдняго ⁽²⁾. Евіонейское вліяніе отразилось и во взглядѣ Мухаммеда на Іисуса Христа. Іисусъ Христосъ въ Коранѣ описывается въ такихъ же существенно отличныхъ отъ православно-христіанскаго о Немъ ученія чертахъ, какъ и у евіонитовъ. Коранъ съ особенною силою настаиваетъ на совершенно евіонитскомъ ученіи о лицѣ Іисуса Христа, представляя

(1) Ученіе о Лицѣ Господа Іисуса Христа въ трехъ первыхъ вѣкахъ христіанства. Казань. 1870 г. стр. 62—63.

(2) Гл. 5, ст. 52; гл. 6, ст. 92 и др.

Его простымъ смертнымъ, сыномъ Маріи (¹), который предъ Богомъ тоже, что и Адамъ (²); только рабъ Божій (³), пророкъ, подобно другимъ пророкамъ вкушавшимъ пищу (⁴). Вмѣстѣ съ этимъ, подобно назареймъ, признававшимъ Иисуса Христа человѣкомъ чудесно рожденнымъ отъ Дѣвы Маріи и исполненнымъ даровъ Св. Духа, Коранъ рассказываетъ о безмужномъ рожденіи Иисуса (⁵), приписываетъ ему даръ чудесъ (⁶) и называетъ Мессією, Словомъ и Духомъ Божиимъ (⁷). Словомъ ученіе Корана объ Иисусѣ Христѣ разнится отъ евіонейскаго только въ подробностяхъ, такъ что ученіе Корана представляется въ этомъ случаѣ какъ бы несовершенно усвоеннымъ ученіемъ евіонитовъ и измененнымъ сообразно цѣлямъ Мухаммеда и подъ вліяніемъ другихъ ученій.

Говоря о вліяніи евіонизма на происхожденіе мухаммеданскаго ученія о пророкахъ, Шпренгеръ (⁸) останавливается собственно на извѣстныхъ *Омиліяхъ*, въ которыхъ излагается ученіе элкесаитовъ (⁹). Выборъ Шпренгера очень удаченъ, потому что секта элкесаитовъ, по словамъ г. Снегирева (¹⁰), „представляетъ собою самую развитую форму евіонизма. Монотеизмъ въ іудейскомъ смыслѣ, отрицаніе божественнаго достоинства Иисуса Христа и вмѣстѣ съ тѣмъ утвержденіе тождественности христіанскаго и Моисеева ученія—все

· (¹) Коранъ, гл. 5, ст. 19.

(²) Тамже, гл. 3, ст. 52.

(³) Тамже, гл. 4, ст. 170; гл. 19, ст. 31; гл. 43, ст. 59.

(⁴) Тамже, гл. 5, ст. 79, срав. гл. 21, ст. 8.

(⁵) Тамже, гл. 19, ст. 16—35; гл. 3, ст. 40—42.

(⁶) Тамже, гл. 2, ст. 84; гл. 3, ст. 43—44.

(⁷) Тамже, гл. 4, ст. 169.

(⁸) В. I. р. 23.

(⁹) Сочиненіе это издано Альбертомъ Руд. Мокс. Дресделемъ подъ слѣдующимъ заглавіемъ: *Clementis Romani quae feruntur Homiliae viginti nunc primum integrae. Gottingae, 1853.*

(¹⁰) Стр. 67.

составляющее характеристическую особенность іудейскаго пониманія христіанскаго откровенія — развито здѣсь систематически и снабжено всѣми средствами тогдашней науки“. Но Шпренгеръ не довольно ясно представляетъ сходство евіонейскаго ученія объ откровеніи съ мухаммеданскимъ ученіемъ о пророкахъ и, говоря объ этомъ сходствѣ, не дѣлаетъ ни одной ссылки на подлинникъ Омилій. Мы сличимъ нѣкоторыя подлинныя мѣста Омилій съ ученіемъ мухаммеданства. Выше было упомянуто, что евіонизмъ не признаетъ существеннаго различія между ветхимъ и новымъ заветомъ; между іудействомъ и христіанствомъ. Эту основную мысль евіонитскаго ученія Мухаммедъ доказываетъ въ Коранѣ болѣе въ конкретномъ видѣ, утверждая, что всѣ пророки проповѣдывали одну религію Божію, и что Исламъ именно и есть эта божественная перворелигія, которая открываема была древнимъ пророкамъ, начиная съ Адама и кончая Іисусомъ Христомъ. „Подлинно религія Божія есть Исламъ“, говорится въ Коранѣ ⁽¹⁾; „подлинно эта вѣра ваша, религія единства Божія и Ислама, — религія, въ которой вамъ необходимо пребывать, есть религія единая, безъ различія въ ней между пророками“ ⁽²⁾; „Богъ учредилъ для васъ вѣру, которую поручалъ Ною, и которую мы открыли тебѣ и которую поручали Аврааму, Моисею и Іисусу“ ⁽³⁾. Открывая Исламъ Мухаммеду, Богъ, по ученію Корана ⁽⁴⁾, только усовершилъ, исправилъ вѣру, которая была извѣстна роду человѣческому и прежде, но была искажена невѣжествомъ людей. — О самомъ Богѣ, виновникѣ откровенія, Коранъ учитъ также сходно съ Омиліями. Намъ нѣтъ нужды приводить здѣсь тѣ мѣста изъ Омилій, гдѣ Богъ представляется *единымъ*, и

(1) Гл. 3, ст. 17.

(2) Гл. 21, ст. 92; см. Толк. Бяйзави, V. I. p. 623.

(3) Гл. 42, ст. 11; ср. Толков. Бяйзави, V. II. p. 228.

(4) Гл. 5, ст. 5; ср. Толков. Бяйзави, V. I. p. 247.

сравнивать ихъ съ ученіемъ Корана о единомъ Богѣ; достаточно сказать, что Мухаммедъ проповѣдуетъ въ Коранѣ самый крайній монотеизмъ, монотеизмъ въ іудейскомъ смыслѣ, что составляетъ отличительную черту ученія элесайтовъ. Подобно Омиліямъ, Коранъ постоянно внушаетъ своимъ послѣдователямъ ученіе о Богѣ единомъ, кромѣ котораго нѣтъ никакого другаго божества. „Богъ единъ, говорится въ Омиліяхъ; думать и говорить о Немъ иначе не подобаетъ: и тотъ, кто осмѣлится на это, тотъ губить душу“ (¹). Подобно этому и въ Коранѣ говорится: „Богъ не проститъ человѣку многобожія, но проститъ другіе грѣхи, кому захочетъ, потому что кто присоединяетъ къ Богу другія божества, тотъ совершаетъ великій грѣхъ“ (²). Этотъ-то единый Богъ, сотворившій небо и землю, свѣтъ и огонь, солнце и луну, жизнь и смерть (³) и пр. и есть въ тоже время единственный источникъ знанія, потому что онъ одинъ знаетъ истину и безъ него никто не можетъ знать ничего,—учить о Богѣ Коранъ (⁴), совершенно согласно съ Омиліями (⁵). Только носящій въ себѣ самомъ совершеннѣйшее знаніе всего, единый Богъ можетъ подавать знаніе людямъ, каковыми являются пророки. По внушенію Божію, истинный пророкъ знаетъ все: прошедшее, какъ оно было, настоящее, какъ оно есть, будущее, какъ оно случится; обязанность пророковъ состоитъ въ томъ, чтобы возвѣщать истину и только пророкъ можетъ просвѣтить душу человѣка, чтобы онъ могъ познать жизнь вѣчнаго спасенія,—учать Омиліи (⁶). Стоитъ только при этомъ

(¹) Nomil. 3, XXXVII. p. 98.

(²) Гл. 4, ст. 51 и 116.

(³) Nomil. 2, XV. p. 52; ср. Кор. гл. 78, ст. 10 — 16; гл. 72, ст. 2 и м. др.

(⁴) Гл. 6, ст. 59; гл. 64, ст. 4 и весьма мн. др.

(⁵) Nomil. 2, XII, p. 50—51.

(⁶) Nomil. 2, VI. p. 47; Nomil. 1, XIX. p. 41.

представить себѣ понятія мухаммеданства о пророкѣ, чтобы убѣдиться въ сходствѣ его съ представленнымъ понятіемъ о пророкѣ Омилій. По ученію мухаммеданства, одинъ Богъ знаетъ все: „всевышній Богъ знаетъ все, что на небѣ и на землѣ, что скрыто и что явно (¹). Онъ знаетъ число древесныхъ листьевъ, число зеренъ и растений, число облаковъ и число дождей, число песчинокъ и камней и число всѣхъ прочихъ созданий, ихъ родовъ и отдѣльныхъ видовъ,—что было и что будетъ изъ нихъ, и не было ничего безъ Его вѣдѣнія. Онъ знаетъ все, что находится въ мысляхъ людей и на ихъ языкахъ, что внутри людей и что внѣ ихъ. Онъ знаетъ все въ дѣйствительности находящееся и отсутствующее и не знаетъ тайны никто, кромѣ Его; только тотъ знаетъ тайну, кого научить Богъ всевышній“ (²). Такимъ образомъ, если Творецъ не откроетъ своимъ рабамъ чрезъ великихъ мужей вѣры особаго столь легкаго пути къ познанію качествъ Его, то никто собственными силами не можетъ постичь Его святыхъ свойствъ (³). Подъ этими великими людьми вѣры разумѣются у мухаммеданъ пророки, которые въ разные времена воздвигаемы были Богомъ на землѣ для возвыщенія людямъ воли Божіей. Адамъ, первый человекъ, былъ, по ученію Омилій, и первымъ пророкомъ Божіимъ. Подобно этому и мухаммеданство называетъ Адама первымъ пророкомъ Божіимъ на землѣ. Адамъ первый изъ людей получилъ откровеніе Божіе, которое было постоянно затемняемо заблужденіями людей, вслѣдствіе чего на землѣ являлись пророки, которые и возстановляли истинную религію Божію. Всѣ они проповѣдывали единую истинную религію, открытую въ первый разъ Адаму. Этотъ рядъ пророковъ, по ученію Омилій, не могъ продолжаться въ безконечность.

(¹) Коранъ, гл. 13, ст. 10.

(²) Пиргия стр. 3—4.

(³) «О значеніи высочайшаго Бога» на турецк. языкѣ.

а заканчивался одною опредѣленною личностію, какою и былъ Иисусъ, сынъ Маріи, который сдѣлалъ перво-религію Божію общимъ достояніемъ людей. Представленное ученіе Омилій объ исторіи божественнаго откровенія въ нѣкоторыхъ чертахъ своихъ отразилось и на мухаммеданскомъ ученіи о пророкахъ. Откровеніе Божіе, сообщенное первому человѣку и первому пророку Божію Адаму, постоянно извращалось въ родѣ человѣческомъ разными заблужденіями подъ вліяніемъ шайтана и Богъ долженъ былъ постоянно воздвигать новыхъ пророковъ, которые всѣ проповѣдывали единую религію Божію. Непрерывный рядъ откровеній Божіихъ людямъ чрезъ пророковъ заканчивается Мухаммедомъ, какъ печатью пророковъ ⁽¹⁾, который ученіемъ Корана подтвердилъ прежнія писанія ⁽²⁾ и возвѣстилъ о прекращеніи пророковъ ⁽³⁾. Замѣчательно, что Ной, Авраамъ, Моисей и Иисусъ, называемые въ Омиліяхъ *столпами міра* ⁽⁴⁾ и въ Коранѣ представляются такими пророками, которымъ Богъ по преимуществу открылъ свою волю. „Богъ, говорится въ Коранѣ, учредилъ для васъ вѣру, которую поручалъ Ною, которую мы открыли тебѣ (Мухаммеду) и которую поручали Аврааму, Моисею и Иисусу“ ⁽⁵⁾. Если же Мухаммедъ не удержалъ вполне взгляда Омилій на Иисуса Христа и самъ занялъ въ ряду пророковъ Его мѣсто, то это было совершенно необходимо въ мухаммедовой теоріи, безъ чего не было бы и мухаммеданства. Съ другой стороны, мухаммеданская теорія божественнаго откровенія гораздо доступнѣе для пониманія, чѣмъ она обезпечила себѣ болѣе долговѣчное существованіе, чѣмъ ученіе евіонитовъ. „Въ псевдоклементинахъ, говоритъ г. Снегиревъ ⁽⁶⁾,

⁽¹⁾ Гл. 33, ст. 40.

⁽²⁾ Гл. 5, ст. 52; гл. 6, ст. 92; гл. 10, ст. 38.

⁽³⁾ Гл. 5, ст. 22.

⁽⁴⁾ Homil. 18, XIV, p. 364.

⁽⁵⁾ Гл. 42, ст. 11.

⁽⁶⁾ Страв. 72.

евіонизмъ силится дать себѣ глубокое, философское основаніе, но при этомъ запутывается въ противорѣчіяхъ и убиваетъ самого себя“. Мухаммеданская теорія откровенія служитъ, такъ сказать, популяризациею ученія евіонитовъ, популяризациею принаровленной при томъ къ главной цѣли Мухаммеда—основать такую религію, которая бы походила и на іудейство, и на христіанство, — и въ тоже время особенно освѣтитъ личность Мухаммеда и такимъ образомъ поставитъ ее выше истинныхъ посланниковъ Божіихъ, ветхозавѣтныхъ пророковъ и самого Иисуса Христа.

2) РАЗВИТІЕ МУХАММЕДАНСКАГО УЧЕНІЯ О ПРОРОКАХЪ ВЪ КОРАНѢ.

Основную, существенную черту религіи составляетъ стремленіе войти въ непосредственное сообщеніе съ божествомъ. „Отсюда, говоритъ г. Снегиревъ, вѣра въ близость къ божеству нѣкоторыхъ личностей, въ непосредственное дѣйствіе въ нихъ божественной силы (прорицатели, сивиллы и пр.); отсюда апоѳеоза нѣкоторыхъ людей, возвышеніе ихъ на степень божественныхъ личностей,—въ болѣе развитыхъ антропоморфныхъ религіяхъ; таковы индійскіе святые, будды, греческіе герои и полубоги, римскіе цари и пр.; отсюда вѣра въ сошествіе нѣкоторыхъ боговъ на землю въ образѣ человека и рожденіе полубоговъ отъ смертныхъ женщинъ подъ вліяніемъ непосредственнаго дѣйствія божества (Кришна, Діонизъ)... Эта идея до безконечности разнообразяющаяся въ своихъ представленіяхъ—отъ простаго вдохновенія до апоѳеозы и явленія божества въ образѣ человека—есть смутное, темное стремленіе, искаженный остатокъ забытаго обѣтованія, даннаго падшему человеку, остатокъ—изъ глубины души дѣйствовавшей на фантазію его и дававшей направленіе его миѳическому, безсознательному творчеству“ (1). Пред-

(1) Стр. 42—43.

ставленіе о вдохновенныхъ личностяхъ, близкихъ къ божеству, не чуждо было и языческой религіи арабовъ до-мухаммедова времени. У язычествующихъ арабовъ были своего рода прорицатели, *кягины*, которые предсказывали будущее и другія тайны. На первыхъ порахъ своей проповѣднической дѣятельности и Мухаммедъ былъ не болѣе, какъ *кягинъ*, какъ его и считали соотечественники (¹). Приемы и образъ выраженія Мухаммеда въ самыхъ раннихъ главахъ Корана очень сходны съ приемами и выраженіями языческихъ кягиновъ и рѣзко отличаютъ эти главы отъ позднѣйшихъ. Первыя по времени своего происхожденія главы Корана состоятъ изъ краткихъ рифмованныхъ предложеній и сопровождаются клятвами, что составляло отличительную черту и прорицаній кягиновъ. Самые предметы клятвы у Мухаммеда сходны съ предметами клятвы кягиновъ. Приведенный у Шпренгера (²) кягинъ клянется *величіемъ луны, звездами ночи, облаками*, въ которыхъ гремитъ громъ и пр., — предметы видимой природы. Мухаммедъ во многихъ раннихъ главахъ Корана клянется *солнцемъ, днемъ, ночью, небомъ, землею*, — т. е. тѣми же предметами видимой природы (³). Поэтому Шпренгеръ и говоритъ, что пока Мухаммедъ не зналъ никакихъ другихъ представленій о пророчествѣ, онъ былъ кягинъ, но послѣ онъ сталъ называть себя уже посланникомъ Божиимъ. Это превращеніе Мухаммеда изъ *кягина* въ *пророка* состояло въ принятіи имъ новой программы для своихъ проповѣдей, что было бы невозможно, если бы онъ не познакомился съ іудейскими взглядами на пророка (⁴). Знакомство Мухаммеда съ этими взглядами происходило постепенно, вслѣд-

(¹) См. Коранъ гл. 52, ст. 29—30 и гл. 69, ст. 40—43.

(²) В. I. p. 258.

(³) См. гл. 86, 89, 91, 92, 93, 95 и др.

(⁴) В. I. p. 261 et 461.

ствіе чего его теорія божественнаго откровенія слагалась очень медленно. Первое видѣніе Мухаммедъ имѣлъ въ 612 году и до 616 года зналъ очень немного пророческихъ именъ. Говоря о пророкахъ, онъ въ это время называлъ ихъ почти исключительно *посланниками* (расуль), выходя изъ того положенія, что Богъ прежде, чѣмъ наказать извѣстный народъ праведнымъ своимъ гнѣвомъ, посылалъ для предостереженія этого народа своего посланника. Въ 19 гл. Корана (¹) появляются совершенно новыя имена пророковъ, каковы: Захарія, Іоаннъ, Ааронъ, Іисусъ, Авраамъ, Исаакъ, Іаковъ, Моисей, Энохъ, Измаиль и каждому изъ нихъ приданы различныя эпитеты: *слуга Божій, праведный, посланникъ, пророкъ* (²). Для опредѣленія первоначальнаго взгляда Мухаммеда на пророчество важны два слѣдующія мѣста изъ этой главы Корана: „Іоаннъ! прими книгу (законъ Моисея) съ твердостью; мы дали ему мудрость, когда онъ былъ еще дитятею“. „Сказалъ (Іисусъ): подлинно Я слуга Божій; Богъ далъ мнѣ книгу (Евангеліе) и поставилъ меня пророкомъ“ (³). Въ приведенныхъ выраженіяхъ Корана пророчество соединяется съ полученіемъ отъ Бога *книги*. Въ тоже время пророчество является здѣсь достояніемъ потомковъ Адама, Ноя, Аврама и Израиля. „Это—пророки, которыхъ облагодѣтельствовалъ Богъ, пророки изъ потомства Адама, изъ потомства Ноя, изъ потомства Авраама и Израиля“ (⁴). Очевидно, высказанный взглядъ

(¹) Происхожденіе ея Шпренгеръ относитъ къ 616—619 гг. В. 2, р. 180, а Вешль и Нельдеке ко второму періоду дѣятельности Мухаммеда въ Меккѣ. См. *Histor. kritische Einleit in Koran.* р. 61—62; *Geschichte des Korans* р. 99.

(²) Выраженія (набіи) пророкъ и (набувватъ) пророчество встрѣчаются восемь разъ въ 19 гл. и въ другихъ меккскихъ главахъ десять разъ, но въ мединскихъ главахъ оба эти выраженія встрѣчаются очень часто. *Sprenger.* В. 2, р. 25 anmerk. 3.

(³) Ст. 13 и 31.

(⁴) Ст. 59.

Мухаммеда на пророковъ составленъ подъ іудейскимъ вліяніемъ, потому что пророчество является здѣсь наслѣдственнымъ достояніемъ въ потомствѣ Адама и Израиля. Мысль о наслѣдственности пророческаго служенія у народа израильскаго высказана въ другихъ мѣстахъ Корана еще яснѣе: „мы утвердили въ потомствѣ Авраама пророчество“⁽¹⁾. „Мы дали сынамъ Израиля пророчество“⁽²⁾. Нельзя однако не замѣтить, что сторонники приведеннаго ученія о пророкахъ, передавшіе свой взглядъ Мухаммеду, склонялись и къ христіанству, потому что Іисусу Христу придавали особенное значеніе. Тотчасъ по Его рожденіи чудеснымъ образомъ Богъ даровалъ Ему языкъ и Онъ сказалъ: „Я слуга Божій, Богъ далъ мнѣ книгу и поставилъ Меня пророкомъ“ и пр.⁽³⁾ Кромѣ Іисуса Христа большое также значеніе Мухаммедъ придалъ въ 19 главѣ Іоанну Крестителю, такъ какъ, по словамъ Корана, Іоаннъ, будучи еще дитятею, получилъ отъ Бога мудрость, что, по толкованію Бяйзави, означаетъ даръ пророчества⁽⁴⁾. Въ этомъ взглядѣ на Іоанна Крестителя, по замѣчанію Шпренгера, видно вліяніе сабіизма, потому что сабіицы считали основателемъ своего ученія Іоанна⁽⁵⁾. Наконецъ, по представленію Корана, пророки получали откровеніе отъ милосердаго (рахмана) и поклонялись ему. Въ 59 ст. 19 гл. говорится, что пророкамъ были предлагаемы знаменія Милосердаго, а въ 44 ст. 43 гл. говорится, что Богъ не посылалъ ни одного пророка, которому бы не заповѣдывалъ поклоняться *Милосердому*. Эта послѣдняя черта даетъ основаніе Шпренгеру считать вообще первоначальный взглядъ Мухаммеда на пророковъ несовершенно понятою основателемъ Ис-

(1) Гл. 29, ст. 26.

(2) Гл. 45, ст. 15.

(3) Коранъ, гл. 19, ст. 28—34.

(4) Бяйзави. V. I. p. 578. Толков. на 19 гл. ст. 13.

(5) В. 2, p. 255.

лама теорією арабскихъ сектантовъ *рахманистовъ*, по ученію которыхъ источникомъ откровенія Божія людямъ и вдохновенія пророковъ считалась книга Божія, а не Духъ Святой, а самихъ рахманистовъ—сектантами, представлявшими смѣсь іудейства, христіанства и сабіизма (¹).

Заимствовавъ теорію пророчества у рахманистовъ, Мухаммедъ мало обращалъ вниманія на конечный выводъ, какой естественно слѣдовалъ изъ теоріи наслѣдственности пророческаго служенія въ потомствѣ Ноя и Авраама. Чтобы принаровить это ученіе къ своей личности, Мухаммеду нужно было показать и доказать, что народъ израильскій лишился милости Божіей и мѣсто его заступили язычники; или же онъ долженъ былъ указать на свое происхожденіе отъ Израиля и такимъ образомъ связать себя съ исторіей евреевъ. Но Мухаммедъ сдѣлалъ это уже въ Мединѣ, а въ Меккѣ онъ сначала мало обращалъ вниманія на свои личныя выгоды и, хотя назвалъ Измаила пророкомъ, но не приписывалъ себѣ происхожденія отъ Авраама, можетъ быть и потому, что еще не знали библейской исторіи. Впрочемъ, по замѣчанію Шпренгера, Мухаммедъ скоро оставилъ свой первоначальный взглядъ на пророковъ и, слѣдуя собственному своему генію, съ одной стороны измѣнилъ ученіе о преимуществахъ пророковъ, какъ потомковъ Ноя и Авраама, а съ другой стороны старался доказывать своимъ врагамъ, что онъ выше своихъ соотечественниковъ, хотя и не принадлежитъ къ высшимъ классамъ жителей Мекки по своему происхожденію. Свою мысль онъ сначала высказалъ однако не прямо, а представилъ своимъ слушателямъ выводитъ ее изъ разказа объ Авраамѣ (²). Сказавши, что Богъ возвысилъ, отличилъ пророковъ предъ всѣмъ человѣчествомъ, онъ замѣтилъ, что Богъ направляетъ на правый путь кого хочетъ и можетъ лишить своего

(¹) В. 2, р. 255.

(²) Коранъ, гл. 6, ст. 44 и слѣд.

направленія и самихъ евреевъ, которые владѣли писаніемъ, мудростію и пророчествомъ ⁽¹⁾. О себѣ же онъ говоритъ только то, что проповѣдуемый имъ Коранъ есть книга благословенная и подтверждаетъ писанія прежнихъ пророковъ ⁽²⁾. *Мудрость*, какую Мухаммедъ прежде приписывалъ пророкамъ изъ еврейскаго народа, теперь усвоилъ и себѣ, сказавъ отъ имени Божія: „Мы ниспослали ему (Мухаммеду) мудрость“ ⁽³⁾.

Въ 37 главѣ Корана Мухаммедъ еще разъ переработалъ свою теорію пророчества. Теперь онъ сталъ настаивать больше на высокомъ достоинствѣ пророковъ, какъ слѣдствіи особенной милости Божіей къ нимъ, а не вслѣдствіе происхожденія отъ Авраама. Обѣщая вѣрующимъ рай, онъ угрожаетъ невѣрующимъ всѣми ужасами ада за то, что они считали его глупымъ по этому ⁽⁴⁾. Чтобы усилить свою угрозу, Мухаммедъ приводитъ въ примѣръ исторію прежнихъ народовъ, которые были истребляемы Богомъ за свое невѣріе, тогда какъ вѣрующіе были спасены. Исторією города Ниневіи онъ хотѣлъ сказать мекканцамъ, что и ихъ городъ не погибнетъ, если они увѣруютъ и примутъ его проповѣдь ⁽⁵⁾. вмѣстѣ съ этимъ онъ показалъ, какъ высоко стоятъ въ очахъ Божіихъ пророки вслѣдствіе особенной къ нимъ милости Божіей ⁽⁶⁾ и находилъ для себя утѣшеніе въ этомъ. Окруженный врагами, которые презирали его, Мухаммедъ чувствовалъ себя одинокимъ и единственное свое утѣшеніе видѣлъ въ исторіи древнихъ пророковъ, которые, подобно ему, испытывали нападенія и насмѣшки отъ своихъ враговъ, И только мысль о высокомъ достоинствѣ пророковъ въ очахъ Божіихъ давала Мухаммеду силу переносить всѣ нападе-

⁽¹⁾ Коранъ, гл. 6, ст. 88—90.

⁽²⁾ Тамже, гл. 6, ст. 92.

⁽³⁾ Тамже, гл. 13, ст. 37; срав. гл. 45, ст. 15.

⁽⁴⁾ Тамже, гл. 37, ст. 35.

⁽⁵⁾ Тамже, гл. 37, ст. 139—148.

⁽⁶⁾ Тамже, гл. 37, ст. 74, 108—131.

ня на него со стороны враговъ и надѣяться на лучшее будущее (¹). Тѣ же мысли Мухаммедъ развиваетъ и въ слѣдующей 38 главѣ. Здѣсь онъ прямо говоритъ, что Ноя, Гуда, Лота, Моисея и Аарона считали обманщиками, лжецами, и что всѣ эти народы наказаны были Богомъ (²). Потомъ онъ отъ лица Божія поучаетъ себя терпѣливому перенесенію обидъ, причиняемыхъ ему мекканцами (³).

Въ 21 главѣ Корана Мухаммедъ закончилъ свою теорію пророчества представленіемъ о единствѣ исповѣдуемой пророками вѣры и единствѣ предмета ихъ проповѣди, то есть единого Бога и Ислама. Вѣра ваша, говоритъ онъ здѣсь, вѣра единая (⁴), а Бяйзави объясняетъ, что эта вѣра состоитъ въ исповѣданіи единства Божія и покорности предъ Богомъ и что эта вѣра была исповѣдуема всѣми пророками (⁵). Такимъ образомъ Мухаммедъ еще въ Меккѣ придалъ ученію о пророкахъ законченный видъ, установилъ въ главныхъ чертахъ свой взглядъ на пророковъ. Пророки, по взгляду Мухаммеда, суть обыкновенные смертные, получившіе отъ Бога откровеніе для предостереженія людей отъ заблужденія на пути къ истинному богопочтенію. Богъ не давалъ пророкамъ тѣла, которое могло бы не нуждаться въ пищѣ, пророки не были безсмертными (⁶). Къ каждому народу Богъ посылалъ своего пророка; пророки являли предъ людьми знаменія Божія, но люди подвергали пророковъ насмѣшкамъ (⁷). На каждое время была назначена своя священная книга (⁸). Каждый пророкъ говорилъ на языкѣ своего на-

(¹) Коранъ, гл. 27, ст. 81, гл. 11, ст. 121; ср. гл. 11, ст. 121.

(²) Тамже, гл. 38, ст. 11—13; ср. гл. 20, ст. 42.

(³) Тамже, гл. 38, ст. 16.

(⁴) Тамже, гл. 21, ст. 92.

(⁵) Бяйзави, V. I, p. 622.

(⁶) Коранъ, гл. 21, ст. 7—8.

(⁷) Тамже, гл. 10, ст. 75.

(⁸) Тамже, гл. 13, ст. 38.

рода и каждый пророкъ творилъ чудеса съ соизволенія Божія (¹). До Мухаммеда Богъ посылалъ многихъ пророковъ, которые имѣли женъ и дѣтей (²). По примѣру всѣхъ пророковъ былъ посланъ и Мухаммедъ. Всѣ пророки проповѣдывали единого Бога (³) и Коранъ не дѣлаетъ въ ученіи пророковъ никакого различія (⁴). Въ меккскихъ главахъ Корана Мухаммедъ перечислилъ всѣхъ извѣстныхъ ему древнихъ пророковъ и рассказалъ съ неодинаковою подробностію ихъ исторію.

Въ Мединѣ Мухаммедъ находился подъ другимъ вліяніемъ и не приминулъ воспользоваться новыми источниками, встрѣтившимися здѣсь. Въ отрывкѣ изъ 4-й главы Корана, направленномъ противъ іудеевъ, Мухаммедъ ввелъ въ число пророковъ новое имя, которое онъ впрочемъ скоро оставилъ снова, потому что оно могло свидѣтельствовать о невѣжествѣ проповѣдника древней вѣры въ библейской исторіи. „Подлинно мы вдохновили тебя (Мухаммедъ), какъ вдохновили Ноя и пророковъ послѣ него, и вдохновили Авраама, Измаила, Исаака, Іакова, *Асбатъ*, Иисуса, Іова, Іону, Аарона, Соломона и дали Давиду псалмы (⁵). Что имя *Асбатъ* Мухаммедъ считалъ въ этомъ мѣстѣ за собственное имя пророка, это доказываетъ связь рѣчи: и прежде, и послѣ этого имени онъ перечисляетъ собственные имена пророковъ и о словѣ *Асбатъ* не дѣлаетъ никакого замѣчанія. По свидѣтельству Шпренгера, и позднѣйшіе мухаммедане употребляли выраженіе: *Асбатъ*, какъ собственное имя, хотя оно нарицательное и на еврейскомъ языкѣ употребляется для означенія вообще *колызъ израильскихъ* (⁶). Обстоятельства вре-

(¹) Коранъ, гл. 14, ст. 4. гл. 13, ст. 38.

(²) Тамже, гл. 13, ст. 38.

(³) Тамже, гл. 21, ст. 25.

(⁴) Тамже, гл. 3, ст. 78.

(⁵) Тамже, гл. 4, ст. 164; ср. гл. 2, ст. 130.

(⁶) Sprenger. В. 2, р. 275—276.

мени требовали отъ Мухаммеда, чтобы онъ обнаружилъ большее знаніе въ исторіи пророковъ, и въ Мединѣ Мухаммедъ обработалъ много рассказовъ, переданныхъ ему авраамитами-сабійцами. Въ рассказахъ авраамитовъ особенное значеніе приписывается Аврааму, какъ учредителю единобожія. Мухаммедъ, послѣ того какъ осудилъ поклоненіе язычниковъ-арабовъ ангеламъ, нашелъ нужнымъ обратиться къ рассказамъ объ Авраамѣ и отождествилъ себя съ нимъ, тогда какъ прежде онъ отождествлялъ себя съ Ноемъ, какъ древнимъ провозвѣстникомъ единобожія (¹). Но ни рассказы объ Авраамѣ, ни все вообще ученіе Корана о пророкахъ не представляютъ ничего особенно оригинальнаго. Вся жизнь Мухаммеда со времени вступленія его на проповѣдническую дѣятельность представляетъ непрерывный рядъ постороннихъ вліяній, которымъ проповѣдникъ Ислама послѣдовательно подвергался. Различные іудейскіе и христіанскіе сектанты, постепенно измѣняли убѣжденія и взгляды Мухаммеда. Мухамедъ только такъ или иначе воспринималъ въ себя различные элементы, находившіеся въ его время въ Аравіи. И самое важное изобрѣтеніе Мухаммеда, по отношенію къ ученію о пророкахъ состояло въ томъ, что онъ въ 622 году приписалъ Аврааму и Измаилу учрежденіе языческаго обычая ходить въ Мекку на праздникъ (хаджъ) и построеніе самой Каабы (²). Шпренгеръ считаетъ эту послѣднюю черту въ ученіи о пророкахъ за собственную выдумку Мухаммеда, такъ какъ онъ не нашелъ ни одного древняго преданія объ этомъ, и придаетъ этой выдумкѣ самое большое значеніе въ исторіи происхожденія Ислама. По его словамъ, Мухаммедъ этою выдумкою придалъ своему ученію всё, чѣмъ религія отличается отъ философіи и главное—истори-

(¹) Коранъ, гл. 37, ст. 84; гл. 41, ст. 11; гл. 21, ст. 77; ср. гл. 3, ст. 77—78; гл. 4, ст. 124; гл. 2, ст. 124—130.

(²) Коранъ гл. 2, ст. 118—123; гл. 3, ст. 89—90.

ческія воспоминанія, національность, обряды и такимъ образомъ придавъ ученію о Богѣ свою собственную печать мухаммеданизма ⁽¹⁾. Что разсказъ Корана объ утвержденіи языческаго праздника въ Меккѣ и о построеніи Каабы Авраамомъ и Измаиломъ есть изобрѣтеніе самого Мухаммеда, это видно изъ того, что до 617 года проповѣдникъ Ислама не зналъ даже и того, что Измаиль былъ сынъ Авраама. Если бы у арабовъ существовало преданіе о построеніи Каабы Авраамомъ и Измаиломъ, то Мухаммедъ зналъ бы его до начала проповѣднической дѣятельности; онъ измыслилъ такое преданіе для того, чтобы доказать святость языческаго праздника и храма и такимъ образомъ приобрести вниманіе къ себѣ у язычниковъ-арабовъ. Шпренгеръ въ такомъ видѣ представляетъ познанія Мухаммеда въ генеалогіи библейскихъ именъ. Съ большою вѣроятностію, хотя и не строго положительно, говоритъ онъ, можно доказать, что Мухаммедъ нѣкоторое время считалъ Иакова сыномъ Авраама. „Мы дали ему (Аврааму), говорится въ Коранѣ, Исаака и Иакова“ ⁽²⁾. И въ другомъ мѣстѣ: „мы дали ему Исаака и Иакова, какъ добровольную милость“ ⁽³⁾. Выраженіе: „какъ добровольную милость“ указываетъ на библейское предсказаніе трехъ странниковъ о рожденіи у Авраама Исаака ⁽⁴⁾. Третье мѣсто Корана, относящееся сюда, читается такъ: „мы возвѣстили ему Исаака, а позади Исаака—Иакова“ ⁽⁵⁾. Въ 12 главѣ Мухаммедъ уже назвалъ Авраама и Исаака *предками* Іосифа ⁽⁶⁾ и, вѣроятно, уже не считалъ Иакова сыномъ Авраама: Исаакъ въ противномъ случаѣ не могъ быть названъ предкомъ Іо-

(1) Sprenger. B. 2, S. 279.

(2) Коранъ, гл. 6, ст. 84; гл. 19, ст. 50.

(3) Тамже, гл. 21, ст. 72.

(4) Книга Бытія, гл. 17, ст. 15—21; гл. 18, ст. 9—14.

(5) Коранъ, гл. 41, ст. 74.

(6) Тамже, гл. 12, ст. 6.

сифа. Допустивши, что Мухаммедъ не зналъ сначала точно библейской генеалогіи, Шпренгеръ представляеть основателя Ислама въ такомъ психологическомъ состояніи. Считая Иакова сыномъ Авраама, Мухаммедъ былъ увѣренъ въ правотѣ своего мнѣнія. Послѣ оны узнаеть, что Иаковъ—сынъ Исаака и сознанію Мухаммеда ясно представилось его собственное невѣжество, отстаивать которое дальше было невозможно. Въ то же время по чисто эгоистическому расчету ему не хотѣлось и откровенно признаться въ своемъ невѣществѣ. Поэтому оны, говоря о дѣтяхъ Авраама, выпустилъ имя Иакова и сказалъ: „мы возвѣстили ему (Аврааму) пророка въ праведномъ Исаакѣ“ (1). Въмѣсто Иакова, во всѣхъ позднѣйшихъ выраженіяхъ Корана, Мухаммедъ сталъ упоминать теперь объ Измаилѣ, называлъ его опредѣленно *братомъ* Исаака и никогда не забывалъ Измаила, когда говорилъ о дѣтяхъ Авраама. Кромѣ того оны всегда ставилъ имя Измаила прежде имени Исаака. Такъ на примѣръ говорится въ одномъ мѣстѣ: „хвала Богу, который даровалъ мнѣ (Аврааму) Измаила и Исаака“ (2). Объ Иаковѣ же въ Коранѣ появлялись такія выраженія, которыя не обнаруживали прежней ошибки Мухаммеда, какъ на примѣръ, слѣдующее: „Авраамъ поручилъ свою вѣру своимъ сыновьямъ, и Иаковъ сказалъ: сыны мои! подлинно Богъ избралъ для васъ вѣру, такъ не умирайте, не сдѣлавшись мусульманами“ (3). Имя Измаила сдѣлалось извѣстно Мухаммеду въ то время, когда оны считалъ Иакова сыномъ Авраама. Но сначала Мухаммедъ не указывалъ на родственныя отношенія Измаила къ Аврааму. Такъ говоритъ оны въ 19 главѣ: „вспомни въ книгѣ объ Измаилѣ; подлинно оны былъ вѣренъ своему обѣщанію,

(1) Коранъ, гл. 37, ст. 112.

(2) Там же, гл. 14, ст. 41.

(3) Там же, гл. 2, ст. 126.

посланникъ и пророкъ“ (1). Говоря такъ объ Измаилѣ, Мухаммедъ не зналъ еще, что Авраамъ отецъ Измаила. Въ 40-й главѣ онъ въ первый разъ указываетъ на отношенія Измаила къ Аврааму: „хвала Богу, который несмотря на мою старость, даровалъ мнѣ Измаила и Исаака“ (2). Со времени появленія этого стиха, Измаиль постоянно уже упоминается въ Коранѣ, когда рѣчь идетъ о религійи Авраама, возстановленіе которой Мухаммедъ считалъ своимъ призваніемъ. Это онъ дѣлалъ для того, чтобы возвысить Измаила, какъ родоначальника арабовъ и тѣмъ возвыситься въ понятіяхъ іудеевъ, которые считали Авраама своимъ великимъ праотцемъ. Съ этою именно цѣлію Мухаммедъ упомянулъ Измаила даже и тогда, когда его имя удобно могло быть опущено: „присутствовали ли вы при томъ, когда Іаковъ готовился умереть и когда сказалъ своимъ сыновьямъ: кому вы будете поклоняться послѣ меня? Они сказали: мы будемъ поклоняться Богу твоему и Богу отцевъ твоихъ Авраама, Измаила и Исаака“ (3). По мысли Шпренгера, достаточно было въ этомъ случаѣ указать на Авраама и Исаака, какъ на двухъ родоначальниковъ Іакова, но Мухаммедъ намѣренно не забылъ и Измаила, чтобы возвысить праотца арабовъ (4).

Въ такомъ видѣ представляется происхожденіе Мухаммедова взгляда на пророковъ. Переходя къ современному мухамеданскому ученію о пророкахъ, замѣтимъ, что Мухаммедъ, несмотря на свое крайне недостаточное знакомство съ ученіемъ христіанства о божественномъ откровеніи, ясно сознавалъ значеніе этого ученія въ своей религійи и еще въ Коранѣ ясно

(1) Коранъ, гл. 19, 55.

(2) Тамже, гл. 14, ст. 41. Выраженіе «который даровалъ» составляетъ постоянный и единственный способъ выраженія Корана, когда рѣчь идетъ о сыновьяхъ Авраама. См. Sprenger. В. 2, S. 283. Anmerk. 1.

(3) Коранъ, гл. 2, ст. 127.

(4) Sprenger. В. 2, S. 283—285.

предписалъ своимъ послѣдователямъ вѣру въ пророковъ, какъ необходимое условіе истиннаго благочестія ⁽¹⁾. Это предписаніе Корана позднѣе перешло въ мухаммеданскую догматику и вѣра въ пророковъ до нынѣ составляетъ догматъ всѣхъ мухаммеданъ вообще, хотя въ частныхъ чертахъ этого ученія сунниты и шіиты расходятся между собою.

3) СОВРЕМЕННОЕ МУХАММЕДАНСКОЕ УЧЕНІЕ О ПРОРОКАХЪ.

Въ основѣ еременнаго мухаммеданскаго ученія о пророкахъ лежитъ понятіе объ откровеніи, какъ сверхъестественномъ внушеніи Божіемъ избраннымъ мужамъ истинъ вѣры и нравственности. Въ Коранѣ, въ толкованіяхъ Корана, въ агкаидѣ и другихъ мухаммеданскихъ книгахъ религіознаго содержанія пророки представляются такими лицами, которыхъ Богъ въ разныя времена посылалъ къ разнымъ племенамъ человѣческаго рода для возвѣщенія имъ божественной правды, милости или гнѣва Божія за исполненіе или неисполненіе воли Божіей. Когда былъ сотворенъ Адамъ, рассказываетъ Коранъ ⁽²⁾, Богъ всевышній повелѣлъ ангеламъ поклониться ему. И поклонились Адаму всѣ ангелы, кромѣ Иблиса. Онъ возсталъ, возгордился, за что Богъ проклялъ его, удалилъ отъ ангеловъ и далъ ему свободу до воскресенія. Послѣ этого, прибавляетъ Пиргили ⁽³⁾, Иблисъ сталъ вводить въ заблужденіе сыновъ Адама и дѣйствуетъ на нихъ подобно тому, какъ кровь течетъ въ жилахъ, т. е. внутреннимъ и непрерывнымъ образомъ. Средствомъ къ совращенію людей Иблисъ избралъ идолопоклонство и вообще многобожіе и такимъ образомъ постоянно отклонялъ людей отъ ис-

⁽¹⁾ См. Коранъ гл. 2, ст. 172 и 285 и гл. 4, ст. 135.

⁽²⁾ Тамже Гл. 2, стр. 32—36; гл. 7, ст. 10—17; гл. 15, ст. 28, 42; гл. 17, ст. 63—67. гл. 18, ст. 48; гл. 20, ст. 115; гл. 38, ст. 74—85.

⁽³⁾ стр. 9.

тиннаго богопочтенія къ служенію ложнымъ богамъ. Поэтому и Богъ всевышній постоянно посылалъ къ своимъ созданіямъ пророковъ, обязанныхъ научать людей вѣрѣ въ Бога единого (Аллаха). Съ такимъ именно понятіемъ о пророкахъ согласны мухаммеданскія опредѣленія выраженія: *посланникъ*, равнозначащаго въ общемъ его смыслѣ съ выраженіемъ: *пророкъ*. „Посланникъ, говоритъ Тавтазани, есть человѣкъ, котораго Богъ посылалъ къ людямъ для возвѣщенія имъ божественныхъ заповѣдей. Вѣрующимъ и благочестивымъ пророки возвѣщали о раѣ и наградахъ, а невѣрующимъ и непокорнымъ угрожали огнемъ и наказаніемъ. Подкрѣпляемые силою Божіею, они творили чудеса въ подтвержденіе проповѣдуемаго ими ученія“⁽¹⁾. Но главная цѣль, какую имѣлъ Богъ, когда посылалъ къ извѣстному народу своихъ пророковъ, состояла въ томъ, чтобы пророки научали людей вѣрѣ въ единого Бога. „Необходимо вѣровать, говорится у Пиргили, что у Бога всевышняго есть посланники, которыхъ Онъ посылалъ къ своимъ созданіямъ, чтобы они вѣровали въ Бога всевышняго и Его единство“⁽²⁾. Научая людей вѣрѣ въ Бога единого и нравственности, сообразной съ закономъ Божіимъ, пророки сохраняли въ чистотѣ наслѣдіе истинной вѣры, полученное еще въ раю первымъ человѣкомъ Адамомъ. Съ Адама именно начинается актъ божественнаго посланничества пророковъ и рядъ ихъ отъ Адама, какъ перваго мухаммеданскаго пророка проходитъ чрезъ всю почти исторію библейскихъ праотцевъ и пророковъ и наконецъ замыкается Мухаммедомъ⁽³⁾. Архангелъ Гавріиль считается у

(1) Шархъ-агкандъ, стр. 9 и 61. Приведенное выраженіе Тавтазани, очевидно, основано на разныхъ мѣстахъ Корона, каковы гл. 21, ст. 7—9; гл. 18, ст. 54; гл. 4, ст. 163 и др.

(2) Пиргили, стр. 9.

(3) Пиргили, стр. 9—10. Шархъ-агкандъ, стр. 75. Мухаммедъ соединялъ въ своемъ лицѣ духовную власть пророка съ гражданскою властью повелителя, государя современныхъ ему мухаммеданъ, а преем-

мухаммеданъ единственнымъ посредникомъ между Богомъ и пророками. По божественному велѣнію, онъ являлся къ пророкамъ, возвѣщалъ имъ волю Божию объ избраніи ихъ на пророческое служеніе и потомъ въ продолженіи этого служенія не оставлялъ ихъ въ необходимыхъ случаяхъ. Этотъ великій исполнитель воли Божіей, по представленію мухаммеданства, являлся 12 разъ Адаму, Еноху 4 раза, Ною 50 разъ, Аврааму 42 раза, Моисею 400 разъ, Иисусу Христу 9 разъ и Мухаммеду 24,000 ('). .

Мелочная точность мухаммеданскихъ богослововъ побудила ихъ опредѣлить въ точныхъ цифрахъ число пророковъ, бывшихъ отъ Адама до Мухаммеда и такимъ образомъ поставила въ противорѣчіе мухаммеданскіе авторитеты между собою. Въ Коранѣ нѣтъ положительныхъ данныхъ, на основаніи которыхъ можно было бы съ точностію опредѣлить число всѣхъ пророковъ, признаваемыхъ мухаммеданствомъ. Въ разныхъ мѣстахъ Корана упоминаются имена только двадцати восьми пророковъ, именно: Адамъ, Енохъ (Идрисъ), Ной, Гудъ, Салихъ, Авраамъ, Лотъ, Исаакъ, Измаиль, Іаковъ, Іосифъ, Ааронъ, Моисей, Шугайбъ, Іовъ, Давидъ, Соломонъ, Илія, Елисей, (Аль-Ясагъ) Іона, Дзу-ль-Кифль, Дзу-ль-Карнейнъ, Ездра, Захарія, Имранъ, Іоаннъ (Яхья), Іисусъ (Гыса), Мухаммедъ. Но въ Коранѣ есть два стиха, на основаніи которыхъ составлены преданія отъ лица Мухаммеда о числѣ всѣхъ пророковъ, хотя смыслъ этихъ стиховъ нисколько не оправдываетъ самыхъ преданій. Такъ говорится въ одномъ

ники Мухаммеда, какъ *последняго* пророка, не были пророками, а только намѣстниками, халифами его и соединяли въ себѣ гражданскую власть государя съ отправленіемъ духовной должности имама. У суннитовъ въ настоящее время турецкому султану усвоится титулъ верховнаго влстителя съ отѣнкомъ религіознымъ, почему онъ носитъ названія; халифъ, амиру-ль-мумининъ, т. е. повелитель вѣрующихъ и имаму-ль-муслиминъ, т. е. имамъ мусульманъ.

(') Д'Оссонъ. Полян. Карт. Оттом. Имп. т. 1. стр. 58—59.

стихъ „Мы (т. е. Богъ) посылали посланниковъ, о которыхъ уже рассказали тебѣ (Мухаммеду) прежде; посылали Мы и такихъ, о которыхъ не расскажем тебѣ“ (¹). И въ другомъ мѣстѣ: „Мы уже посылали посланниковъ прежде тебя; въ числѣ ихъ есть такіе, о которыхъ мы рассказали тебѣ, и такіе, о которыхъ Мы тебѣ не расскажем“ (²). Послѣдняя половина приведенныхъ стиховъ и даетъ мухаммеданскимъ богословамъ основаніе считать своихъ пророковъ сотнями тысячъ. Бяйзави, напримѣръ, толкуя послѣдній стихъ говоритъ: „когда говорится о числѣ пророковъ, то подразумѣвается 124000“ (³). Въ Шархъ-агкаидѣ приводятся два слѣдующія преданія отъ лица Мухаммеда: „въ нѣкоторыхъ преданіяхъ говорится о числѣ пророковъ. Такъ рассказываютъ, что Мухаммедъ, — миръ ему! былъ однажды спрошенъ о числѣ пророковъ и сказалъ: 124000“. А по другому преданію (Мухаммедъ будто-бы сказалъ): 224,000. Но лучше не ограничивать, продолжаетъ уважаемая мухаммеданами догматика, числа пророковъ опредѣленной цифрой; потому что уже Богъ всевышній сказалъ въ Коранѣ: Мы посылали посланниковъ, о которыхъ рассказали тебѣ и пр. и потому что для cadaго опредѣляющаго ихъ число есть опасность впасть въ двѣ крайности: или увеличить истинное число пророковъ, включивши въ него такихъ, какіе на самомъ дѣлѣ не были пророками, или же уменьшить это число, если исключить изъ него дѣйствительно бывшихъ пророковъ (⁴).

Что касается до значенія пророковъ, до ихъ авторитетности въ очахъ Божіихъ, то не всѣ они равны

(¹) Коранъ, гл. 4, ст. 162.

(²) Тамже, гл. 40, ст. 78.

(³) Бяйзави, У. 2. р. 217.

(⁴) Шархъ - агкаидъ, стр. 63. Джелаль-ед-динъ считаетъ всѣхъ пророковъ только 8000, изъ которыхъ 4000 были избраны изъ среды израильскаго народа, а 4000 изъ среды другихъ народовъ. См. 'Refutatio Alcorani. Magrac. p. 178 и 617. Казанскіе мухаммедане обыкновенно

между собою. Отъ самого Мухаммеда есть преданіе, въ которомъ онъ дѣлитъ всѣхъ пророковъ на двѣ группы: на *пророковъ* (набій) и *посланниковъ* (расуль). Эти два названія: *пророкъ* и *посланникъ*, на основаніи словъ Тавтазани, могутъ быть объяснены слѣдующимъ образомъ: названіе *посланникъ* есть общее по отношенію ко всѣмъ посылаемымъ Богомъ мужамъ, но вмѣстѣ съ этимъ оно есть и частное, специальное названіе, усвояемое только нѣкоторымъ изъ нихъ. Основаніе этому заключается въ томъ, что въ *посланникъ* непремѣннымъ условіемъ полагается иногда книга, въ противоположность *пророкамъ*, которые въ своемъ пророческомъ служеніи руководствовались книгою своего предшественника-посланника (¹). Только одни *посланники* имѣли священную книгу, данную имъ отъ Бога и чрезъ это именно возвышаются надъ *пророками* въ очахъ Божіихъ (²). По преданію Мухаммеда, *посланниковъ*, имѣвшихъ у себя книги священныя, было 330 (³), между тѣмъ какъ число всѣхъ книгъ священныхъ мухаммеданство опредѣляетъ 104 книгами, каковы: Коранъ, законъ Моисея, Евангеліе Иисуса, Псалмы Давида, 10 свитковъ Адама, 50 свитковъ Сіѳа, 30 свитковъ Еноха, 10 свитковъ Авраама (⁴).

при вопросѣ о числѣ пророковъ ссылаются на то преданіе, по которому ихъ считается 124000.

(¹) Шархъ агкаидъ, Стр. 9. См. также Refut. Alcoran. p. 467.

(²) Д'оссонъ, стр. 60.

(³) Refut. Alcoran. p. 467. Refut. in sur. XXII, IV.

(⁴) Въ Рисалѣ-и-Газизя на стр. 73 читаемъ еще слѣдующее: «Посланника можно назвать пророкомъ, но у посланника бываетъ книга, ниспосланная отъ Бога; пророка же нельзя назвать посланникомъ, потому что у пророка нѣтъ книги, ниспосланной отъ Бога. Говорятъ также, что Гавриилъ сообщалъ откровенія Божія посланникамъ въ то время, когда они находились въ бодрственномъ состояніи,—а пророкамъ, во снѣ. Говорятъ также, что посланники суть учителя пророковъ, а пророки—ихъ ученики.—Послѣдній признакъ, какимъ различаются посланники отъ пророковъ можно сравнить съ выраженіями 4 Цар. гл. 2: *пророкъ и сыны пророковъ*.

Изъ всѣхъ посланниковъ особенно прославлены Богомъ Моисей и Мухаммедъ, потому что съ ними разговаривалъ самъ Богъ: съ первымъ ⁽¹⁾ на горѣ Синайской, а съ послѣднимъ на небѣ, во время путешествія его по семи небесамъ, т. е. въ ночь *миграджа*. Моисей поэтому и извѣстенъ у мухаммеданъ подъ именемъ *собесѣдника Божія*. Но одному только Мухаммеду усвоится честь быть „радостію вселенной и гордостію ея“, такъ какъ, по преданію, Богъ сотворилъ небеса ради Мухаммеда. Сравнительно со всѣми пророками, Мухаммедъ почитается мухаммеданами какъ *превосходнѣйшій посланникъ* ⁽²⁾ и *печатъ пророковъ* ⁽³⁾. Мухаммедъ принесъ людямъ полнѣйшее и совершеннѣйшее откровеніе воли Божіей, заключенное въ Коранѣ. „Мухаммедъ, читаемъ у Пиргили, есть превосходнѣйшій изъ пророковъ и послѣдователи его суть лучшій народъ, потому что бывшіе прежде него пророки были посы-

(1) Коранъ, гл. 4, ст. 162; Пиргили, стр. 6.

(2) Шархъ-агкаидъ, стр. 62 и во мн. др. книгахъ.

(3) Коранъ гл. 33, ст. 40. Нужно замѣтить, что, по вѣрованію мухаммеданъ, Мухаммедъ одинъ изъ всѣхъ пророковъ имѣлъ видимый знакъ пророческаго своего назначенія. Это такъ называемая печать пророчества. Да и вообще мухаммедане стараются придать Мухаммеду особенныя черты даже и въ отношеніи его физическихъ качествъ. Такъ напримѣръ описываются они въ одномъ арабскомъ отрывкѣ: «качества пророка да—благословить его Богъ и да привѣтствуетъ: былъ посланникъ Божій—да благословить его Богъ и да привѣтствуетъ! полонъ тѣломъ, исполненъ величія, средняго роста; лице его блистало блескомъ луны въ ночь полнолунія. Онъ былъ умѣренныхъ формъ тѣла, т. е. длиннѣе укороченныхъ и короче удлиненныхъ; цвѣтомъ лица онъ былъ бѣлъ до блеска, тонко и длиннобровый, съ большими черными глазами и орлинымъ носомъ; съ густою бородою, съ широкимъ лбомъ и рѣдкими зубами. Онъ былъ большоголовъ, широкоплеченъ, съ длинными локтями, твердыми костями рукъ и стопъ, съ толстыми оконечностями тѣла, съ равно высокимъ животомъ и грудью. Онъ былъ широкогрудъ, имѣлъ толстыя суставы у костей, съ широкими плечами... Между крыльцами его находилась такъ называемая *печать пророческаю его назначенія*, красная, на подобіе голубянаго яйца. См. Опытъ грам. араб. языка. М. Навроцкаго. стр. 494—495. Белье подробное описаніе мухаммедовой личности см. въ Миссіонер. противум. Сборникѣ. Казань. 1873. выпускъ II. стр. 109—115.

лаемы къ одному какому нибудь народу, тогда какъ нашъ пророкъ, миръ ему! былъ посланъ ко всѣмъ племенамъ рода человѣческаго и къ демонамъ ⁽¹⁾ и законъ его будетъ продолжаться до дня воскресенія. Даже когда будетъ посланъ Иисусъ, миръ ему!—то онъ будетъ судить людей по закону нашего пророка, Мухаммеда, благословеніе Божіе и миръ ему! ⁽²⁾.

Въ ученіи о пророкахъ у мухаммеданъ важное значеніе имѣеть еще такъ называемый „Свѣтъ Мухаммеда“. По представленію Рабгузы, свѣтъ этотъ составляетъ особенное преимущество пророковъ, находится у нихъ на лбу, проявляясь здѣсь въ особенномъ сіяніи. Извѣстный мухаммеданскій историкъ и богословъ, Мирхондъ Балхскій и другіе мухаммеданскіе ученые думаютъ, что этотъ свѣтъ составляетъ самое первое твореніе божественнаго всемогущества, какъ это видно и изъ преданія самого Мухаммеда: „сказалъ пророкъ, миръ ему! прежде всего Богъ сотворилъ мой свѣтъ“ ⁽³⁾. Эта свѣтлая первосозданная эссенція, по сотвореніи, раздѣлилась на двѣ части. Тончайшая ея часть была названа *нуръ*, т. е. *свѣтъ*, а другая, болѣе грубая, но всетаки лучшая среди прочихъ предметовъ, была названа *наръ* т. е. огонь. Изъ послѣдней были сотворены джинны съ ихъ потомствомъ, какъ это видно и изъ Корана ⁽⁴⁾, тогда какъ изъ первой были образованы высшія горнія существа, звѣзды и души пророковъ. Такимъ образомъ душамъ пророковъ приписывается не только происхожденіе изъ Мухаммедова свѣта, но и предсуществованіе ихъ, что не противоречитъ и духу

⁽¹⁾ У того же Пиргили читаемъ: «пророкъ нашъ, милость Божія и миръ ему! сказалъ: «если бы Богъ всевышній помогъ мнѣ, то я непременно обратилъ бы самаго Иблиса (дьявола) къ Исламу». Относительно же демоновъ (джинны) Коранъ увѣряетъ, что они слушали проповѣдь Мухаммеда и нѣкоторые изъ нихъ увѣровали въ Бога и посланника Его. т. е. Мухаммеда. См. Коранъ гл. 46, ст. 28—30; гл. 72, ст. 4—4.

⁽²⁾ Пиргили стр. 9—10.

⁽³⁾ Рабгузы стр. 447.

⁽⁴⁾ См. гл. 15, ст. 27 и гл. 55, ст. 14.

Корана. „По философіи Корана, говоритъ Каземъ-Бекъ, души человѣческія сотворены за нѣсколько сотъ тысячъ лѣтъ до созданія вселенной. Эти души покоились и теперь покоятся въ невидимомъ мирѣ, и чтобы перейти въ вѣчность, онѣ должны принимать вещественную форму (т. е. тѣло) для испытанія“ (¹). Рабгузы доказываетъ эту мысль слѣдующимъ разсказомъ: „Адаму было обѣщано, что его жизнь продолжится тысячу лѣтъ. Въ день этого обѣщанія онъ увидѣлъ какія-то существа, у которыхъ на главахъ блисталъ свѣтъ, спросилъ Бога: Боже мой! что это за люди? и получилъ отвѣтъ: это твои потомки. Между ними Адамъ увидѣлъ одного, у котораго лице испускало лучъ свѣта и спросилъ: Боже мой! это кто?—Это Давидъ, миръ ему! былъ отвѣтъ. Тогда Адамъ еще спросилъ: сколько лѣтъ ему назначено для жизни?—60 лѣтъ, былъ отвѣтъ. Адамъ сотворилъ молитву: Боже мой! продли жизнь его! Былъ отвѣтъ: Адамъ! перо уже написало на *скрижали предопредѣленія*; прибавить нельзя! Адамъ сказалъ: Боже мой! Ты назначилъ мнѣ тысячу лѣтъ для жизни; я уступаю Давиду 40 лѣтъ изъ моихъ годовъ. Явилось повелѣніе: дай росписку въ этихъ словахъ. Адамъ далъ росписку; свидѣтели подписали“... Лѣта Давида вполнѣ дѣйствительно достигли, замѣчаетъ Рабгузы, до ста, а жизнь адама вмѣсто 1000 лѣтъ, продолжалась только 960 лѣтъ (²). Въ этомъ разсказѣ душа Давида вмѣстѣ съ другими душами является существовавшею уже при жизни Адама. Подобнымъ образомъ и Авраамъ видѣлъ и слышалъ голосъ всѣхъ своихъ будущихъ потомковъ, когда онъ построилъ съ Измаиломъ Каабу и взывалъ къ нимъ, по повелѣнію Божію, о путешествіи въ Мекку на праздникъ (халджъ) (³).

Такъ какъ далѣе назначеніе всѣхъ пророковъ состояло въ томъ, чтобы проповѣдывать людямъ единство

(¹) Бабъ и Бабиды. Спб. 1865. стр. 142. прим.

(²) Рабгузы, стр. 34—35; ср. Коран. гл. 7. ст. 171.

(³) Рабгузы, стр. 35—36; ср. Коран. гл. 7, ст. 171.

Божіе, составляющее основаніе Ислама, то жизнь ихъ особенно дорога въ очахъ Божіихъ. За насильственную смерть пророка Богъ наказываетъ, по словамъ Рабгузы, современное умерщвленному пророку человечество смертію 70000 человекъ, какъ это было, напримеръ, во время смерти пророковъ Захаріи и Іоанна (¹). Мысль, что жизнь пророковъ особенно дорога въ очахъ Божіихъ, высказана въ другомъ мѣстѣ у того же Рабгузы еще рѣзче, именно, что даже и животныя сознаютъ запрещеніе Божіе касаться тѣла пророковъ. „Іосифа, рассказываетъ онъ, продали братья въ Египеть, а отцу своему, Іакову, сказали, что сына его растерзаль волкъ. Когда Іаковъ много плакалъ объ Іосифѣ, то прочіе сыновья сказали родителю: батюшка, неужели ты и себя убьешь изъ-за Іосифа? Если ты желаешь, то мы поймемъ и приведемъ къ тебѣ того волка, который растерзалъ Іосифа! Іаковъ сказалъ: приведите. Сыновья отправились. На лугу попался имъ волкъ. Они поймали его, привязали за шею, намазали кровію пасть его и, приведши къ Іакову, сказали: вотъ волкъ, растерзавшій Іосифа! Когда пророкъ Іаковъ увидѣлъ окровавленную пасть волка, то испустилъ вздохъ и сотворилъ молитву: Боже мой! даруй языкъ волку, чтобы онъ могъ говорить. Было повелѣніе отъ Бога: ты спрашивай, а Я дамъ ему возможность отвѣчать. Тогда Іаковъ сказалъ: волкъ! зачѣмъ ты съѣлъ моего Іосифа? Волкъ, получивши возможность говорить, сказалъ: посланникъ Божій! неужели ты не знаешь, что *тѣло всѣхъ пророковъ запрещено животнымъ*“ (²).

Пользуясь такими преимуществами во время земной жизни, пророки и по смерти находятся въ великой милости у Бога. Тѣла ихъ не подлежатъ тлѣнію, а души прямо допускаются къ райскимъ блаженствамъ, тогда какъ души прочихъ людей до послѣдняго суда

(¹) Разсказъ объ Іоаннѣ, стр. 398.

(²) Рабгузы, стр. 138.

не могутъ проникнуть въ рай. Въ раю пророки занимаютъ самыя высшя степени блаженства, потому что отличаются отъ прочихъ людей превосходствомъ своихъ душъ⁽¹⁾, созданныхъ изъ Мухаммедова свѣта. По сравненію Таджу-д-дина достоинство святыхъ и пророковъ предъ Богомъ такъ различны, какъ одна капля воды въ сравненіи съ цѣлымъ моремъ⁽²⁾. По ученію агкаида, обыкновенные люди выше обыкновенныхъ ангеловъ; ангелы—посланники⁽³⁾ выше обыкновенныхъ людей; но *посланники изъ людей выше и посланниковъ—ангеловъ*⁽⁴⁾.

Наконецъ сюнниты признаютъ *безгрѣшность* всѣхъ пророковъ вообще и особенно Мухаммеда. Но подъ словомъ безгрѣшность они разумѣютъ: 1) совершенное отсутствіе лжи; отсутствіе *кюфры*, т. е. преступленія дѣйствіемъ или словомъ противъ мухаммеданской вѣры и ея святыни, преступленія сознательнаго по невѣрію и 2) отсутствіе всякаго умышеннаго преступленія. Самое понятіе о *невинности*, *безгрѣшности* сюнниты опредѣляютъ слѣдующимъ образомъ: „Богъ не создалъ въ рабѣ никакого грѣха, несмотря на то, что сила и воля творить грѣхъ остается въ природѣ человѣка“. Такой безгрѣшности сюнниты не приписываютъ никому. „Тогда не было бы, говорятъ они, никакого достоинства въ добрыхъ дѣлахъ святыхъ, достигшихъ высшей степени благочестія долговременнымъ воздержаніемъ, побѣдою надъ искушеніями и умерщвленіемъ страстей; тогда Богъ не сказалъ бы пророку (т. е. Мухаммеду): „Пророкъ! зачѣмъ запрещаешь то, что Богъ разрѣшилъ

(1) Д'оссонъ, стр. 179.

(2) Рисаля и Газизя, стр. 74.

(3) По ученію мухаммеданства между ангелами различаются обыкновен. ангелы и посланники, т. е. пророки. Толков. Бяйзави на гл. 35, ст. 1 Корана.

(4) Шархъ-агкаидъ, стр. 80—81; Рисаля и Газизя стр. 74—75

тебѣ“ (1). Или: „Богъ простилъ тебѣ грѣхи твои прежніе и послѣдующіе“ (2). Равнымъ образомъ и Мухаммедъ не сказалъ бы окружающимъ его грѣшникамъ: „подлинно я человекъ (плоть) какъ и вы“ (3). Такимъ образомъ сунниты допускаютъ въ пророкахъ только неумышленные преступленія и говорятъ, что неумышленные проступки не мѣшаютъ условіямъ пророческой безгрѣшности (4). Важныя же умышленные преступленія отнюдь не приписываются пророкамъ ни до, ни послѣ вступленія ихъ въ пророческое служеніе. Шитты же признаютъ, что всѣ пророки необходимо должны быть безгрѣшны и при томъ эту безгрѣшность считаютъ абсолютной, совершенной, такъ что пророки по самой природѣ, по благодати Божіей освобождены отъ возможности грѣшить (5).

Таковы главные пункты мухаммеданскаго ученія о пророкахъ. Теперь можетъ быть совершенно очевидна мысль, что это ученіе имѣетъ весьма важное значеніе въ системѣ мухаммеданства, какъ религіи, по преиму-

(1) Коранъ, гл. 66, ст. 1. См. прим. въ Коранѣ Казимірскаго.

(2) Гл. 48, ст. 1.

(3) Глава 40, ст. 5.

(4) У Рабгузы мы читаемъ слѣдующій разсказъ, доказывающій, что неумышленные преступленія не нарушаютъ святости пророка «Когда наступитъ день воскресенія—вѣруемъ въ него и признаемъ его—Богъ всевышній скажетъ нѣкому ангелу: сдѣлай воззваніе, есть ли кто нибудь изъ сыновъ Адама совершенно безгрѣшный. Этотъ ангелъ три раза сдѣлаетъ воззваніе, говоря: есть ли совершенно безгрѣшный сынъ Адама? На третіе воззваніе Іоаннъ, миръ ему! подастъ голосъ за себя. А всѣ прочіе пророки и святые не подадутъ голоса за себя и будутъ стоять, сохраняя молчаніе изъ скромности. Въ тотъ моментъ одинъ муравей воззоветъ къ Іоанну: ты умертвилъ меня, раздавивши во время совершенія омовенія. Также одна муха скажетъ Господу: въ мірѣ томъ я, когда жаждала, пила до насыщенія влагу слезъ на глазахъ Іоанна. Боже! переведи на меня вину его, состоящую въ томъ, что онъ раздавилъ того муравья! Богъ всевышній принялъ ея просьбу». Стр. 396—397.

(5) Изложеніе нач. мусул. законов. Н. Торнау стр. 43. См. так. Рус. Слово. 1860 г. мартъ. стр. 294 — 297. О значеніи Имама, его власть и достоинство. Мирзы А. Каземъ-Бека.

шеству *пророческой*. Точно также теперь может быть понятно, почему и Мухаммедъ пользуется у мухаммеданъ такую необыкновенною почетомъ, какъ это видно изъ слѣдующихъ хвалений, относящихся къ Мухаммеду: „Безчисленное благословеніе да будетъ надъ пророкомъ, миръ ему! Онъ направилъ людей этого міра на прямой путь и самъ есть пророкъ ихъ. Онъ есть единый пророкъ, созданный для этого міра.... Онъ другъ Господа. Только одного Мухаммеда, миръ ему! Богъ избралъ изъ среды людей и сдѣлалъ своимъ другомъ... Мухаммедъ, миръ ему! есть царь царей и свѣтъ вѣры и ходатай за народъ свой въ день послѣдняго суда“ (1) и проч. тому подобныя.

4) ЗАМѢЧАНІЯ О НѢКОТОРЫХЪ ЧАСТНЫХЪ ПУНКТАХЪ МУХАММЕДАДСКАГО УЧЕНІЯ О ПРОРОКАХЪ.

Мы указали выше на отношеніе мухаммеданскаго ученія о пророкахъ къ ученію евѣнитовъ. Чтобы опредѣлить степень самостоятельности мухаммеданскаго ученія о пророкахъ, представимъ теперь замѣчанія о нѣкоторыхъ частныхъ пунктахъ этого ученія. Большинство пророческихъ именъ, перечисленныхъ въ Коранѣ, библейскаго происхожденія, каковы: Адамъ, Енохъ, Ной, Лотъ, Авраамъ, Измаиль, Исаакъ, Іаковъ, Іоаннъ, Ааронъ, Моисей, Іовъ, Елисей, Илія, Іона, Давидъ, Соломонъ, Ездра, Захарія, Іоаннъ и Іисусъ. Всѣ эти имена настолько извѣстны какъ іудеямъ, такъ и христіанамъ, что о переходѣ ихъ въ Исламъ нѣтъ надобности и говорить, тѣмъ болѣе, что многія изъ перечисленныхъ именъ извѣстны были и у древнихъ еретиковъ іудейскаго и христіанскаго направленія, которыхъ было много въ Аравіи и которыми, слѣдовательно, Мухаммедъ былъ окруженъ со всѣхъ сторонъ. Что касается до прочихъ, упоминаемыхъ въ

(1) Рисаля-и-Газизя стр. 33—35.

Коранъ именъ пророческихъ, то они стали извѣстны Мухаммеду изъ разныхъ источниковъ. Такъ на примѣръ имя Дзу-ль-Карнейна было заимствовано имъ изъ распространенныхъ въ Аравіи талмудическихъ разсказовъ объ одномъ изъ древнихъ царей. Бяйзави называетъ его царемъ Греціи и Персіи (¹). Дзу-ль-Кифль есть имя какого-нибудь библейскаго пророка, но какого именно, опредѣлить трудно. Бяйзави въ одномъ мѣстѣ (²) называетъ его внукомъ Иова, а въ другомъ мѣстѣ (³) относитъ это имя къ Иліи и говоритъ, что другіе отождествляютъ его съ Исусомъ Навиномъ, а иные съ Захаріею. Шпрентеръ отказывается опредѣлить, кого именно нужно разумѣть подъ этимъ именемъ, а говоритъ только, что оно было популярнымъ названіемъ какого-то пророка (⁴). Во всякомъ случаѣ это имя какого-нибудь ветхозавѣтнаго пророка, близкаго по времени къ пророку Иліи и попало въ Коранъ отъ арабскихъ іудеевъ. Вообще имена пророковъ упоминаемыхъ въ Коранѣ стали извѣстны Мухаммеду отчасти отъ іудеевъ, а отчасти изъ другихъ источниковъ.

Въ Коранѣ не замѣтно различія между пророками. Всѣ они безъ особенной, повидимому, предрасположенности къ какой-нибудь теоріи называются или *пророками* или *посланниками*. Въ разныхъ мѣстахъ Корана оба эти названія часто прилагаются къ одной и той же личности. Въ 4 гл. 169 ст. Исусъ Христосъ, на примѣръ, называется *посланникомъ* (⁵), и въ гл. 19, ст. 31 *пророкомъ*. Мухаммедъ во многихъ мѣстахъ Корана называется пророкомъ, а во многихъ—посланникомъ, и не только въ разныхъ главахъ, но въ одной и той

(¹) V. I. p. 572. Толкован. на гл. 18, ст. 82 Корана.

(²) V. 2. p. 189. Толкован. на гл. 38, ст. 48.

(³) V. 1. p. 622.

(⁴) Sprenger. V. II, S. 270—371 Anmerk 1.

(⁵) Глав. 61, ст. 6; гл. 5 ст. 79 и 111.

же (¹) и даже въ одномъ и томъ же стихѣ (²). Точно также называются въ одномъ и томъ же стихѣ посланникомъ и пророкомъ Моисей (³) и Измаиль (⁴). Мухаммедъ, слѣдовательно, не различалъ названія *пророкъ* отъ названія *посланникъ* и современное мухаммеданское ученіе о различіи этихъ названій есть очевидно позднѣйшее изобрѣтеніе. Какъ выше сказано, современное мухаммеданское ученіе называетъ *посланниками* тѣхъ пророковъ, которымъ даны были священныя книги, напримѣръ Адамъ, Сіюъ, Енохъ, Авраамъ, Моисей, Давидъ, Іисусъ и Мухаммедъ, а между тѣмъ въ Коранѣ только имена Авраама, Моисея (⁵), Давида (⁶) Іисуса (⁷) и Мухаммеда (⁸) соединяются съ представленіемъ о священныя книгахъ. Имени Сіюа въ Коранѣ совсѣмъ нѣтъ. Объ Адамѣ хотя и упоминается нѣсколько разъ въ Коранѣ, но о томъ, что ему даны были свитки не только нѣтъ и помину, но онъ не называется тамъ ни посланникомъ, ни пророкомъ. Также не говорится въ Коранѣ и о свиткахъ Еноха, хотя Енохъ и называется тамъ пророкомъ (⁹). Въ какое бы время ни изобрѣтена была мухаммеданская теорія о священныя книгахъ—была ли она извѣстна еще самому Мухаммеду, но не развита имъ въ Коранѣ, или же была составлена послѣ Мухаммеда,—подъ свитками Адама, Сіюа, Еноха, Авраама нужно разумѣть апокрифическія сказанія, приписанныя этимъ праотцамъ, такъ какъ мы знаемъ разныя апокрифическія евангелія и заветы со-

(¹) Срав. гл. 33, ст. 40 и 49 и мн. др.

(²) Глав. 7, ст. 156.

(³) Глав. 19, ст. 52.

(⁴) Глав. 19, ст. 53.

(⁵) Глав. 53, ст. 37—38; гл. 87, ст. 19; гл. 5, ст. 47 и др.

(⁶) Гл. 2, ст. 252; гл. 3, ст. 181; гл. 4, ст. 164; гл. 17, ст. 57.

(⁷) Гл. 5, ст. 50 и др.

(⁸) Гл. 5, ст. 52 и др.

(⁹) Гл. 19, ст. 52.

единенныя съ именами этихъ праотцевъ. Во всякомъ случаѣ мухаммеданство своеобразно представляетъ исторію божественнаго откровенія. Мухаммедъ и ближайшіе его послѣдователи, приводившіе въ систему ученіе Корана, вращались болѣе среди еретиковъ и потому мало знакомы были съ православнымъ христіанскимъ ученіемъ. Уже самое отрицаніе подлинности библейскихъ книгъ представляетъ собою чисто еретическое ученіе. Назареи, напримѣръ, почитали Моисея пророкомъ; признавали, что ему дана была книга закона, но вмѣстѣ съ этимъ отрицали подлинность его (1). Скептицизмъ назареевъ былъ очень полезенъ Мухаммеду: отрицаніемъ подлинности закона Моисеева Мухаммедъ могъ оградить проповѣдуемое имъ ученіе отъ возраженія іудеевъ и христіанъ, какъ несогласное съ библейскимъ. Мухаммедъ, слѣдовательно, только расширилъ взглядъ назареевъ и началъ отрицать также подлинность и Евангелія, прибавивши къ этому, что іудеи и христіане уничтожили пророчества о Мухаммедѣ въ своихъ священныхъ книгахъ.

Приближаясь въ своемъ основаніи къ евіонитскому ученію о тожествѣ ветхозавѣтной и новозавѣтной религіи, мухаммеданство вѣруеть, что отъ Адама до Мухаммеда была на землѣ одна истинная религія—Исламъ и потому представляетъ пророками всѣхъ ветхозавѣтныхъ праотцевъ и пророковъ, а равно и нѣкоторыхъ новозавѣтныхъ святыхъ мужей, какъ напримѣръ великомученика Георгія. Не зная хорошо библейской ветхозавѣтной и новозавѣтной исторіи, мухаммеданство, подъ вліяніемъ своей фантазіи, любящей представлять все въ грандіозныхъ размѣрахъ,—считаетъ своихъ пророковъ сотнями тысячъ (по одному преданію 124000, а

(1) Sprenger. V. I. S. 40—41.—Вѣрнѣе, кажется, было бы сказать, что назареи отрицали неповрежденность Пятикнижія, равно какъ и Евангелій. См. Pluquet, Dictionnaire des Hérésies, t. 2. 1845. Paris. *Nazaréens*. Ред.

по другому 224000). Это чрезвычайно большое число признаваемыхъ мухаммеданами пророковъ могло возникнуть вслѣдствіе политическаго господства мухаммеданъ надъ магами, сабійцами, езидами и послѣдователями другихъ религій, исповѣдники которыхъ стремились внушить своимъ мухаммеданствующимъ властителямъ уваженіе къ магізму, сабізму и под. Мухаммедане дѣйствительно соблазнялись ученіемъ напримѣръ сабійцевъ о ихъ пророкахъ, имена которыхъ они умышленно сближали съ именами библейскихъ пророковъ: признаваемыхъ мухаммеданами, а сабійцы въ свою очередь старались успокоить ихъ. Вотъ слова г. Хвольсона: „мухаммедане тогда только терпѣли другія религіи, когда ихъ исповѣдники вѣровали въ какого-нибудь посланнаго Богомъ пророка, признаваемаго и Исламомъ; но это не повредило хитрымъ сабійцамъ: они своего Агатодамона переименовали въ Сива, а Гермеса въ Еноха, выдали ихъ за основателей своей религіи, производили себя отъ вымышленнаго сына Гермесова и имѣли въ запасѣ еще множество другихъ пророковъ, какъ Орфей, Гомеръ, Солонъ и под.“ (1). „Подобно сабійцамъ, говоритъ г. Хвольсонъ, и маги отождествляли своего древняго короля Kajumarth'a съ Адамомъ. Но извѣстно, что маги ничего не знали ни объ Адамѣ, ни объ Авраамѣ, а старались явно поставить свою религію въ связь съ этими патріархами, чтобы такимъ образомъ обмануть мухаммеданъ и снискать у нихъ терпимость къ своей вѣрѣ. Али-бенъ-Мухаммедъ аль-Фахри, говоря о магахъ, которые называли себя народомъ Авраамовымъ и послѣдователями высочайшаго закона и высокой вѣры, упоминаетъ о Зороастрѣ съ прибавленіемъ выраженія: „миръ ему“! употребляемаго мухаммеданами только при именахъ святыхъ мужей или пророковъ. Къ этому Фахри прибавляетъ, что многіе мухаммеданскіе ученые считаютъ Зороастра до-мухаммеданскимъ проро-

(1) Die Ssabier und der Ssabismus, B. 1. S. 628.

комъ, какъ Хызра, Лукмана и др. (¹). На такомъ же, вѣроятно, основаніи Мухаммедъ занесъ въ Коранъ имена Дзуль-ль-Карнейна (²) и Лукмана (³) и представилъ ихъ проповѣдниками единства Божія. Шпренгеръ въ объясненіе необыкновенно большаго числа мухаммеданскихъ пророковъ замѣчаетъ. „Мы не удивимся столь большому числу мужей Божіихъ, если представимъ себѣ, что мендаитами (сабійцами) признавались даже персидскіе пророки. Слѣдовательно, увеличивать число пророковъ было сообразно съ тою цѣлю мухаммеданъ, чтобы включать въ число пророковъ всякую личность, о которой они находили какія нибудь извѣстія“ (⁴). Намъ кажется, что мухаммеданство, опредѣляя въ точной цифрѣ число пророковъ, подъ которыми оно разумѣетъ главнымъ образомъ провозвѣстниковъ единства Божія, имѣло въ виду подкрѣпить авторитетъ Ислама, какъ вѣрованія искоконнаго и вмѣстѣ съ тѣмъ возвеличить Мухаммеда, какъ *последняго и превосходнѣйшаго пророка*. Только, имѣя въ виду эту цѣль, и можно объяснить себѣ такую довѣрчивость мухаммеданства, съ какою оно относилось къ увѣреніямъ сабійцевъ, маговъ и под. о своихъ мнимыхъ пророкахъ. Опредѣливши же въ точныхъ цифрахъ число пророковъ, мухаммеданство позаботилось опредѣлить и число *посланниковъ*. Замахшари и Измаиль даютъ для этой цѣли двѣ цифры, очень близко подходящія, одна къ другой: первый—330, а второй—370 (⁵).

Въ Коранѣ мало замѣтно философскихъ обобщеній. Философскій элементъ внесенъ былъ въ систему мухаммеданства уже во времена схоластики, которая старалась помирить богословіе съ философіею. Нельзя

(¹) Die Ssabier und. der Ssabismus B. 1. S. 647—648.

(²) Гл. 18, ст. 82—99.

(³) Гл. 31, ст. 11—18.

(⁴) B. 1, S. 48, Anmevk. 1.

(⁵) Refut. Alcorani, p. 467. Refut. in sur XXII, IV.

не замѣтить при этомъ той неопредѣленности, какая обыкновенно проглядываетъ въ толкованіяхъ мухаммеданъ на частные вопросы своей религіи. Нѣкоторые ученые мухаммеданскіе считаютъ на примѣръ первосозданнымъ предметомъ *скрижалъ* (ляуху-ль-махфузъ), на которой написаны предвѣчныя судьбы міра, иные—*перо*, которымъ были написаны эти судьбы, наконецъ нѣкоторые—*Мухаммедовъ свѣтъ*, который иные называютъ также *разумомъ*. Благоговѣйное отношеніе къ личности Мухаммеда, говоритъ Шпренгеръ ⁽¹⁾, очень рано и особенно большихъ размѣровъ достигло у шиитовъ. „Когда Богъ опредѣлилъ, рассказываетъ шиитская легенда, призвать къ бытію законы вселенной, вложить въ матерію элементы жизни и сообщить видимой твари бытіе, тогда Онъ, прежде нежели распростеръ землю и возставилъ надъ нею небесный сводъ, далъ матеріи видъ тонкой, нѣжной пыли (атомовъ). Самъ Онъ обиталъ въ неизреченной славѣ и невыразимомъ могуществѣ и испустилъ потомъ изъ себя искру своего божественнаго свѣта; атомы матеріи поднялись и соединились съ божественной искрой, которая *есть душа Мухаммеда*. Богъ сказалъ: ты избранникъ, ты избранный: Въ тебѣ обитаетъ мой свѣтъ и руководство къ прямому пути; ради тебя Я распростираю землю и заставляю течь воду; ради тебя Я поднимаю надъ землею небесный сводъ; ради тебя Я назначаю награды и наказанія; ради тебя Я создаю рай и преисподнюю. Послѣ этого Богъ изрекъ вѣроисповѣдный символъ: „нѣтъ божества, кромѣ Бога, Мухаммедъ—посланникъ Божій. Когда былъ сотворенъ Адамъ, этотъ свѣтъ былъ вложенъ въ отца человѣческаго рода; а когда Адамъ родилъ Сива, свѣтъ перешелъ и на него и свѣтился отъ его чела и такимъ образомъ переходилъ отъ отца къ сыну до тѣхъ поръ, пока воплотился въ Мухаммедъ“.

(1) В. I. S. 294—295.

Первоначально учение о мухаммедовомъ свѣтѣ было догмою шиитовъ, которые считали его и достояніемъ своихъ имамовъ, а въ послѣдующее время, какъ видно изъ Рабгузы, учение о мухаммедовомъ свѣтѣ перешло и къ суннитамъ, но утратило у нихъ первоначальное свое значеніе. Сунниты вообще отличаются отъ шиитовъ своимъ консервативнымъ характеромъ. Въ ихъ религіозной системѣ всегда замѣтно было отсутствіе философскаго направленія и она поэтому почти не подвергается никакимъ измѣненіемъ. Поэтому и учение о Мухаммедовомъ свѣтѣ, потеряло у суннитовъ свой метафизическій смыслъ, какой оно имѣетъ у шиитовъ. Казанскіе мухаммедане, можетъ быть, даже по своей нелюбви къ философскому, отвлеченному мышленію, въ настоящее время знаютъ только самое выраженіе: *свѣтъ Мухаммеда*. Рабгузы также совершенно игнорируетъ подробности Мирхондова ученія о сотвореніи душъ пророческихъ изъ Мухаммедова свѣта. Онъ считаетъ Мухаммедовъ свѣтъ только какимъ-то особеннымъ сіяніемъ на лбу у нѣкоторыхъ пророковъ, т. е. въ буквальномъ смыслѣ свѣтомъ, оставляя въ сторонѣ прочія метафизическія подробности шиитскаго ученія. Мирхондъ, шиитскій ученый, допуская сотвореніе прежде всего Мухаммедова свѣта, самъ же и объясняетъ это ученіе. Онъ замѣчаетъ, что, только допустивши мысль о Мухаммедовомъ свѣтѣ, какъ о первосозданной эссенціи, и можно объяснить то мухаммеданское вѣрованіе, по которому все, кромѣ Бога, возникло при посредствѣ Мухаммедова свѣта, какъ это подтверждается преданіемъ: „если бы не ты, Мухаммедъ, (сказалъ Всевышній), Я не сотворилъ бы небеса“. Г. Холмогоровъ ⁽¹⁾ объясняетъ это тѣмъ, что позднѣйшіе мухаммеданскіе богословы старались примѣнить къ Мухаммеду выраженіе христіанскаго символа вѣры: *имже вся быша*. Самъ Мухам-

(1) Шейхъ Маслихуддинъ Саади Ширазскій и его значеніе въ исторіи персидской литературы. Казань. 1865, стр. 114.

медь любить въ нѣкоторыхъ случаяхъ своей жизни придавать себѣ черты, заимствованныя изъ событій евангельскихъ. Такъ при вступленіи въ Медину, послѣ бѣгства изъ Мекки, послѣдователи его держали надъ его головою пальмовыя вѣтви; по свидѣтельству Имама Газзали, однажды Мухаммедъ насытилъ малымъ количествомъ пищи болѣе 80 человекъ, а въ другой разъ цѣлое войско нѣсколькими финиками, причемъ было соблюдено не мало остатковъ (1). Если ближе вѣмотрѣться въ представленное мухаммеданское ученіе о Мухаммедовомъ свѣтѣ, то нетрудно умотрѣть въ этомъ ученіи ясныя слѣды ученія Филона и евіонитовъ. Съ одной стороны Мухаммедовъ свѣтъ, какъ Филоновъ *логосъ* есть посредникъ между Богомъ и міромъ, при помощи котораго Богъ сотворилъ міръ. „Мысль о сотвореніи Богомъ всего при посредствѣ *высшаго разума, слова, высшей премудрости* не покажется, говорить г. Холмогоровъ, новостію въ устахъ мухамеданскихъ богослововъ, если сообразить мнѣніе Филона и александрійской школы о томъ же предметѣ (2)“. Нѣкоторые мухаммеданскіе богословы, какъ мы уже видѣли, называютъ свѣтъ Мухаммеда *разумомъ*. Съ другой стороны, *свѣтъ Мухаммеда* имѣетъ сходство и съ Духомъ Божіимъ евіонитовъ, который даетъ откровеніе, творить міръ и пр. По мухаммеданскому (шитскому) ученію, изъ Мухаммедова свѣта сотворено все и самыя души пророковъ: по ученію суннитовъ этотъ свѣтъ составляетъ преимущество пророковъ, отражаясь у нихъ на лбу особымъ сіяніемъ и переходя отъ Адама ко всѣмъ пророкамъ до Мухаммеда включительно. Въ этомъ переходѣ Мухаммедова свѣта къ пророкамъ виднѣтъ намекъ на ученіе евіонитовъ о воплощеніяхъ Христа въ разныхъ пророкахъ, съ тѣмъ различіемъ, что Мухаммедъ занимаетъ мѣсто Іисуса, бывшаго, по ученію евіонитовъ, послѣднимъ воплощеніемъ Христа.

(1) Россск. Specimen historiae arabum, p. 188.

(2) Шеихъ Мослихуддинъ Саади Ширазскій стр. 111.

У мухаммеданъ пророки, какъ носители Мухаммедова свѣта и какъ проповѣдники единства Божія, являются людьми особенно угодными Богу, такъ что жизнь пророка представляется равною жизни 70,000 человекъ и благочестіе одного пророка (напр. Еноха) равняется благочестію людей всего міра. Въ этой послѣдней чертѣ мухаммеданское ученіе о пророкахъ также приближается къ ученію Филона, который тоже высоко цѣнитъ значеніе пророковъ, называя ихъ цвѣтомъ челоѣчества и міра.

Наконецъ, мухаммедане считаютъ архангела Гавріила посредникомъ между Богомъ и пророками. Въ этомъ случаѣ самъ Мухаммедъ и его послѣдователи не имѣли какого нибудь опредѣленнаго взгляда на отношеніе Бога, — виновника откровеній къ пророкамъ, носителямъ откровеній Божіихъ, и поставили между Богомъ и пророками посредствующую личность, архангела Гавріила, не имѣя яснаго представленія о служеніи этого небожителя въ дѣлѣ откровенія и смѣшавши ученіе о немъ каноническихъ и апокрифическихъ книгъ ветхаго и новаго завѣта. Не вдаваясь въ подробный разборъ этого ученія, скажемъ словами одного замѣчательнаго сочиненія, что „Мухаммедъ, употребляя въ Коранѣ выраженіе: *Духъ святости*, извѣстное въ откровеніи ветхаго и новаго завѣта, опредѣленно не высказалъ въ немъ ни того смысла, какой дается ему въ ветхозавѣтномъ писаніи, какой понимаютъ съ нимъ евреи; ни того смысла, какой имѣетъ оно въ Евангеліи, какой разумѣютъ христіане. Обставляя это выраженіе событиями, взятыми изъ новозавѣтныхъ книгъ, передалъ его съ такою неопредѣленностію, что трудно рѣшить, которому изъ христіанскихъ ученій болѣе подчиняется онъ, — ученію ли православныхъ христіанъ, или толкамъ неправомыслящихъ еретическихъ сектъ между христіанами. Мухаммеданская наука, объясняя мѣста Корана, гдѣ говорится о Духѣ Святомъ, также не вноситъ въ нихъ опредѣленности понятія, потому что въ объясненіи тѣхъ мѣстъ руководствуется установившимися въ

ихъ вѣроученіи мнѣніями, а не требованіями научной экзегетики“⁽¹⁾.

Такимъ образомъ мухаммеданское ученіе о пророкахъ, какъ оно изложено въ Коранѣ и позднѣйшихъ мухаммеданскихъ системахъ, слагалось подъ вліяніемъ разныхъ ученій, съ которыми былъ знакомъ Мухаммедъ и его послѣдователи. Но при всей своей несостоятельности въ отношеніи происхожденія, оно носитъ на себѣ рѣзкую, неизгладимую печать мухаммеданизма.

Н. Остроумовъ.

(1) Сличеніе мохам. ученія о именахъ Божіихъ съ христ. о нихъ ученіемъ. Г. Саблуковъ. Казань. 1872. Стр. 86—87. Прилож. 11. Ср. Прав. Соб. 1872 г. кн. 4. Ст. Мохам. уч. о Пресв. Троицѣ.

РУССКАЯ ЦЕРКОВЬ

ПОДЪ ПЕРОМЪ ФРАНЦУЗСКАГО ПУБЛИЦИСТА.

L'Eglise russe, par Lerouy-Beaulieu. Revue des deux mondes livr. V —

Уже сдѣлалась избитою фраза, что для западнаго челоуѣка русская церковь и православіе остаются terra incognita. Этотъ фактъ, который для всѣхъ очевиденъ, объясняется ходомъ самой исторіи. Европейская цивилизація начала развиваться въ средѣ романскихъ племенъ, оставшихся вѣрными римской церкви; послѣдняя, принимая большое значеніе въ ходѣ цивилизаціи, воспитывала въ себѣ гордое чувство самоуѣнія, съ высоты котораго она третировала схизматическую старшую свою сестру—церковь православную и какбы игнорировала ея существованіе; наживши себѣ худшаго и болѣе непріятнаго врага въ лицѣ протестантства, она устремила на него все свое вниманіе. Протестантство съ своей стороны, будучи реакціею католичества, стало также на исключительную точку зрѣнія, пустившись въ полемику съ злоупотребленіями католичества. Съ тѣхъ поръ драматизмъ европейской исторіи сосредоточивался около этихъ двухъ фракцій христіанства, и церковно-богословская наука занималась только ими. Много бурь пронеслось надъ западнымъ христіанствомъ; католичество, въ отрѣшеніи отъ вселенскаго единства, дошло до крайнихъ предѣловъ своей ультрамонтанской логики, а протестантство, раздробившись на многія части, все болѣе и болѣе отклоняется отъ церковнаго уче-

ня и сливается съ современнымъ рационализмомъ, который оно само и породило. Когда потерянь былъ критерій истины, когда тяжелыя явленія въ римскомъ католичествовѣ все болѣе и болѣе начинаютъ давить совѣсть вѣрующихъ, когда папство дошло до геркулесовыхъ столповъ въ своевольныхъ измышленіяхъ, взоры западнаго человѣчества, для котораго дорога еще вѣра, обратились къ забытому и презираемому востоку, гдѣ была колыбель христіанства. Восточная церковь и ея сильная вѣтвь—церковь русская сдѣлались предметомъ любопытства и толковъ; ея имя стало цитоваться богословами и историками; она становится поводомъ къ оживленнымъ преніямъ публицистики. Понятно, что каждый серьезный рефератъ объ этой церкви читается на западѣ съ особымъ интересомъ; понятно, что и для православнаго сына этой церкви далеко небезразлично, подъ какимъ угломъ зрѣнія смотрятъ на его церковь, какъ она отражается въ сознаніи и наблюденіи западнаго человѣка. Къ числу довольно интересныхъ рефератовъ о восточной церкви западныхъ публицистовъ мы должны отнести статью, напечатанную въ послѣднихъ книжкахъ *Revue des deux mondes* и принадлежащую перу г. Леруа-Больё. Наша русская церковная пресса сдѣлала бы пробѣлъ, если бы не обратила вниманія на эту статью.

Она служитъ продолженіемъ цѣлаго ряда статей, посвященныхъ подробному описанію Россіи, которую авторъ называетъ *имперією царей*—*l'empire des tsars*. Подъ этимъ заглавіемъ шелъ самый рядъ статей и V отдѣлъ всего изслѣдованія посвященъ наконецъ характеристикѣ русской церкви, къ которой Леруа-Больё переходитъ подъ заглавіемъ, выше нами приведеннымъ. Здѣсь мы находимъ острую и мѣткую характеристику восточной церкви въ ея отличіи отъ западной; съ этой характеристикой начинаетъ нашъ авторъ свое знакомство съ русскою церковію, чтобы, выяснивъ характеръ и строй восточной церкви вообще, опредѣленнѣе имѣть представленіе о церкви русской. Последняя для него

служить главною представительницею восточнаго православія, сущность котораго ему и хочется выяснитъ. Его не столько интересуеъ бытовая сторона русской церкви, сколько—принципная, и не столько онъ описываетъ эмпирическую религіозность русскаго челоуѣка, сколько старается вникнуть въ общій духъ, завитый въ строѣ русскаго православія. Поэтому мы по прочтеніи статей г. Больё вынесли впечатлѣніе, что онъ имѣютъ интересъ не только этнографическій, но и общеправославскій, не только — для русскаго церковнаго историка, но и для каждаго православнаго богослова, которому въ настоящее время западный христіанинъ снова протягиваетъ братскую руку, призывая его къ обсужденію способовъ осуществленія христіанскаго единенія. Поэтому мы рѣшились познакомить читателей нашего академическаго журнала съ мыслями французскаго писателя, сохраняя за собою право дѣлать на нихъ критическія замѣчанія, гдѣ погрѣбуеъ существо его мыслей.

Самую характеристику восточнаго православія авторъ строитъ сравнительно: онъ ставитъ православіе рядомъ съ западными вѣроисповѣданіями, особенно латинствомъ и путемъ сравненія отыскиваетъ сходство и различіе. Отъ этого самая характеристика выигрываетъ въ наглядности, нѣкоторой живописности, но съ другой стороны является нѣсколько одностороннею; православіе рассматривается съ точки зрѣнія католичества и какбы подводится подъ него, какъ норму. Это конечно очень естественно въ западномъ челоуѣкѣ и (вѣроятно) католикѣ. Но для насъ очень важно въ настоящемъ случаѣ, что нашъ авторъ старается быть безпристрастнымъ; это—не теологъ, который хочетъ вести полемику съ ученіемъ чуждой ему церкви, это—публицистъ, который смотритъ на католичество и православіе съ точки зрѣнія общей культуры и которому слѣд. интересны не догматическія частности, а общесоціальныи строй той и другой церкви. Отъ этого самая характеристика Больё часто обща, иногда натянута и

какбы слишкомъ идеальна, логична, потому что основную идею, которую ищетъ онъ въ обоихъ церквахъ, какъ идею можно растягивать логически и варіировать до безконечности.

Характеризуя православіе въ отличіе его отъ западнаго латинства, авторъ дѣлаетъ нѣсколько замѣчаній объ общемъ значеніи, которое имѣетъ религія въ Россіи. „Ни въ какой другой странѣ, говоритъ онъ, религія не имѣетъ такого вліянія, какъ на русскихъ. Когда вы вѣзжаете въ бѣдную русскую деревушку, то среди маленькихъ деревянныхъ хижинъ, крытыхъ соломою, высится обыкновенно съ своими византійскими куполами большой храмъ и господствуетъ надъ мѣстностію. Это—эмблема господства религіи въ Россіи надъ народными массами“. Но далѣе народныхъ массъ нашъ авторъ не проводитъ господства религіи; какъ и вездѣ, въ Россіи надъ народомъ высятся другіе вышіе классы общества, для которыхъ послѣ Петровской реформы уже религія не имѣетъ такой абсолютной силы; вмѣсто народной набожности здѣсь царитъ скептицизмъ, который съ каждымъ годомъ принимаетъ большіе размѣры. Религіозность однихъ классовъ и скептицизмъ другихъ составляютъ — по мнѣнію Болье — одинъ изъ странныхъ контрастовъ, которыми полна русская жизнь. Онъ старается выяснитъ основу этого явленія и видитъ ее въ томъ, что христіанство явилось въ Россіи далеко неподготовленнымъ исторически; вслѣдъ за княземъ своимъ дружина и народъ легко рѣшились принять новую вѣру, нисколько не сознавая ея требованій и ученія; новая вѣра не вырвала изъ души русскаго человѣка старыхъ языческихъ обычаевъ, вѣрованій, политеистическихъ симпатій. Отсюда привязанность къ культу народныхъ массъ и легкомысленный скептицизмъ высшаго общества. На западѣ Европы язычество, христіанство и скептицизмъ составляютъ три момента, которые шли одинъ за другимъ и одинъ послѣ другаго. Въ Россіи эти три преемственные фазы сочетаются вмѣстѣ, идутъ одна подлѣ другой и пред-

ставляютъ своимъ смѣшеніемъ одно изъ странныхъ явленій цивилизаціи; здѣсь рядомъ съ простымъ мужикомъ, сохранившимъ старинныя вѣрованія язычества, выступаетъ представитель самаго утонченнаго скептицизма; часто даже въ одномъ человѣкѣ уживаются эти разнообразные элементы. Но этотъ фактъ имѣетъ и добрыя слѣдствія. Язычество западнаго человѣка проникло въ христіанскую его вѣру, слилось съ нею и окрасило ее своимъ натуралистическимъ колоритомъ; подобнаго видоизмѣненія христіанскихъ идей не было въ Россіи. Вѣра, какъ вѣра, какъ извѣстное, опредѣленное ученіе осталась чистою и неповрежденною; дѣйствительный религіозный уровень полонъ суевѣрія, остатковъ старой міѳологіи; но церковь не имѣетъ ничего съ ними общаго, борется съ ними, враждебна имъ; православное ученіе бережется русскими какъ дорогое сокровище и существуетъ въ томъ самомъ видѣ, какъ оно было на берегахъ Босфора. На западѣ церковь—живой институтъ, созидаемый вѣрующими, въ Россіи—высшее училище, идеальная норма; западный человѣкъ, особенно католикъ—или фанатикъ или отъявленный врагъ церкви; русскій человѣкъ только благоговѣетъ предъ церковію; такихъ богохульныхъ, рѣзкихъ нападеній на церковь никогда не можетъ быть въ Россіи, какія бывають на западѣ, точно также, какъ не можетъ быть и фанатическаго іезуитизма. Папа въ своихъ подданныхъ видитъ или обожателей или злѣйшихъ враговъ; такое рѣзкое раздвоеніе не мыслимо въ Россіи, гдѣ церковь выше страстей и интригъ. Старообрядческія секты, враждуя съ церковію, имѣють дѣло не съ ея догматикою, а съ обрядовою дѣйствительностію; идеаль церкви одинаковъ для старообрядца и православнаго, религіозныя симпатіи ихъ тождественны въ своемъ принципѣ,—почва старообрядцевъ одна съ православными; этимъ идеаломъ, принципомъ служатъ одинаково священное для всѣхъ—греко-русское, восточное православіе. Русская церковь есть національное учрежденіе и притомъ самое попу-

лярное; она сохраняет симпатіи даже тѣхъ своихъ дѣтей, которыя потеряли ея вѣру; для скептиковъ она близка сердцу какъ близко къ сердцу общее отечество. Это православіе для русскихъ не есть только религіозная догма, это — социальный принципъ, и русскій и православный — понятія тождественныя.

Въ чемъ же заключаются характеристическія особенности этого *православія*? вотъ вопросъ, съ котораго начинается Болѣе свое описаніе русской церкви. Рѣшить его обѣщается намъ авторъ *sine ira et studio*. Пойдемъ вслѣдъ за нимъ.

Будучи церковію національною, русская церковь есть вѣтвь великаго общества христіанскаго, стоящаго выше племеннаго раздѣленія народовъ; она есть часть *святой, соборной, апостольской, православной* церкви.

Въ эпоху отдѣленія отъ нея Рима, православная восточная церковь насчитывала своихъ приверженцевъ до 20 милліоновъ, — теперь въ ея нѣдрахъ болѣе 80 милліоновъ, изъ которыхъ 60 — подданныхъ Россіи. Православія держатся преимущественно славянскія племена; если католичество служитъ латинскою формою христіанства, протестанство — нѣмецкою, то православіе является славянскою формою ⁽¹⁾; но славянскій элементъ только господствуетъ надъ другими племенами, исповѣдующими православіе; въ числѣ послѣднихъ въ Европѣ находятся Еллины и Румыны, племена финскія, — въ Азій Грузины, племена монгольскія — Якуты и Алеуты. Благодаря Россіи православіе имѣетъ прозелитовъ въ Китаѣ и Японіи, отъ Чернаго моря до Тихаго океана, обогнуло всю Азію; и если азіатскимъ странамъ суждено будетъ принять когда либо христіанство, то именно Россія сдѣлаетъ тамъ самыя широкія завоеванія для православія.

(1) Это выраженіе не то можетъ значить, что *православіе* создано славянами, а то, что оно удобно привилось и крѣпко держится на славянской почвѣ. *Прим. ред.*

Въ исторіи цивилизаціи впрочемъ Больё отводитъ православію мѣсто низшее сравнительно съ латинскимъ католицизмомъ. Французскій публицистъ хочетъ открыть причину этого факта. Онъ заявляетъ, что на западѣ обыкновенно думаютъ, что византійское православіе послужило причиною медленности въ цивилизаціи восточныхъ народовъ, ихъ культурнаго застоя и оцѣпененія; даже его сравниваютъ въ этомъ отношеніи съ исламизмомъ, который обыкновенно сковываетъ народы, его исповѣдующіе. Самъ Больё положительно противъ этого взгляда. Онъ совершенно справедливо замѣчаетъ, что въ этомъ случаѣ дѣйствіе принимаютъ за причину: никакая религія, по его мнѣнію, не въ силахъ дѣйствовать на неподвижную среду, и если движеніе народовъ часто обязано культу, то послѣдній въ свою очередь самъ претерпѣваетъ вліяніе отъ народнаго образованія. Что же теперь вѣрнѣе? спрашиваетъ Больё;— византійская ли вѣра превратила въ мумію (momifié) востокъ, или восточный духъ окаменилъ греческое православіе? церкви ли наложила путы на цивилизацію Россіи, Болгаріи и Сербіи,—или наоборотъ неспособность этихъ народовъ отразилась на судьбѣ и характерѣ церкви? По мнѣнію Больё, православные народы остались на низшей степени цивилизаціи главнымъ образомъ отъ внѣшнихъ вліяній, совершенно независимыхъ ни отъ церкви, ни отъ расы. Въмѣсто церкви, которую хотятъ обвинить западные, причину неуспѣха нужно искать въ политической судьбѣ ея дѣтей, въ тяжелой исторіи, которая съ своей стороны зависѣла отъ географическаго положенія, занимаемаго православными націями, стоящими на аванпостѣ христіанства, въ странахъ около Азіи и подверженныхъ ея набѣгамъ. Раздѣленіе двухъ церквей было вредно для той и другой, но особенно для восточной; отрѣзанная отъ европейской цивилизаціи географически, она теперь изолирована была и релігіозно; оставленные западомъ, даже угнетаемые имъ, народы греческаго обряда подпали

подъ иго азіатскихъ варваровъ и ихъ національная и религіозная жизнь испорчена была этимъ игомъ надолго.

Этотъ предметъ впрочемъ болѣе политическій, чѣмъ религіозный. Мы должны согласиться съ неприятнымъ, но вѣрнымъ фактомъ отсталости православной культуры сравнительно съ европейскою. Но намъ пріятно видѣть въ европейскомъ публицистѣ апологета православной церкви, на которую обыкновенно сыплотъ рѣзкія обвиненія европейскіе историки. Цивилизующая сила православной церкви обнаруживается изъ цѣлой исторіи Россіи, которая обязана многимъ своей церкви; латинская церковь не спасла Польшу отъ разложенія, Чехію—отъ подчиненія нѣмцамъ. Этихъ поучительныхъ фактовъ не цитуетъ Болѣе, но мы дополняемъ его мысль, защищающую православіе отъ обвиненія въ обскурантизмѣ и застоѣ. Впрочемъ, помимо постороннихъ вліяній внѣшней исторіи онъ силится открыть и въ самомъ строѣ и духѣ православія причину, въ слѣдствіе которой православіе далеко не могло имѣть такогже вліянія на общество, какимъ гордится церковь латинская.

Восточная и западная церкви отдѣлились изъ за догматическихъ разностей: прибавленіе *filioque* къ символу, признаніе чистилища, опрѣсноки,—вотъ первичные пункты, которые послужили яблокомъ раздора; схизматическія, двѣ церкви скоро сдѣлались другъ для друга еретическими. Послѣ отдѣленія Римъ прибавилъ другіе параграфы, непринятые востокомъ: догматъ о некорочномъ зачатіи, непогрѣшимость папы и проч. Эти нововведенія Рима характеристичны: въ нихъ высказался принципъ, который совершенно отличенъ отъ принципа восточной церкви. Самый фактъ провозглашенія этихъ догматовъ Римомъ мыслится святотатственнымъ церковію греческою. Послѣдняя не дерзаетъ на новое догматическое опредѣленіе; и догматика и каноника какбы закончены для восточной церкви въ періодъ вселенскихъ соборовъ, предшествовавшихъ раздѣленію церквей. Для латинянина періодъ догматическихъ опредѣленій продолжается и теперь; церковь живетъ, слѣд.

духъ истины открывается въ ней; слѣд. должны быть формулы этой откровенной истины. Восточная церковь говоритъ: зданіе церкви окончено, переменна въ немъ есть посягательство на древность, символъ вѣры долженъ быть неприкосновененъ, прибавленіе къ нему есть разрушеніе дѣла вселенскихъ соборовъ, а они закончены. Церковь латинская говоритъ иначе: зданіе церкви продолжаетъ созидаться и теперь, къ символу можно прилагать дополненія, какъ исповѣданіе церкви новаго времени, вселенскій соборъ возможенъ точно также, какъ и во времена Константина или Юстиніана, Духъ Святый живетъ и теперь въ церкви и можетъ наставлять вѣрующихъ на всяку истину.

Намъ кажется, что нашъ авторъ утрируетъ дѣло. Восточная церковь едва ли остановила свою жизнь и движеніе, какъ старается это навязать ей Больё. Въ древней церкви для нея только норма, критерій истины; догматика слагалась не механически, а динамически; формула догмата была только выраженіемъ общаго церковнаго сознанія, жившаго въ церкви—какъ выражаются—*implicite*. Наша церковь никогда не смотрѣла на древнюю догматику какъ на количественную сумму идей, выраженіе которыхъ остановилось; она только хранить это древнее выраженіе, какъ историческую святыню, какъ фактъ, гдѣ сказался голосъ церкви. Можетъ ли теперь высказаться этотъ голосъ,—на этотъ вопросъ категорически отрицательно православная церковь не отвѣтитъ. Вселенскій соборъ возможенъ и по представленію нашей церкви; только самый вопросъ *вселенскости* наша церковь считаетъ при нынѣшнихъ условіяхъ своей жизни болѣе труднымъ, нежели католическая, которая въ этомъ случаѣ смѣлѣе и рѣшительнѣе и каноникъ которой не представляется столько трудностей, какъ православной. Больё имѣеть въ виду кажется фактическую болѣе сторону, нежели догматическую, и, ставъ на эту почву, онъ вывелъ различіе точекъ зрѣнія обѣихъ церквей.

Это различіе точекъ зрѣнія повело за собою важныя послѣдствія какъ въ индивидуальномъ мышленіи, такъ и въ общественномъ складѣ вѣрующихъ обѣихъ церквей. Греко-русская церковь свой-идеаль имѣеть въ завѣтной старинѣ, когда церковь была едина, когда ея ученіе слагалось и излагалось святыми отцами; церковь латинская живетъ современными интересами и свою силу видитъ въ новыхъ опредѣленіяхъ, чрезъ которыя папа продолжаетъ дѣло древней церкви. Отсюда почва первой церкви тверже, нежели—второй; въ греко-русской церкви предѣлы вѣры утверждены и указаны, вѣрующіе остаются спокойны, авторитетная санкція лежитъ на членахъ ихъ символа; напротивъ Римъ беретъ на себя то, что дѣлано было цѣлою церковію, постоянно расширяетъ кодексъ вѣрованій, и указываетъ на свое право открывать своимъ чадамъ новыя истины; тамъ догматическій кругъ замкнутъ, прибавленія мыслятся какъ оскорбленія древней неприкосновенной святыни, здѣсь—широкое поле человѣческимъ измышленіямъ, которыя могутъ расти до безконечности. Церковь восточная—консервативна, западная—либеральна; тамъ—главная доблестъ есть смиреніе и чистота вѣрованія, согласно съ богопреданнымъ ученіемъ, здѣсь—болѣе предлога къ гордости и самолюбію и главная забота—установить церковное credo среди многочисленныхъ и разнообразныхъ идей текущаго времени. Это основное различіе церквей повело за собою явленія, повидимому неожиданныя, но совершенно логичныя. Православная вѣра, ограниченная въ кругѣ своихъ догматическихъ авторитетовъ, не представляетъ собою такой жизненности, какъ римское католичество, но вмѣстѣ съ этимъ носитъ въ себѣ гораздо болѣе залоговъ къ свободѣ своихъ членовъ, нежели римское католичество. Современныя движенія человѣческой мысли въ церкви восточной являются предметомъ богословскаго свободнаго изслѣдованія, научнаго анализа, въ церкви латинской—догматическаго вѣрованія. Дѣйствительно, мы знаемъ, что для право-

славнаго богослова. вопросъ напр. о секуляризациі школы есть вопросъ педагогическій, для католика—догматическій. Такъ въ извѣстномъ Силлабусѣ 8-го дек. 1864 г. №№ 45—48 прямо указываются тѣ мнѣнія на счетъ устройства училищъ, которыя римская церковь считаетъ достойными осужденія и принятіе которыхъ подвергаетъ католика церковной анаемѣ, хотя эти мнѣнія не относятся къ существу вѣры, а только къ порядку общественной жизни; напр. № 45 осуждаетъ какъ *еретическое* мнѣніе, будто „управленіе общественными училищами, въ которыхъ воспитывается христіанская молодежь, можетъ и должно принадлежать свѣтской власти, такъ что никакая другая власть не имѣетъ права вмѣшиваться въ школьную дисциплину, въ учрежденіе обученія, въ пріобрѣтеніе ученыхъ степеней, въ выборъ и назначеніе учителей“. Подобныя мнѣнія распространены въ Россіи, ихъ проводятъ очень настойчиво многіе органы русской печати и однако православная церковь нисколько не думаетъ придавать имъ догматическаго характера, тѣмъ менѣе считаетъ возможнымъ налагать за нихъ церковное наказаніе. Вотъ почему латинская церковь въ послѣднее время окончательно разошлась съ современнымъ обществомъ, идеи котораго нашли себѣ рѣзкое осужденіе главы латинской церкви; на каждое явленіе эпохи, на отдѣльную мысль латинская церковь спѣшитъ сказать свое авторитетное *да* или *нѣтъ* и тѣмъ расширяетъ до безконечности свое *сгедо*. Отсюда въ ней точность, опредѣленность, характерность церковныхъ опредѣленій, но за то—болѣе мѣста мелочности, профанаціи святыни, обскурантизму; въ эпоху варварства въ Европѣ она имѣла морализующее вліяніе на грубую силу и цивилизующее дѣйствіе на варвара; въ эпоху просвѣщенія она очутилась ниже общества, перестала понимать съ своей узко-клерикальной точки зрѣнія интересы современнаго общества. Въ православіи менѣе точности, характерности міровоззрѣнія, но вмѣстѣ съ этимъ оно будетъ всегда на всѣхъ ступеняхъ цивилизаціи съ преж-

нимъ величавымъ характеромъ священности. Извѣстный Ж. Де-Местръ, рьяный противникъ восточнаго православія, въ своихъ *Soireés de S. Petersbourg* влагаетъ въ уста русскому сенатору, чисто православному, самыя смѣлыя религіозныя гипотезы. Въмѣсто латинской централизаціи вѣрованія, гдѣ произвольно расширяется катихизисъ, въ православіи индивидуальность и свобода; индивидуальной мысли предоставляется право личнаго воззрѣнія, когда предметъ этой мысли не стоитъ въ противорѣчій съ основнымъ ученіемъ церкви, наслѣдованнымъ ею отъ сѣдой древности — эпохи св. вселенскихъ соборовъ и святыхъ отецъ и учителей церкви.

Наши авторъ, намѣтивъ характеристическія черты обѣихъ церквей, переданныя нами въ нѣсколько упрощенномъ видѣ и, какъ видѣли мы, не совсѣмъ точномъ, старается въ нихъ найти себѣ источникъ для рѣшенія вопроса, почему съ такими задатками восточная церковь уступаетъ мѣсто западной въ исторіи цивилизаціи? Общій характеръ православія общаетъ ему блестящую исторію въ будущемъ, но въ прошедшемъ онъ былъ причиною сравнительно низкаго уровня, на которомъ стояло православіе въ исторіи. Дагматическая неподвижность какбы усыпила церковь. Хомяковъ, извѣстный апологетъ православія предъ католичествомъ и протѣстантствомъ, соглашается однако съ горькимъ фактомъ этого усыпленія, и вообще наши славянофилы любили варіировать на эту тему. Римъ, отдѣлившись отъ православія не переставалъ работать; онъ пустился въ логическія дедукціи, опредѣленія и отвлеченія, распространилъ схоластическій вкусъ во всѣхъ сферахъ человѣческой дѣятельности, и потомъ чрезъ это породилъ новыя знанія и новѣйшую философію. Православіе стояло вдали отъ этого движенія; въ Греціи съ потерей византійскаго центра исчезла интеллектуальная жизнь; въ Россіи явилось старообрядство, которое спѣшитъ такъ сказать закрѣпить эту неподвижность, дѣлаетъ изъ нея догму и уродуетъ церковную жизнь,

закрѣпляя догматически самую букву текста богослужебныхъ книгъ.

Таковы выгодныя и невыгодныя слѣдствія, являющіяся изъ различія главнаго характера двухъ церквей, которое прежде всего состоитъ въ различіи самаго способа развитія христіанскаго ученія.

Затѣмъ Больё указываетъ на другую характерную особенность церквей—въ организациі церковной власти. Имѣя аналогическую іерархію епископовъ и священниковъ, та и другая церковь въ образѣ управленія совершенно противоположны. Грекорусская церковь главою церкви считаетъ только Иисуса Христа и не знаетъ никакого его викарія на землѣ. Западъ любить упрекать Россію какъ страну самодержавія, между тѣмъ въ самой республиканской Франціи, какъ странѣ католической,—преобладаетъ абсолютная, религіозная автократія папъ. То, чего нѣтъ въ государствѣ русскомъ,—именно принципа раздѣленія власти, существуетъ въ русской церкви; власть законодательная въ церкви православной—вселенскій соборъ, а епископы суть только власть исполнительная и административная. Голоса, который бы одинъ былъ закономъ для всей церкви, въ родѣ римскаго папы, не знаетъ восточная церковь. Церковь греко-русская есть церковь соборная и ни одинъ изъ ея архипастырей не дерзаетъ говорить отъ лица цѣлой церкви; это—привиллегія вселенскихъ соборовъ. Инквизиція немыслима въ восточной церкви: трудно было бы ее учредить, а поддержать положительно невозможно; русское духовенство, какъ бы оно фанатично ни было, не можетъ объявить войну и дѣлать преслѣдованіе свободныхъ мнѣній; духовной цензурѣ подвергаются сочиненія только о религіозныхъ предметахъ; *index librorum prohibitorum* не существуетъ у всероссійскаго синода. Отсюда свобода прессы въ Россіи гораздо больше, нежели въ большей части католическихъ странъ. На самыя радикальныя сочиненія, преимущественно переводныя, русская церковь не налагаетъ никакого интердикта; она

борется съ ними посильно духовнымъ оружіемъ—наукою и вѣрою. Отсюда въ противоположность гордымъ притязаніямъ римской церкви, которая любитъ твердить средневѣковый тезисъ, что церковь выше государства, церковь греко-русская живетъ въ союзѣ и мирѣ съ государствомъ. Тѣхъ страшныхъ бурь, которыя теперь поднимаются на западѣ, этихъ неприятныхъ столкновеній между церковію и государствомъ, не можетъ быть на востокѣ. Восточная церковь въ своей исторіи знаетъ примѣры обратнаго свойства, нежели римская; тогда какъ послѣдняя мечтала чрезъ своего епископа владѣть всѣмъ христіанскимъ міромъ, управлять императорами и королями, первая перенесла гоненія императоровъ—иконоборцевъ, переноситъ иго повелителя мусульманъ.... вмѣсто централизаціи и униформности Рима, въ православіи господствуетъ децентрализація и разнообразіе формъ. Никакая мѣстная церковь не можетъ навязать другой ни своей литургіи, ни языка. Соединенныя единствомъ вѣры, православныя церкви суть церкви независимыя, національныя, *автокефальныя*, какъ выражаются православные канонисты. На каждой изъ нихъ лежитъ печать національности и мѣстныхъ особенностей, которыя впрочемъ не нарушаютъ церковнаго единенія. Римъ стягивалъ вокругъ себя, какъ общаго центра, всѣ мѣстныя разности, стирая ихъ во имя единства церковнаго.—въ немъ дѣйствовала сила центростремительная; въ православіи дѣйствуетъ сила центробѣжная, дѣйствуя на периферіяхъ. Римъ шель къ унитарной монархіи, его византійскій соперникъ раздроблялся въ націяхъ. Русскіе, принявъ христіанство отъ Грековъ, недолго оставались въ вассальныхъ отношеніяхъ къ Константинополю, и скоро со всѣмъ вышли изъ подъ его юрисдикціи. По примѣру Россіи поступили церкви—ѳлинская, сербская, румынская. Во всѣхъ этихъ церквахъ клиръ подчиненъ мѣстному управленію и не знаетъ чужеземнаго владыки, какъ напр. клиръ нѣмецкій подчиненъ римской курии. Съ пышнымъ титуломъ вселенскаго патріарха, епи-

скопы константинопольскіе владѣютъ только номинальнымъ приматствомъ, внѣшнимъ почетомъ. Россія, принявъ въ подданство Грузію, оставила за нею ея богослужебный языкъ и литургію; славянскій языкъ только остается въ русскихъ церквахъ; это маленькая церковь, на 5—6 вѣковъ старѣе церкви русской, имѣетъ свои преданія, своихъ святыхъ: тѣ и другія чтятся русскою церковію ради ихъ древности; грузинской церкви дается особый архіепископъ съ титуломъ экзарха, который въ тоже время членъ св. синода. Греко-болгарская распря, надѣлавшая много шума въ Европѣ, есть не что иное, какъ борьба законнаго правительства — патріарха противъ сепаратистскихъ тенденцій болгарь, неимѣющихъ національной независимости и живущихъ въ территоріи патріарха.

Такого рода націоналізація православныхъ церквей, по мнѣнію нашего автора, служить въ одно и тоже время источникомъ силы этихъ церквей и слабости. „Преобладаніе свѣтской власти, государства — надъ церковію является при этомъ неизбѣжнымъ фактомъ; при различіи гражданскаго строя отъ церковнаго, какъ напр. въ Россіи, гдѣ образъ правленія самодержавный, а строй церкви — демократическій, совѣсть вѣрующихъ двоятся между интересомъ патріотическимъ и религіознымъ, государственный режимъ отображается на церковной жизни; священникъ православной церкви очень часто является чиновникомъ, а мірянинъ прежде всего чувствуетъ себя подданнымъ государства, нежели вѣрующимъ сыномъ церкви; религіозныя права переходятъ въ печальныя обязанности“ (стр. 942). Въ этомъ фактѣ Больте усматриваетъ новую причину той медленности, съ какою двигалась русская цивилизація. Заключение церкви въ предѣлы государства стѣснило умственный горизонтъ того и другаго учрежденія, національная исключительность, замкнутость повели за собою замкнутость церкви, прилива новыхъ идей нельзя было ждать, и не было для этого соответствующаго органа. Въ старину русскіе чуждались Европы какъ язвы и общеніе

съ еретикомъ было смертнымъ грѣхомъ; старообрядецъ фанатикъ и теперь не станеть ѣсть съ православнымъ. Этой національной исключительности ⁽¹⁾ и замкнутости не могло быть въ странахъ католическихъ; для католика неземлякъ былъ братомъ по вѣрѣ, у котораго одинаково религіозное тяготѣніе къ Риму. Европейская цивилизація двигалась дружными силами католическихъ націй; православіе вызывало Россію только на сношеніе съ востокомъ, у котораго нечему было ей учиться. Языкъ латинскій, какъ языкъ церкви, былъ на западѣ языкомъ международнымъ и былъ сильнымъ орудіемъ къ обмѣну идей и разцвѣтанію цивилизаціи; на востокѣ не было этого орудія и греческая церковь, передавая біблію новопросвѣщенной странѣ, сейчасъ же переводила ее на мѣстный языкъ; языкъ славянскій, на которомъ славословить Бога русская церковь, не есть родоначальникъ славянскихъ нарѣчій, какъ языкъ латинскій—родоначальникъ языковъ романскихъ; славянская литургія удовлетворяла индивидуальному благочестію, но въ то же время изолировала Россію отъ классическаго міра, заперла для нея входъ въ сокровищницу классическихъ идей, которыя въ Европѣ послужили началомъ эпохи возрожденія наукъ; знаніе греческаго языка было достояніемъ очень немногихъ лицъ, которыхъ считать нужно единицами, и ихъ переводные работы были частными, кабинетными трудами, неимѣвшими соціального значенія, притомъ знакомившими русскихъ съ клочками, отрывками греческой образованности. Міръ германскій задержалъ бы свою цивилизацію на многіе вѣка, если бы одно изъ его нарѣчій, напр. готское нарѣчіе, на которое Ульфилла перевелъ св. писаніе (V в.), заступилъ мѣсто латинскаго. Лютеръ выбросилъ латинскій языкъ изъ своихъ храмовъ, когда этотъ языкъ сдѣлалъ свое дѣло, когда онъ приготовилъ Германію къ реформѣ. Отрѣзанная отъ Европы своимъ языкомъ,

(1) Здѣсь исключительность не національная, а религіозная. *Прим. Ред.*

Россія воспитала въ себѣ удивительную способность скоро изучать всѣ европейскіе новѣйшіе языки; это помогаетъ ей наверстывать теперь въ своей цивилизаціи то, чего она не дѣлала девять вѣковъ, т. е. до своего Петра великаго.

Сохраняя языкъ славянскій въ своемъ богослуженіи, какъ церковь католическая хранитъ латинскій, употребляя языкъ національный, какъ употребляетъ его протестанство, церковь русская однако далека и отъ католичества и протестанства. Рядомъ съ двумя фракціями, на которыя распалось западное христіанство съ 16-го в., востокъ занималъ очень выгодное посредствующее положеніе. Для католика онъ былъ по видимому сходенъ съ протестанствомъ: русскіе, по мнѣнію Вольѣ, имѣютъ такое же понятіе о единствѣ церкви, о свободѣ мнѣній, устройствѣ клира, образѣ церковнаго управленія, отношеніи къ государству, о практическомъ культѣ, какъ и возмущившіеся сыны римской церкви; вмѣстѣ съ протестантствомъ они сходятся въ ненависти къ папизму и латинству, и принцъ ангалтскій, отецъ Екатерины II, убѣждая свою дочь обратиться къ греко-русской церкви, выставлялъ ей, что лютеранство и греческій обрядъ въ сущности одно и то же. Но русская церковь въ своихъ символическихъ книгахъ считаетъ католичество ближе къ себѣ, нежели протестанство. Нашъ авторъ видитъ въ этомъ странную непослѣдовательность логики русской церкви и нѣкотораго рода безличность, такъ какъ русская церковь среди двухъ типическихъ представителей западнаго христіанства, доведшихъ свои принципы до максимума, занимаетъ посредствующее положеніе и между двумя крайностями составляетъ золотую середину. Заклучившись въ своей древней конституціи, говоритъ Вольѣ, окаменѣвъ въ своихъ старыхъ преданіяхъ, восточная церковь не выработала особой идеи, тогда какъ католичество выработало авторитетъ и централизацію, а протестанство—свободу и индивидуальность. Этотъ упрекъ въ безличіи по меньшей мѣрѣ послѣшенъ. Русская цер-

ковъ въ сопоставленіи съ западными вѣроисповѣданіями дѣйствительно является какъ бы съ величинами отрицательными. Но, разсматриваемая сама въ себѣ, она обнаруживаетъ также типическія, оригинальныя черты. Наша православная церковь—церковь первичная, изначальная, древняя; вмѣсто неподвижности, о которой любятъ толковать западные, нужно признать за нею характеръ неизмѣнности, вѣрности древне-отеческому ученію; вмѣсто сложныхъ наростовъ, образовавшихся въ западномъ христіанствѣ, въ православіи вѣтъ духъ апостольской простоты и строгости ученія, развивавшагося въ древней церкви. Можно ли называть это безличіемъ? не наоборотъ ли, не заключается ли въ этомъ содержаніи самая характерная оригинальность православія, его умѣнье сохранить въ теченіе вѣковъ дорогое наслѣдіе древности въ чистомъ незапятнанномъ видѣ? Когда латинянинъ начинаетъ отбрасывать накопившіяся наросты, то сейчасъ открывается аналогія съ православіемъ; старо-католическое движеніе привлекаетъ вниманіе и симпатію русскихъ; самовольство папъ, возведенное въ догматъ ватиканскимъ соборомъ, главное препятствіе къ церковному единенію; отвергнувъ это самовольство, католикъ пролагаетъ путь къ единенію съ православіемъ. Въ исторіи русской церкви были эпохи, которыя обнаруживали въ Россіи повидимому тяготѣніе то къ католичеству, то къ протестанству; но это тяготѣніе не шло далѣе внѣшности, общности: Стефанъ Яворскій и Теофанъ Прокоповичъ представляютъ собою примѣръ этого тяготѣнія, первый—къ католичеству, второй—къ протестанству; даже въ богословскихъ трактатахъ русской духовной литературы являются двѣ тенденціи—одна консервативная, строгая въ вопросахъ культа и дисциплины, другая болѣе либеральная, склонная къ нововведеніямъ. Симптомъ этихъ тенденцій можно видѣть въ исторіи библейскаго общества, въ строѣ котораго усматривали протестанское начало, въ борьбѣ бѣлаго духовенства противъ монашескаго. Но эти два потока не представляютъ собою въ Россіи чего либо кон-

фессионального; тут нѣтъ ничего похожего на антагонизмъ, раздѣляющій напр. церковь англиканскую на два лагеря; это борьба не богословская, не догматическая, а борьба идей социальныхъ, которыя являются то консервативными, то съ попытками на реформу. Церковь, какъ церковь, въ томъ и другомъ случаѣ остается вѣрною сама себѣ; она въ первомъ случаѣ ни тяготеетъ къ католичеству, ни—во второмъ—къ протестанству. Наша церковь сохранила неприкосновеннымъ то, что видоизмѣнено католичествомъ и протестанствомъ. Последнія должны быть провѣряемы по православной нормѣ, а не наоборотъ, какъ дѣлаетъ Больѣ. Вотъ почему для насъ ея аналогическая точка зрѣнія, ищущая въ православій элементовъ западныхъ вѣроученій, по меньшей мѣрѣ странна, одностороння.

Самъ Больѣ находить, что греко-русское православіе противоположно католичеству и протестанству по своимъ обрядамъ, внѣшнему культу. Обычаи христіанской древности, упрощенные и измѣненные Римомъ, отвергнутые протестанствомъ, ненарушимо хранятся въ восточной церкви; ея культъ, привязанъ къ христіанскимъ формамъ IV и V вв. Эта вѣрность древней обрядности вызвала со стороны западныхъ христіанъ упрекъ въ матеріализаціи христіанства, въ сведеніи всего къ обряду, которое будто примѣчается въ нашей церкви. Наши изслѣдователи церковной исторіи, соглашались съ этимъ фактомъ, не указываютъ точнаго генесиса этой обрядности: лежитъ ли она въ существѣ восточнаго православія, или есть произведеніе національнаго характера народовъ, исповѣдующихъ православіе? Къ чести Больѣ, его мысленія, нужно замѣтить, что онъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ въ томъ смыслѣ, что православіе, какъ вѣроисповѣдная система, не особенно благопріятствуетъ обрядовѣрію. Дѣйствительно, обрядъ не отрицается въ принципѣ нашею церковію, но пріемлется и допускается настолько, насколько онъ служитъ выраженіемъ внутренняго, духовнаго; слѣд. обрядъ имѣетъ значеніе въ православіи чисто симво-

лическое. Католичество идетъ далѣе этой символики, простой аллегоріи; оно развило обрядность до художественности, пластичности, слѣд. привнесло въ обрядъ новую идею—дѣйствовать на людское воображеніе и вмѣсто простаго знака, напоминанія, обрядъ является какъ самостоятельный культъ, развившійся на эстетическихъ, а не на религиозныхъ началахъ. Посему католичество стоитъ ближе къ опасности впасть въ матеріализацію религіи, своими обрядами дѣйствовать не на чувство, а на чувственность. Больше, будучи католикомъ, сознаетъ однако близость этой опасности для римскаго католичества,—тогда какъ православіе, по его мнѣнію, дальше отъ нея. Для доказательства различія взглядовъ двухъ церквей онъ указываетъ на образъ почитанія иконъ, поклоненіе которымъ, согласно опредѣленію VII всел. собора, признаютъ обѣ церкви. Церковь православная допускаетъ только живописное изображеніе иконъ и не даетъ мѣста въ своихъ храмахъ искусству пластическому—статуямъ. Въ самой иконописи православіе преслѣдуетъ не художественность и творчество, а строгость и простоту; византійскій стиль иконописи различаетъ икону отъ картины, воспроизводя фигуры на иконахъ по опредѣленному образцу (т. наз. подлинникамъ); мадонна Рафаеля можетъ имѣть почетное мѣсто въ музеѣ, а не въ православномъ храмѣ. Вмѣсто католическихъ органовъ, православная церковь допускаетъ только голосовое пѣніе, потому что вокальная музыка менѣе чувственна, нежели инструментальная. Услугами искусства вообще далеко не могла пользоваться прав. церковь, слѣд. не могла имѣть она воспитательнаго дѣйствія на развитіе и процвѣтаніе искусства и съ художественной точки зрѣнія занимаетъ невысокое мѣсто. При этой символизациі обряда, съ какою существуетъ въ нашей церкви обрядовая сторона вѣры, есть конечно другаго рода опасность—не различать знакъ отъ означаемаго, смѣшать обрядъ и вѣру; такое смѣшеніе существуетъ въ практикѣ простаго русскаго народа, который пока стоитъ на обря-

довой ступени своей религіозности; нѣкоторые же фанатическіе представители этой религіозности возвели это даже въ принципъ: извѣстныя исправленія богослужебныхъ книгъ, совершенно законныя съ точки зрѣнія лингвистической и канонической, повели за собою въ Россіи страшный расколъ.—Нашъ авторъ рядомъ съ этимъ фактомъ приводитъ и другой, изъ котораго очень тонко, но вмѣстѣ съ этимъ—какъ увидимъ—не совсѣмъ точно усматривается доказательство духовности, свободы обряда, свойственныхъ православной церкви. Онъ анализируетъ православный образъ чествованія постовъ. Обѣ церкви предписываютъ постъ; но для католика это предписаніе есть неизбѣжный законъ, нарушение котораго ведетъ къ строгому церковному наказанію; больной католикъ, руководствующійся въ выборѣ пищи только предписаніями доктора, а не позволеніемъ священника, есть грѣшникъ, подлежащій наказанію. Православный, нарушающій постъ, по болѣзни или другимъ обстоятельствамъ, и не думаетъ спрашивать о томъ своего священника. Въ разъясненіе этой мысли Больё цитуетъ фактъ изъ жизни одной небожной аристократки—старушки; она ѣла скоромное въ постъ и на вопросъ нашего автора: „что скажетъ по этому случаю ея духовникъ“? отвѣчала: „Богъ, давшій мнѣ слабый желудокъ, выше моего духовника“. Но изъ этого факта едва ли можно вывести заключеніе, какое выводитъ Больё; единицы могутъ нарушать постъ, больные и слабые могутъ не спрашивать разрѣшенія у духовника,—хотя едва ли не чаще бываетъ противное;—но церковный взглядъ остается въ своей строгости, постъ обязателенъ и соблюденіе его въ нашей церкви есть церковная заповѣдь. Слѣд. въ формулѣ предписанія обѣ церкви тождественны. Если и можно находить здѣсь нѣкоторое различіе, то оно является въ слѣдствіе различія, существующаго въ той и другой церкви касательно понятія о нравственномъ вмѣненіи. Въ католичество весь нравственный процессъ мыслится юридически; всякое преступленіе есть грѣхъ, который долженъ

быть наказанъ; отсюда предписанія культовые, напр. постъ, отождествляется съ чисто-нравственными и католическая церковь вмѣняетъ количественно исполненіе или неисполненіе этихъ предписаній. Наша церковь чужда въ своемъ нравоученіи этой юридичности. легальности; грѣхъ есть качественное проявленіе совѣсти; самыя предписанія церкви различаютъ чисто нравственныя правила отъ церковныхъ законовъ; воровство есть актъ строго нравственный; нарушенія поста, по православному ученію, есть нарушеніе культа; постъ для православнаго есть не цѣль, а педагогическое средство для нравственныхъ цѣлей; отсюда дѣйствительно въ православіи болѣе мѣсто индивидуальной свободѣ, такъ какъ всякое педагогическое дѣйствование должно быть приспособлено къ индивидуальному складу питомца. Латинское духовенство, зная юридичность и непремѣнную обязательность церковной заповѣди о постѣ, и въ тоже время понимая, что міряне, какъ непосвященные въ тонкости теологіи, будутъ нарушать постъ, придумываютъ выходъ изъ этой *collisio officiorum*: епископы обыкновенно предъ началомъ поста рассылаютъ окружныя грамоты, разрѣшающія вѣрующимъ отъ необходимости поститься. Православный епископъ никогда не сдѣлаетъ этого; обходить законъ онъ не имѣетъ права, и церковная заповѣдь остается во всей силѣ; исполненіе или неисполненіе этой заповѣди лежитъ на совѣсти православнаго, испытывать которую предоставляется благоразумному такту духовника. Болѣе, подмѣтивъ очень тонко фактъ, не въ состояніи былъ объяснить его и оказывается не совѣмъ точнымъ, заявивъ, будто въ православіи постъ предоставляется индивидуальной свободѣ вѣрующимъ, а не есть церковная заповѣдь какъ въ католичествѣ.—Гораздо характернѣе, по нашему мнѣнію—другая черта, которую указываетъ нашъ авторъ въ своей характеристикѣ двухъ церквей; это—преобладаніе сверхъестественнаго, чудеснаго элемента, которыми не рѣдко злоупотребляетъ латинская церковь. Испитіе крови св. Іаннуарія—

чудо, странное для православнаго; извѣстія клерикальных газетъ о послѣднихъ богомольныхъ побѣдкахъ французовъ въ Дувръ рассказываютъ о десяткахъ совершившихся въ это время чудесъ. Папа ежегодно канонизуетъ нѣсколькихъ святыхъ. Самъ глава церкви, заключенный въ своемъ Ватиканѣ, наивно убѣжденъ, что Богъ неожиданно для всѣхъ чудесно избавитъ его отъ этого новаго вавилонскаго плѣна и эту увѣренность въ сверхъестественное свое избавленіе папа искренно высказываетъ въ своихъ allocuціяхъ.

Менѣе существенное, но довольно характерное различіе русской церкви отъ западной Леруа-Болье находитъ по отношенію къ ученію той и другой церкви о таинствахъ. Вѣрные церкви первичной, Константинополь и Москва крестили только чрезъ погруженіе и западныхъ христіанъ называютъ обливанцами; греческая церковь за это даже перекрещиваваетъ католиковъ, вступающихъ въ православіе; русская церковь не дѣлаетъ этого. Это различіе кидается въ глаза западнымъ богословамъ, которые даже смотрять на греческую и русскую церковь какъ на двѣ отдѣльныя церкви. Разность въ способѣ принятія католиковъ не препятствуетъ однако имѣть русской церкви общеніе съ византійскимъ патріархомъ. Иезуиты насмѣшливо указывали Пальмеру, что для вступленія его въ православіе визитъ въ Петербургъ можетъ замѣнить крещальную купель Константинополя.—Таинство евхаристіи понимается одинаково въ той и другой церкви; но есть разности относительно частныхъ сторонъ этого таинства. Выраженіе *transubstantiatio* выработано западною церковію (въ XII вѣкѣ). Но восточные церковные писатели употребляли *μεταβολή, μεταποίησις*, преложеніе, претвореніе. Латинскій терминъ принятъ восточною церковію и въ посланіяхъ восточныхъ патріарховъ (къ англиканской церкви) онъ одобренъ; но съ точки зрѣнія филологической онъ далеко не представляетъ собою образца того тонкаго и мастерскаго умѣнья выразить въ терминахъ богословскія идеи, какъ умѣла ихъ вы-

ражать древняя греческая церковь; *transubstantiatio* слово догматически вѣрное, но филологически-варварское. При этомъ замѣчательно, что праздника „ѣла Господня“, торжественнаго на западѣ, совершенно нѣтъ въ православіи; св. дары не носятя въ религиозныхъ процессіяхъ православной церкви и крестные ходы ограничиваются иконами. Причащеніе мірянъ совершается подъ обоими видами и славяне Богеміи, начиная съ Гуса, вели съ Римомъ страшную войну изъ за чаши, а реформація Лютера приняла православный порядокъ. Православное духовенство въ этомъ таинствѣ не имѣетъ никакой привилегіи предъ мірянамъ, какъ у латинянъ.—Муропомазаніе у католиковъ совершается епископами надъ возрастными, у православныхъ—священниками непосредственно за крещеніемъ младенцевъ.—Священство признается таинствомъ какъ и у католиковъ; но на практическую обстановку нашего духовенства сочувственнѣе смотрятъ протестанты, чѣмъ католики. Священники русской церкви—женатые, такъ что бракъ, а не целибатство даетъ доступъ къ алтарю⁽¹⁾. Этотъ фактъ вдвигаетъ приходское духовенство въ глубь семейной и соціальной жизни, дѣлаетъ его ближе къ пасомымъ и духовенство русское—такіе же граждане, какъ и всѣ вѣрноподданные; названіе „арміи папской“ есть ироническое у православнаго и клиръ не выдѣляется своимъ особымъ положеніемъ изъ народной среды. Священство раздѣляется на три степени—епископскую, пресвитерскую и диаконскую. Но въ церкви католической извращается іерархическій порядокъ степеней институтомъ кардиналовъ. Католическій кардиналъ—діаконъ считается по своему церковному положенію выше епископовъ, необлеченныхъ кардинальскимъ саномъ. Въмѣсто целибатнаго духовенства въ русской церкви есть монашествующіе, но нѣтъ ничего похожаго на рели-

(1) Православная церковь не исключаетъ возможности возводить на церковныя степени и лицъ неженатыхъ. *Примѣч. ред.*

гіозные ордена, нѣтъ этихъ монашескихъ, федерацій, которыя на западѣ образуютъ status in statu.—Бракъ есть таинство, но бракъ въ 4-й разъ не допускается; въ этомъ случаѣ восточная церковь вѣрна древней, недружелюбно относившейся къ повторенію брачнаго союза. Считая бракъ нерасторжимымъ, православіе на основаніи Мѡ. 5, 32 допускаетъ разводъ, какъ и протестантство. Законы гражданскіе, признавая только бракъ церковный, стоятъ на тойже точкѣ зрѣнія; возникаютъ часто скандальные процессы, которыхъ не можетъ быть въ католическомъ законодательствѣ.—Характернѣе всего выступаетъ различіе двухъ церквей въ таинствѣ покаянія. Теорія таинства тождественна у той и другой церкви, въ практикѣ же есть разности. Въ католичествѣ исповѣдь есть нравственное испытаніе души въ собственномъ смыслѣ, она есть терзаніе души въ ея сокровенныхъ изгибахъ; въ рукахъ патеровъ исповѣдь служитъ орудіемъ владычества надъ душою вѣрующаго; само нравственное богословіе католич. церкви строится въ формѣ дробной анатоміи порока во всѣхъ его видахъ и каждый грѣхъ, исповѣдуемый священнику, долженъ быть переданъ во всѣхъ обстоятельствахъ и подробностяхъ—quomodo, ubi и проч. Въ православіи исповѣдь есть болѣе таинство, нежели нравственное допрашиваніе; вмѣсто частнаго перечисленія грѣховъ испытывается общее нравственное состояніе кающагося, вмѣсто количества изслѣдуется качество, вмѣсто грѣховъ узнается грѣховность. Прав. священникъ не столько непосредственный допрашиватель, сколько посредникъ между Богомъ, предъ которымъ *нѣтъ тайны*, и предъ которымъ *вся нага и объявлена*. Въ католическомъ храмѣ необходимая принадлежность—исповѣдальня, куда входитъ священникъ и кающійся; первый сидитъ на стулѣ, послѣдній стоитъ колѣнопреклоненный; попытка петербургскихъ священниковъ завести нѣчто въ родѣ подобныхъ исповѣдаленъ кончилось народнымъ протестомъ; прав. исповѣдь совершается въ томъ же храмѣ, гдѣ всѣ вѣрующіе

щія, никто не блазнится бесѣдою со священникомъ, которая ведется болѣе общими вопросами и отвѣтами и только обращаетъ вниманіе на тяжкіе грѣхи. Православный священникъ, услыхавъ на исповѣди отъ молодой дѣвушки признаніе въ нарушеніи цѣломудрія, самъ смущается и спѣшитъ успокоить совѣсть падшей; католическій пастеръ воспользуется этимъ фактомъ, проведетъ юную грѣшницу по всѣмъ мытарствамъ докучливыхъ спросовъ о подробностяхъ, нарисуетъ ей картину плѣненія ея діаволомъ и опутавъ смущенную совѣсть сдѣлаетъ ее мягкимъ воскомъ въ своихъ желѣзныхъ рукахъ. Эпитимія—новая вежа, различающая католичество и православіе; ученіе о сатисфакціи, по которому за грѣхъ нужно возмездіе, этотъ остатокъ въ католичествѣ древняго римскаго права, вызываетъ въ исповѣди каждый разъ эпитимію, какъ очистительное наказаніе; такой эпитиміи нѣтъ въ православіи, тамъ—эпитимія предлагается *ad libitum*, какъ педагогическое напоминаніе объ отвѣтственности предъ Богомъ. Латинскихъ индульгенцій также не знаетъ православная церковь; эти биржевые векселя, выдаваемые папою и церковію, немыслимы при православномъ нравоученіи, мыслящемъ нравственный процессъ свободнымъ продуктомъ индивидуума, а не общественнымъ капиталомъ, слагаемымъ механически, какъ накапливаются въ банкахъ деньги. Есть и въ Россіи очень ревностные священники, желающіе проникнуть въ совѣсть исповѣдника, есть набожныя души, любящія бывать на исповѣди болѣе 2 часовъ; но это—исключеніе и притомъ не характерное.—Наконецъ послѣднее таинство—елеосвященіе католиками совершается только надъ опасно больными и не повторяется; въ прав. церкви оно умѣстно и въ началѣ болѣзни и повторяется.

Подъ перомъ французскаго публициста поставлены были такимъ образомъ обѣ церкви съ ихъ характерными особенностями. Образъ нашей православной церкви выступаетъ въ этомъ очерганіи довольно вѣрный и симпатичный. Недостатки, указываемые европейскимъ

публицистомъ, давно уже подмѣчены русскими историками и учеными и съ каждымъ годомъ они уясняются какъ именно недостатки, отъ которыхъ русская церковь готова всегда была освободиться. Зато въ общей структурѣ эта церковь носитъ залогъ свободы и духовности—двухъ элементовъ и факторовъ религіознаго прогресса. Съ этимъ розовымъ будущимъ соглашается и нашъ авторъ. Но, заканчивая свой образъ русской церкви, онъ послѣдній отдѣлъ посвящаетъ вопросу объ отношеніи нашей церкви къ государству и тутъ высказываетъ свои католичествующія тенденціи. Эта сторона предмета представляетъ въ настоящую минуту особый интересъ въ виду того, что вопросъ о разграниченіи правъ между властію свѣтскою и духовною сдѣлался въ послѣднее время вопросомъ дня на европейскомъ континентѣ.

Не секретъ конечно въ настоящее время, что католики на нашу церковь смотрятъ какъ на рабыню государства, что въ contra обвиненіямъ русскими католиковъ въ папизмъ, насъ обыкновенно упрекаютъ въ цезарепапизмъ. Леруа-Больё не можетъ освободиться отъ этой точки зрѣнія. Въ церковномъ устройствѣ православныхъ народовъ организація церкви, говоритъ онъ, происходитъ по образцу организаціи политической; каждая изъ этихъ церквей, будучи ограничена предѣлами государства и будучи лишена общаго для всѣхъ церквей главы, находящагося внѣ предѣловъ этого государства, по необходимости должна подчиняться свѣтской власти и испытывать на себя вліяніе внутреннихъ переворотовъ гораздо болѣе, чѣмъ церкви католическія, имѣющія одного главу—римскаго папу. Отсюда степень свободы, которою пользуются православныя церкви, обыкновенно соответствуетъ степени свободы гражданской и самая форма ихъ администраціи имѣетъ обыкновенно сходство съ формами администраціи свѣтской. Теперешнее устройство православной церкви въ Россіи соответствуетъ гражданскому ея строю. Большая часть реформъ, замѣчаетъ Больё, въ русскомъ церков-

номъ устройствѣ происходитъ также по иниціативѣ государства, такъ какъ духовенство, исключительно занятое исполненіемъ обрядовъ и дѣлами благочестія, всегда бываетъ консервативно и реформы у него вынуждаются постороннею силою—свѣтскою властію. Въ доказательство этого авторъ указываетъ, что церковь упорно противится свободѣ раскольниковъ, отчужденію судебной власти отъ епископовъ, принятію грегорианскаго календаря. Допуская эти факты, мы не можемъ согласиться съ тѣмъ выводомъ, какой дѣлаетъ нашъ авторъ ('). Вопросъ о свободѣ раскольниковъ близокъ къ сердцу русской церкви; оппозиція, оказываемая церковію благоприятному для раскольниковъ исходу, является не изъ боязни реформъ, а изъ справедливаго опасенія подвергнуть своихъ простыхъ и полуневѣжественныхъ, но вѣрныхъ чадъ подъ фанатическую пропаганду раскола. Церковь отлично сознаетъ, что доколѣ масса лишена еще просвѣщенія, она можетъ представлять удобный контингентъ для пропаганды. Когда религиозное просвѣщеніе эмалсипируетъ народъ православный, церковь гарантирована, тогда и расколъ—нужно получаетъ свободу.—Отчужденіе судебной власти отъ епископовъ въ настоящее время—предметъ и церковной и научной обработки. Мы не знаемъ, какой исходъ будетъ этого вопроса. Не ужели можно во имя прогресса требовать отъ церкви, чтобы она отказалась отъ своихъ собственныхъ началъ? Надо же прежде рѣшить, что это отчужденіе судебной власти отъ епископовъ—не противорѣчитъ православной догматикѣ и каноническому праву.—Что касается грегорианскаго календаря, то это вопросъ пустой; календарь юліанскій имѣетъ за

(') Въ возрѣніяхъ и симпатіяхъ Болье нельзя не замѣтить здѣсь нѣкотораго противорѣчія. Съ одной стороны онъ говоритъ о подчиненіи прав. церкви свѣтской власти, — считая оное *неизбѣжнымъ* при отсутствіи видимой церковной главы;—а съ другой, заявляетъ о упорномъ (?) *противленіи* церкви реформамъ, починъ коихъ принадлежитъ государству; при этомъ ему видимо не нравится ни то, ни другое. *Прим. ред.*

собою голосъ вселенскаго собора, а грегорианскій далеко математически неточенъ съ истиннымъ временемъ; во всякомъ случаѣ это—вопросъ астрономическій и церковъ уступить наукѣ, когда она выработаетъ точную математическою норму.

Большѣ отдаеть дань уваженія вѣротерпимости русской церкви, когда указываетъ на положеніе иностранныхъ исповѣданій въ Россіи. „Ни одно государство не признаеть столько религій, какъ Россія; всѣ древнія религіозныя ученія дѣлаго міра встрѣчаются на ея территоріи: исламъ, буддизмъ, христіанскія исповѣданія имѣють нетолько индивидуальную свободу совѣсти, но и право совершать свои религіозныя обряды. Въ Петербургѣ противъ казанскаго собора высятся церкви католическая, протестанская, армянская и невскій проспектъ можетъ быть названъ улицею вѣротерпимости; въ западныхъ губерніяхъ—синагоги, въ восточныхъ—мечети соперничаютъ числомъ и великолѣпіемъ съ церквами православными. Духовенство всѣхъ этихъ исповѣданій, ведеть метрическія книги, судъ въ дѣлахъ брачныхъ. При теперешнемъ религіозномъ кризисѣ на западѣ католики должны быть благодарны Россіи, что въ своихъ отношеніяхъ къ католическому духовенству она не пользуется своею силою такъ, какъ пользуются правительства западной Европы. Самодержавная власть выказываетъ болѣе вѣротерпимости, чѣмъ нѣкоторыя демократическія правительства“.

Заключая свою статью, авторъ высказываетъ свое несочувствіе покровительственной системѣ государства, въ отношеніи къ церкви. Требованіе, чтобы всѣ въ теченіе года говѣли хотя однажды, ему кажется насиліемъ совѣсти, оскорбленіемъ святыни; тысячи, говоритъ онъ, въ слѣдствіе этого закона недостойно приступаютъ къ св. тайнамъ; чиновникъ скептикъ долженъ идти къ духовнику, причащаться, когда не вѣритъ ни въ одно изъ этихъ таинствъ; законоучители университетовъ переживаютъ трудное время, когда исповѣдуются у нихъ молодежь; ближайшимъ слѣдствіемъ этой, какъ онъ

выражается, интимности между церковью и государством, является религиозный формализм, казенщина, заказъ. Соперничества для русской церкви нѣтъ. Пастырь, увѣренный, что никто не смѣетъ выйти изъ его духовнаго стада, не нуждается въ той энергіи, которая необходима при свободной конкуренціи. — Все это, пожалуй, довольно вѣрно, но только теоретически. Религіозная свобода есть продуктъ длиннаго процесса, проходимаго въ движеніи къ образованности; пока послѣдняя есть еще идеаль, будущія *ria desideria*, свобода немислима. Никто не говоритъ противъ свободы, противъ этого дорогаго сокровища, противъ права, наслѣдованнаго каждымъ христіаниномъ въ благодати искупленія. Но нужно помнить, что путь къ этой свободѣ лежитъ чрезъ уразумленіе истины. *Уразумѣте истину и истина свободитъ вы*, говоритъ нашъ Господь. Вмѣсто публицистическихъ возгласовъ о свободѣ мы думаемъ возглашать другое: свѣта истины побольше, науки, образованности для насъ православныхъ. Когда это будетъ, то сія вся, о чемъ намъ любаго указывать западные публицисты, приложатся намъ..

А. Гренковъ.

Мая 14.
1874.

СТО ЛѢТЪ ТОМУ НАЗАДЪ.

—

Сто лѣтъ тому назадъ Казань потерпѣла одно изъ самыхъ страшныхъ опустошеній, которыхъ такъ много досталось ей въ ея жизни и по милости которыхъ мы не имѣемъ теперь почти никакихъ памятниковъ ея любопытной старины.

12 іюля 1774 г. на Услонскую гору пріѣхалъ посланный за чѣмъ-то въ Казань сызранскій секретарь Зайцевъ и увидѣлъ надъ Казанью въ разныхъ мѣстахъ пылающее пламя, а отъ прибѣжавшихъ на Услонь людей узналъ, что городъ взятъ самимъ Пугачевымъ. Зайцевъ бросился назадъ и донесъ о видѣнномъ и слышанномъ сызранской канцеляріи; сызранская канцелярія „секретно“ отписала обо всемъ симбирской; симбирская тоже по секрету сообщила о полученныхъ вѣстяхъ саратовскому коменданту и т. д. Пока поволжскія начальства рассказывали другъ другу этотъ секретъ, казанскій губернаторъ фонъ Брандтъ, вѣроятно тоже по секрету, писалъ съ своей стороны воронежскому губернатору: „извѣстному государственному злодѣю и бунтовщику Пугачеву, по причинѣ малости бывшихъ здѣсь воинскихъ командъ, а по великости гражданскаго селенія, сего 12 числа іюля удалось сдѣлать сему городу великое раззореніе пожженіемъ почти всего селенія и грабительствомъ имущества гражданъ, а многихъ изъ нихъ тирански убивствомъ. Крѣпость же со всемъ въ ней казеннымъ имуществомъ, строеніемъ и людьми, которыя въ ней были, милостію всевышняго Бога оста-

лась цѣлою“. Извѣстивъ далѣе объ отраженіи Пугачева отъ города Михельсономъ, Брандтъ присовокуплять, что войско самозванца переправляется чрезъ Волгу и что онъ Брандтъ почель долгомъ увѣдомить о томъ донское начальство для взятія на Дону надлежащей предосторожности на случай опаснаго туда вторженія злодѣя (¹).

Послѣ того, какъ вся эта пестрая и разноплеменная толпа, которая шла съ самозванцемъ, двинулась отъ Казани за селеніе Сухую Рѣку и пропала изъ виду по старой кокшайской дорогѣ, весь городъ за исключеніемъ только окружающихъ его слободъ представлялъ собою одно сплошное пожарище, среди котораго торчали трубы около 2200 погорѣвшихъ домовъ, обгорѣлые остатки 770 лавокъ, нѣсколько (16) полуразрушенныхъ и разграбленныхъ церквей, да еще закоптѣлая отъ страшнаго пожара и во многихъ мѣстахъ поврежденная ядрами крѣпость, гдѣ спасались начальство и успѣвшіе пробѣжать въ нее горожане (²). По улицамъ и на Арскомъ полѣ валялись трупы всякихъ людей, носившихъ непростонародное платье. Нѣсколько чиновныхъ людей засѣчено плетью (³). Внизъ по Волгѣ отъ Казани плыло судно, мачта и снасти котораго были увѣшаны трупами повѣшенныхъ внизъ и вверхъ ногами казанскихъ дворянъ, которые при нашествіи Пугачева хотѣли спасти свою жизнь бѣгствомъ и какъ разъ попались въ руки заклятому врагу всего дворянства. На мачтѣ этого судна красовалась надпись: „собачій родъ дворяне“ (⁴). Неумолимое мщеніе исторіи, которая рано или поздно разыскиваетъ съ живущихъ поколѣній за всѣ погрѣшности ихъ предковъ, не зная никакой пощады и никогда ничего не забывая, какъ буд-

(¹) Политич. движенія р. народа. Мордовцева. I, 283—284 и 88.

(²) См. Каз. Извѣстія 1815 г. № 78.

(³) Вопросы Пугачеву. Чтен. 1858 г. т. II, 34.

(⁴) Политич. движенія. Мордовцева.

то за разъ собралось воздать Казани и за религиозныя притѣсненія поволжскихъ инородцевъ, и за преслѣдованіе раскола, и за кривосудье, поборы, притѣсненія приказныхъ начальствъ, совершенно разнуздавшихся въ этомъ полудикомъ тогда краѣ, и за злодѣйства помѣщиковъ надъ крестьянами, за все, чѣмъ этотъ городъ—глава восточныхъ городовъ—досадилъ восточному краю.

Не вдаваясь въ дальнѣйшія подробности исторіи казанскаго раззоренія, мы остановимся только на одномъ эпизодѣ изъ этой эпохи, который близко касается исторіи русской церкви и вчастности исторіи казанской іерархіи. Мы говоримъ о дѣлѣ по обвиненію въ сношеніяхъ съ Пугачевымъ тогдашняго казанскаго архіепископа Веніамина Пуцека-Григоровича. Дѣло это, грозившее нашей іерархіи неслыханнымъ доселѣ скандаломъ, въ свое время стоило большихъ страданій казанскому архипастырю и едва едва не окончилось для него обвинительнымъ приговоромъ суда; да и послѣ торжественнаго оправданія его, которое публично было объявлено отъ имени самой государыни, репутація его все еще страдала отъ подозрѣнія, въ самомъ ли дѣлѣ онъ оказался невиненъ по суду, не было ли это оправданіе его слѣдствіемъ того, что само правительство стѣснилось передъ непріятнымъ скандаломъ и постаралось поскорѣе прекратить произведенные имъ толки и соблазнъ; въ нѣкоторыхъ историческихъ изслѣдованіяхъ такое подозрѣніе высказывается даже и въ наше время.

Преосвященный Веніаминъ ⁽¹⁾, по происхожденію малороссъ, по образованію воспитанникъ кievской академіи, принадлежалъ къ числу тѣхъ архіереевъ „черкасъ“, которые, къ сокрушенію всего великорусскаго

(1) Объ немъ есть нѣсколько біографическихъ очерковъ. Древнѣйшая біографія въ Сборн. казанск. древностей П. Любарскаго; потомъ—въ Каз. Губ. Вѣдом. за 1844 г. № 36, въ Словарѣ Бантышъ-Каменскаго, въ Энцикл. Лексиконѣ Плюшара и самая полная—въ Странникѣ за 1866 г. кн. I.

духовенства, еще недавно держали въ рукахъ всю монополию іерархической власти въ Россіи и только въ послѣднее время должны были раздвинуть свои ряды для того, чтобы дать наконецъ доступъ къ высшимъ духовнымъ должностямъ и великорусскимъ уроженцамъ. Униженіе послѣднихъ предъ черкасами, вызванное въ началѣ XVIII в. крайней необразованностію великорусскаго духовенства, ко второй половинѣ этого столѣтія, когда московская академія стала ничѣмъ не ниже, если не выше кіевской, потеряло уже всякій смыслъ и вызывало только лишнее раздраженіе и ропотъ противъ господствующей партіи духовенства. Невыгодныя слѣдствія отжившей свой вѣкъ монополіи черкасъ замѣтила даже имп. Елизавета, не смотря на то, что у нея и духовникъ и фаворитъ были изъ малороссовъ, и указомъ 1754 г. потребовала отъ Синода, чтобы въ архіереи и архимандриты были представляемы не одни малороссы, но и изъ природныхъ великороссіянъ. При Екатеринѣ II прежнее значеніе черкасъ было окончательно подорвано. Эта государыня—философъ, самая усердная поклонница философско-политическихъ идей современныхъ мудрецовъ запада, обратила особенное вниманіе на направленіе кіевскихъ ученыхъ, которое давно уже не нравилось правительству и еще при Петрѣ великомъ признавалось близко солидарнымъ съ „папешскимъ духомъ“. Воспитанные преимущественно на латинскихъ богословахъ, они невольно усвоивали у послѣднихъ большую или меньшую долю извѣстныхъ клерикальныхъ воззрѣній на церковь и ея отношенія къ государству. Послѣ Теофана Прокоповича, котораго такъ любилъ и возвышалъ Петръ, кіевскіе ученые не выставили изъ своей среды ни одного такого же ревнителя государственныхъ интересовъ и пособника мірской власти, напротивъ въ 1740-хъ годахъ устами Амвросія Юшкевича и Арсенія Мацѣвича успѣли высказать свои церковно-государственныя понятія въ такомъ направленіи, которое очень разсердило даже такую благочестивую государыню, какъ Елизавета. Понятно, какъ

должна была смотрѣть на такого рода духовныхъ лицъ Екатерина, признававшая и въ государствѣ и въ церкви одну только власть, власть главы государства, и считавшая теорію двухъ властей нелѣпостью⁽¹⁾. Въ инструкціи 1764 г. малороссійскому генераль-губернатору Румянцеву находимъ замѣчательное изложеніе этого взгляда ея на малороссійское духовенство. „Надлежитъ вамъ, гласить пунктъ 2, искуснымъ образомъ присматривать за тамошними архіереями и ихъ подчиненными, дабы различными законсѣлаго въ нихъ властолюбія ухищреніями не выступали они изъ надлежащихъ сана своего предѣловъ, простиралъ иногда власть свою духовную надъ мірскою, иногда же разсѣвая въ народѣ простомъ и суевѣрномъ разные ихъ намѣреніямъ полезныя, общему же покою предосудительныя плевелы подъ видомъ закона Божія и благочестія, какъ о томъ въ Д. Регламентѣ упоминается... А къ тому же не безызвѣстно, что обучающіеся богословію и опредѣляющіе себя здѣсь къ чинамъ духовнымъ какъ въ заграничныхъ польскихъ, такъ и въ самыхъ малороссійскихъ училищахъ по развратнымъ правиламъ римскаго духовенства заражаются многими ненасытнаго властолюбія началами, котораго вредными послѣдствіями наполнены прошедшихъ времянь исторіи европейскія. Сего ради должны вы“ и проч...—Все малороссійское духовенство поставляется подъ тайный надзоръ генераль-губернатора (*). Съ самаго же начала Екатерининскаго царствованія высшіе іерархическіе посты постоянно стали замѣщаться кандидатами великоруссами изъ воспитанниковъ московской академіи. Съ легкой руки Димитрія Сѣченова на первый планъ въ іерархіи выступила цѣлая дружина молодыхъ монаховъ, вышедшихъ изъ этой академіи, которые усердно поддерживали другъ друга; тутъ были Гedeонъ Криновскій, Иннокентій Нечаевъ, Гавріиль

(¹) См. Переписку съ Вольтеромъ. 1802 г. т. I, 11 и 23 также въ письмѣ объ Арсеніи Мацѣвичѣ 10 августа 1765 г.

(*) Сборн. русск. истор. общества, VII, стр. 378.

Петровъ, Платонъ Левшинъ, которые были усердными пособниками Екатерины во всѣхъ церковныхъ реформахъ въ первые годы ея царствованія. Между тѣмъ малороссы все болѣе и болѣе теряли въ глазахъ правительства и наконецъ совсѣмъ подорвали свою репутацію, выступивъ съ протестами противъ секуляризаціи церковныхъ имѣній. Изъ всѣхъ іерарховъ малороссовъ полнымъ довѣріемъ правительства пользовались собственно только два архіерея—Амвросій Зертисъ—Каменскій, которымъ послѣ его мученической смерти въ борьбѣ съ суевѣріемъ Екатерина хвалилась въ письмѣ къ Вольтеру, какъ архіереемъ-либераломъ, и Гавріилъ Кременецкій, отступленіе котораго отъ малороссійскихъ преданій и любовь къ петербургскимъ порядкамъ доволно мѣтко осмѣяны въ Запискахъ Добрынина.

Переворотъ 28 іюня 1762 г., возведшій на престолъ Екатерину, засталъ преосв. Веніамина въ санѣ архіепископа петербургскаго, на такомъ іерархическомъ постѣ, съ которымъ по близости къ двору, постоянному вліянію не только на церковныя, но отчасти и на гражданскія дѣла и слѣдовательно по практическому, если не іерархическому значенію могъ сравниться только постъ непремѣннаго члена и предсѣдателя Синода митрополита новгородскаго (Димитрія Сѣченова). Веніаминъ и году не удержалъ за собой этого поста. Назначенный въ Петербургъ импер. Елизаветой 14 сентября 1761 г. и пробывъ здѣсь въ теченіе короткаго царствованія Петра III, онъ потомъ указомъ отъ 25 іюля 1762 г. былъ переведенъ въ Казань, — всего черезъ мѣсяць по восшествіи на престолъ Екатерины, а на его мѣсто въ Петербургъ тогда же вызванъ былъ изъ Казани Гавріилъ Кременецкій. Въ указѣ говорилось, что онъ самъ просился въ Казань. Казанскій край дѣйствительно могъ быть дорогъ Веніамину по воспоминаніямъ молодости, какъ мѣсто его первой службы при семинаріи и на прославившемъ его миссіонерскомъ

поприщѣ (¹), мѣсто приложенія къ дѣлу его первыхъ молодыхъ силъ; но онъ однако не думалъ проситься въ казанскую епархію ни при импер. Елизаветѣ, ни при Петрѣ; съ другой стороны извѣстно, какъ Екатерина дорожила нужными ей людьми и какъ умѣла ихъ удерживать около себя. Всего вѣроятнѣе переводъ его въ Казань стоялъ въ близкой связи съ указанными перемѣнами въ іерархіи. Елизаветинскій архіерей черкашенинъ былъ не на мѣстѣ на петербургской кафедрѣ при Екатеринѣ. Если ему даже и не намѣкнули о подачѣ прошенія, то онъ самъ могъ очень хорошо чувствовать, что ему пора убраться изъ Петербурга въ другое мѣсто, причемъ Казань оказалась, разумѣется, мѣстомъ наиболѣе подходящимъ для этого перехода какъ по ея значенію въ порядкѣ архіерейскихъ кафедръ, такъ и по особенной личной симпатіи къ ней Веніамина. Императрица оставила за нимъ званіе синодальнаго члена, разсталась съ нимъ очень деликатно и мило-стиво, какъ обыкновенно она разставалась съ заслуженными, но отжившими свое время и не нужными ей людьми, стараясь этимъ смягчить для нихъ горечь удаленія отъ двора, а себя избавить отъ лишняго ропота. „Если для преосв. Гавріила, говоритъ одинъ изъ біографовъ Веніамина, переходъ въ санктпетербургскую епархію былъ повышеніемъ, ибо онъ возведенъ въ званіе архіепископа и сдѣланъ членомъ св. Синода, то съ другой стороны преосв. Веніаминъ съ перемѣщеніемъ

(¹) Не намѣреваясь писать полную біографію Веніамина, считаемъ однако же нужнымъ указать для незнакомыхъ съ нею по крайней мѣрѣ на главные перемѣны въ его служебной жизни. Въ 1734 г. онъ вызванъ былъ изъ кіевской академіи архіепископомъ казанскимъ Иларіономъ Роголевскимъ въ учителя семинаріи; при Лукѣ Конашевичѣ въ 1740 г. постриженъ въ монахи и сдѣланъ префектомъ, а въ 1744 получилъ санъ архимандрита и должность ректора; въ санъ епископа возведенъ въ 1748 г. и на первый разъ назначенъ въ нижегородскую епархію, гдѣ пробылъ до 1753 г., потомъ переведенъ въ Тверь, причемъ сдѣланъ членомъ св. Синода, изъ Твери въ въ 1758 г. переведенъ въ Псковъ, наконецъ въ 1761 г. въ Петербургъ въ санъ архіепископа.

въ Казань ничего не терялъ, сохраняя санъ архіепископа и оставаясь членомъ св. Синода. (Спрашивается, зачѣмъ же нужно было это перемѣщеніе архіереевъ одного на мѣсто другаго?) Каѳедра с.-петербургской епархіи не стояла *въ то время* въ числѣ первыхъ въ русской церкви. Все равно, архипастыри Петербурга обыкновенно (?) переводились на другія высшія мѣста, наприм. въ званіи *митрополита* въ Кіевъ и т. п. Каѳедра казанской епархіи по своей древности стояла выше с.-петербургской и ее занимали *въ прежнее время* маститые архипастыри также въ санѣ митрополита. (Въ сравненіи описываемаго времени съ этимъ прежнимъ временемъ казанской каѳедры, значить, только и не доставало малости, того, что она уже не была митрополіей, какъ каѳедра кіевская). Но преосв. Веніаминъ, считаетъ нужнымъ присовокупить авторъ приводимаго отрывка къ своимъ очевидно слабымъ соображеніямъ, преосв. Веніаминъ, какъ пастырь смиренный, благочестивый и добродѣтельный, всякое мѣсто считалъ землею Господа и Его исполненіемъ: ему и на сердце не приходила мысль о выгодахъ или невыгодахъ своего перемѣщенія“ (1).

Веніаминъ дѣйствительно ни разу не обнаружилъ своего недовольства ни дѣломъ, ни словомъ. Но въ Петербургѣ все-таки очень естественно могли причислять его къ числу недовольныхъ архіереевъ черкасъ. Положеніе его въ Казани было довольно заброшенное до 1767 г., когда императрица совершала свое путешествіе по Волгѣ и лично съ нимъ познакомилась въ бытность свою въ Казани. Преосв. Веніаминъ устроилъ ей въ соборѣ и въ семинаріи одну изъ тѣхъ торжественныхъ встрѣчъ, которыя такъ нравились императрицѣ и на которыя наши прежніе іерархи изъ малоросовъ были такіе мастера. Нарочно сочинены были стихи, въ которыхъ воспѣвалось блаженство, ощущаемое

(1) Странникъ 1866 г. январь, стр. 68.

семинаристами отъ высочайшаго посѣщенія; стихи эти спѣли предъ императрицей семинарскіе отроки, одѣтые въ бѣлые хитоны и снабженные вѣтвями, имѣвшими на этотъ разъ вовсе не то назначеніе, какое они обыкновенно имѣли въ семинаріи; сказано было нѣсколько рѣчей на разныхъ извѣстныхъ и неизвѣстныхъ въ семинаріи языкахъ. Государыня благодарила семинарское начальство наградами, а преосвященному изъявила свое благоволеніе. Новый опытъ благоволенія къ нему выразился въ письмѣ ея къ нему отъ 11 января 1770 г., которымъ она, какъ сама выражалась, келейно спрашивала его о происшедшей въ его присутствіи ссорѣ между казанскимъ губернаторомъ и кн. Щербатовымъ.

Въ началѣ пугачевщины императрица нашла полезнымъ обратиться къ его духовному содѣйствію для укрощенія начинавшихся волненій. Иерархическій постъ его въ это время получилъ особенную важность въ глазахъ правительства, потому что большая часть волновавшейся мѣстности принадлежала къ казанской епархіи. Самая личность архипастыря, призваннаго теперь разсѣвать народный обманъ, обладала въ настоящемъ случаѣ большимъ авторитетомъ, чѣмъ какая либо другая личность; въ царствованіе Петра III, имя котораго принялъ страшный самозванецъ, онъ былъ архіепископомъ петербургскимъ, потомъ самъ былъ очевидцемъ и участникомъ погребенія этого императора. Екатерина послала къ нему письмо, въ которомъ, извѣщая о появленіи Пугачева, писала: „желаніе наше есть, чтобы ваше преосвященство, въ помощь казанскому и оренбургскому губернаторамъ, отправили отъ себя въ тѣ мѣста епархіи вашей, гдѣ по симъ обстоятельствамъ за нужное найдете, къ священникамъ наставленія, кои бы они своимъ прихожанамъ во увѣщаніе читать и тѣмъ удерживать ихъ могли отъ присоединенія къ сему самозванцу, толкуя имъ, коль страшно преступленіе предъ Богомъ и передъ свѣтомъ есть нарушеніе учиненной государю своему присяги, и что таковыхъ преступниковъ св. наша церковь предавала и предастъ вѣчному

проклятію“. Тоже самое порученіе она просила его сообщить и другимъ архіереямъ, въ епархіи которыхъ проникъ духъ мятежа ⁽¹⁾. Получивъ это письмо, преосв. Веніаминъ немедленно извѣстилъ о высочайшей волѣ сосѣднихъ архіереевъ и всѣми зависящими отъ него средствами началъ противодѣйствовать быстро разрастающемуся бунту. Въ октябрѣ 1773 г., менѣе, чѣмъ чрезъ мѣсяць послѣ открытаго возстанія Пугачева, преосвященный разослалъ по епархіи свое первое окружное посланіе, которымъ старался предостеречь свою паству отъ погибельныхъ оболещеній и убѣдить, „дабы всякъ ходилъ неуклонно путемъ правымъ своего званія, въ коемъ Богъ его поставилъ, а не по стремлинамъ сумудрія и богопротивныхъ заблужденій, ихже кончина есть погибель“. Древній врагъ, гласило посланіе, не переставалъ и не перестаетъ тщиться возмутить тишину благословенныя россійскія державы, возбудить въ ней мятежь и нестроеніе „помощію предтечь своихъ, сыновъ погибельныхъ, слѣпыхъ и бѣснующихся чело-вѣкъ или паче чудовищъ и изверговъ естества... Проклятое сіе во языцѣхъ и варварѣхъ, богоненавистное же въ христіанѣхъ злодѣйство, съ бѣдственнымъ терзаніемъ матернія своея утробы, Россія чувствовала уже прежде не единою отъ родныхъ своихъ чадъ или паче изверговъ, премѣнившихся въ ехиднино порожденіе разныхъ самозванцевъ, яко то богоотступнаго растриги Гришки Отрепьева и ему послѣдствовавшихъ, потомъ Стеньки Разина и другихъ лжеименитыхъ прoderзателей, ихже всѣхъ судъ Божій много жити не остави.... тѣла ихъ, сосуди мерзости и органы діаволи, расторже мечъ правосудія царева и испепели огонь законнаго мщенія его, злыя же души ихъ пресели Богъ въ тартаръ геенскій, имя же ихъ церковь православная по заповѣди Господней, лѣтнюю (годовую) о благочестивыхъ память творя, предаеть анаосмѣ и вѣчному прокля-

(1) Чтен. общества ист. и древн. 1859 г. I. смѣсь, стр. 51—52.

тію... Но, о болѣзненнаго воздыханія! привидоша и нынѣ нѣдци челоуѣцы, древле на геенское оное осужденіе предуставленни“ и пр. Затѣмъ говорится о лицѣ самозванца, о крайней преступности его предпріятія, виновности ему послѣдствующихъ, и предлагаются наставленія объ осторожности противъ обольщеній, о повиненіи законнымъ властямъ и храненіи порядка. Посланіе написано съ большимъ одушевленіемъ и горячістю и съ множествомъ текстовъ св. Писанія, которые приводятся въ немъ съ рѣдкимъ искуствомъ и силою: „и сіе не отъ себе, но отъ истинныхъ словесъ Божіихъ предложить потщомся, споспѣшествуя ревности кроткихъ и послушливыхъ сыновъ церкви святительскимъ нашимъ благословеніемъ и молитвою,—миръ на нихъ и милости Божія“. Въ заключеніе всего посланіе возстаеъ противъ мятежниковъ съ самымъ страшнымъ оружіемъ,—оружіемъ святительской клятвы: „не покоряющихся же истинѣ сей, по данной намъ отъ Христа пастыреначальника власти, связуемъ нерѣшимыми узами отлученія отъ церкви и жребія вѣрныхъ въ сей жизни, въ будущей же достоянія святыхъ. Аминь, аминь (1)“.

Вслѣдъ за преосв. Веніаминомъ, по его извѣщенію о письмѣ императрицы, разослали по своимъ епархіямъ подобныя же увѣщанія къ народу и сосѣдніе архіереи—тобольскій Варлаамъ и вятскій Вареоломей любарскій (2); послѣ, когда волненіе достигло до средняго

(1) Посланіе это находится въ приложеніи къ «Краткому извѣстію о злодѣйскихъ на Казань дѣйствіяхъ Емельки Пугачева» П. Любарскаго (Сборн. казанск. древн., изд. при Прав. Соб. 1868 г. стр. 153—160). Такъ какъ это сочиненіе отмѣчено въ концѣ словами: «сочинилъ Платонъ архимандритъ спасаказанскій», то, вѣроятно относя эту отмѣтку къ окружному посланію, которое помѣщено тоже въ концѣ тетради, приписывали П. Любарскому и сочиненіе этого посланія. Но поэтому нужно было бы его же перу приписать и помѣщенный тутъ же въ приложеніи манифестъ о Пугачевѣ отъ 29 ноября.

(2) Чтен. 1859 г. I, смѣсь стр. 52—53. Сборн. Плат. Любарскаго, стр. 191—193.

поволжья, особенною ревностію къ усмиренію его отличался нижегородскій архіерей Антоній Зыбелинъ (¹).

Не довольствуясь разсылкою окружнаго посланія къ паствѣ, преосв. Веніаминъ въ ноябрѣ того же 1773 г. послалъ циркулярное распоряженіе по всѣмъ духовнымъ правленіямъ и благочиніямъ своей епархіи, въ которомъ призывалъ къ содѣйствию все епархіальное духовенство. Изъ этого циркуляра узнаемъ, что преосвященный старался противодѣйствовать бунту чрезъ духовенство еще раньше, чѣмъ по желанію императрицы разослано было имъ окружное посланіе къ паствѣ. „Минувшаго октября отъ 4 числа сего года, читаемъ здѣсь, по опредѣленію преосв. Веніamina посланными изъ дух. консисторіи во всѣ состоящія въ казанской и оренбургской губерніяхъ епархіи его преосвященства дух. правленія и къ закащикамъ указами велѣно, чтобы съ полученія оными правленіями тѣхъ указовъ въ самой возможной крайней скорости отправлены были секретно отъ тѣхъ правленій во всѣ по своему каждому мѣста вѣдомству селы изъ десятонаачальниковъ и благочинныхъ или за неимѣніемъ гдѣ оныхъ изъ лучшихъ и ученыхъ добраго состоянія священниковъ по инструкціямъ, чтобы они въ каждомъ селѣ священникамъ объявили съ подписками и наикрѣпчайшимъ подтвержденіемъ, дабы они по долгу званія своего и присяги всѣ силы употребили и постарались прихожанъ своихъ всякаго званія крестьянъ, старокрещенъ и новокрещенъ, отъ оказавшагося въ оренбургскихъ предѣлахъ злодѣя, бунтовщика и самозванца, донскаго казака и раскольщика Пугачева отвратить самымъ дѣломъ, чтобы они ничѣмъ и никакимъ разглашеніямъ о томъ его злоухищренно вымышленномъ себя именованіи или подосланнымъ отъ него, яко общимъ съ нимъ отечеству злодѣямъ, отнюдь ни въ чемъ не вѣрили подъ такимъ

(¹) См. въ Исторіи нижегор. іерархіи арх. Макарія. Распоряженіе его по поводу бунта отъ декабря 1773 г. издано въ нижегор. губ. вѣдом. 1849 г. № 3.

страхомъ, какъ въ тѣхъ преждепосланныхъ указѣхъ предписано, и что гдѣ происходитъ будетъ, о томъ не упуская малѣйшаго времени, получаемые отъ тѣхъ священниковъ рапорты доставлять въ дух. консисторію секретно съ нарочными,—о полученіи которыхъ указовъ изъ всѣхъ, кромѣ оренбургскаго, дух. правленій въ консисторіи рапорты хотя и имѣются, но дѣйствительное исполненіе по тѣмъ указамъ чинится ли и все ль вѣдомства ихъ обстоитъ благополучно или гдѣ какое по сему обстоятельству происходитъ смятеніе, о томъ и поднесъ ни откуда сюда не репортовано; а какъ о семъ происшествіи за нужно почитается вѣдать днесъ почасто, того ради его преосвященство приказалъ здѣшней епархіи въ дух. правленія послать еще указы и повелѣть, чтобы всѣмъ св.—и церковнослужителямъ подтвердить, дабы они, по скольку ихъ званіе, а притомъ вѣрноподданническая ея имп. величеству должность и присяга обязываетъ, всячески усердно старались и наблюдали всѣхъ своихъ прихожанъ отъ выщеписаннаго злодѣя, вора, бунтовщика и самозванца отвратить самымъ дѣломъ, чего для съ сего указы, также и съ приложенныхъ при ономъ, съ высочайшаго ея имп. величества увѣщательнаго манифеста, состоявшагося минувшаго октября 15 числа, и со учиненнаго его преосвященствомъ пастырскаго къ народу увѣщанія копій списать въ тѣхъ правленіяхъ точныя копіи, раздать всѣмъ священникамъ съ росписками и со обязательствомъ ихъ притомъ, чтобы они прочитывали оныя во всѣхъ церквахъ и на торгахъ при народномъ собраніи повседневно и о содержаніи оныхъ наиприлежнѣйше толковали и внушали, и что въ которомъ приходѣ во обстоятельствѣ сего происходитъ будетъ, о томъ имъ священникамъ и прочимъ духовнаго званія людямъ еженедѣльно, кою какъ случаи допустятъ, къ его преосвященству репортовать“. Въ заключеніе указа тѣмъ духовнымъ лицамъ, которыя сами повѣрятъ обману и войдутъ въ связь съ бунтовщиками, объявлялось, что они „не токмо понесутъ вѣчное его преосвященства не-

благословеніе, но и мѣсть своихъ и званія лишены и тяжкому гражданскому истязанію преданы будутъ безъ всякой пощады; буде же и прихожаны, кто при сихъ увѣщаніяхъ явятся противны, о тѣхъ тотчасъ съ изъясненіемъ ихъ противности объявлять письменно по командамъ, да и сюда закащикамъ давать знать безъ упущенія“ (1).

Донесенія духовенства до насъ не дошли; но и безъ нихъ извѣстно, что всѣ увѣщанія къ народу о вѣрности правительству не имѣли никакой силы. Движеніе народныхъ массъ перешло изъ оренбургскаго края на Волгу и быстро приближалось къ Казани. Само духовенство было насильственно увлечено имъ, должно было встрѣчать толпы Пугачева съ крестомъ у своихъ церквей и служить молебны о здравіи мнимаго Петра III, потому что немногія духовныя лица могли сохранить мужество въ виду страшныхъ мученій, какія имъ предстояли въ случаѣ ихъ сопротивленія признать самозванца. А разное отребіе духовнаго чина, котораго было очень много въ восточномъ краѣ Россіи, даже добровольно стекалось въ станъ Пугачева; отъ этого онъ былъ постоянно наполненъ разными пьяными попами, которымъ было все равно, служить ли въ раскольническихъ скитахъ или приводить народъ къ присягѣ козацкому царю, лишь бы жить на свободѣ отъ духовной власти и чѣмъ нибудь кормиться.

Печальныя извѣстія, приходившія въ Казань, заставили Веніамина сдѣлать еще попытку подѣйствовать на казанскую паству своимъ духовнымъ авторитетомъ. Онъ разослалъ по епархіи второе окружное посланіе, въ которомъ обличалъ суетныя надежды людей, мечтавшихъ о скоромъ полученіи общей свободы подъ знаменемъ ложнаго царя, и подъ святительской клятвой увѣрялъ, что этотъ царь есть дерзкій самозванецъ. По-

(1) Указъ этотъ взятъ нами изъ церковныхъ бумагъ с. Именева (цивильскаго уѣзда).

сланіе это написано было уже въ то время, когда волненіе народное охватило и казанскую губернію. „Возникли, говорится въ началѣ, паствы нашае первѣе въ оренбургской, а потомъ въ казанской губерніяхъ душепагубныя внутри рожденныхъ иноплеменниковъ шайки татаръ, чувашъ, черемись, вотяковъ, калмыковъ и башкирцевъ, а что всего удивительнѣе и жалостнѣе, присовокупились къ нимъ изъ собратій нашихъ російскія природныя толпы, предводительствуемы отцомъ своимъ сатанюю, мятежникомъ и раскольникомъ, бѣлымъ донскимъ мужикомъ, Емельяномъ Пугачевымъ, отважившимся ложно, безстудно, богопротивно присвоить себѣ имя и власть бывшаго всероссійскаго императора Петра III... Симъ коварнымъ его обманомъ прельщены, простаки и невѣжи въ такое пали неистовство, что отецъ на сына, братъ на брата, другъ на вѣрнѣйшаго своего пріятели возстали; богоборству коснулись, храмы св. ограбили, церковь Господню всякаго благолѣпія лишили, престолы и святилища Божія опровергли, служителей алтаря Господня лѣтѣйшими позорными мученіями жизни лишили, благородство російское, въ злодѣйскія ихъ руки попавшееся, варварски умучили, ревнительное воинство, за церковь, за законную свою государыню, за отечество храбро подвизавшееся, остріемъ меча изсѣкли ⁽¹⁾; ни полу, ни возраста не щадя, кровь христіанскую, какъ воду, безвинно пролили; наконецъ, звѣрски разстервенѣвши, мертвыя тѣла избіенныхъ христіанъ, церковнаго по обычаю благочестивому погребенія лишивъ, повергли на снѣденіе птицамъ небеснымъ и терзаніе звѣремъ земнымъ“: Обличая замозванство Пугачева, Веніаминъ писалъ: „я свидѣтеля Бога на душу мою не ложно призываю, что Петръ III, бывшій императоръ всероссійскій, 1762 г. мѣсяца іюля въ первыхъ числахъ по

⁽¹⁾ Преосв. Веніаминъ вѣроятно разумѣетъ здѣсь пораженіе отрядовъ генерала Кара и полковника Чернышева въ ноябрѣ 1773 г.

власти всемогущаго Бога въ Петербургѣ скончался; тѣло его тогоже іюля въ 6 числѣ на утренней зарѣ привезено въ Александровскій монастырь и поставлено было въ залѣ тѣхъ деревянныхъ покоевъ, въ которыхъ, будучи я въ то время с.-петербургскимъ архіепископомъ, жительство имѣлъ, въ коей оно стояло черезъ нѣскольکو дней, куды по обычаю древнему приходили премногія тысячи знатнѣйшаго, средняго и простаго народа для отданія ему послѣдняго христіанскаго долгу, а потомъ въ присутствіи всего св. Синода, многаго духовенства, въ прибытіи правит. Сената, премногихъ вельможъ, знатныхъ какъ россійскихъ, такъ и иностранныхъ особъ и другихъ безчисленныхъ людей изъ помянутой залы перенесено съ подобающей церемоніею въ церковь и поставлено на уготованномъ приличномъ царской персонѣ мѣстѣ, гдѣ по совершеніи бож. литургіи и по отпѣтіи погребенія мною самимъ съ прочими преосв. архіереями синодальными членами (какъ-то съ Димитріемъ архіепископомъ новгородскимъ, Гедеономъ епископомъ псковскимъ, Палладіемъ еписк. рязанскимъ, Аѳанасіемъ еписк. тверскимъ) и съ прочимъ духовенствомъ погребено въ той же св. Александра Невскаго церкви и запечатлѣно земною перстію мною самимъ. Вотъ кратчайшая, но достовѣрная, не токмо россійскимъ тмочисленнымъ народомъ утвержденная, но (поелику отъ всѣхъ коронованныхъ монарховъ на то время въ Петербургѣ находившіеся и присутствовавшие при погребательной сей толь знаменитой церемоніи очевидные были свидѣтели посланники, увѣдомившіе о томъ вскорѣ дворя свои) всецѣлою почти Европою засвидѣтельствованная о кончинѣ Петра III, бывшаго императора всероссійскаго, повѣсть“. Въ заключеніе снова въ болѣе сильныхъ выраженіяхъ повторяется анаѳема на участниковъ бунта. „Да обратится убо тяжкая сія Россіи болѣзнь на злоокайнную главу треклятаго и вѣчной анаѳемѣ отъ всея греко-россійскія церкви преданнаго злодѣя Пугачева и его единомышленныхъ мятежниковъ, яко прежне наше

пастырское увѣщаніе преслушавшихъ и истинѣ Божіей непокорившихся, да снидеть хула ихъ на верхъ ихъ же самихъ, а кровь христіанъ православныхъ, невинно пролитая, день и ночь да вошѣтъ на нихъ отъ земли на небо предъ праведнаго Судію и мстителя Господа Саваоѳа,.... души ихъ да истребятся отъ книгъ жизни вѣчныя и съ праведными да не напишутся, память же ихъ злодѣйская да исчезнетъ отъ земли живыхъ во вѣки. Аминь“ (1).

Не подѣйствовало и это посланіе, какъ не подѣйствовало первое. Всѣ подобныя увѣщанія правительства и духовныхъ властей взволнованной мѣстности совершенно парализовались манифестами самозванца, въ которыхъ онъ обѣщаль жаловать своихъ приверженцевъ „крестомъ и бороною, рѣкою и землею, травами и морями, и денежнымъ жалованьемъ, и хлѣбнымъ провіантомъ, и свинцомъ, и порохомъ, и вѣчною вольностію“ (2), всѣмъ, что было такъ соблазнительно для народонаселенія полураскольническаго и полукозацкаго края Россіи. Къ концу года волненіе охватило собою весь восточный край, перекинулось даже за горы въ тобольскій край. По всему нижнему Поволжью бродили и неистовствовали шайки пугачевцевъ, составлявшіяся изъ разныхъ инородцевъ, бѣглыхъ крестьянъ, арестантовъ, казаковъ и всякаго сброда. Волновалась пензенская провинція. 25 декабря одна злодѣйская толпа захватила Самару и была торжественно встрѣчена здѣсь всѣмъ духовенствомъ и гражданами съ крестами, со звономъ, съ хлѣбомъ и солью. Верстахъ въ 60 отъ Казани разѣзжали вооруженныя толпы татаръ и всякой сволочи (3). Городу угрожала серьезная опасность. Всѣ, кому она особенно угрожала, спѣшили по возможности скорѣе изъ него выбраться, малодушно

(1) Издано въ вятск. епарх. вѣдом. 1863 г. № 11, стр. 319—322

(2) Пермск. сборн. т. II, отд. I, стр. 22.

(3) Записки Державина, стр. 54.

предоставляя его на произволь судьбы; дворяне разъѣзжались въ отдаленныя помѣстья или въ Москву; самъ губернаторъ, старикъ Брандтъ, совершенно растерялся и вслѣдъ за своей женой уѣхалъ въ Козмодемьянскъ. Въ это время, какъ разъ въ праздникъ рождества Христова, прибылъ въ запустѣвшую Казань знаменитый Бибиковъ, назначенный для усмиренія бунта послѣ генерала Кара, и своими энергичными распоряженіями снова поднялъ упавшій духъ казанскаго народонаселенія, остававшагося вѣрнымъ престолу. Бѣжавшіе дворяне снова стали возвращаться и соединялись около умнаго и дѣятельнаго вождя, который умѣлъ внушить имъ, что противъ демократическаго движенія народныхъ массъ и казанской вольницы главнымъ образомъ должно дѣйствовать не иное сословіе, какъ именно благородное россійское дворянство.

Преосв. Веніаминъ, во все это тяжкое время не оставившій своего поста, явился усерднымъ помощникомъ новаго начальника края. Въ самый день новаго года (1774) назначено было торжественное собраніе всего дворянства у Бибикова для совѣщанія о принятіи рѣшительныхъ мѣръ къ усмиренію брата. Утромъ передъ этимъ собраніемъ преосвященный отслужилъ торжественную литургію, при окончаніи которой обратился къ предстоящимъ съ краснорѣчивымъ словомъ. „Правовѣрные! говорилъ онъ между прочимъ. Вы должны пребывать непоколебимыми въ вѣрѣ православной и въ повиновеніи премудраго закона Божія, коимъ правятъ цари царствующіе и господа господствующіе; люди всякаго состоянія должны ополчиться на защиту вѣры, отечества, женъ и дѣтей своихъ противъ злобнаго возмутителя и безбожныхъ его соумышленниковъ, которые, возстали на церковь Божию и священныхъ ея служителей, не щадятъ никакаго состоянія, ниже какого пола, ни невинныхъ младенцевъ, распространяютъ повсюду неслыханное варварство и опустошенія, не различаютъ и покорствующихъ имъ отъ противящихся, предають всѣхъ безъ разбора ужаснѣйшимъ истязані-

ямъ и мучительной смерти, и тѣмъ самымъ подвергаются страшной анаемѣ и правосудному гнѣву и мщенію Божиему, и въ ожиданіи адскихъ мученій не избѣгнуть и на земли достойнаго имъ наказанія“ (1). На собраніи у Бибикова дворянство рѣшило вооружить на свой счетъ конную милицію, выставивъ съ 200 душъ по рекруту. Казанскій магистратъ вооружилъ эскадронъ гусаръ. Примѣръ казанскаго дворянства побудилъ къ такому же составленію милиціи дворянство свѣяжское, симбирское и пензенское. Императрица поспѣшила поддержать мимолетное возбужденіе казанскаго дворянства, въ рескриптѣ на имя Бибикова назвала себя казанской помѣщицей и велѣла присоединить къ ополченію отъ себя тоже по рекруту съ 200 душъ изъ дворцовыхъ волостей.

Благодаря энергичной дѣятельности Бибикова, въ теченіи трехъ мѣсяцевъ бунтъ былъ подорванъ на всѣхъ пунктахъ, такъ что въ Петербургѣ все дѣло Пугачева считали уже почти поконченнымъ. Но эта энергія, эта работа одного за всѣхъ стоила ему ужаснаго напряженія силъ, которое окончательно подорвало его и безъ того слабое здоровье и свело его въ преждевременную могилу. Смерть его въ Бугульмѣ 9 апрѣля въ самую важную пору усмиренія бунта, когда Пугачевъ, лишившись всѣхъ своихъ силъ, отчаянно метался между заводскимъ и башкирскимъ народонаселеніемъ, была, по выраженію одного изъ историковъ бунта (г. Щебальскаго), истиннымъ „общественнымъ бѣдствіемъ. Дѣйствія отдѣльныхъ начальниковъ; ненаправляемая болѣе его могущественной волей, потеряли единство и связь, и Пугачевъ ожилъ еще на полгода“. Эти полгода были самымъ страшнымъ актомъ пугачевщины. Усилившись снова въ заводскомъ краѣ, Пугачевъ быстро направился оттуда къ Казани и привелъ этотъ городъ въ величайшее смятеніе. Недавнее одушевленіе, воз-

(1) Словарь достоп. людей Бантышъ-Каменск. I, 266—267.

бужденное здѣсь Бибиковымъ, опять уступило мѣсто малодушію; дворянство и болѣе достатотные жители пустились бѣжать въ Москву, Пензу и др. города, не смотря на увѣщанія Брандта и преосв. Веніамина. Городъ былъ дѣйствительно въ отчаянномъ положеніи, обнаженный отъ всѣхъ войскъ и защищаемый всего лишь 1500 солдатъ, да еще гимназистами, мѣщанами и суконщиками. 12 іюля произошло занятіе и опустошеніе всего посада и началась осада крѣпости, которая отказалась сдаться.

Во все время канонады по ветхимъ стѣнамъ кремля преосв. Веніаминъ безвыходно находился въ Благовѣщенскомъ соборѣ и колѣнопреклоненно молилъ Бога о ниспосланіи скорой помощи, а по прекращеніи пальбы отпѣлъ благодарственный молебенъ и обошелъ съ крестами и иконами около всей крѣпости, не смотря на нестерпимый жаръ, дымъ и копоть отъ пожара. Кругомъ стѣны свирѣпствовали страшный пожаръ, среди котораго шайки Пугачева предавались грабежу и неистовствамъ надъ попадавшими въ ихъ руки горожанами. Нѣкоторые изъ злодѣевъ вѣзжали на лошадяхъ въ церкви и выгоняли оттуда укрывавшійся народъ; грабежъ простирался и на свящ. вещи,—съ образовъ сдирали оклады, расхищали церковную утварь на свое собственное употребленіе, иконы жгли вмѣсто дровъ, развѣзжали по улицамъ въ стихаряхъ, подризникахъ и т. п. Носилась молва, что самъ Пугачевъ въ одной церкви сѣлъ на престолъ съ словами: „давно уже я не сиживалъ на царскомъ престолѣ“⁽¹⁾.

Плохая казанская крѣпость едва ли долго могла выдерживать канонаду Пугачева, если бы страшный жаръ отъ повсюду распространившагося пламени, дымъ и пыль, поднятая вихремъ, отъ которыхъ едва можно было дышать въ самой крѣпости, не заставили

(1) Преданіе это рассказываетъ и во многихъ др. городахъ. Право садиться на престолъ въ церкви, какъ извѣстно, по мнѣнію простаго народа составляетъ одну изъ важныхъ привилегій царскаго сана.

осаждающихъ отступить отъ стѣнъ на Арское поле. Наступила томительная ночь, въ продолженіе которой едвали кто могъ уснуть изъ засѣвшихъ въ крѣпости. „Всякій ожидалъ завтра несчастнаго конца своей жизни, рассказываетъ Платонъ Любарскій, всякій прощался съ близкими, во бдѣніи пребывалъ до утра, взирая на безпрепятственно обрацаемый въ пепель городъ и горькими слезами оплакивая кровныхъ и согражданъ своихъ, почитая ихъ отъ рукъ злодѣйскихъ или отъ пламени погибшими, отъ чего и самые бывшіе на большихъ сраженіяхъ приходили во уныніе“. Едва разсвѣтало, какъ всѣ, бывшіе въ крѣпости, высыпали на стѣны и на крыши, обращая тоскливые взоры къ Арскому полю, куда удалились толпы злодѣевъ, и ожидая новаго нападенія. Но къ общей неопи-санной радости, вмѣсто страшныхъ полчищъ, увидали тамъ русскія войска; прискакалъ штабъ-офицеръ и объявилъ, что на выручку города прибылъ подполковникъ Михельсонъ съ командой и отбилъ Пугачева къ с. Савинову. Послѣ новыхъ попытокъ Пугачева опять пробиться къ городу (въ теченіе 13, 14 и 15 іюля) толпы его удалились окончательно по кокшайской дорогѣ, и жители торжественно встрѣтили своего избавителя. Преосв. Веніаминъ привѣтствовалъ его рѣчью и совершилъ въ соборѣ благодарственное молебствіе (1).

Вскорѣ по освобожденіи Казани по указу императрицы учреждена была здѣсь слѣдственная комиссія подъ предсѣдательствомъ камеръ-юнкера П. С. Потемкина надъ всѣми участниками бунта окрестныхъ мѣстностей, какіе попадались въ руки правительства. Для помѣщенія ея преосв. Веніаминъ уступилъ свой домъ въ кремлѣ, а самъ выѣхалъ для жительства въ свой загородный домъ въ с. Савиновѣ, не смотря на то, что этотъ домъ былъ сильно опустошенъ и поврежденъ

(1) Подробности см. въ указанномъ сочиненіи П. Любарскаго, а также въ любопытномъ сказаніи о Казани время Пугачева, купца Сухо-рукаго, изданн. въ Казанск. губ. вѣдом. 1843 г. № 44.

пугачевцами. Но ему не долго привелось жить здѣсь. 13 октября 1774 г. онъ былъ вызванъ въ Казань въ архіерейскій домъ подѣ предлогомъ нужнѣйшихъ переговоровъ съ Потемкинымъ по дѣламъ относительно Пугачева, но едва явился на этотъ зовъ, какъ къ величайшему изумленію получилъ объявленіе о томъ, что онъ самъ обвиняется въ сношеніяхъ съ Пугачевымъ и потому долженъ оставаться въ своей кельѣ безвыходно подѣ арестомъ до окончанія слѣдствія; все имущество его немедленно было опечатано. Эта неожиданная бѣда до такой степени поразила Веніамина, что съ нимъ сдѣлался параличннй ударъ“ (1).

Виновникомъ клеветы, возведенной на него, былъ одинъ изъ казанскихъ дворянъ Илья Аристовъ. При началѣ пугачевского бунта онъ былъ капраломъ томскаго полка, бѣжалъ изъ службы и, приставъ къ бунтовщикамъ, нѣкоторое время жилъ на Дону, гдѣ успѣлъ именовъ самозванца возмутить нѣкоторыя козацкія станицы; потомъ попался въ руки правительства и содержался подѣ стражей въ Казани до самаго взятія этого города Пугачевымъ; освобожденный мятежниками, онъ присталъ къ нимъ, обратилъ на себя вниманіе Пугачева и былъ пожалованъ имъ въ полковники, но вскорѣ послѣ этого, въ іюлѣ же мѣсяцѣ, снова попался въ руки правительства и отправленъ былъ въ Нижній (2). Здѣсь на допросахъ, для затяжки своего дѣла по обычаю тогдашнихъ преступниковъ, какъ объясняетъ Платонъ Любарскій, онъ показалъ, что въ день взятія Казани преосв. Веніаминъ посылалъ къ Пугачеву съ своимъ дьякономъ Алексѣемъ Іонинымъ 3000 руб. съ предложеніемъ своей покорности и съ просьбой, чтобы пощаженъ былъ отъ раззоренія загородный архіерейскій домъ, называемый Воскресенскимъ монастыремъ, на берегу оз. Кабана. Алексѣй Іонинъ былъ

(1) Біогр. Веніамина въ Каз. губ. вѣд. 1844 г. № 36, стр. 527.

(2) Слов. Б.-Каменскаго, I, 63—64.

тоже въ числѣ измѣнниковъ, захваченныхъ въ шайкахъ Пугачева. Клевета Аристова была для него очевидно весьма выгодна, потому что порученіемъ преосвященнаго ему всего лучше можно было объяснять и оправдывать свое пребываніе между бунтовщиками; онъ подтвердилъ извѣтъ Аристова. Очень можетъ быть, что онъ былъ даже самимъ авторомъ этого извѣта; по крайней мѣрѣ самъ преосв. Веніаминъ въ своемъ письмѣ къ гр. Панину писалъ, что виновникомъ его обвиненія былъ дьяконъ Іонинъ, хотя ему безъ сомнѣнія хорошо было извѣстно, что официальнымъ обвинителемъ значился Аристовъ (1). Кромѣ Аристова и Іонина, противъ обвиненнаго архипастыря выступилъ еще третій свидѣтель,—нѣкто купецъ Огородниковъ.

О показаніи Аристова немедленно было донесено императрицѣ. Донесеніе пришло въ такое время, когда Екатерина болѣе, чѣмъ когда-нибудь, была расположена ему повѣрить. Послѣ перехода Пугачева отъ Казани за Волгу число случаевъ измѣны со стороны духовныхъ лицъ значительно увеличилось и никогда эти случаи не имѣли такого вреднаго вліянія, какъ теперь. Бунтъ кипѣлъ теперь уже не въ полукозацкомъ краю, а среди кореннаго земскаго народонаселенія, гдѣ примѣръ духовенства имѣлъ особенно важное значеніе. Это сознавалъ и самъ Пугачевъ, поэтому съ одной стороны вездѣ старался оказывать особенное уваженіе къ духовенству, встрѣчавшему его во главѣ своихъ приходо-
довъ, а съ другой видимо усилилъ свою жестокость въ отношеніи къ непокорнымъ ему духовнымъ лицамъ. Никогда еще не гибло столько жертвъ изъ духовенства и дворянства, какъ теперь, когда этотъ неутомимый вождь безнарядья проходилъ огромную дугу по заволжскому краю чрезъ Цивильскъ, Курмышъ, Алатырь, Наровчатъ, Нижній Ломовъ, Саранскъ, Инсаръ

(1) Гр. Панинъ усмиритель Пугачевщины. Р. Вѣстн. 1869 г. іюнь, стр. 369 и 403.

и Пензу на Волгу къ Саратову, разбрасывая мелкія шайки далеко во всѣ стороны отъ главной линіи своего движенія и поднимая къ бунту все окрестное населеніе. Но между тѣмъ какъ гибли эти частныя жертвы своего долга, въ массѣ духовныхъ лицъ открылось такое отступленіе отъ вѣрности престолу, которое сильно компрометировало духовенство въ глазахъ правительства. Графъ П. И. Панинъ, назначенный начальникомъ взволнованнаго края послѣ Бибикова, писалъ императрицѣ: „если бы духовный чинъ хотя мало иначе былъ, злодѣянія не возросли бы до такой степени“. Еще до выѣзда изъ Москвы онъ началъ получать самыя печальныя извѣстія изъ мѣстностей, захваченныхъ бунтомъ. Въ Саранскѣ Пугачева встрѣтили не только горожане, но и все духовенство, имѣя во главѣ архимандрита Александра и монаховъ мѣстнаго монастыря; даже послѣ удаленія Пугачева за литургіей и на молебнахъ духовенство все еще продолжало поминать „злодѣйское и варварское имя“ вмѣстѣ съ именемъ государыни императрицы Устиныи Петровны (такъ звалась вторая жена самозванца). Панинъ нашелъ необходимымъ прибѣгнуть послѣ этого къ крутой мѣрѣ для отвращенія подобныхъ же случаевъ и просилъ св. Синодъ разослать по епархіямъ увѣщанія духовенству и предписаніе, „чтобы духовный чинъ особливо не дерзалъ впадать и сообщаться въ таковыя злодѣянія, и что несохраняющіе себя даже до претерпѣнія смерти, по подражанію Христу Спасителю и апостоламъ, въ непремѣнной вѣрности къ благочестивой своей церкви, къ ея имп. величеству и къ имперіи въ самый тотъ часъ, въ который кто изъ нихъ поползнется приступить не только въ сообщество, но и къ какимъ бы то ни было способіямъ къ злодѣйственнымъ бунтовщикамъ и врагамъ благочестивой своей церкви и государства, лишается властію Синода священническаго и всякаго дух. рукоположенія и подвергается гражданскому суду и наказанію“. Синодъ исполнилъ просьбу Папина, но и эта суровая мѣра мало имѣла успѣха. Такую же

встрѣчу, какъ въ Саранскѣ, духовенство сдѣлало пугачевцамъ въ Нижнемъ Ломовѣ; въ мѣстномъ монастырѣ архимандритъ Исаакій пѣлъ со всей братіей молебенъ о здравіи Петра III. На основаніи синодальнаго указа всѣ виновные были лишены сана и исключены изъ духовнаго званія; въ городѣ и уѣздѣ такихъ дух. лицъ оказалось 31 человекъ. Въ Пензѣ Панинъ не нашелъ ни одного изъ духовныхъ, „который бы не встрѣчалъ злодѣя съ крестомъ и не дѣлалъ бы служенія съ произнесеніемъ имени самозванца“. Вслѣдствіе этого на основаніи тогоже синодальнаго указа считалось лишеннымъ рукоположенія все здѣшнее духовенство; церкви оставались безъ службы, а прихожане ихъ безъ требоисправленій. По представленію Панина св. Синодъ долженъ былъ на этотъ разъ значительно смягчить строгость своего предписанія, дозволивъ священнослуженіе всѣмъ духовнымъ лицамъ, которыя приставали къ мятежникамъ только изъ страха, а не по единомыслию къ нимъ. И все-таки изъ духовнаго званія пришлось исключить до 64 человекъ. Всего въ тамбовской епархіи, къ которой принадлежалъ и пензенскій край, исключено было изъ дух. званія 129 человекъ ⁽¹⁾. Изъ одного примѣчанія Пушкина къ его исторіи пугачевского бунта узнаемъ объ участи саранскаго архимандрита Александра, который судился въ казанской комиссіи. „13 сентября (1774 г.) въ полдень онъ приведенъ былъ въ оковахъ въ соборъ; его повели въ алтарь и возложили на него полное облаченіе. Солдаты съ примкнутыми штыками стояли у сѣверныхъ дверей. Протопопъ и протодіаконъ поставили его среди церкви во всемъ облаченіи и въ оковахъ. Послѣ обѣдни онъ былъ выведенъ на площадь; ему прочли его вины; послѣ того сняли съ его ризы, обрѣзали волосы и бороду, надѣли мужицкій армякъ и со-

(1) Р. Вѣстн. 1869 г. май, стр. 141—142, 149—150, 154—150 июнь, стр. 367—369. Сравни. Описаніе тамбовской епарх. свящ. Хитрова Тамбовъ 1861 г. стр. 95—96.

слали въ вѣчное заточеніе. Народъ былъ въ ужасѣ и жалѣлъ о преступникѣ. Въ указѣ велѣно было вывести Александра въ одеждѣ монашеской. Но Потемкинъ отступилъ отъ сего для большаго эффекта“. Это эффектное разжалованіе высокаго духовнаго лица довольно характерно рисуесть вѣрнопопданническую ревность предсѣдателя казанской слѣдственной комиссіи. Оно произошло на казанской площади не задолго до отдачи Веніамина подъ судъ и вѣроятно не разъ приходило ему на мысль, когда онъ сидѣлъ подъ арестомъ въ своей кельѣ.

Извѣстіе объ извѣтѣ Аристова пришло въ Петербургъ въ то время, какъ императрица переписывалась съ Панинымъ объ измѣнахъ духовенства и о дѣлѣ архимандрита Александра. „Теперь, писала она къ Панину, и самъ архіепископъ казанскій, который на бунтовщиковъ первую клятву наложилъ, подъ сумнѣніемъ; ибо разбойническій полковникъ на него показываетъ, что онъ подъ Казань къ Пугачеву прислалъ 3000 руб.,— обстоятельства непохвальныя, которыя однакожь прошу содержать до времени въ высшемъ секретѣ“ (1). Сомнѣніе было первымъ впечатлѣніемъ Екатерины при полученіи извѣстій объ этомъ дѣлѣ и оно совершенно будетъ понятно для насъ, если припомнимъ, что, кромѣ начальныхъ донесеній и рѣзкихъ отзывовъ Панина о вѣрности всего вообще духовенства взволнованнаго края, императрица имѣла нѣкоторыя причины не питать особеннаго довѣрія въ частности къ Веніамину, какъ человѣку, у котораго мало было побужденій быть довольнымъ правительствомъ. Спустя нѣсколько времени, вслѣдствіе новыхъ донесеній изъ Казани отъ слѣдственной комиссіи, сомнѣніе ея обратилось въ полную увѣренность въ справедливости доноса Аристова. „Приложенное дѣло (о Веніаминѣ), писала она своему фавориту Гр. А. Потемкину (родственнику П. С. Потемки-

(1) Р. Вѣсти 1869 г. іюнь, стр. 369.

на, предсѣдателя комиссіи), прошу сегодня вручить преосв. петербургскому (Гавріилу Петрову) для его собственнаго извѣстія, и понеже сомнѣнія нѣту, хотя казанскій архіерей и отпирается, о его непростительной съ злодѣями пересылкѣ, и для того желаю я, чтобы преосвященный петербургскій написалъ бы письмо къ казанскому архіерею, дабы сей, изъ ума выжившій старикъ, просился бы немедленно на общаніе; и если сіе сдѣлаетъ архіерей казанскій, то въ разсужденіе сана уже далѣе производить слѣдствіе не велю; и съ симъ письмомъ преосвященнаго вы нарочнаго отправьте, будто къ Павлу Потемкину, а къ Москвѣ архіерею казанскому не за чѣмъ ѣхать, ибо желаю утушить и слухъ сего дѣла“ (1).

Императрица, какъ видно изъ этого замѣчательнаго письма, не смотря на все свое раздраженіе противъ Веніамина, хотѣла кончить это дѣло со всевозможною деликатностію, очень гуманно и особенно безъ скандала. Почтеннаго архіепископа не возили въ Москву, куда вслѣдъ за пойманнымъ Пугачевымъ свозили для окончательнаго суда главныхъ его сообщниковъ изъ Казани и др. мѣстъ и куда потомъ вызванъ былъ и самъ П. Потемкинъ; но Веніамину много пришлось вытерпѣть и безъ этого позорнаго путешествія. Следственная комиссія относилась къ нему вовсе не такъ, какъ императрица. Проникнутая сознаниемъ всей важности этого дѣла, она держала своего арестанта въ самомъ суровомъ заключеніи. Къ дверямъ его кельи приставленъ былъ караулъ; прерваны были всякія сношенія его съ кѣмъ бы то ни было; для лучшаго наблюденія за нимъ въ самой кельѣ при немъ безотлучно дежурили по два члена комиссіи. Въ объясненіи своемъ комиссіи Веніаминъ писалъ, что онъ не имѣлъ и мысли совершить такое богопротивное дѣло, въ какомъ его обвиняютъ, и представилъ сильныя доказательства сво-

(1) Гр. Шк. и П. Панины, Лебедева. Спб. 1863 г. стр. 321—322.

туть отрицаетъ показаніе Аристова (¹). Послѣ расправы съ Пугачевымъ московскіе слѣдователи принялись за его сообщниковъ и между прочимъ за Аристова и заставили его открыть истину. Допрошенный въ тайной экспедиціи предсѣдателемъ Шишковскимъ и генералъ-прокуроромъ кн. Вяземскимъ, онъ наконецъ сознался въ своей клеветѣ (²).

Императрица прибыла въ Москву уже послѣ казни Пугачева и подъ конецъ длиннаго слѣдствія о его сообщникахъ,—25 января 1775 г., и увѣрившись въ невинности Веніамина, на другой же день дала Синоду указъ, которымъ возводила казанскаго архіепископа въ санъ митрополита, въ награжденіе, какъ сказано было въ указѣ, его добродѣтели и удовлетворяя тѣмъ и самое правосудіе“ (³). Въ тотъ же день къ самому Веніамину посланъ былъ ея собственноручный рескриптъ, въ которомъ говорилось: „Преосв. митрополитъ казанскій Веніаминъ! По пріѣздѣ моемъ въ Москву первымъ попеченіемъ было для меня разсматривать дѣла бездѣльника Аристова, и узнала я къ крайнему удовольствію моему, что невинность вашего преосвященства совершенно открылась. Покройте почтенную главу вашу симъ отличнымъ знакомъ чести (т. е. бѣлымъ клобукомъ); да будетъ онъ для всякаго всегдашнимъ напоминовеніемъ торжествующей добродѣтели вашей; позабудьте прискорбіе и печаль, кои васъ уязвили; припишите сіе судьбѣ Божіей, благоволившей васъ прославить по несчастныхъ и смутныхъ обстоятельствахъ тамошняго края; принесите молитвы Господу Богу; а я съ отмѣннымъ благожелательствомъ есмь“ и проч.

Прошло три съ половиной мѣсяца заключенія Веніамина, какъ вдругъ 1 февраля прискакалъ въ Ка-

(¹) Допросы Пугачеву въ Чтен. 1858 г. т. II, отд. II, стр. 47. 52.

(²) Словарь Б.-Каменскаго.

(³) Этотъ и послѣдующіе документы изданы въ исторіи пугач. бунта Пушкина и въ Древностяхъ каз. епархіи П. Любарскаго.

зань курьеръ императрицы, нарочно посланный гвардіи офицеръ, и вручилъ ему приведенное письмо и драгоценный брилліантовый крестъ къ митрополичьему клубу. Письмо Г. А. Потемкина объясняло, что крестъ этотъ монархія въ складняхъ на себѣ носить прежде изволила. На другой день, 2 февраля, въ присутствіи губернатора, всей казанской знати и множества народа, освобожденный митрополитъ служилъ въ соборѣ торжественную литургію и читанъ былъ публично рескриптъ, снимавшій съ головы заслуженнаго старца тяжкій позоръ измѣны. 6 числа обрадованный Веніаминъ послалъ къ государынѣ благодарственное письмо. „Милость и судъ безпримѣрные вашего имп. величества, кои на мнѣ всеподданнѣйшемъ рабѣ своемъ соизволили удивить предъ цѣлымъ свѣтомъ, воскресили меня отъ гроба, возвратили жизнь, которую я отъ молодыхъ ногтей посвятилъ на службу по Бозѣ, въ непоколебимой вѣрности вашему монаршему престолу и отечественной пользѣ, сколько отъ меня зависитъ, а продолжалась она чрезъ 53 года, но которую клевета, наглость и злоба противъ совѣсти и человѣчества исторгнуть покушались. Неощеннымъ матернихъ вашихъ щедротъ залогомъ, который съ несказаннымъ чувствованіемъ моего сердца сподобихся пріяти на главу мою, покрыся и отъяся поношеніе мое въ человѣцѣхъ. Что же воздамъ тебѣ, правосуднѣйшая въ свѣтѣ монархія? Что воздамъ толико попечительному о спасеніи моемъ Господеву“? и проч.

Оклеветавшій Веніамина Аристовъ былъ наказанъ въ Казани кнутомъ и сосланъ на работы въ Рогервикъ. Въ запискахъ Державина разсказывается, что изъ оскорбленнаго архипастыря была нѣкоторая непріятность и П. С. Потемкину, который такъ опрометчиво его арестовалъ и такъ сурово съ нимъ обращался. Будучи вызванъ въ Москву „для дослѣдованія въ тайной канцеляріи привезенныхъ туда злодѣевъ, имѣлъ онъ непріятность, что не предполагая какой либо злобы, а болѣе отъ неискства въ производствѣ сего рода дѣлъ

или изъ неосторожности оклеветанный имъ императрицѣ митрополитъ Веніаминъ оправдался, который уже былъ у него яко изблеченный свидѣтелями измѣнникъ, что будто во время нападенія злодѣйскаго на Казань присылалъ къ нему (Пугачеву) съ келейнымъ своимъ на умилостивленіе или для спасенія жизни своей подарки, содержанъ подъ крѣпкимъ карауломъ, къ которому приказано было никого не пускать и ни съ кѣмъ не переписываться“... Далѣе слѣдуетъ приведенный уже рассказъ о посылкѣ Веніаминомъ письма въ Петербургъ и его оправданіи. Любопытно, что и эти весьма ясныя слова Державина, которыя мы нарочно привели сполна, могли дать одному изъ нашихъ изслѣдователей исторіи ⁽¹⁾ поводъ къ ложному толкованію, по которому выходитъ, будто Державинъ считалъ Веніамина „дѣйствительно виноватымъ, но только ловко вывернувшимся“ измѣнникомъ. Приведа уже извѣстную намъ записку Екатерины къ Г. А. Потемкину о „выжившемъ изъ ума старикѣ“ и объ его отставкѣ во избѣжаніе скандала, авторъ говоритъ, что эта записка „вполнѣ объясняетъ это дѣло; императрицѣ хотѣлось замять его и прекратить свои слухи и она воспользовалась первымъ случаемъ къ примиренію съ Веніаминомъ“. Послѣ всего, что мы рассказали о дѣятельности Веніамина во время бунта и объ его оправданіи въ клеветѣ, и послѣ прочтенія подлиннаго свидѣтельства Державина опроверженіе приведеннаго замѣчанія не представляетъ уже особенной надобности. Авторъ этой замѣтки очевидно не обратилъ вниманія на то, что записка Екатеринина написана была еще задолго до оправданія Веніамина, когда Екатерина дѣйствительно считала его виновнымъ. Далѣе императрица дѣйствительно выразила желаніе въ этой запискѣ замять соблазнительное дѣло, но отъ такого желанія до „примиренія съ Веніаминомъ“, къ которому она воспользовалась будто бы первымъ случаемъ, очень и очень

(1) Гр. Н. и П. Панины, Лебедева, стр. 331—332.

далеко; въ самой запискѣ о примиреніи нѣтъ ни слова, напротивъ говорится о наказаніи виновнаго, хотя и довольно легкою, объ удаленіи на покой. Наконецъ для того, чтобы окончательно „замять дѣло“ достаточно было только огмѣнить и это наказаніе, простить Веніамина, между тѣмъ мы видимъ, что императрица кромѣ того еще торжественно и щедро его награждаетъ,—обстоятельство, прямо указывающее на полное его оправданіе (1).

Не переставала императрица награждать его и послѣ возведенія его въ митрополиты. Такъ, въ 1775 г., узнавъ, что загородный архіерейскій домъ въ с. Савиновѣ, гдѣ жилъ преосвященный, былъ очень плохъ отъ ветхости, она указала казанскому губернатору кн. Мещерскому немедленно составить смѣту для устроенія новаго дома въ Воскресенскомъ монастырѣ; домъ этотъ, весьма богатый, былъ отдѣланъ въ 1781 г. и существуетъ доселѣ. Митрополитъ былъ уже очень старъ и кромѣ того разбитъ параличемъ, но Екатерина не трогала его на его мѣстѣ до тѣхъ поръ, пока онъ самъ не догадался попроситься на покой въ 1782 г. Раньше этого въ 1781 г. въ Казани назначено было совершить одно изъ тѣхъ торжествъ, которыя императрица любила окружать особеннымъ блескомъ,—это по случаю открытія въ Казани намѣстничества. Веніаминъ не годился для этой церемоніи; присутствовать на торже-

(1) Замѣтимъ кстати, что описываемый примѣръ клеветы на архіерея по дѣлу Пугачева былъ не единственный. Одинъ изъ ревностѣйшихъ помощниковъ правительства въ это смутное время, Варлаамъ тобольскій, тоже чуть было не подвергся суду. Нѣкто Березовскій, бѣглець изъ оренбургскаго края, бродя по уѣздамъ тюменскому и ялуторовскому и выдавая себя за служителя тюменскаго монастыря, увѣрялъ всѣхъ, что онъ посланъ отъ архимандрита для объявленія, что онъ (архимандритъ) получилъ отъ преосв. Варлаама бумаги съ подписью Петра III и что преосвященный велѣлъ всѣхъ склонять въ пользу самозванца. Чтен. 1839 г. т. I, смѣсь, стр. 53, примѣч.

ствахъ велѣно было нижегородскому епископу Антонію Зыбелину,—одному изъ покровительствуемыхъ правительствомъ іерарховъ великороссовъ, въ послѣдствіи преемнику Веніамина по кафедрѣ. Казанскій митрополитъ былъ отстраненъ отъ торжествъ, но это сдѣлано было такъ, чтобы отклонить всякое неудовольствіе съ его стороны. Онъ получилъ передъ этимъ собственноручное письмо Екатерины, гдѣ она писала: „вѣдая о моемъ къ вамъ благоволеніи, можете быть удостовѣрены, что сіе повелѣніе мое послѣдовало изъ уваженія къ позднимъ лѣтамъ вашимъ и для сбереженія здоровья вашего, особенно же въ такое суровое время года, въ которомъ исполнено будетъ упомянутое открытіе“. Вѣроятно не безъ вѣдома императрицы Веніамину писали также лестныя письма наслѣдникъ Павелъ Петровичъ и его супруга (¹). Имѣя правиломъ—никого не отпускать отъ себя огорченнымъ, Екатерина одинаково поступала и съ старыми вельможами и съ старыми архіереями.

Въ 1782 г., послѣ 20-лѣтняго управленія казанской епархіей, Веніаминъ подалъ наконецъ прошеніе объ увольненіи его на покой и чрезъ духовника императрицы, извѣстнаго протоіеря Іоанна Памфилова поднесъ ей при этомъ икону. Чрезъ нѣсколько времени Памфиловъ извѣстилъ его, что императрица все то приняла съ крайнимъ удовольствіемъ, изъявила ему свое особое—высокомонаршее благоволеніе и св. образъ собственными руками въ опочивальной своей комнатѣ поставить изволила. 17 марта св. Синоду данъ былъ указъ: „просилъ насъ преосв. Веніаминъ митрополитъ казанскій объ увольненіи его за старостію и болѣзнію отъ управленія епархіи. Мы не только всемилостивѣйше снисходимъ на сіе прошеніе, но еще въ уваженіе дол-

(¹) Рукоп. академ. библ., содержащая жизнеописанія нѣкот. казанск. архіереевъ.

говременной и радѣтельной его службы престолу Божию и нашему императорскому восхотѣли оказать ему отличное наше благоволеніе. Вслѣдствіе сего по смерти его опредѣляемъ ему на собственное и съ домоу его содержаніе ежегодно пенсію по 4410 руб. Для спокойнаго пребыванія ему назначаемъ монастырь 3-го класса казанской епархіи, именуемый Богородицкая седміозерская пустынь, который и оставить въ его управленіи“ (1). Въ воскресенье 17 апрѣля, въ присутствіи многочисленнаго собранія, онъ отслужилъ свою послѣднюю литургію и послѣ нея удалился въ избранный имъ монастырь, сопровождаемый по свидѣтельству П. Любарскаго общимъ сожалѣніемъ жителей Казани. Остальное время его жизни проведено въ уединеніи и молитвѣ. Всю получаемую имъ пенсію онъ употреблялъ на украшеніе храмовъ и разныя постройки въ своей обители, которая доселѣ считаетъ его своимъ главнымъ благодѣтелемъ и на обогащеніе книгами семинарской библіотеки (2). Кончина его послѣдовала въ 1783 г.

Въ заключеніе нашего разсказа считаемъ нелишнимъ представить отзывы современниковъ о личныхъ качествахъ преосв. Веніамина. По отзыву спасскаго архимандрита Платона Любарскаго, человѣка, разумѣется, очень близко знавшаго преосв. Веніамина, онъ былъ „нравомъ чистосердеченъ, незлобивъ, правдолюбивъ, строгъ съ милостію, благочестивъ, къ трудамъ званія своего весьма охотенъ, щедръ, наукъ и ученыхъ людей любитель, въ защищеніи своихъ подчиненныхъ и прочихъ бѣдныхъ старателенъ, обходителенъ, госте-

(1) Указъ этотъ въ тойже рукописи.

(2) Свою собственную библіотеку, состоявшую изъ собранія твореній св. отцевъ въ лучшихъ изданіяхъ и замѣчательнѣйшихъ толкованій на св. Писаніе, онъ еще раньше въ 1780 г., пожертвовалъ своей родной кievской академіи, которая въ это время потерпѣла большой пожаръ, лишившій ее библіотеки (Истор. кievск. академ. М. Булгакова, стр. 135).

применъ, во всемъ подлости и недостатку нетерпящій,—словомъ, всѣми приличными сану его свойствами одаренъ, которыя суть единственно причиною, что не только отъ паствы своей, гдѣ пастырствовалъ, любимъ и похваляемъ, но и отъ прочихъ, какъ россійскихъ, такъ и чужестранныхъ людей, отмѣнно былъ почитаемъ“. Только невыгодно для него сложившіяся обстоятельства склонили императрицу къ тому, что она нѣкоторое время могла считать этого незлобиваго, вполне преданнаго своему служенію, правдиваго и всѣми похваляемаго святителя въ числѣ людей недовольныхъ правительствомъ и заподозрить его даже въ измѣнѣ. Другой, до сихъ поръ еще мало извѣстный отзывъ объ немъ тоже современника, казанскаго купца И. Сухорукова, далеко не отличается такой полнотою, какъ отзывъ Любарскаго, но онъ схватываетъ такую черту въ жизни преосвященнаго, которая одна можетъ устранить всякую мысль о какой нибудь солидарности его съ вождями демократическаго движенія „подлаго народа“; судя по этому отзыву казанскій архипастырь принадлежалъ къ числу тѣхъ пышныхъ Елизаветинскихъ и Екатерининскихъ архіереевъ, „во всемъ недостатки и подлости не терпящихъ“, которые по своей обстановкѣ рѣзко отдѣлялись не только отъ массы народа, но и отъ подчиненнаго духовенства, и примыкали къ тогдашнему вельможеству. „Въ соборъ, рассказываетъ Сухоруковъ, къ служенію преосвященный ѣздилъ очень церемоніально; большой экипажъ, по тогдашнему названію берлинъ, весь блисталъ золотомъ; упряжка въ шесть лошадей всегда была въ шорахъ; кучеръ на козлахъ одѣтъ въ нѣмецкій кафтанъ съ огромными обшлагами и въ треугольной шляпѣ, съ долгимъ бичемъ въ рукахъ. Впереди кареты ѣхали всегда два вертника въ зимнихъ епанчахъ или, по нынѣшнему названію, въ капотахъ,—одинъ на рукѣ держалъ архіерейскую мантию, а другой посохъ. По пріѣздѣ къ собору по выходѣ изъ берлина преосвященный надѣвалъ на себя мантию, бралъ посохъ и такъ входилъ въ церковь. Въ

продолженіи времени сдѣлался слабъ здоровьемъ, выпросился на упокой и жилъ въ Седміозерской пустыни; и чрезвычайно былъ уже слабъ здоровьемъ, такъ что и ходить не могъ, и преставился тамъ, и похороненъ въ холодной церкви“⁽¹⁾.

П. З.

⁽¹⁾ Казанск. губ. вѣдом. 1843 г. прибавл. стр. 265.

АНТИТРИНИТАРИИ ШЕСТНАДЦАТАГО ВѢКА.

II.

Среди очаровательныхъ, полныхъ роскошной, чародейской растительности, долинъ Швейцаріи издавна обитали горно-пастушескія племена, живыя и энергичныя какъ самая природа.. Покровительствуемая грознымъ видомъ альпійскихъ горъ, съ ихъ страшными утесами и вѣчными снѣгами, они привыкли любить свободу и независимость и не хотѣли подчиняться вліянію папы и католическаго духовенства въ дѣлахъ гражданскихъ. Еще въ четырнадцатомъ вѣкѣ мы встрѣчаемъ въ этомъ смыслѣ договоры между швейцарцами и папою, къ концу же пятнадцатаго вѣка недовольство властію папы и духовенства принимаетъ широкіе размѣры въ Швейцаріи (¹). При такихъ обстоятельствахъ, при пользованіи гражданскою свободою въ большихъ размѣрахъ сравнительно съ другими мѣстностями, народъ швейцарскій весьма естественно придалъ особенный оттѣнокъ началамъ анабаптизма. Въ то время, когда въ анабаптизмѣ вопросъ о свободѣ гражданской и объ отношеніяхъ къ правительству былъ вопросомъ животрепещущимъ, одинаково важнымъ какъ и другіе, въ Швейцаріи онъ не встрѣтилъ себѣ такого сочувствія, его какъ бы игнорировали, съ нимъ какъ бы не хотѣли имѣть дѣла. За то доля выпадающаго на него

(¹) Характеръ протестантства и его истор. развитіе, арх. Хрисанеа. Спб. 1868 г. стр. 116.

вниманія перенесена была на другіе вопросы, вопросы о католической обрядности, папской организаціи іерархіи, радикальной реформы во всѣхъ областяхъ церковной жизни по началамъ первенствующаго христіанства... Такимъ духомъ прямо проникся анабаптизмъ Швейцаріи, весьма рано появившійся въ Цюрихѣ, этомъ центрѣ религиозныхъ идей того времени, изъ котораго какъ изъ сердца онѣ выходили и разливались по венамъ и артеріямъ швейцарскихъ кантоновъ. Простая сообразительность, помимо историческихъ фактовъ, можетъ навести на мысль, что антитринитарныя начала прежде всего должны были проявиться въ Швейцаріи; почва была для нихъ здѣсь болѣе воздѣланною, условія болѣе благопріятными, чѣмъ гдѣ-либо въ другомъ мѣстѣ, такъ какъ задача анабаптизма не затемнялась здѣсь вопросами общественными и государственными. Исторія свидѣтельствуетъ, что такъ дѣйствительно и случилось. Въ Швейцаріи являются личности, которымъ суждено было открыть собою рядъ антитринитаріевъ шестнадцатаго вѣка...

Лишь только Цвингліи началъ свою реформаторскую дѣятельность, въ Цюрихѣ тотчасъ же выступаетъ партія, требующая немедленнаго уничтоженія всей внѣшней церковной жизни и созданія на новыхъ началахъ новой церкви (¹). „Какъ первенствующее христіанское общество, говорила эта партія Цвинглію, сосредоточиваясь въ Іерусалимѣ, не имѣло ничего общаго съ остальнымъ міромъ и жило своею особою жизнью, при одномъ богослуженіи, одной вѣрѣ, надеждѣ, любви и одномъ общемъ имуществѣ, — такъ точно и теперъ вѣрные сыны Божіи должны отдѣлиться отъ *идолопоклонниковъ*, чтобы представить изъ себя совершенный народъ Божій, управляемый и руководимый во всемъ самимъ Господомъ“. „Новая церковь, продолжали анабаптисты, должна состоять только изъ людей,

(¹) Прав. Обзорѣніе 1861 года. Т. 6, стр. 488.

имѣющихъ въ себѣ Духа Святаго и принадлежать къ ней могутъ одни лишь тѣ, которые положительно знаютъ о себѣ, что они безгрѣшны“. Неудовлетворенная дѣятельностію Цвинглія, партія анабаптистовъ не могла уже симпатизировать его реформѣ, разошлась съ реформаціей и пошла своею дорогою для достиженія своихъ цѣлей. Въ разгарѣ борьбы и страстей всегда являются крайности; не избѣжала этого общаго историческаго закона и борьба швейцарскаго анабаптизма съ реформаціей. Являются безпокойные умы и изступленные фанатики, которые не удовлетворяются уже задачею анабаптизма, понимаютъ созиданіе церкви по своему, хотятъ начать дѣло прямо съ христіанскихъ догматовъ и находятъ нужнымъ преобразовать самый существенный и основной догматъ въ христіанствѣ— догматъ о св. Троицѣ. Людвигъ Гетцеръ и Иоаннъ Денкъ открываютъ собою рядъ подобныхъ личностей (¹)... Родомъ изъ Кантона Тургау, Гетцеръ былъ сначала капланомъ въ Вэденшвейлѣ, потомъ въ званіи пресвитера переведенъ былъ въ Цюрихъ (²). Безпокойный и впечатлительный, жаждущій новизны и сильныхъ ощущеній, онъ сразу былъ очарованъ проповѣдію Цвинглія и вскорѣ отдался ей всеѣмъ своимъ существомъ. На одномъ изъ диспутовъ, бывшихъ въ Цюрихѣ (26—28 октября 1523 года), онъ является уже не простымъ зрителемъ происходящаго, а съ перомъ въ рукѣ наблюдаетъ за ходомъ дѣла и записываетъ все, что видитъ и слышитъ, боясь упустить самую мельчайшія подробности. Поощренный магистратомъ, разсмотрѣвшимъ и одобрившимъ его рукопись, онъ и устно и письменно заявляетъ себя борцемъ противъ Рима и выказываетъ ревность, достойную лучшаго послѣдователя реформаціи. Весьма скоро появившееся сочиненіе Гет-

(¹) Kirchengeschichte der neueren Zeit, von Baur. Viert. Band, S. 450. Der Socinianismus, von Otto Fock. S. 126. Vorlesungen über die christl. Dogmengeschichte, von Baur. Dritter Band, S. 86.

(²) Die Reformation, von I. Döllinger. Erst. Band, S. 208.

пера „Contra usum imaginum“ (1) написанное въ духѣ швейцарской реформаціи (2), свидѣтельствуеетъ, что брошенное Цвингліемъ сѣмя пало не на каменистую почву (3). Гетцеръ чувствовалъ теперь себя уже настолько сильнымъ, что разъ рѣшился прервать одного проповѣдника (4), чтобы публично указать ему, что проповѣдуемое имъ ученіе есть ученіе лживое. Дѣло дошло до суда, но Гетцеръ былъ оправданъ, тогда какъ проповѣднику строго внушено было учить народъ по Евангелію, а не противорѣчить своими измышленіями этому святому ученію. На первыхъ порахъ такимъ образомъ Гетцеръ выступаетъ какъ послѣдователь и защитникъ реформатскихъ началъ. Но могъ ли онъ долго оставаться въ предѣлахъ провозглашеннаго реформою ученія? Увлечшись этимъ ученіемъ не въ слѣдствіе внутренняго сознанія и убѣжденія, а въ силу своего характера и въ интересахъ новизны, онъ и могъ оставаться вѣрнымъ сыномъ реформаціи лишь до тѣхъ поръ, пока она удовлетворяла безпокойству его духа и доставляла возможность испытывать новыя ощущенія, т. е. пока его воображеніе не находило для себя пищи въ какомъ-либо новомъ ученіи. Скоро привязанность къ реформаціи начинаетъ ослабѣвать въ Гетцеръ и его ревность къ ея защитѣ мало по малу охладѣваетъ. Мучимый сознаніемъ порочно проведенной и проводимой жизни (5), онъ казалось не находилъ въ реформаціи

(1) «Противъ употребленія иконъ». Сочиненіе это вскорѣ переведено было на нѣмецкій языкъ и озаглавлено: «Urtheil Gottes, wie man sich mit den Bildern halten soll».

(2) Die Reformation, von I. Döllinger. Erst. Band, S. 208.

(3) Извѣстно, что Цвингліи при самомъ же началѣ своей реформаторской дѣятельности прямо велѣлъ выносить изъ церквей и жечь всѣ иконы, кресты, свѣчи, алтари и органы.

(4) Коврада Машвандскаго, который не слишкомъ сочувствовалъ новымъ идеямъ реформаціи.

(5) Между прочими пороками Гетцера страсть къ женскому полу и нецѣломудренная жизнь превосходили всякіе предѣлы. См. Röhrich Geschichte der Reformation im Elsass. Th. 1. S. 334.

того, чего искалъ, и постоянно стремился къ чему-то безотчетному, чему онъ не могъ дать ни вида, ни имени, но что неудержимо влекло его къ себѣ и манило какъ нѣчто заколдованное и таинственное. Мрачный и безпокойный, онъ постоянно повторялъ одни и тѣже слова: «o Gott, erlös die Gefangenen» (¹)! При такомъ настроеніи Гетцеръ очевидно не могъ устоять противъ увлеченія анабаптизмомъ.. Начала послѣдняго о непосредственномъ ощущеніи на себѣ Св. Духа и произведеніи всѣхъ дѣлъ отъ тогоже Духа какъ нельзя болѣе совпадали съ его личнымъ настроеніемъ и льстили его внутреннимъ стремленіямъ. Склонившись на сторону анабаптизма (²), Гетцеръ начинаетъ съ одинаковымъ увлеченіемъ защищать основной принципъ анабаптизма—отверженіе крещенія младенцевъ. Это крещеніе, по его понятію, несправедливое и незаконное въ своей сущности, есть произведеніе папства, потому что онъ впервые встрѣтилъ въ папской книгѣ—декреталіяхъ положеніе, которымъ приписывается спасеніе лишь внѣшнему крещенію водою, тогда какъ только при вѣрѣ во Христа оно возможно (³). Склонность къ анабаптизму заставила Гетцера на время оставить Цюрихъ (⁴); онъ ходилъ по различнымъ мѣстамъ и подъ видомъ человѣка, приверженнаго къ обществу сакраментаріевъ, повсюду возбуждалъ волненія. Такъ, будучи въ Аугсбургѣ въ 1525 году, онъ открыто смѣялся и

(¹) «Боже, спаси заключенныхъ!»

(²) Die Reformation, von I. Döllinger. Erst. Band, S. 208.

(³) Ibid. Единственно по отношенію къ вопросу объ евхаристіи Гетцеръ остался вѣренъ реформаци и сохранилъ воззрѣнія Цвинглія, какъ видно изъ письма къ послѣдному Гетцера изъ Аугсбурга въ 1525 году. Цвинглій же, какъ извѣстно, смотрѣлъ на евхаристію какъ на воспоминаніе о страданіяхъ Христовыхъ и утверждалъ, что она имѣетъ для насъ чисто субъективное, внутренне значеніе. Онъ не только не допускалъ пресуществленія хлѣба и вина въ тѣло и кровь, но и представленіе Лютера о присущемъ хлѣбу и вину тѣлѣ Христовомъ находилъ излишнимъ и бесполезнымъ.

(⁴) Die Reformation, von I. Döllinger. Erst. Band. S. 208.

порицалъ проповѣдь Урбана Рэгія, но когда послѣдній вызвалъ его на публичный диспутъ, Гетцеръ отказался и долженъ былъ за это по приказанію судебной власти оставить городъ. Пришедши въ Констанць, онъ не могъ удержаться, чтобы по выслушаніи мѣстнаго проповѣдника Амвросія Блауера не сдѣлать ему нѣсколько упрековъ за неправильное пониманіе многихъ мѣстъ писанія... Когда до свѣдѣнія Гетцера дошло, что 6 ноября (1525 г.) назначенъ въ Цюрихъ торжественный диспутъ Цвинглія съ анабаптистами (¹), онъ поспѣшилъ въ прежнее мѣсто своей дѣятельности и жилъ здѣсь въ совершенномъ отдаленіи отъ всѣхъ, не склоняясь ни на ту ни на другую сторону и не желая играть никакой роли въ предстоящихъ спорахъ. Диспутъ окончился торжествомъ партіи Цвинглія, нашедшей ученіе анабаптистовъ безосновательнымъ во всѣхъ отношеніяхъ и противорѣчащимъ здравому смыслу; главныя секты Гребель, Манцъ и Блеурокъ строго призваны были магистратомъ къ покою и кромѣ этого изданъ былъ эдиктъ, которымъ каждому предписывалось крестить дѣтей своихъ, перекрещенцы же всѣ—настоящіе и будущіе штрафовались сначала деньгами, потомъ темничнымъ заключеніемъ (²). Такой исходъ диспута произ-

(¹) Такихъ диспутовъ было три. Первый диспутъ (17 января 1525 г.) окончился торжествомъ Цвинглія. Но это ни мало не поколебало убѣжденій анабаптистовъ, которые отправились въ Цолликонъ (мѣстечко близъ Цюриха) и открыто продолжали перекрещиваніе. 20 марта назначенъ былъ второй диспутъ. Но онъ, въ свою очередь, не только не привелъ реформаторовъ къ желанной цѣли, но, напротивъ, разжегъ фанатизмъ сектантовъ до того, что они съ сумами на плечахъ и посохами въ рукахъ, опоясанные кожаными полсами бѣгали по городу и проповѣдывали близкій страшный судъ надъ Цюрихомъ и особенно надъ Цвингліемъ. Произошло сильное волненіе въ городѣ, такъ что магистратъ вынужденъ былъ назначить третій диспутъ (6 ноября 1525 г.). Это былъ самый знаменитый цюрихскій диспутъ. На него съѣхалось большинство швейцарской знати, сочувствующей реформации: *Иоахимъ Ватевій* изъ *С. Галлена*, докторъ *Себастьянъ*, гофмейстеръ *Шафнаузенскій*, *Конрадъ Шмидтъ*, *Комтуръ Кюснахтскій* и др. Всѣ эти лица приняли сторону Цвинглія...

(²) Hottinger, Helvet. Kirchengeschichte. Th. III. S. 269.

велъ на Гетцера вліяніе самое успокоивающее; изъ рѣчей Цвинглія онъ видѣлъ, что ученіе анабаптистовъ несообразно съ писаніемъ и казалось покончилъ всякія сношенія съ этою сектою. Въ 1526 году онъ перевелъ на нѣмецкій языкъ и издалъ рукопись Эколампада объ эхаристіи съ предисловіемъ, въ которомъ говорилъ, что оставляетъ прежнее свое мнѣніе, будто крещеніе дѣтей дѣло незаконное, наученный иному „высокоученымъ и правдивымъ работъ Божиимъ Гульдрейхомъ Цвингліемъ“⁽¹⁾. Будучи послѣ того въ Базелѣ, Гетцеръ познакомился съ Эколампадомъ и казалось еще болѣе укрѣпился въ возрѣніяхъ реформации, потому что дѣйствовалъ въ интересахъ Цвинглія съ ревностію, обратившею на него вниманіе реформаторовъ⁽²⁾.

Недолго однакожь привелось реформаторамъ высказывать похвалы своему ревностному послѣдователю, потому что привыкшій къ разнообразію и мечтательности духъ Гетцера недолго оставался спокойнымъ. Простая, случайная встрѣча съ анабаптистомъ Іоанномъ Денкомъ мгновенно рѣшила и направленіе образа мыслей и всю будущую дѣятельность Гетцера и совершенно парализировала вліяніе на него Эколампада и Цвинглія⁽³⁾. Денкъ—одна изъ тѣхъ натуръ, впечатлѣніе которыхъ разъ произведенное на людей подобныхъ Гетцеру, навсегда остается неизгладимымъ и скоро переходитъ въ могущественное вліяніе. Ему нельзя отказать ни въ умѣ, ни въ талантахъ, но превратно

(1) Die Reformation, von I. Döllinger. S. 208. Заглавіе сочиненія слѣдующее: „Vom Sakrament der Danksagung. Von dem wahren Verstand der Worten Christi: Das ist mein Leib, nach der alten Lehreren Erklärung. In Latein beschrieben durch Joh. Ecolampadium, verdeutscht durch Ludwigen Hätzer. O Gott, erlöss die Gefangenen! MDXXVI. Zürich. См. Zwingli's W. VII. S. 419.

(2) Zwingli's W. VII. S. 44.

(3) Іоаннъ Денкъ жилъ въ Базелѣ въ качествѣ корректора послѣ того какъ въ 1524 году былъ уволенъ отъ занимаемой имъ должности ректора въ Нюрнбергѣ и затѣмъ совершенно изгнанъ изъ этого города за свою склонность къ анабаптизму.

направленные, они образовали изъ него человѣка постоянно печально—угрюмаго съ характеромъ до крайности жесткимъ и упорнымъ до такой степени, что онъ не могъ терпѣть противорѣчій и приходилъ въ ярость, если ему возражали. Всѣхъ иначе мыслящихъ Денкъ называлъ, по общему выраженію анабаптистовъ, ложными пророками, дерзкими, пустыми обманщиками, съ которыми не стоить имѣть дѣла и ученія которыхъ нужно избѣгать. Всегда и вездѣ онъ возражалъ каждому проповѣднику (¹), утверждая, что до сихъ поръ еще не существовало на землѣ Божіей церкви (²). Съ такимъ-то человѣкомъ суждено было въ Базелѣ встрѣтиться Гетцеру. Понятно, что непривыкшій къ самостоятельности и жившій мнѣніями другихъ, онъ тотчасъ же вполне подчинился вліянію Денка. Между Гетцеромъ и Денкомъ скоро завязалась самая тѣсная дружба и убѣжденія послѣдняго скоро вошли въ плоть и кровь перваго. Два друга совокупными силами принимаются теперь за общую работу. Отправившись въ Эльзасъ, они трудятся тамъ надъ переводомъ на нѣмецкій языкъ еврейскихъ пророческихъ книгъ и въ скоромъ времени въ Вормсѣ издають свой переводъ (³). Цюрихскіе богословы, отдавая полную справедливость

(¹) Характеристику Денка можно составить на основаніи словъ Зигельсбахъ: *Nic aliquot dies nobiscum agens, sine tumultu fraterne contulit et erudit. Non est Concionator, cui non obloquantur, negantes ingenue, Evangelium vere praedicari. In certis ei reluctans, eum impatientissimum reperiri, ita ut suspicarer et dicerem, se aut in carne fovere hypocritam aut morositate quadam laborare etc.* (Онъ нѣсколько дней провелъ съ нами не производя волненій, братски обращался и училъ. Нѣтъ проповѣдника, которому бы не ставилъ препятствій, просто утверждая, что Евангеліе не истинно проповѣдуется. Сопротивляясь ему въ известныхъ пунктахъ, я нашелъ его нетерпѣливѣйшимъ, такъ что я подозрѣвалъ и высказывалъ, что онъ или пытается въ себѣ лицемѣра или что онъ одержимъ нѣкоторымъ своенравіемъ).

(²) *Die Reformation, von I. Döllinger. S. 204.*

(³) «Alle Propheten nach Hebraischer Sprach verteutsch. O Gott, erlöss die Gefangenen! MDXXVI!». Таково заглавіе изданія.

этому изданію со стороны внѣшней отдѣлки, замѣтили въ то же время, что въ немъ уже проглядываетъ іудейскій взглядъ и что трудились какъ будто бы іудеи, оказавшіе мало благоговѣнія предъ Христомъ и безумно отрицавшіе, что І. Христосъ есть истинный Богъ (¹). Обошедши различныя мѣста Эльзаса, Денкъ и Гетцеръ обратили свои взоры на Страсбургъ и рѣшились посѣтить этотъ городъ (²). Благодаря репутаціи, приобретенной своимъ переводомъ пророческихъ книгъ, Гетцеръ и Денкъ нашли въ Страсбургѣ самый радушный пріемъ, какъ люди ученые, владѣющіе языкознаніемъ и отличающіеся любовью къ археологическимъ изысканіямъ. Обстоятельства однакожь скоро начали измѣняться и вмѣсто прежняго расположенія къ себѣ страсбургскихъ ученыхъ два друга начали встрѣчать нерасположеніе и прогиводѣйствія. Дѣло въ томъ, что съ прибытіемъ ихъ въ Страсбургъ начали явно обнаруживаться сильныя движенія анабаптизма (³). Въ одномъ изъ своихъ писемъ Капитò жаловался Цвинглию, что наружная святость, могучій духъ и полное вниманія обращеніе Денка какъ бы волшебствомъ привлекаютъ къ нему народъ (⁴). Къ этому надобно прибавить еще ту ненависть и колкости, съ какими, соотвѣтственно своему характеру, относился Денкъ къ страсбург-

(¹) Die Reformation, von I. Döllinger. S. 209. Die Protest. Antitrinitarier, von F. Trechsel. S. 17.

(²) Расположенный на большихъ торговыхъ путяхъ, соединявшихъ Германію, Францію, Швейцарію, Англію и Италію, Страсбургъ естественнымъ образомъ сдѣлался однимъ изъ главнѣйшихъ центровъ торговли западной Европы и вмѣстѣ съ тѣмъ однимъ изъ важнѣйшихъ центровъ умственнаго, религіознаго и политическаго броженія эпохи. Современники называли Страсбургъ Антиохіей новаго времени, а ревностные протестанты новымъ Іерусалимомъ. Понятно, что въ этотъ городъ слѣшило все мыслящее и интересующееся духовными вопросами, понятно, что онъ привлекалъ къ себѣ и Гетцера съ Денкомъ. Kampschulte. I. Calvin, p. 322, прим. 2 и 3.

(³) Прав. Обзор. 1861 г. т. 6, стр. 304.

(⁴) Die Reformation, von I. Döllinger. S. 204.

скимъ проповѣдникамъ реформаціи, называя ихъ лживыми пророками, которые не сто́ятъ того, чтобы имъ оказывали какое-либо вниманіе (¹). Принужденный оставить городъ, Денкъ провелъ нѣсколько времени въ Савернѣ, гдѣ между прочимъ старался обратить къ анабаптизму нѣкоторыхъ іудеевъ, хотя всё его старанія остались безплодными. По возвращеніи въ Страсбургъ онъ присутствовалъ на публичныхъ диспутахъ анабаптистовъ съ страсбургскими проповѣдниками, но эти диспуты имѣли въ результатъ только то, что приказомъ магистрата отъ 27 іюня 1527 года всёму анабаптистамъ, въ томъ числѣ и Денку, предписано оставить городъ. Гетцеръ же еще ранѣе Денка удалился изъ Страсбурга, считая неловкимъ свое положеніе въ этомъ городѣ въ слѣдствіе различныхъ обстоятельствъ, имѣющихъ связь съ его порокомъ сладострастія (²).

Переходя такимъ образомъ изъ мѣста въ мѣсто, Гетцеръ и Денкъ только устно выражали свои мнѣнія и разсѣивали свои заблужденія. Имъ вскорѣ представился случай выразить свои мысли письменно и привести ихъ хотя въ скольконибудь стройный видъ и порядокъ. Дѣло въ томъ, что въ Вормсѣ, гдѣ часто бывали Денкъ и Гетцеръ, жилъ въ то время молодой

(¹) Упоминаемый уже нами Зигельснахъ писалъ между прочимъ къ Эколомпаду отъ 1 апрѣля 1527 года: *Nolui ego, ut coram fratribus et amicis,—obtrectaret concionatoribus Argentinensibus et aliis.—Haec me admovente, iratus vociferabat: Pseudoprophetis nunquam parcendum etc.* (Я не желалъ, чтобы онъ въ присутствіи братьевъ и друзей поносилъ Аргентинскихъ проповѣдниковъ и другихъ.—Когда я это внушалъ, онъ разгнѣвавшись кричалъ: никогда не должно падать лжепророковъ. (См. *Die Protest. Antittrin., von Trechsel. S. 18.*

(²) *Röhrich, Geschichte der Reform. im Elsass. Th. 1. S. 334.* Здѣсь разсказывается между прочимъ, что служанка изъ дома Эколомпада, у котораго въ Базелѣ Гетцеръ провелъ нѣсколько времени, явилась въ Страсбургъ и публично укоряла Гетцера въ своей беременности. Недаромъ, оставивши Страсбургъ, Гетцеръ въ одномъ изъ своихъ писемъ къ Капито со вздохомъ восклицалъ: *«Ach Capito! tandem totum deponeremus veterem hominem et in vitae novitate ambularemus!»* Ibid.

евангелическій проповѣдникъ Іаковъ Каутцъ. Пылкій и страстный, любящій все новое въ области человѣческой мысли, онъ съ юношескимъ жаромъ предался новому ученію и открыто заявилъ себя послѣдователемъ Денка. Въ семи тезисахъ, которые Каутцъ защищалъ въ Вормсѣ и въ послѣдствіи издалъ, онъ съ силою нападаетъ на крещеніе дѣтей, на ученіе о вѣчности адскихъ мученій послѣ смерти, отвергаетъ значеніе св. писанія какъ высшаго авторитета въ дѣлѣ вѣры, предлагаетъ замѣнить внѣшнее слово писанія словомъ внутреннимъ и откровенно высказываетъ, что искупленіе и всѣ дѣйствія и слѣдствія его состоятъ исключительно въ примѣрѣ, какой показали собою Христосъ человечеству. „Христосъ изъ Назарета, говорилъ Каутцъ, только тогда искупляетъ насъ, когда мы слѣдуемъ по стопамъ Его, а кто мнитъ о Немъ иначе, тотъ претворяетъ Его въ кумира (1)“. Подобныя воззрѣнія, высказанныя уже такъ гласно, естественнымъ образомъ обратили на себя серьезное вниманіе тогдашней богословской литературы (2). Прежде всего взволновались страсбургскіе проповѣдники; они считали своею священною обязанностію вступить въ полемику съ тезисами Каутца и плодомъ этой полемики было изданное ими сочиненіе подъ заглавіемъ: „надежное предостереженіе (3)“. Хотя въ этомъ сочиненіи опровергаются главнымъ образомъ положенія Каутца, въ особенности же его возраженія противъ крещенія дѣтей, но оно вообще направ-

(1) Röhrich, Gesch. der Reform. im Elsass. Th. I. S. 338.

(2) Послѣдующая жизнь и дѣятельность Каутца не представляютъ ничего особеннаго. Влача безпріютную жизнь въ различныхъ мѣстахъ, онъ былъ наконецъ въ Страсбургѣ заключенъ въ темницу. См. der Sociianismus, von O. Fock. S. 126.

(3) Полное заглавіе сочиненія слѣдующее: «Getreue Warnung der Prediger des Evangelii zu Strassburg, über die Artikel, so Jakob Kautz kürzlich hat lassen ausgehen, die Frucht der h. Schrift und Gottes Worts, die Kindertauff und die Erlösung unsers Herrn I. Christi, sammt andern, so sich Hans Dencken u. a. Widertäuffer schwehre Irrthum erregen, betreffend».

лено противъ абанаптизма и въ частности противъ положеній Денка и Гетцера (¹). Понятно, что не въ характерѣ Денка было оставаться теперь въ какомъ либо нейтральномъ положеніи;—до крайности возмущенный гласно заявленнымъ противорѣчіемъ себѣ лживыхъ пророковъ, онъ уже не могъ оставаться въ границахъ частныхъ диспутовъ и домашнихъ бесѣдъ, напротивъ онъ хотѣлъ оправдать свои начала путемъ научнымъ, силою логическихъ заключеній и діалектически построенныхъ соображеній. Съ этою цѣлію написаны были Денкомъ два сочиненія, изъ которыхъ одно носить названіе: „о законѣ Божиѣ“ другое—„устройство Божіе и произведеніе твари (²)“. Первое сочиненіе служитъ какъ бы вступленіемъ къ послѣднему; въ немъ авторъ являється предъ нами самымъ ревностнымъ и пылкимъ анабаптистомъ, анабаптистомъ въ самомъ широкомъ и полномъ смыслѣ этого слова. Съ упреками и укоризнами обращается Денкъ къ реформаціи, непонявшей, по его

(¹) Замѣчательно, что въ своемъ сочиненіи страсбургскіе проповѣдники весьма снисходительно отзываются о Гетцерѣ. Основываясь на томъ, что Михаила Саттлера, сожженного въ Ротенбургѣ анабаптиста, онъ называлъ хитрымъ и злымъ лазутчикомъ, и говорилъ, что если бы и въ другихъ мѣстахъ, какъ въ Страсбургѣ, предоставлена была полная свобода въ отношеніи крещенія дѣтей, то это заблужденіе анабаптистовъ имѣло бы далеко менѣе силы и значенія,—они утверждали, что Гетцеръ разстался съ анабаптизмомъ и что онъ во многихъ пунктахъ не согласенъ съ своимъ другомъ Денкомъ. Страсбургскіе богословы очевидно были введены въ недоумѣніе поведеніемъ Гетцера во время его пребыванія въ Страсбургѣ. Въ это время, кажется, въ самомъ Гетцерѣ все еще происходила борьба—остаться ли вѣрнымъ евангелическимъ началамъ или окончательно отдаться началамъ Денка. Поэтому-то онъ, защищая при всякомъ удобномъ случаѣ своего друга, избѣгалъ поводовъ—обнаружить свои личныя убѣжденія и всегда умалчивалъ, если приходилось высказать гдѣ либо собственное мнѣніе. Но всей вѣроятности онъ пугался еще результатовъ началъ Денка, отвергнувшаго всякій авторитетъ писанія и лишившаго такимъ образомъ свой духъ всякаго ограниченія.

(²) «Vom Gesetz Gottes. Wie das Gesetz aufgehoben sei, und doch erfüllt werden muss». Таково заглавіе перваго сочиненія; заглавіе же втораго:—«Ordnung Gottes und der Creaturen Werk».

мнѣнію, своей задачи. Съ мертвою буквою закона, какъ думалъ Денкъ, съ ничего незначущими внѣшними обрядами она имѣеть дѣло;—она, совсѣмъ забывшая объ истинной вѣрѣ и опутанная сатаною, пришла къ противорѣчію между проповѣдуемою вѣрою и Евангеліемъ, вмѣсто того чтобы возвѣститъ вѣру дѣлательную, вѣру въ духи любви и Евангелія“. „Плотская мудрость міра, продолжаетъ Денкъ, носящая названіе Божественнаго вѣдѣнія, совершенно упокоилась на словахъ Христа: *не мните, яко прійдохъ разорити законъ, или пророки: не прійдохъ разорити, но исполнити*; она говоритъ, что Христось исполнилъ законъ, и что мы не нуждаемся уже въ этомъ исполненіи и если бы мы должны были исполнять законъ, то слѣдовало бы, что Христось какъ бы недостаточно его исполнить. Такъ плотская мудрость низвращаетъ слова писанія, потому что это низвращеніе услуживаетъ превратной природѣ чловѣка, для которой все исходящее отъ Бога есть ядъ и отрава, что доказываетъ жизнь всего чловѣчества. Если бы ея (плотской мудрости) разумѣніе было истинное, то было бы все равно, какъ бы ни жили послѣ обращенія, хотя бы цѣлый міръ былъ наполненъ такими людьми, кочорыхъ плоды и жизнь представляли бы нѣчто лучшее прежде чѣмъ они прославили себя вѣрою (1)“. Уже изъ этихъ положеній Денка видны духъ и основная идея его сочиненія. Онъ старается убѣдить себя и другихъ, что нигдѣ, ни въ католичествѣ, ни въ протестанствѣ, нѣтъ истиннаго исполненія закона, что, напротивъ, вездѣ царствуютъ зло и порокъ, такъ отдалившіе чловѣка отъ жизни и дѣлательности по Евангелію. „Нѣкоторые, говорилъ Денкъ, жалуются на то, что міръ лежитъ во злѣ и это совершенно справедливо; потому что хотя міръ всегда былъ зараженнымъ и испорченнымъ древомъ, но все-таки это древо не приносило прежде въ

(1) *Вод Gesetz Gottes.*

такомъ изобиліи гнилыхъ плодовъ, въ какомъ приносить оно ихъ нынѣ, что доказываютъ намъ различныя хроники и исторія“. Иерархія католическая и протестантская была для Денка предметомъ сожалѣнія и презрѣнія. „Онъ злодѣйски разсуждаетъ, жаловались страбургскіе проповѣдники, будто бы народъ отъ нашей проповѣди нисколько не просвѣщается, будто бы мы не отъ Бога призваны къ служенію и выше себя не признаетъ никого (1)“. Нѣтъ ничего удивительнаго, что, развивши въ себѣ до самыхъ крайнихъ предѣловъ принципы анабаптизма, Денкъ смотрѣлъ уже на себя какъ на человѣка, стоящаго несравненно выше другихъ въ пониманіи религіи вообще и евангельскаго закона въ частности. Народъ, по его понятію, созидаетъ гумно и оплотъ изъ суетныхъ произведеній людей глупыхъ; архитекторы же—учители писанія подбѣливаютъ этотъ оплотъ невскипяченнымъ растворомъ извести, безъ зазрѣнія совѣсти говоря: миръ, миръ тебѣ! вѣруй только и все дѣло устроится само собою. „О ты, жалкая чернь, восклицаетъ Денкъ, какъ легко ввѣришь ты свою душу этимъ хитрымъ лицамъ (2)“! Видя вездѣ господство лжи надъ истиною, Денкъ думаетъ о себѣ какъ о провозвѣстникѣ истины и пѣтеводителѣ человѣчества по пути спасенія. Для этого надобно создать церковь, которой совсѣмъ не существовало еще на землѣ (3), вложить въ эту церковь одну истину и оградить ее отъ скверны и порока. Ни Лютеръ, ни Цвинглій не способны на это дѣло, потому что они не понимаютъ ни духа евангельскаго, ни духа человѣческаго и увлеклись одною внѣшнею стороною вѣры. Между тѣмъ надобно начать главнымъ образомъ съ предмета человѣческой вѣры, показать прежде всего какъ дол-

(1) Die Reformation, von I. Döllinger. S. 204.

(2) См. сочиненіе Денка: «Ordnung Gottes und der Creaturen Werk».

(3) Zwinglii Opp. Turici. 1830. VII. p. 532. См. Die Preform., von I. Döllinger. S. 204.

женъ вѣровать челоѡкъ, ибо въ этомъ-то въ особенности и заблуждается челоѡчество. Удовлетворить этой задачѣ Денка должно было его второе сочиненіе:— „устройство Божіе и произведеніе твари“. Въ этомъ сочиненіи Денкъ и является предъ нами антиринитаріемъ въ собственномъ смыслѣ. Что бы видѣть его воззрѣнія на христіанскіе догматы, необходимо познакомиться съ содержаніемъ его сочиненія...

I. Денкъ начинаетъ свое сочиненіе опредѣленіемъ Божества. Въ его сознаніи, Богъ есть начало и первоисточникъ всякой твари. Этотъ первоисточникъ чрезъ своего Духа, который есть простая, божественная сила, производитъ изъ себя самого слово... Но это слово не есть сынъ Божій, это—не логось въ обыкновенномъ, понимаемомъ христіанствомъ смыслѣ, это слово есть взятая въ отвлеченной цѣлости совокупность челоѡческихъ душъ. Теперь уже послѣдовательно Денкъ приходитъ къ тому заключенію, что никакого слова не существовало прежде созданія міра и что оно впервые является вмѣстѣ съ челоѡческимъ родомъ. Ясно такимъ образомъ, что положенія Денка клонятся не къ тому, чтобы какъ либо разъяснить таинственный догматъ христіанства, а къ тому, чтобы совершенно видоизмѣнить его и этимъ видоизмѣненіемъ лишить его всякаго существеннаго значенія. Для провозвѣстника міру истины догматъ о св. Троицѣ есть простой символъ и лишь смеха чисто отвлеченныхъ понятій. При этомъ само собою разумѣется Денкъ долженъ былъ встрѣтиться съ вопросомъ о Христѣ, какъ лицѣ историческомъ, въ котораго, какъ воплотившагося Бога, вѣрило до него челоѡчество. Ясно, что Денкъ, соотвѣтственно своему понятію о Троицѣ, не могъ уже смотрѣть на I. Христа какъ Бога въ собственномъ смыслѣ. И вотъ Христось у него является лишь идеаломъ челоѡчества, лицемъ идеально—чистымъ и невиннымъ, въ которомъ, какъ конечномъ пунктѣ или цвѣтѣ растенія, сосредоточились всѣ лучи божественнаго слова. Идея искупленія и примиренія съ Богомъ чрезъ Христа потеряла у Денка все свое величіе и всемірное значеніе. „Благочестіе и спасеніе, говоритъ

онъ, исходитъ не отъ Христа, но отъ нашихъ дѣлъ и нашей свободной воли; Христосъ въ этомъ случаѣ есть только предтеча и примѣръ для насъ, а вовсе не такой ходатай, который исключительно начиналъ бы, даровалъ бы средства и поддерживалъ бы все доброе и благое въ насъ“. Сообразно съ своими принципами Денкъ искажилъ и значеніе св. писанія какъ истины Богооткровенной. Отвергнувши его значеніе какъ союза между Богомъ и человѣкомъ, онъ оставилъ за нимъ значеніе второстепенное въ дѣлѣ вѣры, потому что каждая человѣческая душа можетъ непосредственно возноситься къ Богу, такъ какъ она есть существенная часть или истеченіе изначальнаго и животворящаго слова Божія. Предъ смертію на убѣжденія окружающихъ признать авторитетъ писанія Денкъ отвѣчалъ: „я исповѣдую свящ. писаніе высшимъ изъ всѣхъ человѣческихъ сокровищъ, но оно ниже внутренняго слова Божія, потому что это послѣднее живо, дѣйственно и вѣчно, свободно отъ всякихъ примѣсей сего міра, потому что это—самъ Богъ, Духъ, а не какая либо написанная перомъ на бумагѣ книга и притомъ оно никогда не можетъ быть истреблено подобно послѣдней... Поэтому-то спасеніе не связано съ писаніемъ и духовный человѣкъ можетъ спастись безъ проповѣди и писанія (1)“. Понятно, что съ такой идеально-абстрактной точки зрѣнія все внѣшнее въ религіи лишено было у Денка всякаго смысла и значенія. Крещеніе водою и главнымъ образомъ крещеніе дѣтей, по ученію Денка, совершенно не имѣетъ ни важности, ни необходимости; на крещеніе младенцевъ онъ смотрѣлъ не какъ на заповѣдь Господа, а какъ на результатъ человѣческой христіанской свободы; крещеніе не вредитъ, если оно совершенно, но и не необходимо и нѣтъ никакой нужды требовать его вторичнаго совершенія. Не такъ однакожь снисходительно относился Денкъ къ взгляду ана-

(1) Hist. Aultrinitarior. II. p. 241

баптизма на гражданскую власть;—онъ былъ въ этомъ случаѣ анабаптистомъ самымъ крайнимъ и страстнымъ. Онъ не могъ никакъ примириться съ употребляющимъ мечъ гражданскимъ правительствомъ частію на общихъ анабаптизму основаніяхъ, частію на основаніи своего ученія, такъ какъ царство Божіе, гдѣ непосредственно отъ Его Духа просвѣщается всякая душа, не нуждается ни въ какомъ внѣшнемъ и мірскомъ правительствѣ и послѣднее есть лишь признакъ состоянія ненормальнаго и несовершеннаго ⁽¹⁾. Наконецъ ученіе Денка, предполагающее Бога источникомъ всякой сущности въ смыслѣ пантеизма и истеченій, весьма послѣдовательно заканчивается предположеніемъ всеобщаго *апокатастасиса*, которому будутъ причастны даже злые духи и самъ сатана. Таково ученіе Денка и порядокъ, въ которомъ оно изложено.

Насколько Гетперъ былъ согласенъ съ Денкомъ и раздѣлялъ его воззрѣнія—за неимѣніемъ положительныхъ фактовъ съ точностію опредѣлить трудно. Относясь ко всему лишь съ отрицательной стороны, онъ не высказывалъ своихъ положительныхъ взглядовъ на христіанскіе догматы. Несомнѣнно по крайней мѣрѣ то, что онъ не только совершенно раздѣлялъ мнѣнія Денка по вопросу о крещеніи младенцевъ, но и слѣдовалъ мнѣнію своего друга и руководителя и въ представленіяхъ своихъ о Троицѣ. Обладая нѣкоторою долею творчества ⁽²⁾, онъ въ нѣкоторыхъ изъ своихъ духовныхъ пѣсней старался провести мысли, противныя ученію о Троицѣ и показать вмѣстѣ съ тѣмъ, что всякое участіе и содѣйствіе Логоса при созданіи міра—дѣло нелѣпое, недостойное Бога, просто ничего незначащее и невы-

⁽¹⁾ При этомъ кажется еще и потому ненавидѣлъ Денкъ гражданское правительство, что не ожидалъ отъ него для себя ничего хорошаго и находился въ постоянномъ тренетѣ за свою свободу и безопасность.

⁽²⁾ Die Reformation, von I. Döllinger, S. 211.

ражающее (1). Ни домірнаго бытія, ни въ собственномъ смыслѣ божества Гетцеръ не допускалъ во Христѣ, а смотрѣлъ на него какъ на человѣка, котораго Богъ чрезъ своего Духа, т. е. чрезъ свою непосредственную силу произвелъ сверхъестественнымъ образомъ. Наконецъ, подобно своему другу, онъ не приписывалъ страданія и смерти І. Христа никакого примиряющаго дѣйствія и умиловляющаго значенія... По примѣру Денка Гетцеръ хотѣлъ подѣлиться съ міромъ своими воззрѣніями, такъ что во время его пребыванія въ Нюрнбергѣ распространился слухъ, будто бы онъ приготовилъ сочиненіе съ спеціальною цѣлію—опровергнуть ученіе о Троицѣ и божествѣ І. Христа. Опасаясь за свое положеніе въ слѣдствіе распространившейся молвы, Гетцеръ оставилъ Нюрнбергъ и основалъ свое мѣстопробываніе около Констанца, чтобы здѣсь спокойно заняться своимъ сочиненіемъ. Однакожъ евангелическіе проповѣдники были настолько напуганы работою Гетцера, что Урбанъ Рэгіи писалъ въ Констанць къ Амвросію Блеуреру, настоятельно требуя, чтобы онъ обратилъ серьезное вниманіе на разорителя церкви. Цвингліи съ своей стороны, извѣщенный о существованіи опасной противохристіанской рукописи, употреблялъ всѣ усилія къ тому, чтобы по крайней мѣрѣ воспрепятствовать ея изданію. Благодаря усиліямъ реформаторовъ, Гетцеръ лишенъ былъ возможности издать свое сочиненіе и лишился такимъ образомъ насъ возможности точнѣе опредѣлить его воззрѣнія. По всей вѣро-

(1) Для образца приводимъ нѣсколько стиховъ, составленныхъ Гетцеромъ:

Ich bin allein der einig Gott,
 Der ohn Gehylff alle Dinge beschaffen hat.
 Frags du, wie viel meiner sey?
 Ich bin's allein, meiner sind nit Drey.
 Sag auch darbey ohn'allen Wohn,
 Dass ich glatt nit weiss von Keiner Person,

ятности, выходя изъ началъ Денка, онъ еще далѣе послѣдняго идетъ въ своемъ отрицаніи Троицы, такъ какъ Блэуреръ, въ рукахъ котораго находилась рукопись Гетцера, отзывался о ней какъ о содержащей сладкую отраву, какъ о такомъ сочиненіи, содержаніе котораго рѣшительно никому не должно быть сообщаемо (¹). Къ утѣшенію реформаторовъ дѣятельность двухъ друзей въ скоромъ времени сама собою должна была прекратиться. Въ 1528 году Денкъ писалъ къ Эколампаду, что желалъ бы переселиться въ Базель и просилъ его, не обращая вниманія на раздѣляющія ихъ богословскія мнѣнія, дать въ этомъ городѣ спокойное убѣжище. Просьба Денка была исполнена, но въ томъ же году его богохульство получило достойное наказаніе:—свирѣпствовавшая моровая язва не пощадила разрушителя христіанства. Говорятъ, что предъ смертію онъ измѣнилъ взглядъ на нѣкоторыя изъ своихъ заблужденій и въ этомъ нѣсколько улучшенномъ видѣ послалъ свое вѣроисповѣданіе Эколампаду (²). Спустя нѣсколько времени Гетцеръ послѣдовалъ за своимъ учителемъ, но не столь покойною смертію:—онъ былъ обезглавленъ на площади въ Констанцѣ 4 февраля 1529 года (³). Изъ процесса, производимаго надъ Гетцеромъ, видно, что онъ былъ казненъ не за проводимые въ своемъ ученіи принципы и не за отверженіе и неповиновеніе гражданской власти, а за свою нецѣломудренную жизнь (⁴). Постоянное расторженіе брака, возведеніе этого расторженія въ нѣчто требуемое и сообразное съ божественною волею, обладаніе въ одно время двѣнадцатью женами,—вотъ мотивы, которыми руководилъ

(¹) Die Reformation, von I. Döllinger. S. 209.

(²) Hist. Antitr. II. p. 241.

(³) Die Reformation, von I. Döllinger. S. 209.

(⁴) «... Weil er sich mit Frauen vertieft und vergangen» какъ сказано въ актѣ процесса.

ся судъ при произнесеніи своего приговора (1). Въ лѣтописяхъ записаны послѣднія минуты жизни Гетцера. Когда различные проповѣдники явились къ нему съ духовнымъ утѣшеніемъ, онъ внимательно слушалъ ихъ, но остался непоколебимъ въ нѣкоторыхъ изъ своихъ заблужденій. Такъ на вопросъ—вѣруеть ли онъ въ кровь Христа? онъ вмѣсто отвѣта поставилъ проповѣдникамъ свой вопросъ — что жѣ это за кровь Христа? и просилъ въ тоже время освободить народъ отъ крещенія младенцевъ. Затѣмъ, изъ страха ли смерти, или изъ боязни за будущее, Гетцеръ умолялъ окружающихъ проповѣдниковъ воспрепятствовать изданію его записокъ, въ особенности же сочиненія, въ которомъ опровергалъ онъ божество Христа и прибавилъ, что онъ самъ сдѣлалъ бы это, если бы Богъ благоволилъ продлить его дни (2). Къ сожалѣнію всѣ подобныя предостереженія были высказаны слишкомъ поздно. Гетцеръ забылъ, что его время было не такимъ временемъ, когда можно было бы такъ же легко искоренять какъ и высказывать свои губельныя мысли. Шестнадцатый вѣкъ—вѣкъ реформъ и вмѣстѣ фанатическихъ увлеченій и всеразрушающихъ тенденцій, былъ въ то же время вѣкомъ, когда всякая мысль могла найти себѣ сочувствіе, хотя бы она была и нелѣпая сама въ себѣ, но лишь бы исходила изъ противорѣчія Риму. Ни судъ Божій, слѣдствіемъ котораго была неестественная смерть Денка, ни судъ человѣчскій, мечемъ прекратившій жизнь Гетцера, ровно ничего не значили въ то время и не прекратили ан-

(1) Конечно на всѣ эти мотивы надобно смотрѣть какъ только на предлогъ для произнесенія приговора.

(2) Одинъ изъ членовъ магистрата Тома Блауреръ слѣдующими словами заканчиваетъ свое сказаніе о послѣднихъ минутахъ Гетцера: «Darnach, als Gott sich Ludwigen erbarmet, hat er ihn bekehrt und aus den heimlichen Lücken frei heraus an das Licht gestellt, sein Ehr zu verkündigen; da das geschehen ist, hat Gott dagegen seinen Tod geheiligt und gereinigt in seinen Gehorsam, und also, seiner Begehr nach, erlöst den Gefangenen».

титринитарнаго движенія. Напротивъ своими началами Денкъ и Гетцеръ только какъ бы указали восторженнымъ фанатикамъ среди анабаптизма путь, по которому они должны идти, чтобы достигнуть своей широкой задачи. Знакомившись съ духомъ Гетцера и Денка, начали обобщать созиданіе новой церкви съ отверженіемъ основнаго догмата христіанства и мало по малу связывать начала анабаптизма съ началами антитринитаризма. Въ томъ же году, въ которомъ кончилъ свою жизнь Денкъ выступаетъ въ Вюртенбергѣ съ своимъ еретическимъ направленіемъ нѣкто Конрадинъ Бассенъ. Отрицая все, полное божественности и таинственности въ христіанствѣ, онъ не вѣрилъ, чтобы Христосъ былъ Богомъ и вмѣстѣ человѣкомъ и чтобы Онъ рожденъ былъ отъ Дѣвы Маріи ⁽¹⁾. Бассенъ умеръ подъ сѣкирою палача какъ упорный еретикъ и поноситель христіанства, но спустя годъ послѣ его смерти являются новыя личности, которыя стремятся поддержать и способствовать дальнѣйшему развитію высказанныхъ антитринитарныхъ началъ. Въ самомъ Виттембергѣ и его окрестностяхъ распространяетъ свои еретическія воззрѣнія, на христіанскій догматъ о св. Троицѣ молодой проповѣдникъ Іоаннъ Кампанъ. Происходилъ ли онъ изъ герцогства Юлихскаго или изъ графства Лоотъ—для насъ не имѣетъ значенія это разногласіе въ показаніяхъ лѣтописцевъ. Извѣстно только, что образованіе онъ получилъ въ Дюссельдорффъ, затѣмъ учился въ Кельнѣ, но здѣсь встрѣтилъ преслѣдованіе со стороны наставника школы и былъ лишенъ возможности окончить полный курсъ ученія. Въ 1528 году мы встрѣчаемъ его въ Виттембергѣ, откуда въ слѣдующемъ году онъ отправляется на сѣздъ евангелическихъ проповѣдниковъ въ Марбургъ.—Кампанъ несъ съ собою свое особенное

(1) Бассенъ отвергалъ вмѣстѣ съ тѣмъ и молитву; когда же ему возражали, что самъ Христосъ молился и заповѣдалъ молиться, онъ спрашивалъ съ своей стороны:—«Кто же это тогда видѣлъ и слышалъ?»

миѣніе объ евхаристіи, намѣреваясь предложить его членамъ съѣзда и надѣясь тѣмъ самымъ достигнуть желаемого соединенія между двумя евангелическими церквами (¹). Взглядъ Кампана на евхаристію, тѣсно связанный съ позднѣе высказаннымъ имъ взглядомъ на лице І. Христа, состоялъ въ своеобразномъ пониманіи словъ Спасителя:—*sic est t̄lo meo*. Христосъ, по его понятію, разумѣлъ не свое живое естественное тѣло, а просто находящійся предъ его очами хлѣбъ въ смыслѣ тѣла физическаго, тѣла въ себѣ самомъ, а сказавши *meo t̄lo* выразилъ тѣмъ самъ только то, что Онъ его сотворилъ. Кампанъ сильно укорялъ Лютера за то, что онъ такъ поверхностно относился къ буквальному смыслу писанія и вмѣсто того, чтобы понять выраженіе *est* въ строгомъ смыслѣ слова, безъ всякаго основанія и доказательства превратилъ его въ выраженіе—*при этомъ находится* (*dabei ist*) (²). Вотъ мысли Кампана, которыя онъ намѣренъ былъ высказать на съѣздѣ. Воображая, что онъ открылъ какую-то истину, которой до него не предполагало богословіе, онъ надѣялся своимъ открытіемъ устранить между реформаторами всякія недоумѣнія (³), хотя лѣтописцы и

(¹) По поводу еретическихъ заблужденій, высказанныхъ Гетцеромъ и Денкомъ, Лютеръ и его друзья начали подозрѣвать въ сочувствіи антиринитарнымъ началамъ Цвинглія съ его партією и находили основанія для своихъ подозрѣній между прочимъ въ ученіи реформаторовъ объ евхаристіи.

(²) Извѣстно, что Лютеръ, отвергнувъ пресуществленіе, не отвергъ однакожъ невидимаго присутствія Христа въ таинствѣ хлѣба и вина. Хлѣбъ не претворяется въ тѣло, но тѣмъ не менѣе Христосъ пребываетъ своимъ тѣломъ здѣсь же вмѣстѣ съ видимымъ хлѣбомъ. Какъ это такъ—лютеране не объясняютъ и только отвѣчаютъ слѣдующими, ровно ничего невыясняющими, словами: «*in pane, cum pane, sub pane*». См. характеръ протестантства и его истор. развитіе, арх. Хрисанфа, стр. 79.

(³) Реформатство, какъ извѣстно, совершенно отрѣшилось отъ всякой мысли о связи тѣла Христова съ хлѣбомъ и виномъ, на что такъ непослѣдовательно настаивалъ Лютеръ. По Цвинглію евхаристія есть не болѣе какъ воспоминаніе о страданіяхъ Христовыхъ и имѣетъ для насъ чисто субъективное, внутреннее значеніе. Христосъ, говорилъ онъ, уста-

прибавляютъ, что прибытіе Кампана въ Марбургъ съ своимъ взглядомъ на установленіе евхаристіи вытекло единственно изъ его желанія приобрѣсти извѣстность. Каково же было негодованіе Кампана, когда въ Марбургѣ не оказали ему ожидаемаго вниманія, не хотѣли даже выслушать его и ни разу не дозволили говорить публично. Грустное настроеніе, съ какимъ возвратился онъ въ Виттембергъ, еще болѣе усилилось отъ подозрѣній, съ какимъ стали относиться къ нему по поводу время отъ времени высказываемыхъ имъ мыслей о догматѣ св. Троицы. Въ слѣдствіе этого Кампанъ оставилъ Виттембергъ и по рекомендаціи одного изъ виттембергскихъ книгопродавцевъ отправился въ деревню Нимеккъ* къ евангелическому проповѣднику Георгу Витцелю, чтобы на досугѣ заняться изученіемъ отцевъ церкви. Имѣя возможность при помощи нѣкого Вернера⁽¹⁾ получать нужныя книги, онъ цѣлый мѣсяцъ провелъ за чтеніемъ. Но это чтеніе съ заранѣе предположенною цѣлію и съ предзанятыми мыслями не имѣло на него спасительнаго вліянія, напротивъ кромѣ антитринитарныхъ тенденцій онъ проникся еще тенденціями антиномизма и уже открыто началъ защищать одно изъ основныхъ положеній анабаптизма, что въ обращенномъ человѣкѣ не существуетъ болѣе никакого грѣха⁽²⁾. Такъ какъ начала антиномизма

новилъ ее съ цѣлію символически напомнить намъ о смерти своей, которая питаетъ наши души. Его кровь, пролитая на крестѣ стала завѣтомъ искупленія, воспоминаніе объ этомъ укрѣпляетъ въ насъ вѣру въ дѣйствительность нашего искупленія. Вкупалъ отъ хлѣба и вина, мы тѣмъ свидѣтельствуемъ, что составляемъ одно тѣло, одну братскую общину вѣрующихъ въ искупительныя заслуги Спасителя. Ibid.

(1) Жившаго около деревни землевладѣльца.

(2) Въ одномъ изъ писемъ Меланхтона, обращенномъ къ Миконію, читаемъ между прочимъ:—*audi rem novam. Habemus hic magistrum, juvenem sic satis studiosum, qui coepit convellere articulum de Trinitate. Negat legem docendam esse. Negat in conversis esse peccatum. De Sacramentis eadem affirmat, quae Anabaptistae traduat. Itaque Princeps inclusit*

имѣли связь съ вопросами политическими, то Кампанъ заключенъ былъ правительствомъ въ замокъ и оставался въ этомъ заключеніи довольно продолжительное время. Богословы надѣялись, что онъ откажется отъ своихъ заблужденій, но продолжительность заключенія нисколько не измѣнила образа мыслей Кампана. Напротивъ лишь только онъ почувствовалъ себя свободнымъ, удалился въ прежнее свое мѣсто и провелъ нѣсколько времени въ строгомъ уединеніи. Въ этомъ уединеніи Кампанъ занимался изложеніемъ на бумагѣ своихъ мыслей, которыя и послалъ въ скоромъ времени въ Виттембергъ⁽¹⁾. Посланіе Кампана снова обратило на него вниманіе и духовной и гражданской власти. Меланхтонъ требовалъ автора въ Виттембергъ, чтобы лично бесѣдовать о его ученіи, но курфирсть предупредилъ Меланхтона, приказавъ снова арестовать Кампана. Неизвѣстно какая участь ожидала Кампана, еслибы, предупрежденный объ опасности, онъ не успѣлъ скрыться и не избѣжалъ бы такимъ образомъ новаго темничнаго заключенія⁽²⁾...

Между тѣмъ протестантскіе князья вмѣстѣ съ нѣкоторыми изъ представителей протестантской богословской мысли собрались въ Торгау, чтобы обсудить здѣсь вопросы, имѣющіе быть предложенными на имперскомъ сеймѣ въ Аугсбургѣ. Кампанъ лишь только узналъ объ этомъ, поспѣшилъ лично явиться на собраніе, не смотря на всѣ, сдѣланныя ему, предостереженія. Расчитывая на рекомендательныя письма, взятыя имъ отъ нѣкоторыхъ значительныхъ особъ Юлиха, онъ требовалъ диспута съ богословами и представилъ въ собраніе письменное изложеніе своего ученія⁽³⁾. Хотя требованіе

eum in arce in quoddam habitaculum. Speramus tamen abjecturum esse hos horribiles errores. Opp. V. II. p. 12.

⁽¹⁾ *Campanus misit huc horribilem disputationem. Ibid.*

⁽²⁾ *Die Protest. Antitrin. von Trechsel. S. 28.*

⁽³⁾ *Ille noster Campanus huc attulit magnum acervum impiorum dogmatum. Et habet in tanto facinore juliacenses proceres, qui ausint eum*

Кампана удовлетворено не было, но не было употребляемо противъ него и никакихъ строгихъ мѣръ, такъ что онъ долгое время спокойно могъ оставаться въ Торгау (¹). Позднѣе онъ имѣлъ свиданіе съ Лютеромъ, но послѣдній отвергъ его предложеніе—назначить время и мѣсто для диспута. Раздосадованный такими неудачами, Кампанъ отправился въ Нидерланды и оставался здѣсь нѣкоторое время; за тѣмъ онъ желалъ было проникнуть въ Брауншвейгъ, но встрѣтивъ серьезное препятствіе со стороны Лютера, мрачно настроенный возвратился въ Юлихъ...

Что же оставалось дѣлать Кампану? Отказаться ли отъ своихъ положеній или изыскать какія-либо средства, чтобы заставить реформаторовъ обратить на себя вниманіе? Взволнованный неудачами, фанатическій духъ его конечно могъ скорѣе рѣшиться на послѣднее (²). И вотъ Кампанъ начинаетъ путемъ печати развивать свое ученіе. Онъ издастъ прежде всего сочиненіе подъ заглавіемъ „противъ всего міра послѣ апостоловъ“. Къ сожалѣнію, мы не можемъ воспользоваться содержаніемъ этого сочиненія, такъ какъ оно потеряно, но о характерѣ его можемъ судить по тому впечатлѣнію, какое произвело оно на Меланхтона. Меланхтонъ раздраженъ былъ изданнымъ сочиненіемъ до такой степе-

commendare principi nostro ac petere, ut nos vadatos sistat in iudicio. Decrevit enim nobiscum bellium gerere. Disputat Christum non esse Deum; Sp. S. non esse Deum; peccatum originale uomen inane esse. Denique nihil nou transformat in Philosophiam. Haec sunt illa misteria; quae tibi exponere, noluit, ut plus haberent admirationis subito in populo elata. См. Письмо Меланхт. къ Мицонию. Opp: V. II. p. 33.

(¹) Что видно изъ письма Лютера къ Витцелю. Здѣсь Лютеръ между прочимъ писалъ: ... Nam is (Кампанъ) Torgae jam fere dies 15 fuit, miseraque monstra dogmatum indicans. quae mihi tamen nondum visa, sed tantum relata sunt; ut divinare non satis possim, quid alat.

(²) «Три раза, говорилъ Кампанъ, я вызывалъ Лютера для собесѣдованія и три раза былъ отвергнутъ имъ. Я не хочу болѣе имѣть съ нимъ никакого дѣла. Объ отношеніяхъ между имъ и мною разсудить всякій, кто способенъ здраво понимать вещи».

ни, что прямо объявить автора достойнымъ ссылки на галеры и писалъ къ одному изъ членовъ юлихскаго магистрата, прося обратить серьезное вниманіе и примѣнить всю строгость законовъ къ опасному безумцу въ церкви—Кампану (¹). За то радостно и съ ликованиемъ привѣтствовали книгу эксцентричнаго, склоннаго ко всему новому лица того времени, какими были на примѣръ Себастьянъ Франкъ и Августинъ Елевѳерій. Последний писалъ даже письмо къ Кампану, чтобы ободрить его и высказать полное согласіе съ его принципами (²). Въ 1532 году было издано второе сочиненіе Кампана, носящее названіе: „возстановленіе и исправленіе божественнаго и священнаго писанія“. Авторъ задается въ этомъ сочиненіи цѣлю критически разобрать тѣ пункты ученія, которые служили предметомъ споровъ и разногласій между приверженцами анабаптизма и приверженцами реформации. Какъ сильно симпатизирующій первымъ, авторъ конечно смотритъ на

(¹) Est apud vos quidam, cui Campano nomen est, qui profitetur se hostem Lutheranae factionis, idque callide facit, ut eo praetextu insinuet se in animos istarum nationum, apud quas invisum est Lutheri nomen, ac contra Lutheranos nihil admodum scribit nisi meras *λογωμαχίας* et venenata convicia. Interim *Καίνωτομει περί τῶ θεῦ, καὶ περί τῶ ἀγίῳ πνεύματος ἐνομομαφορεῖ*. Telam orditur, quam non poterit detexere Ideo te oro, ut pro tua prudentia des operam, ne quid existat ex illis disputationibus mali. Iuvenis est et imnepritus horum certaminum *καὶ νεανειέει πῆνον θρασυκίῃς*. Titulum libro fecit: contra totum post Apostolos mundum. De his rebus cogitabis. Въ другомъ письмѣ адресованномъ къ тому же лицу, Меланхтонъ говорилъ:—Calumniae Campani editae sunt, quas cum videris, quantum mali quos motus pariturae videantur, intelliges. Incurrit in omnes sine discrimine. Nemo quicquam recte dixit, praeter unum hunc Thaletam Campanum. Sed privatae injuriae facile dissimulari a nobis possunt. Vos videritis, utrum Ecclesiae hoc genus calumniarum profuturum sit. Opp. V. II. p. 29 и 543. Лютеръ же противъ своего обыкновенія оставался болѣе спокойнымъ, чѣмъ Меланхтонъ по отношенію къ вновь вышедшей книгѣ. Онъ ограничился только тѣмъ, что назвалъ Кампана глупцемъ и лжецемъ, которому не надобно оказывать никакого вниманія, потому что это только подстрекаетъ его самолюбіе и располагаетъ къ новымъ дерзостямъ.

(²) Die Protest. Antitirin. S. 34.

дѣло съ точки зрѣнія анабаптизма и основной идей, проникающей и одушевляющей его сочиненіе, служитъ положеніе, что непосредственно за апостольскими временами съ силою начали умножаться и возрастать злоупотребленія въ церкви и ея ученіи. Въ этомъ-то сочиненіи и развиваетъ Кампанъ свое ученіе о лицахъ въ Божествѣ и ихъ отношеніяхъ между собою. Авторъ беретъ прежде всего мѣсто изъ книги Бытія:—*рече Богъ, сотворимъ человека по образу нашему и по подобію* (Бытія 1, 26) и полагаетъ его основаніемъ для своихъ дальнѣйшихъ разсужденій. Что это былъ за человекъ, мудрствуетъ Кампанъ, созданный по образу и подобію Божію? Богъ самъ объясняетъ говоря: мужа и жену сотвори ихъ. Этимъ самымъ Богъ даетъ разумѣть, что не каждаго человека въ отдѣльности Онъ создалъ въ то время по своему образу и подобію, но только супружескаго человека. Брачный же человекъ—не два человека, но два лица въ одномъ человекѣ, не два существа, но одно существо. Такимъ образомъ если Богъ создалъ этого брачнаго человека Адама и Еву по своему образу и подобію, а два лица—Адамъ и Ева суть одинъ человекъ, то отсюда слѣдуетъ, что также въ Богѣ и Его образѣ два лица и все-таки только одинъ Богъ, какъ и Христосъ утверждаетъ это, говоря: *Азъ и Отецъ едина есма*; Христосъ понимаетъ здѣсь единеніе двухъ лицъ въ Божествѣ въ такомъ же смыслѣ, въ какомъ мужъ и жена суть одинъ человекъ. „Образъ супружества, говоритъ Кампанъ, есть единственное зеркало божественнаго образа и таинства; кто не понимаетъ образа супружества, тому невозможно понять и того, какимъ образомъ въ Божествѣ два лица и оба суть Богъ и притомъ Богъ единый“.

На этихъ положеніяхъ, о которыхъ едвали и гадала человѣческая мысль до Кампана, онъ основываетъ свои дальнѣйшіе выводы, именно, что въ существѣ Божіемъ суть не три, какъ до сихъ поръ учила церковь, а только два божескія лица—Отецъ и Сынъ,

подобно тому какъ супружество есть единеніе двухъ, а для третьяго въ немъ нѣтъ мѣста. Поэтому-то Св. Духа Кампанъ мыслилъ не какъ лице, но съ одной стороны какъ общую природу или общую сущность Отца и Сына, съ другой—какъ дѣйствіе или проявленіе обоихъ въ человѣкѣ. На слова апостола Іоанна:— *тріе суть свидѣтельствующіи на небеси, Отецъ, Слово, и Святыи Духъ* (1 Іоанн. 5, 7) онъ смотрѣлъ какъ на поддѣльныя, не принадлежащія апостолу. Что же касается до отношеній между двумя божескими лицами, то Кампанъ училъ, что Сынъ изъ существа Отца рожденъ, сотворенъ и созданъ, не придавая впрочемъ строгаго и тѣснаго смысла послѣднимъ выраженіямъ. Но допуская сосуществованіе Сына съ Отцемъ, онъ однакожъ не признавалъ ихъ одинаково вѣчными. Нельзя думать, чтобы онъ въ буквальный смыслъ повторилъ аріанское выраженіе—*ἦν ἔτε διὰ ἦν*, потому что опредѣленно выражался, что Сынъ не имѣетъ никакого времени и по отношенію къ міру вѣчный и безначальный; но въ то же время, по его понятію, въ отношеніи къ Отцу Сынъ конечно долженъ имѣть начало, хотя бы онъ въ вѣчности произошелъ изъ существа Отца. Весьма естественно слѣдовало теперь у Кампана поставленіе Сына въ подчиненное отношеніе къ Отцу; Сынъ дѣйствительно, говорилъ онъ, есть служитель, судія, вѣстникъ и посланникъ Божій; въ послѣднемъ смыслѣ Онъ получилъ наименованіе Логоса.

Наполненное такими богохульными мыслями, это второе сочиненіе Кампака произвело, какъ и первое, тяжелое впечатлѣніе на реформаторовъ. Оно способствовало притомъ развитію въ обществѣ тѣхъ мистическихъ началъ относительно внутренняго освященія и безгрѣшности возрожденныхъ, которыми былъ проникнутъ самъ Кампанъ и которыя проводилъ въ своихъ сочиненіяхъ. Независимо отъ этого Кампанъ не пощадилъ и мирной жизни поселянъ: въ области Руръ онъ началъ проповѣдывать близкій конецъ міра и всеобщій судъ Божій и тѣмъ во многихъ поселилъ отвра-

щенію къ работѣ. Въ дѣло церкви вступилась теперь гражданская власть и Кампанъ, какъ нарушитель общественнаго спокойствія, и государственныхъ интересовъ подвергся строгому заключенію въ Клёве. Продолжительность заключенія еще болѣе способствовала развитію сумасбродныхъ мыслей Кампана, такъ что, по свидѣтельству исторіи, онъ дошелъ до умопомѣшательства и разстроенный душевно и тѣлесно лишь смертію избавился отъ заключенія...

Въ тоже самое время, какъ Виттембергъ и его окрестности оглашались еретическими мыслями Кампана, въ Страсбургѣ преслѣдоваль одинаковыя съ нимъ цѣли нѣкто Мельхиоръ Гофманъ — грубая, но весьма сильная и энергическая личность. Сынъ бѣднаго землевладѣльца, онъ лишенъ былъ возможности получить въ дѣтствѣ какое-либо образованіе. Неизвѣстно—гдѣ и какъ онъ учился богословію, извѣстно только, что въ 1523 году онъ чувствуетъ уже себя совсѣмъ готовымъ выступить на „проповѣдь Евангелія“. Мѣстомъ дѣятельности Гофмана была сначала Швабія—его отечество, а потомъ прирейнскія области (¹). Въ 1524 году онъ отправляется въ Швецію и нѣсколькими проповѣдями возбуждаетъ страшное иконоборство въ Стокгольмѣ (²). Изгнанный изъ Швеціи, Гофманъ направилъ свой путь къ Виттембергу, чтобы лично видѣться и бесѣдовать съ Лютеромъ, котораго онъ считалъ тогда еще истиннымъ реформаторомъ. Но споръ Лютера съ Карлштадтомъ объ евхаристіи раскрылъ ему глаза. Возвращеніе виттенбергскаго реформатора къ признанію обязательнаго надъ вѣрующими церковнаго авторитета было ему не по сердцу (³). Распростившись съ реформаціею, Гофманъ опять идетъ на сѣверъ, производитъ иконоборство въ Дерптѣ, но встрѣтивши не-

(¹) Пр. Обзор. 1864 г. т. 6. стр. 513.

(²) Ibid.

(³) Ibid.

удачи, возвращается въ Германію, чтобы выждать здѣсь болѣе благоприятныя условія для дѣятельности на сѣверѣ. На публичномъ диспутѣ въ Фленсбургѣ Гофманъ потерпѣлъ пораженіе отъ послѣдователя Люгера Іоанна Бугенгагена и признанъ былъ большинствомъ присутствовавшихъ честолюбивымъ мечтателемъ. Заслышавъ о торжествѣ анабаптистовъ въ Страсбургѣ и изгнаніи оттуда протестантовъ, онъ отправился туда. Его пророчества о наступленіи царства Христова приняты были здѣсь съ сочувствіемъ и германскіе перекрещенцы предлагали уже ему устроить въ Страсбургѣ столицу „новаго царства“ (1). Задавшись созданіемъ этого новаго Христова царства, Гофманъ естественно пришелъ къ мысли начертать планъ своего вѣроученія. Такъ какъ не дошло до насъ никакихъ изъ его сочиненій, то нѣтъ никакой возможности представить его вѣроученіе со всѣми отгѣнками. Насколько передаютъ лѣтописцы, въ основаніе ученія Гофмана положены были начала мистицизма, весьма ограниченный раціонализмъ и самый узкій супранатурализмъ; — все это перемѣшалось въ сознаніи Гофмана и въ результатѣ вышло нѣчто неопредѣленное, состоящее болѣе въ отрицаніяхъ, чѣмъ положеніяхъ. Прежде всего какъ строгій анабаптистъ онъ отвергнулъ крещеніе младенцевъ, считая его изобрѣтеніемъ діавола и самъ торжественно совершалъ второе крещеніе надъ принимающими его ученіе. Далѣе онъ полагалъ возможнымъ достиженіе будущаго блаженства собственными силами человѣка и утверждалъ вмѣстѣ съ тѣмъ, что если кто-нибудь согрѣшитъ послѣ воспріятія благодати и освобожденія отъ грѣховъ чрезъ крещеніе, для того навсегда потеряна всякая надежда на второе воспріятіе благодати.. Ученію св. Іоанна о божествѣ Христа Гофманъ не придавалъ никакого значенія и отрицалъ, чтобы вѣчное божественное Слово воспріяло что-нибудь отъ

(1) Пр. Обзор. 1861 г. т. 6. стр. 513.

плоти Маріи, а тѣмъ болѣе само сдѣлалось плотію ⁽¹⁾. Съ тѣмъ вмѣстѣ Гофманъ отрицалъ значеніе искупительныхъ дѣйствій Христа и Его удовлетвореніе правды Божіей за наши согрѣшенія; дѣйствительность страданій и смерти І. Христа тоже была отвергнута Гофманомъ. Вотъ все, что извѣстно о вѣроученіи Мельхиора; были ли его положенія логически связаны между собою и приведены въ систему—мы не знаемъ, но сильно сомнѣваемся въ этомъ, принимая во вниманіе отсутствіе въ немъ сколько-нибудь серьезнаго богословскаго образованія. Посрамленный на диспутѣ съ страсбургскими проповѣдниками (11 іюня 1532 г.) онъ однакожь остался упорнымъ въ своихъ заблужденіяхъ, заключень былъ въ темницу, гдѣ и кончилъ свою жизнь.

Представивши такимъ образомъ дѣятельность первыхъ антитринитаріевъ шестнадцатаго вѣка, мы видимъ, что антитринитаризмъ выступилъ одновременно съ реформацией и шелъ съ нею рука объ руку. Онъ впервые проявился тамъ, гдѣ впервые начали свою дѣятельность реформаторы. Протестуя противъ Рима вмѣстѣ съ реформаторами, антитринитаріи расходились съ ними въ томъ, что не удовлетворялись принципами реформациі, такъ что въ дѣлѣ созиданія новой церкви видѣли препятствіе для себя и въ реформаторахъ, которые, по ихъ понятію, не поняли своей задачи и сами себѣ противорѣчили. Такъ какъ начала анабаптизма, въ тѣсной связи съ которыми стояли начала антитринитаризма, распространены были не въ одной Швейцаріи, Виттембергѣ и Страсбургѣ, а и во многихъ другихъ мѣстахъ, то понятно, что куда бы ни проникала реформациа, она вездѣ сопровождалась антитринитарнымъ движеніемъ и тѣмъ сильнѣе было это движеніе, чѣмъ глубже въ массахъ народа пустили свои корни начала мистики. Такъ въ Голландіи и Нидер-

(1) Дерзость Гофмана доходила до того, что онъ не боялся употреблять выраженія въ родѣ слѣдующихъ: *Maledicta sit caro Mariae*. См. *Prot. Antitr. S. 35*.

ландахъ, гдѣ издавна въ сознаниі народа жила самая грубая мистика, анабаптизмъ принялъ самые широкіе и угрожающіе размѣры ⁽¹⁾ и выродившійся изъ него антитринитаризмъ имѣлъ самыхъ рѣшительныхъ и фанатическихъ представителей въ лицѣ Рудольфа Мартини и преимущественно Давида Георга ⁽²⁾. Переходя изъ мѣста въ мѣсто, Рудольфъ Мартини наслышался различныхъ мнѣній и какъ трость вѣтромъ колеблемая съ фанатизмомъ началъ распространять различныя мысли, клонящіяся къ опроверженію догмата о св. Троицѣ. По свидѣтельству однихъ историковъ, его воззрѣнія совпадали съ воззрѣніями Павла самосатскаго, по свидѣтельству же другихъ онъ училъ о Сынѣ и Св. Духѣ согласно съ арианскими принципами. Приписывая Сыну Божію бытіе домірное, онъ однакожъ не хотѣлъ признать Его въ строгомъ смыслѣ вѣчнаго существованія и все единеніе Сына съ Отцемъ ограничивалъ простымъ согласіемъ воли того и другаго. Св. же Духъ для Мартини не былъ впостасію и лицомъ Божескимъ, а лишь простою безличною силою и дарованіемъ Божіимъ. Скорая смерть прекратила дѣятельность Мартини, за то послѣ него выступила на проповѣдь личность, замѣчательная по удивительному совмѣщенію въ себѣ самаго крайняго анабаптизма съ самымъ крайнимъ антитринитаризмомъ.. Въ ней страннымъ образомъ мирились между собою и практическое направленіе анабаптистовъ и вопросы изъ чисто спекулятивной области вѣроученія. Эта личность — уже упомянутый нами Давидъ Георгъ, обыкновенно называемый въ исторіи Давидомъ Юрисомъ ⁽³⁾. Рожденный въ Голландіи въ 1501 году отъ людей низкаго проис-

(1) Protest. Antitr. S. 35.

(2) Der Socinianismus, von Otto Fock. S. 126.

(3) Свѣденія о Давидѣ Юрисѣ можно пайти въ сочиненіи Мосгейма «Anderweit. Versuch einer vollst. und unparth. Ketzergeschichte» гдѣ приложены нѣкоторые неизданные еще до Мосгейма документы, затѣмъ въ сочиненіи «Protest. Antitrijn, von Trechsel».

хожденія, снискивавшихъ пропитаніе различными фокусами и фиглярствомъ, Юрисъ былъ, по свидѣтельству лѣтописцевъ, отъ природы надѣленъ способностями рѣдкими, умомъ практичеcko-разсудительнымъ и вмѣстѣ глубоко проникающимъ, взглядами самыми оригинальными. Воспитаніе Юриса было до крайности небрежное, онъ понималъ только свой родной нидерландскій языкъ, и можно судить по этому, каковы должны быть природныя дарованія Юриса, когда при отсутствіи всякаго сколько-нибудь серьезнаго образованія онъ оставилъ послѣ себя множество сочиненій. Посвятивъ себя занятіямъ стекольщика, Юрисъ въ воскресные и праздничные дни сопутствовалъ своимъ родителямъ и раздѣлялъ ихъ ремесло. Не имѣя возможности познакомиться съ евангельскою истиною въ ея чистомъ и неповрежденномъ видѣ, онъ узналъ о ней отъ анабаптистовъ и конечно со всеми тѣми низверженіями и своеобразными оттѣнками, какіе получило Евангеліе въ анабаптизмѣ. Безпокойный и вмѣстѣ честолюбивый и мечтательный, Юрисъ весьма рано присоединился къ обществу анабаптистовъ и вскорѣ сдѣлался однимъ изъ ревностныхъ его членовъ. Съ строгостію начинаетъ онъ порицать злоупотребленія въ римской церкви и разѣ увлекся до такой степени, что рѣшился во время торжественной процессіи обвинять духовенство въ безбожіи и увѣщавать членовъ магистрата и народъ отложиться отъ духовенства и принести покаяніе. Дерзкая выходка Юриса не осталась безъ послѣдствій: онъ былъ заключенъ въ темницу и хотя въ слѣдствіе ходатайства нѣкоторыхъ вліятельныхъ личностей получилъ свободу, но какъ богохульствующій еретикъ съ проколотымъ языкомъ былъ изгнанъ изъ Голландіи на шесть лѣтъ...

Неизвѣстно гдѣ находился Юрисъ во время своего изгнанія, только по прошествіи опредѣленнаго срока онъ снова является въ своемъ отечествѣ. Принявши второе крещеніе отъ нѣкоего Филиппа, онъ вскорѣ начинаетъ самъ перекрепивать и мало по малу

приобрѣтаетъ себѣ приверженцевъ. Онъ издаетъ много пѣсенъ и различныхъ небольшихъ разсужденій и тѣмъ приобрѣтаетъ уваженіе и значительное вліяніе среди анабаптистовъ, такъ что послѣ публичной бесѣды въ Мюнстерѣ въ 1536 году ему удалось примирить спорящія между собою четыре секты анабаптистовъ, именно—такъ называемыхъ Гофманіанъ, Мюнстерцевъ, Ватерландовъ и Меннонитовъ. Но такъ какъ сочиненіе, написанное Іорисомъ съ цѣлю еще болѣе упрочить миръ между примирившимися, для многихъ оказалось неблагоприятнымъ и даже враждебнымъ для Ватерландовъ, то онъ началъ постепенно образовывать около себя особенную партію. Различныя обстоятельства какъ нельзя лучше благоприятствовали Іорису и, удовлетворяя его высокоумію, прямо указывали на роль, которую ему хотѣлось принять на себя. Рассказываютъ, что одна набожная женщина, перечитавши различные трактаты и письма Іориса, нашла ихъ чрезвычайно поучительными и письменно увѣщавала автора продолжать свои труды къ изслѣдованію истинныхъ судебъ Божіихъ и отдаться въ руки провидѣнія. Немудрено, что восторженный фанатикъ увидѣлъ въ этомъ перстъ Божій, ясно указывающій ему на служеніе, которому онъ долженъ посвятить себя. Спустя нѣсколько дней Іорисъ сидѣлъ за своей работой, какъ вдругъ видѣнія въ различныхъ образахъ (даже нѣкоторыя соблазнительнаго свойства, по замѣчанію лѣтописцевъ) окружили его; и вотъ онъ не замедлилъ истолковать эти галлюцинаціи сообразно съ своими наклонностями, и дѣйствительно убѣдился, что онъ перворожденный Духа, первенецъ изъ смертныхъ, первый обновленный человѣкъ Божій. Въ то же самое время одинъ изъ заклятыхъ враговъ Іориса изъ секты ватерландовъ, поклявшійся, что онъ собственною рукою убьетъ его и тѣмъ покажетъ — дѣйствительно ли онъ искупитель народа Божія, самъ былъ обезглавленъ, и многіе изъ его приверженцевъ, пораженные этимъ знаменіемъ, пришли къ Іорису и принесли ему богатые дары какъ человѣку

божественному. Наконецъ послѣ одной изъ бесѣдъ Юрису удалось обратить въ свое общество остатки Мюнстерской секты... Все такимъ образомъ благопріятствовало принявшему на себя роль искупителя міра. Онъ мечталъ уже о разширеніи своего общества, о проведеніи въ жизнь челоуѣчества измышленныхъ началъ своихъ, какъ вдругъ нѣкоторыя обстоятельства измѣнили ходъ дѣла и заставили его задуматься надъ своими планами. Дѣло въ томъ, что Юрису хотѣлось привлечь на свою сторону Гофманіанъ, но послѣдніе, со вниманіемъ слушая развиваемое имъ ученіе, сильно сообразились и никакъ не могли примириться съ тѣмъ положеніемъ Юриса, что всякая склонность ко грѣху и всякое порочное дѣйствіе посредствомъ молитвы и покаянія совершенно истребляются и окончательно искореняются въ его ученикахъ; камнемъ преткновенія служило для нихъ и то требованіе Юриса, въ силу котораго должно было безусловно вѣровать говорящему чрезъ него Духу, а не провѣрять его ученія по писаніямъ пророковъ и апостоловъ. Спрошенный же гофманіанами—какъ мыслить о Троицѣ?—Юрисъ отвѣчалъ, что считаетъ это ученіе совершенно бесполезнымъ и „принадлежностію людей, упражняющихся въ разсмотрѣніи предметовъ высшихъ“. Сообразивши все это, гофманіане отвергли ученіе Юриса какъ еретическое, ложное и въ высшей степени вредное. Примѣру гофманіанъ въ скоромъ времени послѣдовали многіе изъ мюнстерской секты, недовольные въ особенности тѣмъ, что на различныя недоумѣнія они слышали отъ Юриса только порицанія и грубыя наставленія. Кромѣ вышеупомянутыхъ положеній они не соглашались съ Юрисомъ еще въ томъ, что стыдливость челоуѣка есть препятствіе къ его совершенству, что каждый всѣ свои грѣхи долженъ открыто исповѣдывать предъ обществомъ, что совершенные не связаны супружествомъ, что кромѣ челоуѣка съ его грѣховною плотію не существуетъ никакого злаго духа и что кромѣ Христа прійдетъ еще иной вождь, князь и судія народа Бо-

жя. Во всемъ этомъ мюнстерская партія разошлась съ Юрисомъ и затѣмъ совершенно отъ него отпала. Къ довершенію подобныхъ неблагоприятныхъ обстоятельствъ Юрисъ обратилъ на себя вниманіе католическаго духовенства, а постоянныя собранія анабаптистовъ, въ особенности же во время ночи, навлекли на нихъ подозрѣнія со стороны гражданской власти. Магистратъ Дельфта предписалъ всѣмъ, съ какой-либо стороны принадлежащимъ къ обществу анабаптистовъ, оставить городъ въ продолженіи восьми дней. Большинство фанатиковъ оставалось однакожь спокойнымъ, рассчитывая на высшую помощь, и даже удалившіеся изъ города снова возвращались въ него. По прошествіи срока начались преслѣдованія; мистически настроенные, анабаптисты открыто сознавались, что принадлежатъ къ извѣстной партіи, многіе же самовольно отдавались въ руки судей. Вскорѣ послѣдовали казни фанатиковъ, изъ которыхъ въ одномъ Дельфтѣ тридцать пять лицъ сложили свои головы ⁽¹⁾. Съ страшною силою возбудились преслѣдованія противъ анабаптистовъ въ Гарлемъ, Амстердамъ, Лейденъ, Роттердамъ и другихъ городахъ, такъ что въ продолженіи двухъ лѣтъ болѣе ста человекъ были наказаны смертію какъ перекрещенцы и враги католической церкви ⁽²⁾.

Что же дѣлалъ въ то время Юрисъ? Онъ счелъ благоразумнымъ укрыться отъ преслѣдованій и предоставить своимъ послѣдователямъ слезать свои головы подъ стѣнами палачей. Скрываясь нѣсколько времени въ Дельфтѣ, Юрисъ потомъ оставилъ отечественный городъ, когда ясно уже было, что его надежды и мечты не могли осуществиться ⁽³⁾. Однакожь неудачи не остановили окончательно ни его дѣятельности, ни на-

(1) Въ числѣ казненныхъ была мать Юриса.

(2) Die Protest. Antitr. S. 40.

(3) Скрывшись изъ города, Юрисъ оставилъ своихъ дѣтей, которые съ тѣхъ поръ воспитывались на счетъ города и церкви. Ibid.

деждъ на лучшее будущее. Длинное посланіе слѣдовало отъ него ко двору голландскому, въ которомъ онъ строго совѣтуетъ прекратить религіозныя преслѣдованія, угрожая въ противномъ случаѣ гнѣвомъ Божиимъ на пѣлую область (¹). Онъ проситъ въ томъ же посланіи голландскій дворъ ходатайствовать предъ Императоромъ о созваніи такого собора, на которомъ ему дозволено было бы вести дѣло съ католиками и евангелистами и ясно изобразить и доказать, что богословы той и другой стороны суть лжецы и оболѣстители и что только онъ есть истинный посланникъ Бога (²). Онъ обращается затѣмъ къ ландграфу Филиппу Гесенскому, объявляетъ свое посланничество и различныя откровенія свыше, проситъ у него защиты и покровительства для себя и своихъ приверженцевъ и наконецъ умоляетъ ландграфа передать императору, гдѣ и когда онъ найдетъ возможнымъ, прилагаемое посланіе. Въ прилагаемомъ посланіи, указавши на слова ев. Маттея (11, 27), Іорисъ говоритъ, что никто кромѣ его не въ состояніи объяснить этихъ словъ на будущемъ вселенскомъ соборѣ, именно—что есть Сынъ, который одинъ знаетъ Отца и кому Онъ волиетъ Его открыть. Ландграфъ отвѣчалъ, что его земли открыты для всѣхъ, преслѣдуемыхъ ради Евангелія, но что ни Императору, ни чиновникамъ его онъ не можетъ предписывать—какъ должны они управлять подчиненными областями. Не достигнувши никакихъ результатовъ отъ гражданскаго правительства, Іорисъ вздумалъ испытать свое счастье на предстоящемъ въ Регенсбургѣ богословскомъ диспутѣ. Онъ отправилъ къ распорядителямъ диспута одного изъ своихъ приверженцевъ съ письмомъ, въ которомъ требовалъ не рѣшать спорныхъ вопросовъ на основаніи писанія, такъ какъ есть Сынъ, котораго Богъ

(¹) Die Protest. Antitr. S. 40.

(²) Письмо Іориса имѣло результатомъ только то, что велѣно было казнить его посланнаго.

вызвалъ изъ Египта, т. е. изъ Нидерландовъ, который одинъ можетъ рѣшить ихъ и безъ котораго всякія богословскія изслѣдованія были бы напрасны. Посланный прежде чѣмъ передать письмо и объявить о себѣ распорядителямъ диспута, счелъ благоразумнымъ посовѣтоваться въ Страсбургѣ съ Вуцеромъ ⁽¹⁾. Не называя Іориса по имени, онъ объявилъ Вуцеру, что есть посланникъ Божій удивительной мудрости и силы, который собралъ уже около себя освобожденный народъ и котораго прежде всѣхъ надобно пригласить на собраніе богослововъ. Вуцеръ довольно строго увѣщевалъ посланнаго не обманываться наружною святостію общества и самъ написалъ къ явившемуся *многоцѣнному* мужу письмо, приглашая его въ Страсбургъ для личныхъ переговоровъ. Іорисъ однакожь не могъ воспользоваться этимъ приглашеніемъ; потому что въ Страсбургѣ было много гофманіанъ, которые лично знали посланника Божія и для которыхъ онъ былъ предметомъ ненависти и омерзѣнія. Счастливецъ былъ Іорисъ въ своихъ спорахъ съ главою умѣренныхъ тауфгезинтовъ Меннономъ Симонисомъ. Вообразивши, что послѣдній именно его касается въ нѣкоторыхъ изъ своихъ сочиненій, онъ написалъ отвѣтъ, которымъ вызывалъ на борьбу своего противника и упрекалъ его за ложно принятую на себя роль посланника Божія. Меннонъ съ своей стороны, возражая Іорису, порицалъ его высокоуміе и раскрывалъ соблазнительныя, гибельныя для нравственности стороны его ученія. Въ новомъ отвѣтѣ Симонису Іорисъ ставилъ ему въ упрекъ то, что вмѣсто дружеской бесѣды онъ только поноситъ его, что ясно обнаруживаетъ въ немъ неспособность и невозможность защищать свое дѣло серьезнымъ образомъ. Іорисъ разослалъ этотъ послѣдній отвѣтъ многимъ изъ учениковъ Симониса и дѣйствительно привлекъ нѣкоторыхъ изъ нихъ на свою сторону.

(1) Страсбургскимъ проповѣдникомъ реформаціи, обратившимся въ анабаптизмъ. См. Пр. Обзор. 1861 г. т. 6. стр. 505.

Боясь показываться въ Голландіи, Іорисъ подѣ различными именами скитался по различнымъ мѣстамъ и только тайно являлся къ своимъ приверженцамъ, щедро снабжавшимъ его средствами къ жизни. Чтобы избѣжать угрожающей опасности послѣ гласной переписки съ Симонисомъ, онъ въ 1544 году удалился въ восточную Фрисландію и здѣсь въ области Эмденъ снова привлекъ къ себѣ многихъ послѣдователей. Между тѣмъ во главѣ остфрисландской церкви находился тогда знаменитый послѣдователь Лютера Іоаннъ а Lasco, приглашенный графинею Анною для введенія реформации и для приведенія въ порядокъ церковныхъ дѣлъ. Lasco на первыхъ же порахъ задался цѣлю примирить и соединить различныя протестантскія партіи и анабаптистскія секты. Онъ бесѣдуетъ въ слѣдствіе этого съ Симонисомъ и со многими приверженцами Іориса, но послѣдніе хотя признали предложенное Lasco вѣроисповѣданіе, никакъ однакожъ не хотѣли отвергнуть высшаго посланничества своего учителя. Ему оставалось вступить по этому поводу въ переговоры съ самимъ Іорисомъ и дѣйствительно онъ посылаетъ этому фанатику письмо съ просьбою—доказать ему свое мнимое высшее посланничество, котораго, продолжаетъ онъ, въ такомъ видѣ никто прежде не обнаруживалъ даже между пророками и апостолами; Lasco предостерегаетъ далѣе Іориса отъ пагубнаго высокомерія, которымъ „обольщены были папа и Магометъ и такъ недавно еще перекрещенцы въ Мюнстерѣ“. Іорисъ не замедлил отвѣтомъ на полученное письмо;—въ этомъ отвѣтѣ онъ излагаетъ свои воззрѣнія, но судить о которыхъ, прибавляетъ онъ, надобно по духу, а не по буквамъ писанія. Онъ выражаетъ далѣе полную готовность вступить въ личную бесѣду и если бы она состоялась, то онъ познакомилъ бы Lasco съ такъ называемой „дивной книгой“; отъ вѣры же въ свое посланничество и въ свою непогрѣшимость, продолжаетъ Іорисъ, онъ никакъ не можетъ отказаться. Lasco пытался еще нѣсколько разъ предостеречь Іориса отъ заблужденій, но

всѣ его старанія были бесполезны;—два противника смотрѣли на дѣло совершенно съ различныхъ точекъ зрѣнія; такъ какъ Іорисъ при своей надменности не считалъ себя связаннымъ авторитетомъ писанія и до такой степени проникся своими убѣжденіями, что для него немислимо уже было отказаться отъ нихъ...

Ученіе Іориса излагается въ его сочиненіяхъ: „дивная книга (¹)“ (о которой только что упоминали) и „изъясненія творенія (²)“; затѣмъ его воззрѣнія разсѣяны во многихъ его письмахъ и небольшихъ трактатахъ (³)“. Общая мысль, проникающая всѣ его сочиненія, составляющая какъ бы основное начало и душу ихъ, есть стремленіе отвергнуть авторитетъ св. писанія, къ которому онъ не чувствуетъ никакого уваженія и которое совершенно лишаетъ свойственной ему силы и значенія. Истинное слово Божіе, по его понятію—не какая либо внѣшняя буква, написанная чернилами, видимая глазами и слышимая ушами, но самъ Богъ, Его слово и Его голосъ внутри человѣка (⁴). „Богъ есть само слово, говорилъ онъ, которое глаголетъ и дѣйствуетъ, но не внѣ человѣка, а внутри его, въ его вѣрующемъ, простодушномъ сердцѣ (⁵)“. Кто не причастенъ этого божественнаго голоса и слѣдовательно не перерожденъ, тотъ никоимъ образомъ не понимаетъ писанія, которое само по себѣ не умерщвляетъ,

(¹) T. Wonderboeck, Waer in dat van des Werlt aon voorflaten, gheopenbaret is. Сочиненіе это появилось сначала въ 1542 году, потомъ съ различными дополненіями и исправленіями снова было издано въ 1550 г.

(²) Verklärunge der Scheppenissen, an und myn beminde Kinderen unde Gebröders, Liefhebbern Christi alleen verschreven. 1553.

(³) Этихъ небольшихъ трактатовъ Іориса насчитываютъ болѣе 250. Такъ какъ всѣ сочиненія Іориса написаны на его отечественномъ, непонятномъ для насъ, языкѣ, то при изложенія ихъ содержанія мы будемъ пользоваться выдержками, сдѣланными изъ нихъ въ различное время различными лицами. См. Anderw. Versuch einer Ketgergesch. von Mosheim, S. 426 u. s. w. Die Potest. Antitr. von Trechsel S. 43 u. s. w.

(⁴) Дивная книга, ч. 2 гл. 60.

(⁵) Die Prot. Antitr., S. 43. прим. 4.

ни животворить и которое служить лишь орудіемъ истинному слову Божію. „Для меня нѣтъ необходимости, говорилъ Іорисъ, чтобы слово и ученіе мнѣ открытое, которое я въ духѣ и истинѣ, дѣятельно, превыше всѣхъ чувствъ сердечныхъ, узрѣлъ, обонялъ, вкусилъ, осязалъ и чувствую, чтобы это ученіе было сообразно съ нѣкоторыми словами апостола Павла (¹)“. Такъ какъ самъ онъ (Іорисъ) первенецъ между перерожденными, обновленный человѣкъ Божій, Христосъ по Духу, то ему безусловно надобно вѣрить, не требуя никакихъ доказательствъ изъ писанія и не дожидаясь какого либо чудодѣйственнаго знаменія (²). Уже изъ указанныхъ основныхъ положеній Іориса можно предвидѣть какое существенное низверженіе должны претерпѣть у него христіанскіе догматы вообще и таинство св. Троицы въ особенности. Ученіе о послѣднемъ у него напоминаетъ собою заблужденія Павла Самосатскаго и Савелія. Подобно имъ, „онъ недопускаетъ ad intra никакого различія въ существѣ Божіемъ и только, по его понятію, ad extra возможно это различіе (³)“. Онъ отрицаетъ, чтобы Богъ былъ личнымъ, т. е. на его языкѣ это значило, что въ существѣ Божіемъ нѣтъ мѣста ни для какого различія лицъ и какъ бы ни называли Бога—Богомъ ли, Отцемъ ли, Словомъ ли, Сыномъ ли или св. Духомъ—это рѣшительно все равно и безразлично (⁴).

(¹) Die Protest. Antitr. G. 43.

(²) Ibid.

(³) Ibid. стр. 44.

(⁴) «Богъ есть и остается безличнымъ», говорилъ Іорисъ въ своей «дивной книгѣ». Подобное выраженіе въ собственномъ смыслѣ пантеистическое, но едва ли Іорисъ былъ знакомъ съ воззрѣніями философскаго пантеизма. Называя Бога безличнымъ, онъ хотѣлъ только сказать, что въ Богѣ не можетъ быть нѣсколькихъ лицъ. Въ другомъ мѣстѣ того же сочиненія (стр. 156) онъ говоритъ: «для меня все равно, употребляютъ ли наименованія—Отецъ, Слово, Сынъ, Св. Духъ и Богъ, мы должны обращать вниманіе на умъ, волю и рѣчь; Духу истины надлежитъ и долженъ»

Онъ утверждаетъ далѣе, что Богъ лишь ради насъ открываетъ себя въ трехъ человѣческихъ, но не божественныхъ лицахъ, именно въ трехъ великихъ и избранныхъ мужахъ Божіихъ, которые служатъ въ лицѣ Бога или вмѣсто Бога главами или начинателями трехъ дней или трехъ періодовъ. Эти три лица Божества среди человечества, которыя сообразно съ выраженіями Ев. Луки (9, 30. и д.) такъ сказать сѣни и обиталища Бога, суть—Моисей, Христосъ и Давидъ (Іорисъ). Они начинатели и представители, носители постепенно открывающаго себя Бога въ слѣдующихъ одинъ за другимъ вѣкахъ, которые относятся между собою какъ тѣло, душа и духъ или какъ возрасты дитяти, юноши и мужа. Въ первомъ господствуетъ вѣра, во второмъ надежда, тогда какъ въ наступающемъ нынѣ совершенномъ вѣкѣ возраста мужа должна имѣть мѣсто любовь, какъ нѣчто высшее между вѣрою и надеждою. Въ первомъ вѣкѣ все служило лишь естественнымъ прообразомъ втораго, равно какъ во второмъ все служило прообразомъ третьяго; въ томъ и другомъ не было послѣдняго, самого высшаго откровенія Бога... Іорисъ объясняетъ далѣе какъ надобно понимать Христа и кого разумѣть подъ этимъ именемъ. Истинный Христосъ, по его понятію, не есть вообще какой либо человѣкъ, но вѣчное, сокрытое въ себѣ самомъ слово у Отца, „невидимый, божественный и благой образъ безконечнаго, животворящаго Духа и разумъ небснаго Отца, всемогущее слово вѣчной силы (1)“. Іорисъ называетъ при этомъ Христа истиннымъ свѣтомъ и жизнию, сердцемъ

ствууетъ путеводить нами и учить насъ, онъ преподаетъ и объясняетъ намъ истиннаго Бога, который выражается посредствомъ «я» и «онъ» исключительно, а не посредствомъ «они» или «мы». И опять таки мнѣ все равно, какъ бы ни выражали Бога, хотя бы говорили: Отецъ, Слово, Духъ, или Отецъ Сынъ и Духъ. Я былъ бы доволенъ, если бы признали эти выраженія только словами и подобіемъ, тогда возстановили бы для меня истину, которую противъ собственной воли не хотятъ возстановить».

(1) Дивная книга. III. 21.

и природою Бога. Этотъ духовный Христосъ, слово и сущность Бога, никоимъ образомъ не сдѣлался въ собственномъ смыслѣ плотію, потому что Богъ никогда не можетъ быть человѣкомъ, духъ плотію, свѣтъ тьмою, потому что, далѣе, Богъ не способенъ ни къ какому измѣненію или предложенію; но Онъ только воспринялъ образъ Христа по плоти и обиталъ въ немъ, чтобы находиться среди людей и сообщать имъ о себѣ⁽¹⁾. Если писаніе говорить о воплощеніи, то понимаетъ подъ именемъ его съ одной стороны то, что отъ вѣчности сокрытое слово Бога сдѣлалось яснымъ и понятнымъ человѣческому разуму; съ другой—тѣмъ самымъ хочетъ показать, что Христосъ въ насъ и изъ насъ долженъ родиться⁽²⁾. На все вообще то, что было совершено Христомъ по плоти и исполнено въ немъ, надобно смотрѣть какъ на прообразъ того, что мы должны дѣлать, чѣмъ быть и что испытывать духовнымъ образомъ⁽³⁾; Христосъ по плоти долженъ быть понимаемъ какъ естественный прообразъ новой духовной жизни и поэтому нѣтъ надобности искать искупительныхъ дѣйствій собственно въ его внѣшнихъ страданіяхъ и смерти, напротивъ мы внутреннимъ образомъ должны искуплять себя посредствомъ страданій и смерти нашего древняго человѣка, должны омывать и очищать себя въ истинной крови, т. е. въ разумѣ и духѣ Христа⁽⁴⁾. Эта духовная сущность, это глубокое и совершенное вѣдѣніе было сокрыто не только отъ патріарховъ и пророковъ, а даже Христосъ во плоти и его апостолы выразили его не ясно и внятно, но только дѣтски и буквально,

(1) «Извѣстно, что человѣкъ, чуждый Бога и мертвый, никогда не могъ бы достигнуть Его, если бы онъ не снизошелъ къ челоѣку и не явился ему въ человѣческомъ образѣ». Ibid.

(2) Подобно тому какъ это случалось съ Юрисомъ, которому сдѣлалось понятнымъ слово, вѣчно сокрытое въ себѣ самомъ и бывшее прежде непонятнымъ. Ibid III. 23.

(3) Ibid.

(4) Ibid. III. 24.

темнымъ и пророческимъ словомъ, какъ приличествовало и какъ потребно было для извѣстнаго времени, дабы совершенное явилось въ послѣдокъ днй (¹). Конечно надлежало словамъ Христа со стороны ихъ буквального смысла быть предметомъ вѣры и послушанія и быть исполненными всякой правды для извѣстнаго времени; но что ученіе Христа несовершенное, что Его царство не какое либо истинное, вѣчно пребывающее, это ясно видно уже изъ того предположенія, что оно будетъ подорвано и разрушено антихристомъ, что все зданіе апостоловъ будетъ угнетено и истреблено (²). Отнынѣ же является истинный Христосъ по духу, чтобы возвѣститъ совершеннѣйшее духовное видѣніе и соорудить вѣчное царство Божіе (³). Этотъ совершенный духъ истины, этотъ истинный Христосъ, Христосъ по духу открывается міру именно чрезъ Давида Іориса, истиннаго Христа—Давида, конечно не по его плотскому рожденію, но по духу на него спешшему, по духу не распятаго и умершаго, но воскресшаго и живаго Христа (⁴). Іорисъ есть первенецъ возрожденія отъ духа, о посланничествѣ котораго возвѣстилъ Христосъ Іисусъ; чрезъ него открывается таинственное и сокрытое отъ сего міра, имъ заканчивается все несовершенное и начинается все совершенное (⁵). Предъ

(¹) Дивная книга. III. 13.

(²) Ibid. I. 83. III. 2.

(³) Ibid. I. 83.

(⁴) Ibid. III. 33.

(⁵) «Не отъ рукъ человѣческихъ это пріемлется, не отъ ученыхъ сего міра получается, но пріобрѣтается изъ высшаго училища святаго Духа, отъ божественнаго ученика, который возчувствовалъ новую жизнь и увидѣлъ зарю вѣчнаго дня. То, чего не видѣлъ глазъ, не слышало ухо и чего не приходило на сердце человѣку, то самое происходитъ теперь въ сердцѣ человѣка. Непонятная область и сущность вѣчности становятся ясною; изъ чрева человѣка текутъ источники живой воды. Какъ свѣтъ луны, звѣздъ и свѣтъ уменьшается днемъ и блѣднѣетъ при солнцѣ, такъ же точно должны теперь ступеваться всѣ учителя и проповѣдники служенія по буквѣ писанія». Ibid.

этимъ новымъ духомъ Давида, выспимъ духа пятидесятиницы, должны преклониться все служители проповѣди, вся мудрость писанія, всякое книжное ученіе, должно прійти къ концу всякое Христово благовѣщеніе. Кто противится говорящему чрезъ Давида духу и отрекается отъ вѣры, тотъ совершаетъ смертные грѣхи противъ св. Духа ⁽¹⁾. Но этотъ новый Христосъ призванъ и ниспосланъ не для того только, чтобы научить человѣчество истинному вѣдѣнію, а вмѣстѣ и для того, чтобы царство Христа, бывшее до тѣхъ поръ лишь царствомъ внутреннимъ, возстановить не только съ внутренней, но и съ внѣшней стороны. Хотя это должно совершиться безъ всякихъ съ его стороны волненій и возбужденій, такъ какъ царство, имѣющее быть возстановленнымъ, есть царство духовное; но во всякомъ случаѣ дѣло не обойдется безъ большихъ переворотовъ и народныхъ войнъ, безъ тиранніи князей, которымъ съ погибелью всего мірскаго гнѣвъ Божій положить совершенный конецъ. Въ новомъ царствѣ не будетъ никакой правительственной и общественной силы, существующей только ради господствующей зла и пороковъ; въ новомъ царствѣ каждымъ будетъ управлять Богъ и духъ Христа, Христосъ—Давидъ будетъ тогда пастыремъ и княземъ новаго Сіона и будетъ управлять не заповѣдію и силою, а простымъ движеніемъ дѣйствующаго во всехъ Духа ⁽²⁾. Іорисъ ожидаетъ наступленія новаго царства въ самомъ скоромъ времени и требуетъ отъ своихъ послѣдователей оставаться пока спокойными и втайнѣ содержать свидѣтельство его посланничества, чтобы тѣмъ удобнѣе былъ обольщенъ діаволъ и побѣждено царство міра ⁽³⁾...

(1) «Кто противится Іорису, тотъ не любитъ духа истины, проклинается и подпадаетъ апаемѣ».

(2) Дивная книга. II. 91.

(3) Подъ діаволомъ разумѣтъ Іорисъ не самостоятельное и личное существо, а исключительно зло въ челоѣхъ и внутреннюю вражду челоѣка съ Богомъ. Ibid.

Въ это имѣющее наступить царство не въ состоянїи будетъ войти человѣкъ естественный, потому что въ немъ низвращено подобіе Божіе, чрезъ грѣхъ Адама онъ превратился въ существо плотское и порочное, а естественное рожденіе дѣлаетъ всякое сердце суетнымъ и тщеславнымъ. Поэтому-то человѣкъ долженъ чрезъ возрожденіе отъ духа или внутренняго божественнаго слова сдѣлаться истиннымъ, чистымъ, святымъ и ходящимъ по Богѣ;—онъ получаетъ чрезъ возрожденіе не только всѣ упомянутыя свойства, но дѣлается самою истиною, святостию, чистотою, мыслию Бога, даже Богомъ въ смыслѣ единенія съ Богомъ (¹). Конечно это не иначе достигается какъ покаяніемъ и вѣрою; но не внѣшнимъ исповѣданіемъ внѣшнихъ грѣховъ по внѣшнему закону, напротивъ внутреннимъ страхомъ, печалію, борьбою, чувствомъ потеряннаго бытія, сомнѣніемъ въ истинномъ, примиряющемъ значеніи Христа и увѣренностию въ томъ, что эти страданія и смерть были лишь однимъ прообразомъ,—не внѣшнею, далѣе, вѣрою, т. е. простою надеждою на кровь и смерть Господа, потому что это служить только предверіемъ къ истинному освященію (между тѣмъ какъ до сихъ поръ служило оплотомъ для слабой вѣры), а вѣрою внутреннею, которая не есть простое слово, но животворящая сила Божія, истинная природа Бога и образъ оправданія, въ которомъ живетъ вѣрующій (²). Такимъ то образомъ

(¹) «Dieser soll—nicht allein wahrhaftig, heilig, rein, simpel, einfältig, demüthig, freundlich, barmherzig, weise und verständig, nicht allein göttlich, sondern die Heiligkeit, Gerechtigkeit, Reinigkeit und Einfältigkeit, ein Gott mit Gott selber seyn nach dem inwendigen Menschen». См. Die Protest. Antitrinit. S. 50.

(²) Въ сочиненіи «изъясненіе творенія» Іорисъ излагаетъ свое ученіе въ видѣ разговора между ученикомъ и учителемъ. Обращаясь къ учителю, ученикъ говоритъ между прочимъ: «о наставникъ! великое дѣло я вижу въ томъ, когда на Христа по плоти распятаго и умершаго смотреть какъ на прообразъ. Если это истинно, то стало быть долженъ быть иной внутренней фрескъ, внутреннїя страданія и смерть». «Отнимите у изувѣченнаго его посохъ (читаемъ въ «дивной книгѣ») и онъ сейчасъ же падеть... По-

человѣкъ оправдывается отъ вѣры, оправдывается не внѣшнимъ образомъ ради смерти Христа, какъ обыкновенно говорятъ, но дѣйствительно становится оправданнымъ въ своемъ сердцѣ предъ Богомъ (¹). Конечно не вдругъ достигаетъ человѣкъ до совершенства Христова царства: онъ долженъ пройти одну за другой ступени возрастовъ дитяти, юноши и мужа, вѣры, надежды и любви; при этомъ человѣкъ весьма старательно долженъ наблюдать и руководить собою, долженъ соблюдать многія заповѣди, въ особенности быть послушнымъ и имѣть безусловную вѣру въ ученіе Духа (²). Его (т. е. Юриса) собственный свѣтъ и разумъ человѣкъ долженъ воспринять въ себя какъ свѣтъ и разумъ Христа по духу, долженъ затѣмъ противостоятъ всякому сомнѣнію и не внимать никакому голосу, который нашептывалъ бы ему иное ученіе и могъ бы склонить его вправо или влево отъ прямого пути Давида;—этимъ самымъ человѣкъ положить прочное основаніе своей вѣры. Въ такомъ видѣ человѣкъ съ одной стороны постепенно воспринимаетъ въ себя духа, съ другой стороны постепенно укрѣпляется въ познаніи этого духа. Чтò ранѣе вело его къ смерти, то не вредитъ уже ему болѣе и ведетъ къ жизни; чтò ранѣе сквернило его, то, наоборотъ, теперь служить къ очищенію (³). Онъ дѣлается наконецъ совершенно свободнымъ отъ закона, и, причастный божеской сущности, божественнаго свѣта и жизни, уже не можетъ болѣе грѣшить предъ лицомъ Бога (⁴). Онъ можетъ въ новомъ образѣ дѣлать

чему это? потому что вся его сила заключается въ посохѣ: то же бываетъ со всѣми тѣми, которые надѣются на буквы.

(¹) Изъясненіе творенія, гл. 67.

(²) Дивная книга. I. 15.

(³) Ibid. III. 11.

(⁴) «Вы спросите, неужели человѣкъ, получивши духа и образъ Христа, можетъ и долженъ оставаться безъ всякаго отношенія къ закону, безъ всякихъ злыхъ помысловъ и соблазновъ и жить во всемъ подобно ангеламъ? Да, отвѣчаю я на это. Вѣдь то же слѣдуетъ и по писанію, по

все, что ему нравится и чего ему хочется, ибо все, что происходит отъ духа истины, есть истина, ибо, далѣе, въ свободѣ чадъ Божіихъ человѣкъ не связанъ ни божественнымъ, ни человѣческимъ закономъ, ни заповѣдями, ни обрядами, ни таинствами, вообще ничѣмъ внѣшнимъ и можетъ безъ всякаго страха и боязни дозволять себѣ то, что для другаго, находящагося въ иномъ состояніи, есть порокъ и преступленіе (1). Онъ совершенно свободно, примѣняясь къ обстоятельствамъ времени, можетъ скрывать и втайнѣ содержать свою вѣру, примѣняясь къ гражданскому и церковному порядку, къ господствующимъ нравамъ и обычаямъ, посѣщать церкви, что въ особенности рекомендуется во время гоненій и различныхъ преслѣдованій (2)... Съ свободою вообще Юрисъ по преимуществу настаиваетъ на свободѣ отъ узъ брака. Бракъ, по его убѣжденію, есть такое плотское соединеніе, которое скорѣе отъ діавола, чѣмъ отъ Бога, которое вовсе несвойственно ни духу, ни ангелу, ни возрожденному сыну Божію и въ которомъ человѣкъ привязывается къ женѣ вмѣсто Бога. Рожденных въ супружествѣ дѣтей называетъ онъ дѣтьми злобы, гнѣва и діавола, приобретенными на осквер-

которому надобно вѣрить, что вражда съ Богомъ, пороки, смерть, діаволъ и адъ побѣждены чрезъ Христа и во Христѣ и даровано вѣчное оправданіе». — «Человѣкъ облучаетъ оправданное, истинное, новое существо. свѣтъ и жизнь; причастный божественной природы и вѣчной силы, онъ становится во всемъ подобнымъ ей и единымъ съ нею по уму, волѣ и чувству! Имъ не движетъ уже никакая плоть и кровь, для него нѣтъ препятствій ни въ какомъ зломъ духѣ, порокъ и зло не имѣютъ надъ нимъ никакой силы». Ibid.

(1) «Для него совершенно не существуютъ ни закона, ни заповѣди, онъ свободенъ, очищенный и изцѣлившійся; пороки, смерть, діаволъ надъ нимъ не имѣютъ никакой силы, но все, что онъ дѣлаетъ, есть свято, потому что онъ оправданъ духомъ и въ немъ живетъ одно оправданіе, и такъ постепенно до тѣхъ поръ, пока не сдѣлается онъ по своему существу единымъ тѣломъ съ Богомъ». «Дѣти Духа не имѣютъ нужды ни во внѣшнихъ церемоніяхъ, ни въ богослуженіи, ни въ законѣ, ни въ заповѣдяхъ». Ibid.

(2) Собраніе писемъ Юриса. ч. 1. письмо 70.

ненномъ ложѣ въ дѣвольскихъ вождельніяхъ и намѣреніяхъ, такими дѣтьми, чрезъ которыхъ постепенно усиливается и укрѣпляется царство сатаны. Объ этомъ говорится у него конечно не къ тому, чтобы совсѣмъ искоренить естественное рожденіе дѣтей, но къ тому, чтобы никто не былъ связанъ съ отдѣльною личностію, чтобы союзъ былъ свободный въ пламенной любви Божіей къ рожденію чистаго, уже въ утробѣ матерней освященнаго, рода. Въ этомъ и состоятъ истинныя и вѣчныя начертанія Божіи, въ которыхъ ходили освященные праотцы и патріархи и которымъ тѣмъ болѣе долженъ слѣдовать вѣрующій не въ законъ, но Евангеліе. Только эту свободу надобно пользоваться съ умѣренностію и осмотрительностію, чтобы не быть соблазномъ для міра и слабыхъ въ вѣрѣ или не причинить себѣ какого либо вреда. Наконецъ, подобно браку, Іорисъ всякую естественную стыдливость считаетъ дѣломъ діавола и требуетъ, чтобы человѣкъ совершенный былъ способенъ смотрѣть на все невинными глазами. „Стыдитесь, говорилъ онъ, того, что не есть дѣло Господа, но не стыдитесь дѣлъ рукъ Его, стремитесь къ дѣтству, невинности и простотѣ... Стыдь есть произведеніе діавола и убійственно дѣйствуетъ на пониманіе совершенства, которое намъ открыто. Поэтому-го пока въ насъ есть стыдь, въ насъ есть и порокъ (1)“...

Нѣтъ ничего удивительнаго, что представленное нами ученіе Іориса могло найти для себя много послѣдователей въ тотъ реформаціонный періодъ времени, періодъ понятій еще неустановившихся. Оно безъ всякаго сомнѣнія выигрывало много тѣмъ, что льстило чувственности, давало возможность подъ покровомъ религіи удовлетворять свои страсти и естественныя побужденія. Вотъ почему не только въ Голландіи и Остфрисландіи нашлось много симпатизирующихъ идеямъ Іориса, но идеи эти быстро распространились въ Люнебургъ, Голштинію и другихъ мѣстахъ и долго еще

(1) См. соч. Іориса «Изыясненіе творенія».

по смерти Юриса жили въ сознаниі его послѣдователей, вѣрныхъ завѣтнымъ мыслямъ учителя—скрывать свое ученіе среди неблагопріятныхъ обстоятельствъ и ожидать болѣе счастливыхъ временъ. Юрисъ самъ первый воспользовался этимъ своимъ практическимъ совѣтомъ:—онъ удалился изъ Нидерландовъ, когда ясно обнаружилось, что противъ него и его приверженцевъ открылись преслѣдованія. Въ сопровожденіи своей фамиліи и самыхъ вѣрныхъ изъ учениковъ своихъ, онъ отправился въ 1544 году въ Страсбургъ, затѣмъ въ Базель, былъ принятъ здѣсь въ число гражданъ и подъ именемъ Іоанна фонъ-Брукъ жилъ въ роскоши и богатствѣ въ кушленномъ имъ имѣніи. Оставаясь совершенно спокойнымъ и никогда не обнаруживая своихъ тайныхъ мыслей, онъ пользовался вниманіемъ окружающаго общества и былъ извѣстенъ какъ одинъ изъ членовъ базельской церкви. Конечно при этомъ Юрисъ былъ настолько предусмотрителенъ, что не искалъ себѣ послѣдователей въ окружающихъ Базель областяхъ и повозможности удалялъ отъ себя тѣхъ изъ учениковъ, на которыхъ нельзя было вполне положиться (¹)... Юрисъ умеръ 26 августа 1556 года, предсказавъ, что менѣе чѣмъ черезъ три года онъ снова возстанетъ изъ гроба. Сообразительный и хорошо понимающій свое положеніе, онъ предвидѣлъ, что съ его смертію не потухнетъ его дѣло и что рано или поздно смертнымъ останкамъ его придется испытать наказаніе свойственное тому времени. Дѣйствительно въ Базель скоро съ ужасомъ узнали—какой опасный человекъ такъ долго скрывался подъ чужимъ именемъ Іоанна фонъ-Брукъ. Начинается формальный процессъ противъ Юриса, личное присутствіе котораго замѣнено было его портретомъ, сочиненіями и вырытымъ изъ могилы трупомъ. Послѣ

(¹) Съ послѣдователями же своими, оставшимся въ Нидерландахъ, Юрисъ поддерживалъ постоянныя тайныя сношенія. Одною изъ побудительныхъ причинъ для этихъ сношеній вѣроятно были богатые дары, получаемые имъ изъ Нидерландовъ.

истребованія мнѣній отъ богослововъ и юристовъ судъ произнесъ свой приговоръ, слѣдствіемъ котораго было торжественное сожженіе трупа Іориса вмѣстѣ съ его сочиненіями 13 мая 1559 года ⁽¹⁾. Такимъ-то образомъ и исполнилось предсказаніе Іориса, что черезъ три года онъ снова возстанетъ изъ гроба...

Намъ остается упомянуть еще объ одномъ изъ представителей антитринитаризма въ разсматриваемое нами время, именно о Клавдіи савойскомъ, замѣчательномъ тѣмъ, что въ его сознаніи антитринитаризмъ носить нѣсколько иной отбѣнокъ. Онъ смотритъ на догматъ съ отрицательно-раціональной точки зрѣнія, и, исходя изъ одного и того же начала, какъ и его современники, именно изъ начала пересозданія церкви, хочетъ прежде всего лишить христіанскій догматъ всего въ немъ таинственнаго и сверхъестественнаго. Въ 1534 году въ Бернѣ своими рѣчами о предметахъ вѣры онъ скоро возбудилъ волненія; въ этихъ рѣчахъ онъ прямо отрицалъ тайну Троицы и не хотѣлъ ни знать, ни разсуждать о какихъ-то божественныхъ лицахъ. Искупителя принималъ онъ за простаго чловека, а Духъ Св. былъ для него лишь тварію Бога. Когда бернскіе проповѣдники указывали Клавдію на классическія мѣста писанія для доказательства божества І. Христа и Его вѣчнаго существованія съ Отцемъ, онъ немного уступалъ и соглашался именовать Христа естественнымъ сыномъ Бога и даже далѣ Богомъ, но упорно оставался при томъ убѣжденіи, что І. Христосъ не вѣченъ, а произошелъ во времени посредствомъ сверхъ-естественнаго рожденія отъ Дѣвы Маріи. Не реально, какъ объяснялъ далѣ Клавдій, но только идеально, въ силу предопредѣленія, Христосъ вѣчно существовалъ у Бога и только какъ простой и

⁽¹⁾ Мнѣнія богослововъ и юристовъ, представленныя въ судъ, изложены въ сочиненіи Мосгейма «Anderw. Versuch eines vollstän. und unparth. Ketzergeschichte». См. стр. 427 и далѣ.

истинный человекъ онъ можетъ быть объектомъ нашей вѣры (¹). Проповѣдникамъ не удалось поколебать убѣжденій Клавдія;—онъ остался при своемъ еретическомъ образѣ мысленія. Ему запрещено было по крайней мѣрѣ распространять свои заблужденія, но такъ какъ онъ нарушилъ запрещеніе, то и былъ изгнанъ изъ Верна. Желая испытать счастье у Лютера и его друзей, онъ отправился въ Виттембергъ, но здѣсь еще такъ живы и свѣжи были воспоминанія о Кампанѣ, еще такъ сильно взволнованы были умы этими воспоминаніями, что Клавдій не видѣлъ никакой возможности оставаться въ центрѣ протестантскаго движенія. Возвратившись на родину, онъ на собраніи въ Луазаннѣ въ 1537 году отказался отъ своихъ мнѣній въ слѣдствіе убѣжденій и представленныхъ доказательствъ неосновательности его ученія, но вѣроятно сдѣлалъ это притворно и неискренно, потому что спустя нѣсколько лѣтъ онъ является съ проповѣдію своихъ заблужденій въ верхне-германскихъ областяхъ. Въ Аугсбургѣ, гдѣ надѣялся онъ найти себѣ сочувствіе, магистратъ вынужденъ былъ арестовать его и потомъ удалить изъ города (²). Позднѣе Клавдій утвердился въ Констанцѣ и познакомился здѣсь съ однимъ изъ евангелическихъ проповѣдниковъ Амвросіемъ Влэуеромъ, скрывши по всей вѣроятности отъ него свои заблужденія. Теперь онъ рѣшился письменно изложить то, что до тѣхъ поръ проповѣдывалъ только устно. Въ написанномъ съ этою цѣлію сочиненіи онъ поставилъ своею задачею утвердить абсолютное единство Бога и опровергнуть ученіе

(¹) Asseruerat primum, Christum nudum esse hominem; dein cum aper-tissimis a nobis urgeretur scripturis, admisit, Christum naturalem Dei filium, adeoque Deum esse, sed non aeternum, imo in tempore constitutum, praeordinatum et factum. Museum helvet. Sm. die protest. Antitr. стр. 56, пр. 2.

(²) Въ то же время Швенкфельдъ писалъ въ Аугсбургъ и Страобургъ, предупреждая и предохраняя «братьевъ» отъ арианскихъ заблужденій Клавдія савойскаго.

о предсуществованіи божественной природы Христа. Христосъ есть порожденный во времени отъ Св. Духа и рожденный изъ утробы Дѣвы Маріи человѣкъ, который лишь потому можетъ быть названъ Богомъ, что Отецъ освятилъ его и излилъ на него полноту своего духа. Авторъ ничего не хочетъ знать ни о божествѣ втораго лица, ни о божествѣ третьяго, считая это дѣломъ бесполезнымъ и категорически отрицая божество Св. Духа. Все, что говорится въ писаніи о Логосѣ и предсуществованіи божественной природы Христа, все это относится къ вѣчному совѣту и опредѣленію Бога о Христѣ; Христосъ былъ ранѣ Адама, потому что онъ былъ въ словѣ и это слово стало плотию, т. е. это значить, что совѣтъ, опредѣленіе, слово и обѣтованіе Божіе пришли въ исполненіе. Богъ не есть отъ вѣчности Отецъ, но сдѣлался Отцемъ со времени созданія людей и въ особенности Христа (1). Таковы ос-

(1) «Dominus Deus tuus unus est». Unde igitur alii duo, praesertim cum scribitur: «quis fuit illi a consiliis»? Solus ille homo, quem Maria concepit et peperit, dicitur filius Dei.—Ita angeli cantaverunt de illo: «hodie natus est salvator mundi»; qui tamen non dixerunt: «hodie natus est Deus».—Quod si Iesus sic divideretur in Deum et hominem, non esset virgo mater Christi; sed tantum partis.—Item nota hanc particulam «hodie» quae certum tempus indicat; non ergo ab aeterno a Patre natus, ut imaginantur falso.—Item per hoc, quod dicitur: «Non omnino assumpsit angelos, sed semen Abrahae», satis denotatur, quod Pater volens sibi reconciliari mundum, hoc voluerit facere per creaturam et per sanguinem, non per Divinitatem aliquam.—Non dicitur assumpsisse aliquid filii, quod ab aeterno fuit, sed semen tantum Abrahae. Fateor tamen, I. Christum esse Deum eo modo, quo ipsemet seipsum declaravit. Si hos dixerit Deos, ad quos Dei sermo factus est, quanto magis is, quem Pater sanctificavit, qui accepit Spiritum ultra consortes suos, ita ut omnes acciperent per eum a Patre. Credo in Deum Patrem omnipotentem, creatorem coeli et terrae, et hunc solum ab aeterno fuisse; et in I. Christum filium eius unicum, Dominum nostrum; credo quod conceptus de Spiritu S. sit et de virgine natus, et in certo tempore, non igitur ab aeterno. Etiam credo in Spiritum, sed non in Deum Spiritum S. Summa, non credo, tres personas esse unicum Deum, sed scio esse tres homines. Tres personae sunt tres homines, non unus Deus.—Christus est ab aeterno in Verbo, in promissione; item fuit prior Abraham dignitate ut Joh. Bapt. de eo dicit. Marc. III. At Christus non fuit in Deo ab aeterno:

новныя мысли, развиваемыя Клавдіемъ въ своемъ сочиненіи. Въ лѣтописяхъ не осталось извѣстій о дальнѣйшей дѣятельности этого человѣка. Только подъ 1550 годомъ записано, что онъ выступилъ съ своими мнѣніями въ качествѣ пророка, возвѣщающаго новую эпоху христіанскаго вѣдѣнія. Оставаясь въ сущности съ тѣми же заблужденіями, онъ выдаетъ теперь себя за лице, получившее высшее освященіе, могущее въ слѣдствіе этого толковать сны и предсказывать будущее. Угрожая и возвѣщая гибель всѣмъ ослушающимъ его, онъ требовалъ отъ всѣхъ безусловной вѣры въ свою проповѣдь. Правительство вынуждено было изгнать его изъ города, а стараніями одного изъ богослововъ Людвигъ Раба приверженцы покинули Клавдія савойскаго. Этимъ заканчиваются въ исторіи извѣстія о немъ;—неизвѣстно гдѣ и какъ онъ кончилъ свою жизнь.

Таковы представители и первые провозвѣстники антитринитарныхъ началъ шестнадцатаго вѣка. Припомнивши обстоятельства ихъ жизни и изложенное нами ихъ ученіе, не трудно понять—откуда явился антитринитаризмъ, гдѣ скрывались его корни, какимъ характеромъ проникнуть первые его зачатки, чего не доставало въ ученіи предшественниковъ Сервета и чего можно было ожидать въ будущемъ. Мы видѣли, что большинство антитринитаріевъ относилось къ догмату лишь только отрицательно, игнорируя сторону положительную, и если нѣкоторые, какъ на примѣръ Кампанъ и Юрисъ, и старались представить свои теоріи вмѣсто отвергнутаго догмата, то эти теоріи до такой степени странны и неудобопонятны, что вовсе не мо-

Christus in Maria, antea nihil fuit. Item Deus unus est ab aeterno, et non fuit Pater ab aeterno, factus est enim Pater, cum creavit homines et Christum. «In principio erat Verbum» dicit: Christus est verbum, h. e. verbum loquens. Item. «verbum factum est caro» dicit: quod Deus locutus est, quod promisit, id factum esse nemo negat. Mus. helv. I. c. p. 672. Die Prot. Antitr. S. 58.

гутъ дѣйствовать успокоивающимъ образомъ на чело-
вѣка и болѣе затемняютъ, чѣмъ разъясняютъ сущность
дѣла. Далѣе проявившіяся начала антитринитаризма
были въ полной зависимости отъ началъ анабаптизма
и играли среди послѣднихъ какъ бы второстепенную
роль. Вотъ почему ихъ и нельзя разсматривать безъ
связи и зависимости отъ началъ анабаптизма, на поч-
вѣ котораго они зародились и жизненными силами ко-
торого питались;—антитринитаризмъ былъ, такъ ска-
зать, растеніемъ еще чуждымъ. Наконецъ предста-
вители антитринитаризма, съ которыми мы имѣли дѣ-
ло, при своемъ отрицаніи догмата не объясняютъ весь-
ма многого, именно,—какъ съ ихъ точки зрѣнія смот-
рѣть на Христа—лице историческое, какъ относиться
къ тому явленію, что человѣчество такъ долго вѣрова-
ло въ него какъ Бога, какъ второе лице св. Троицы,
что церковь утверждала этотъ догматъ на вселенскихъ
соборахъ, что свято-отеческая письменность полна глу-
бокихъ разъясненій этого догмата, словомъ,—какъ от-
носятся къ несомнѣнной вѣрѣ церкви въ догматъ тро-
ичности лицъ. Всѣ эти вопросы; такъ важные по своей
сущности, были оставлены, а безъ рѣшенія ихъ анти-
тринитаризмъ представлялъ нѣчто недоконченное и не-
последовательное въ себѣ самомъ. Вотъ поэтому-то
нельзя думать, чтобы антитринитаризмъ могъ остано-
виться въ своемъ развитіи со смертію первыхъ его
представителей, чтобы онъ не стремился къ самостоя-
тельности и независимости. Можно было надѣяться, что
явятся личности, которыя восполнятъ недостатки пред-
шественниковъ, возведутъ въ систему антитринитарныя
начала, будутъ стремиться критически отнестись и объ-
яснить въ свою пользу долговременную вѣру чело-
вѣчества въ троичность лицъ, чтобы путемъ не только
теоріи, но и исторіи оправдать антитринитаризмъ предъ
судомъ чело-вѣчества... Съ такою задачею дѣйстви-
тельно и выступаетъ испанскій врачъ Михаилъ Серветъ.

Е. Бударинъ.

(продолженіе впрѣдъ)

ДОГМАТИЧЕСКАЯ СИСТЕМА СВ. ИРИНЕЯ ЛЮШКАГО

ВЪ СВЯЗИ СЪ ГНОСТИЧЕСКИМИ УЧЕНИЯМИ ВТОРАГО ВѢКА.

Св. Иринея, еп. лѳонскій, принадлежитъ къ числу самыхъ замѣчательныхъ церковныхъ дѣятелей христіанской древности. Значеніе его для христіанской церкви II вѣка можно сравнить съ значеніемъ св. Аѳанасія великаго для Церкви IV вѣка. И тотъ и другой одинаково и по преимуществу являются въ своей жизни и дѣятельности защитниками чистаго, церковнаго ученія противъ ложныхъ, еретическихъ движеній своего времени, — св. Иринея — противъ гностицизма, св. Аѳанасій — противъ арианства. Какъ съ именемъ св. Иринея невольно связывается представленіе о гностицизмѣ и о борьбѣ съ нимъ церкви, такъ и съ именемъ св. Аѳанасія точно также невольно связывается представленіе объ арианствѣ и о догматическихъ спорахъ IV вѣка. Борьба съ ересью одинаково составляетъ главное и существенное содержаніе жизни и дѣятельности — какъ св. Иринея, такъ и св. Аѳанасія; и тотъ и другой ведутъ эту борьбу почти единолично, съ замѣчательною настойчивостію и постоянствомъ, — оба выходятъ изъ нея съ полнымъ торжествомъ для себя, и достигаютъ результатовъ, одинаково важныхъ въ исторіи раскрытія христіанской истины. Въ своемъ знаменитомъ твореніи про-

тивъ ересей св. Ириней является полнымъ и всестороннимъ выразителемъ внутренняго состоянія христіанства своего времени,—христіанства какъ истиннаго, такъ и ложнаго. Задавшись первоначально самою скромною цѣлію—изложить и опровергнуть ученіе гностика Валентина и его школы ⁽¹⁾, онъ потомъ постепенно расширяетъ эту задачу, захватываетъ и обнимаетъ все еретическое движеніе первыхъ двухъ вѣковъ христіанства, и, въ противоположность ему, какъ общее вѣрованіе и ученіе вселенской церкви, представляетъ такую догматическую систему, которая производитъ поворотъ въ исторіи раскрытія христіанской истины,—которая превосходитъ все, бывшее прежде въ церковной литературѣ, и, по своей полнотѣ и обстоятельности, по точности и опредѣленности, значительно приближается къ ученію церковныхъ писателей IV вѣка. Въ предлагаемомъ очеркѣ мы намѣрены представить догматическую систему св. Ириней въ связи и параллельно съ гностическими воззрѣніями его времени; въ ученіи Ириней нѣтъ ни одного положенія, нѣтъ ни одного вывода, которые бы прямо или косвенно не были направлены противъ современнаго ему гностицизма; поэтому, изложеніе его догматической системы именно въ связи и параллельно съ гностицизмомъ будетъ вполне отвѣчать существу нашей задачи. Цѣль предлагаемаго очерка—уяснить, на основаніи творенія св. Ириней противъ ересей, внутреннее состояніе христіанства во II-мъ вѣкѣ,—христіанства какъ истиннаго, такъ и ложнаго,—представить борьбу чистыхъ христіанскихъ идей съ идеями и вѣрованіями язычества и іудейства, выраженіемъ которыхъ въ II-мъ вѣкѣ были разнообразныя гностическія системы.

(1) *Contra haereses*, lib. I.—*praefat.* n. 2; ed. Migne 1857.

I.

Состояніе христіанства и христіанской церковной письменности до св. Иринея. — Происхожденіе и начало апологетической письменности. — Происхожденіе и начало церковно-полемической письменности. — Раскрытіе христіанской истины въ произведеніяхъ апологетовъ II вѣка и въ твореніи противъ ересей св. Иринея. — Характеръ догматическихъ воззрѣній св. Иринея.

Состояніе христіанства до св. Иринея, какъ и вообще въ первые три вѣка, опредѣляется отношеніемъ его къ древнему міру. Историческое движеніе христіанской мысли, вся церковная письменность за этотъ періодъ времени обусловливается борьбою христіанства съ іудействомъ и язычествомъ. Уже при самомъ первомъ своемъ появленіи христіанство встрѣчаетъ себѣ противодѣйствіе со стороны древняго міра, которое особенно замѣтно въ первые три вѣка. Противодѣйствіе это выражается въ двухъ формахъ: въ формѣ внѣшней, въ гоненіяхъ и преслѣдованіяхъ христіанъ (въ первые три вѣка), и въ формѣ внутренней, въ борьбѣ старыхъ іудейско-языческихъ началъ и идей съ началами и вѣрованіями новой религіи, — въ борьбѣ ереси съ чистымъ церковнымъ ученіемъ. Прежде всего, противодѣйствіе это, въ обѣихъ своихъ формахъ, идетъ отъ іудейства, — которое, вслѣдствіе постепеннаго искаженія въ немъ мессіанской идеи послѣ временъ пророковъ, не узнаетъ въ І. Христѣ своего обѣтованнаго Искупителя, отрицаетъ фактъ Его божественнаго посланничества, преслѣдуетъ какъ Самого Спасителя, такъ и всѣхъ учениковъ Его, и постоянно вредитъ дѣлу христіанства не только въ Палестинѣ, но и въ языческихъ странахъ. Разрушеніе Іерусалима и храма въ 70-мъ году по Р. Христовомъ, когда кровь Спасителя видимо отмчалась на дѣтяхъ и внукахъ современныхъ Ему іудеевъ, не только не ослабляетъ, напротивъ еще больше усиливаетъ ненависть іудеевъ къ христіанству. Лишившись послѣ этого событія политической свободы и независимости, и потерявъ возможность преслѣдовать христіанъ непосредственно и открыто, іудеи дѣйствуютъ противъ нихъ

чрезъ язычниковъ, и преслѣдуютъ ихъ косвенными путями; какъ видно изъ „Разговора св. Іустина съ Трифономъ (1)“, во II-мъ вѣкѣ они являются главными виновниками тѣхъ нелѣпыхъ слуховъ и клеветъ противъ христіанъ, которые ходили въ то время между язычниками. Въ продолженіе всего перваго вѣка христіанство сознательно преслѣдуется только іудеями; язычество, даже въ образованныхъ своихъ классахъ, долго не сознаетъ всей важности и значенія и всей противоположности съ нимъ новой религіи. Оно считаетъ ее одною изъ мелкихъ сектъ Востока, по своей ничтожности незаслуживающею никакого вниманія,—и, если иногда преслѣдуетъ христіанъ, то потому только, что смѣшиваетъ ихъ съ іудеями, послѣ время завоеванія Іерусалима очень часто возстававшими противъ власти римскаго правительства. Обстоятельства перемѣняются съ наступленіемъ втораго вѣка. Христіанство распространяется повсемѣстно и проникаетъ во все классы римско-языческаго общества, отъ самыхъ низшихъ и до самыхъ высшихъ. Ни одна изъ восточныхъ сектъ никогда не обнаруживала такого вліянія и не проявляла такой силы, какъ христіанство, которое во II-мъ вѣкѣ является уже довольно крѣпко организованнымъ обществомъ, съ своею особою іерархією и съ своими особыми учрежденіями. Язычество мало по малу начинаетъ ближе присматриваться къ этому новому обществу, и постепенно начинаетъ замѣчать, что жизнь его составляетъ совершеннѣйшій контрастъ съ его собственною жизнію, что оно и теоретически и практически отрицаетъ весь строй и все основы религіозной, научно-философской и общественной его жизни. Вслѣдствіе сознанія этой противоположности между язычествомъ и христіанствомъ, все классы языческаго общества, по разнымъ побужденіямъ, становятся къ послѣдователямъ новой религіи въ одинаково враждебныя отношенія, и на-

(1) Сар. 17 и 118.

чинаютъ преслѣдовать ихъ, какъ самыхъ опасныхъ своихъ враговъ. Римское правительство, — смотрѣвшее на религію, сообразно съ точкой зрѣнія всего древняго міра — какъ на учрежденіе чисто государственное и какъ только на средство для извѣстныхъ политическихъ цѣлей, и терпѣвшее религіи всѣхъ другихъ подвластныхъ ему народовъ только потому, что боги ихъ признавали надъ собою власть римскаго Юпитера, — мало по малу убѣждается, что христіанство не только не признаетъ надъ собою власти Юпитера капитолійскаго, но и положительно отрицаетъ въ немъ всякое божественное достоинство, и открыто проповѣдуетъ о его ничтожности; отсюда, христіане становятся въ его глазахъ политическими врагами имперіи, людьми нетерпимыми въ государствѣ. Римскіе ученые, — презиравшіе вообще всякія народныя вѣрованія, всякую народную религію въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, презиравшіе сначала и христіанство, какъ религію тоже вышедшую изъ среды простаго и необразованнаго народа, — мало по малу стали ненавидѣть его за то, что оно отрицало ихъ ученость, проповѣдывало о премудрости буйихъ міра сего, и объявляло притязаніе быть единственнымъ провозвѣстникомъ истины для всего міра. Низшій классъ римско-языческаго общества, — привыкшій облекать представленіе о Богѣ и религіи въ грубыя чувственныя формы, привыкшій видѣть и осязать своихъ боговъ и проявлять свое религіозное чувство въ разнаго рода жертвоприношеніяхъ, куреніяхъ и возліаніяхъ, — въ духовности христіанскаго богослуженія видѣлъ отсутствіе всякой религіи, и смотрѣлъ на христіанъ, какъ на безбожниковъ, ради которыхъ боги посылаютъ на римское государство разныя общественныя бѣдствія. Со времени императора Траяна язычество начинаетъ уже сознательно преслѣдовать христіанство, какъ общество людей безбожныхъ, безнравственныхъ и опасныхъ для благостоянія имперіи, какъ религію вредную и нетерпимую въ государствѣ.

Пока еще характеръ отношеній язычества къ христіанству не выяснился и не опредѣлился, т. е. въ про-
 ●олженіе всего перваго вѣка, христіане переносятъ всѣ
 гоненія на нихъ спокойно и терпѣливо, почти безъ
 всякаго съ своей стороны противодѣйствія. Представи-
 тели христіанской церкви занимаютъ больше внутрен-
 нимъ устройствомъ христіанскихъ общинъ, чѣмъ внѣш-
 ними отношеніями христіанъ къ іудеямъ или язычни-
 камъ. Но съ тѣхъ поръ какъ преслѣдованіе христіанъ
 язычниками становится сознательнымъ, съ опредѣлен-
 нымъ планомъ и цѣлями, и съ тѣхъ поръ какъ само
 христіанство является уже довольно сильно и крѣпко
 организованнымъ обществомъ, — въ немъ начинается
 противодѣйствіе враждебному ему іудейско-языческому
 обществу. Въ немъ являются люди, которые берутъ
 на себя дѣло защиты христіанства отъ несправедли-
 выхъ преслѣдованій его іудеями и язычниками путемъ
 научно-литературнымъ, посредствомъ научнаго разъяс-
 ненія отношеній между язычествомъ, іудействомъ и
 христіанствомъ. Съ этимъ направленіемъ является цѣ-
 лый особый классъ церковно-христіанской письмен-
 ности, извѣстный подъ именемъ *древней* христіанской
апологетики, въ которой кладутся первыя основанія
 христіанской науки. Авторами апологій II вѣка явля-
 ются люди глубоко и всесторонне образованные, зна-
 комые какъ съ религіозными, такъ и съ философскими
 системами древняго міра, могущіе вполне основательно
 судить о сравнительномъ достоинствѣ язычества, іудей-
 ства и христіанства, — каковы: Іустинъ философъ, Та-
 тіанъ, Аѳинагоръ, Теофиль антиохійскій, и др. Боль-
 шая часть апологій II вѣка назначается для язычни-
 ковъ; какъ памятникъ борьбы христіанства съ іудей-
 ствомъ, отъ того времени осталось только одно сочи-
 неніе — „Разговоръ св. Іустина съ Трифономъ іудеемъ“. Борьба съ іудействомъ не требовала отъ христіанскихъ
 писателей такихъ напряженныхъ усилій, какъ борьба
 съ язычествомъ; несостоятельность всѣхъ претензій іу-
 действа была очевидна; іудейство падало и разруша-

лось само собою. Поэтому, первые христіанскіе апологеты все свое вниманіе обращаютъ на борьбу съ язычествомъ. Во всѣхъ апологіяхъ II вѣка преслѣдуется одна и таже цѣль—оправдать христіанъ въ общественномъ мнѣніи язычниковъ и испросить имъ у рим. правительства терпимость наравнѣ съ послѣдователями всѣхъ прочихъ религій. Апологеты стараются достигнуть этой цѣли, съ одной стороны, путемъ опроверженія всѣхъ несправедливыхъ клеветъ и обвиненій противъ христіанъ, ходившихъ между язычниками, а съ другой—путемъ раскрытія ложности язычества и божественности христіанства, — истинности его ученія, святости его нравственности и чистоты его обрядности. Апологія остается преобладающею, даже исключительно формою церковно-христіанской письменности до самаго конца втораго вѣка.

Одновременно съ внѣшнею борьбою, іудейство и язычество ведутъ противъ христіанства борьбу внутреннюю, въ формѣ ереси, являющейся и дѣйствующей внутри самого христіанства. Духъ іудейства воплощается въ лжеученіи такъ называемыхъ христіанъ іудействующихъ и въ сектѣ евіонеевъ, а духъ язычества—въ сектахъ гностическихъ. Уже въ самыхъ первыхъ христіанскихъ общинахъ между христіанами изъ іудеевъ являются люди, которые въ интересахъ своей прежней религіи стараются ограничить и унижить значеніе христіанства. Не отрицая самаго факта пришествія І. Христа и Его божественнаго посланничества, подобно чистымъ іудеямъ, люди эти въ тоже самое время проповѣдуютъ о вѣчности и всемірномъ значеніи іудейства, о необходимости и обязательности для всѣхъ безъ исключенія обрядоваго Моисеева закона. Іудейство, по мнѣнію этихъ сектантовъ, сохраняетъ свое полное значеніе и при христіанской религіи. Христіанство выше и совершеннѣе іудейства, но само по себѣ оно недостаточно для спасенія. Каждому человѣку, іудей ли онъ или язычникъ, по переходѣ его въ христіанство, кромѣ вѣры въ І. Христа необходимо соблюдать не

только нравственные, но и обрядовыя постановленія Моисеева закона. Какъ дальнѣйшее развитіе ученія іудействующихъ, является во II вѣкѣ секта евіонеевъ. Евіоней уже не ограничиваются однимъ только ученіемъ о необходимости и обязательности Моисеева обрядоваго закона; они вносятъ новый пунктъ въ ученіе своихъ предшественниковъ, дополняютъ и обосновываютъ это ученіе. Іудейскій обрядовый законъ обязателенъ для христіанъ потому, что христіанство само по себѣ далеко не представляетъ всѣхъ средствъ необходимыхъ для спасенія, какъ дѣло простаго и обыкновеннаго человѣка. Христіанство существенно не отличается отъ іудейства, какъ и Самъ его Основатель существенно не отличается ни отъ Моисея, ни отъ другихъ іудейскихъ пророковъ. Будучи тѣмъ же самымъ, что и іудейство, христіанство разнится отъ него только степенью высоты и чистоты своего ученія, какъ и самъ І. Христосъ разнится отъ Моисея и пророковъ только высшею степенью святости и нравственнаго совершенства, и высшею степенью божественнаго озаренія. Въ евіонизмѣ внутреннее противодѣйствіе іудейства христіанству достигаетъ высшей своей формы, въ которой оно и возобновляется потомъ, отъ времени до времени, въ послѣдующей исторіи христіанства. Въ первомъ же вѣкѣ начинается внутреннее противодѣйствіе христіанству и со стороны язычества, въ формѣ разныхъ гностическихъ ученій, появляющихся—какъ видно изъ апостольскихъ посланій—почти во всѣхъ малоазійскихъ церквахъ. Но это—гностицизмъ въ самой еще первой, зародышной своей формѣ, неуспѣвшій еще уложиться въ опредѣленную систему вѣроученія. Апостолы Петръ и Павелъ, Іуда и Іоаннъ указываютъ въ своихъ писаніяхъ ⁽¹⁾ только на двѣ особенности гностиковъ своего времени: на крайнюю нравственную рас-

(1) 2 посл. Петр. гл. 2, ст. 1 и 2, 10—12; 2-е посл. къ Тимое. гл. 3, ст. 1—8; посл. Іуды; 1-е посл. Іоанн. гл. 2, ст. 22, — гл. 4, ст. 3; 2-е посл. Іоанн. ст. 7.

пущенность и на отрицаніе истинности и дѣйствительности воплощенія І. Христа. Всесторонняго и вполне законченнаго своего развитія гностицизмъ достигаетъ уже во II вѣкѣ, въ системахъ Валентина, Сатурнина, Василида и Маркіона.

Какъ внѣшнее противодѣйствіе христіанству со стороны іудейско-языческаго міра пораждаетъ во II вѣкѣ апологетическую литературу, — такъ и внутреннее противодѣйствіе, въ формѣ лжеученій іудействующихъ, евіонеевъ и гностиковъ, даетъ начало другому классу церковной литературы, именно — литературѣ *полемической*. Но полемиическая литература начинается позже и развивается медленнѣе, чѣмъ литература апологетическая. До времени св. Иринея, изъ всѣхъ указанныхъ нами лжеученій, только одно лжеученіе іудействующихъ находитъ для себя полное и всестороннее опроверженіе въ писаніяхъ апостоловъ Павла и Варнавы. И притомъ, Павелъ и Варнава полемизируютъ противъ іудействующихъ не прямо, а только *косвенно*, такъ что въ строгомъ смыслѣ ихъ нельзя назвать первыми основателями полемиической христіанской литературы. Они не опровергаютъ пунктъ за пунктомъ лжеученія іудействующихъ, а только *по поводу* этого лжеученія раскрываютъ ту положительную истину, — что іудейство имѣетъ только временное и относительное значеніе, значеніе временнаго опекуна и наставника при чадахъ Божіихъ, — что оно есть только пророчественная тѣнь, которую бросаетъ отъ себя христіанство, и которая должна разсѣяться и исчезнуть, когда возсіяетъ истинный свѣтъ — Христось, — и что христіанство вполне замѣняетъ собою іудейство, есть единая вѣчная и универсальная религія, съ преизбыткомъ заключающая въ себѣ средства, необходимыя для спасенія. Слѣдующіе христіанскіе писатели, мужи апостольскіе, точно также раскрываютъ только положительныя истины христіанства, и вообще уклоняются отъ полемики съ еретиками своего времени, ограничиваясь одними только предостереженіями противъ нихъ вѣрующихъ. Первая поло-

вина II вѣка, уже по извѣстнымъ обстоятельствамъ, больше благопріятствовала развитію апологетической, чѣмъ полемической литературы. Только уже во второй половинѣ и въ особенности къ концу этого столѣтія, — когда, съ одной стороны, всѣ попытки христіанскихъ апологетовъ примирить христіанство съ язычествомъ оказались безъуспѣшными, а съ другой — внутреннее движеніе противъ христіанской истины, въ формѣ гностицизма, охватило почти всю христіанскую церковь, съ отдаленнаго востока и до крайняго запада ⁽¹⁾, и угрожало ей гораздо бѣльшею опасностью, чѣмъ всѣ внѣшнія гоненія и преслѣдованія, — начинается поворотъ въ направленіи христіанской письменности; апологетическая литература теряетъ свое преобладающее и господствующее значеніе, которое она имѣла въ первой и отчасти во второй половинѣ II вѣка, и ея мѣсто мало по малу начинаютъ занимать теперь литература полемическая. Виновникомъ этого поворота, основателемъ церковно-полемической литературы и самымъ первымъ богословомъ-полемистомъ, въ собственномъ смыслѣ этого слова, является св. Иринея еп. ліонскій.

Новое, полемическое направленіе церковно-христіанской литературы, которое началось твореніемъ св. Иринея противъ ересей, и которое, чѣмъ дальше, развивалось все шире и шире, должно было сдѣлаться и сдѣлалось гораздо плодотворнѣе для раскрытія христіанской истины, чѣмъ направленіе апологетическое. Борьба съ ересями, которыя касались самыхъ основъ христіанства, его главныхъ и существенныхъ догматовъ, вводила церковныхъ писателей въ болѣе глубокую, внутреннюю область христіанства, и представляла имъ болѣе широкія и трудныя задачи, чѣмъ борьба съ язычниками или іудеями. Борьба св. Иринея съ гностицизмомъ подтверждаетъ это въ полной степени. Раскрытіе христіанской истины у св. Иринея получа-

(1) *Contra haeres. lib. 1, praef. n. 2.*

еть совѣмъ другой характеръ, чѣмъ у его предшественниковъ—апологетовъ, и измѣняется какъ въ *содержаніи*, такъ и въ *направленіи*. Церковные писатели апологеты, въ своей борьбѣ съ язычествомъ, уже по самому существу дѣла и сообразно съ своею главною задачею должны были вращаться въ области общихъ ралигіозныхъ истинъ,—въ области такихъ истинъ, которыя въ одно и тоже время были и пунктами различія, и точками соприкосновенія у христіанства съ язычествомъ. Главною задачею апологетовъ, предшественниковъ св. Иринея, было защитить христіанство отъ разныхъ нареканій со стороны язычниковъ. Нужно было уяснить и доказать, что христіанство ни въ какомъ отношеніи не есть вредная и опасная религія, какъ представляли язычники, — что оно въ существѣ дѣла проповѣдуетъ и исповѣдуетъ тѣже самыя истины, которыя проходятъ и въ лучшихъ языческихъ системахъ, съ тѣмъ только различіемъ, что тамъ онѣ проходятъ въ смутныхъ и неопредѣленныхъ образахъ, среди множества самыхъ разнообразныхъ заблужденій, а въ христіанствѣ онѣ представляются въ своемъ настоящемъ, чистомъ и свѣтломъ видѣ. Такимъ образомъ, истины единобожія, божественнаго промышленія о мірѣ и человѣкѣ, духовность и безсмертіе души человеческой, паденіе и искупленіе, и нѣкоторыя другія обще-откровенныя истины, присущія и язычеству, должны были явиться самими главными предметами ученія у церковныхъ писателей въ ихъ борьбѣ съ язычествомъ. Такою же общностию догматическаго содержанія отличалась и апологія христіанской вѣры противъ іудейства. Здѣсь все дѣло состояло въ разъясненіи отношеній между христіанствомъ и іудействомъ и въ рѣшеніи слѣдующаго вопроса: пришелъ ли Обѣтованный Мессія — Искупитель, и исполнились ли на І. Христѣ ветхозавѣтныя пророчества? Совѣмъ другія задачи, и совѣмъ другіе и новые вопросы указывала и намѣчала христіанскимъ писателямъ борьба съ гностицизмомъ. Гностицизмъ не считалъ христіанство ре-

лигією вредною и опасною, подобно язычеству, и не отрицалъ въ немъ всякое божественное достоинство, подобно іудейству. Напротивъ, онъ признавалъ его религією самую лучшую изъ всѣхъ религій, высшею ступенью въ исторіи развитія челоѳчества. Тѣмъ не менѣе борьба съ гностицизмомъ была гораздо труднѣе и сложнѣе, чѣмъ борьба съ язычествомъ или іудействомъ. Признавая христіанство новою и болѣе совершенною религією, чѣмъ всѣ другія религіи, гностицизмъ понималъ его однакожь совершенно по своему, и извращалъ его въ самыхъ главныхъ и существенныхъ его основахъ. Задавшись цѣлію—сблизить и примирить самыя разнообразныя и противоположныя воззрѣнія древняго и новаго міра, религіозныя и философскія, восточныя и западныя, языческія, іудейскія и христіанскія,—гностицизмъ внесъ въ христіанство элементы совершенно чуждые и противоположные ему, сообщилъ ему совсѣмъ другой смыслъ и характеръ, чѣмъ какой имѣло оно на самомъ дѣлѣ,—и объяснялъ исторію божественнаго домостроительства—какъ въ ветхомъ, такъ и въ новомъ завѣтѣ—не на основаніи самого Откровенія, а на началахъ языческой философіи, греческой и восточной. Выходя изъ чисто языческаго представленія о Богѣ и Его отношеніи къ міру, гностицизмъ послѣдовательно извратилъ истинный смыслъ всего откровеннаго и христіанскаго ученія, и ученіе о мірѣ и челоѳкѣ, и исторію ветхаго завѣта, и ученіе о Христѣ и христіанствѣ, о послѣдней судьбѣ челоѳка и будущемъ мірѣ. Такимъ образомъ, св. Иринею въ борьбѣ его съ гностицизмомъ предстояло возстановить истинный смыслъ всей религіозной системы христіанства,—нужно было коснуться не только общихъ откровенныхъ истинъ, но и чисто христіанскихъ догматовъ, отбѣргаемыхъ или извращаемыхъ гностицизмомъ,—нужно было „ложному вѣдѣнію“, какъ называетъ Ириней гностическія системы своего времени, противопоставить „истинное вѣдѣніе“ по всѣмъ предметамъ и вопросамъ религіи. Задачу своей полемики съ гности-

цизмомъ и вмѣстѣ программу своей догматической системы самъ св. Иринея опредѣляетъ слѣдующимъ образомъ. „Истинное вѣдѣніе“, пишетъ онъ въ первой книгѣ своего творенія (1), „должно раскрыть противъ ложнаго вѣдѣнія весь ходъ дѣль и все домостроительство Божіе относительно рода человѣческаго, — объяснить, почему одинъ и тотъ же Богъ сотворилъ и временное и вѣчное, небесное и земное, — почему, будучи невидимъ, Онъ являлся пророкамъ, и не въ одномъ какомъ-нибудь видѣ, а въ различныхъ и многообразныхъ видахъ; истинное вѣдѣніе должно показать, почему былъ не одинъ, а много завѣтовъ съ человѣческимъ родомъ, и какое отличительное свойство каждаго изъ нихъ; оно должно, далѣе, объяснить, почему Слово стало плотію и пострадало, и почему пришествіе Сына Божія открылось въ послѣднія времена, т. е. въ концѣ, а не въ началѣ; наконецъ, истинное вѣдѣніе должно сообщить, что содержится въ писаніи о будущемъ мірѣ, какимъ образомъ *сіе смертное тѣло облечется въ безсмертіе, и тлѣнное въ нетлѣніе*“ (1 Кор. 15, 54). Раскрытіе христіанской истины у св. Иринея измѣняется, сравнительно съ его предшественниками апологетами, не только по содержанію, но и по самому направленію и характеру. Св. Иринея указываетъ совсѣмъ другой, новый путь раскрытія, чѣмъ какимъ шли его предшественники, и переноситъ христіанскую истину изъ области отвѣченной въ область положительную, историческую, въ область св. писанія и преданія. Эта особенность догматической системы св. Иринея опять требовалась условіями его полемики съ гностицизмомъ. Обязанный своимъ происхожденіемъ самымъ разнообразнымъ и противоположнымъ источникамъ, языческимъ, іудейскимъ и христіанскимъ, гностицизмъ пользовался всѣми этими источниками одинаково произвольно, заимствуя изъ нихъ только то, что подхо-

(1) Сар. 10, п. 3.

дѣло подѣ его заранѣе составленныя теоріи, и отвергая все остальное. Въ теоріи предпочитая христіанство всѣмъ другимъ религіямъ, на практикѣ гностицизмъ и имъ пользовался точно также безцеремонно, какъ и всѣми другими источниками знанія. По свидѣтельству св. Иринея (¹), гностики не признавали вполнѣ—ни авторитета св. писанія, ни авторитета церковнаго преданія, хотя и пользовались какъ тѣмъ, такъ и другимъ; когда ихъ обличали отъ писанія, они ссылались на преданіе,—а когда имъ указывали на преданіе, они обращались къ писанію, отвергая въ первомъ случаѣ писаніе, а во второмъ—преданіе (²). Единственнымъ руководительнымъ началомъ въ дѣлахъ вѣры и знанія и единственнымъ источникомъ и мѣриломъ истины, высшимъ всѣхъ источниковъ, гностицизмъ признавалъ такъ называемое въ его системахъ „высшее вѣдѣніе“, присущее якобы только однимъ людямъ духовнымъ—„пневматикамъ“,—т. е. признавалъ простой человѣческой разумъ, личныя, чисто субъективныя воззрѣнія, и отрицалъ обязательность всякаго внѣшняго авторитета. Такимъ образомъ, св. Иринею въ борьбѣ его съ гностицизмомъ нужно было прежде всего и главнымъ образомъ разрушить этотъ руководительный и основной принципъ гностицизма, и въ противоположность ему выставить другой, болѣе вѣрный и надежный принципъ религіознаго знанія, авторитетъ св. писанія и преданія. И дѣйствительно, св. Иринею—первый изъ церковныхъ писателей научно устанавливаетъ и опредѣляетъ этотъ единственно - непогрѣшимый источникъ вѣры и религіознаго знанія, и развиваетъ изъ него всю свою догматическую систему.

Мы должны указать еще на одну особенность догматической системы св. Иринея, которая, нисколько не завися отъ условій и требованій его полемики съ

(¹) Contr. haeres. lib. III, cap. 2.

(²) Ibid.

гностицизмомъ, опредѣляется уже его личнымъ характеромъ и извѣстнымъ его положеніемъ въ исторіи древней церкви. Особенность эта касается самаго строя и образа его догматическихъ воззрѣній, и рѣзко отличаетъ его отъ всѣхъ современныхъ церковныхъ писателей, какъ восточныхъ, такъ и западныхъ. Св. Иринеи въ строгомъ смыслѣ не можетъ быть названъ ни чисто восточнымъ, ни чисто западнымъ церковнымъ писателемъ; какъ въ своей практической дѣятельности онъ является посредникомъ—примирителемъ между Востокомъ и Западомъ, между римскою и малоазійскими церквами, по поводу разныхъ церковныхъ вопросовъ,—такъ и въ своемъ ученіи онъ гармонически примиряетъ и соединяетъ всѣ особенности религіознаго образа воззрѣній и восточныхъ и западныхъ церковныхъ писателей. Уже съ самаго начала христіанской церкви, съ вѣка апостольскаго, замѣчаются два способа усвоенія христіанской истины, и два различныхъ направленія въ христіанскомъ догматическомъ ученіи,—изъ которыхъ одно можетъ быть названо преимущественно *теологическимъ*, а другое—преимущественно *антропологическимъ* направленіемъ. Первое изъ этихъ направленій преобладаетъ въ писаніяхъ ап. Іоанна, второе—въ посланіяхъ ап. Павла. Особенность теологическаго направленія состоитъ въ томъ, что оно главною своею основою и самымъ первымъ, исходнымъ своимъ пунктомъ ставитъ понятіе о Богѣ, изъ котораго оно потомъ съ строго-логическою послѣдовательностію выводитъ уже и всѣ другіе пункты христіанскаго ученія, ученіе о Богѣ-Словѣ и Духѣ Святѣ, ученіе о мірѣ и человѣкѣ, и т. д. Это направленіе идетъ такъ образомъ нисходящимъ путемъ,—отъ общаго понятія о Богѣ оно постепенно переходитъ къ ученію о Сынѣ и Духѣ, о мірѣ и человѣкѣ, и т. д. Напротивъ, антропологическое направленіе идетъ совершенно обратнымъ, восходящимъ путемъ въ дѣлѣ раскрытія христіанской истины; главною основою и исходнымъ своимъ пунктомъ оно ставитъ ученіе о мірѣ и человѣкѣ, и въ частности—уче-

ніе о противоположности между грѣхомъ и благодатію въ жизни искупленнаго и возрожденнаго человѣка,— и отсюда уже точно также строго логически переходитъ къ ученію о Словѣ и Духѣ Святомъ и вообще къ ученію о Богѣ. Въ первомъ направленіи, которое проходитъ преимущественно у восточныхъ церковныхъ писателей, преобладаетъ главнымъ образомъ отвлеченный, теоретическій элементъ,—а во второмъ, которое проходитъ у западныхъ церковныхъ писателей, преобладаетъ почти исключительно элементъ практической. Въ ученіи напр. о Сынѣ и Духѣ Святомъ послѣдователи перваго направленія все свое вниманіе обращаютъ главнымъ образомъ на ихъ вѣчное, домірное бытіе и на ихъ внутреннее, впостасное отношеніе къ Богу Отцу; и гораздо меньше касаются Ихъ временнаго явленія въ міръ для искупленія и возрожденія человѣчества. Напротивъ, послѣдователи втораго направленія главнымъ предметомъ своего ученія ставятъ этотъ именно послѣдній пунктъ, т. е. временное явленіе въ міръ Сына и Духа Святаго, ихъ искупительное и спасительное значеніе для человѣчества,—и мало касаются вопроса о вѣчномъ, домірномъ бытіи Сына и Духа. Исключительное слѣдованіе какому-нибудь одному изъ этихъ направленій въ раскрытіи христіанской истины, очевидно, легко могло вести къ крайностямъ и односторонностямъ; ни то, ни другое направленіе въ отдѣльности не могло давать цѣльнаго, полнаго и всесторонняго представленія христіанской истины. Такъ уже у нѣкоторыхъ восточныхъ церковныхъ писателей II вѣка (Татіанъ, Теофилъ антиохійскій) ученіе о Сынѣ Божіемъ является ученіемъ о Немъ, какъ только о Божественномъ Логосѣ, Словѣ Бога Отца,—а собственно христология, т. е. ученіе о Немъ, какъ о Христѣ-Искупителѣ, явившемся въ міръ для спасенія людей, воплотившемся и пострадавшемъ за нихъ, является у этихъ писателей слабою, или—далеко неполною. У западныхъ церковныхъ писателей, державшихся преимущественно антропологическаго направленія, могла

явиться съ теченіемъ времени другая крайность—отсутствіе догматическаго и исключительное преобладаніе нравственно-практическаго элемента. Поэтому, почти уже въ то самое время, когда стало замѣтнымъ различіе двухъ указанныхъ нами направленій въ раскрытіи христіанской истины, появилось третье, *посредствующее* направленіе,—главною задачею котораго было примирить и соединить въ одно стройное, гармоническое цѣлое—какъ теологическій, такъ и антропологическій способъ представленія христіанской истины. По мнѣнію Дункера (1), св. Поликарпъ, еп. смирнскій, былъ первымъ церковнымъ писателемъ, въ ученіи котораго уже отчасти сливаются и соединяются—какъ теологическое, такъ и антропологическое направленіе; на немъ одинаково отразились и образъ возрѣній ап. Іоанна и способъ представленій ап. Павла. Но полнымъ и совершенно законченнымъ это примиреніе обоихъ направленій является въ догматической системѣ ученика Поликарпова—св. Иринея ліонскаго, который былъ поставленъ для этого въ самыхъ благопріятныхъ обстоятельствахъ. По своему происхожденію и воспитанію онъ принадлежалъ Востоку,—родиною его было мѣстечко въ окрестностяхъ Смирны, первую половину своей жизни онъ провелъ въ Малой Азіи, подъ руководствомъ св. Поликарпа,—а по своей общественной дѣятельности онъ принадлежалъ Западу,—онъ былъ сначала пресвитеромъ, а потомъ и епископомъ въ Ліонѣ, до самой своей смерти. Онъ въ совершенствѣ былъ знакомъ и съ духомъ восточныхъ, и съ духомъ западныхъ церковныхъ писателей. Для него больше, чѣмъ для кого-нибудь другаго, было очевидно, къ какимъ крайностямъ могло повести въ послѣдствіи исключительное преобладаніе—или одного теологическаго, или одного антропологическаго направленія въ дѣлѣ раскрытія христіанской истины. И вотъ, св. Ириней въ своей

(1) Des heiligen Irenäus Christologie, von Ludwig Duncker.—Götting. 1843 г.

догматической системѣ представляетъ вполне удачную попытку примиренія и соединенія обоихъ указанныхъ направлений въ одно стройное, гармоническое цѣлое. Догматическая система Иринея не подходитъ въ частности ни къ одной современной ему системѣ, но совмѣщаетъ въ себѣ всѣ особенности системъ—и восточныхъ и западныхъ церковныхъ писателей; она совмѣщаетъ въ себѣ и теологическое направленіе Востока и антропологическое направленіе Запада. Такъ, въ ученіи о Лицѣ Иисуса Христа, — которое, какъ и у всѣхъ другихъ церковныхъ писателей его времени, составляетъ главный центральный пунктъ всей его догматической системы,—св. Иринея говоритъ одинаково подробно—и о Его вѣчномъ, домірномъ бытіи, по образцу восточныхъ церковныхъ писателей,—и о Его временномъ явленіи въ міръ, о Его воплощеніи и искупленіи, по образцу западн. церк. писателей.

Послѣ этихъ предварительныхъ замѣчаній, необходимыхъ—по нашему мнѣнію—для правильной оцѣнки и вѣрнаго пониманія и представленія догматической системы св. Иринея, ея сущности, духа и характера, мы перейдемъ къ самому изложенію этой системы. Мы начнемъ съ ученія Иринея о св. писаніи и св. преданіи, какъ съ такого пункта, изъ котораго исходятъ, и которымъ объясняются и доказываются всѣ положенія догматической системы св. Иринея.

II.

Отношеніе гностиковъ къ св. писанію и преданію вообще. — Особенности въ отношеніяхъ къ писанію гностиковъ—пантеистовъ и гностиковъ-дуалистовъ.—Ученіе св. Иринея о свящ. писаніи новаго завѣта.—Ученіе о божественномъ происхожденіи и богодухновенности книгъ ветхаго завѣта; опроверженіе теоріи Маркіона о в. и н. завѣтахъ. — Ученіе о руководительномъ началѣ при толкованіи писаній.—Ученіе св. Иринея о св. преданіи. — Церковное преданіе, какъ другой источникъ вѣры; церковь—единственная непогрѣшная хранительница преданія; условія цѣлости и неповрежденности преданія.

Ученіе св. Иринея о свящ. писаніи и преданіи, какъ въ общемъ своемъ строѣ, такъ и во всѣхъ своихъ

частностяхъ и подробностяхъ, въ полной степени опредѣляется полемикой его съ гностицизмомъ. Св. Иринеи въ своемъ ученіи объ этомъ предметѣ касается только тѣхъ именно пунктовъ и вопросовъ, которые прямо требовались и непосредственно вытекали изъ тѣхъ или другихъ отношеній къ писанію и преданію современныхъ ему гностиковъ. Общаго отношенія гностиковъ къ писанію и преданію мы уже отчасти касались; мы замѣтили, что это отношеніе было въ высшей степени произвольно; вполне и во всей цѣлостности гностики не признавали—ни св. писанія, ни церк. преданія, и не считали ихъ единственными непогрѣшимыми источниками вѣры и религіознаго знанія,—заимствуя изъ нихъ только то, что подходило къ ихъ теоріямъ, и пользуясь ими наравнѣ съ другими источниками чисто человѣческаго происхожденія. Это общее отношеніе гностиковъ къ писанію и преданію св. Иринеи опредѣляетъ слѣдующимъ образомъ. „Когда обличаютъ ихъ (гностиковъ) изъ писаній, говоритъ онъ ⁽¹⁾, они обвиняютъ писанія,—будто они неправильны, не имѣютъ авторитета, и различны по изложенію, и будто истина не можетъ быть открыта изъ нихъ тѣми, кто не знаетъ преданія,—ибо, говорятъ, истина предана не чрезъ письма, но живымъ голосомъ... А когда отсылаютъ ихъ къ преданію,—которое происходитъ чрезъ апостоловъ, и сохраняется въ церквахъ чрезъ преемство пресвитеровъ,—то они противятся и преданію, и утверждаютъ, что они премудрѣе не только пресвитеровъ, но и апостоловъ, и что только они нашли чистую истину. Ибо, говорятъ, апостолы примѣшивали къ словамъ Спасителя и нѣчто отъ закона; да и не только апостолы, но и самъ Господь говорилъ иногда отъ Диміурга, иногда отъ середины, а иногда отъ высоты,—а они будто знаютъ сокровенное таинство несомнѣнно, неповрежденно и чисто“.

(1) Contr. haeres. lib. III, cap. 2, n. 1 et 2.

Въ ученіи о *св. писаніи* въ частности двѣ главныя группы гностицизма—пантеистическая (Валентинъ и его школа) и дуалистическая (Сатурнинъ, Василидъ, Маркіонъ, и др.)⁽¹⁾, одинаково не признавая его единственнымъ непогрѣшимымъ источникомъ вѣры и религіознаго знанія, и одинаково не принимая его въ полномъ и цѣлостномъ его видѣ, въ дальнѣйшихъ своихъ положеніяхъ значительно разнились между собою, сообразно съ особенностями своихъ системъ. Гносисъ пантеистическій смотрѣлъ на исторію міра и человѣчества, какъ на постепенное саморазвитіе и самообнаруженіе Существа высочайшаго; язычество составляетъ первую и самую низшую ступень этого саморазвитія и самообнаруженія, іудейство — вторую, а христіанство — третью и болѣе высшую ступень, чѣмъ язычество и іудейство. По этому взгляду, древній міръ существенно не отличается отъ новаго міра и христіанства; и тамъ и здѣсь дѣйствуетъ одно и тоже Божество, — только въ древнемъ мірѣ Оно дѣйствовало въ гораздо меньшей степени, чѣмъ дѣйствуетъ теперъ въ новомъ, христіанскомъ мірѣ. Христіанство явилось естественно, выро-

(1) Въ богословской литературѣ существуетъ нѣсколько различныхъ классификацій гностицизма. *Неандеръ* (Genetische Entwickel. der gnost. Systeme), принимая за точку дѣленія отношеніе гностиковъ къ іудейству, дѣлитъ гностич. системы на іудейскія и антиіудейскія. *Гизелеръ* (Allgemeine Lit. Zeitung, 1823 г.) беретъ за точку дѣленія мѣсто происхожденія гностич. системъ, и дѣлитъ всѣхъ гностиковъ на сирійскихъ, египетскихъ и малоазійскихъ. *Маттеръ* (Histoire critique du gnosticisme) дѣлитъ гностицизмъ на пять группъ: въ первой группѣ онъ помѣщаетъ системы самыхъ первыхъ гностиковъ, напр. Керивеа, Симона волхва; ко второй группѣ онъ относитъ гностиковъ сирійскихъ; третью и четвертую группы составляютъ у него гностики египетскіе, пятую — маркіониты. *Бауръ* (Die chrisliche Gnosis) беретъ за точку дѣленія отношеніе гностиковъ къ язычеству, христіанству и іудейству, и дѣлитъ гностич. системы на три группы... Изъ всѣхъ дѣленій гностицизма болѣе лучшимъ и болѣе соответствующимъ существу дѣла намъ кажется дѣленіе гностическихъ системъ на двѣ группы—на группу гностиковъ—пантеистовъ, и на группу гностиковъ—дуалистовъ, которое съ нѣкоторыми незначительными измѣненіями проходитъ у *Риттера* и *Мосейма*.

дившись изъ язычества и іудейства. Таже божественная сила, которая дѣйствовала чрезъ Христа и апостоловъ въ новомъ мірѣ, дѣйствовала — и чрезъ лучшихъ языческихъ философовъ и чрезъ іудейскихъ пророковъ—въ древнемъ мірѣ. Вслѣдствіе такого взгляда на язычество, іудейство и христіанство, гностики-пантеисты, съ одной стороны, признавали извѣстную степень божественности не только въ св. писаніи новаго завѣта, но и въ св. писаніи ветхаго завѣта; но, съ другой стороны, вслѣдствіе указаннаго сближенія іудейства и христіанства съ язычествомъ, божественный авторитетъ свящ. книгъ обоихъ завѣтовъ падалъ у гностиковъ-пантеистовъ до самой низшей степени; они почти приравнивали ихъ къ произведеніямъ языческихъ философовъ; ученіе Христа и апостоловъ являлось у нихъ почти одинаковой цѣнности съ ученіемъ Пифагора, Платона, и др. И во всей исторіи христіанства никто съ такимъ пренебреженіемъ не относился къ ученію Христа и апостоловъ, и никто такъ произвольно не обращался съ книгами новаго завѣта, и преимущественно съ каноническими евангеліями, какъ гностики-пантеисты, Валентинъ и его школа. Св. Иринея, какъ видно изъ его творенія ⁽¹⁾, особенно возмущался крайне пренебрежительнымъ, или, какъ онъ выражается ⁽²⁾, „дерзкимъ“ обращеніемъ учениковъ и послѣдователей Валентина съ новозавѣтными евангеліями,—его возмущало положительное искаженіе этихъ евангелій, отрицаніе нѣкоторыхъ подлинныхъ и составленіе новыхъ, подложныхъ евангелій, выдаваемыхъ валентиніанами за евангелія подлинныя, апостольскія. Вотъ почему, въ своемъ ученіи о св. писаніи нов. завѣта противъ гностиковъ-пантеистовъ св. Иринея преимущественно говоритъ о новозавѣтныхъ евангеліяхъ, и въ особенности настаиваетъ, какъ увидимъ ниже,

⁽¹⁾ Contr. haeres. lib. III, cap. II, n. 9.

⁽²⁾ Ibid.

именно на *четверичномъ* числѣ этихъ евангелій,—между тѣмъ какъ другихъ книгъ н. завѣта онъ касается только слегка и въ самыхъ общихъ чертахъ. Гностики-дуалисты смотрѣли на св. писаніе иначе, чѣмъ гностики-пантеисты. Дуалистическій гносисъ смотрѣлъ на исторію міра и человѣчества, какъ на постоянную борьбу двухъ противоположныхъ и враждебныхъ другъ-другу началъ—добраго и злаго, божественнаго и матеріальнаго. Въ древнемъ мірѣ доброе и божественное начало было безсильно, и въ полной почти степени подавлялось злымъ началомъ; самъ іудейскій Богъ находился въ подчиненномъ и зависимомъ отношеніи къ этому началу, которое было господствующимъ и преобладающимъ началомъ въ жизни древняго человѣчества. Ни въ язычествѣ, ни въ іудействѣ не было ничего истиннаго и добраго; ни язычество, ни іудейство не имѣли никакого представленія объ истинномъ и высочайшемъ Богѣ,—такъ какъ Богъ іудейскій—совершенно не то, что Богъ истинный, высочайшій. Доброе и божественное начало стало господствовать въ мірѣ и преобладать надъ злымъ началомъ только съ явленіемъ Христа и христіанства. Іудейство и язычество не только не имѣютъ никакого соотвѣтствія съ христіанствомъ, но даже положительно ему противоположны, какъ зло и несовершенство противоположны добру и совершенству. Въ силу этой противоположности между древнимъ и новымъ міромъ, гностики-дуалисты положительно отрицали божественное происхожденіе и всякое значеніе въ дѣлѣ вѣры свящ. книгъ ветхаго завѣта, считая ихъ произведеніями въ высшей степени слабыми и несовершенными, въ которыхъ нѣтъ даже и тѣни истины. На томъ же самомъ основаніи они отвергали и тѣ изъ книгъ н. завѣта, въ которыхъ проводится связь между ветхозавѣтнымъ и новозавѣтнымъ домостроительствомъ, между іудействомъ и христіанствомъ. Противъ этихъ-то гностиковъ, въ лицѣ Маркіона,—въ системѣ котораго противоположность между в. и н. завѣтами была доведена до крайней степени,—св. Иринеи и раскрываетъ ученіе о божествен-

номъ происхожденіи и богодухновенности книгъ ветхаго завѣта.

Не признавая божественности, необходимости и обязательности въ дѣлахъ вѣры всего св. писанія в. и н. завѣта въ цѣломъ его объемѣ, гностики—и пантеисты и дуалисты—въ высшей степени произвольно обращались и съ тѣми книгами, которыя они признавали и которыми пользовались, — намѣренно и недобросовѣстно извращали ихъ, искажали и переименовывали, и старались отыскивать въ нихъ смыслъ, какого на самомъ дѣлѣ въ нихъ не было. Въ своемъ трактатѣ противъ ересей св. Ириней подробно и обстоятельно передаетъ (¹), — какъ напр. валентиніане „при помощи превратнаго истолкованія и неблагонамѣреннаго изъясненія писаній“—по его собственному выраженію (²), старались оправдать всю свою полуязыческую, полухристіанскую систему, находя для каждаго своего положенія какое-нибудь мѣсто изъ св. писанія, въ особенности изъ евангелія Іоанна, которымъ они пользовались преимущественно предъ всѣми книгами в. и н. завѣта. Несмотря на то, что всѣ вообще гностическія системы были существенно противоположны духу и смыслу—какъ ветхаго, такъ и новаго завѣта, гностики всегда однакожь старались опираться либо на ученіи ветхаго, либо на ученіи новаго завѣта,—и посредствомъ ложнаго толкованія разныхъ мѣстъ писанія всегда обыкновенно достигали своей цѣли. Въ оправданіе своего произвольнаго толкованія писаній, гностики, по свидѣтельству св. Ириней (³), придумали даже особую теорію, такъ называемую теорію *приспособленія*. По этой теоріи, Христосъ и апостолы не всегда говорили то, что думали, а обыкновенно *приспособлялись* къ понятіямъ, мнѣніямъ и предразсудкамъ своихъ слушате-

(¹) Contr. haeres. lib. 1, cap. 3, 8, 16, 18, 19, и др.

(²) Ibid., lib. 1, cap. 3. 8.

(³) Ibid., lib. III, cap. 5.

лей, — съ іудеями говорили иначе, съ язычниками — иначе. „Для слѣпыхъ, передаетъ св. Иринея (1), они выдумывали будто бы басни сообразно съ ихъ слѣпотою, для слабыхъ — сообразно съ ихъ слабостію, для заблуждающихся — сообразно съ ихъ заблужденіемъ. Тѣмъ, которые Диміурга считали истиннымъ Богомъ, они проповѣдывали о Диміургѣ, — а тѣмъ, которые были способны возвыситься до понятія о Существѣ-высочайшемъ и неизреченномъ, они излагали неизреченную тайну посредствомъ притчей и загадокъ“. Такимъ образомъ, нѣтъ никакой необходимости, выводили отсюда гностики, буквально принимать все, что содержится въ писаніи; люди съ высшимъ духовно-религіознымъ развитіемъ, способные непосредственно созерцать само Существо высочайшее, должны быть выше мертвой буквы, должны умѣть различать въ св. писаніи истинное отъ ложнаго, чувственное и образное отъ духовнаго и таинственнаго. Противъ этого ложнаго способа толкованія писаній св. Иринея раскрываетъ въ своемъ трактатѣ истинный способъ толкованія, указывая и вынося то главное руководительное начало, которое только одно можетъ вести къ правильному пониманію истиннаго смысла и духа писанія — какъ ветхаго, такъ и новаго завѣта.

Такимъ образомъ, все ученіе Иринея о св. писаніи, сообразно съ требованіями его полемики съ гностицизмомъ, состоитъ изъ слѣдующихъ трехъ пунктовъ: о каноническихъ евангеліяхъ и другихъ новозавѣтныхъ книгахъ (преимущественно противъ гностиковъ-пантеистовъ), о божественномъ происхожденіи и богодуховенности книгъ ветхаго завѣта (противъ Маркіона и вообще гностиковъ-дуалистовъ), и, наконецъ, о способѣ и руководительномъ началѣ толкованія св. писанія (противъ и тѣхъ и другихъ гностиковъ).

(1) Contr. haeres, lib. III, п. 1.

Главнымъ основаніемъ; на которомъ зиждется все христіанское вѣроученіе, „столпомъ и утверженіемъ церкви“—по выраженію св. Иринея (¹)—служать четыре новозавѣтн. *Евангелія*, написанныя непосредственными учениками и самовидцами Господа. Эти евангелія, продолжаетъ Иринея (²), суть слѣдующія: Евангеліе Матѳея, написанное на еврейскомъ языкѣ, и изданное у евреевъ,—Евангеліе Марка, въ которомъ заключено ученіе ап. Петра, такъ какъ Маркъ былъ его ученикомъ и истолкователемъ,—Евангеліе Луки, спутника ап. Павла, въ которомъ изложена проповѣдь этого апостола,—и наконецъ, евангеліе возлюбленнаго ученика Господня—Іоанна, написанное имъ во время пребыванія его въ Малой Азіи, въ Ефесѣ. Такимъ образомъ, подлинно—апостольскихъ евангелій, съ признаками несомнѣнно—апостольскаго происхожденія, достовѣрныхъ и непогрѣшимыхъ, существуетъ въ церкви только *четыре*; и „невозможно, говоритъ Иринея (³), чтобы евангелій было больше или меньше, чѣмъ сколько существуетъ ихъ въ церкви“. „Послѣдователи же Валентина, продолжаетъ онъ (⁴), безъ всякаго страха предлагаютъ свои сочиненія и хвалятся, что имѣютъ больше евангелій, чѣмъ сколько ихъ есть. Они дошли до такой дерзости, что свое недавнее сочиненіе озаглавливаютъ „Евангеліемъ истины“, хотя оно ни въ чемъ несогласно съ евангеліями апостоловъ, такъ что у нихъ и евангелія нѣтъ безъ богохульства. Ибо если выставленное ими евангеліе истинно, а между тѣмъ вовсе не сходно съ тѣми, которыя намъ преданы апостолами, то желающіе могутъ узнать—какъ самыя писанія показываютъ,—что оно не есть преданное апостолами евангеліе истины. А что тѣ евангелія одни суть истинныя

(¹) Contr. haeres., lib. III. cap. 11.

• (²) Ibid., cap. I.

(³) Ibid., lib. III, cap. 11. n. 8.

(⁴) Ibid., n. 9.

и достовѣрныя, и не можетъ быть ихъ ни больше, ни меньше тѣхъ, которыя упомянуты выше,—это я уже доказалъ многими доводами“. Такимъ образомъ, главное положеніе, на которомъ особенно останавливается св. Иринеи въ своемъ ученіи о евангеліяхъ, и которое непосредственно вытекало изъ отношеній къ евангеліямъ гностиковъ—пантеистовъ, послѣдователей Валентина, состоитъ въ томъ, что подлинно—апостольскихъ евангелій только четыре, и что ихъ не можетъ быть ни больше, ни меньше этого числа. „Доводы“, о которыхъ упоминаетъ Иринеи въ приведенномъ мѣстѣ, и посредствомъ которыхъ онъ старается доказать это положеніе, состоятъ въ слѣдующемъ. Евангелій должно быть четыре, во первыхъ, сообразно съ четырьмя вѣтрами и съ четырьмя странами земли. Сущность этого доказательства, по св. Иринею (¹), заключается въ томъ, что Евангеліе есть „столпъ и утвержденіе церкви“, что оно необходимо для церкви, какъ основаніе всей нравственно-религіозной ея жизни; а церковь разсѣяна по всѣмъ четыремъ странамъ свѣта; слѣдов. вполне цѣлесообразно, чтобы каждой странѣ свѣта соотвѣтствовало особое Евангеліе,—и было бы нецѣлесообразно, если бы евангелій было—или больше, или меньше, чѣмъ сколько странъ свѣта, въ которыхъ разсѣяны члены Христовой церкви. Затѣмъ, четверичное число евангелій должно было соотвѣтствовать, по предвѣчнымъ намѣреніямъ Промысла, четыремъ завѣтамъ, которые даны были Богомъ человечеству,—завѣту данному при Адамѣ до потопа,—завѣту, данному послѣ потопа при Ноѣ,—законодательству при Моисеѣ,—и, наконецъ, четвертому и послѣднему завѣту—христіанскому, сокращающему въ себѣ всѣ остальные завѣты (²). Это доказательство, какъ и предъидущее, очевидно, имѣетъ въ своей основѣ идею стройности и гармоніи въ исторіи божь-

(¹) *Contra haeres.*, lib. III, cap. 11. n. 8.

(²) *Ibid.*

ственного домостроительства,—на что указываетъ отчасти и самъ Ириней: „такъ какъ Богъ, говоритъ онъ ⁽¹⁾, сотворилъ все стройно и согласно, то и евангелію надлежало имѣть видъ благоустроенный и складный“. Евангеліе служитъ выраженіемъ новаго христіанскаго завѣта; но такъ какъ этотъ завѣтъ сокращаетъ и заключаетъ въ себѣ и всѣ прежніе завѣты, въ разное время даваемые Богомъ человѣку;—то ясно отсюда, что евангеліе, будучи выраженіемъ четвертаго завѣта, служитъ въ то же время выраженіемъ и трехъ остальныхъ завѣтовъ. Отсюда опять въ высшей степени цѣлесообразно, что евангелій именно четыре, а не больше и не меньше; большее или меньшее число евангелій не соотвѣтствовало бы той дивной гармоніи, какая замѣчается въ исторіи божественнаго домостроительства. Наконецъ, самое главное доказательство именно четверичнаго числа евангелій, а не большаго или меньшаго, св. Ириней видитъ въ соотвѣтствіи евангелій четыремъ апокалипсическимъ животнымъ—херувимамъ, на которыхъ отъ вѣчности возсѣдаетъ „все устрояющее и все содержащее Слово ⁽²⁾“. Сила этого доказательства состоитъ въ томъ, что Евангеліе должно служить выраженіемъ четырехъ видовъ или образовъ дѣятельности Сына Божія, на которые указывается въ Апокалипсисѣ (гл. IV) подъ символомъ четырехъ животныхъ—херувимовъ. Первое животное, говорится въ Апокалипсисѣ, подобно льву, и указываетъ на предвѣчное господство и царскую власть Бога—Слова; это же самое выражаетъ собою и евангеліе Іоанна, описывая вѣчное и славное рожденіе Сына отъ Отца, какъ Бога отъ Бога: „въ началѣ было Слово и Слово было у Бога, и Богъ было Слово. И все произошло чрезъ Него, и безъ Него ни что не произошло“ (Іоан. 1, 1.) ⁽³⁾.

(1) Ibid., n. 9.

(2) Contr. haeres., lib. III, cap. 11, n. 8.

(3) Ibid.

Второе животное подобно волу, и означает первосвященническое и священнодѣйственное служеніе Сына; на это же самое служеніе, по словамъ Иринея (¹), указываетъ и евангеліе Луки; оно начинается разсказомъ о священникѣ Захаріи, приносящемъ Богу жертву; это значить, что Агнецъ, предъопредѣленный отъ вѣчности для закланія за грѣхи міра былъ уже готовъ, и что вѣчный первосвященникъ уже явился, чтобы принести Богу жертву за грѣхи человѣч. рода. Третье животное, на которомъ возсѣдало Слово, имѣло лицо человѣка, и указывало на явленіе Сына Божія въ образѣ и видѣ человѣческомъ; и евангеліе Матѳея тоже главнымъ образомъ возвѣщаетъ о человѣчествѣ Иисуса Христа, представляя Его сыномъ Іосифа и Маріи, „кроткимъ и смиренно чувствующимъ человѣкомъ (²)“. Наконецъ, четвертое животное подобно орлу летящему, и указываетъ на присутствіе въ церкви Духа Святаго, ниспосланнаго Богомъ Отцемъ за заслуги Сына Божія; присутствіе же Духа Святаго въ церкви выражаетъ собою, по словамъ Иринея (³), и евангеліе отъ Марка, написанное въ формѣ сжатаго и бѣлаго разсказа, потому что таковъ именно пророческій духъ. „Такимъ образомъ, заключаетъ св. Иринея (⁴), какова дѣятельность Сына Божія, таковъ и видъ животныхъ,—и каковъ видъ животныхъ, таковъ и характеръ Евангелія. Четверовидны животныя, четверовидно и Евангеліе, четверовидна и дѣятельность Господа“. Полное соотвѣтствіе евангелій четыремъ образамъ дѣятельности или служенія Иисуса Христа составляетъ, по мнѣнію Иринея (⁵), несомнѣнное доказательство ихъ подлинно—апостольскаго происхожденія, ихъ истинности и достовѣрности;

(¹) Ibid.

(²) Ibid.

(³) Contr. haeres., lib. III, cap. 11, n. 8.

(⁴) Ibid.

(⁵) Ibid.

всѣ другія евангелія, выдаваемыя съ именами апостоловъ, неподлинны и недостовѣрны,—потому что подлинныхъ евангелій можетъ быть только четыре, ни больше, ни меньше.

Кромѣ евангелій, св. Иринея касается въ разныхъ мѣстахъ своего творенія и другихъ, почти всѣхъ, новозавѣтныхъ писаній. Онъ не только просто ссылается на новозавѣтныя книги св. писанія, но обыкновенно приводитъ изъ нихъ цѣлыя мѣста, иногда довольно обширныя,—приводитъ съ обозначеніемъ автора каждой книги, и большею частію буквально въ томъ видѣ, въ какомъ читаются эти мѣста и въ настоящее время. Съ именемъ Луки онъ цитуетъ книгу Дѣяній апостольскихъ, съ именемъ Павла онъ приводитъ всѣ его посланія, извѣстныя въ настоящее время; изъ посланій Петровыхъ онъ не упоминаетъ только о *второмъ*, изъ писаній Иоанна не упоминаетъ только о *третьемъ* его посланіи, и нигдѣ не цитуетъ посланія Іуды. Такимъ образомъ, по творенію Иринея можно воспроизвести почти весь существующій теперь канонъ новозавѣтныхъ книгъ св. писанія. Но пользуясь постоянно въ своемъ твореніи почти всѣми новозавѣтными книгами, и этимъ уже самымъ утверждая фактъ ихъ подлинно—апостольскаго происхожденія и богодухновенности, св. Иринея нигдѣ однакожъ не останавливается на этомъ фактѣ подробно, и не доказываетъ подлинности и богодухновенности новозавѣтныхъ книгъ спеціально. Въ самомъ началѣ третьей книги своего творенія (¹), съ которой собственно и начинается его ученіе о св. писаніи и преданіи, какъ источникахъ христіанской вѣры, онъ просто указываетъ только на тотъ фактъ,—что апостолы стали проповѣдывать и затѣмъ излагать свою проповѣдь въ писаніяхъ уже тогда, когда они получили „совершеннѣйшее знаніе—*perfectam agnitionem*“, когда Спаситель вознесся уже на небо и ниспослалъ имъ Духа Святаго, и апостолы „*induti sunt superveni-*

(¹) Ibid. cap. I.

entis Spiritus Sancti virtutem ex alto“—т. е. были облечены свыше силою Духа Святаго, и были исполнены всѣми Его божественными дарами. Отсюда уже само собою слѣдуетъ, что и проповѣдь апостоловъ и всѣ ихъ писанія, составленные уже послѣ сошествія на нихъ Духа и облеченія ихъ чрезвычайными божественными дарами, должны мыслиться истинными и богодухновенными произведеніями, дѣломъ Самого Святаго Духа. Гностики-пантеисты, противъ которыхъ Иринею раскрываетъ свое ученіе о св. писаніи новаго завѣта, въ принципѣ не отрицали богодухновенности писанія; только они понимали эту богодухновенность въ самомъ широкомъ и общемъ смыслѣ,—въ смыслѣ вообще извѣстнаго божественнаго вліянія на нѣкоторыхъ избранныхъ и самыхъ лучшихъ лицъ, которыхъ они находили не только въ іудействѣ и христіанствѣ, но и въ язычествѣ; такъ что въ общемъ смыслѣ они признавали въ извѣстной степени богодухновенными ученіе и произведенія даже нѣкоторыхъ языческихъ философовъ (¹). Поэтому, св. Иринею не было нужды много и подробно распространяться о богодухновенности св. писанія н. з. вообще; ему достаточно было показать только, что богодухновенность новозавѣтныхъ свящ. писателей—особая богодухновенность, сообщенная имъ исключительно, сверхъестественнымъ образомъ, именно—божественнымъ актомъ сошествія на нихъ Св. Духа,—на что онъ и указываетъ въ означенномъ мѣстѣ своего творенія. Богодухновенность новозавѣтныхъ писателей есть непогрѣшимая богодухновенность, которой не имѣлъ ни одинъ изъ языческихъ писателей,—и писанія новаго завѣта богодухновенны не въ общемъ, какъ представляли гностики, а въ специальномъ смыслѣ этого слова, какъ произведенія самого Бога.

(¹) Въ подтвержденіе такого взгляда гностиковъ можно указать на ученіе Карпократы и его послѣдователей: *Contr. haeres., lib' I, cap. 25.* Въмѣстѣ съ изображеніемъ І. Христа и Его апостоловъ карпократіане чествовали изображенія языческихъ философовъ—Пифагора, Платона, Аристотеля и другихъ. *Ibid. n. 6.*

Ученіе св. Иринея о свящ. писаніи *Ветхаго Завета*, составляющее главное содержаніе всей четвертой книги его творенія (исключая только нѣсколькихъ главъ), раскрывается имъ противъ гностика Маркіона и его школы,—и во всѣхъ своихъ пунктахъ опредѣляется особенностями религіозныхъ воззрѣній малоазійскаго гносиса, главою и основателемъ котораго былъ Маркіонъ. Подобно всѣмъ вообще гностикамъ—дуалистамъ, Маркіонъ отрицалъ истинность и божественность св. писанія В. Завѣта во всякомъ смыслѣ,—и это отрицаніе логически вытекало изъ всего вообще строя его религіозной системы (¹).

Маркіонъ родился, воспитался и провелъ большую часть своей жизни въ Малой Азіи (²). На этомъ основана гипотеза (³), что будто его религіозная система образовалась изъ противодѣйствія крайнему развитію ученія христіанъ іудействующихъ въ Малой Азіи, путемъ полемики съ ними Маркіона. Извѣстно, что христіане іудействующіе не находили никакого существеннаго различія между закономъ Моисея и евангеліемъ, между ветхимъ и новымъ завѣтомъ, и смотрѣли на христіанство, какъ на возобновленное и усовершенствованное іудейство. Извѣстно также, что подъ влияніемъ грубыхъ чувственныхъ представленій позднѣйшаго іудейства о счастливыхъ временахъ Мессіи—Царя и Завоевателя, и на основаніи ложнаго толкованія текста Апокалипсиса, іудействующіе христіане ожидали скорого наступленія тысячелѣтняго царства Мессіи, и представляли это царство въ матеріальномъ смыслѣ. И вотъ Маркіонъ, уроженецъ малой Азіи, гдѣ означенныя идеи особенно были въ ходу въ половинѣ II столѣтія,—

(¹) Система Маркіона излагается св. Иринеємъ въ lib. I, cap. 27,—въ lib. III, cap. 7, 13 и 25,—и въ lib. IV, cap. 4, 12—16, 18, 21, 22, 28, 32 и 40.

(²) Genetisch. Entwickl. gnostisch. System., von Neander, S. 279.

(³) Cours d'éloquence sacrée, par Freppel; S. Irénée, p. 264—266. Neander,—genetisch. Entwickl. gnostisch. System, S. p. 281—283.

человѣкъ глубоко религіозный, сынъ синопскаго епископа и самъ въ послѣдствіи сдѣлавшійся синопскимъ священникомъ (¹), начинаетъ сравнительно изучать св. писаніе в. и н. завѣта, чтобы опровергнуть грубыя воззрѣнія іудействующихъ; но потомъ мало по малу увлекается своею полемикой съ іудействующими, и, подъ вліяніемъ идей гностиковъ сирійскихъ, съ которыми онъ былъ знакомъ, впадаетъ въ противоположную крайность, — доходитъ до отрицанія всякой связи между ветхимъ и новымъ завѣтомъ, между іудействомъ и христіанствомъ. Дѣйствительно, въ основѣ маркіоновой системы лежатъ дуалитическія воззрѣнія сирійскихъ гностиковъ, а главнымъ содержаніемъ этой системы служитъ проведеніе самой рѣзкой противоположности между ветхозавѣтнымъ и новозавѣтнымъ домостроительствомъ, между Богомъ іудейскимъ и Богомъ христіанскимъ. По взгляду Маркіона, іудейство и христіанство — двѣ совершенно различныя области, неимѣющія между собою ни малѣйшей точки соприкосновенія. Іудейство имѣетъ своего особаго Владыку, христіанство — своего особаго и совершенно другаго Владыку. Ветхій завѣтъ есть произведеніе Существа слабаго и несовершеннаго, безсильнаго въ борьбѣ съ злыми силами матеріи; напротивъ — новый завѣтъ есть произведеніе Существа всемогущаго и всесовершеннаго. Богъ ветхозавѣтный не есть Богъ истинный; въ собственномъ смыслѣ Богъ, Богъ высочайшій и истинный, есть только Богъ новозавѣтный, — котораго въ древнемъ мірѣ человѣчество вовсе не знало, и который открылъ Себя людямъ только съ пришествіемъ на землю Спасителя. Отсюда въ системѣ Маркіона уже само собою слѣдовало, что св. писаніе ветхаго завѣта, какъ произведеніе не настоящаго и истиннаго Бога, а совсѣмъ другаго, слабаго и несовершеннаго Бога, не можетъ быть истиннымъ и божественнымъ писаніемъ въ собственномъ смыслѣ этого слова; оно есть произведеніе лож-

(¹) Ibid.

ное и точно также несовершенное, какъ и самъ его Виновникъ; теперь, когда открылся истинный Богъ, оно не имѣетъ и не можетъ имѣть никакого значенія.

Такимъ образомъ, основаніе, на которомъ Маркіонъ отрицалъ истинность и божественность свящ. книгъ в. завѣта, заключалось въ той противоположности, какую онъ проводилъ между ветхозавѣтнымъ и новозавѣтнымъ домостроительствомъ, между Богомъ іудейскимъ и Богомъ христіанскимъ. Слѣдовательно, чтобы опровергнуть положеніе Маркіона о свящ. писаніи в. завѣта, и доказать истинность и божественное происхожденіе этого писанія, — нужно было опровергнуть взглядъ его вообще на ветхозавѣтное и новозавѣтное домостроительство, — нужно было доказать, что между тѣмъ и другимъ существуетъ самая тѣсная связь и самая полная гармонія, какъ между произведеніями одного и того же Бога. Св. Иринея такъ дѣйствительно и ставитъ дѣло въ своей полемикѣ противъ Маркіона по вопросу о ветхозавѣтномъ писаніи. Онъ разрушаетъ всѣ его доказательства противоположности между ветхимъ и новымъ завѣтомъ, обличаетъ его въ совершенномъ непониманіи какъ ветхозавѣтнаго, такъ и новозавѣтнаго домостроительства, — и съ своей стороны очень сильно и убѣдительно доказываетъ, что какъ ветхій, такъ и новый завѣтъ находятся между собою въ самой тѣснѣйшей связи, и суть произведенія одного и того же высочайшаго и истиннаго Бога.

Одно изъ главныхъ доказательствъ, — на которомъ Маркіонъ основывалъ свою теорію противоположности между ветхозавѣтнымъ и новозавѣтнымъ домостроительствомъ и свое ученіе о двухъ совершенно различныхъ богахъ, слабомъ и несовершенномъ, всемогущемъ и всесовершенномъ, — состояло въ слѣдующемъ: „дѣйствія Бога въ ветхомъ завѣтѣ противоположны дѣйствіямъ Бога въ новомъ завѣтѣ; Богъ въ ветхомъ завѣтѣ является исключительно Богомъ суда и правды, Богъ въ новомъ завѣтѣ является исключительно Богомъ любви и благодати; Богъ іудейскій есть Богъ мщенія и кары,

Богъ христіанскій есть Богъ всепрощающаго милосердія; тотъ только осуждаетъ и наказываетъ, этотъ только спасаетъ и милуетъ“ (¹). Такой взглядъ на дѣйствія Бога въ ветхомъ и новомъ заветѣ представляется св. Иринею совершенно несостоятельнымъ,—во первыхъ—съ точки зрѣнія содержанія и сущности обоихъ заветовъ, а во вторыхъ—съ точки зрѣнія самой идеи Бога. Приписывать Богу въ ветх. заветѣ только одно неумытное правосудіе, а Богу въ нов. заветѣ только одну всеобъемлющую любовь и всепрощающее милосердіе значить, по взгляду св. Ирины (²), не знать и не понимать духа и смысла ни того, ни другаго завета. Богъ строго наказываетъ въ ветхомъ заветѣ,—но Онъ еще строже долженъ наказывать и наказываетъ въ новомъ заветѣ. Христіанство совершеннѣе іудейства,—новый заветъ полнѣе и шире ветхаго завета; на этомъ основаніи и требованія христіанства должны быть гораздо строже, чѣмъ требованія іудейства. Въ іудействѣ дано было меньше средствъ для исполненія божественнаго закона, въ христіанствѣ дано ихъ гораздо больше, — въ христіанствѣ сообщены всѣ благодатныя дары и силы для исполненія божественнаго закона; вслѣдствіе этого, — всякое неисполненіе и нарушеніе этого закона въ христіанствѣ должно судиться и наказываться гораздо сильнѣе, чѣмъ въ іудействѣ. „Въ новомъ заветѣ, пишетъ св. Иринея (³), насколько увеличилась наша вѣра въ Бога, получивъ въ прибавленіе Сына Божія, настолько же увеличились и требованія относительно образа жизни,—намъ заповѣдано воздерживаться не только отъ худыхъ дѣлъ, но даже и отъ худыхъ помышленій, отъ праздныхъ разговоровъ, отъ легкомысленныхъ словъ и пустыхъ рѣчей; въ этой же мѣрѣ увеличилось и наказаніе тѣмъ, которые не вѣруютъ въ Слово и презираютъ Его при-

(¹) *Contr. haeres.*, lib. I, cap. 27; lib. III, cap. 25; lib. IV, cap. 28 и 40.

(²) *Ibid.*, lib. IV, cap. 28 и 40.

(³) *Ibid.* cap. 28.

шествіе“. Въ іудействѣ, по тому самому, что оно не-
 совершеннѣе христіанства, наказанія Божіи, по сло-
 вамъ Иринея (¹), были „умѣренными“ и только „вре-
 менными“ наказаніями; а въ христіанствѣ, пот. что
 оно выше и совершеннѣе іудейства, эти наказанія „го-
 раздо строже“, и уже не временныя только, а „вѣч-
 ныя“. Такимъ образомъ, какъ въ ветхозавѣтномъ іу-
 действѣ, такъ и въ новозавѣтномъ христіанствѣ Богъ
 одинаково проявляется Существомъ наказывающимъ,
 Богомъ суда и неумытнаго правосудія; и тамъ и здѣсь
 Онъ и награждаетъ и наказываетъ, и милуетъ и ка-
 раетъ. И это—одинъ и тотъ же Богъ, истинный, все-
 могущій и всесовершенный (²). Представленіе Маркіо-
 на о двухъ противоположныхъ дѣйствіяхъ Бога въ в.
 и н. завѣтѣ, служащее основою его теоріи о двухъ
 противоположныхъ завѣтахъ и о двухъ совершенно
 различныхъ богахъ, объ одномъ—только наказываю-
 щемъ и карающемъ, и о другомъ—только милующемъ
 и спасающемъ,—это представленіе несогласно, по уче-
 нію Иринея (³), и съ самымъ понятіемъ о Богѣ, от-
 нимая у этого понятія какой-нибудь одинъ изъ его су-
 щественныхъ признаковъ. Истинный Богъ, говоритъ
 Иринея (⁴), не можетъ быть—ни исключительно нака-
 зывающимъ и карающимъ, безъ любви и благодати,—
 ни исключительно благимъ и милосердымъ, безъ право-
 судія и суда, — пот. что какъ любовь, такъ и право-
 судіе принадлежатъ Богу существенно и необходимо.
 Если Онъ только наказываетъ и караетъ, и никогда
 не милуетъ и не награждаетъ,—въ такомъ случаѣ Онъ
 будетъ существомъ несправедливымъ, и, значитъ, не-
 совершеннымъ; а существо не совершенное не есть уже
 Богъ въ собственномъ смыслѣ этого слова. А если Онъ
 только милуетъ и награждаетъ, и никогда не наказы-

(¹) Contr. haeres., lib. IV, cap. 28.

(²) Ibid.

(³) Ibid.

(⁴) Ibid.

ваетъ, хотя бы кого и слѣдовало,—то и въ этомъ случаѣ Онъ опять окажется несправедливымъ; Его постоянная благость будетъ ничѣмъ инымъ, какъ простою и обыкновенною слабостію; а какъ Существо несовершенное и слабое, Онъ опять не будетъ Богомъ въ собственномъ смыслѣ этого слова. Одно изъ существенныхъ свойствъ Бога, говоритъ Иринея (1), есть между прочимъ премудрость. Если Богъ премудръ, значитъ Онъ обладаетъ способностію опредѣлять и рѣшать; а если Онъ опредѣляетъ и рѣшаетъ, значитъ и судить; а если судить, значитъ каждому воздастъ по дѣламъ его, т. е. или наказываетъ, или награждаетъ. Слѣдовательно, Богъ премудрый долженъ быть и Богомъ—Судіею и Богомъ—Спасителемъ, Богомъ наказывающимъ и карающимъ и Богомъ милующимъ и всепрощающимъ (2). И такимъ образомъ, то, въ чемъ Маркіонъ видитъ дѣйствія двухъ различныхъ боговъ, составляетъ только двѣ стороны дѣятельности одного и того же Бога; пот. что ни одинъ Богъ Маркіона,—ни ветхозавѣтный, ни новозавѣтный, — не соответствуетъ полному понятію о Богѣ.

Другое доказательство, на которомъ Маркіонъ основывалъ противоположность между ветхозавѣтнымъ и новозавѣтнымъ домостроительствомъ, какъ между произведеніями двухъ совершенно различныхъ боговъ,—это фактъ отмѣненія ветхозав. закона Господомъ Спасителемъ. Маркіонъ считалъ это доказательство самымъ сильнымъ и неотразимымъ, и формулировалъ его слѣдующимъ образомъ (3): „если бы Иерусалимъ былъ „городомъ великаго царя“, то онъ не былъ бы остав-

(1) *Contr. haeres.*, lib. III, cap. 23.

(2) Этотъ аргументъ Иринея, основанный на идеѣ Бога, почти буквально воспроизводится потомъ Тертуліаномъ въ его трактатѣ—*Adversus Marcionem*. И вообще Тертуліанъ въ своихъ антигностическихъ сочиненіяхъ весьма много пользуется Иринеемъ, часто буквально.

(3) *Contr. haeres.*, lib. IV, cap. 4, и отчасти—cap. 9, 15, 16, 18 и 23.

лень; и если бы ветхозавѣтный законъ былъ произведеніемъ истиннаго и высочайшаго Бога, то онъ не былъ бы отмѣненъ этимъ же самымъ Богомъ, потому что дѣла и произведенія истиннаго Бога всегда неизмѣнны; ясно, что какъ Иерусалимъ, такъ и ветхозавѣтный законъ суть произведенія другаго, низшаго и несовершеннаго Бога¹. Св. Иринея опровергаетъ это доказательство Маркіона пространно (¹), касаясь почти всѣхъ главныхъ постановленій Моисеева закона, выясняя истинный духъ и смыслъ этого закона, и опредѣляя отношеніе его къ закону новому, христіанскому. Такъ разсуждать, какъ разсуждаетъ Маркіонъ, говоритъ св. Иринея (²), похоже на слѣдующее: этотъ стебель и это дерево не суть произведенія Бога, пот. что и зерна, появляющіяся на стеблѣ, и плоды выростающіе на деревѣ, впослѣдствіи спадаютъ или снимаются, и кладутся въ житницу. Какъ стебель и дерево важны не сами по себѣ, а по плодамъ, которые они приносятъ; такъ и Иерусалимъ и вообще все ветхозавѣтное домостроительство въ себѣ самихъ не заключаютъ условій всегдашняго и вѣчнаго существованія, и имѣютъ значеніе только въ отношеніи ихъ къ христіанству, по тѣмъ плодамъ, которые они должны были принести, по премудрымъ цѣлямъ и намѣреніямъ божественнаго Провидѣнія. Ветхозавѣтный законъ, по ученію Иринея, заключаетъ въ себѣ двѣ стороны; внѣшнюю, обрядовую, — и внутреннюю, нравственно-духовную. Внѣшняя сторона имѣла только относительное и временное значеніе. Тѣ обрядовыя предписанія и установленія, которыми была окружена вся жизнь ветхозавѣтнаго человѣка, и которыя держали его подъ игомъ рабства, по взгляду св. Иринея, имѣли смыслъ только по отношенію къ іудеямъ, и были въ рукахъ Промысла только необходимымъ средствомъ для нравственно-ре-

(¹) Contr. haeres., lib. IV, cap. 4, 9, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 21, 22, 32, и др.

(²) Ibid. lib. IV, cap. 4.

лигіознаго воспитанія еврейскаго народа; евреевъ нужно было держать подъ игомъ рабства— „по грубости и непокорности ихъ сердца“, говоритъ Иринея, и „по всегдашней склонности ихъ возвращаться къ идоламъ и лить себѣ золотыхъ тельцовъ“⁽¹⁾. Съ наступленіемъ же новаго завѣта обрядовыя предписанія Моисеева закона оказались совершенно ненужными и излишними, пот. что человѣкъ сталъ теперь въ другія отношенія къ Богу, въ отношенія близкія, сыновнія,—и сдѣлался способнымъ исполнять повелѣнія Божіи свободно и самопроизвольно, безъ особыхъ внѣшнихъ предписаній⁽²⁾. Духъ рабства въ отношеніяхъ человѣка къ Богу въ ветхомъ завѣтѣ, и духъ сыновства въ новомъ завѣтѣ, по взгляду св. Иринея⁽³⁾, нисколько не противорѣчатъ другъ другу, и вовсе не показываютъ, что въ в. завѣтѣ былъ особый Богъ, а въ новомъ завѣтѣ— особый. Измѣненіе духа рабства въ духъ свободы и сыновства указываетъ только на строгую постепенность и послѣдовательность, и на премудрую цѣлесообразность въ исторіи божественнаго домостроительства, и въ нравственно-религіозномъ воспитаніи людей. Одинъ и тотъ же Богъ воспитывалъ извѣстнымъ образомъ древнее человѣчество, и воспитываетъ другимъ совсѣмъ образомъ новое человѣчество. „Богъ все дѣлаетъ мѣрою и въ порядкѣ, говоритъ Иринея⁽⁴⁾, и нѣтъ у Него ничего неизмѣреннаго, пот. что нѣтъ ничего безпорядочнаго“. Будучи необходимымъ воспитательнымъ средствомъ въ рукахъ божественнаго Промысла, которое потомъ, съ наступленіемъ н. завѣта, оказалось ненужнымъ и излишнимъ, и поэтому отмѣнено,—внѣшняя сторона Моисеева закона была въ то же время, по ученію Иринея⁽⁵⁾, пророчествомъ о будущихъ време-

(1) Contr. haeres., lib. IV, cap. 14 et 15.

(2) Ibid., lib. IV, cap. 4.

(3) Ibid., lib. IV, cap. 4, 12, 14, 15.

(4) Ibid. cap. 4.

(5) Ibid. lib. IV, cap. 16 et 18.

нахъ Мессіи, и имѣла прообразовательное значеніе. И съ этой точки зрѣнія, отмѣненіе обрядоваго закона Моисея опять естественно и необходимо, и нисколько не доказываетъ противоположности между ветхимъ и новымъ завѣтомъ, и между Богомъ іудейскимъ и Богомъ христіанскимъ ⁽¹⁾. Но что особенно говоритъ противъ теоріи Маркіона, такъ это отношеніе Спасителя къ внутренней, нравственной сторонѣ ветхозавѣтнаго закона; Спаситель, говоритъ Иринея ⁽²⁾, не отмѣнилъ этой стороны, а только „восполнилъ и распространилъ ее“. Главнѣйшею нравственною заповѣдію Моисеева закона была любовь къ Богу и ближнему; Спаситель не отмѣняетъ этой заповѣди, а напротивъ утверждаетъ и уясняетъ ее, какъ основную заповѣдь и своего собственнаго закона; между тѣмъ, говоритъ Иринея ⁽³⁾, Онъ далъ бы какую-нибудь новую и лучшую заповѣдь, если бы Онъ посланъ былъ отъ другаго Бога, чѣмъ Богъ ветхаго завѣта. Нравственность евангельская, новозавѣтная выше и совершеннѣе нравственности ветхозавѣтной, — но главная основа той и другой нравственности одна и таже; отсюда — и Виновникъ обоихъ нравственныхъ законовъ — одинъ и тотъ же ⁽⁴⁾.

Такимъ образомъ, св. Иринея положительно разрушаетъ теорію Маркіона о противоположности между ветхозавѣтнымъ и новозавѣтнымъ домостроительствомъ, между Богомъ іудейскимъ и Богомъ христіанскимъ; а вмѣстѣ съ этимъ онъ уничтожаетъ и ту основу, по которой Маркіонъ отрицалъ богодуховновенность и божественное происхожденіе, съ одной стороны, всѣхъ книгъ ветхаго завѣта, а съ другой — нѣкоторыхъ книгъ

⁽¹⁾ Contr. haeres., lib. IV, сар. 16 и 18.

⁽²⁾ Ibid., сар. 12 и 13.

⁽³⁾ Ibid., сар. 12.

⁽⁴⁾ Ibid., сар. 9 и 13.

новаго завѣта (¹), въ особенности тѣхъ, въ которыхъ проводилась связь между закономъ Моисеевымъ и закономъ Христовымъ, между ветхозавѣтнымъ и новозавѣтнымъ ученіемъ. Если, въ самомъ дѣлѣ, между ветхимъ и новымъ завѣтомъ нѣтъ никакой противоположности, и если оба они суть произведенія одного и того же истиннаго и высочайшаго Бога, устроившаго дѣло человѣческаго спасенія въ строгой постепенности и послѣдовательности, по премудрому плану, начертанному отвѣчности; то само собою слѣдуетъ, что вѣтхозавѣтныя писанія, въ которыхъ выражается воля и домостроительство Божіе о человѣческомъ спасеніи, также богодухновенны и божественны, какъ и новозавѣтныя писанія, въ которыхъ изображается самое совершеніе и усвоеніе спасенія. „Одинъ и тотъ же *Духъ Божій*, говоритъ Иринея (²), который чрезъ *пророковъ* возвѣщалъ, каково имѣло быть пришествіе Господа, а посредствомъ *старцевъ* (³) (разумѣются семьдесятъ тол-

(¹) Изъ новозавѣтныхъ писаній Маркіонъ признавалъ истинными и божественными только одни посланія ап. Павла и евангеліе, составленное имъ самимъ, — а писанія всѣхъ остальныхъ апостоловъ онъ отрицалъ (Contr. haeres., lib. III. cap. 11 и 13; Tertullian., Advers. Marcion., IV. 3). Считаая ученіе І. Христа божественнымъ, ученіемъ самого Существа высочайшаго, Маркіонъ говорилъ, что ученіе это искажено и испорчено въ писаніяхъ учениковъ Христовыхъ, и что только одинъ Павелъ, призванный къ своему служенію уже послѣ другихъ апостоловъ, служить вѣрнымъ и точнымъ выразителемъ ученія Христа; всѣ прочіе апостолы не были свободны отъ іудейскихъ заблужденій и предразсудковъ, такъ что только одинъ Павелъ есть представитель чистаго христіанства. Этотъ взглядъ Маркіона опровергается св. Иринеємъ въ lib. III, cap. 13, 14 и др., гдѣ Иринея доказываетъ единство ученія всѣхъ апостоловъ.

(²) Contr. haeres., lib. III, cap. 21, п. 4.

(³) Изъ этихъ словъ Иринея видно, что онъ признавалъ богодухновеннымъ не только еврейскій текстъ ветхозав. книгъ св. писанія, но и греческій, сдѣланный 70-ю толковниками. Въ той же самой главѣ, въ которой читается это мѣсто, св. Иринея разсказываетъ, какъ и при какихъ обстоятельствахъ сдѣланъ былъ переводъ семидесяти. По его словамъ, Птоломей Лаговъ (по другимъ источникамъ — Птоломей Филадельфъ) вралучилъ присланныхъ изъ Іерусалима старцевъ другъ отъ друга, и при-

ковниковъ) хорошо истолковывалъ то, что хорошо было сказано пророками, — Онъ же и чрезъ *апостоловъ* проповѣдывалъ, что пришла полнота времянь усыновленія, и приблизилось царство небесное и живетъ въ людяхъ, вѣрующихъ въ родившагося отъ Дѣвы Эммануила“.

Третій вопросъ, котораго касается св. Иринеи въ своемъ ученіи о свящ. писаніи, и который непосредственно вызывался отношеніемъ къ писанію гностиковъ, это—вопросъ о *толкованіи* писанія,—о способѣ и руководительномъ началѣ толкованія. Имѣя въ своей основѣ главнымъ образомъ воззрѣніа древняго язычества, воззрѣніа—или греческаго пантеистическаго идеализма, или восточнаго персидскаго дуализма, гностическія системы всѣхъ школъ и направленій въ существѣ дѣла были совершеннѣйшею противоположностію христіанству, полнѣйшимъ его отрицаніемъ. Поэтому, христіанская окраска гностицизма, видимое сходство его съ церковно-христіанскимъ ученіемъ могли быть достигнуты только путемъ насильственнымъ, путемъ сознательнаго и намѣреннаго извращенія и искаженія христіанской доктрины въ ея источникахъ. Отсюда—та широкая свобода, тотъ личный, ничѣмъ несдерживаемый, произволь при толкованіи писаній, который проходитъ во всѣхъ гностическихъ школахъ и направленіяхъ. Въ этомъ случаѣ приемы гностиковъ были совершенно одинаковы съ приѣмами Аристовула и Филона, старавшихся сблизить и примирить іудейство съ греческою философіею, и съ приѣмами позднѣйшихъ неоплатониковъ,

казалъ, чтобы каждый изъ нихъ порознь сдѣлалъ переводъ еврейскихъ книгъ (*τὴν αὐτὴν ἐρμηνείαν ὑπάφειν*). Когда потомъ всѣ они собрались вмѣстѣ и сравнили свои переводы, то Богъ былъ прославленъ, говорить Иринеи, и писанія были признаны поистинѣ божественными (*ὄντως θεῖαι*), пот. что всѣ они читали тоже самое, въ тѣхъ же самыхъ словахъ и съ тѣми же самыми названіями, сначала и до конца. Тогда присутствующіе язычники поняли, что писанія были переведены *по вдохновенію Божию* (*κατ' ἐπιπνοίαν τοῦ Θεοῦ*). *Contr. haeres.*, lib. III, cap. 21, p. 2.

задачею которыхъ тоже было сближеніе міеологіи съ философіей. И гностики, и представители іудейско-александр. школы, и неоплатоники—одинаково пользовались такъ называемымъ аллегорическимъ, таинственнымъ способомъ толкованія религиозныхъ источниковъ, въ ущербъ прямому и буквальному ихъ смыслу, который авторами этихъ источниковъ предназначался будто бы только для людей необразованныхъ, чувственныхъ и плотскихъ, неспособныхъ возвыситься до высшего, духовнаго пониманія предметовъ. Свой методъ толкованія писаній,—въ основѣ котораго лежалъ принципъ исключительно только *личнаго, субъективнаго* разумѣнія, при отрицаніи всякаго внѣшняго, сторонняго авторитета,—гностики оправдывали, какъ мы уже сказали, характеромъ проповѣди самого Христа и Его апостоловъ. Христосъ и апостолы, говорили гностики⁽¹⁾, не всегда одинаково проповѣдывали даже объ однихъ и тѣхъ же предметахъ; для успѣха своей проповѣди они обыкновенно *приспособлялись* къ мнѣніямъ, предразсудкамъ и заблужденіямъ своихъ слушателей; отсюда, въ ученіи Христа и апостоловъ истина постоянно перемѣшана съ ложью, чисто христіанскія представленія проходятъ рядомъ съ представленіями іудейскими и языческими. Слѣдовательно, нельзя принимать буквально и въ прямомъ смыслѣ всего того, что содержится въ писаніи, какъ ученіе Христа и апостоловъ; за прямымъ смысломъ нужно искать смыслъ высшій, таинственный, — нужно имѣть въ виду не букву писанія, а духъ его, тотъ высшій таинственный гносисъ, который заключенъ въ писаніи.

Эта теорія приспособленія⁽²⁾, повидимому оправдывавшая гностиковъ въ ихъ произвольномъ отношеніи

(1) Contr. haereses, lib. II, cap. 10; lib. III, cap. 3 и 12.

(2) Въ новѣйшее время гностическая теорія приспособленія была усвоена *Землеромъ* и легла въ основу новѣйшей рационалистической экзегетики. У Землера (Introduction à l'exégèse biblique, 1760 г.,—Apparatus ad liberalem Novi Testamenti interpretationem, 1773 г.) 1. Христосъ

къ св. писанію,—по которой одно въ писаніи они принимали, какъ несомнѣнно истинное, а другое положительно отрицали, какъ несомнѣнно ложное,—представляется св. Иринею противорѣчащею, прежде всего, сущности и цѣли божественнаго посланничества І. Христа (¹). Христосъ для того пришелъ на землю, чтобы просвѣтить людей и вывести ихъ изъ тьмы невѣдѣнія и заблужденія, чтобы сообщить имъ высшую божественную истину; Онъ явился, по словамъ Иринея, для исплѣнія нравственно больныхъ, для отысканія заблудшихъ и для прозрѣнія невидѣвшихъ. Такова же цѣль пришествія Христова и по ученію самихъ гностиковъ. Но эта цѣль не достигалась бы, и пришествіе І. Христа было бы излишне, если бы Христосъ и апостолы учили и дѣйствовали именно такъ, какъ говорятъ о нихъ гностики, т. е. намѣренно приспособляясь къ понятіямъ, ложнымъ мнѣніямъ и предрасудкамъ своихъ слушателей (²). Гностическая теорія приспособленія глубоко унижаетъ, по мнѣнію Иринея (³), самый нравственный характеръ Христа и апостоловъ; въ видахъ успѣха своей проповѣди, они обманываютъ своихъ слушателей, намѣренно и сознательно выдаютъ имъ за истину то, что на самомъ дѣлѣ ложно и противорѣчитъ истинѣ. Въ этомъ случаѣ Христосъ и апостолы являют-

является уже не Сыномъ Божиимъ, а въ высшей степени ловкимъ и тонкимъ человѣкомъ, который весьма искусно приспособлялся къ понятіямъ и любимымъ взглядамъ своихъ слушателей, и вслѣдствіе этого проповѣдь Его имѣла успѣхъ. Если евангеліе, учить Землеръ, и учить объ ангелахъ, дѣмонахъ, послѣднемъ судѣ и воскресеніи тѣлъ,—то въ этомъ нужно видѣть только уступку предубѣжденіямъ іудейскихъ раввиновъ, соглашеніе съ господствующими мнѣніями и предрасудками, которое употреблялось Спасителемъ изъ уваженія къ интересамъ Его дѣла. Этого же взгляда на проповѣдь и ученіе Спасителя держатся *Вейсшюдеръ, Аммонъ, Кругъ, Циммерманъ*, и др. (*Cours d'éloquence sacrée, par Freppel; Saint Irenée et l'éloquence chretienne dans la Gaule.*—p. 386).

(¹) *Contr. haeres., lib. III, cap. 5.*

(²) *Ibid, cap. 12.*

(³) *Ibid, cap. 5.*

ся не учителями и просвѣтителями человѣчества, а напротивъ насадителями лжи и заблужденій,—не нравственными врачами и цѣлителями, а напротивъ губителями людей. „Какой врачъ, говоритъ св. Иринея ⁽¹⁾, будетъ дѣйствовать сообразно съ прихотями больного, а не съ тѣмъ, что требуется для излеченія? Какимъ образомъ больные могутъ укрѣпиться, и грѣшники могутъ покаяться? Тѣмъ ли, что они будутъ оставаться въ томъ же положеніи, въ какомъ были и прежде, или напротивъ тѣмъ, если они рѣшатся на совершенную переменѣну своего прежняго образа жизни, чрезъ которую они навлекли на себя трудную болѣзнь и множество грѣховъ“? Гностическая теорія приспособленія противорѣчитъ, далѣе, дѣйствительному, историческому характеру и содержанію проповѣди Христа и апостоловъ ⁽²⁾. Если бы Спаситель намѣренно принаровлялся къ своимъ слушателямъ, и, въ ущербъ истинѣ, утверждалъ ихъ заблужденія и предразсудки,—тогда іудеи приняли бы Его благосклонно, и не подвергли бы Его смерти. Сообразно съ ложнымъ мнѣніемъ іудеевъ, Онъ сталъ бы тогда выдавать Себя не за небснаго только, но и за свѣтскаго, мірскаго Царя и владыку, за освободителя и возстановителя прежней славы и прежняго политическаго могущества іудеевъ, пришедшаго поставить ихъ во главѣ всѣхъ народовъ. Между тѣмъ, на самомъ дѣлѣ Онъ открыто шелъ противъ всѣхъ ложныхъ мнѣній и предразсудковъ іудейскаго народа, постоянно проповѣдывалъ имъ, что Онъ „Сынъ Божій, вѣчный Царь, царство котораго не отъ міра сего, что Онъ Христосъ, предвозвѣщенный пророками“.—и не боялся открыто и рѣзко обличать представителей самыхъ сильныхъ іудейскихъ сектъ ⁽³⁾. Точно также и апостолы, послѣ смерти І. Христа, прямо называли іу-

(1) *Contr. haeres.*, lib. III, cap. 5, n. 2.

(2) *Ibid.*, cap. 5 и 12.

(3) *Ibid.*, cap. 3, n. 3.

деевъ „убійцами Господа“, и проповѣдывали, что „Тотъ, кого іудеи видѣли человѣкомъ и пригвоздили ко кресту, есть Христось Сынъ Божій, вѣчный ихъ Царь“ (1). Потомъ, когда апостолы обратились съ проповѣдію къ язычникамъ, то и въ этомъ случаѣ они никогда не льстили людскимъ страстямъ, и не приспособлялись къ ложнымъ мнѣніямъ и предразсудкамъ своихъ слушателей. Они говорили язычникамъ, что боги ихъ — не боги, а идолы демоновъ“ (2), и проповѣдывали, чтобы „они оставили суетныя деревья и камни, почитаемыя ими за боговъ, и чтили единаго истиннаго Бога, который создалъ и образовалъ весь родъ человѣческой, — и чтобы уповали на Его Сына, Іисуса Христа, который искупилъ насъ своею кровію, и сойдетъ нѣкогда съ небесъ въ силѣ Отца и сотворитъ судъ надъ всѣми“ (3). Такой характеръ проповѣди Христа и апостоловъ показываетъ, что они проповѣдывали только одну истину, и никогда не проповѣдывали лжи и заблужденій. Наконецъ, если Христось и апостолы обыкновенно приспособлялись къ понятіямъ, предразсудкамъ и заблужденіямъ своихъ слушателей, — въ такомъ случаѣ истины вообще нѣтъ въ христіанствѣ (4). Люди, которымъ проповѣдывали Христось и апостолы, не имѣли истины, и полны были однихъ только заблужденій и предразсудковъ; Христось и апостолы, по гностич. теоріи приспособленія, не уничтожали, а напротивъ утверждали людскія заблужденія и предразсудки; слѣдовательно, Христось и апостолы проповѣдывали одну только ложь, и не имѣли даже возможности проповѣдывать истину уже потому самому, что должны были приспособляться къ ложнымъ мнѣніямъ и предубѣжденіямъ своихъ слушателей. Не имѣютъ истины, говоритъ св. Иринеи (5),

(1) *Contr. haeres.*, lib. III, cap. 12, n. 6.

(2) *Ibid.*, cap. 12, n. 6.

(3) *Ibid.*, cap. 3, n. 3.

(4) *Ibid.*, cap. 12, n. 6.

(5) *Ibid.*

и сами гностики, пот. что и они, съ ихъ же собственной точки зрѣнія, могли слышать отъ апостоловъ учене—не истинное, а только сообразное съ ихъ прежними ложными понятїями, предразсудками и заблужденїями.

Несостоятельность гностической теорїи приспособленїя естественно приводитъ св. Иринея къ выводу, что учене Христа и апостоловъ, заключенное въ св. писанїи новаго завѣта, истинно и божественно во всѣхъ своихъ пунктахъ. А отсюда, нѣтъ никакого основанїя—одно принимать въ свящ. писанїи, какъ истинное, а другое—отвергать, какъ ложное,—нѣтъ никакого основанїя—переиначивать, искажать и извращать прямой, буквальный смыслъ писанїя, какъ дѣлали это гностики. Самъ св. Иринея, при толкованїи разныхъ мѣстъ писанїя, держится главнымъ образомъ буквального смысла, и вообще старается избѣгать такъ называемаго иносказательнаго и аллегорическаго способа толкованїя, доходившаго у гностиковъ до самой крайней степени; но въ тоже время онъ не отрицаетъ и высшаго, духовнаго и таинственнаго смысла, сокрытаго въ нѣкоторыхъ мѣстахъ писанїя подъ формою буквы. По св. Иринею, есть такїя мѣста писанїя (въ книгахъ пророческихъ), есть даже цѣлыя книги (Притчей, Апокалипсисъ), въ которыхъ главная мысль автора выражается прикровенно, подъ формою разныхъ образовъ и символовъ,—и которыя, слѣдовательно, необходимо объяснять не только въ прямомъ ихъ смыслѣ, но и въ высшемъ, таинственномъ,—чтобы уразумѣть настоящую, подлинную мысль автора ('). Но какимъ образомъ можно узнать, гдѣ нужно понимать писанїе въ прямомъ, буквальномъ его смыслѣ, и гдѣ нужно объяснять его въ смыслѣ духовномъ, таинственномъ? Что должно быть главнымъ руководителемъ началомъ при толкованїи писанїя, при помо-

(') *Contr. haeres.*, lib. II, cap. 27. Это положене проходитъ во многихъ мѣстахъ творенїя Иринея, — и въ особенности въ книгахъ—третьей, четвертой и пятой.

щи котораго всегда можно бы понимать писаніе безошибочно и находить истинный и подлинный смысл его? Въ противоположность чисто личному, *субъективному* принципу толкованія писаній, какимъ руководились гностики, св. Иринея указываетъ на общій, *объективный* принципъ толкованія, — который только одинъ можетъ вести къ правильному и вѣрному пониманію подлиннаго смысла писаній, и при помощи котораго всегда можно избѣгнуть разногласій, неизбежныхъ при всякомъ личномъ, субъективномъ отношеніи къ дѣлу, безъ какого-нибудь одного, общаго и для всѣхъ обязательнаго авторитета. Этотъ принципъ, это главное руководительное начало при толкованіи св. писанія есть, по ученію св. Иринея, непогрѣшимый *голосъ вселенской церкви*, церковное *преданіе*, непрерывно ведущее свое начало отъ временъ апостольскихъ, и хранящееся повсюду, во всѣхъ христіанскихъ церквахъ. Такимъ образомъ, вопросъ о главномъ руководительномъ началѣ при толкованіи писаній связывается въ системѣ Иринея съ ученіемъ о свящ. преданіи, къ изложенію котораго мы и обратимся.

Главное положеніе, изъ котораго развивается и около котораго сосредоточивается все ученіе Иринея о *св. преданіи*, состоитъ въ томъ, что преданіе есть *другой*, необходимый и для всѣхъ обязательный *источникъ* вѣры, своимъ содержаніемъ *дополняющій* и *объясняющій* св. писаніе. Св. Иринея доказываетъ это положеніе, съ одной стороны, происхожденіемъ преданія, а съ другой—его употребленіемъ, значеніемъ и храненіемъ какъ въ самыя первыя времена христіанства, такъ и въ послѣдующія. Послѣ того какъ, рассказываетъ Иринея, въ день пятидесятницы сошелъ на апостоловъ Духъ Святой и сообщилъ имъ всѣ благодатныя дары и силы, — апостолы, облеченные силою свыше и получившіе „совершеннѣйшее вѣдѣніе“, пошли во всѣ концы земли благовѣствовать проповѣдь Евангелія; то, что они сначала проповѣдывали устно, они излагали потомъ письменно, — явились евангелія Матѳея, Марка, Луки

и Иоанна (¹). Изъ этого краткаго разсказа св. Иринея о началѣ апостольской проповѣди видно, во первыхъ,— что преданіе, понимаемое въ смыслѣ *устнаго* слова апостоловъ, точно также божественно по своему происхожденію, какъ и писаніе, *письменное* слово апостоловъ,—пот. что и преданіе, подобно писанію, появилось уже тогда, когда апостолы стали органами и носителями св. Духа, получившими высшее божественное вѣдѣніе, и когда слово ихъ сдѣлалось непогрѣшимымъ, словомъ истины. Изъ этого же разсказа св. Иринея видно, во вторыхъ,— что преданіе предшествовало писанію,— апостолы сначала проповѣдуютъ христіанскую истину устно, а потомъ уже излагаютъ ее письменно; слѣдовательно, до появленія писанія, преданіе, какъ устное и непогрѣшимое апостольское слово, было, по ученію Иринея, единственнымъ источникомъ вѣры и единственнымъ правиломъ жизни для христіанъ первенствующихъ. Значеніе единственнаго источника вѣры и правила жизни преданіе сохраняло, можно сказать, до самого конца перваго вѣка, когда написана была послѣдняя новозавѣтная книга—Апокалипсисъ. Но и послѣ появленія новозавѣтныхъ книгъ св. писанія преданіе, по свидѣтельству св. Иринея (²), для нѣкоторыхъ христіанскихъ церквей и народовъ по прежнему продолжало оставаться исключительнымъ правиломъ вѣры и единственнымъ источникомъ истины. Книги св. писанія назначались обыкновенно для нѣкоторыхъ частныхъ церквей, большею частію для малоазійскихъ и греческихъ, и по вѣмъ остальнымъ церквамъ распространялись довольно медленно; особенно медленно онѣ достигали тѣхъ церквей, которыя находились на окраинахъ римской имперіи и въ самыхъ отдаленныхъ мѣстахъ тогдашняго міра. Тѣмъ не менѣе и въ этихъ церквахъ и странахъ христіанская вѣра, по словамъ

(¹) Таковъ смыслъ мѣста: Contr. haeres., lib. III, cap. I., n. 1.

(²) Contr. haeres., lib. III, cap. 4. n. 2.

Иринея, исповѣдывалась и содержалась точно также, какъ и въ тѣхъ, которыя владѣли книгами писанія, — исповѣдывалась единственно на основаніи живаго апостольскаго преданія. „Есть и теперь многія племена варваровъ, пияшетъ Иринея (¹), которыя безъ *хартіи* или *чернилъ* имѣютъ свое спасеніе, и на основаніи только *преданія* вѣруютъ, какъ и мы, въ Единаго Бога, Творца неба и земли и всего, что въ нихъ находится, и въ І. Христа, Сына Божія, снисшедшаго по любви къ своему созданію до рожденія отъ Дѣвы, пострадавшаго при Понтіѣ Пилатѣ, воскресшаго, вознесшагося на небо и со славою имѣющаго притти, какъ Спаситель спасаемыхъ и Судія осуждаемыхъ. Эти люди, хотя и не имѣютъ писаній, хотя и называются варварами, но не менѣ насъ мудры и тверды въ отношеніи къ ученію, нраву и образу жизни; они угождаютъ Богу и живутъ въ правдѣ, чистотѣ и мудрости“. Такимъ образомъ, по мысли св. Иринея, преданіе, какъ живое апостольское слово, божественное и непогрѣшимое по своему происхожденію, можетъ быть вполне достаточнымъ источникомъ истины даже и безъ св. писанія; многія племена варваровъ, многія христіанскія церкви его времени, т. е. конца II столѣтія, содержали свою вѣру на основаніи одного только преданія, и христіанская церковь признавала ихъ вѣру и образъ жизни безукоризненно православными. Св. Иринея предполагаетъ даже такое состояніе церкви, если бы апостолы вовсе не оставили послѣ себя писаній, а оставили одну только устную свою проповѣдь; и въ такомъ случаѣ, по его мнѣнію (²), христіанская вѣра все равно сохранилась бы во всемъ мірѣ; въ живомъ устномъ словѣ апостоловъ, въ преданіи, мы имѣли бы вѣрный и непогрѣшимый источникъ истины, вполне достаточный для соблю-

(¹) Contr. haeres., lib. III, cap. 4, n. 2.

(²) Contr. haeres., lib. III, cap. 4, n. 1.

денія правой вѣры и рѣшенія всякаго рода религіозныхъ вопросовъ.

Этотъ взглядъ Иринея на св. преданіе, какъ на другой, обязательный источникъ вѣры и религіознаго знанія, божественный по своему происхожденію и совершенно достаточный по своему содержанію, вполне подтверждается и самими свящ. писателями. Апостолы, по ихъ собственнымъ словамъ, заключили въ свои писанія только часть христіанской истины. Всѣ ихъ писанія обыкновенно появлялись по какому-нибудь частному поводу, и были только краткимъ указаніемъ на то, о чемъ они проповѣдывали устно той или другой христіанской общинѣ. И притомъ они излагали въ своихъ писаніяхъ не все, о чемъ проповѣдывали, а только то, что непосредственно требовалось или вызывалось внутреннимъ состояніемъ тѣхъ христіанскихъ церквей, для которыхъ они назначали эти писанія. Вотъ почему въ своихъ писаніяхъ апостолы иногда оговариваются, что они изложили далеко не все, что можно и нужно было изложить,—и вслѣдствіе этого указываютъ своимъ читателямъ на необходимость держаться ихъ устной проповѣди, или преданія. Апостоль Іоаннъ заключаетъ свое Евангеліе слѣдующимъ образомъ: „многое и другое сотворилъ Іисусъ; но если бы писать о томъ подробно, то, думаю, и самому міру не вмѣстить бы написанныхъ книгъ“. „Я многое имѣю вамъ писать,—извѣщаетъ онъ читателей втораго своего посланія (12),—но не хочу на бумагѣ чернилами, а надѣюсь притти къ вамъ и говорить съ вами лично“. Апостоль Павелъ писалъ Тимоѳею: „храни преданное тебѣ, отвращаясь негоднаго пустословія и прескословія лжеименнаго знанія“ (1 Тим. VI, 20). „Держись образца здраваго ученія, которое ты слышалъ отъ меня, съ вѣрою и любовію во Христѣ Іисусѣ“ (2 Тим. 11, 13).

Въ виду такого несомнѣннаго значенія преданія, какъ другаго источника христіанской вѣры, дополняющаго и объясняющаго св. писаніе,—необходимость его въ области религіознаго знанія признавалась и гности-

ками, которые, по свидѣтельству св. Иринея (1), „когда имъ указывали на писаніе, ссылались на преданіе, и только въ немъ одномъ видѣли чистую и несомнѣнную истину“. Но и въ отношеніи къ преданію гностики руководились тѣмъ же самымъ личнымъ, субъективнымъ принципомъ, какимъ они руководились и въ отношеніи къ писанію. „А когда ихъ отсылали къ апостольскому и церковному преданію,—продолжаетъ дальше Ириней (2),—они отвергали и преданіе, и говорили, что они премудрѣе и самихъ апостоловъ, и что чистая истина находится только у нихъ однихъ“. Такое неодинаковое, по видимому, отношеніе гностиковъ къ одному и тому же преданію объясняется тѣмъ, что подъ преданіемъ они разумѣли совершенно не то, что разумѣла церковь и что разумѣетъ подъ преданіемъ самъ св. Ириней. Подъ апостольскимъ преданіемъ гностики разумѣли такъ называемое *тайное преданіе* (3), сообщенное апостолами только нѣкоторымъ лучшимъ и избраннымъ лицамъ (по преемству дошедшее будто бы и до нихъ, гностиковъ),—такъ что необходимымъ условіемъ истинности преданія гностики ставили именно его тайственность и недоступность для людей непосвященныхъ (4). Вопреки этому взгляду, въ дальнѣйшемъ своемъ ученіи о преданіи св. Иринея старается раскрыть признаки истиннаго преданія и указать тѣ условія, при которыхъ преданіе можетъ всегда оставаться цѣлымъ и неповрежденнымъ, подлинно—апостольскимъ преданіемъ, божественнымъ и непогрѣшимымъ источникомъ вѣры, при всѣхъ перемѣнахъ времени и при всѣхъ, самыхъ разнообразныхъ, мѣстныхъ вліяніяхъ и обстоятельствахъ.

(1) Contr. haeres., lib. III, cap. 2, n. 1.

(2) Ibid.

(3) Ibid., lib. I, cap. 25, n. 5.

(4) Этотъ взглядъ гностическихъ сектъ на преданіе особенно подробно раскрытъ въ предисловіи къ Климентинамъ.

Св. Иринея положительно отрицает—как самый фактъ тайной передачи преданія, такъ и то, чтобы преданіе, сообщенное тайно и ничѣмъ не обезопасенное отъ разныхъ личныхъ вліяній, могло остаться въ своемъ первоначальномъ видѣ, цѣлымъ и неповрежденнымъ. По ученію Иринея ⁽¹⁾, только *церковь* въ лицѣ своихъ законныхъ предстоятелей можетъ быть единственною непогрѣшимою хранительницею преданія, можетъ предохранять его отъ порчи, искаженій и поврежденія,—и только то преданіе истинно, которое содержится всею церковію. „Всякій, кто желаетъ знать истину, говоритъ св. Иринея ⁽²⁾, долженъ обратиться къ церкви, потому что апостолы только ей одной сообщили божественную истину, и, какъ богачъ въ сокровищницу, положили въ нее все, что относится къ истинѣ. Только церковь есть дверь жизни, а всѣ прочіе учителя, непрінадлежащіе къ церкви, суть воры и разбойники“. И въ частности, по ученію Иринея ⁽³⁾, только пастыри церкви, законно рукоположенные, суть истинные учителя и хранители истины, заключенной въ церкви. Такое значеніе церкви, какъ единственной непогрѣшимою хранительницы и носительности подлинно—апостольскаго преданія, св. Иринея основываетъ, во первыхъ, на постоянномъ *присутствіи* въ ней *Духа Святаго*; и на постоянномъ дѣйстви въ ней божественныхъ даровъ и силъ ⁽⁴⁾. Духъ Божій, по ученію Иринея, существуетъ въ церкви съ самаго ея основанія, существуетъ какъ „драгоценное сокровище въ прекрасномъ сосудѣ“, и данъ ей какъ „дыханіе жизни дано первозданному человѣку“. Онъ есть жизнь и душа церкви; Онъ движетъ и управляетъ ею точно также, какъ душа движетъ и управляетъ членами нашего тѣла. Въ

(1) Contr. haeres., lib. III, cap. 3, 4 и 24; lib. IV, cap. 28, 33 и 40.

(2) Ibid., lib. III, cap. 4, n. 1.

(3) Ibid., lib. IV, cap. 26, 33.

(4) Ibid., lib. III, cap. 24.

церкви, по слову Апостола (1 Кор. XII, 28), положены всё дѣйствованія и всё проявленія Духа, необходимыя для ея жизни,—апостольство, пророчество, учительство, и т. п. И только въ церкви, и нигдѣ больше, живетъ и дѣйствуетъ Духъ Божій: „ubi ecclesia, говоритъ Иринея (1), ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia“. Въ силу постоянного и непосредственнаго присутствія въ ней Духа Божія, церковь никогда неспособна погрѣшать или заблуждаться. Отсюда, божественная истина, заключенная въ ней апостолами, устно или письменно, всегда остается въ ней одною и тоюже, такую же чистою и божественною истиною, какою была она и при апостолахъ,—потому что одинъ и тотъ же Духъ Святой дѣйствовалъ и въ апостолахъ, дѣйствуетъ теперь и въ церкви, въ лицѣ ихъ преемниковъ. *Преемство* апостольскаго званія въ церкви составляетъ второе основаніе, почему Иринея считаетъ церковь единственною непогрѣшимою хранительницею подлинно—апостольскаго преданія (2). Апостольское преданіе, сообщенное церкви, могло бы не сохраниться въ своемъ первоначальномъ и чистомъ видѣ только въ томъ случаѣ, если бы какимъ-нибудь образомъ прекратилось въ церкви преемство апостольскаго званія,—а вмѣстѣ съ нимъ прекратились бы и тѣ благодатныя преимущества, дары и силы св. Духа, которые отъ апостоловъ переходятъ и ко всѣмъ ихъ преемникамъ. Но преемство апостольскаго званія, говоритъ Иринея, сохраняется въ церкви повсюду и непрерывно, а вмѣстѣ съ нимъ и апостольское преданіе сохраняется въ его чистомъ и неповрежденномъ видѣ. Въ доказательство этого положенія св. Иринея ссылается на церковь римскую, „величайшую и древнѣйшую“ церковь, основанную двумя знаменитыми апостолами—Петромъ и Павломъ (3). Онъ перечисляетъ списокъ всѣхъ

(1) Contr. haeres., lib. III, cap. 24.

(2) Ibid., lib. III, cap. 3; lib. IV, cap. 28, 33 и 40.

(3) Ibid., lib. III, cap. 3.

римск. епископовъ, отъ самаго перваго и до самаго послѣдняго, его современника,—и говорить, что всѣ они были непрерывными преемниками апостоловъ, по порядку передававшими другъ другу апостольское преданіе. Затѣмъ—онъ обращается къ церквамъ малоазійскимъ—смирнской и ефесской, и тамъ, вслѣдствіе такого же непрерывнаго преемства епископовъ, точно также видитъ истинное и подлинное апостольское преланіе ⁽¹⁾. „Вообще,—говоритъ въ одномъ мѣстѣ св. Ирины ⁽²⁾,—церковь—хотя и разсѣяна по всему міру, но, въ силу присутствія въ ней одного и тогоже Духа Божія и въ силу непрерывности въ ней одного и тогоже апостольскаго званія, она сохраняетъ повсюду одно и то же ученіе. Она одинаково вѣруетъ, имѣя какъ бы одну душу и одно сердце,—одинаково проповѣдуетъ, учитъ и передаетъ, имѣя какъ бы одни уста. Одинаково вѣруютъ, и имѣютъ одно и то же преданіе церкви—и въ Германіи, Испаніи и Галліи, и на Востокѣ—въ Египтѣ и Ливіи. Какъ солнце одно и то же во всемъ мірѣ, такъ и проповѣдь истины сѣяетъ и всѣхъ просвѣщаетъ одна и та же во всей церкви“.

Все изложенное ученіе св. Ирины объ источникахъ христіанской вѣры можно выразить въ слѣдующихъ общихъ положеніяхъ. Св. писаніе обоихъ завѣтовъ несомнѣнно имѣетъ божественное происхожденіе,—оно написано подъ особеннымъ внутреннимъ вліяніемъ на его писателей Духа Святаго, который дѣйствовалъ какъ чрезъ пророковъ, такъ и чрезъ апостоловъ. Св. писаніе есть первый источникъ вѣры и религіознаго знанія,—истинный, непогрѣшимый и для всѣхъ обязательный. Правильное и вѣрное разумѣніе писанія возможно только при руководствѣ голосомъ святой вселенской церкви, въ которой только въ одной, какъ въ

⁽¹⁾ Contr. haeres.. lib. III, cap. 3.

⁽²⁾ Ibid., lib. I, cap. 10.

сокровищницѣ, положена апостолами истина. Такое же несомнѣнно божественное происхожденіе, какъ и писаніе обоихъ завѣтовъ, имѣеть и св. преданіе,—которое поэтому составляетъ другой источникъ вѣры и религіознаго знанія, точно также истинный, непогрѣшимый и для всѣхъ обязательный, какъ и св. писаніе. Единственною хранительницею подлинно—апостольскаго преданія можетъ быть только вселенская церковь, въ лицѣ ея предстоятелей. Преданіе, содержимое церковію отъ временъ апостоловъ, не можетъ подвергаться ни порчѣ, ни искаженію,—можетъ всегда сохраняться цѣлымъ и неповрежденнымъ, съ одной стороны—въ силу постояннаго присутствія въ церкви Духа Святаго, а съ другой—въ силу непрерывности въ ней апостольскаго званія.

(Продолженіе будетъ).

ХАРАКТЕРЪ МОХАММЕДАШТВА ПО ПАЛЬГРЭВУ (¹).

—

Даровитѣйшій питомецъ оксфордскаго университета Вильямъ Джифордъ Пальгрэвъ *первый* изъ европейцевъ послѣднихъ столѣтій проѣхалъ чрезъ всю Аравію и, проживъ болѣе года въ центральныхъ ея областяхъ, непосредственно и всесторонне изучалъ *мохамеданство*—религію арабовъ и жизнь ихъ во внутреннихъ областяхъ Аравіи. Это обстоятельство вмѣстѣ съ превосходнымъ знаніемъ Пальгрэвомъ арабскаго языка, восточныхъ нравовъ и быта, —приобрѣтеннымъ путемъ долготной жизни его въ Сириі, близъ границъ Аравіи, —также вмѣстѣ съ блестящими его способностями и учеными познаніями, съ его живою, христіанскою любовью къ человѣку и къ изученію людей, —дѣлаеть опытно-психическія наблюденія и свидѣтельства Пальгрэва чрезвычайно важными и преимуществующими предъ всѣми у европейцевъ доселѣ имѣвшимися свѣдѣніями объ аравійскихъ арабахъ и о мохамеданствѣ.

Съ другой стороны, при настоятельной миссіонерской и государственной потребности изученія и обличенія мохамеданства у насъ, въ Россіи, а также вслѣдствіе крайней ограниченности у насъ числа знатоковъ арабскаго языка, при скудости отечественной литературы по мусульманству, свидѣтельства Пальгрэва представляются еще болѣе важными и необходимыми. Въ

(¹) William Gifford Palgrave—Une année de voyage dans l'Arabie centrale (1862—1863) traduit de l'anglais par E. Lonveaux edit. 1866 an.

западной литературы по мохаммеданству весьма часто встрѣчаются и можно сказать даже господствуют такія произвольныя, ложныя представленія о мохаммеданствѣ, по которымъ „Мохаммедъ въ глазахъ даже *немохаммеданъ* пожалуй можетъ быть сочтенъ истиннымъ *посланникомъ Божиимъ*“ (1). Подобныя антихристіанскія симпатіи писателей, носящихъ высокое званіе западныхъ ученыхъ, предательски селятся возвысить арабскаго лжепророка Мохаммеда даже надъ самимъ Мессією, Господомъ Иисусомъ Христомъ, Спасителемъ всего міра. Только одни изъ ученыхъ этого направленія, проповѣдующіе путями окольными, косвенными такія ложныя и нечестивыя понятія, прямо не уничтожая христіанства, признаются, что удерживаются отъ прямаго сравненія лжепророка Мохаммеда съ Господомъ Иисусомъ *потому только*, что „намъ (христіанамъ), говоритъ, напримѣръ, Бартеlemi Сентъ-Илеръ, трудно судить Христа, такъ какъ мы ослѣплены (обольщены) имъ“ (2). Другіе же, восхищаясь воображаемою разумностію и естественностію мохаммеданства, прямо говорятъ, что: „вмѣсто Бога вочеловѣченнаго, Мохаммедъ прославляетъ (проповѣдуетъ) Бога воплощеннаго въ Коранъ—книгу, прогрессное ученіе которой никогда не падетъ ни отъ вліянія европейскаго просвѣщенія“ (3), „ни отъ усилій окружающихъ его вѣръ“ (4). Многія

(1) Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre, von G. Weil, edit. 1843, Seit. 402. См. также Исламизмъ французскихъ писат. С. К. Кустодіева. Правосл. Обозр. 1866 г., май, Замѣтки, стран. 26—35.

(2) Mahomet et le Coran, par Barthlemy Saint-Hilaire, 2^{me} edit. 1865 an., préface des *devoirs mutuels* de la philos. et de la religion, p. XXI, etc.

(3) Histoire de l'Islamisme etc, par F. le Blanc Hackluya, edit. 1852 an, p. 20, 137, 136, 135; это сочин. подъ назван. «Исторія исламизма, соч. Фр. Гаклюя», переведено и издано на русск. яз. П. Моренцомъ, въ Тифлисѣ, въ 1865 году, но я этого перевода не имѣлъ подъ руками.

(4) Иллюстрированная газета (бывшая Иллюстрація) за 1863 годъ, томъ XII, № 23, стр. 358, въ статьѣ «Магометъ и происхожденіе исламизма» (окончаніе).

подобнаго антихристіанскаго духа сочиненія, стали издавать и у насъ, въ переводѣ на русскомъ языкѣ. Мало того, что еще такъ недавно мохаммеданское населеніе нашего отечества укрѣпляли во враждебномъ христіанству мохаммеданскомъ фанатизмѣ и возбуждали противъ христіанъ разными противорусскими мѣрами и насильственнымъ, обязательнымъ употребленіемъ печатныхъ—крайне враждебныхъ христіанству изданій Корана и другихъ (¹) мусульманскихъ книгъ; теперь на нашемъ же родномъ языкѣ и въ среду самого русскаго населенія стали проводить и распространять вредныя и ложныя мысли антихристіанскаго направленія западныхъ ученыхъ, твердящихъ, что лжепророкъ Мохаммедъ былъ „могучимъ великимъ гениемъ“;— что „есть что-то разительное и высокое въ той свѣтлой(?—*кровопролитной*) дорогѣ, которую его восторженный духъ пробилъ сквозь запутанный лабиринтъ противоположныхъ вѣръ и дикихъ (?) преданій“ (²);— что по строгой справедливости безпристрастная (³) исторія не можетъ имѣть объ Мохаммедѣ другаго мнѣнія, какъ только благопріятнаго (⁴),..... какъ о вдохновенномъ гениѣ,..... котораго и страсти возвышены и очень благородны,..... котораго ученіе, достойное похвалы, величайшаго и самаго законнаго уваженія,.... истинно, здраво и безукоризненно“ (⁵). — Воззрѣнія Пальгрева совершенно противоположны этимъ ложно-либеральнымъ мнѣніямъ. Глубоко образованный и неменѣе антихристіанствующихъ западныхъ ориенталистовъ-теоретиковъ знающій мохаммеданство, единственный изслѣдователь

(¹) Матеріалы для этнограф. Россіи—казанск. губ. А. Риттха, изд. 1870 года, часть II, стр. 13 и проч. Московск. Вѣдом. 1867 года № 101 передовая ст. 8 мая.

(²) Жизнь Магомета. Соч. Вашингтона Ирвинга, перев. съ англійск. Н. Кирѣевского, изд. 1857 года, стр. 14, 257, 255—256.

(³) Mahomet et le Coran, par J. Barthelemy Saint-Hilaire, 2-me édit. 1865 an., préface des devoirs mutuels de la philosophie et de la religion, p. V, VIII, XXI, IX, XII, X, XXI.

ислама на его родинѣ среди арабовъ въ настоящемъ его видѣ, — Пальгрэвъ рѣшительно утверждаетъ, что „мохаммеданство ученіе чудовищное и нечестивое. Представляя и самый мракъ нелишеннымъ свѣта, — продолжаетъ Пальгрэвъ, — нѣкоторые (христиане) защитники мохаммеданства въ (западной) Европѣ отнесли къ Мохаммеду съ такими чувствами высокаго уваженія, которыя удивили бы и его самого. *Мохаммеданскаго посланника* Аллаха они преобразили въ воображаемаго друга человечества (филантропа) XIX вѣка; *Коранъ* (его) они признали пятымъ Евангеліемъ! Положенія частныя, исключительныя выдаютъ они за начала, одушевляющія все дѣло Мохаммеда..... Но простые смертные должны бы представлять предметы такими, каковы они на самомъ дѣлѣ (въ дѣйствительности), а не такими, какими желали бы они ихъ видѣть“ (1).

Такимъ образомъ, возстановленіе истиннаго понятія о мохаммеданствѣ и объ аравійскихъ арабахъ (2),

(1) Palgrave t. 1, p. 158, 323, 325—326.

(2) Palgrave t. 1, pref. p 2—3. Важность этого изслѣдованія Пальгрэва признана и свѣтскою ученою русскою литературою, но къ глубокому прискорбію необходимо замѣтить, что, прикрываясь авторитетомъ науки и разными млѣніями западныхъ ученыхъ, она позволяетъ себѣ вводить во *вредный обманъ* доврчиваго читателя, въ особенности *относительно религіозной*, — самой существенной стороны изслѣдованія Пальгрэва. Такъ научный и критико-библіографическій журналъ «Знаніе» въ текущемъ году печатаетъ переводъ означеннаго выше путешествія Пальгрэва, но какъ печатаетъ?.. Безъ всякихъ поясненій, будто его русскій переводъ вполне вѣренъ съ подлинникомъ. Знаніе начинается съ того, что пропускаетъ, утаиваетъ отъ читателя все *крайне важное* предисловіе самого Пальгрэва къ этому его путешествію. А именно въ этомъ-то предисловіи Пальгрэвъ и настаиваетъ на томъ, что главнѣйшая цѣль обнародованія этого его путешествія есть именно возстановленіе истиннаго понятія о *мохаммеданствѣ* и о нравственномъ общественномъ и *религіозномъ* состояніи арабовъ. Вотъ подлинныя слова Пальгрэва: «всѣ мои усилія были направлены къ представленію въ истинномъ свѣтѣ... нравственнаго и религіознаго состоянія арабовъ... Кромѣ того, *такимъ* образомъ изслѣдованія покажетъ въ дѣйствительной основѣ это странное измышленіе человеческого разума — магометанство, или выражалась точнѣе исламизмъ, и дастъ возможность несомнѣнно вѣрно познать его результаты.

и составляет цѣль замѣчательнаго сочиненія Пальгрэва «*Une année de voyage dans l'Arabie centrale*». На ша цѣль изложить представленныя Пальгрэвомъ, въ разныхъ мѣстахъ его труда, характеристическія черты коренныхъ основъ ученія арабскаго реформатора седьмаго вѣка по Р. Х., лжепророка Мохаммеда и его послѣдователей, черты вполнѣ раскрывающія всю чудовищность и вредность мохаммеданскаго міровоззрѣнія. Въ православно-миссіонерскомъ отношеніи изложеніе это можетъ быть небезполезнымъ особенно въ настоящее

На это-то, (т. е. на мохаммеданство) я и призываю въ особенности вниманіе тѣхъ, которые на востокѣ и на западѣ расположены слѣпо или вламенно и пристрастно почитать меккскаго пророка Магомета» (стр. 2—3). Но знакомить читателя съ *религіею* описываемаго народа, въ особенности въ пользу христіанства и во вредъ мохаммеданству, какъ это находится въ путешествіи Пальгрэва, современноученый журналъ «Знаніе» считаетъ недостойнымъ себя. Опустивъ очень важное и вполнѣ характерное предисловіе Пальгрэва, журналъ этотъ и далѣе, въ напечатанныхъ имъ до сихъ поръ 80 стр. перевода путешествія Пальгрэва, пропускаетъ всѣ его свидѣтельства о *религіозномъ* состояніи арабовъ и все, что обнаруживаетъ *вредность мохаммеданства*. Такъ на стр. 6 перевода въ янв. кн. Знан. 1874 г. пропущены свидѣтельства Пальгрэва озаглавленныя у него: *Culte des Bédouins pour le soleil.—Religion et moralité des Bedouins*,—три страницы 14—17, находящагося у меня изданія, гдѣ Пальгрэвъ говоритъ и объ *мохаммеданствѣ*. Еще на стр. 25 пропущено *четыре* стр. 36—41, гдѣ Пальгрэвъ также говоритъ и объ *религіи*. Потомъ еще въ февр. кн. на стр. 49 пропущено *два* стр. 66—68, озаглавленныя у Пальгрэва: *Indifférence religieuse des arabes*,—гдѣ онъ говоритъ *объ мохаммеданствѣ*. На стр. 56 пропущено даже *шесть строкъ*, которыя у Пальгрэва на стр. 76 свидѣствуютъ *объ мохаммеданской религіозной нетерпимости*. Еще наприм. на стр. 62 пропущена стр. 84, гдѣ Пальгрэвъ говоритъ объ остаткахъ христіанскихъ памятниковъ въ Аравіи и вообще въ *пользу христіанства*. — Всѣхъ страницъ путешествія Пальгрэва до 800 въ 8 д. листа. Мартовской книги Знанія текущаго года, когда я сдавалъ въ печать эти строки, еще не было получено въ Казани. Но вредное антихристіанское направленіе Знанія въ вопросѣ о *мохаммеданствѣ* и то, чего можно ожидать отъ *дальнѣйшаго* изданія Знаніемъ важнаго путешествія Пальгрэва, уже полно и ясно обнаружено въ прошлогодней его статьѣ: «*Роль исламизма въ исторіи*»,—гдѣ также лукаво за мнѣнія Пальгрэва о *мохаммеданствѣ* выдаются убѣжденія *совершенно противоположныя*, чѣмъ высказалъ Пальгрэвъ... Впрочемъ этотъ обманъ подтвержденъ авторитетомъ западнаго ученаго, о чемъ я намѣренъ поговорить особо.

время,—время оживленнаго возбужденія давнихъ и часто неудавшихся стремленій духовнаго и свѣтскаго правительства просвѣтить и обрусить многочисленныхъ восточныхъ инородцевъ-мохаммеданъ нашего отечества. Люди сторонніе къ обрусенію и христіанекому просвѣщенію мохаммеданствующихъ инородцевъ и знакомые слишкомъ поверхностно съ этимъ труднымъ и многосложнымъ вопросомъ, злоупотребляютъ гласностію и *часто* ⁽¹⁾ *несправедливо* сваливаютъ всю вину малоуспѣшности этого святаго дѣла *только на мѣстныхъ* лицъ, непосредственно въ немъ дѣйствовавшихъ и *нынѣ ревностно дѣйствующихъ*. Многіе и у насъ еще до сихъ поръ считаютъ мохаммеданство, если не либеральнымъ, то все-таки безвреднымъ ученіемъ, почему, извращая дѣйствительность, стараются обществу и правительству внушить живое расположеніе къ мохаммеданству и несочувствіе къ соотвѣтственнымъ этому гибельному лжеученію противодѣйствіямъ. Нижеслѣдующій очеркъ фактически раскрываетъ, какъ мохаммеданство *само въ себя*, по основамъ своего міровоззрѣнія, *полно сильныхъ элементовъ крайне враждебныхъ христіанскому* просвѣщенію и даже всякому европейскому государственному строю.

Чтобы вѣрность мыслей Пальгрэва была еще болѣе очевидною,—тамъ, гдѣ онъ говоритъ объ общихъ основахъ и характеристическихъ понятіяхъ мохаммеданства, я подтвердилъ эти мысли соотвѣтствующими мѣстами изъ Корана.

Исходная мысль ученія основателя мохаммеданства, основное изчало, коренное понятіе, на которомъ зиждется, которымъ проникнуто мохаммеданское вѣроученіе, заключается въ краткихъ словахъ мусульман-

(1) «Татарскій вопросъ». Недѣля, 1871 г., декабрь, № 26, стр. 867; Бесѣда, 1872 г., № 2, стр. 202; № 3, стр. 79; «Крещане». Гражданинъ, 1872 г., декабрь, № 32, стр. 495; Московск. Вѣдом., 1874 г., № 31, февраля 1-го, стр. 5. «По поводу 69 отчета британ. библейск. общества» и проч.

скаго Корана: «La ilah illa Allah» (¹). то есть—„нѣтъ другаго Бога, кромѣ Бога“ (²).

Замѣчательныя эти слова, повторяемыя такъ часто на востокѣ и вездѣ всякимъ мусульманиномъ, имѣють гораздо болѣе обширное значеніе, чѣмъ придаютъ имъ обыкновенно европейцы христіане. Слова эти отрицають въ Богѣ не только всякую множественность по существу и въ лицахъ, устанавливаютъ не только единство Божіе, но на арабскомъ языкѣ слова эти содержатъ еще и тотъ смыслъ, что одинъ только Богъ есть дѣятель всего существующаго, единственная дѣйствующая сила вселенной, въ которой кромѣ Бога и нѣтъ иной силы, инаго начала, и что всѣ творенія, какъ духовныя и разумныя, такъ и вещественныя,—отъ архангела до самаго малѣйшей частицы какой-нибудь пыли,—вполнѣ только страдательны, не имѣють никакой свободы, суть только слѣпныя орудія Бога (³). Положеніе: «La ilah illa Allah», вкратцѣ выражаетъ всю систему мохаммеданства, которую, за недостаткомъ болѣе точныхъ опредѣленій, можно назвать „пантеизмомъ силы“ (⁴), потому что по ея ученію вся дѣятельность заключается собственно только въ Богѣ, который только одинъ есть дѣйствительно ея двигатель, всецѣло ее поглощающій, такъ какъ все остальное, всякое дѣло, всякій предметъ, каковы бы они ни были,

(¹) Palgrave, t. 1, p. 322. La ilah illa Allah.—Тѣ невѣрія краткія мысли, которыя Пальгрэвъ въ своемъ описаніи выражаетъ *арабскими* словами, я, прилагая къ нимъ и переводъ, также передаю и на арабскомъ языкѣ, потому что въ этихъ случаяхъ Пальгрэвъ *настаиваетъ* на значеніи, на смыслѣ ихъ именно на арабскомъ языкѣ, который есть единственный, исключительный богослужебный языкъ всѣхъ вообще мохаммеданъ.

(²) Коранъ гл. V, ст. 77; XX, 7, 44; VI, 102, 106. и проч.; Коранъ Магомета, переведен. съ арабск. на франц. Казимирскимъ, а на русск. К. Николаевымъ, изд. 2-е, 1865 года стр. 86, 224 и проч.

(³) Palgrave t. 1, p. 322.

(⁴) Palgrave, t. 1, p. 322.

все прошедшее, настоящее и будущее вселенной, заранее неизменно предопределено мохаммеданским Богомъ, и вполне зависитъ исключительно только отъ его безусловнаго и произвольнаго предрѣшенія: „нѣтъ ничего тайнаго на небесахъ и на землѣ, что не было бы записано въ явной (небесной) книгѣ предвѣчныхъ предопределеній Бога“,—увѣряетъ лжепророкъ Мохаммедъ въ Коранѣ (1).

Этотъ единый свободный двигатель вселенной по отношенію ко всѣмъ своимъ твореніямъ не знаетъ иного побужденія кромѣ произвольной себя-любивой собственной воли, и въ свободное распоряженіе сотворенныхъ онъ не даетъ ничего, потому что и дѣянія и способности, которыми онъ какъ будто располагаютъ, существуютъ только въ немъ одномъ. Ничего и не принимаетъ онъ отъ своихъ твореній, такъ какъ, что бы онъ ни совершали, дѣлаютъ онъ только чрезъ него, только по его опредѣленію (2). Отсюда, опять, одинъ только Богъ есть причина всякаго созиданія и разрушенія, всякаго благочестія и заблужденія, добра и зла, «Кема уешао», то есть: предметы таковы, какими угодно Богу, чтобы они были (3), утверждаетъ Коранъ. Какъ въ мірѣ физическомъ, продолжаетъ онъ, такъ и въ мірѣ существъ разумныхъ и духовныхъ распоряжается одинъ только Богъ и притомъ совершенно безусловно только „какъ хочетъ“, дѣлая только „что хочетъ“. „Сердцамъ совратившихся съ истиннаго пути Богъ повелѣлъ совратиться. Богъ вдохнулъ безуміе и благочестіе. Богъ заблуждаетъ, кого хочетъ, и направляетъ, кого хочетъ“,—твердитъ Мохаммедъ въ Коранѣ (4). Поэтому между всѣми сотворенными существа-

(1) Коранъ XLIV, 3; LIV, 52, 53, XXVII, 77.

(2) Palgrave, t. 1, p. 323.

(3) Palgrave, t. 1, p. 322—323.

(4) Коранъ, XXX, 47; XIV, 32, 4; LXI, 5; XCI, 8; XXXV, 9

ми нѣтъ и не можетъ быть никакого ни различія, ни превосходства,—всѣ равно порабощены, всѣ глубоко унижены. Всѣ суть только слѣпныя орудія единственной самовластно дѣйствующей Аллаховой силы, которая употребляетъ ихъ для разрушенія или созиданія; для служенія истинѣ или заблужденію, для распространенія благосостоянія или страданія, не сообразно ихъ отдѣльнымъ, частнымъ, особеннымъ наклонностямъ, а просто случайно, только потому, что именно такова воля мохаммеданскаго божества ⁽¹⁾. Отсюда же естественно слѣдуетъ, что дѣйствія, почитаемыя людьми хорошими или дурными, похвальными или порочными, мохаммеданствомъ признаются совершенно безразличными; сами по себѣ они не заслуживаютъ ни вознагражденія, ни наказанія, ни похвалы, ни порицанія; онѣ не имѣютъ иной силы, инаго значенія, какъ только тѣхъ, какія придаетъ имъ произвольная прихоть всемогущаго мохаммеданскаго Аллаха. Въ такой системѣ вѣроученія ни награда вѣчными прелестями рая, ни кара ужасными муками ада, вполне независимы ни отъ заслугъ, ни отъ преступленій ⁽²⁾. Единственнымъ непростительнымъ, существеннымъ грѣхомъ признается только противное словамъ: «La ilah illa Allah», то есть, посягательство на безусловное единодержавіе Бога, присоединеніе къ Богу сына, помощниковъ, товарищей, оказываніе творенію почестей равныхъ съ Богомъ „Богъ не проститъ, что къ Нему присоединили другихъ боговъ; Онъ проститъ другіе грѣхи, кому захочетъ“,—объявляетъ Коранъ ⁽³⁾. Одинъ только грѣхъ умаленія самодержавія божества глубоко возмущаетъ мохаммеданскаго Аллаха, всѣ же прочіе грѣхи, какъ бы велики и ужасны ни казались,—и воровство, и предатель-

(1) Palgrave, t. 1, p. 323.

(2) Palgrave, t. 1, p. 324.

(3) Коранъ IV, 51; II, 21, 110; XIII, 36; XII, 38; VI, 81, 162; XXIX, 7; XIX, 36.

ство, и лжесвидѣтельство и даже убійство,—всѣ ничего не значать; ко всѣмъ имъ Богъ Ислама „*милостивъ и милосердъ*“, лишь-бы только его собственное право безусловнаго; произвольнаго единовластительства оставалось не прикосновеннымъ, исправно было провозглашаемо (¹).

При всемъ этомъ однако мохаммеданскій Богъ безстрастенъ. Неизмѣримо, безусловно самовластный, въ одномъ только самомъ себѣ содержащей всю свободу и силу вселенной, онъ все таки завидуетъ своимъ слабымъ твореніямъ, страшится, чтобы онѣ не присвоили себѣ преимуществъ его самодержавнаго всемогущества. Поэтому онъ скорѣе жестоко наказываетъ, чѣмъ награждаетъ, охотнѣе опредѣляетъ всякую скорбь и печаль, чѣмъ посылаетъ радость, болѣе разрушаетъ, чѣмъ созидаетъ. Только себялюбивый Богъ Ислама любитъ тѣшиться, наслаждаться частымъ язвительнымъ напоминаніемъ своимъ твореніямъ, что онѣ только ничтожные рабы его, презрѣнныя его орудія; онъ любитъ давать имъ чувствовать, какъ велико его могущество предъ ихъ безсиліемъ, какъ несравнима его мощная, свободная воля съ ихъ тщетными желаніями (²). Надмѣнный, злострастный, угрожающій людямъ страшными наказаніями, Богъ мохаммеданскій „*мстительнъ*“,—твердитъ Коранъ (³).

Не смотря на всю крайность и неизмѣримую полноту своей исключительности, несравнимости и безусловности, не имѣя ни сына, ни товарища, ни совѣтника, этотъ чудовищный богъ не менѣе однако мертвень, дустъ и скудень и для самого себя, какъ и для всѣхъ прочихъ существъ (⁴).

(¹) Palgrave, t. 2, p. 77—78.

(²) Palgrave, t. 1, p. 323.

(³) Коранъ III, 3; V, 96; XIX, 48; II, 187.

(⁴) Palgrave t. 1, p. 323.

Таковы характеристическія черты существенно-кореннаго понятія Ислама о Богѣ, о мірѣ и о человѣкѣ, понятія, служація основаніемъ всей системы именно того истинно-мохаммеданскаго вѣроученія, которое проповѣдывалъ самозванный аравійскій лжепророкъ Мохаммедъ. И сколь ни чудовищны, сколь ни грубы существенно основныя черты такого вѣроученія, онѣ вытекаютъ почти изъ каждой строки Корана. Читавшіе и внимательно обдумывавшіе арабскій его текстъ, — арабскій потому, что переводы всѣ болѣе или менѣе измѣняютъ (улучшаютъ) его подлинный, дѣйствительный смыслъ, — должны согласиться, что всякая черта вышепредставленнаго образа заимствована изъ Корана (¹). Конечно и Коранъ не вовсе лишенъ нѣкоторыхъ довольно чистыхъ и высокихъ положеній именно тамъ, гдѣ Мохаммедъ, забывая о странныхъ видѣніяхъ и мнимыхъ откровеніяхъ, о своемъ воображаемомъ пророчествѣ, говоритъ свободнымъ языкомъ простаго, истиннаго араба. Но эти положенія составляютъ исключенія въ мохаммеданствѣ, второстепенны и парализуются фатальнымъ: „La ilah illa Allah“ (²).

Существенный характеръ мохаммеданства весьма наглядно также проявляется въ тѣхъ положеніяхъ мохаммеданскаго вѣроученія, которыя направлены противъ христіанства. Они имѣютъ цѣлю установить твердую, очевидную преграду между истинно божественнымъ ученіемъ Христа Спасителя и суевѣріемъ аравійскаго лжепророка, — внушить мухаммеданамъ самое сильное отвращеніе къ христіанамъ, и сдѣлать послѣдователей Ислама недоступными для христіанства (³).

Щедро одаренный тонкою смѣтливостію, лжепророкъ Мохаммедъ хорошо видѣлъ, что, изъ извѣстныхъ

(¹) Palgrave t. 1, p. 323—324.

(²) Palgrave t. 1, p. 323.

(³) Palgrave t. 2, p. 35 и проч.

ему и распространенныхъ въ Аравіи религиозныхъ ученій, опаснѣе всѣхъ для измышленнаго имъ суевѣрнаго ученія было христіанство (1). Уклоненіе, переходъ мохаммеданъ къ совершеннѣйшимъ, истиннымъ понятіямъ естественнѣе, скорѣе всего могъ произойти именно чрезъ ихъ сближеніе съ христіанами и опасность поглощенія, разрушенія, какъ мохаммеданства, такъ и самостоятельнаго единства Аравіи, грозилъ болѣе всего со стороны христіанства (2). Поэтому Мохаммеду

(1) Palgrave t. 2, p. 33.

(2) Palgrave t. 2, p. 37. Исторія мохаммеданскихъ, аскетическихъ братствъ и тайныхъ мистическихъ сектъ, появившихся послѣ Мохаммеда, достаточно показываетъ, сколько разъ мохаммеданство готово было разпасться, уничтожиться, отъ проникновенія въ него высшихъ христіанскихъ идей. Предметъ этотъ заслуживаетъ большаго, чѣмъ было до сихъ поръ, болѣе глубокаго изслѣдованія, но не здѣсь мѣсто входить въ его разсмотрѣніе. (Palgr. t. 2, p. 37). Въ подтвержденіе справедливости *этихъ мыслей* Пальгрэва вспомнилось мнѣ недавнее извѣстіе объ одной, возникшей въ наши дни изъ мохаммеданства, христіанской сектѣ: «Изъ всѣхъ магометанскихъ сектаторовъ,—говоритъ англійскій докторъ Тома Чаплинъ въ Times'ѣ,—такъ называемые Мевели принадлежатъ къ числу самыхъ фанатическихъ. Они не только не ѣдятъ и не пьютъ съ христіанами, но и разбиваютъ въ куски всякую посуду, бывшую въ употребленіи у христіанъ. При встрѣчѣ съ христіанами на улицѣ, эти магометане, боясь оскверниться отъ ихъ прикосновенія, подбираютъ всю свою одежду; а если передъ ними лежитъ книга, принадлежащая христіанамъ, то они берутъ ее щипчиками и бросаютъ далеко отъ себя, считая безчестіемъ прикоснуться къ ней. Нѣкоторыя личности изъ секты стали доискиваться причинъ ея фанатизма; достали себѣ нѣсколько экземпляровъ новаго завіта на арабскомъ языкѣ и начали съ усердіемъ изучать его. *Результатомъ* этого было то, что люди эти *убоюлись* въ евангельскихъ истинахъ, признали ихъ за настоящее Слово Божіе и приняли евангельское ученіе съ нѣкоторыми искаженіями. Ихъ ученіе, извѣстное подъ именемъ Бабъ-эль-Гукъ (Врата истины), въ нѣсколько лѣтъ нашло около 200,000 послѣдователей. Основатель его Бегей-Аллахъ. Коренныя догматы секты: 1) что Іисусъ Христосъ есть Сынъ Божій и Спаситель міра; 2) что Онъ умеръ и воскресъ; 3) что всѣ оправдываются чрезъ вѣру въ Него; 4) что возрожденіе необходимо для спасенія, и что Св. Духъ, дѣйствуя на сердце производитъ это возрожденіе. Они вѣруютъ въ пришествіе Христа, но только духовное. Два года тому назадъ (въ 1869) Бегей-Аллахъ и ревностнѣйшіе его приверженцы заключены турецкимъ правительствомъ

для охраненія измышленнаго имъ ученія нужно было съ одной стороны внушить своимъ послѣдователямъ твердое, всегда присущее убѣжденіе, что какъ его ученіе одно совершенно и истинно, такъ и исповѣдующіе оное только одни угодны Богу, одни достойны Его благоволенія; а съ другой, — какъ можно болѣе обособить, отдалить мохаммеданъ и мохаммеданство отъ христіанства. Ему необходимо было воздвигнуть между этими двумя ученіями неодолимую преграду, установить непримиримую разность, при томъ во всѣхъ мелочахъ даже обыденной жизни; — необходимо было внушить къ христіанству такое отвращеніе, которое способно бы было предохранить мохаммеданъ отъ всякихъ дружественныхъ и тѣсныхъ сношеній и сближеній съ христіанами (1).

Для достиженія этой цѣли на каждый часъ каждаго дня устанавливается множество молитвъ и обрядовъ, непрестанно напоминающихъ послѣдователямъ лжепророка существенно-основныя характеристическія черты исповѣдуемой ими религіи. Всѣ формулы, приносимыя во время всѣхъ этихъ религіозныхъ обрядовъ, должны были выражать сущность основнаго мохаммеданскаго догмата. Онѣ должны воодушевлять мохаммеданъ твердымъ убѣжденіемъ, что мохаммедане составляютъ Богомъ избранный, самимъ Богомъ просвѣщенный народъ, что вѣроученіе ихъ совершенно, несравнимо и несовмѣстно ни съ однимъ изъ прочихъ заблужденныхъ (2). „Молитесь, молитесь Богу. Наблюдайте строго молитву. По окончаніи молитвы, еще подумайте о Богѣ стоя, сидя или лежа. Какъ только будете въ безопасности, совершите молитву. Повторяй имя Господа твоего и предайся Ему совершенною преданностію. Молитесь часто Богу и будете счастливы.

въ крѣпость, гдѣ находятся и до сихъ поръ». (Современ. Извѣст. 1871 г., декабрь. № 332, стран. 3).

(1) Palgrave t. 2, p. 37.

(2) Ibid.

Молиться Богу важная обязанность“,—твердитъ Коранъ. „Направленіемъ для вѣрующихъ,—продолжаетъ Мохаммедъ,—служить (только) Коранъ, (который есть) божескій законъ, лучшее небесное слово, свѣтъ для людей, сама истина. Богъ возвысилъ Исламъ выше *всѣхъ* вѣръ. Слѣдуйте ему (одному) и не слѣдуйте многимъ путямъ изъ страха, чтобъ не совратиться съ Божьяго“⁽¹⁾. Съ этою же цѣлю всѣ вѣрные мохаммеданскому суевѣрію ежедневно по пяти разъ собираются вмѣстѣ на молитвы общественныя, или вѣрнѣе даже официальныя. И этому религіозному обряду данъ видъ военнаго строя, странно поражающій наблюдателя. Когда видишь въ мечети или подъ открытымъ небомъ толпу мухаммеданъ, собравшихся для исполненія общественныхъ обрядовъ ихъ вѣроисповѣданія, то представляется, что предъ глазами будто отрядъ войска,

(1) Коранъ: II, 192; XI, 3; IV, 104; LXXIII, 8; 55; LXII, 10 XXIX, 44. Мусульманство,—замѣчаетъ извѣстный нашъ знатокъ востока и мохаммеданства В. Васильевъ,—имѣетъ всѣ задатки для того, чтобы наэлектризовать своихъ прозелитовъ; вѣдь и персы, и индійцы, и Турки въ свое время были такъ же индифферентны, если еще не болѣе, чѣмъ китайцы; а однакожъ нынѣ они достаточно известны своимъ мусульманскимъ фанатизмомъ. Для китайца немусульманина принять новую религію гораздо легче, чѣмъ переменить илатье. Буддизму и даосизму не извѣстенъ фанатизмъ; эти религіи скорѣе философскія шлолы и составляютъ принадлежность жрецовъ, свѣтскіе люди не суть собственно даоситы или буддисты: сего дня даосы, завтра буддисты. Конфуціанство же есть чисто гражданское ученіе. Но тотъ же индифферентный китаецъ, сдѣлавшись мусульманиномъ, весь перераждается; онъ дѣлается гордымъ, отважнымъ и все презирающимъ. Китай буддійско-конфуціанскій не думаетъ объ ассимиляціи, но Китай омусульманившійся, проникнутый идеями мусульманскаго прозелитизма, всегда найдетъ предлогъ къ выраженію своего презрѣнія къ варварамъ, то-есть къ объявленію войны всѣмъ гуарамъ, всему цивилизованному міру..... Магометанство не давая себя знать, распространилось по всему Китаю уже охватываетъ его весь, и если Китай превратится въ государство мусульманское, тогда онъ объявитъ себя врагомъ всего человѣческаго рода, всецѣло предается магометанскому прозелитизму. (Двѣ китайскія записки о паденіи Кульджи и о занятіи ея русскими. В. Васильева. Русскій Вѣстникъ 1872 г. май 1. 99, стр. 169, 168, 163, 164, 162).

командуемый опытнымъ (сержантомъ) урядникомъ-имамомъ⁽¹⁾.

Для удержанія же мѣхаммеданъ въ полномъ обособленномъ единодушіи и на полѣ сраженія также, какъ въ мечети, и для приданія имъ стойкости, крѣпкой силы внѣшней,—сама война ожесточается, сливается въ одно съ религіею Ислама. Ghazou—ожесточенная, фанатичная война противъ невѣрннхъ мѣхаммеданству ревностно внушается послѣдователямъ Мохаммеда, какъ одна изъ первыхъ священннхъ обязанностей; какъ необходимое условіе ихъ независимаго религіознаго и народнаго существованія⁽²⁾. Вся вселенная, по этому, дѣлится на двое: *міръ Ислама* (Даруль-Исламъ), обнимающій всѣ мусульманскія государства, и—*міръ войны* (Даруль-хабръ), заключающій всѣ народы, неисповѣдующіе Ислама, въ отношеніи которыхъ Мохаммедъ предписываетъ своимъ послѣдователямъ вести войну до тѣхъ поръ, пока они не примутъ Ислама, или подчинятся теократической власти мусульманъ. Къ священной войнѣ противъ немусульманъ мѣхаммедане обязаны употреблять всѣ усилія, какъ посредствомъ личнаго участія, такъ денежныхъ пособій, совѣтговъ и тому подобныхъ дѣйствій. Идти противъ невѣрныхъ должны всѣ, даже и рабы, и женщины, не испрашивая дозволенія своихъ господъ. Крайность этой кровавой обязанности доводится мѣхаммеданами до того, что, на примѣръ, хотя сыну воспрещается прямо убивать своего отца немѣхаммеданина, тѣмъ неменѣе мусульманскій законъ обязываетъ его занять отца своего такъ, чтобы онъ былъ убитъ другимъ, т. е., сынъ долженъ тайнымъ предательствомъ лишить отца своего жизни⁽³⁾. Всякое же сближеніе, дружественная мировая сдѣлка

(1) Palgrave, t. 2, p. 38.

(2) Palgrave, t. 2, p. 38.

(3) См. «Основные начала мусульманскаго закона», въ книгѣ В. Гиргаса: Права христіанъ по мусульманскимъ законамъ. 1865 г. стр. 8, 11, 12, 14.

съ немусульманами строго запрещается ('). „О вѣрующіе!—заповѣдуетъ Коранъ, когда вы встрѣтите невѣрныхъ (²), (немохаммеданъ), убивайте ихъ вездѣ, чтобъ сдѣлать изъ этого большую рѣзню, покуда они не сдѣлаются мусульманами. Испушенія невѣрныхъ хуже, чѣмъ военная сѣча. Составляйте союзы только между собою; невѣрные не преминутъ развратить васъ. Не призывайте невѣрныхъ къ миру, не избирайте друзьями жидовъ и христіанъ. Сражайтесь съ ними, покуда не будете страшиться испушенія и поклоненіе будетъ только единому мохаммеданскому Богу. Сражайтесь за исламъ—религію Бога и Онъ осыпетъ васъ благодѣяніями, вы будете счастливы. А убиваете ихъ (немохаммеданъ) не вы, а Богъ; когда бросаешь копье, не ты бросаешь, это Богъ“ (³).

(¹) Palgrave, t. 2, p. 38.

(²) По Корану: «Невѣрный тотъ, кто говорить, что Мессія. Исусъ, Сынъ Марія, Богъ. Невѣрный тотъ, кто говорить: Богъ третій изъ Троицы». Сур V стр: 49, 76, 77, 80.

(³) Коранъ. XLVII, 4, 22; XLVIII, 46; II, 187, 189, III, 17, 114, 164; V, 39, 36; VIII, 17. Замѣчательно, что эти и подобныя фанатично-безчеловѣчная религіозныя обязанности мохаммеданъ не остаются только словами, теоріями, а осуществляются ими даже и въ наши дни, и не только едичными личностями, но и цѣлыми многомилліонными мусульманскими народами. Такъ, напримѣръ, въ Индіи священная война противъ немусульманъ, къ которой началъ возбуждать тамъ мохаммеданъ въ 1820 хъ годахъ одинъ смѣлый фанатикъ изъ разбойничьей шайки, Саидъ Ахматъ,—приняла такіе громадныя размѣры, что, вовлеки богатую Англію въ долготѣнную и кровопролитную борьбу съ мятежными мусульманами, продолжаетъ и понынѣ настоянно угрожать владычеству могущественныхъ англичанъ «Въ теченіе послѣдняго времени все мусульманское населеніе Индіи обсуждало вопросъ: можетъ-ли оно безъ опасности погубить свою душу, продолжать переносить владычество (христіанской) Англіи? Въ послѣдніе мѣсяцы,—продолжаетъ въ январѣ 1873 г. Гр. П. Кутайсовъ.—самые вліятельные органы туземной печати наполняли страницы свои разсужденіями объ обязанности мусульманъ вести священную войну противъ правительства (христіанской) королевы... Фанатичные поклонники священной войны занялись развитіемъ мусульманскаго догмата объ обязанности веденія мохаммеданской священной войны, и во всея своей литературѣ выставили эту обязанность, какъ самую священную не-

Для болѣе вѣрнаго сосредоточенія, и усиленія всей дѣятельности мусульманской на двухъ вышеприведенныхъ, практическихъ религіозныхъ обязанностяхъ, Мохаммедъ строго запрещалъ всякія общественныя удовольствія и забавы, которыя влекутъ людей въ собранія помимо священновоеннаго и молитвеннаго, проклинаетъ всякія общественныя развлеченія, которыя способны разсѣять мысли, ослабить фатальный фанатизмъ мохаммеданскій, осуждаетъ даже всякія общественныя бесѣды, которыя имѣютъ предметомъ не Бога ('). И наконецъ для полнѣйшаго обособленія мохаммеданъ и убѣжденія ихъ въ ни съ чѣмъ несравнимомъ превосходствѣ всего даже свѣтскаго мусульманскаго, — и весь государственный и общественный строй мохаммеданскій на вѣки неизмѣнно освящается, признается частью самой религіозной системы, объединяется, не-

обходимость для перерожденнаго народа. Все ихъ народныя пѣсни и самыя популярныя рассказы только и говорятъ о священной войны; эта литература ихъ развита до такой степени, что можно было бы составить цѣлыя массы томовъ только изъ различныхъ призываній къ оружію противъ (христіанъ) англичанъ; нѣтъ книги, которая не доказывала бы необходимости возмущенія и истребленія невѣрныхъ т. е. христіанъ... Фанатики доказываютъ, что ни одинъ правовѣрный (т. е. мусульманинъ) не можетъ надѣяться на блаженство въ будущей жизни, если онъ останется въ настоящемъ (подчиненномъ христіанамъ) положеніи. Для спасенія души ему остается одно средство, одинъ выходъ изъ этого отчаяннаго состоянія, — это поднять знамя пророка (Мохаммеда), возстать за вѣру, и кровью, пожертвованіями и побѣдами свергнуть владычество христіанъ... Религіозный вопросъ (послѣдователи священной мусульманской войны) сдѣлали чисто политическимъ и пользуются вѣрою главнѣйшимъ образомъ только для того, чтобы посредствомъ нея возбуждать фанатизмъ народа къ ненависти противъ (христіанъ) англичанъ. (Вѣстникъ Европы 1873 г. т. II, кн. 3, мартъ стр. 122, 146, 149 и 118—151, въ стат. «Магометанское религіозное движеніе въ Индіи»). Такъ и вообще *у всѣхъ моголаминовъ вездѣ всяки* религіозный вопросъ обращается сейчасъ же въ вопросъ возстанія противъ существующихъ государственныхъ порядковъ, подъ видомъ охраненія ихъ религіи, враждебной всякой немохаммеданской жизни, всему развивающемуся и совершенствующемуся.

(1) Palgrave, t. 2, p. 39.

раздѣльно сливается съ вѣроученіемъ (1). Основаніемъ мусульманскаго права не только духовнаго но и всего государственнаго, мірскаго признается одинъ только Коранъ. Судить мохаммеданъ и рѣшать всѣ ихъ споры и недоумѣнія предписано только по одному Корану „содержащему изъясненіе всѣхъ вещей, служащему направленіемъ, и объясняющему всѣ споры. Тѣ, которые не будутъ судить по книгѣ Божіей (Корану) невѣрные. Вы (мохаммедане) народъ превосходнѣйшій изъ всѣхъ, какой когда либо появлялся между людей; вы приказываете тѣмъ, что благо и запрещаете тѣмъ, что дурно. То, что вы дѣлаете, устраиваетъ Богъ (2)“.

Съ другой стороны, для сильнѣйшаго отвращенія мохаммеданъ отъ христіанства и христіанъ, и для постоянной очевидности всей непримиримой разности даже и въ обыденной жизни между ними и міровоззрѣніями ихъ вѣроученій, большая часть житейскихъ отношеній, занятій и предметовъ освященныхъ христіанствомъ, джепророкъ Мохаммедъ сильно осуждаетъ, строго запрещаетъ, или до того измѣняетъ, поддѣлываетъ къ скотской мусульманской чувственности, что христіанскія учрежденія становятся для мохаммеданъ отталкивающими и чуждыми (3). Такъ бракъ, въ видѣ именно нерасторжимаго единобрачія, возведенный христіанствомъ на высшую духовную степень таинства (4), установленный по христіанскому вѣроученію Самимъ Богомъ (5) еще въ раю, и потомъ освященный присутвіемъ и первымъ чудотвореніемъ Богочеловѣка въ Канѣ Галилейской (6),—бракъ, служащій изображеніемъ великаго, таинственнаго союза Бога-Спасителя съ людьми

(1) Palgrave, t. 2, p. 38.

(2) Коранъ, XVI, 91,66; VI, 51,52; III, 106; II, 234.

(3) Palgrave, t. 2, p. 35—43.

(4) 1 Корин. 7, 10—11; Мар. 10, 2—12.

(5) Быт. 1, 27; II, 18.

(6) Іоан. 2.

ми въ церкви ⁽¹⁾,—этотъ досточтимый, возвышеннѣйшій и святѣйшій человѣческій союзъ ⁽²⁾, унижается, оскверняется и даже вовсе разрушается Мохаммедомъ чрезъ введеніе въ него многоженства, при безграничномъ наложничествѣ, и полной свободѣ и легкости брачныхъ разводовъ ⁽³⁾. Множество дѣтей, оторванныхъ отъ ихъ родителей, отсутствіе мирной, единодушной семейной жизни, безчисленныя братоубійства, нечестивыя кровосмѣшенія, и всякіе гнусные пороки являются необходимымъ послѣдствіемъ мохаммеданскихъ учреждений въ сожитіи, въ отношеніяхъ мужчины съ женщинами. Тотъ, кто будетъ имѣть терпѣніе прослѣдить нечестивую и кровавую исторію мохаммеданскихъ царствовавшихъ родовъ, узнаетъ, увидитъ въ ней вѣрный примѣръ омерзительныхъ узаконенныхъ страстей, оскверняющихъ почти всякій родъ въ странахъ, имѣвшихъ несчастье быть опутанными чувственными измышленіями Корана Мохаммеда ⁽⁴⁾. Даже самъ лжепророкъ, страшась гибельныхъ послѣдствій необузданной чувственности, и предвидя грустную участь множества порожденныхъ ею покинутыхъ сиротъ, совѣтуетъ своимъ мусульманамъ: „Если вы боитесь (!?) быть несправедливыми къ сиротамъ, не женитесь болѣе какъ на *трехъ* или *четырехъ* женщинахъ (т. е. *за разъ*). (Но) вѣрующимъ нѣтъ преступленія жениться на женахъ (даже) своихъ пріемышей, послѣ развода съ ними, и на женщинахъ (еще) замужнихъ, которыя попадутъ въ ихъ руки, какъ невольницы. Счастливы вѣрующіе, которые ограничиваютъ свои плотскія наслажденія своими женами и невольницами (количество которыхъ безгранично) ⁽⁵⁾“. Бракъ христіанскій, брачныя понятія и отно-

(1) Ефес. 5, 23—32.

(2) Евр. 13, 4.

(3) Palgrave, t. 2, p. 39—40.

(4) Palgrave, t. 2, p. 40.

(5) Коранъ, IV, 3, 28; XXXIII, 37; XXIII, 1, 6; Положеніе началъ мусульманскаго законовѣдѣнія, II. Торнау, изд. 1850 г стр. 137.

шенія въ высокомъ смыслѣ христіанскомъ, стараясь сдѣлать чуждыми своему послѣдователю, Мохаммедъ замѣняетъ въ своемъ вѣроученіи соблазнительнымъ, болѣе легкимъ и потворствующимъ чувственности, узаконеннымъ удовлетвореніемъ половымъ страстямъ, похоти мущинъ, для чего требуется не равный по достоинству человѣкъ—женщина, а покупаются или ловятся въ плѣнь просто соотвѣтствующія самки, даже нѣчто ниже самокъ; самки у многихъ⁽¹⁾ животныхъ почитаются, уважаются болѣе, чѣмъ женщины мохаммеданствомъ. Вотъ что говоритъ Мохаммедъ отъ имени Бога, „мущины (всѣ вообще) выше женщинъ. А ваши жены—ваше поле. Ходите,—продолжаетъ Коранъ,—на ваше поле, какъ хотите. Вы побраните ихъ, когда боитесь неповиновенія; отдалите въ сторону отъ ложа, бейте ихъ (женъ). Если вы желаете, перемѣняйте одну жену на другую, только не отнимайте у той, которой вы отказали, мехрь (садукъ т. е. деньги или вещи, за которыя получилъ мущина женщину для плотскаго сожитія). Если же кто разведется съ своею женою три раза (этого мало!), ему не позволено взять ее (опять), только куда она выйдетъ за другаго, и когда этотъ въ свою очередь разведется съ нею. Не произойдетъ никому изъ нихъ никакого грѣха, если они (опять) сойдутся, (опять будутъ расходиться и снова сходитьяся, какъ не всѣ даже звѣри!). Вы имѣете въ своемъ пророкѣ превосходный (!) примѣръ, примѣръ для всѣхъ, которые надѣются на Бога; таковъ законъ Бога (2)“.—Такъ заключаетъ свои любимыя, похотливыя измышленія лжепророкъ аравійскій Мохаммедъ!

Далѣе, изъ того же самаго желанія отдалить и отъратить мусульманъ отъ христіанъ и отъ возвышен-

(1) Смот. Происхожденіе человѣка и половой подборъ животныхъ. Чарльса Дарвина. перев. Благосвѣтлова, изд. Спб. 1871 года, часть 2, выш. 2-й стр. 24—31.

(2) Коранъ, IV, 3, 24, 12, 38; II, 223, 230, 232; XXXII, 21.

наго и опаснаго для ислама христіанскаго вѣроученія, Мохаммедъ запретилъ своимъ послѣдователямъ употребленіе вина. Въ самомъ дѣлѣ, вино было не только терпимо Христомъ Спасителемъ, но даже облечено возвышеннымъ религіознымъ характеромъ. Большая часть христіанскаго міра глубоко чтитъ въ немъ предметъ, служащій видимымъ знакомъ постояннаго, спасительнаго, таинственнаго общенія человѣка съ Богомъ. Изъ этого образно-религіознаго употребленія винограднаго сока вытекаетъ и его общественное значеніе между христіанами, сдѣлавшими вино символомъ просвѣщенія, дружбы, единенія народовъ, обществъ и семействъ. Мохаммедъ, хорошо зная это, объявляетъ (все отъ имени Бога же) его нечистымъ, запрещаетъ употребленіе особенно распространеннаго, любимаго и священнаго у христіанъ предмета, какъ гнусное, вредное измышленіе злаго духа тьма ⁽¹⁾. „О вѣрующіе! вино, азартныя игры, статуи и гаданіе по стрѣламъ, мерзости, придуманныя сатаною: сатана желаетъ возбудить между нами ненависть и недружелюбіе чрезъ вино и игры, и удалить васъ отъ воспоминанія о Богѣ и молитвѣ. Удержитесь отъ нихъ и будете счастливы. Повинуйтесь пророку (Мохаммеду) и берегитесь. Кто преступитъ его законы, будетъ преданъ страшному мученію, подвергнется мщенію Бога, а Богъ вѣрно могучъ и мстителенъ ⁽²⁾“, —страшаетъ лжепророкъ.

Далѣе опять въ противоположность христіанству, которое первыхъ своихъ Апостоловъ беретъ съ лодки моря Галилейскаго и покрываетъ безчисленными флотами океанъ, — Арабскій лжепророкъ запрещаетъ мореплаваніе и отвращается отъ торговли, фанатичною своею исключительностію и нетерпимостію парализуетъ высокое стремленіе людей къ общенію и дѣятельности *Men nezel elbahra morreyteni fkad kefer*“, то есть:

(1) Palgrave t. 2. p. 33.

(2) Коранъ, V, 92—96.

„Невѣрный тотъ, кто дважды выѣдитъ въ море“, — утверждаетъ Мохаммедъ ⁽¹⁾.

Ни чѣмъ инымъ, какъ все тѣмъ же отвращеніемъ отъ христіанства нельзя лучше объяснить осужденіе Мохаммедомъ скульптуры и образовъ, украшеній и принадлежностей столь свойственныхъ, по свидѣтельству церкви греческихъ и армянскихъ, восточному христіанству ⁽²⁾. Съ неумолимою жестокостію уничтоживъ ихъ и запретивъ ихъ употребленіе, лжепророкъ старался внушить мусульманамъ сильнѣйшее отвращеніе и къ этимъ образнымъ христіанскимъ напоминаніямъ священнаго, также какъ и къ музыкѣ, причисленной къ вреднымъ выдумкамъ духовъ тьмы для погибели челоуѣчества. Колокола, которыми призываются христіане къ божественной службѣ, осуждены Мохаммедомъ также не потому, чтобы звуками ихъ нарушался сонъ ангеловъ, какъ увѣрялъ онъ, но все потому же, что они были въ общемъ, почетномъ употребленіи при богослуженіи христіанскомъ. Лжепророкъ запрещаетъ даже молитву въ первые часы по восходѣ солнца и въ предшествующіе его захоженію, конечно очень мало заботясь о рогахъ сатаны, видныхъ будто-бы въ это время на горизонтѣ, но все для той же во всемъ разности съ христіанами, которые посвящали эти части дня обѣднѣ и вечернѣ ⁽³⁾.

Наконецъ Мохамедъ не удерживается и отъ прямого выраженія своей боязни вліянія христіанства, и своего ревниваго желанія возможно болѣе разобщить, отдалить и отвратить отъ него мусульманъ. Подъ угрозою лишенія покровительства Божія, онъ запрещаетъ мохаммеданамъ всякія близкія дружественныя отношенія съ христіанами. „О вѣрующіе, — заповѣдуетъ онъ —, не избирайте друзей между невѣрными! Береги-

(1) Palgrave, t. 2, p. 36.

(2) Palgrave, t. 2, p. 35 — Коранъ, V, 92.

(3) Palgrave, t. 2, p. 36.

тесѣ сидѣть съ невѣрными, иначе вы сдѣлаетесь подобны имъ, а Богъ соберетъ вмѣстѣ въ геенѣ лицемѣровъ и невѣрныхъ. Вѣрѣте только тѣмъ, которые слѣдуютъ вашей (мохаммеданской) вѣрѣ“. „О вѣрующіе,—убѣждаетъ Мохаммедъ,—не избирайте друзьями жидовъ и *христіанъ*, они друзья одни другимъ. Тотъ, кто приметъ ихъ за друзей, кончитъ сходствомъ съ ними, а Богъ не будетъ путеводителемъ нечестивыхъ“ (1).

(1) Коранъ V, 56; IV, 137—139, 143; III, 66, 142. Замѣчательно, что по изслѣдованіямъ знаменитаго современнаго ученаго богослова Деллингера несомнѣнная истина, что ни одна религія не питаетъ такой глубокой, закоренѣлой ненависти противъ христіанства, какъ исламизмъ, и эта безконечная ненависть тотчасъ же передается *всѣмъ* народамъ, которые принимаютъ магомметанство. Никакая другая религія не нанесла христіанству такого громаднаго вреда, какъ исламизмъ. потому что для магомметанской совѣсти Коранъ *все*, а Коранъ внушаетъ *только ненависть и презрѣніе къ христіанамъ*. (Бесѣды Деллингера о соединеніи христіанскихъ церквей.—Взглядъ на нехристіанскій міръ, въ Православіи. Обзорѣн. 1872 г., августъ, стр. 135, 147, 149). При завоеваніи всякой христіанской страны мусульмане воздвигали не только прямая ожесточенныя гоненія на христіанъ, но и всячески старались унижить ихъ. Христіане обязывались: не строить въ своихъ городахъ, ни въ ихъ окрестностяхъ церквей, часовенъ и монастырей;—не возобновлять разрушившіяся изъ нихъ, не выставлять крестовъ на своихъ церквахъ, не звонить въ колокола;—не препятствовать входу мусульманъ днемъ и ночью въ христіанскія церкви, не возвышать голосовъ въ церквахъ въ присутствіи мусульманъ. Христіанамъ запрещалось въ *своей* странѣ *даже говорить о своей* религіи въ присутствіи мусульманна, а тѣмъ болѣе обращать его къ христіанству, но они не смѣли даже дѣтямъ своимъ препятствовать принять исламъ если они того пожелали-бы. Христіане обязывались оказывать уваженіе мусульманамъ и вставать передъ ними съ своихъ сѣдалницъ, когда они захотятъ сѣсть!... (Права христіанъ по мусульманскимъ законамъ. Гиргаса, изд. 1865 года, часть 2 стран. 67—68). Заповѣдуемой Кораномъ ненависти мусульманъ къ христіанамъ нѣтъ предѣла и донынѣ. Такъ напр. Русская Исторія свидѣтельствуетъ, что мохаммедане, постоянно возбуждая инородческія мятежи противъ русскихъ христіанъ въ восточныхъ областяхъ и всегда причиняя много зла нашему христіанскому отечеству, *до сихъ поръ открыто* издѣваются, *публично* срамятъ, *хулятъ и осмиваютъ* христіанскую вѣру. (Русск. Вѣсти. 1873 г. іюль, стр. 331, 324, 335 и проч. въ ист.-этногр. очеркѣ: Казанская учительская семинарія по отношенію къ мѣстному населенію. Е. Воронца). И въ Индіи, на примѣръ, также мохаммеданство всегда было и теперь про-

И такъ, по вѣроученію лжепророка Мохаммеда, *только три* предмета,—чудовищная религія, въ совокупности всего множества мохаммеданскихъ обрядовъ и религіозныхъ понятій, война за эту религію, какъ существенная обязанность, и, наконецъ плоть женщинъ, приниженныхъ болѣе чѣмъ самки у животныхъ, какъ единственная законная забава и развлеченіе,—должны поглотить всю дѣятельность, наполнить все существованіе, всю жизнь мохаммеданина. Но только сражаться и молиться, только молиться и сражаться, да еще валяться въ грязи развратной, скотской чувственности, этого можетъ быть достаточно для поглощенія силъ солдата только на время войны, и только для временнаго въ мирные дни увлеченія души и тѣла фанатика мусульманина (¹). По минованіи же борьбы, по охлажденіи яростнаго религіознаго усердія, что будетъ оживлять и воодушевлять силы духа, утомленнаго войнами и невольнымъ безусловно-обязательнымъ, страдательнымъ выполненіемъ предопредѣленныхъ деспотомъ-божествомъ религіозныхъ предписаній и обрядовъ, а въ концѣ концовъ пресыщеннаго распутствомъ??... — Не любовь свободная, возвышенная, святая,—потому что въ мохаммеданствѣ она осквернена, уничтожена;—не задушевныя, дорогія христіанскому сердцу, узы семейныя,—которыя разрушены въ исламѣ безграничнымъ наложничествомъ, многоженствомъ и частыми разводами;—тѣмъ болѣе не живыя общественныя собранія, не-

должаетъ быть источникомъ хронической и страшной опасности, сильно угрожающей христіанскому владычеству тамъ могущественной Англіи; открытые въ 1870-хъ годахъ документы не оставляютъ болѣе ни малѣйшаго сомнѣнія въ этомъ. (Магомметан. религіозное движеніе въ Индіи Гр. П. Кутайсова. Вѣстн. Евр. 1873 г. томъ II кв. 3 и 4, стран. 118 и сл., 670 и сл.). «Въ настоящее время старинная борьба между христіанствомъ и мусульманствомъ далеко еще не кончена и вовсе не клонится на сторону христіанства»,—замѣчаетъ извѣстный нашъ знатокъ востока и мохаммеданства Г. В. Васильевъ. (Русск. Вѣстн. 1872 г. май, томъ 99, стран. 166).

(¹) Palgrave, t. 2, p. 40.

винныя игры, развлечения, считаемыя у мусульманъ кознями, ловушками самого сатаны, даже не земледѣліе, потому что если заняться земледѣліемъ, то тебя, твой домъ перестануть посѣщать ангелы, сказалъ Мохаммедъ своей возлюбленной Айеши;—даже не торговля, потому что вести торговлю значило бы посягать на преимущества завистливаго божества деспота, которое само ревнуетъ о пропитаніи вселенной;—наконецъ, и не наука, потому что, если будешь заниматься наукою, то будешь признанъ еретикомъ: Мохаммедъ объявилъ это прямо ⁽¹⁾.

Лучшимъ пробнымъ камнемъ системъ служатъ ихъ слѣдствія, ихъ вліяніе: „самъ поклонникъ сообразенъ тому, что онъ обожаетъ“,—говоритъ одна арабская половица. Поэтому, упадокъ духа, развращеніе нравовъ, война извнѣ, раздоръ во всѣхъ видахъ внутри, въ быту домашнемъ, общественномъ и государственномъ, судорожныя волненія фанатизма, смѣняемыя безпечнымъ онѣмѣніемъ, кратковременное благоденствіе предъ страшными продолжительными опустошеніями,—такова мрачная картина, представляемая исторією племенъ мохаммеданскихъ ⁽²⁾.....

Мы видимъ, что исторія отмѣтила мохаммеданство печатью осужденія ⁽³⁾: страны нѣкогда цвѣтушія и обитатели этихъ странъ, гдѣ царствуетъ исламизмъ, теперь пали до послѣдней крайности, и внимательное изученіе показываетъ, что именно исламизмъ былъ причиною медленной гибели и паденія цѣлыхъ народовъ и довелъ эти страны до такого безотраднago положенія. И нынѣ нельзя сказать ни объ одной странѣ, находящейся подъ владычествомъ мусульманъ, что она отличается цвѣтушимъ положеніемъ. Въ начальномъ отс-

(1) Palgrave, t. 2, p. 41.

(2) Palgrave, t. 1, p. 326; t. 2, p. 41.

(3) Православное Обзорѣніе 1872 года, августъ, стран. 147, 154. «Взглядъ на нехристіанскій міръ», въ Бесѣдахъ Деллингера о соединеніи христіанскихъ церквей.

чествъ рода человѣческаго, въ древней Халдеѣ, въ странахъ между Тигромъ и Евфратомъ теперь все пустыня, все безлюдно; земледѣлія мало, городовъ мало, да и тѣ бѣдны и въ жалкомъ положеніи; сель нѣтъ; люди блуждаютъ, не зная о своихъ предкахъ и съ каждымъ днемъ все ближе и ближе къ состоянію дикарей. Всѣ эти великолѣпные и многолюдные города, о которыхъ намъ говоритъ исторія, ихъ многочисленное народонаселеніе, образованное и богатое, которое еще оставалось до среднихъ вѣковъ, теперь исчезло совершенно! Когда спрашиваютъ причину этого, по неволѣ отвѣчаешь: причина этого въ ложной религіи..... И эта религія, которая въ Турецкой имперіи, въ Персіи, въ Индіи, въ сѣверной Африкѣ, въ Египтѣ, вездѣ производитъ тоже самое дѣйствіе, и отъ которой можно ожидать постепеннаго истребленія уже доведенныхъ ею до крайняго паденія народовъ ее исповѣдующихъ,— эта всеразрушающая, чудовищная религія и въ нашемъ православно-христіанскомъ отечествѣ, и въ наши дни снова является наступательною и повидимому одаренною распространительною силою. Обильное у насъ мечетями и школами, сильное, стойкое фанатичнымъ единодушіемъ своихъ послѣдователей и многочисленностью своего духовенства „мохаммеданство является не столько въ качествѣ религіи терпимой, которой подобаешь смиреніе, сколько въ качествѣ религіи воинствующей и постоянно стремящейся къ новымъ завоеваніямъ“⁽¹⁾. Нѣсколько-милліонное мохаммеданское населеніе европейской Россіи не довольствуется терпимостію христіанско-русскимъ правительствомъ его вреднаго суевѣрія, но, составляя фанатичною обособленностью своей религіознобытовой жизни въ русскомъ государствѣ крайне враждебное христіанской Россіи разрушительное государство, всѣми силами постоянно стремится отвлечь отъ христіанства и всего русскаго и привязать къ убій-

(1) Журналъ Мнѣстерства Народнаго Просвѣщенія 1867 года № 4, стр. 76, часть 134.

ственному мохаммеданству цѣлыя населенія крещенныхъ восточныхъ инородцевъ русскихъ. „Оказываясь сами косными и упорными въ заблужденіяхъ своей религіи, мохаммедане, сверхъ того, стараются совратить въ нее инородцевъ, принявшихъ христіанство, и употребляютъ для того всѣ средства систематической пропаганды“⁽¹⁾, весьма сильно развитой не только въ муллахъ, но и въ каждомъ послѣдователѣ Ислама“⁽²⁾.—Вотъ то, крайне важное обстоятельство,—важное не только съ религіозной, но и съ государственной точки зрѣнія—на которое необходимо обратить особенное вниманіе всему православно-русскому обществу, чтобы мертвенное мохаммеданское лжеученіе не оказывало въ нашемъ искренно-христіанскомъ отечествѣ фальшивой жизненности. къ какой бессильно оно даже въ государствахъ мохаммеданскихъ.

Е. Воронцовъ.

(1) Извлеченіе изъ всеподданнѣйшаго отчета оберъ-прокурора Святѣйшаго Синода, Гр. Д. Толстаго, по вѣдомству православнаго исповѣданія за 1871 годъ, стр. 43, изд. 1872 года.

(2) Извлеченіе изъ всеподданнѣйшаго отчета оберъ-прокурора Свят. Синода за 1866 г. стр. 26.

НАУЧНАЯ НЕСОСТОЯТЕЛЬНОСТЬ ДАРВИНОВА УЧЕНИЯ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ЧЕЛОВѢКА.

(окончаніе)

Современная геологія не даетъ никакого масштаба для опредѣленія древности земнаго шара и времени появленія на немъ органической природы.

Во время господства Канто-Лапласовской гипотезы и геологіи періодическихъ формаций, существовало общее убѣжденіе въ опытнонаучномъ мірѣ, что земной шаръ существуетъ безчисленное количество вѣковъ; потому что онъ, прежде принятія современнаго вида, долженъ былъ просуществовать безчисленное количество вѣковъ въ хаотическомъ и огненножидкомъ состояніи, послѣ чего онъ долженъ былъ употребить таковое же безчисленное количество вѣковъ на постепенное охлажденіе, образованіе твердой коры и нанизываніе на нее множества формаций, изъ которыхъ каждая, въ теченіе громаднаго количества лѣтъ, покрывала собою всю земную поверхность. По количеству этихъ формаций означенная геологія заключала о несмѣтномъ количествѣ вѣковъ существованія земли въ твердомъ состояніи, а по свойству и положенію ихъ она хотѣла опредѣлить сравнительную древность той или другой формации. Но теперь, какъ мы показали въ упоминаемомъ уже нами сочиненіи „о происхожденіи вселенной“, Канто-Лапласовская гипотеза не выдерживаетъ научной критики и геологія періодическихъ формаций утратила всякое научное вѣроятіе. Чарльзъ Ляйэлль, — доказавъ тождество древнѣйшихъ и новѣйшихъ причинъ измѣнчивости и опровергнувъ мнѣніе объ одновременномъ отложеніи

какой-либо формации на всемъ земномъ шарѣ и исключительно господствѣ ея въ теченіе какого-либо геологическаго періода времени, — сильно поколебаль основы прежней геологіи, касательно ея хронологическихъ вычисленій; но болѣе сильное пораженіе, въ этомъ отношеніи, нанесъ геологіи періодическихъ формаций Фридрихъ Моръ. Этотъ ученый, на основаніи строгонаучныхъ данныхъ, доказалъ, что всѣ такъ называемыя геологическія формации образовывались на земной поверхности во всѣ времена существованія земнаго шара, образуются на ней и въ настоящее время, и что нѣтъ ни одной формации, которая была-бы свойственна лишь только одному какому-либо геологическому періоду. „Мы теперь знаемъ, говоритъ Фридрихъ Моръ, что всѣ образованія, начиная отъ гранита до чернозема, происходили во всѣ времена и всегда въ одно и тоже время, происходятъ еще и теперь, — и время перестало имѣть особое значеніе“ (1).

Если же всѣ формации образовались на земномъ шарѣ во всѣ времена его существованія и — образуются на немъ и теперь, то, слѣдовательно, ни одна формация не можетъ считаться исключительнымъ продуктомъ одного какого-либо геологическаго періода времени и, слѣдовательно, по формациямъ, какъ образованіямъ всѣхъ временъ, нельзя судить о степени древности земнаго шара вообще и нѣкоторыхъ его слоевъ вчастности, — нельзя опредѣлить ни сравнительную древность какихъ-либо формаций, ни количество времени, потребное на образованіе извѣстной формации, залегающей въ томъ или другомъ мѣстѣ земнаго шара и имѣющей опредѣленную мощность. Всѣ попытки, касательно приблизительнаго опредѣленія древности какой-либо формации, не выдерживаютъ критики: потому что въ великой лабораторіи природы различныя химическія и физическія явленія совершаются, вслѣдствіе неодина-

(1) Фридрихъ Моръ. Исторія земл. въ перев. Шульгина. 1868 г. стр. 428.

коваго напряженія физико-химическихъ силъ, не всегда въ однихъ и тѣхъ же размѣрахъ, а поэтому слѣдствія ихъ и не поддаются опредѣленнымъ измѣреніямъ.

Изъ попытокъ опредѣленія древности формаций получили большую извѣстность опредѣленія древности наносныхъ образованій дельтъ Нила и Миссиссипи. Наносныя образованія означенныхъ дельтъ имѣютъ толщину отъ нѣсколькихъ десятковъ до 600 футъ и даже болѣе. На основаніи медленности утолщенія означенныхъ наносовъ въ настоящее время, геологія приписываетъ всей ихъ массѣ древность отъ 12 до 100 тысячъ лѣтъ. Таковыя вычисленія можно было-бы признать правдоподобными, если бы было доказано, что въ равныя промежутки времени всегда накапливается одинаковое количество наноса; но такъ какъ наносы рѣкъ никогда не бываютъ правильны, то поэтому правдоподобность означенныхъ вычисленій подлежитъ весьма большому сомнѣнію. Противъ правильности наносныхъ образованій дельтъ Нила и Миссиссипи можно сказать тоже самое, что говоритъ Карль Фогтъ противъ правильности наносовъ конусообразной дельты потока Тиньеры, близъ Вильнева на Женевскомъ озерѣ: „несмотря на всю кажущуюся правильность, наносы потока сами по себѣ никогда не бываютъ правильны; одно необыкновенное наводненіе, вслѣдствіе напимѣръ проливнаго дождя, въ день можетъ принести матеріалу гораздо больше, чѣмъ правильно продолжающіеся черезъ нѣсколько столѣтій наносы, и этотъ матеріаль, въ силу своей тяжести, отложится по бокамъ также правильно, какъ и отъ медленныхъ наносовъ“ (1). Неправильность наносовъ рѣчныхъ дельтъ обусловливается не одною неравномѣрностью наводненій, но также измѣняемою рѣчныхъ руслъ, обусловливающею собою различіе свойствъ почвы, служащей ложемъ рѣки, находящейся въ берегахъ и въ разливѣ. Отъ свойства почвы рѣчна-

(1) Карль Фогтъ. Человѣкъ и мѣсто его въ природѣ. т. 2. стр. 152

го ложа зависитъ количество веществъ, производящихъ муть въ водахъ данной рѣки и служащихъ матеріаломъ для ея наносныхъ образований, обуславливающее собою количество накопленія наноса въ теченіе известнаго періода времени. Независимо отъ переменны свойствъ почвы рѣчнаго ложа, съ переменною рѣчнаго русла тѣсно связано увеличеніе веществъ производящихъ муть и отлагающихся въ дельтѣ таковой рѣки: потому что образованіе новаго русла какой бы то ни было рѣки обыкновенно сопровождается быстрымъ разрушеніемъ горныхъ породъ, залегающихъ на мѣстѣ образованія новаго русла. Помимо неодинаковаго количества веществъ, служащихъ матеріаломъ наносныхъ образований какой-либо рѣки въ различныя времена, количество наноса въ томъ или другомъ мѣстѣ дельты одной и той же рѣки весьма много зависитъ отъ очертанія той почвы, на которую производится наносное отложеніе, и отъ ея высоты надъ рѣчнымъ уровнемъ. Въ этой послѣдней истинѣ нетрудно обѣдиться изъ наблюденія надъ накопленіемъ рѣчныхъ наносовъ не въ однихъ дельтахъ рѣкъ, но и по всему протяженію ихъ береговъ. Присматриваясь къ берегамъ, періодически покрываемымъ разливомъ какой-либо рѣки, нельзя не замѣтить, что правильная, горизонтальная поверхность въ данный періодъ времени покрывается меньшимъ количествомъ наноса, чѣмъ поверхность, имѣющая неправильное очертаніе; сравнительно болѣе возвышенная мѣстность можетъ принять на себя въ одинъ и тотъ же періодъ времени меньшее количество наноснаго образованія, чѣмъ мѣстность низменная, особенно же—окруженная небольшимъ возвышеніемъ; таковыя низменности, заливаемые разливомъ рѣки, часто въ теченіе одного года покрываются осадочнымъ слоемъ въ нѣсколько футъ толщиною, такъ что уровни таковыхъ низменностей иногда, по прошествіи одного года, сравниваются съ окружающими ихъ возвышеніями. Все таковыя явленія, мы думаемъ, хорошо известны прибрежнымъ жителямъ рѣкъ, отличающихся большими

разливами. Жители таковыхъ рѣкъ знакомы не съ одними явленіями неравномѣрности наносовъ, осѣдаемыхъ въ различныхъ частяхъ того или другаго берега рѣки; но на ихъ глазахъ часто совершаются быстрыя образованія цѣлыхъ осадочныхъ острововъ, которые, ежегодно увеличиваясь отъ новыхъ осадковъ, часто совершенно соединяются съ однимъ изъ береговъ рѣки, образуя такимъ образомъ огромный придатокъ къ берегу, состоящій изъ мощнаго осадочнаго слоя. Постепенное увеличеніе одного берега обыкновенно влечетъ за собою перемѣщеніе рѣчнаго русла въ данномъ мѣстѣ: потому что рѣка, отступая отъ одного берега, въ тоже самое время размываетъ противоположный берегъ, постепенно совершая поступательное движеніе въ его сторону. Вслѣдствіе явленій, подобныхъ описанному, нѣкоторыя прибрежныя поселенія, чрезъ нѣсколько десятковъ лѣтъ, оказываются вдали отъ рѣки; но другія, постепенно уступая часть своей территоріи рѣчнымъ волнамъ, находятъ себя вынужденными мало-по-малу отступать отъ своего прежняго положенія. Таковыя передвиженія рѣчныхъ руселъ подвержены весьма большимъ неправильностямъ, зависящимъ отъ свойствъ береговой почвы. Иногда извѣстная рѣка перемѣщаетъ свое русло, въ какомъ-либо мѣстѣ, довольно быстро; иногда же таже самая рѣка и въ томъ же самомъ мѣстѣ видимо сохраняетъ одно и тоже положеніе, оставая при этомъ на занимаемыхъ ею разливахъ мѣстахъ, въ каждый годъ, приблизительно по равному количеству наноса, если только эти мѣста имѣютъ правильное очертаніе. Таковое постоянство положенія рѣки обуславливается прочностью почвы, служащей ложемъ рѣки и ея берегами, способною противостоять размывающему вліянію рѣчныхъ волнъ. Но и при видимомъ постоянствѣ положенія рѣки въ данномъ мѣстѣ, мало-по-малу совершается подготовка къ ея перемѣщенію. Наносныя образованія совершаются не на однихъ берегахъ, или дельтѣ какой-либо рѣки; но они, какъ мы уже видѣли на примѣрѣ образованія нанос-

ныхъ острововъ, происходятъ и въ различныхъ мѣстахъ ея русла. Постоянное чередованіе отмелей, въ различныхъ мѣстахъ какой-либо рѣки, служитъ ленимъ доказательствомъ справедливости означеннаго нами явленія; нѣкоторыя изъ таковыхъ отмелей ежегодно мѣняются свое положеніе,—тогда какъ другія остаются постоянными, постепенно наслаиваясь и разрастаясь по всѣмъ направленіямъ. Вслѣдствіе образованія отмелей послѣдняго рода, часто все рѣчное дно на значительномъ протяженіи постепенно поднимается надъ своимъ прежнимъ уровнемъ; если при этомъ почва какого-либо берега состоитъ изъ породъ, легко поддающихся дѣйствию волнъ, или если за небольшимъ возвышеніемъ какого-либо берега находится низменность: то въ этихъ случаяхъ рѣка пролагаетъ себѣ новую часть русла, лежащую рядомъ съ прежнимъ русломъ или же на нѣкоторомъ разстояніи отъ него; прежнее же русло, въ этомъ случаѣ, очень быстро наполняется осадкомъ. Таковыя перемѣщенія рѣчныхъ руселъ могутъ совершаться въ различныхъ пунктахъ какой-либо рѣки,—доказательствомъ чему служатъ затоны и колѣна, носящіе названія старыхъ рѣкъ; но болѣе часто замѣчаются такого рода перемѣщенія руселъ при устьяхъ большихъ рѣкъ, гдѣ обыкновенно таковыя рѣки, образуя дельты, раздѣляются на нѣсколько рукавовъ,—послѣдніе собственно и представляютъ примѣры частаго перемѣщенія. О той быстротѣ, съ какою иногда могутъ происходить измѣненія въ положеніи рѣчныхъ рукавовъ и накопленіе осадковъ въ дельтахъ рѣкъ, можно заключить на основаніи слѣдующаго свидѣтельства Лийэля, касательно Гангеса и Брамапутры: „маіоръ Кольбрукъ, въ своемъ описаніи теченія Гангеса, говоритъ Лийэль, приводитъ примѣры быстрого засоренія нѣкоторыхъ изъ его рукавовъ и прорытія новыхъ каналовъ, гдѣ число квадратныхъ миль смытой въ короткое время почвы (при чемъ столбецъ земли имѣлъ 14 футовъ высоты) было въ высшей степени удивительно. Онъ упоминаетъ, что въ одномъ мѣстѣ

сорокъ квадратныхъ миль, или 25,600 акровъ, унесено въ теченіе немногихъ лѣтъ. О громадномъ количествѣ землистыхъ веществъ, переносимыхъ Гангесомъ и Брамапутрой, свидѣтельствуесть большая величина острововъ, образовавшихся въ ихъ руслахъ, въ теченіе времени далеко не превышающаго періодъ жизни одного человѣка. Нѣкоторые изъ этихъ острововъ, имѣющіе по нѣскольку миль въ окружности, возникли изъ большихъ песчаныхъ отмелей, набросанныхъ вокругъ точекъ при крутыхъ поворотахъ рѣкъ и отдѣленныхъ въ послѣдствіи прорывами, сдѣланными водой. Другіе, образовавшіеся въ главномъ руслѣ, произошли отъ какого-нибудь препятствія встрѣтившагося на днѣ. Большаго дерева или затонувшаго судна иногда бываетъ достаточно, чтобы задержать теченіе и произвести осадокъ песку, который накопляется до тѣхъ поръ, пока не займетъ значительной части русла. Тогда рѣка подмываетъ свои берега съ каждой стороны, чтобы восполнить недостаточность своего ложа, и островъ въ послѣдствіи подымается отъ свѣжихъ осадковъ во время каждаго разлива. Въ большомъ заливѣ ниже Лакипура, образовавшемся отъ слившихся водъ Гангеса и Мегны, нѣкоторые острова, по словамъ Реннелля, соперничаютъ по величинѣ и плодородію съ островомъ Чайтомъ. Въ то время какъ эта рѣка образуетъ новые острова въ однихъ мѣстахъ, въ другихъ она смываетъ старые. На вновь образовавшихся островахъ скоро вырастаютъ тростники, высокая трава, *Tamari Indica* и другіе кустарники, образующіе непроницаемую чашу, въ которой укрываются тигръ, носорогъ, буйволъ, олень и другія дикія животныя⁽¹⁾.

Дельты Нила и Милиссиди, въ разсматриваемомъ нами отношеніи, не составляютъ исключенія; а поэтому толщину слоя этихъ дельтъ нельзя принимать за хронометръ. Всѣ изложенныя нами общія соображенія;

(1) Основн. нач. геологій. т. 1. стр. 321—322.

касательно неправильности наносныхъ образованій вообще, вполне приложимы и къ наноснымъ образованіямъ означенныхъ дельтъ. Въ неравномѣрности ежегодныхъ наслоеній дельты Нила, происходящихъ въ настоящее время, убѣждены ученые изслѣдователи Жираръ и Чилькинсъ, которые, однакожь, несмотря на свое убѣжденіе касательно неравномѣрности ежегодныхъ наслоеній дельты Нила, видятъ въ ней хронометръ, — полагая, что въ теченіе одного тысячелѣтія образуется въ этой дельтѣ слой толщиною въ одинъ или два фута. Этотъ выводъ ученыхъ можно признать въ нѣкоторой степени правдоподобнымъ лишь только для новѣйшаго осадочнаго образованія дельты Нила, происходящаго на равныхъ ея мѣстахъ, занимаемыхъ разливомъ рѣки; но относительно образованія всей дельты, означенный выводъ не можетъ имѣть никакого приложенія: потому что начальное образованіе дельты, еще не возвысившейся надъ уровнемъ рѣки, помимо всякихъ другихъ причинъ, должно было совершаться быстрѣе современнаго образованія уже по тому одному, что таковое образованіе не ограничивалось временемъ разлива, но происходило во всякое время года. Принимая же въ соображеніе все высказанное нами касательно наносныхъ образованій вообще, нетрудно убѣдиться въ совершенной невозможности опредѣленія времени по степени толщины наноснаго слоя дельты Нила; потому что въ настоящее время нѣтъ никакой возможности опредѣлить общую толщину наноснаго слоя дельты Нила, произшедшаго отъ послѣдовательныхъ осадковъ на правильную горизонтальную поверхность: ни буравленіе, ни сравненіе съ уровнемъ морскаго дна не могутъ привести къ правильнымъ результатамъ; потому что буръ можетъ попасть на наносный слой, образовавшійся въ искусственномъ или естественномъ углубленіи, къ числу которыхъ между прочимъ слѣдуетъ отнести всѣ бывшіе рукава Нила, занесенные впоследствии иломъ. Въ быстротѣ засоренія старыхъ рукавовъ и образованія новыхъ можно убѣдиться изъ

слѣдующаго свидѣтельства Ляйэлла: „устья Нила, говоритъ онъ, упоминаемая древними географами, затянулись иломъ, а очертаніе берега совершенно измѣнилось“ (1). Что же касается заключенія объ общей толщинѣ наноснаго слоя дельты Нила, на основаніи ея сравненія съ уровнемъ морскаго дна, то ошибочность таковаго заключенія должна быть очевидна, если обратить вниманіе на частныя повышенія и пониженія морскаго дна, въ существованіи которыхъ убѣждены всѣ геологи.

Все сказанное нами о дельтѣ Нила вполне приложимо и къ дельтѣ Миссиссипи; но такъ какъ въ послѣднемъ случаѣ, при опредѣленіи древности дельты, играютъ весьма важную роль стволы погребенныхъ въ ней деревьевъ: то поэтому мы считаемъ необходимымъ остановиться нѣсколько на разсмотрѣніи того значенія, какое могутъ имѣть означенные стволы при рѣшеніи вопроса о древности наноснаго слоя дельты Миссиссипи. Съ помощію вычисленій, основанныхъ на стволахъ погребенныхъ деревьевъ, ученые даютъ дельтѣ Миссиссипи очень глубокую древность: по вычисленію Карла Фогта, основанному на вычисленіи д—ра Беннета Доулера, древность означенной дельты равняется 158,400 годамъ. Съ сущностью такого рода вычисленій можно познакомиться изъ слѣдующихъ словъ Карла Фогта.

„Д—ръ Беннетъ Доулеръ, говоритъ Фогтъ, сдѣлалъ вычисленіе возвышенія почвы Новаго Орлеана, въ которой играютъ значительную роль эти (погребенные) кипарисовые ряды. Онъ дѣлитъ исторію этого поднятія на три эпохи:

1) Эпоха высокихъ злаковъ и посмныхъ луговъ, какъ они образуются въ лагунахъ, озерахъ и на берегахъ;

2) Эпоха кипарисныхъ рядовъ;

(1) Основ. нач. геологіи. т. 1. стр. 304.

3) Эпоха современныхъ береговыхъ банокъ съ дубами.

„Очень многіе примѣры на Миссиссипи доказываютъ, что образованіе суши на мѣстѣ, покрытомъ сначала водою, шло именно такимъ образомъ; сначала появились злаки, потомъ кипарисы, наконецъ и дубы. Если мы примемъ пяти-дюймовое накопленіе въ теченіи столѣтія (количество почти равное нильскимъ наносамъ); то получимъ 1500 лѣтъ для эпохи водяныхъ растений до появленія перваго кипарисоваго лѣса.

„Въ болотахъ Луизианы нерѣдко попадаются кипарисовые стволы въ 10 футовъ въ поперечникѣ; такой стволъ найденъ былъ въ самомъ глубокомъ ряду, котораго достигалъ бутъ для газоваго заведенія въ Новомъ Орлеанѣ. Если мы примемъ, что 10 футовъ выражаютъ ростъ одной генераціи деревъ, то для древности теперь живущихъ старѣйшихъ стволовъ получимъ періодъ въ 5700 лѣтъ, потому что у нихъ на одинъ дюймъ приходится 95—120 годовыхъ круговъ. Слѣдовательно, принимая самую низшую цифру, древность ствола 10-футоваго поперечника будетъ 5700 лѣтъ. Хотя нѣсколько генерацій такихъ стволовъ погребено въ бассейнѣ Миссиссипи, но д-ръ Доулеръ, чтобъ избавиться отъ нареканій, принимаетъ только два ряда, слѣдующіе одинъ за другимъ и продолжавшіеся исключительно до нынѣ-существующаго лѣса; такимъ образомъ для двухъ кипарисовыхъ рядовъ получается періодъ времени въ 11,400 лѣтъ.

„Самые старыя изъ тѣхъ дубовыхъ деревьевъ, которыя теперь можно видѣть на береговыхъ банкахъ Миссиссипи, живутъ приблизительно около 1500 лѣтъ. Итакъ, получается слѣдующая хронологическая таблица:

Эпоха злаковъ	1,500 лѣтъ.
— кипарисовъ	11,400 —
— дубовъ	1,500 —

Всего . . . 14,400 лѣтъ.

„Каждый погрязшій лёсъ долженъ былъ нѣсколь-
ко времени оставаться на поверхности, потомъ посте-
пенно погружаться, на что нужно покрайней мѣрѣ
столько же времени, сколько для послѣдней дубовой
эпохи. Поэтому мы не выйдемъ изъ предѣловъ вѣро-
ятности (?), если допустимъ, что каждый періодъ под-
нятія дельты длился столько же, сколько и послѣдній,
а такъ какъ такихъ періодовъ было десять, то мы по-
лучилъ слѣдующій результатъ:

Послѣдній періодъ, какъ видѣли выше	14,400
Десять періодовъ поднятія и погруже- нія, равныхъ послѣднему.	144,000

Общая древность дельты . 158,400 лѣт.“⁽¹⁾.

При бѣгломъ взглядѣ на дѣло, эти вычисленія мо-
гутъ показаться довольно вѣроятными; но если обра-
тить вниманіе на тѣ великіе и быстрые перевороты,
которые производятся водами Миссиссипи въ настоя-
щее время; то вѣроятность таковыхъ вычисленій ока-
жется въ высшей степени сомнительною. Воды Мис-
сиссипи и ея притоковъ заключаютъ въ себѣ великаго
геологическаго дѣятеля: безпрестанно мѣняя русло, они
образуютъ новые острова и разрушаютъ старые,—при
чемъ обыкновенно низпровергаются и погребаются въ
осадкѣ огромныя массы лёсу, растущаго въ изобиліи
по всемъ берегамъ и островамъ Миссиссипи и ея при-
токовъ. Черльзъ Ляйэлль объ этомъ предметѣ говоритъ
слѣдующее: „говорятъ, что горный потокъ „отлагаетъ
то, что смоетъ, и смываетъ все, что отложить,—подоб-
нымъ образомъ и Миссиссипи, непрерывно измѣняя
свое теченіе, сноситъ въ продолженіе большей части
года значительную часть осадка, постепенно накоплав-
шагося во время водополя прошлыхъ лѣтъ. Осадки
остающіеся нынѣ отъ весеннихъ разливовъ будутъ въ
свою очередь точно такъ же смыты. Послѣ половодья,
когда рѣка вступаетъ въ свое русло, она дѣйствуетъ

(1) Человѣкъ и мѣсто его въ природѣ. т. 2. стр. 111—112.

съ разрушительною силою на наносные берега, размякшіе и размокшіе отъ недавняго разлива. По нѣсколь-
ку акровъ, густо заросшихъ лѣсомъ, заразъ низвергает-
ся въ рѣку, и не рѣдко отрываются большія части
острововъ.

„Нѣсколько лѣтъ тому назадъ, замѣчаетъ капитанъ
Галль, когда Миссиссипи была правильно обследована,
всѣ ея острова были сочтены, начиная отъ того мѣста,
гдѣ въ нее впадаетъ Миссури, и вплоть до моря; но
каждое время года производитъ такіе перевороты, не
только въ числѣ, но и въ величинѣ и положеніи ос-
трововъ, что перечень ихъ теперь почти ни къ чему
не служитъ. Иногда большіе острова совершенно исче-
заютъ; въ другихъ мѣстахъ они слились съ главнымъ
берегомъ, или, точнѣе сказать, промежутокъ отдѣлив-
шій ихъ отъ берега наполнился сплавленными деревь-
ями, сцементированными осѣвшимъ между ними иломъ и
гравіемъ“ (1).

Изъ этого свидѣтельства Ляйэлла можно уже со-
ставить себѣ довольно правильное понятіе о быстромъ
погребеніи въ наносномъ слоѣ Миссиссипи огромныхъ
массъ лѣсу; но еще болѣе правильное понятіе о томъ
же предметѣ можно составить себѣ, если обратить вни-
маніе не такъ называемые-плоты, или большія массы
пловучаго лѣсу, которыя, будучи задержаны отмелями
или другими какими препятствіями, скопляются во мно-
жествѣ, покрываются осадкомъ и быстро населяются
разнообразною и роскошною растительностью. „Одно
изъ величайшихъ скопленій такого рода, говоримъ сло-
вами Ляйэлла, называлось Атчафалайскимъ плотомъ:
Атчафалая есть рукавъ Миссиссипи, который въ пре-
жнее время несомнѣнно былъ русломъ Красной рѣки,
когда эта послѣдняя независимо отъ Миссиссипи про-
лагала себѣ путь къ Мексиканскому заливу. Атчафалая,
находясь въ одной прямой линіи съ общимъ направ-
леніемъ Миссиссипи, захватываетъ значительную часть

(1) Основ. нач. геологій. т. 1. стр. 310.

лѣса, ежегодно приносимаго съ сѣвера; и пловучія деревья, скоплявшіяся въ теченіе тридцати-восьми лѣтъ до 1816 года, образовали сплошной плотъ, имѣвшій не менѣе десяти миль въ длину, 220 ярдовъ въ ширину и восьми футовъ въ толщину. Вся эта масса подымалась и опускалась вмѣстѣ съ водою; но несмотря на это была покрыта зелеными кустарниками и деревьями, а осенью поверхность ея оживлялась множествомъ красивыхъ цвѣтовъ. Онъ увеличивался до 1835 года, когда нѣкоторыя изъ росшихъ на немъ деревья въ достигли высоты почти шестидесяти футовъ. Въ этомъ году штатъ Луизіана принялъ мѣры къ уничтоженію всего плота для открытія навигаціи, что и было съ большимъ трудомъ исполнено въ теченіе четырехъ лѣтъ.

„Плоты на Красной рѣкѣ равно замѣчательны: въ нѣкоторыхъ мѣстахъ ея теченія кедровыя деревья сами собою складываются кучами, а въ другихъ мѣстахъ подобнымъ же образомъ накаплиются сосны. Съ лѣтною прибылью водъ видны цѣлыя сотни деревъ, изъ коихъ нѣкоторыя еще сохраняютъ свои зеленые листья, какъ будто бы они только что упали съ сосѣдняго берега, другія обнажены, переломаны и истерты во время своего плаванія изъ отдаленнаго притока; но гдѣ бы ни скопились они на краю какой-нибудь песчаной отмели, вездѣ задерживаютъ теченіе и скоро покрываются осадкомъ. На этомъ илѣ всходятъ молодыя ивы и тополи, называемые хлопчато-бумажнымъ деревомъ, ихъ вѣтви еще болѣе замедляютъ теченіе и съ прибылью воды ускоряютъ осажденіе новой почвы. Банка продолжаетъ разширяться, русло наконецъ до того суживается, что одно длинное дерево можетъ быть перекинуто съ одной стороны на другую, и это остальное пространство скоро засаривается множествомъ другихъ деревьевъ“ (1).

Познакомившись съ быстротою процесса современныхъ наносныхъ образованій въ Бассейнѣ Миссиссипи

(1) Тамж. стр. 311.

и прилагая тотъ же самый процессъ къ образованію наносной почвы Новаго Орлеана, нетрудно убѣдиться въ ложности вывода касательно многовѣковой древности наноснаго слоя, залегающаго въ окрестностяхъ Новаго Орлеана. Если на глазахъ новѣйшихъ наблюдателей погрѣбаются огромныя массы деревьевъ, въ осѣвшемъ между ними илѣ и гравіѣ, и совершенно восполняются таковыми сцементированными массами деревьевъ огромныя промежутки, отдѣляющіе острова отъ береговъ; если въ теченіе какихъ нибудь 38 лѣтъ можетъ образоваться сплошная масса пловучихъ деревьевъ, равняющаяся приблизительно пятнадцати верстамъ въ длину, 94 саженьямъ въ ширину и восьми футамъ въ толщину; если на илѣ, покрывающемъ собою означенныя массы деревьевъ, такъ быстро развивается растительность, что въ теченіе 57 лѣтъ вырастаютъ огромныя деревья, достигающія шестидесяти-футовой высоты: то, по нашему мнѣнію, нѣтъ никакихъ основаній предполагать, что наносное образованіе, залегающее въ окрестностяхъ Новаго Орлеана, имѣетъ очень глубокую древность. Основываясь на приведенныхъ нами фактахъ, добытыхъ изъ современныхъ наблюденій надъ современными наносными образованіями бассейна Миссиссипи, мы осмѣливаемся утверждать, что наносный слой въ шестьсотъ футовъ толщиною могъ образоваться въ теченіи 2850 лѣтъ. Если при этомъ предположить, что территорія, занимаемая нынѣ Новымъ Орлеаномъ, нѣкогда составляла часть Мексиканскаго залива, изъ котораго она выдѣлилась вслѣдствіе постоянныхъ поносовъ Миссиссипи: то образованіе разсматриваемаго нами наноса могло продолжаться безъ всякихъ перерывовъ, ни мало не нуждаясь въ нѣсколькихъ пятнадцати вѣковыхъ періодахъ поднятія и погруженія. При впадѣніи каждой большой рѣки всегда совершается увеличеніе суши въ ущербъ воды, которая отодвигается по направленію теченія рѣки, мало по малу уступая свое мѣсто постоянно увеличивающейся сушѣ; это явленіе дастъ много вѣроятія тому предположенію, что на мѣ-

стѣ Новаго Орлеана была нѣкогда часть Мексиканскаго залива. Держась этого мнѣнія и признавая эпоху современныхъ дубовъ равною 1500 лѣтъ, мы насчитываемъ 4350 лѣтъ, которыя и составляютъ древность дельты Миссиссипи. Дѣлая таковой выводъ, мы однако не настаиваемъ на его безусловной вѣрности,—но только признаемъ его несравненно болѣе близкимъ къ истинѣ, чѣмъ выводъ Фогта: потому что въ основѣ нашего вывода лежатъ данныя, почерпнутыя изъ современныхъ наблюдений надъ наносными образованіями бассейна Миссиссипи, тогда какъ выводъ Фогта зиждется на однихъ теоретическихъ соображеніяхъ, неприемлимыхъ къ разсматриваемому нами случаю.

Слѣдовательно, всѣ попытки касательно опредѣленія древности рѣчныхъ дельтъ приводятъ къ весьма ошибочнымъ результатамъ; при этомъ болѣе вѣроятные результаты оказываются враждебными ученію о многовѣковомъ существованіи наносныхъ образованій дельтъ. Еще къ менѣе опредѣленнымъ результатамъ можно придти при опредѣленіи древности всѣхъ другихъ геологическихъ формаций, залегающихъ въ той или другой мѣстности. Большую часть геологическихъ формаций новѣйшая геологія считаетъ продуктомъ водяныхъ силъ, морскихъ растений и животныхъ, и вывѣтриванія. Дѣйствіе водяныхъ силъ проявляется не въ однихъ только океанахъ, моряхъ, рѣкахъ и другихъ открытыхъ естественныхъ водохранилищахъ; но оно, благодаря паденію метеорической воды, постоянно происходитъ и на земной поверхности, непокрытой водою, а, благодаря безчисленному множеству подземныхъ водяныхъ бассейновъ, такое дѣйствіе постоянно происходитъ и подъ земною поверхностью. Какъ на земной поверхности, такъ и подъ нею происходитъ постоянный обмѣнъ между сушею и водою; слѣдствіемъ такого обмѣна и является постоянное измѣненіе геологическихъ формаций; пласты однихъ формаций, въ данной мѣстности, мало-по-малу разрушаются, тогда какъ пласты другихъ постепенно утолщаются. Процессъ раз-

рушенія и творенія не прекращаются ни на минуту; вслѣдствіе чего земля, повидимому безжизненное тѣло, является организмомъ, заключающимъ въ себѣ источникъ постоянной, самой кипучей дѣятельности. Но какъ давно началось на земномъ шарѣ эта кипучая дѣятельность? На этотъ вопросъ наука можетъ сказать лишь только то несомнѣнно, что эта дѣятельность началась на земномъ шарѣ съ самаго начала его существованія въ современной формѣ; но какъ давно началось существованіе земнаго шара вообще, или какойнибудь геологической формации вчастности,—этого наука не можетъ опредѣлить. Если наука не въ состояніи опредѣлить древность наноснаго слоя какойлибо рѣчной дельты, гдѣ повидимому образованіе совершается съ правильною постепенностью; то тѣмъ менѣе въ состояніи она опредѣлить древность какоголибо другаго геологическаго образованія, залегающаго въ той или другой мѣстности: потому что, въ послѣднемъ случаѣ, наука не знаетъ ни напряженія, ни продолжительности дѣйствія силъ, производшихъ данную формацию, ни какихълибо другихъ условій, содѣйствующихъ ускоренію или замедленію ея образованія. Зная, что всѣ геологическія формации образовались во всѣ времена существованія земнаго шара, образуются на немъ и теперь, нельзя судить о сравнительной древности формаций; принимая же во вниманіе незнаніе всѣхъ условій, при которыхъ происходило образованіе какойлибо формации, а также неравномѣрность напряженія геологическихъ дѣятелей касательно различныхъ временъ и различныхъ мѣстностей, нельзя составить правильнаго понятія о древности данной формации по толщинѣ ея слоя: потому что въ иныхъ случаяхъ, въ теченіе непродолжительнаго количества времени можетъ образоваться очень мощный пласть какойлибо формации; тогда какъ при другихъ обстоятельствахъ образованіе тойже самой формации происходитъ въ высшей степени медленно. Доказательство медленности образованія можно видѣть въ совре-

менных наносных отложеніяхъ на горизонтальную поверхность, производимыхъ разливомъ какой нибудь небольшой рѣки; что же касается доказательствъ быстроты образованія какой либо формаціи, то ихъ можно также видѣть въ приводимыхъ нами примѣрахъ касательно осадочныхъ образованій Миссиссипи,—таковое же доказательство можно видѣть въ быстромъ наполненіи болотистою почвою нѣкоторыхъ мѣстъ Великобританіи и Ирландіи, гдѣ, по заявленію Ляйэля, даже въ историческія времена, нѣкоторыя болота лопались, извергая огромныя количества черной грязи, потихоньку разливавшейся по всей странѣ, съ быстротою обыкновеннаго потока лавы, наводнявшей иногда лѣса и жилища, покрывая ихъ слоемъ болотистой почвы, футовъ въ 15⁽¹⁾.

Не имѣя возможности опредѣлить степень древности земнаго шара вообще и различныхъ геологическихъ формацій въ частности, геологія можетъ успѣшно разрабатывать вопросъ касательно способа происхожденія различныхъ геологическихъ формацій: потому что, при изслѣдованіи этого вопроса, геологія имѣетъ могучую опытную помощницу—химію, при содѣйствіи которой она сошла съ умозрительнаго пути, исходящаго изъ Канто-Лапласовской гипотезы, и нашла себѣ прочную, эмпирическую основу.

Если же геологія не можетъ опредѣлить степень древности нашей планеты вообще или же какой либо геологической формаціи въ частности; то она, вслѣдствіе этого, не можетъ опредѣлить, по ископаемымъ органическимъ остаткамъ, попадающимъ въ различныхъ геологическихъ формаціяхъ, время появленія первыхъ организмовъ на земномъ шарѣ: потому что, не зная древности формаціи, нельзя узнать древности и залегающаго въ ней организма; послѣдняго нельзя узнать

(1) Ляйэль. Геологическія доказательства древности человѣка. Спб. 1864. стр. 1—2.

и потому, что формація и находящійся въ ней организмъ не всегда бываютъ одинаково древни. Изъ невозможности опредѣленія времени появленія первыхъ организмомъ на земномъ шарѣ и степени древности какихъ либо современныхъ намъ организмомъ, ясно вытекаетъ невозможность опредѣленія сравнительной древности различныхъ организмомъ; потому что, не зная вообще древности какого либо организма, нельзя судить и о его сравнительной древности съ какимъ либо другимъ организмомъ. Но если по ископаемымъ остаткамъ организмомъ нельзя судить о сравнительной древности различныхъ организмомъ, то, поэтому, ископаемые остатки не могутъ собою оказать ровно никакой помощи ученію о постепенномъ развитіи органическаго міра. При обзорѣ данныхъ палеонтологіи ясно обнаруживается, что ученіе о постепенномъ развитіи органическаго міра не только не имѣетъ въ нихъ никакой для себя поддержки, но, напротивъ, оно встрѣчаетъ себѣ со стороны этихъ данныхъ сильное возраженіе: потому что нѣкоторые изъ таковыхъ данныхъ подтверждаютъ собою истину постоянства вида, перенося такимъ образомъ значеніе этой истины за предѣлы исторіи.

Палеонтологія не даетъ никакого основанія ученію о постепенномъ развитіи органическаго міра.

Подъ именемъ палеонтологіи разумѣется наука, относящаяся къ области описательнаго естествовѣдѣнія, занимающаяся естественнo-историческимъ опредѣленіемъ и классифицированіемъ животныхъ и растений, случайно сохранившихся въ горныхъ породахъ. По причинѣ бѣдности и разрозненности ископаемыхъ органическихъ остатковъ, палеонтологу часто приходится вращаться въ кругу однихъ догадокъ и предположеній; вслѣдствіе этого не всѣ палеонтологическіе выводы можно считать заслуживающими полнаго вѣроятія. Несмотря однако на всѣ трудности, встрѣчающіяся на пути палеонтологическихъ изслѣдованій, палеонтологія открыла слѣдующіе вполне достовѣрные факты: раз-

личныя геологическія формаціи содержать въ себѣ не одинаковыя органическіе остатки,—нѣкоторымъ формаціямъ свойственны одни низшіе, а другимъ высшіе организмы, тогда какъ въ третьихъ не находится никакихъ слѣдовъ органической жизни; одни изъ ископаемыхъ остатковъ относятся къ существамъ сроднымъ съ нынѣ живущими, а другіе относятся къ вымершимъ организмамъ.

Съ точки зрѣнія геологіи періодовъ и формацій, исчисленные нами палеонтологическіе факты служатъ довольно сильнымъ подтвержденіемъ ученія о постепенномъ развитіи органическаго міра; но съ точки зрѣнія современной геологіи, признающей истину одновременнаго образованія всѣхъ геологическихъ формацій, означенные факты не имѣютъ никакого значенія для разсматриваемаго нами ученія. Въ настоящее время, на ряду съ самыми высшими организмами существуютъ и организмы самые низшіе; палеонтологія во всѣхъ геологическихъ формаціяхъ, вмѣстѣ взятыхъ, находитъ остатки организмовъ, также начиная съ самыхъ низшихъ и кончая человѣкомъ; а такъ какъ образованіе всѣхъ геологическихъ формацій происходило во всѣ времена существованія нашей планеты: то, поэтому во всѣ времена ея существованія, на ней обитали вмѣстѣ съ самыми низшими организмами и организмы самые высшіе. Причину отсутствія всякихъ признаковъ органической жизни въ однихъ геологическихъ формаціяхъ и качественной разности ихъ въ другихъ новѣйшая геологія видитъ не въ большей или меньшей древности геологическихъ формацій, но въ способѣ и мѣстѣ ихъ образованія. „Мы, говоритъ Фридрихъ Моръ, объясняемъ теперь отсутствіе животныхъ въ гранитѣ и долеритѣ не огненно-жидкимъ состояніемъ этихъ породъ, но происхожденіемъ ихъ изъ водныхъ растворовъ на большой глубинѣ. Животныхъ формъ нѣтъ также въ известковомъ шпатѣ, въ кристаллически зернистомъ известнякѣ, въ гипсѣ, въ тяжеломъ шпатѣ, словомъ во всѣхъ кристаллахъ. Эта форма образованія

сама-по-себѣ исключаетъ всякій слѣдъ животнаго, и если животный остатокъ состоялъ изъ одного вещества съ кристалломъ, то онъ былъ разрушенъ раствореніемъ и отложеніемъ въ новую форму. Если остатки раковинныхъ животныхъ превращаются въ известковый шпатъ или въ грубокристаллическій известнякъ, то вмѣстѣ съ этимъ погибаетъ всякая животная форма. Вслѣдствіе метаморфизирующаго просачиванія кремнезема въ известь, также точно исчезаетъ форма животнаго, и чрезвычайно рѣдко встрѣчаются отдѣльные случаи, гдѣ она сохраняется. Сюда относится извѣстное открытіе *Homalonotus*'а въ порфирѣ, близъ Штеймеля, съ одиннадцатю выпуклыми ребрами хвостоваго щита. Горная порода, очевидно, метаморфической природы и произошла отъ просачиванія силикатовъ въ известь. Геологическіе выводы были бы тѣ же самыя, если бы было открыто и какое нибудь другое животное.

„Что древнѣйшія осадочныя горныя породы, глинистый сланецъ и песчанникъ, содержатъ мало животныхъ остатковъ, объясняется ихъ происхожденіемъ изъ ила и песку. Они, очевидно, поставлены въ менѣе благоприятныя условія, чѣмъ известнякъ, состоящій вполне изъ животныхъ. На слѣдъ ила, каждый годъ обновляющемся, морскія животныя не могутъ найти ни убѣжища, ни пищи. Извѣстно, что многіе кораллы могутъ жить только въ самой чистой водѣ и при самой легкой мутн рѣчнаго ила неминуемо гибнуть. Точно также очевидно, что сухопутныя животныя при обыкновенныхъ порядкахъ вещей, не попадаютъ въ море, и изъ ихъ отсутствія въ морскихъ образованіяхъ нельзя заключить объ ихъ несуществованіи. Умирающія животныя скрываются въ пещерахъ или въ чащѣ, и тамъ издыхаютъ и разлагаются. Итакъ остатки сухопутныхъ животныхъ встрѣчаются только въ истинныхъ засушенныхъ образованіяхъ, а таковы, единственно, осыпи горъ, являющіяся въ видѣ щебня, чернозема, лѣса. Издохшій въ нашихъ лѣсахъ олень или кабанъ имѣетъ мало шан-

шювь сохраниться въ землѣ въ видѣ скелета. Хищныя звѣри, вороны, терзаютъ его трупъ, кости распадаются, покрываются листьями и землею и возвращаются въ землю, утративъ свою форму вслѣдствіе разложенія. Каково должно быть стеченіе случайностей, чтобы кости слона или динотерія остались не разрозненными и были бы такъ засыпаны, что могли сохраниться? Потому мы менѣе должны удивляться рѣдкости такихъ открытій, чѣмъ, скорѣе, большому числу ихъ, и еще менѣе тому обстоятельству, что не находимъ остатковъ сухопутныхъ животныхъ въ известнякахъ или другихъ морскихъ образованіяхъ. Открытіе крылатаго сухопутнаго животнаго, птеродактиля, въ заленгофенскомъ литографическомъ камнѣ (въ горномъ известнякѣ) есть замѣчательный случай. Трупъ животнаго долженъ быть занесенъ рѣкою далеко въ море, чтобы попасть въ известь. Въ будущихъ известковыхъ образованіяхъ, можетъ быть, будутъ находить пароходы. Въмѣсто ящеровъ будутъ встрѣчаться тѣла крокодиловъ, каймановъ и гавіаловъ, и притомъ будетъ совершенно случайно, залегаютъ ли они въ глинистомъ сланцѣ или въ известнякѣ настоящаго образованія“ (1).

Зная, что въ кристаллическихъ горныхъ породахъ не хожесть сохраниться никакой органической остатокъ, мы нисколько не удивляемся отсутствію ископаемыхъ остатковъ во всѣхъ таковыхъ породахъ и въ то же самое время не видимъ никакихъ резонновъ считать всѣ таковыя породы за первозданныя, покрывавшія будтобы собою весь земной шаръ до возникновенія на немъ органической жизни. Зная, что одни изъ геологическихъ формаций относятся къ морскимъ образованіямъ, а другія къ засушнымъ и находя въ первыхъ остатки попреимуществу низшихъ организмовъ, а во вторыхъ остатки болѣе высшихъ животныхъ и растений, мы объясняемъ это явленіе характеромъ мор-

(1) Исторія земли. стр. 426—428.

ской и засушной флоры и фауны, сохраняющимся во всей силѣ и въ настоящее время; но въ тоже самое время не видимъ никакого основанія считать первыя образованія древнѣе вторыхъ. Вслѣдствіе всего этого, мы не видимъ ровно никакой поддержки ученію о постепенномъ развитіи органическаго міра въ свидѣтельствѣ палеонтологіи касательно отсутствія или же качественной разности ископаемыхъ органическихъ остатковъ, характеризующихъ собою ту или другую геологическую формацію. Нельзя найти подтвержденія этому ученію и въ свидѣтельствѣ палеонтологіи касательно вымершихъ органическихъ формъ, остатки которыхъ находятся во многихъ геологическихъ формаціяхъ, но болѣе всего въ морскихъ образованіяхъ, потому что, во первыхъ, по причинѣ недостаточнаго знакомства современнаго опытнаго знанія съ морскою флорою и фауною, не всѣ виды ископаемыхъ организмовъ, относимыхъ къ вымершимъ видамъ, можно признать дѣйствительно вымершими,—а во вторыхъ потому, что не всѣ ископаемые виды, по причинѣ недостаточнаго количества сохранившихся отъ нихъ остатковъ, могутъ быть признаны правильно воспроизведенными: вслѣдствіе чего, въ послѣднемъ случаѣ, нельзя признать удовлетворительно рѣшеннымъ тотъ вопросъ—принадлежитъ-ли данный организмъ, отъ котораго уцѣлѣла напримѣръ одна скѣла или одинъ зубъ, къ вымершему виду, или же, напротивъ, онъ представляетъ собою какую либо разновидность существующаго въ настоящее время вида. Наконецъ и дѣйствительные случаи вымиранія органическихъ типовъ не могутъ дать никакого основанія разсматриваемому нами ученію: потому что хотя такыя случаи были замѣчаемы и въ историческія времена,—что видно изъ уничтоженія рукою человѣка капустницы, прилежавшей къ роду морскихъ коровъ, драхта или додо, многихъ гигантскихъ птицъ Новой Зеландіи и мопса,—но въ тѣ же самыя времена не было замѣчено ни одного новаго вида, который несомнѣнно произошелъ-бы изъ вида вымершаго. На земномъ ша-

рѣ нѣтъ ничего постояннаго, но въ то же самое время на немъ нѣтъ ничего и совершенно новаго; на немъ происходитъ неспѣшный, но постоянный обмѣнъ суши съ моремъ, вслѣдствіе котораго происходитъ также неспѣшная, но постоянная переменна въ качествѣ климата и почвы той или другой мѣстности. Вслѣдствіе перемѣнъ, происходящихъ въ неорганической природѣ земнаго шара, необходимо должны происходить различныя измѣненія и въ населяющемъ его органическомъ мірѣ; но такъ какъ измѣненія земнаго шара всегда колеблются между строго опредѣленными границами: то и измѣненія находящагося на немъ органическаго міра никогда не выходятъ изъ твердо-установленныхъ предѣловъ. Современная геологія утверждаетъ, что ходъ природы, касательно образованія различныхъ формаций, былъ тотъ же самый во всѣ времена существованія земли, какой замѣчается и въ настоящее время; при этомъ измѣнялось только относительное положеніе морей и материковъ, а также расположеніе и мощность различныхъ формаций. Формы органическаго міра, также постоянно сохраняя основной типъ, въ то же самое время подвергались различнымъ измѣненіямъ, приспособляясь постепенно къ новымъ условіямъ и ведя междуусобную борьбу за существованіе и продолженіе своего рода. При благоприятныхъ внѣшнихъ условіяхъ образовались болѣе совершенныя, въ какомъ либо отношеніи, породы тѣхъ или другихъ органическихъ видовъ; при неблагоприятныхъ же условіяхъ таковыя виды ухудшались, вырождались въ менѣе совершенныя породы. Но ни въ томъ, ни въ другомъ случаѣ не было переходовъ изъ одного вида въ другой: доказательствомъ чему, кромѣ изложенныхъ нами современныхъ наблюденій практическихъ ботаниковъ и зоологовъ, служатъ ископаемыя данныя палеонтологіи, которыя свидѣтельствуютъ о томъ, что всѣ виды живущихъ нынѣ органическихъ существъ во всѣ времена заключали въ себѣ характеристическія особенности строенія, свойственныя имъ въ настоящее время.

мя. Эта истина подтверждается всѣми ископаемыми остатками, относящимися къ современнымъ видамъ организмовъ, нагляднѣе всего она подтверждается муміями животныхъ, а также сѣменами и растеніями изъ египетскихъ гробницъ. Эти фактическія свидѣтельства древности хотя своимъ сохраненіемъ обязаны искусству человѣка, а не самой природѣ; но, несмотря на то, ихъ, вслѣдствіе ихъ глубокой древности, слѣдуетъ отнести къ даннымъ палеонтологіи. Тщательныя изслѣдованія натуралистовъ показали, что муміи животныхъ, а также сѣмена и растенія изъ египетскихъ гробницъ тождественны съ нынѣ живущими видами,—въ справедливости чего можно убѣдиться изъ слѣдующаго свидѣтельства Ляйолля: „Такъ какъ защитники теоріи измѣненія приписываютъ слишкомъ многое медленному и нечувствительному переѣнамъ, которыя можетъ произвести время, то они привыкли сѣтовать на то, что до насъ не дошли отъ раннихъ періодовъ исторіи точныя описанія и изображенія извѣстныхъ животныхъ и растеній, которыя могли бы доставить данныя для сравненія состоянія видовъ, въ двухъ значительно отдаленныхъ между собою періодахъ. Но, къ счастью, мы въ нѣкоторой степени не зависимъ отъ такихъ свидѣтельствъ; ибо египетскіе жрецы завѣщали намъ въ своихъ кладбищахъ тѣ свѣдѣнія, какихъ не могли передать ни музеи, ни труды древнихъ греческихъ философовъ.

„Тщательнымъ изслѣдованіемъ этихъ памятниковъ мы обязаны искусству и рвенію натуралистовъ, сопровождавшихъ французскія войска во время ихъ кратковременнаго пребыванія въ Египтѣ—во время того четырехлѣтняго завоеванія, отъ котораго можно считать начало совершенствованія новѣйшихъ египтянъ въ искусствахъ и наукахъ, и быстрые успѣхи, сдѣланные въ позднѣйшее время въ нашемъ познаніи искусствъ и наукъ ихъ отдаленныхъ предковъ. Въмѣсто того, чтобы употребить все свое время, какъ дѣлали многіе изъ предшествовавшихъ натуралистовъ, исключительно на

собираніе человѣческихъ мумій, г. Жофруа и его товарищи тщательно разсматривали и отсылали въ свое отечество множество набальзамированныхъ труповъ жертвенныхъ животныхъ—быка, собаки, кошки, обезьяны, ихневмона, крокодила и ибиса.....

„Въ официальномъ донесеніи, написанномъ профессорами парижскаго музея, о достоинствѣ этихъ предметовъ, есть нѣсколько краснорѣчивыхъ мѣстъ, которыя могутъ показаться преувеличенными, если мы не сообразимъ, какъ высоко эти натуралисты цѣнили значеніе открытыхъ такимъ образомъ фактовъ для прошлой исторіи земнаго шара.

„Предразсудки древнихъ египтянь, говорятъ они, какъ будто бы были внушены имъ самой природой, для того, чтобы передать грядущимъ вѣкамъ памятники ея исторіи. Этотъ необыкновенный и эксцентрическій народъ, заботливо бальзамируя животныхъ, служившихъ предметами ихъ безмысленнаго обожанія, оставилъ намъ въ своихъ сокровенныхъ пещерахъ почти полные зоологическіе кабинеты. Климатъ содѣйствовалъ искусству бальзамированія для сохраненія этихъ тѣлъ отъ порчи, и теперь мы можемъ удостовѣриться собственными глазами, каково было состояніе многихъ видовъ за три тысячи лѣтъ до насъ. Мы едва удерживаемся отъ восторга, смотря на животныхъ, которыя, двѣ или три тысячи лѣтъ тому назадъ, имѣли въ Оивахъ или въ Мемѳисѣ своихъ собственныхъ жрецовъ и свои алтари, и которыя сохранились до малѣйшей косточки, до малѣйшихъ частицъ кожи, совершенно распознаваемыхъ во всѣхъ своихъ подробностяхъ“.

„Между добытыми такимъ образомъ египетскими муміями, продолжаетъ Ляйэлль, были не только муміи многочисленныхъ дикихъ четвероногихъ, птицъ и пресмыкающихся; но между ними были найдены—что можетъ быть еще гораздо важнѣе для рѣшенія разсматриваемаго вопроса—муміи домашнихъ животныхъ, изъ коихъ самая многочисленная были упомянутыя выше

муміи быка, собаки и кошки. Сходство всѣхъ этихъ видовъ съ видами нынѣ живущими таково, что, по словамъ Кювье, между ними не было болѣе той разницы, какая существуетъ между человѣческими муміями и набальзамированными трупами людей настоящаго времени. И однакоже же нѣкоторыя изъ этихъ животныхъ были съ того времени развезены человѣкомъ почти по всѣмъ возможнымъ климатамъ, и принуждены приравливать свои нравы къ величайшему разнообразію условий. Кошка, напримѣръ, была распространена по всему земному шару, и въ теченіе прошедшихъ трехъ столѣтій натурализовалась во всѣхъ частяхъ новаго свѣта—отъ холоднѣйшихъ странъ Канады до тропическихъ равнинъ Гвіаны; но она не подверглась почти никакому замѣтному измѣненію, и все остается тѣмъ самымъ животнымъ, которое свято чтилось египтянами.

„Несомнѣнно, что существуетъ весьма много различныхъ породъ быка; но быкъ Аписъ, котораго египетскіе жрецы водили въ торжественныхъ процессіяхъ, не отличается отъ нѣкоторыхъ изъ быковъ нынѣ живущихъ.....

„Свидѣтельства, почерпнутыя изъ египетскихъ памятниковъ, не ограничивались животнымъ царствомъ; точно такимъ же образомъ вѣрно сохранились плоды, сѣмена и другія части двадцати различныхъ растений. Между ними Делиль открылъ обыкновенную пшеницу въ закрытыхъ сосудахъ, поставленныхъ въ гробницахъ царей, зерна которой не только сохранили свою форму, но даже и свой цвѣтъ—до того дѣйствителенъ оказался процессъ бальзамированія смолой въ сухомъ и неизмѣнчивомъ климатѣ. Никакой разницы нельзя было подмѣтить между этой пшеницей и той, которая теперь растетъ на востокѣ и въ другихъ мѣстахъ. Что же касается до ячменя, то знаменитый ботаникъ, г. Браунъ, сообщилъ мнѣ, что тожество его съ современнымъ намъ ячменемъ можетъ быть доказано самымъ тщательнымъ сравненіемъ (1)“.

(1) Основныя начала геологіи. т. 2. стр. 281—283.

Общій выводъ изъ третьяго отдѣла. Изъ изложеннаго нами въ этомъ отдѣлѣ нашего изслѣдованія видно, что всѣ данныя современнаго и историческаго опыта, а также и данныя геологiи и палеонтологiи, свидѣтельствуя о томъ,—что всѣ современные намъ растительныя и животныя виды, среди постоянныхъ измѣненiй, остаются неизмѣнными,—въ то же самое время свидѣлствуютъ и о томъ, что всѣ органическiе виды, не смотря ни на какую продолжительность времени, не обнаруживаютъ въ себѣ наклонности къ постепенному измѣненiю по одному какому либо направленiю: потому что всѣ, возможныя для даннаго вида, измѣненiя, при воздѣйстви на него всевозможныхъ влiянiй, совершаются въ очень непродолжительное время, чрезъ незначительное число поколѣнiй. Достигнувъ предѣла измѣнчивости, данный видъ, не смотря на продолжающееся влiяние условiй измѣнчивости, прекращаетъ измѣненiе по принятому имъ направленiю и мало-по-малу возвращается къ типу предковъ, или же, послѣ постепеннаго ухудшенiя, вымираетъ.

Василiй Поповъ.

ОБЪЯВЛЕНІЯ.

I.

ВНОВЬ ВЫШЛИ ИЗЪ ПЕЧАТИ:

Корейская Азбука, составленная въ пользу корейскихъ школъ южно-уссурійскаго края корейскимъ миссіонеромъ, священникомъ Василіемъ Григ. Пьянковымъ. Продается у автора, въ С.-Петербургѣ, на троицкомъ подворьѣ, по фантанкѣ. Цѣна 15 коп.

II.

Вышла въ свѣтъ новая книга—**Изъясненіе божественной Литургіи**. Сочиненіе Высокопреосвященнѣйшаго Арсенія, митрополита Кіевскаго и Галицкаго. (въ 8 д. 450 стран.) Цѣна 1 руб. 50 коп., съ пересылкою 1 р. 75 коп. •

III.

Печатается книга—**Обзоръ философскихъ ученій** (съ подробнымъ очеркомъ историческаго развитія философіи). Сочиненіе экстра-ординарнаго профессора Кіевской Академіи, Петра Ливицкаго. Составлено примѣнительно къ программѣ, утвержденной Св. Синодомъ для семинарій. Цѣна книги 1 р. 60 коп. съ пересылкою.

IV.

Вышла въ свѣтъ книга—**Логика Гегемана**. Переводъ съ нѣмецкаго Богоявленскаго. Цѣна 65 к. въсь 1 фунтъ.

Адресоваться въ редакцію «Трудовъ Кіевской Академіи».

О ДРЕВНЕЙ ХРИСТИАНСКОЙ АРХИТЕКТУРѢ.

—

Вопросъ о происхожденіи христіанской архитектуры.

Христіанская церковная архитектура принадлежитъ къ числу такихъ предметовъ, изслѣдованіемъ которыхъ богословы почти вовсе не занимаются; между тѣмъ внимательное изученіе этого предмета могло бы привести ко многимъ выводамъ для нихъ по меньшей мѣрѣ очень любопытнымъ. Если сравнить между собою произведенія религиозной архитектуры различныхъ временъ и народовъ, то легко видѣть, что всѣ эти произведенія дѣлятся на разныя, довольно рѣзко отличающіяся другъ отъ друга, группы. Каждая группа имѣетъ свои особенности, смотря по тому, какому народу она принадлежитъ, или къ какому времени относится: индійская пагода — не то, что іудейская скинія или храмъ, греко-римскій храмъ — не то, что храмъ христіанскій, или мухаммеданская мечеть. Нѣкоторыя изъ этихъ особенностей легко объясняются особенностями національнаго вкуса, болѣею или меньшею развитію культуры и художественной техники, разными географическими, климатическими и историческими условіями и т. п., но далеко не всѣ. Многія изъ нихъ, иногда болѣе важныя и рѣзкія, стоятъ въ очевидной зависимости отъ особенностей религиозныхъ воззрѣній того народа, которому принадлежитъ извѣстный родъ зданій. Характеръ и существованіе многихъ ар-

Хитектурныхъ формъ почти единственно условливается характеромъ тѣхъ идей, выразителями которыхъ онѣ являются. Фактъ этотъ настолько важенъ, что заслуживаетъ полнаго вниманія. Онъ показываетъ, что архитектура не есть только искусство, но вмѣстѣ съ тѣмъ форма религіознаго культа, что произведенія архитектуры могутъ быть изучаемы не съ одной только художественной точки зрѣнія, но и съ точки зрѣнія чисто религіозной. Къ сожалѣнію большинство ученыхъ въ своихъ изслѣдованіяхъ о религіозномъ зодчествѣ постоянно упускаютъ изъ виду эту внутреннюю, идеальную его сторону, что часто бываетъ причиною одностороннихъ и ложныхъ сужденій относительно достоинства и значенія различныхъ архитектурныхъ формъ и особенно относительно ихъ произхожденія.

Изъ исторіи архитектуры видно, что никакія формы не переходятъ отъ одного народа къ другому, отъ служенія одному культу на служеніе другому культу такъ легко, какъ формы архитектурныя: языческіе храмы нерѣдко превращались въ христіанскіе, христіанскіе храмы въ мухаммеданскія мечети и т. п., причемъ зданія не терпѣли особенно существенныхъ измѣненій и передѣлокъ. Такая легкость перехода архитектурныхъ формъ отъ служенія одной религіи на служеніе другой иногда можетъ быть объяснена просто случайною необходимостію, неразборчивостію вкуса, поверхностностію взгляда на архитектуру исключительно съ точки зрѣнія красоты и удобства, но чаще всего и главнымъ образомъ особенными свойствами архитектуры, какъ внѣшней формы, въ которую облакаются извѣстныя идеи. Архитектура выражаетъ свои идеи въ математическихъ пропорціяхъ и соотношеніяхъ линій. По свойству своего матеріала она можетъ служить выразительницею главнымъ образомъ только идей самыхъ простыхъ и общихъ; частности и тонкія различія религіозныхъ понятій для нея мало доступны. Поэтому архитектура болѣе, чѣмъ всякое другое искусство, есть искусство такъ

сказать, общерелигиозное; поэтому ея произведенія часто бываютъ равно приличны разнымъ, даже очень отличнымъ другъ отъ друга, религіямъ и безопасно могутъ быть употребляемы какъ одной религіей, такъ и другой. Однако безопасность эта не безусловная и имѣеть границы. Идеальная сторона въ произведеніяхъ религиозной архитектуры, не смотря на указанное свойство этого искусства, часто имѣеть болѣе широкое развитіе, чѣмъ какъ можно бы было ожидать, принимая во вниманіе это свойство. Хотя архитектурныя формы удобны главнымъ образомъ только для выраженія болѣе или менѣе общихъ религиозныхъ идей, хотя многія изъ этихъ формъ и дѣйствительно служатъ выраженіемъ такихъ именно идей, однако въ религиозномъ зодчествѣ каждаго исповѣдующаго извѣстную религію народа есть много и такихъ формъ, которыя имѣють частное значеніе и служатъ для выраженія идей особенныхъ, свойственныхъ исключительно той или иной религіи. Переносъ подобнаго рода архитектурныхъ формъ изъ одной религіи въ другую можетъ ли быть названъ невиннымъ и вполне безопаснымъ для чистоты міровоззрѣнія заимствующей религіи? Форма и идея въ художественныхъ произведеніяхъ такъ тѣсно соединены между собою, что ихъ трудно раздѣлить. вмѣстѣ съ формами могутъ быть перенесены и идеи, ими выражаемая, а эти идеи могутъ вовсе негармонизировать съ системой вѣроученія и характеромъ заимствующей религіи. Внешенныя въ эту систему они могутъ исказить ея духъ и содержаніе.

Въ приложеніи къ христіанскому зодчеству соображенія эти должны имѣть полную силу. Христіанство явилось въ міръ, какъ религія новая и совершеннѣйшая. Оно принесло новыя идеи, которыя должны были преобразовать человѣчество самымъ кореннымъ образомъ. Новыя идеи требовали формъ для своего обнаруженія и притомъ формъ, повидимому совершенно новыхъ. Однако изъ исторіи извѣстно, что христіанство съ самыхъ первыхъ поръ своего существованія иногда

довольно терпимо относилось и къ старымъ формамъ, не только іудейскимъ, но и языческимъ; а изъ сравненія новыхъ христіанскихъ формъ съ формами старыми легко усмотрѣть въ нѣкоторыхъ частяхъ большое сходство между ними, особенно въ области формъ архитектурныхъ. Какъ объяснить существованіе подобныхъ формъ въ христіанской архитектурѣ, заимствованы онѣ или выработаны христіанствомъ самобытно? Если заимствованы, то какъ далеко простиралось заимствование? Заимствованныя формы служили ли только условною внѣшнею оболочкою для новыхъ идей, или же были чѣмъ-нибудь болѣе? Не были ли заимствованы вмѣстѣ съ формами и идеи? Новое христіанское міросозерцаніе не потерпѣло ли въ своей чистотѣ отъ прираженія къ нему старыхъ и чуждыхъ ему формъ, подобно тому, какъ оно терпѣло иногда отъ прираженія къ нему разныхъ языческихъ представленій, не замутился ли чистый источникъ христіанскаго ученія? Словомъ, что такое христіанское зодчество, самобытное это явленіе, или нѣтъ, въ какомъ отношеніи оно стоитъ къ современному ему зодчеству классическому?

Этотъ вопросъ однимъ изъ самыхъ первыхъ представляется вниманію при изслѣдованіи памятниковъ древней христіанской архитектуры. У насъ онъ почти вовсе еще не былъ затронутъ. Тѣмъ не менѣе онъ имѣетъ уже свою исторію, хотя наука серьезно заниматься имъ стала сравнительно съ очень недавняго времени. До половины почти настоящаго вѣка вопроса этого касались очень рѣдко, потому главнымъ образомъ, что не было извѣстно почти никакихъ цѣнныхъ фактовъ, на которыхъ можно бы было обосновать правильное, недопускающее споровъ, рѣшеніе. Нужно было объяснить характеристическія особенности факта, а между тѣмъ о многихъ изъ этихъ особенностей не было никакихъ свѣденій, о другихъ же существовали свѣденія сбивчивыя, запутанныя и иногда превратныя. Именно: нужно было объяснить, почему произведенія первоначальной христіанской архитектуры имѣли такой, а

не иной видъ, между тѣмъ почти неизвѣстно было, какой именно видъ имѣли эти произведенія. Свѣденія о томъ, какой видъ и какое устройство имѣли христіанскіе храмы въ первые вѣка до образованія оригинально-христіанскаго архитектурнаго стиля можно почерпать или изъ письменныхъ описаній, или изъ разсмотрѣнія вещественныхъ памятниковъ, но оба эти источника почти до конца прошлаго столѣтія были или не надежны или вовсе недоступны для пользованія ими. Письменные свидѣтельства и описанія, иногда слишкомъ отрывочныя, иногда сбивчивыя и запутанныя, при отсутствіи здоровой археологической критики, могли быть толкуемы различно. Что же касается вещественныхъ памятниковъ, то они мало были извѣстны. Были извѣстны правда римскія базилики и нѣкоторыя другіе западные храмы IV и V вѣковъ, ни на ихъ свидѣтельство вполне полагаться было нельзя безъ предварительнаго тщательнаго ихъ обследованія, такъ какъ они въ продолженіе своего долгаго существованія терпѣли многія, иногда довольно значительныя измѣненія даже въ основномъ своемъ планѣ. Нужно было сначала возстановить эти памятники въ ихъ первоначальномъ видѣ, но этотъ трудъ едва подъ силу и современной, довольно уже развитой и зрѣлой археологической наукѣ. Неудивительно поэтому, что въ прежнее время писатели, касавшіеся указаннаго вопроса касались его большею частію только мимоходомъ и поверхностно и если пытались рѣшить его, то рѣшали его аргіогі, сообразно съ своими личными и вѣроисповѣдными симпатіями. Въ послѣднее время условія для правильной постановки и рѣшенія этого вопроса сдѣлались гораздо благопріятнѣе. Старые, уже извѣстные, памятники тщательно изслѣдуются и описываются; употребляются всѣ средства, какими только располагаетъ современная наука, для того, чтобы возстановить, по возможности безошибочно и точно, первоначальные планы древнихъ зданій, не только западныхъ, но и восточныхъ, которыя до послѣдняго времени западнымъ

ученымъ почти вовсе не были извѣстны и не брались ими въ расчетъ при разсужденіяхъ о древней христіанской архитектурѣ; наконецъ постоянно открываются новые памятники, замѣчательные по своей глубокой древности, по своей формѣ и значенію. Археологическія изслѣдованія относительно памятниковъ древней христіанской архитектуры сдѣлали возможнымъ довольно ясное представленіе о тѣхъ характеристическихъ особенностяхъ этой архитектуры, которыя требуютъ объясненія и въ правильномъ объясненіи которыхъ заключается правильное рѣшеніе вопроса объ ихъ происхожденіи, равно какъ и о происхожденіи христіанской архитектуры вообще и объ отношеніи ея къ современной ей архитектурѣ классической. Кромѣ того тѣже археологическія изслѣдованія о вещественныхъ памятникахъ прояснили многія темныя мѣста въ письменныхъ свидѣтельствахъ и описаніяхъ и такимъ образомъ устранили многія превратныя толкованія ихъ и основанныя на этихъ толкованіяхъ ложныя мнѣнія касательно устройства древне-христіанскихъ храмовъ. Древнія описанія и свидѣтельства сдѣлались понятнѣе, получили значеніе очень цѣннаго и доступнаго источника при изслѣдованіи состоянія древней христіанской архитектуры. Вслѣдствіе всего этого вопросъ о происхожденіи христіанской архитектуры въ послѣднее время начали ставить и рѣшать болѣе научно и основательно; многія ложныя мнѣнія относительно этого предмета уже разсѣяны, многія разногласія устранены. Прежде описанія самаго состоянія древней христіанской архитектуры мы изложимъ здѣсь кратко исторію этого вопроса, такъ какъ въ ней можно найти немало важныя указанія покрайней мѣрѣ на ту точку зрѣнія, съ которой слѣдуетъ смотрѣть на древне-христіанскіе архитектурные памятники.

Мы сказали уже, что вопросъ этотъ сравнительно новый, что наука стала серьезно заниматься имъ сравнительно съ недавняго времени, именно съ первой половины настоящаго столѣтія; однако онъ существовать

еще задолго до этого времени; существовалъ и отвѣтъ на него, всѣми принятый и признанный за несомнѣнно вѣрный. Отвѣтомъ служило мнѣніе, что христіанская архитектура по происхожденію своему не оригинальна, что христіанскіе храмы произошли, частью путемъ передачи, частью путемъ подражанія, изъ языческихъ греко-римскихъ зданій, назначавшихся для суда и торговли и называвшихся базиликами, что древнѣйшіе христіанскіе храмы были ни чѣмъ инымъ, какъ или настоящими языческими базиликами, обращенными въ христіанское употребленіе, или же хотя и новыми зданіями, но построенными по точному образцу первыхъ. Первые, хотя и недовольно ясныя слѣды этого мнѣнія нѣкоторыя (¹) находятъ у одного древняго западнаго писателя Исидора испанскаго, жившаго въ VII вѣкѣ. Въ своемъ обширномъ энциклопедическомъ сочиненіи (²) Исидоръ, объясняя слово—базилика, говоритъ: „базиликами прежде назывались обиталища царей, откуда они и получили имя, ибо βασιλεύς значить царь, а базилики—обиталища царей. Нынѣ же базиликами называются только храмы Божіи, ибо въ нихъ совершаются поклоненіе и жертва царю всѣхъ Богу“. Тоже толкованіе слова—базилика, спустя уже довольно долгое время послѣ Исидора, въ XIII ст. повторилъ другой западный писатель Викентій Бове (³). Но изъ текста приведеннаго толкованія едвали можно строго выводить, чтобы писатели, поддерживавшіе его, имѣли при этомъ въ виду утверждать генетическую связь между языческими базиликами и христіанскими храмами. Изъ самаго уже толкованія видно, что для этого у нихъ было одно только основаніе — сходство имени; но не видно, чтобы они языческія базилики считали зданіями похожими на христіанскіе храмы по техни-

(¹) Weingärtner, Ursprung des christl. Kirchengebäudes 1858 p. 2.

(²) Originum, sive etymologiarum libri XX Lib. XV, 4. 11.

(³) Specul. II. 1; VI e. 22 p. 1007.

ческому устройству, не видно даже, чтобы они имѣли сколько-нибудь ясное понятіе объ этихъ зданіяхъ и ихъ назначеніи, а между тѣмъ, чтобы производить отъ нихъ христіанскіе храмы нужно было имѣть въ виду не одно сходство ихъ именъ, но кромѣ того покрайней мѣрѣ еще сходство ихъ устройства. Вообще указанные толкователи очевидно не имѣли у себя никакихъ данныхъ для того, чтобы даже поднимать вопросъ о происхожденіи христіанскихъ базиликъ, а не только для того, чтобы высказывать о немъ какое-нибудь рѣшающее мнѣніе и, если они могутъ быть упомянуты здѣсь, то только потому, что послѣдующіе приверженцы мнѣнія о неоригинальности христіанской архитектуры нерѣдко ссылались на нихъ, какъ на своихъ предшественниковъ.—Въ первый разъ мнѣніе о происхожденіи христіанскихъ храмовъ отъ римскихъ базиликъ высказано было съ опредѣленною итальянскимъ ученымъ Леономъ Баптистомъ Алберти во второй половинѣ XV вѣка (1). Въ это время въ Италіи начала уже сильно развиваться любовь къ изученію классической древности и вслѣдствіе того явилась возможность, покрайней мѣрѣ для людей, занимавшихся древностями, имѣть довольно точныя и наглядныя понятія о разныхъ древнихъ зданіяхъ и предметахъ. Альберти первый сдѣлалъ возможно обстоятельное по тому времени изложеніе архитектурнаго дѣла у древнихъ и описаніе различныхъ древнихъ зданій, между прочимъ и базиликъ. По его описанію древняя языческая базилика оказалась почти совершенно сходною съ христіанскою. Это сходство устройства тѣхъ и другихъ зданій съ одной стороны, а съ другой сходство ихъ наименованій и навело его на мысль о происхожденіи христіанскихъ базиликъ и вообще христіанскихъ храмовъ отъ языческихъ базиликъ. Нѣсколько разысканныхъ имъ у древнихъ авторовъ свидѣтельствъ о дѣйствительномъ переходѣ языческихъ базиликъ въ хрис-

(1) De re oedificatoria libr. X Florent. 1485.

тианское богослуженіе употребили его въ этомъ мнѣніи. Мнѣніе Альберти обосновано было очень слабо, потому что описаніе языческихъ базиликъ было неточно и невѣрно, а историческія свидѣтельства относительно перехода языческихъ базиликъ въ христіанское употребленіе очень темны и сомнительны; однако оно было принято безъ повѣрки всѣми учеными, даже гораздо болѣе Альберти знакомыми съ древностями и оставалось общепринятымъ почти до послѣдняго времени какъ у историковъ искусства, такъ и у археологовъ-литуристовъ. Въ примѣръ изъ писателей настоящаго столѣтія можно указать на очень знаменитыя въ общей и особенно христіанской археологіи имена Августа, Вунзена, Каста, Любке, Отте, Фергюссона и многихъ другихъ: всѣ они въ вопросѣ о происхожденіи христіанской архитектуры принимали почти безъ всякихъ измѣненій старую теорію Альберти.

Движеніе въ этомъ вопросѣ началось съ сороковыхъ годовъ настоящаго столѣтія. Извѣстный нѣмецкій историкъ искусства Куглеръ и итальянскій ученый Канина ⁽¹⁾ первые сдѣлали попытку рѣшить его иначе. Замѣтивъ сходство въ расположеніи древнихъ христіанскихъ храмовъ съ расположеніемъ и устройствомъ языческихъ, такъ называемыхъ гипетральныхъ храмовъ, они высказали мнѣніе, что если основываться на сходствѣ, то гораздо удобнѣе производить христіанскій храмъ отъ этихъ зданій. Мнѣніе это высказано было правда мимоходомъ, довольно нерѣшительно и не было развито обстоятельно, но оно сразу бросило тѣнь на правильность прежняго рѣшенія и, хотя не только не устраняло, но еще новымъ образомъ подтверждало прежнее общее положеніе относительно неоригинальности христіанской архитектуры, но въ тоже время вызывало на критику и повѣрку. Первый опытъ обстоятельной и научной критики вопроса о происхожденіи хри-

⁽¹⁾ *Luigi Canina, Recerche sull' Architettura piu propria dei tempi Cristiani. Roma. 1843. Kugler, Kunstblatt 1842 № 84.*

стіанской архитектуры сдѣланъ былъ Цестерманомъ въ его книгѣ о базиликахъ, вышедшей въ 1847 году (1). Цестерманъ выступилъ рѣшительнымъ противникомъ старой теоріи и защитникомъ полной оригинальности христіанской архитектуры. Главнымъ образомъ онъ писалъ противъ наиболѣе распространеннаго и стараго мнѣнія о происхожденіи христіанскихъ храмовъ отъ языческихъ базиликъ, но не оставилъ безъ отвѣта и новаго, производящаго христіанскіе храмы отъ храмовъ языческихъ.—Мы изложимъ здѣсь съ возможною краткостію содержаніе его сочиненія и по преимуществу тѣхъ его частей, которыя спеціально направлены къ опроверженію старой теоріи. Такъ какъ эта теорія основывалась главнымъ образомъ на предполагаемомъ сходствѣ древнихъ христіанскихъ храмовъ съ языческими базиликами, то ему нужно было прежде всего со всевозможною точностію выстановить подлинный видъ тѣхъ и другихъ зданій. Для того, чтобы точно описать устройство христіанскихъ базиликъ автору не предстояло слишкомъ много трудностей, такъ какъ многіе очень древніе образцы подобнаго рода зданій, хотя и не въ первоначальной цѣлости, — сохранились до настоящаго времени и довольно уже обстоятельно изслѣдованы. Но для того, чтобы представить точное описаніе подлиннаго вида греко-римскихъ общественныхъ базиликъ, нужно было преодолѣть множество трудностей, проистекавшихъ отъ разнорѣчивости и неопредѣленности письменныхъ извѣстій и недостатка вещественныхъ памятниковъ. Нельзя сказать, чтобы онъ совершенно побѣдилъ эти трудности, однако то, что онъ сдѣлалъ въ этомъ отношеніи безспорно имѣетъ великую цѣнность. Онъ извлекъ изъ классическихъ писателей множество самыхъ разнообразныхъ указаній относительно изслѣдуемаго имъ предмета и тщательно разсмотрѣлъ всѣ бывшіе извѣстными въ его время остатки вещественныхъ памятниковъ. Тщательное изслѣ-

(1) *Zesterman, De basilicis libri III Brux. 1847.*

дованіе привело его къ заключенію, что существовавшія до сихъ поръ представленія о происхожденіи, употребленіи и устройствѣ древнихъ базиликъ далеко не отличаются вѣрностію и далеко не вполне согласны съ указаніями вещественныхъ памятниковъ и древнихъ письменныхъ извѣстій. Не останавливаясь на частностяхъ и подробностяхъ его изслѣдованія, занимающихъ двѣ трети его сочиненія (первыя двѣ книги), мы обратимъ вниманіе только на то, что прямо относится къ вопросу. Со временъ Альберти большинство ученыхъ подъ базиликою разумѣли довольно обширныхъ размѣровъ зданіе, въ основаніи имѣющее планъ продолговатаго четырехъугольника и назначенное для производства суда и разныхъ торговыхъ сдѣлокъ. Внутренность этого зданія двумя рядами колоннъ дѣлилась на три продолговатыя пространства, изъ коихъ среднее обыкновенно было втрое шире и почти вдвое выше каждаго изъ боковыхъ. Это среднее пространство, кровля котораго возвышалась надъ кровлею боковыхъ посредствомъ надставки на нижніе ряды колоннъ новыхъ рядовъ, нѣсколько меньшаго размѣра, въ концѣ замыкалось полукруглою пристройкою или абсидомъ, гдѣ ставилась трибуна. Между заднею стѣною съ пристроеннымъ къ ней абсидомъ и крайними колоннами средняго пространства находился такъ называемый транзентъ или поперечный корабль (*transversa ambulatio*), который въ соединеніи съ среднимъ пространствомъ давалъ главному внутреннему помѣщенію базилики форму буквы Т. Абсидъ и транзентъ нѣкоторые изъ ученыхъ, наприм., Бунзенъ ⁽¹⁾ и Платнеръ ⁽²⁾ считали необходимою и существенною принадлежностію всякой базилики. Цестерманъ объявилъ, что такое представленіе о древней римской базиликѣ невѣрно, что абсида въ

(1) *Bunsen*, Die Basiliken des christl. Roms 1842 p. 16.

(2) *Platner*, Beschreibung der Stadt Rom III. 1. p. 71 и 72. *Vid. Zestermann de basilicis* p. 72.

базиликахъ римскихъ вовсе не было, покрайней мѣрѣ онѣ не былъ необходимою принадлежностію ихъ, что никакого транзента въ нихъ тоже не было. Вообще базилика по описанію Цестермана и базилика по описанію Альберти сходны между собою только въ томъ, что обѣ имѣють планъ продолговатаго четырехъугольника, что внутри ихъ есть колонны, поддерживавшія кровлю, что среднее пространство значительно выше боковыхъ; въ остальномъ они значительно разнятся между собою. Въ Цестермановой базиликѣ колонны расположены не двумя только продольными рядами, параллельно длиннымъ бокамъ зданія, а четыремя, изъ которыхъ два ряда идутъ параллельно продольнымъ стѣнамъ, а другіе два параллельно короткимъ, такъ что среднее пространство представляется совершенно замкнутымъ посредствомъ колоннъ со всѣхъ четырехъ боковъ и окруженнымъ какъ бы корридормъ, образуемымъ пространствомъ между колоннами и стѣнами; ни абсида, ни транзента въ этой базиликѣ нѣтъ; входовъ въ нее нѣсколько, съ разныхъ сторонъ.—Что касается до древнѣйшихъ христіанскихъ базиликъ, то, по мнѣнію Цестермана, онѣ по формѣ своей довольно разнообразны, но сходны между собою въ томъ, что состоятъ изъ трехъ неизмѣнныхъ частей: входнаго портика, открытаго двора, окруженнаго портикомъ съ бассейномъ воды по срединѣ и изъ храма, или базилики въ собственномъ смыслѣ—закрытаго зданія съ продолговатымъ планомъ и съ колоннами внутри, дѣлившими его на три и болѣе кораблей. Если сравнивать древніе христіанскіе базилики съ языческими общественными, то, по замѣчанію Цестермана, обазывается „что между обоими родами базиликъ дѣйствительно есть нѣкоторое сходство, но сходство не въ тѣхъ частяхъ, въ которыхъ обыкновенно его находятъ и при томъ не такого рода, чтобы на основаніи его считать одинъ родъ, произшедшимъ изъ другаго“ (1). Сходство огра-

(1) De basilicis p. 151.

ничивается только тѣмъ, что и въ тѣхъ и въ другихъ есть обширное, удобное для многолюдныхъ собраній среднее пространство, есть портики, есть кровля и т. п.; во всемъ же остальномъ они очень различны, именно въ христіанскихъ базиликахъ есть слѣдующія части, которыхъ нѣтъ въ римскихъ: открытый дворъ съ притворомъ, бассейнъ воды посреди этого двора (*cantharus*), поперечный корабль и абсидь. Такимъ образомъ изъ сравненія формы тѣхъ и другихъ зданій нельзя вывести, что христіанскія зданія строены по образцу языческихъ, потому что въ первыхъ есть много такихъ и притомъ существенныхъ частей, которыхъ нѣтъ въ послѣднихъ.—Второе доказательство происхожденія христіанскихъ базиликъ отъ языческихъ состояло въ сходствѣ или лучше тожествѣ ихъ имени, этимологія и происхожденіе котораго довольно темны. Полагали обыкновенно, что это имя есть ничто иное, какъ греческое *βασιλείας ἵκος* и перешло къ римлянамъ отъ грековъ вмѣстѣ съ самыми зданіями, носившими это имя. Цестерманъ не соглашается съ этимъ. У аѳинянъ, дѣйствительно было одно зданіе, которое называлось *βασιλείας στοά*, потому что было мѣстомъ засѣданія аѳинскихъ архонтовъ, называвшихся василевсами, но по устройству своему это зданіе очень мало имѣло общаго съ римскими базиликами и если эти послѣднія происхожденіемъ своимъ обязаны какому нибудь иностранному образцу, то образцу иному. Самое слово: *basilica*, если и греческаго происхожденія, то переходъ его изъ греческаго языка въ латинскій не имѣетъ никакого отношенія къ исторіи архитектуры. Оно было извѣстно римлянамъ съ очень давняго времени, можно полагать, даже тогда, когда они не знали еще базиликъ, но извѣстно было не въ качествѣ существительнаго, а въ качествѣ прилагательнаго или нарѣчія; *basilicus*, а, um, *basilice* было равнозначительно съ словами: *magnificus*, *egregius*. Въ подтвержденіе Цестерманъ приводитъ много примѣровъ изъ древнихъ римскихъ писателей, особенно изъ Плавта. Когда это слово прилагалось къ зданію, то перво-

начально оно указывало не на тотъ или иной родъ его устройства, а главнымъ образомъ только на особенное великолѣпіе этого устройства и поэтому прилагалось не къ однимъ только базиликамъ въ собственномъ смыслѣ, но и ко многимъ другимъ зданіямъ, имѣвшимъ иное устройство и назначеніе. У римлянъ назывались такъ, напри., портики, назначенные для гулянья, зданія, въ которыхъ продавали вино и даже нѣкоторыя комнаты въ богатыхъ частныхъ домахъ. Впрочемъ слово это рано уже получило значеніе именно зданій, имѣющихъ извѣстно архитектурное расположеніе и устройство. Въ такомъ значеніи оно употреблялось уже въ самомъ началѣ перваго вѣка, какъ это видно изъ сочиненія Витрувія объ архитектурѣ. Въ христіанское словоупотребленіе это названіе вошло уже довольно поздно, не раѣе IV в., когда христіане получили возможность строить дѣйствительно великолѣпные храмы. Изъ памятниковъ не видно впрочемъ, чтобы христіане, называя свои церкви базиликами, называли ихъ такъ потому, что находили ихъ совершенно сходными по устройству съ базиликами языческими. Константинъ великій, первый употребившій это названіе въ приложеніи къ христіанскому храму, прилагалъ его не ко всему храму, а только къ одной его части. То обстоятельство, что отцы церкви, главнымъ образомъ западные, употребляютъ названіе—базилика большею частію съ дополненіями и опредѣленіями, указываетъ также на то, что они строго различали свои храмы отъ базиликъ языческихъ. Впрочемъ Цестерманъ соглашается съ тѣмъ, что названіе базилика произошло дѣйствительно отъ нѣкотораго сходства въ устройствѣ христіанскихъ храмовъ и языческихъ базиликъ, а не отъ того, что базилики были домами царей, какъ объяснялъ Исидоръ, но при этомъ справедливо замѣчаетъ, что отъ происхожденія имени нельзя строго логически заключать къ происхожденію предмета, который называется этимъ именемъ.—Что касается историческихъ свидѣтельствъ относительно того, что со времени торжества церкви язы-

ческія базилики будто бы нерѣдко превращались въ христіанскіе храмы, то такихъ свидѣтельствъ вовсе нѣтъ: у древнихъ писателей не повѣствуется, чтобы общественныя базилики превращаемы были въ церковныя христіанскія, тогда какъ часто говорится о превращеніяхъ въ христіанскіе храмы храмовъ языческихъ. Тѣ свидѣтельства, на которыя ссылаются защитники стараго мнѣнія или недостоверны, или имѣютъ совсѣмъ иной смыслъ. Ссылаются, наприм., на одно мѣсто въ похвальной рѣчи Авзонія императору Граціану, гдѣ говорится: *basilica olim negotiis plena, nunc votis pro tuae salutae susceptis*¹. Цестерманъ доказываетъ, что подь словами: *votis pro tuae salutae* нельзя разумѣть отправленія христіанскаго богослуженія, но удобнѣе всего разумѣть или поздравительныя восклицанія, или такъ называемыя *tabulae votinae*—дощечки съ написанными на нихъ благожеланіями цезарю, такъ какъ древніе имѣли обыкновеніе выражать свою вѣрноподданническую преданность посредствомъ выставки въ базиликахъ и другихъ публичныхъ мѣстахъ подобныхъ дощечекъ. Ссылаются далѣе на то, что будто римская церковь Маріи великой есть нечто иное, какъ древняя языческая базилика *Sisinini*, о которой упоминаетъ Амміанъ Марцелинъ, и что таковою же была базилика Альбанская у озера Фано. Цестерманъ, опровергая это, говоритъ, что церковь Маріи великой есть дѣйствительно та самая базилика *Сисинини*, о которой упоминаетъ Амміанъ Марцелинъ, но что она строена христіанами и никогда не была въ языческомъ употребленіи, покрайней мѣрѣ изъ свидѣтельства Марцелина этого не видно (¹). Церковь же Альбанская дѣйствительно строена язычниками, но по изслѣдованіямъ ученыхъ (напр. Каста), произведеннымъ на мѣстѣ, оказывается, что она прежде была не базиликою, а пери-

(¹) Свидѣтельство Марцелина читается такъ: *Et in concertatione superavit Damasus, parte quae ei favebat instante, constatque, in basilica Sisinini, ubi ritus christiani est conventiculum.*

гипетральнымъ храмомъ.— На второмъ мнѣніи, производящемъ древніе христіанскіе храмы отъ языческихъ гипетральныхъ храмовъ, авторъ останавливается сравнительно очень мало и не даетъ его полного опроверженія. Онъ признаетъ, что между древними христіанскими храмами и храмами греко-римскими вообще и въ частности гипетральными дѣйствительно есть сходство, даже большее, чѣмъ какое можно найти между ними и базиликами, но опять далеко неполное и далеко не такое, на основаніи котораго можно бы было утверждать, что христіане при постройкѣ своихъ храмовъ брали за образецъ храмы языческіе. Христіане не только не имѣли побужденій подражать въ этомъ случаѣ язычникамъ, а напротивъ имѣли множество причинъ уклоняться отъ такого подражанія. Если же они давали своимъ храмамъ такой, а не иной видъ, то на это они имѣли свои очень сильныя основанія, вытекавшія изъ чисто христіанскихъ потребностей, „изъ самой природы христіанской дисциплины“. Въ этомъ легко можетъ убѣдиться всякій, сравнивъ требованія христіанской дисциплины, выработанныя еще *въ первые вѣка*, съ дѣйствительнымъ расположеніемъ и устройствомъ древнихъ христіанскихъ храмовъ. Извѣстно, наприм., что вѣрующіе дѣлились на три разряда, клириковъ, вѣрныхъ и оглашенныхъ; для каждаго изъ этихъ разрядовъ нужно было особенное мѣсто въ храмѣ и отсюда вытекала необходимость дѣленія храма на три части—самая характеристическая особенность плана древнихъ церквей, и т. п. Общій выводъ изъ своихъ изслѣдованій и разсужденій Цестерманъ дѣлаетъ тотъ, что древніе христіане при постройкѣ своихъ храмовъ не имѣли въ виду никакихъ языческихъ образцовъ, ни базиликъ, ни храмовъ, но принимали во вниманіе единственно потребности своего культа, что древне-христіанскіе храмы по происхожденію своему суть продуктъ христіанскихъ потребностей, произведеніе христіанскаго духа.

Выводы Цестермана относительно происхожденія христіанскаго зодчества были совершенною новостію. Они обратили особенное вниманіе ученыхъ на этотъ предметъ и вызвали довольно значительную и оживленную полемику. Одни вполнѣ согласились съ этими выводами, другіе положительно отвергли ихъ и выступили въ защиту стараго мнѣнія, третьи наконецъ согласились съ ними только отчасти и для рѣшенія вопроса предложили свои собственныя соображенія. Главнымъ и самымъ сильнымъ, хотя первоначально и единственнымъ сторонникомъ, Цестермана явился богословъ католикъ Крейзеръ (¹), который въ своемъ большомъ сочиненіи о церковномъ зодествѣ, изданномъ въ 1851 г., отнесся къ мысли объ оригинальности христіанской архитектуры съ полнымъ сочувствіемъ и старался съ особенною подробностію развить то положеніе, что особенности христіанскаго зодчества стоятъ въ полной зависимости отъ особенностей христіанской церковной дисциплины и даже отъ особенностей христіанскаго ученія и отнюдь не могутъ быть объясняемы подражаніемъ формамъ языческой архитектуры.

Противникомъ Цестермана и защитникомъ стараго мнѣнія о происхожденіи христіанскихъ храмовъ отъ языческихъ базиликъ явился нѣкто докторъ философіи Антонъ Мессмеръ (²), въ сочиненіи своемъ о происхожденіи, развитіи и значеніи базилики въ христіанскомъ зодествѣ (1854 г.). Сочиненіе это впрочемъ мало имѣетъ научныхъ достоинствъ, и замѣчательно только потому особенному снодобу, который употребляетъ авторъ для защиты стараго мнѣнія. Мессмеръ почти ничего не прибавляетъ къ старымъ доказательствамъ. Мало того, повторяя эти старыя доказательства, онъ иногда страннымъ образомъ игнорируетъ тѣ замѣчанія, которыя дѣ-

(¹) I. Kreuser, Der christliche Kirchenbau, seine Geschichte, Symbolik, Bildnerie. Regensb. II Bde

(²) Messmer, Über den Ursprung, die Entwicklung und Bedeutung der Basilica in der christe. Baukunst, Leipz.

лаеть Цестерманъ относительно ихъ несостоятельности, хотя несомнѣнно, что сочиненіе писано въ опроверженіе мнѣнія и критики Цестермана. Но все это объясняется тѣмъ, что главное и сильнѣйшее опроверженіе новаго мнѣнія Мессмеръ, какъ докторъ философіи, находилъ не въ фактическихъ основаніяхъ, а въ философско-эстетической теоріи, которую онъ излагаетъ въ началѣ своего сочиненія и кладетъ въ основу всего своего изслѣдованія о происхожденіи христіанскихъ базиликъ. По этой теоріи вся исторія искусства состоитъ изъ непрерывнаго и послѣдовательнаго ряда фазисовъ развитія, причемъ каждый новый фазисъ служитъ какъ бы необходимымъ послѣдствіемъ предъидущаго. Весь историческій процессъ развитія въ области искусства состоитъ въ томъ, что каждое послѣдующее поколѣніе развиваетъ формы, наслѣдованныя отъ предшествоващаго. Извѣстное поколѣніе, стоящее на извѣстной ступени духовнаго развитія вырабатываетъ извѣстныя формы искусства; слѣдующее поколѣніе, болѣе развитое, наслѣдуетъ *цѣликомъ* эти готовыя формы, но вкладываетъ въ нихъ новое, болѣе высокое содержаніе, новыя, болѣе чистыя идеи, подъ вліяніемъ которыхъ старыя формы мало по малу видоизмѣняются и совершенствуются; слѣдующее поколѣніе дѣлаетъ тоже самое и такъ далѣе, пока человѣчество не достигнетъ въ области искусства своей цѣли и конца, т. е. примиренія единства съ разнообразіемъ, свободы и единства всѣхъ индивидуальностей. Съ этой точки зрѣнія христіанство *должно было цѣликомъ* наслѣдовать всѣ старыя формы искусства, выработанныя греко-римскимъ язычествомъ; первоначальное христіанское искусство должно было оставаться нѣкоторое время чисто языческимъ по формѣ и только впоследствии мало по малу видоизмѣниться сообразно съ требованіями своего новаго, болѣе высокаго содержанія. Этотъ процессъ перехода старыхъ языческихъ формъ въ христіанское употребленіе и ихъ постепенной переработки въ новыя совершался въ первые вѣка во всѣхъ отрасляхъ искусства, и въ архи-

тектурѣ. Поэтому древнія христіанскія базилики и вообще храмы первоначально были ничѣмъ инымъ, какъ базиликами языческими, превращенными въ христіанское употребленіе, или построенными по точному образцу послѣднихъ и потомъ уже подъ вліяніемъ христіанскихъ потребностей постепенно приобрѣли нѣкоторыя особенности и превратились въ новую форму. Въ подтвержденіе этого своего положенія Мессмеръ обращаетъ вниманіе а) на имя христіанскихъ базиликъ б) на ихъ форму и в) на названія отдѣльныхъ частей ихъ. Имя христіанской базилики есть заимствованное христіанами имя римскаго зданія и обозначаетъ собою тоже самое понятіе, какое обозначалось имъ и у римлянъ. Тождество обоихъ именъ очевидно указываетъ на тождество предметовъ ими обозначаемыхъ. Это тождество предметовъ еще сильнѣе подтверждается тождествомъ ихъ формы. Что христіанскія базилики и базилики языческія совершенно сходны между собою по формѣ въ этомъ авторъ не сомнѣвается. Онъ перечисляетъ десять слѣдующихъ чертъ совершеннаго сходства: 1) Какъ христіанскія, такъ и языческія базилики имѣютъ планъ продолговатаго четырехъугольника; 2) четырехъугольникъ этотъ параллельно идущими (2-мя или 4-мя) рядами колоннъ дѣлится на корабли (3 или 5); 3) четырехъугольное это пространство окружено стѣнами; 4) стѣна со стороны противоположной входу заканчивается полукруглою нишею; 5) колонны въ христіанскихъ базиликахъ не только устрояемы были по античнымъ образцамъ, но и прямо переносимы были изъ древнихъ зданій; 6) колонны соединялись между собою архитравами или архивольтами 7) Средній корабль выше боковыхъ; 8) стѣны средняго корабля покоятся на балкахъ; 9) кровля, какъ въ христіанскихъ, такъ и въ языческихъ базиликахъ, двускатная; 10) какъ христіанскія, такъ и языческія базилики имѣли входной портикъ. Изъ одного уже этого перечня видно, каковы эти черты сходства, подобранныя какъ будто единственно для счета: всѣ они почти принадлежатъ къ

числу такихъ, которыхъ никто не отвергалъ и не считалъ существенными. Исключеніе можетъ быть сдѣлано только развѣ для второй и четвертой, касающихся расположенія колоннъ и существованія абсида. Указавъ на сходство христіанскихъ и языческихъ базиликъ въ расположеніи колоннъ, Мессмеръ однако ни словомъ не упоминаетъ о заслуживающемъ полного вниманія мнѣніи объ этомъ предметѣ Цестермана, но зато довольно пространно полемизируетъ съ нимъ относительно абсида. Въ противоположность Цестерману онъ утверждаетъ, что абсидъ былъ необходимою принадлежностію базиликъ римскихъ. Въ доказательство онъ указываетъ на нѣкоторые, правда позднѣйшіе памятники, гдѣ такой абсидъ дѣйствительно существовалъ; наприм., въ базиликѣ Константина, а главнымъ образомъ выставляетъ то соображеніе, что такой абсидъ въ языческихъ базиликахъ *долженъ* былъ существовать. Базилики назначались для производства суда; если же они имѣли такое назначеніе, то въ нихъ *долженъ* былъ существовать трибуналъ; если же въ нихъ существовалъ трибуналъ, то онъ *долженъ* былъ существовать въ формѣ полукруглой экседры или абсида. Третье доказательство того, что христіанская базилика произошла отъ римской, Мессмеръ видитъ въ названіяхъ отдѣльныхъ частей ея. Въ христіанской базиликѣ важнѣйшею частію была полукруглая ниша съ сѣдалищемъ епископа, предъ которымъ стоялъ алтарь. Эта пристройка у христіанскихъ писателей называется абсидомъ. Это названіе употреблялось и у язычниковъ—римлянъ и грековъ въ томъ же значеніи полукруглой ниши. Въ этомъ, по мнѣнію Мессмера, заключается „ясное доказательство того, что христіанское зданіе развилось изъ римскаго“, что христіанская базилика произошла отъ римской. Названіе трибунала, употреблявшееся иногда на западѣ есть тоже названіе языческое—новое доказательство „фактическаго происхожденія христіанской базилики отъ римской“. Для полнаго подтвержденія своего положенія Мессмеру не-

доставало только историческихъ свидѣтельствъ относительно дѣйствительнаго перехода языческихъ базиликъ въ христіанское употребленіе. Въ заключеніе онъ приводитъ и эти извѣстныя уже намъ, опровергнутыя Цестерманомъ, свидѣтельства Авзонія и Аммиана Марцеллина, послѣднее безъ всякой оговорки, первое же съ насмѣшливымъ и пренебрежительнымъ разборомъ критики на него Цестермана. Ко всему этому присовокупляетъ онъ еще неотносящійся къ дѣлу отрывокъ изъ письма Григорія великаго къ Августину, римскому миссіонеру въ Англіи, въ которомъ говорится о томъ, чтобы языческія капища не были разрушаемы, но, по освященіи св. водою, обращаемы христіанскіе храмы. — Такимъ образомъ вся защита, представленная сторонниками стараго мнѣнія, основана почти всецѣло на предвзятой теоріи и составлена съ полнымъ пренебреженіемъ къ противорѣчащимъ ей фактамъ. Хотя подобный методъ объясненія фактовъ посредствомъ предварительно придуманной теоріи и не можетъ быть оуждаемъ безусловно, такъ какъ онъ, хотя и случайно, приводитъ иногда къ хорошимъ результатамъ, но имъ должно пользоваться осторожно и строго. Въ данномъ случаѣ онъ приложенъ неполнѣ добросовѣстно и неполнѣ удачно. Теорія довольно извѣстная и распространенная искажена примѣнительно къ той мысли, которую авторъ старался доказать, причемъ допущено смѣшеніе понятій о матеріалѣ и формѣ въ искусствѣ и не сдѣлано надлежащаго разграниченія между формами общими, безразличными и, такъ сказать, технически-необходимыми и формами переходящими, такими, которыя слишкомъ тѣсно связаны съ вызывающими условіями и неизбежно погибаютъ по минованіи этихъ условій. Отъ этого и произошло то, что авторъ видитъ доказательство несамостоятельности христіанской архитектуры даже въ томъ фактѣ, что въ христіанскіе храмы иногда переносились античныя колонны изъ развалившихся, или разрушенныхъ языческихъ зданій: не доставало еще, чтобы онъ указалъ на то, что христіа-

не брали для своихъ построекъ и камни изъ языческихъ развалинъ, или изъ тѣхъ же каменоломень, изъ которыхъ брали ихъ и язычники. Но если и признать теорію Мессмера справедливою, и тогда она въ данномъ случаѣ оказывается мало доказательною, потому что приложение ея сдѣлано неудачно. Если по теоріи необходимо было, чтобы христіанство въ своей храмовой архитектурѣ пѣликомъ наслѣдовало формы, выработанныя въ предшествовавшее время язычниками, то не естественно ли было бы ему наслѣдовать формы именно храмовой же архитектуры, а не судебной? Выходя изъ указанной теоріи и принимая во вниманіе то обстоятельство, что фактовъ дѣйствительнаго превращенія языческихъ храмовъ въ христіанскіе исторія представляетъ немало, такъ что однимъ изъ нихъ (письмомъ Григорія вел.) самъ Мессмеръ пользуется, какъ косвеннымъ доказательствомъ своей мысли за неимѣніемъ прямыхъ,—послѣдовательно ли было прийти къ предположенію, что христіанскіе храмы произошли отъ языческихъ.

Это послѣднее предположеніе другой нѣмецкій ученый Вильгельмъ Вейнгертнеръ усиливается возвести на степень несомнѣнной истины и имъ старается объяснить происхожденіе христіанскаго церковнаго зодчества. Въ сочиненіи своемъ ⁽¹⁾ о происхожденіи и развитіи христіанскаго зодчества онъ совершенно соглашается со всѣмъ тѣмъ, что говоритъ Цестерманъ объ отношеніи христіанскихъ базиликъ къ языческимъ и утверждаетъ согласно съ нимъ, что языческая базилика никогда не была образцомъ для христіанской. Имѣя въ виду Мессмера, онъ снова пересматриваетъ доказательства Цестермана, значительно усиливаетъ ихъ и прибавляетъ къ нимъ далѣе новыя.—Вопросъ о происхожденіи христіанскихъ базиликъ для Мессмера, какъ и для другихъ западныхъ ученыхъ, равносильнъ былъ вопросу о происхожденіи христіанскаго церковнаго зод-

(1) W. Weingärtner, Ursprung und Entwicklung des christlichen Kirchengebäudes. Leipz. 1838.

честна вообще; большая часть западныхъ ученыхъ, въ томъ числѣ и Мессмеръ, смотрѣли на базилику, какъ на исключительную и единственную форму древняго христіанскаго храма, изъ которой развились въ послѣдствіи всѣ другія формы и которую христіане усвоили себѣ преимущественно предъ другими потому, что она представляла самое удобное помѣщеніе для ихъ многочисленныхъ богослужебныхъ собраний. Вейнгертнеръ пользуется этимъ неосновательнымъ обобщеніемъ, чтобы изобрѣсть новое доказательство въ опроверженіе мнѣнія о происхожденіи христіанскихъ храмовъ отъ языческихъ базиликъ. Онъ замѣчаетъ, что если христіане заботились объ обширности помѣщенія для своихъ собраний, то имъ цѣлесообразнѣе было бы воспользоваться амфитеатрами и цирками. Если они считали базилики самыми удобными зданіями для совершенія въ нихъ богослуженія, то почему они не всѣ храмы свой строили по ихъ образцу. Многие храмы еще при Константинѣ строились по иному плану: были храмы круглые, многоугольные и иныхъ формъ. Чѣмъ же руководились въ этомъ случаѣ христіане? Уже одно это разнообразіе плановъ древнихъ церквей показываетъ, что христіане отнюдь не считали базилику самой удобной формой и единственно - достойнымъ подражанія образцомъ при устройствѣ своихъ храмовъ. Они имѣли въ виду очевидно не базилику, а другой образецъ, а именно: греко-римскіе храмы, которые, подобно древнимъ христіанскимъ церквамъ, строились по разнообразнымъ планамъ и имѣли различную форму: были продолговатые храмы, были и круглые. Этому положенію своему Вейнгертнеръ придаетъ величайшее значеніе и старается развить его какъ можно подробнѣе и доступнѣе. „Я желаю только одного, говоритъ онъ, чтобы предметъ этотъ сдѣлать столь же яснымъ для другихъ, сколько онъ ясенъ для меня и чтобы со мной не повторилось то, что случилось съ Колумбомъ (1)“. Ходъ его мыслей таковъ. Первона-

(1) Р. 44.

чально мѣстами богослужебныхъ собраний христіанъ были: Іерусалимскій храмъ, синагоги и частныя дома. Послѣ разрушенія храма и разсѣянія іудеевъ христіане должны были озаботиться постройкою своихъ храмовъ, но гоненія воспрепятствовали имъ. Они по необходимости должны были дѣлать богослужебныя собранія въ частныхъ домахъ. Однако этотъ порядокъ вещей былъ только временный. У гонимыхъ христіанъ, хотя не было публичныхъ храмовъ, но у нихъ былъ идеалъ храма, вынесенный ими изъ Іерусалима. Существованіе этого идеала проявлялось въ томъ, что они въ своихъ частныхъ домахъ выбирали для совершенія богослуженія тѣ помѣщенія, которыя расположеніемъ своимъ напоминали Іерусалимскій храмъ. Съ теченіемъ времени этотъ идеалъ началъ ступшеываться и когда христіане получили возможность строить свои храмы, въ ихъ представленіи храмъ Іерусалимскій уже не отличался почти отъ храмовъ греко-римскихъ, съ которыми въ главныхъ чертахъ онъ дѣйствительно былъ сходенъ. Поэтому неудивительно, что христіане эти греко-римскіе храмы, какъ сходные съ іудейскимъ, взяли себѣ за образецъ при постройкѣ своихъ церквей. Впрочемъ мысль, что христіанскіе храмы произошли отъ современныхъ имъ языческихъ представляется и безъ того самою естественною и подтверждается исторіею. У всѣхъ народовъ, какъ видно изъ исторіи, было самымъ обыкновеннымъ явленіемъ, что архитектура господствующей религіи имѣла вліяніе на архитектуру религій зарождающихся и новыхъ, или вообще не имѣющихъ господствующаго положенія. Іудеи, подпавъ владычеству римлянъ, перестроили свой храмъ въ греко-римскомъ стилѣ. Христіане, не смотря на свое особенное нерасположеніе къ мухаммеданамъ, изгнавъ ихъ изъ Испаніи, не задумываясь, обратили Кордовскую мечеть въ христіанскій соборъ. Мухаммедане, завоевавъ Константинополь, обратили въ мечети многія христіанскія церкви. Въ новѣйшее время то же дѣлаютъ протестанты съ католическими храмами. Говорятъ, что древніе

христиане презирали и ненавидѣли языческіе храмы до того, что не представляется никакой возможности, чтобы они рѣшились сдѣлать какое либо употребленіе изъ этихъ зданій или ихъ формы. Ненависть эта дѣйствительно существовала, но она была только временною и далеко не повсемѣстною. На востокѣ она была довольно сильна, такъ что тамъ языческіе храмы иногда, вмѣсто того чтобы обращать въ христианскіе, разрушали. Но подобные случаи все-таки были довольно рѣдки и притомъ могутъ быть объяснены и иначе. Храмы эти разрушали или по необходимости, какъ наприм., при Константинѣ были разрушены храмы Юпитера и Венеры, построенные Адрианомъ на мѣстахъ страданія и воскресенія Господа, или же потому, что храмы эти были посвящены въ высшей степени безнравственному и соблазнительному культу. На западѣ же и вовсе не существовало никакого отвращенія къ языческимъ храмамъ. Григорій великій писалъ Августину въ Англію, чтобы онъ не разрушалъ языческіе храмы, а превращалъ ихъ въ христианскіе. Вообще исторія представляетъ множество примѣровъ превращенія языческихъ храмовъ въ христианскіе. Многіе изъ нихъ въ этомъ видѣ существуютъ и до сихъ поръ. Вейнгертнеръ перечисляетъ такихъ церквей довольно много, хотя далеко не всѣ. Этотъ фактъ дѣйствительнаго превращенія языческихъ храмовъ въ христианскіе служитъ, по его мнѣнію, самымъ сильнымъ опроверженіемъ другаго возраженія противъ доказываемой имъ мысли, возраженія, состоящаго въ томъ, что христиане будто-бы потому не могли пользоваться для своего богослуженія языческими храмами, что эти послѣдніе были неудобны для того, именно: они были слишкомъ тѣсны и темны. Если христиане превращали языческіе храмы въ свои, то очевидно они не видѣли этихъ неудобствъ, которыя и въ самомъ дѣлѣ настолько дѣйствительныя, сколько воображаемыя. Многіе языческіе храмы были дѣйствительно темны, но не всѣ,—были и свѣтлыя; храмы круглыя, въ родѣ Пантеона и храмы гипетральныя бы-

ли обильно снабжены свѣтомъ сверху. Что же касается до тѣсноты, то нѣкоторые изъ языческихъ храмовъ были гораздо помѣстительнѣе очень многихъ христіанскихъ. Такъ храмъ Деметры въ Элевзинѣ вмѣщалъ въ себѣ болѣе 6000 человекъ, а по Страбону, такъ много, какъ театръ. Если сравнить размѣры сохранившихся въ остаткахъ огромныхъ храмовъ языческихъ съ христіанскими, то преимущество во многихъ случаяхъ останется за первыми. Такъ наприм., базилика креста въ Іерусалимѣ имѣла 69 футовъ ширины и 100 ф. длины, а храмъ Юпитера Олимпійскаго въ Агригентѣ 178 ф. шир. и 359 дл.; базилика св. Петра въ Римѣ 195 ф. шир. и 362 дл., а храмъ Діаны въ Ефесѣ 220 шир. и 425 дл. До сихъ поръ всѣ доказательства Вейнгертнера основаны были на дѣйствительномъ фактѣ превращенія языческихъ храмовъ въ христіанскіе. Фактъ этотъ онъ считаетъ неопровержимымъ доказательствомъ того, что христіанская архитектура произошла изъ языческой, забывая, что это фактъ исключительный, что превращенія языческихъ храмовъ въ христіанскіе начали совершаться уже въ позднѣйшее сравнительно время, когда христіанская архитектура уже существовала и что при этомъ языческіе храмы терпѣли значительныя измѣненія. Далѣе онъ переходитъ къ сомнительному и слишкомъ обобщенному положенію о вліяніи греко-римскаго культа на культъ христіанскій и на немъ старается построить новое доказательство въ пользу своихъ предположеній. Сначала онъ усиливается доказать это общее положеніе въ той надеждѣ, что, если будетъ доказано оно, то заключающееся въ немъ частное о вліяніи устройства языческихъ храмовъ на устройство христіанскихъ будетъ ясно само собою. Доказательства его заключаются въ перечисленіи нѣкоторыхъ христіанскихъ обрядовыхъ дѣйствій и обычаевъ, имѣющихъ нѣкоторое сходство съ языческими и слѣдовательно, по его мнѣнію, заимствованныхъ христіанами изъ языческаго культа. Такъ употребленіе освященной воды предъ входомъ въ храмъ, и доселѣ сохраняющееся въ католической

церкви, имѣетъ свой первообразъ въ подобномъ же обычаѣ язычниковъ. Почитаніе мѣстныхъ святыхъ есть прямое наслѣдіе языческаго почитанія мѣстныхъ героевъ. Обѣтныя приношенія, вѣчныя лампы, восковыя свѣчи предъ алтаремъ, куреніе омиама суть обычаи, перешедшіе въ христіанское богослуженіе изъ греко-римскаго. Процессія, или крестныя ходы, праздникъ освященія храма, обычай украшать церкви цвѣтами, инструментальная музыка въ католической церкви— все это заимствовано изъ греко-римскаго [культу]. Употребленіе образовъ и статуй въ церквахъ, столь противное постановленіямъ іудейства, служитъ яснѣйшимъ доказательствомъ вліянія языческаго культа на христіанскій. Священническія одежды, *sacra publica* и *sacra ossulta*, и даже учрежденіе агапъ или вечерей любви имѣють свое начало въ греко-римскомъ культѣ. „Всѣ эти факты, взятые въ совокупности—заключаетъ Вейнгертнеръ свое перечисленіе—доказываютъ, что вліяніе культа греко-римскаго язычества на культъ выросшаго въ его нѣдрахъ христіанства было очень значительно и что нѣтъ ничего несообразнаго и исторически невозможнаго въ томъ, что и мѣста, посвященныя этому культу произошли отъ языческихъ ⁽¹⁾. Это вліяніе греко-римской храмовой архитектуры на христіанскую особенно сильнымъ и замѣтнымъ сдѣлалось со времени торжества церкви при Константинѣ великомъ. До этого времени христіанскія церкви назывались: *προεκκλησιον*, *κρησανόν*, *dominicum*, *οίκος ἐκκλησίας*, или просто *ἐκκλησία*; съ этого времени ихъ стали называть: *ναός* и *templum*; съ этого времени стало особенно распространяться у христіанъ понятіе о храмѣ, какъ о надгробномъ памятникѣ, понятіе аналогичное съ греко-римскимъ: явились надгробные храмы, сходные съ подобными языческими по своей формѣ, именно круглые, какъ наприм., надъ гробомъ Констанціи, дочери Константина; на внутреннемъ и внѣшнемъ устройствѣ христіанскихъ храмовъ,

(1) P. 62.

которые начали строить христіане съ этого времени въ сильнѣйшей степени отразилось вліяніе греко-римской храмовой архитектуры. Сличеніе устройства христіанскихъ храмовъ съ языческими, съ цѣлію показать ихъ полное сходство, авторъ начинаетъ съ такъ называемой ориентациіи или обычая обращать храмы алтаремъ въ ту или другую сторону и находить, что въ этомъ отношеніи христіане вполнѣ согласовались съ языческой практикой. Какъ у язычниковъ храмы обращались переднею своею частію иногда на востокъ, иногда на западъ, а иногда и на югъ, такъ и у христіанъ иногда на востокъ, иногда на западъ, какъ напр., церковь Назарія и Кельсія въ Равеннѣ. Во внутреннемъ расположеніи частей христіанскіе храмы также имѣютъ полное сходство съ языческими. Языческіе храмы имѣли вокругъ себя огороженное пространство—*περιβολος*: по свидѣтельству Евсевія церковь, построенная въ Тирѣ епископомъ Павлиномъ, тоже была окружена такимъ пространствомъ. Языческіе храмы имѣли передъ собою открытый дворъ (*atrium*) съ бассейномъ воды по срединѣ (*cantharus, fons, piscina*); такой же дворъ существовалъ и въ древнихъ церквахъ, наприм., въ церкви св. Петра въ Римѣ. Далѣе, самый храмъ у язычниковъ состоялъ изъ трехъ частей: предхрамія (*προναός*), самаго храма (*ναός*) и целлы;—тоже самое находитъ авторъ и въ христіанскихъ храмахъ, благоразумно умалчивая о чертахъ различія, наприм., о томъ, что кромѣ целлы, позади ея, въ языческихъ храмахъ было еще пространство, называвшееся: *επισκοπιος*, а за нимъ еще задній портикъ, что средній корабль въ храмахъ (разумѣется гипетральныхъ, съ которыми только и возможно сравненіе христіанскаго храма) не имѣлъ часто никакой крыши и т. п.—Замѣченное сходство между языческими и христіанскими храмами и свои соображенія о возможности заимствованій христіанами у язычниковъ Вейнгертнеръ считаетъ достаточнымъ основаніемъ для вывода, что христіанскіе храмы произошли отъ языческихъ.—Если внимательно вникнуть въ

его разсужденія, то нетрудно примѣтить, что всѣ его доказательства висятъ на одномъ, давно уже признанномъ несостоятельномъ, заключеніи отъ возможности къ дѣйствительности. Христіанскіе храмы имѣютъ сходство съ языческими гипертральными храмами: какъ объяснить это сходство, намѣренное оно, или случайное? Автору нужно было доказать, что это сходство намѣренное, что христіане строили свои храмы по образцу языческихъ. Но доказать это прямо никакъ нельзя, потому что нѣтъ ни одного свидѣтельства въ подтвержденіе того, что христіане старались подражать язычникамъ въ устройствѣ своихъ храмовъ. Есть напротивъ множество свидѣтельствъ, изъ которыхъ видно, что христіане 1) неблагоприятно смотрѣли на языческой культъ, и всячески старались избѣгать такихъ обычаевъ, которые имѣли бы сходство съ языческими, что 2) они и не имѣли никакой нужды подражать язычникамъ въ этомъ случаѣ: христіанскій культъ имѣлъ свои особенности, которыми прежде всего и должно было опредѣляться устройство мѣстъ богослуженія, планъ которыхъ ко времени Константина великаго и дѣйствительно былъ уже вполне выработанъ. Правда, авторъ довольно остроумно устраняетъ первое возраженіе, основанное на извѣстномъ отвращеніи христіанъ къ языческимъ обычаямъ, но втораго возраженія онъ нигдѣ даже и не касается. Если бы онъ сумѣлъ устранить это послѣднее, тогда его заключеніе имѣло бы еще нѣкоторую силу: оно было бы заключеніемъ не отъ возможности заимствованія къ дѣйствительности его, а отъ необходимости. Но чтобы христіане необходимо должны были подражать въ устройствѣ своихъ храмовъ язычникамъ—это очевидно нелѣпо.

Не смотря однако на свою слабость, выводы Вейнгартнера были приняты и другими учеными, особенно въ той части ихъ, которая касается происхожденія христіанскихъ храмовъ плана круглаго, многоугольнаго и вообще не продолговатаго, а концентрическаго. Въ этомъ отношеніи достойно упоминанія здѣсь еще сочиненіе

Рана: о происхожденіи и развитіи христіанскихъ круглыхъ и купольныхъ построекъ ⁽¹⁾. Разсуждая о происхожденіи круглыхъ христіанскихъ церквей, авторъ не преминулъ войти въ теоретическія соображенія, при чемъ въ значительной степени пользуется мыслями Вейнгертнера, Куглера и Кваста ⁽²⁾. Выходя изъ той мысли, что у древнихъ христіанъ съ появленіемъ мучениковъ понятія гроба и храма почти отождествились, онъ ставается всё кругля и вообще съ конпетрическимъ планомъ церкви произвести изъ греко-римскихъ надгробныхъ памятниковъ. Онъ думаетъ, что по подражанію языческимъ надгробнымъ памятникамъ строены не только дѣйствительныя надгробныя церкви, въ родѣ церкви надъ гробомъ Констанціи или церкви надъ гробомъ Галлы-Плакиды въ Равеннѣ, но и баптистеріи. Для того, чтобы приурочить баптистеріи къ надгробнымъ памятникамъ, авторъ обращается къ христіанскому ученію о крещеніи, какъ погребенія верхаго человека и находитъ очень естественнымъ желаніе христіанъ строить баптистеріи на подобіе надгробныхъ памятниковъ. Мало того, Ранъ отъ тѣхъ же надгробныхъ памятниковъ старается произвести даже крестообразный планъ церквей. По его мнѣнію христіане избирали этотъ планъ для своихъ церквей не столько по символическимъ основаніямъ, сколько потому, что вѣтви креста представляли лучшее удобство для помѣщенія гробницъ, а среднее пространство для совершенія богослужебныхъ обрядовъ. Такъ что, если Константинъ построилъ въ Константинополѣ церковь во имя апостоловъ по крестообразному плану, то не потому, что

⁽¹⁾ R. Rahn. Ueber den Ursprung und die Entwicklung des christlich. Central-und Kuppelbaus. Leipz. 1866.

⁽²⁾ Куглеръ, Руководство къ Исторіи искусства пер. Корша 1869 г., т. 1. Quast, Ueber Forst. Einrichtung und Ausschmückung der ält. christl. Kirchen 1853 г. Berlin. Мы не разобраемъ этого сочиненія потому, что оно, не представляя ничего особенно новаго, есть ничто иное, какъ популярная и краткая публичная лекція.

имѣлъ въ виду христіанскій символъ, какъ этого можно бы было ожидать отъ императора, крестомъ побѣдившаго, помѣщавшаго крестъ на своихъ знаменахъ и статуяхъ, а потому, что назначалъ этотъ храмъ для своего погребенія. — Такъ далеко завела перечисленныхъ ученыхъ страсть строить свои объясненія на аналогіяхъ и сближеніяхъ, хотя и не привела ихъ къ желаемой цѣли. Всѣ ихъ сближенія, отличаясь иногда значительнымъ осязательствомъ, очень мало однако помогаютъ рѣшенію вопроса, и мнѣніе, высказанное Цестерманомъ, остается всетаки болѣе вѣроятнымъ.

Переходимъ теперь къ послѣднему сочиненію, касающемуся разбираемаго нами вопроса и написанному съ претензіей сказать послѣднее слово, именно къ сочиненію Оскара Мотеса: Базиличная форма у христіанъ первыхъ столѣтій, ея первообразы и развитіе ⁽¹⁾. Сочиненіе это, подобно сочиненію Цестермана, касается правда происхожденія одной только базиличной формы, но факты, собранные здѣсь, имѣютъ полную силу и относительно другихъ формъ, а выводы, которые обусловлены этими фактами дѣйствительно могутъ имѣть значеніе послѣдняго слова. Авторъ начинаетъ съ того, что объявляетъ всѣхъ почти своихъ предшественниковъ не довольно компетентными для того, чтобы рѣшать вопросъ о происхожденіи христіанской базилики. Всѣ они, говоритъ онъ, люди очень ученые и въ трудахъ своихъ собрали много цѣнныхъ научныхъ фактовъ, но они—не техники-архитекторы, и, кромѣ того, приступали къ дѣлу большею частію съ предвзятыми мнѣніями, съ излюбленными идеями и полемическими цѣлями. Поэтому мнѣнія ихъ сильно страдаютъ односторонностію. Мотесъ, какъ ученый и вмѣстѣ съ тѣмъ техникъ-архитекторъ, обѣщается, оставляя въ сторонѣ полемику, пролить новый свѣтъ на предметъ съ точки зрѣнія архитектора-техника ⁽²⁾. Собравъ въ началѣ

(1) Mothes, Die Basilikenform bei den Christen der ersten Jahrhunderte, ihre Vorbilder und ihre Entwicklung. Leipz. 1865.

(2) Предисловіе р. IX, X.

своего сочиненія всѣ важнѣйшія свидѣтельства о мѣстахъ христіанскаго богослуженія въ вѣка гоненій (главнымъ образомъ на основаніи сочиненія Крейзера), о ихъ внѣшнемъ и внутреннемъ устройствѣ и потомъ свидѣтельства объ употребленіи названія базилики какъ у язычниковъ, такъ и у христіанъ, авторъ главнѣйшее свое вниманіе обращаетъ на возможно точное опредѣленіе формы древнихъ христіанскихъ базиликъ, начиная съ половины III и до конца VI столѣтія, Онъ перечисляетъ и поочередно описываетъ болѣе пятидесяти базиликъ, частію сохранившихся въ цѣлости или остаткахъ, частію же извѣстныхъ по древнимъ описаніямъ. Въ результатъ его изслѣдованій оказывается, что, какъ изъ разсмотрѣнія вещественныхъ памятниковъ, такъ и изъ сохранившихся описаній весьма мало можно извлечь такихъ чертъ, которыя бы можно было приписать христіанскимъ базиликамъ какъ черты существенныя и безусловно необходимыя. Четырехъугольный, продолговатый планъ, раздѣленіе внутренности посредствомъ колоннъ или столбовъ на корабли, возвышенный средній корабль, замкнутый въ концѣ абсидомъ— вотъ все, что можетъ считаться необходимою и существенною принадлежностію всѣхъ христіанскихъ базиликъ. Прочія же части, какъ наприм., нарѣзск. атриумъ, пронаосъ и т. п. не могутъ считаться необходимою: они встрѣчаются во всѣхъ христіанскихъ базиликахъ, но рѣдко всѣ вмѣстѣ, иногда не достаетъ двора, иногда притвора, иногда поперечнаго корабля и т. д. Это-то послѣднее обстоятельство и устраняетъ между прочимъ возможность отождествлять древнія христіанскія базилики съ языческими зданіями тогоже имени и производитъ первыя отъ послѣднихъ. Древніе христіанскіе храмы въ большинствѣ случаевъ суть зданія вновь построенныя христіанами съ специальною цѣлію для отправленія въ нихъ богослуженія. Тѣже изъ нихъ, которыя первоначально были въ языческомъ употребленіи не были зданіями какого-либо одного, строго опредѣленнаго типа: между ними были и храмы и тер-

мы и частные дома. По всему видно, что древніе христіане, когда вынуждаемы были превращать въ церковь какое-либо старое зданіе, мало обращали вниманія на то, какого рода было это зданіе, лишь бы оно даровало хотя нѣкоторыя удобства для отправленія въ немъ христіанскаго богослуженія и по своему устройству не представляло непреодолимыхъ препятствій для принаровленія его къ извѣстному назначенію. Все это показываетъ, что древніе христіане при постройкѣ своихъ храмовъ вообще и базиликъ въ частности не имѣли въ виду никакого опредѣленнаго образца, который бы копировали съ рабскою точностію. Они конечно не могли отрѣшиться совершенно отъ преданій древняго искусства, отъ тѣхъ техническихъ приѣмовъ, которые выработала древность въ области архитектуры, но это не мѣшало имъ быть оригинальными. Древняя архитектура давала имъ только матеріалъ, изъ котораго они производили нѣчто совершенно особенное; изъ нея они брали частныя отдѣльные элементы и комбинировали ихъ по своему, сообразно съ своими цѣлями. Если обратиться къ исторіи искусства и пересмотрѣть всѣ памятники какъ дохристіанской, такъ и современной появленію христіанства архитектуры, то оказывается, что базиличная форма построекъ есть одна изъ самыхъ древнихъ и распространенныхъ. У всѣхъ культурныхъ народовъ, имѣющихъ свою архитектуру, встрѣчается множество зданій съ самымъ разнообразнымъ назначеніемъ, построенныхъ по базиличному плану. Мотесь указываетъ множество подобныхъ зданій, сходныхъ въ основномъ планѣ съ христіанскими базиликами, избирая только важнѣйшіе храмы египтянъ, которые имѣли базиличную форму. Дворцы ассирійскіе и персидскіе имѣли такое же устройство. Въ Ост-Индіи пещерные храмы и такъ называемые вигары и особенно храмы въ Барди и Элоръ—почти настоящія базилики. У финикіянъ, сирійцевъ, у древнихъ мексиканцевъ, равно какъ у китайцевъ и японцевъ базиличная форма постоянно употреблялась какъ для храмовыхъ, такъ и

для другихъ построекъ. Изъ еврейскихъ зданій такую форму имѣли: храмъ Соломона, дворець Соломона, второй храмъ Зоровавеля и Нееміи, третій храмъ отстроенный Иродомъ и залы или портики, окружавшіе этотъ храмъ. У грековъ до римскаго завоеванія базиличная форма была принята не только для храмовъ, наприм., Посейдона въ Пестумѣ, Зевса олимпійскаго и мн. др., но и для зданій, имѣвшихъ совершенно иное назначеніе, служившихъ, наприм., для производства суда и торговли. У римлянъ эта форма получила еще болѣе широкое примѣненіе: она имѣла мѣсто даже при устройствѣ частныхъ римскихъ домовъ, въ которыхъ нѣкоторыя комнаты устроились по образцу общественныхъ базиликъ. Изъ всего этого видно, что базиличная форма, характеризуемая продолговатымъ планомъ съ раздѣленіемъ внутренности на корабли посредствомъ колоннъ, не есть исключительное достояніе греко-римской цивилизаціи или частіе греко-римскаго языческаго культа, а есть общая, безразличная архитектурная форма, существованіе коей вполне обуславливается свойствами архитектурной техники, и что если христіане имѣли ее въ виду при постройкѣ своихъ храмовъ, то именно какъ такую форму. Такимъ образомъ, если основываться на сходствѣ въ основномъ планѣ, то христіанскіе храмы можно производить отъ какого угодно изъ перечисленныхъ зданій, если же имѣть въ виду полное сходство и въ частностяхъ, то ни одно изъ нихъ нельзя считать первообразомъ христіанскаго храма. Очевидно, что сходство не можетъ дать никакихъ основаній для сужденія объ оригинальности, или неоригинальности христіанской архитектуры и особенно для произнесенія приговора въ послѣднемъ смыслѣ. Вообще Мотесъ замѣтно становится на сторону Цестермана. Не отрицая нѣкоторой зависимости христіанскаго зодчества отъ зодчества дохристіанскаго въ техническомъ отношеніи и нѣкоторой идеальной зависимости отъ іудейства, съ которымъ христіанство согласно было въ томъ, что проповѣдывало

поклоненіе тому же единому Богу, онъ однако главнѣйшимъ образующимъ и формирующимъ началомъ при появленіи христіанскихъ храмовъ считаетъ спеціальныя особенности христіанскаго культа. Этими особенностями главнымъ образомъ обуславливалось появленіе формъ христіанской архитектуры.

Всѣ эти, изложенные нами, споры, иногда мелочныя, о предметахъ, повидимому маловажныхъ, принесли однако немало важную пользу наукъ. Не одна только болѣе разумная постановка вопроса была ихъ результатомъ. Находясь въ самой тѣсной связи съ новыми открытіями и изслѣдованіями въ области вещественныхъ древне-христіанскихъ памятниковъ, они пролили новый свѣтъ на состояніе христіанскаго зодчества въ древнѣйшій періодъ существованія христіанской церкви и дали возможность представить это состояніе въ болѣе ясномъ, полномъ и точномъ видѣ, такъ что историки древне-христіанскаго искусства должны были почти совершенно переработать тѣ отдѣлы въ своихъ исторіяхъ, которые посвящены были древне-христіанскому искусству и въ частности архитектурѣ. Въ примѣръ можно указать на Schnaase. Во второмъ изданіи третьяго тома своей огромной исторіи образовательныхъ искусствъ онъ, при содѣйствіи упомянутаго выше цюрихскаго профессора Рана, совершенно переработалъ статью о древней христіанской архитектурѣ, о христіанскихъ базиликахъ, катакомбахъ и др., на основаніи новыхъ изысканій, при чемъ не усомнился поставить свою переработку въ параллель съ тѣми, которыя должны были производиться въ учебникахъ по исторіи древняго искусства послѣ открытія ниневійскихъ памятниковъ ⁽¹⁾. Немаловаженъ и теоретическій результатъ. Тщательное изслѣдованіе фактовъ, относящихся къ эпохѣ происхожденія и перваго существованія христіанскаго зодчества, показало, что это зодчество не

(¹) Schnaase, Geschichte der bildenden Künste. B. III. 1869. Vorrede p. V.

есть безразличная форма, могущая служить выразительницею какихъ угодно идей и христіанскихъ и языческихъ, но есть форма христіанская, имѣющая ближайшее отношеніе къ духу христіанства, есть прямое произведеніе этого духа. Архитектурные памятники столь же краснорѣчиво свидѣтельствуютъ о глубинѣ и всеобъемлемости преобразующей силы христіанства, какъ и всѣ другіе. Этотъ результатъ едвали можно упускать изъ виду при изученіи состоянія христіанскаго зодчества въ различные періоды его существованія.

Н. Красносельцевъ.

(Продолженіе будетъ).

РИМСКОКАТОЛИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ ОБЪ УДОВЛЕТВОРЕНІИ

(satisfactio),

КАКОЕ ДОЛЖЕНЪ ПРИНЕСТИ ЧЕЛОВѢКЪ БОГУ
ДЛЯ ДОСТИЖЕНІЯ БЛАЖЕНСТВА.

Еще недавно наиболѣе выдающимся явленіемъ религіозной жизни на западѣ служили взаимныя междоусобія вѣроисповѣдныхъ обществъ. Католичество вело борьбу съ протестантствомъ. Протестанты враждовали другъ съ другомъ. Всюду царилъ духъ сектаторства и религіозной исключительности. Поражаемый рационализмомъ, христіанскій западъ страдалъ еще болѣе отъ внутренняго разъединенія, которое достигло такой степени, что появленіе новыхъ сектъ и вѣроисповѣдныхъ формъ сдѣлалось едва не ежедневнымъ. Не то происходитъ на западѣ теперь. Религіозныя страсти гаснутъ. Дальнѣйшее дробленіе на секты и возникновеніе новыхъ вѣроисповѣдныхъ формъ, если не остановлено, то ослаблено движеніемъ діаметрально-противоположнымъ. Весь западъ охваченъ стремленіемъ къ воссоединенію христіанскихъ обществъ, въ болѣе или менѣе давнее время порвавшихъ между собою религіозное общеніе и жившихъ самостоятельно, независимо другъ отъ друга, замкнутою жизнію.

Эта тенденція впервые обнаружилась въ протестантствѣ. Унія между лютеранами и реформатами, состоявшаяся по инициативѣ и подъ влияніемъ прусскаго короля Вильгельма III въ первой четверти те-^у

кущаго столѣтія (1817 г.), составляетъ важнѣйшую попытку въ этомъ смыслѣ. Больше широкіе размѣры принимаетъ затѣмъ движеніе къ религіозному взаимобщенію съ другими христіанскими обществами въ англиканской епископальной церкви, гдѣ много разъ вопросъ объ этомъ предметѣ обсуждался на конвокаціяхъ и гдѣ уже нѣсколько лѣтъ тому назадъ учреждены спеціальныя комитеты, занятыя разработкою вопроса объ условіяхъ воссоединенія съ католическимъ западомъ и православною церковію. Наконецъ, и изъ среды римскаго католичества явились люди, примкнувшіе къ этому движенію и обнаружившіе самое горячее участіе къ дѣлу воссоединенія церквей.

Поводомъ къ тому послужили опредѣленія ватиканскаго собора о папской непогрѣшимости. Значительная часть вѣрующихъ католиковъ, особенно же представители католической интеллигенціи, отказались признать вселенскій характеръ этого собора и догматическую непреложность его опредѣленій. Завязавшаяся такимъ образомъ борьба между сторонниками и противниками ватиканскихъ опредѣленій и возбудила то движеніе, которое разрѣшилось стремленіемъ, такъ сильно проявляющимся на всемъ западѣ. Относительно исхода этой борьбы нѣкоторое время дѣлались самыя разнообразныя предположенія. Тѣ, которые протестовали противъ догмата папской непогрѣшимости, сразу же объявили, что сектаторскія тенденціи имъ совершенно чужды, что они не думаютъ выдѣляться изъ римскокатолической церкви въ качествѣ отдѣльной секты или новаго вѣроисповѣднаго общества, что напротивъ они попрежнему остаются членами римскокатолической церкви и продолжаютъ держаться тѣхъ именно вѣрованій, которыя утверждены и формулированы самою западною церковію въ прежнее время, особенно на тридентскомъ соборѣ, что они отказываются подчиниться только опредѣленіямъ ватиканскаго собора, который провозгласилъ, какъ богооткровенный догматъ, ученіе, противное и слову Божию, и постоянному

преданію церкви и простому здравому смыслу. На этомъ основаніи, въ противоположность ультрамонтанской партіи, руководившей опредѣленіями ватиканскаго собора и вынудившей отъ него провозглашеніе *новаго* догмата, они усвоили себѣ названіе старокатоликовъ. Но не смотря на такое категорическое заявленіе, для ультрамонтанъ достаточно было одного протеста старокатоликовъ противъ ватиканскихъ опредѣленій, чтобы порвать съ ними религиозное общеніе, какъ ослушниками и врагами церкви и церковной власти, отщепенцами, схизматиками. Въ средѣ протестантовъ, по поводу этой борьбы, началось повтореніе задѣвъ о жизненности и непреложной истинности принциповъ реформаціи XVI вѣка, и протестантскіе публицисты считали весьма вѣроятнымъ, что вожди старокатолическаго движенія пойдутъ по стопамъ Лютера. Наконецъ, высказывалось еще мнѣніе, что ожидать отъ старокатолическаго движенія какихъ либо серьезныхъ результатовъ не слѣдуетъ. Это, дескать, послѣднія усилія такъ называемой галликанской партіи, которая издавна ведетъ борьбу съ партіею ультрамонтанской, но которая никогда не могла одержать побѣды надъ послѣдней, потому что была слаба своею непослѣдовательностію и сама страшилась тѣхъ выводовъ, которые вытекали изъ ея же собственныхъ принциповъ. Нечуждо было такое воззрѣніе для самой ультрамонтанской партіи. Здѣсь никакъ не ожидали, что провозглашеніе папской непогрѣшимости можетъ разрѣшиться тяжелымъ и опаснымъ кризисомъ для папства и римскокатолической церкви. Если въ рядахъ этой партіи и ожидали протеста противъ ватиканскихъ опредѣленій, то протеста самаго слабаго. Если здѣсь и опасались, что новый догматъ можетъ повести къ расколу, то во всякомъ случаѣ утѣшали себя надеждою, что существованіе этого раскола будетъ эфемернымъ, и католическая церковь не потерпитъ никакого существеннаго ущерба отъ возникновенія новой секты, которая не въ состояніи будетъ вызвать движенія сколько нибудь серьезнаго. Не смущаясь подобными пред-

положеніями, старокатолики съ твердостью отстаивали свое дѣло и неуклонно стремились къ той цѣли, которая поставлена теперь такъ ясно. Ихъ усилія прежде всего направлены были къ тому, чтобы устранить нѣкоторыя неудобства, обусловливавшія неопредѣленность положенія старокатоликовъ въ настоящемъ и грозившія опасностями въ будущемъ. Такъ какъ высшіе іерархическіе сановники католической церкви, даже тѣ, которые на ватиканскомъ соборѣ занимали мѣсто въ рядахъ оппозиціи и протестовали противъ провозглашенія догмата папской непогрѣшимости, остались позади старокатолическаго движенія; то прежде всего необходимо было возстановить порванные связи съ іерархіею и такимъ образомъ обеспечить нормальное теченіе церковной жизни, правильное отправленіе богослуженія и совершеніе таинствъ для отказавшихся подчиниться опредѣленіямъ ватиканскаго собора. Старокатолическія общины не имѣли далѣе никакой организаціи. Ихъ отношенія къ государству на первыхъ порахъ также были неопредѣленны. Какъ ни много потребовалось труда, но всё эти неудобства устранены теперь почти окончательно. Большая часть старокатолическихъ общинъ уже получили прочную организацію. Отношенія къ государству выясняются, и въ нѣкоторыхъ странахъ, не смотря на противодѣйствіе ультрамонтанъ, старокатолики признаны равноправными съ другими дозволенными вѣроисповѣданіями. Наконецъ, въ лицѣ Рейнкенса старокатолики имѣютъ своего епископа. Но не смотря на успѣхи во всѣхъ этихъ отношеніяхъ, будущность старокатолическихъ общинъ нельзя еще было считать обеспеченною вполне. Удовольствоваться достигнутыми результатами было бы непредусмотрительно. Въ самомъ дѣлѣ, сознать несостоятельность догмата о папствѣ значило понять несостоятельность римскаго католичества въ самыхъ коренныхъ и глубочайшихъ его основахъ. Отсюда явилась необходимость подвергнуть догматическую систему католичества тщательному пересмотру въ полномъ

ея составъ. Задача громадная и чрезвычайно трудная! Вожди старокатолическаго движенія не отступили предъ ея трудностями; но взяли ее за дѣло со всевозможною осторожностію. Въ ихъ полномъ распоряженіи находятся богатые средства богословской науки запада. Предприняты капитальныя работы и изслѣдованія относительно историческаго развитія римскокатолической догмы. Но, пользуясь средствами западной науки, необходимо было гарантировать себя отъ увлеченій. Исторія протестантства представляетъ множество примѣровъ, поучительныхъ въ томъ отношеніи, что, ограничиваясь одними этими средствами, нелегко обойти скользкій путь отрицанія и избѣгнуть крайностей и односторонности въ сужденіяхъ. Проникнутые сознаниемъ этой опасности, вожди старокатолическаго движенія остановились на мысли вступитъ въ сношенія съ другими христіанскими вѣроисповѣданіями. Они не могли уже раздѣлять ни ультрамонтанской доктрины, что истиною обладаетъ одна только римскокатолическая церковь, ни того мнѣнія протестантовъ, что въ дѣлахъ вѣры и богопознанія достаточно и совершенно безопасно довольствоваться однимъ личнымъ вкусомъ и пособіями науки. Оставалось такимъ образомъ, въ видахъ безпристрастія и всесторонней повѣрки доктринъ римскаго католичества, обратиться къ живому голосу другихъ христіанскихъ вѣроисповѣданій. При этомъ сама собою уже открывалась возможность ко взаимному обсужденію конфессіональныхъ разностей вѣроисповѣданныхъ христіанскихъ обществъ, къ уясненію ихъ взаимныхъ отношеній и опредѣленію условій и средствъ къ ихъ воссоединенію.

Изъ западныхъ вѣроисповѣданныхъ обществъ наибольшее вниманіе старокатоличества обращаетъ на себя англиканская епископальная церковь. Особенно же горячія симпатіи вожди старокатолическаго движенія обнаруживаютъ къ православному востоку. Чтобы открыть сношенія съ епископальной церковію, достаточно было уже того, что изъ всѣхъ протестантскихъ

странъ Англія наиболѣе сохранила связей съ римскимъ католичествомъ и всегда отличалась консерватизмомъ въ развитіи принциповъ реформаціи, такъ что догматика и церковная практика ея заключаютъ въ себѣ много стихій совершенно католическихъ, потерпѣвшихъ только болѣе или менѣе значительное измѣненіе подъ вліяніемъ протестантскихъ началъ. Эти сношенія тѣмъ естественнѣе еще, что они вызваны самою Англіею. Старокатолики, можно сказать, пошли на встрѣчу тому движенію, которое еще ранѣе возникло въ самой епископальной церкви. Но еще естественнѣе, что старокатолики обратили свои взоры къ востоку. Не смотря на давность раздѣленія между востокомъ и западомъ, въ догматикѣ и практикѣ православной и католической церкви нѣтъ такой глубокой пропасти, какая служить средостѣніемъ между католичествомъ и протестантскими обществами, образовавшимися съ небольшимъ только триста лѣтъ. При всѣхъ предубѣжденіяхъ противъ восточной церкви на западѣ, изъ католическихъ писателей никто не находитъ поводовъ, чтобы взвести на восточную церковь серьезное обвиненіе въ извращеніи и искаженіи древневселенскихъ началъ и вѣрованій. Ее упрекали только въ отсталости, въ неподвижности. И этотъ упрекъ былъ вмѣстѣ и свидѣтельствомъ ея вѣрности древневселенскимъ началамъ. Ее упрекали за то, что она охраняла неприкосновенность вѣрованій древней церкви и протестовала противъ самоуправства запада въ вопросахъ религіознодогматическихъ и церковныхъ. Правда, послѣ того какъ церковная жизнь на востокѣ и западѣ, вслѣдствіе раздѣленія между ними, приняла различное направленіе, римскокатолическая церковь и православная удалялись одна отъ другой все болѣе и болѣе. Въ догматикѣ и практикѣ той и другой явилось немало особенностей, между которыми есть весьма важныя и существенныя. Но какъ вначалѣ причиною раздѣленія между востокомъ и западомъ, такъ и впоследствии главнымъ препятствіемъ къ ихъ воссоединенію служили папскія притязанія на аб-

солютизмъ въ церкви. Разъ отвергнувъ эти притязанія, какъ незаконныя, старокатолики не могли уже не вспомнить о томъ братскомъ общеніи, которое нѣкогда соединяло востокъ и западъ.

Вопросъ о воссоединеніи старокатоликовъ съ православною церковію никакого официальнаго движенія еще не получилъ. На разсмотрѣніе церковной власти предложенія старокатоликовъ еще не представлены. Тѣмъ не менѣе вопросъ этотъ поставленъ твердо и прямо. Для сношеній съ православною церковію, на констанцскомъ конгрессѣ образована особая коммисія, которая и обратилась съ своими предложеніями къ нашему обществу любителей духовнаго просвѣщенія. Цѣль этихъ предварительныхъ сношеній опредѣлить самый способъ официальнаго веденія дѣла и путемъ научныхъ изысканій выяснить особенности римскаго католичества сравнительно съ восточнымъ православіемъ и такимъ образомъ разработать почву для совѣщаній и взаимнаго обсужденія спорныхъ предметовъ. Предложенія приняты сочувственно и обратили на себя самое серьезное вниманіе, сообразно съ важностію дѣла. На письмо профессора, д—ра Шульте, впервые адресовавшагося отъ имени старокатоликовъ къ обществу любителей духовнаго просвѣщенія, отъ лица этого общества посланъ профессору Лангену, предсѣдателю учрежденной констанцскимъ конгрессомъ коммисіи, отвѣтъ такого содержанія:

„Письмо профессора, д—ра Шульте получено нами съ радостію; мы спѣшимъ дать ходъ заключающемуся въ немъ предложенію. Дай Богъ, чтобы этотъ нашъ первый шагъ къ единенію оказался счастливымъ. Мы надѣемся, что Господь не откажетъ намъ въ своей помощи.

Объ значительнѣйшія поштыки соединенія въ Ліонѣ и во Флоренціи не удалась, да и не могли удалась между прочимъ и потому, что тогда религію заставляли служить исключительно человѣческимъ цѣлямъ, что изъ нея хотѣли сдѣлать политическое орудіе. Никакихъ подобныхъ препятствій намъ, въ настоящее

время, не представляется; да будутъ отъ насъ далеки всѣ постороннія цѣли, да будетъ отъ насъ далеко *все*, что не принадлежитъ къ чисто религиозной области.

Мы надѣмся увидѣть возстановленіе западной православной автокефальной, родственной намъ церкви, надѣмся оказать этому событію посильную помощь. Эта возстановленная западная церковь была бы *eo ipso* съ нашею—„Едино“.

Каждая изъ этихъ церквей могла бы удержать свои провинціальныя (мѣстныя) особенности настолько, насколько эти особенности соотвѣтствуютъ характеру народа, его нравственному развитію и политико-соціальнымъ обстоятельствамъ, въ которыхъ онъ находится, конечно, не нарушая притомъ догматическаго единства и не противорѣча ученію вселенской церкви. О соединеніи въ юридическомъ, ультрамонтанскомъ смыслѣ, подъ чьимъ бы то ни было главенствомъ, кромѣ Іисуса Христа, не должно и не можетъ быть и рѣчи.

Посему это единеніе не было бы ни сплавление (смѣшеніе) обѣихъ церквей (*Verschmelzung*), ни безцѣльный (мирный) договоръ между ними (*zweckloser Vertrag*).

Принципы, которые будутъ лежать въ основаніи нашихъ работъ, суть тѣ же самыя, которые были приняты въ Кѣльнѣ на засѣданіи 23 сентября 1872 г., а именно:

- 1) Божественность Іисуса Христа.
- 2) Онъ основалъ церковь.
- 3) Источниками должны быть приняты:
 - а) Священное писаніе.
 - б) Ученіе *вселенскихъ* соборовъ.
 - в) Ученіе отцевъ церкви *нераздыленной* (св. преданіе согласное съ св. писаніемъ).
- 4) Критеріемъ должно служить изреченіе св. Винцентія Лиринскаго: «*quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est* (во что всегда, вездѣ и всѣ вѣровали)“.

5) Методъ изслѣдованій принять историческій.

Мы просимъ комиссію увѣдомить насъ: согласна ли она съ этими основаніями и мыслями? Вашъ отвѣтъ и это письмо наше послужили бы такимъ образомъ началомъ нашихъ переговоровъ.

Важнѣйшіе вопросы, въ которыхъ мы не согласуемся съ римскими католиками, означены въ приложенномъ при семъ перечнѣ. Нѣкоторые изъ нихъ уже и въ настоящее время разрѣшаются старокатоликами въ томъ же самомъ смыслѣ, какъ и восточною церковію; другіе можетъ быть возбуждать еще нѣкоторыя сомнѣнія; еще другіе, наконецъ, разсматриваются (нами и старокатоликами) съ совершенно противоположныхъ точекъ зрѣнія; но, во всякомъ случаѣ, мы надѣемся, при помощи добросовѣстной нѣмецкой науки, и по этимъ вопросамъ придти къ тождественному ихъ рѣшенію.

Кромѣ вышеозначенныхъ, есть еще нѣкоторые другіе вопросы, которыхъ мы пока не касаемся, отчасти потому, что они представляютъ преимущественно схоластическій интересъ, а отчасти потому, что они не могутъ породить существенныхъ затрудненій (сюда относятся вопросы о постахъ, объ устройствѣ храмовъ, о крестномъ знаменіи, о монашескихъ орденахъ и т. п.).

Мы считаемъ цѣлесообразнымъ сообщать протоколы нашихъ переговоровъ какъ членамъ главной комиссіи, такъ и нѣкоторымъ вождямъ старокатолицизма въ Германіи и внѣ ея (напр. Массену, Мишо, Герцогу, Келлеру и др.).“

На это письмо уже воспослѣдовалъ отвѣтъ старокатоликовъ. Подвергнувъ обсужденію составленный нами обществомъ „Перечень догматическихъ и главныхъ обрядовыхъ разностей, отличающихъ западную церковь отъ восточной православной“, старокатолическая комиссія снабдила его своими примѣчаніями. Относительно нѣкоторыхъ пунктовъ старокатолики возражаютъ; относительно другихъ просятъ разъясненій или даютъ разъясненія съ своей стороны. Вообще же отвѣтъ проникнуть самымъ примирительнымъ тономъ и отличается духомъ умѣренности.

Было бы поспѣшно владаться въ предположенія, каковъ можетъ быть исходъ этого дѣла, начатаго при такихъ прекрасныхъ предзнаменованіяхъ и уже успѣвшаго возбудить самыя оградныя ожиданія. Но каковы бы ни были результаты открывшихся сношеній между старокатоликами и русскимъ обществомъ любителей духовнаго просвѣщенія, наша богословская наука не можетъ остаться совершенно безучастною къ нимъ или ограничиться однимъ пассивнымъ наблюденіемъ. Православная церковь не можетъ отказаться отъ древневселенскихъ вѣрованій, неприкосновенность которыхъ она охраняла столько вѣковъ. Вожди старокатолическаго движенія также понимаютъ, что церковное единеніе между ними и востокомъ можетъ состояться только тогда, когда устранены будутъ взаимныя недоразумѣнія и предубѣжденія другъ противъ друга, когда установится между ними полнѣйшее согласіе въ вѣрованіяхъ. Отсюда для нашей богословской науки вопросъ о вѣроисповѣдныхъ отношеніяхъ между римскимъ католичествомъ и восточною церковію пріобрѣтаетъ особенное значеніе и указываетъ ей высокую задачу. Самою силою вещей она вызывается къ безпристрастной оцѣнкѣ особенностей въ вѣроученіи римскокатолической церкви, а равно къ уясненію и раскрытію православныхъ началъ. И всякая попытка въ этомъ смыслѣ можетъ имѣть свою цѣну и жизненный интересъ.

Мы останавливаемся на ученіи римскокатолической церкви объ удовлетвореніи, какое долженъ принести человѣкъ Богу для примиренія съ Нимъ и достиженія блаженства. Въ системѣ римскаго католичества это ученіе имѣетъ громадное значеніе и составляетъ довольно сложную теорію, которая обнимаетъ цѣлую группу догматическихъ вопросовъ. Чтобы указать мѣсто и опредѣлить значеніе этой теоріи въ системѣ католичества, достаточно замѣтить, что въ составъ ея входятъ цѣликомъ пресловутыя доктрины очищительнаго, индульгенціяхъ, сверхдолжныхъ дѣлачь и проч. Наша богословская литература не представляетъ ни одной попытки изслѣ-

дованія этой теоріи въ ея полномъ видѣ, хотя и можно указать нѣкоторыя журнальныя статьи и отдѣлы въ богословскихъ системахъ, посвященные обзорнію частныхъ пунктовъ римскокатолическаго ученія объ удовлетвореніи. Нѣтъ, сколько намъ извѣстно, подобнаго опыта и въ иностранной литературѣ. Въ виду этого мы представимъ прежде всего объективное и, по возможности, полное и стройное изложеніе римскокатолической теоріи сатисфакціи, съ ея логическою обстановкою, во взаимной связи одного пункта съ другимъ, на основаніи символическихъ вѣроопредѣленій и замѣчательнѣйшихъ богословскихъ произведеній католичества. Уяснивъ такимъ образомъ основныя положенія римскокатолической теоріи, мы прослѣдимъ затѣмъ главные моменты ихъ историческаго развитія. Въ заключеніе сопоставимъ католическое ученіе съ православнымъ, разсмотримъ важнѣйшіе пункты римскокатолической аргументаціи и бросимъ взглядъ, насколько старокатолики уже успѣли (въ своемъ отвѣтѣ обществу любителей духовнаго просвѣщенія) отрѣшиться отъ строгокатолическихъ (ультрамонтанскихъ) воззрѣній и приблизиться къ православнымъ.

I.

Основное предположеніе, изъ котораго развивается римскокатолическая теорія сатисфакціи, состоитъ въ томъ, что послѣдствія, какія влечетъ за собою грѣхъ, нужно разсматривать въ двоякомъ отношеніи. Однѣ изъ этихъ послѣдствій уничтожаются силою искупительныхъ заслугъ Иисуса Христа. На другія же сила заслугъ Христовыхъ простирается не всегда, такъ что, и послѣ усвоенія себѣ чрезъ таинства ⁽¹⁾ благодати искупленія, человекъ остается еще должникомъ предъ Богомъ; смотря по грѣхамъ, на человекѣ

(1) Исключеніе допускается для таинства крещенія. Подробности объ этомъ слѣдуютъ далѣе.

продолжаетъ еще тяготѣть болѣе или менѣе тяжкій долгъ, за который онъ долженъ принести Богу для совершеннаго примиренія съ Нимъ надлежащій выкупъ. Этотъ выкупъ непременно долженъ быть пропорціоналенъ съ мѣрою грѣховъ и называется сатисфакцией или удовлетвореніемъ.

Таково общее понятіе объ удовлетвореніи, какое долженъ, по требованію римскокатолическаго ученія, принести человекъ Богу для примиренія съ Нимъ и достиженія блаженства. Сущность опредѣлений, какія даются относительно этого предмета въ римскокатолическихъ символахъ и богословскихъ произведеніяхъ, состоитъ въ слѣдующемъ: Слово *satisfactio* происходитъ отъ *facere satis* и обозначаетъ такой юридическій актъ, которымъ возстановляется нарушенное право. Въ этомъ смыслѣ сатисфакціей называется чистая или совершенная уплата того, что подлежитъ уплатѣ, иначе—вполнѣ достаточное возмездіе за нарушеніе какихъ либо правовыхъ отношеній. Если напр. мы причинимъ ближнему матеріальный вредъ, похитивъ у него какую либо вещь; то дать ему сатисфакцію значитъ возвратить похищенное или же представить другую вещь, которая могла бы вознаградить его вполнѣ за понесенный ущербъ. Точно также, если кто либо потерпѣлъ отъ насъ нравственное оскорбленіе; то мы исполнимъ долгъ сатисфакціи, когда понесемъ возмездіе, соразмѣрное съ тяжестью совершеннаго преступленія, а оскорбленный получить достаточное вознагражденіе за обиду. Въ приложеніи же къ нашему примиренію съ Богомъ, принести Богу удовлетвореніе значитъ вполнѣ загладить свои грѣхи, такъ чтобы на насъ не оставалось уже никакого долга (1).

(1) Est satisfactio rei debitae integra solutio: nam quod satis est, ei nihil videtur deesse, quare cum de gratiae reconciliatione loquimur, idem. satisfacere significat, quod alteri tantum praestare, quantum irato animo ad ulciscendam injuriam satis esse possit, atque ita satisfactio nihil aliud est, quam injuriae alteri illatae compensatio. Quod autem ad hunc locum pertinet, satisfactionis nomen

Средства такого удовлетворенія правосудію Божію разнообразны. Римскокатолическая церковь въ своихъ вѣроопредѣленіяхъ и ученые богословы въ своихъ трактатахъ указываютъ эти средства весьма обстоятельно и точно, объясняя вмѣстѣ съ тѣмъ, на какія именно послѣдствія грѣха и когда не простирается сила искупительныхъ заслугъ Христовыхъ и откуда вытекаетъ для человѣка необходимость, кромѣ усвоенія себѣ благодати искупленія, принести еще самому надлежащую сатисфакцію божественному правосудію.

Къ средствамъ сатисфакціи принадлежитъ прежде всего безропотное перенесеніе разныхъ временныхъ бѣдствій, посылаемыхъ на насъ Богомъ⁽¹⁾. Такія бѣдствія преслѣдуютъ человѣка на всѣхъ путяхъ жизни, потому что правосудіе Божіе требуетъ, чтобы всякій грѣхъ былъ отмщенъ и наказанъ. Онѣ служатъ достоуднымъ возданіемъ, казнію, карою или местию человѣку за грѣхъ, и потому называются *poenae vindicativae*, т. е. наказаніями карательными, возмездными, отмстительными. Ихъ существенное значеніе и главнѣйшая цѣль состоитъ именно въ возданіи (*Vergeltung*)

divinarum rerum doctores ad declarandam eam compensationem usurparunt, cum homo pro peccatis commissis Deo aliquid persolvit. Catechism. roman. P. II. cap. V. Qu. 52. Satisfactionis nomen derivatur a facere satis; est enim actio justitiae commutativae, quae jus violatum reparat, sive in rebus, sive in aliqua actione fuerit violatum. Si quidem in rebus ipsis laesum est, tunc, quae sit satisfactio restitutionis nomen sibi vindicavit, ut cum res furto sublata redditur; sed ubi in actione aliqua adversus jus alterius peccatum est, idque alia actione compensatur, commune satisfactionis nomen retinet. Talis satisfactio, seu injuriae illatae compensatio vel alteri homini, vel ipsi Deo praestanda est. Institut. Theolog. concin. a P. Alberto a Bulsano. Vol. V. Taurini. 1837 p. 919.

(¹) *Temporalibus flagellis a Deo inflictis, et a nobis patienter toleratis, apud Deum Patrem per Christum Jesum satisfacere valeamus. Concil. Trident. Sess. XIV. Cap. 9. de poenit. Cf. Catechism. roman II, V. 60.*

человѣку за оскорбленіе Бога грѣхомъ (¹). Разныя бѣдствія, которыми Промыслъ наказываетъ человѣка за грѣхъ, могутъ, правда, имѣть, кромѣ карательнаго, еще другое значеніе. Свойства нашей природы таковы, что бѣдствія и несчастія способствуютъ нравственному исправленію человѣка. Но это исправленіе должно разсматривать скорѣе какъ слѣдствіе, чѣмъ цѣль посылаемыхъ на насъ Богомъ наказаній (²). Своими искупительными заслугами и жертвою, принесенною на Голгофѣ, Господь Іисусъ Христосъ принесъ безконечно великое удовлетвореніе правосудію Божію за весь человѣческій родъ: Крестныя страданія и смерть Богочеловѣка превышаютъ всякую мѣру нашихъ беззаконій и съ избыткомъ покрываютъ грѣхи всего міра (³). Однакоже это не освобождаетъ человѣка отъ необходимости потерпѣть за свои грѣхи извѣстную кару и такимъ образомъ принести божественному правосудію удовлетвореніе. Правосудіе Божіе караетъ человѣка за грѣхъ не только временными бѣдствіями или наказаніями (poena temporalis), но и вѣчными мученіями (poena aeterna); потому что тотъ, кто сбрасываетъ съ себя иго закона и предпочитаетъ свою волю волѣ Творца, чтобы быть счастливымъ въ этой жизни, заслуживаетъ быть несчастнымъ навсегда, и здѣсь на землѣ, и тамъ за гробомъ. Въ силу искупительныхъ заслугъ Христовыхъ человѣкъ очищается отъ самыхъ грѣховъ и освобождается отъ вѣчныхъ наказаній за нихъ всякій разъ, какъ приступаетъ къ благодатному

(¹) Wetzler und Welte, Kirchen-Lexicon. IV. 449.

(²) Zeitlichen göttlichen Strafen, die der Sünde folgen, sind *ihrem Wesen nach und zuerst vindicativ*, die Heiligkeit und Unverletzlichkeit des Sittengesetzes und damit zugleich auch die Gerechtigkeit Gottes sühnend. Dass sie dann aber auch zur weiteren Besserung des Sünders dienen, liegt in der Natur des Menschen begründet. Diese *Besserung ist aber mehr als Folge, denn als Zweck der Strafe anzusehen*. Такъ разсуждаетъ Friedrich Pilgram въ своей книгѣ *Physiologie der Kirche*. Mainz. 1860. S. 316.

(³) Catechism. roman. II. V. 53.

освященію чрезъ церковныя таинства. Но очиститься отъ грѣха и освободиться отъ вѣчныхъ мученій не значить еще избавиться отъ наказаній временныхъ или тѣхъ бѣдствій, которыя посылаются Богомъ на человѣка въ отмщеніе его беззаконій. Сила искупительныхъ заслугъ Христовыхъ по преимуществу и исключительно простирается только на вѣчныя мученія. Наказанія же временныя, какъ достоюжная кара или возмездіе за грѣхи, тяготѣютъ надъ людьми и послѣ того, какъ роду человѣческому даровано спасеніе о Христѣ. Собственными силами мы не въ состояніи искупить себя отъ вѣчныхъ мученій и вѣчнаго осужденія. И этимъ обусловливается необходимость крестныхъ страданій и смерти Сына Божія ради спасенія человѣковъ. Но чтобы грѣхи наши не оставались совершенно безнаказанными, Господь, избавивъ людей своею крестною смертію отъ вѣчныхъ мученій, оставилъ насъ въ условіяхъ необходимости претерпѣвать наказанія временныя, которыя совмѣстны и съ свойствами нашей природы и не исключаютъ возможности блаженства на небѣ. Такимъ образомъ временнымъ наказаніямъ подвержены всѣ до одинаго, даже тѣ, кому отпущены грѣхи ради искупительныхъ заслугъ Христа (¹). Поэтому не всегда съ

(¹) Одинъ ученый богословъ Сорбонны говоритъ на эту тему слѣдующее: Révélation nous enseigne que l'homme qui cherche à être heureux ici-bas, en secouant le joug de la loi, en préférant sa volonté à celle de son Créateur, mérite d'être malheureux et dans cette vie passagère, et dans la vie éternelle, pour avoir été ingrat et rebelle à une majesté infinie; elle nous enseigne qu'abandonné à lui-même, le pécheur, ce qui comprend la race humaine, incapable de rendre à Dieu une compensation suffisante, auroit été dévoué à un châtement sans fin; que Jésus-Christ, ému d'amour et de pitié pour des êtres criminels, déchus et néanmoins susceptibles de remonter à leur première destinée, s'est volontairement offert de donner pour eux, à la justice divine, la satisfaction qu'il n'étoit pas en leur pouvoir de lui rendre; que, par le prix infini de son sang, il auroit pu sans doute racheter à la fois et les peines éternelles et les peines passagères qu'ils avoient

отпущеніемъ грѣха даруется человѣку отпущеніе и всѣхъ слѣдующихъ за него наказаній, не только вѣчныхъ, но и временныхъ (¹). Только таинство крещенія, очищая приступающихъ къ нему отъ первороднаго грѣха, вмѣстѣ съ тѣмъ избавляетъ и отъ всѣхъ послѣдствій этого грѣха, и отъ вѣчнаго осужденія, и отъ временныхъ наказаній (²). Но это исключеніе изъ общаго правила, и нельзя того же сказать о таинствѣ покаянія. Грѣхъ первородный есть грѣхъ наслѣдственный. Мы не участвовали въ немъ своею личною волею. И потому послѣ крещенія удовлетворенія правосудію Божию за первородный грѣхъ со стороны человѣка не требуется. Напротивъ, во всѣхъ грѣхахъ, совершаемыхъ

meritées; mais qu'en les délivrant des premières, dont ils ne pouvoient se délivrer eux-mêmes, il a voulu leur laisser à subir les secondes, également compatibles avec leur nature, et avec la félicité du ciel; qu'ainsi, depuis le premier coupable, jusqu'au dernier de ses enfans, tous, même ceux qui ont été pardonnés, ont subi ou subiront des châtimens temporels dans ce monde ou dans l'autre. Discussion amicale sur l'établissement et la doctrine de l'église anglicane, et en générale sur la réformation. Par une licencié de la maison et société de Sorbonne. Tom. II. Londres. 1817. pp. 185. 186.

(¹) Si quis dixerit, totam poenam simul cum culpa remitti semper a Deo, satisfactionemque poenitentium non esse aliam, quam fidem, qua apprehendunt Christum pro eis satisfacisse; anathema sit. Concil. Trident. Sess. XIV. can. 12 de poenit. Quamvis semper, culpa dimissa, simul etiam mortis aeternae supplicium, apud inferos constitutum, condonetur; tamen non semper contingit, ut Dominus peccatorum reliquias, et poenam, certo tempore definitam, quae peccatis debetur, remittat. Catechism. rom. II. V. 54.

(²) Jam vero, in Baptismo non solum peccata remittuntur, sed peccatorum etiam, et scelerum poenae omnes a Deo benigne condonantur, nam, etsi omnibus sacramentis hoc commune est, ut per illa virtus passionis Christi Domini communicetur, de solo tamen Baptismo dictum est ab Apostolo, nos per ipsum Christo commori, et sepeliri, ex quo sancta Ecclesia semper intellexit, sine maxima sacramenti injuria fieri non posse, ut ei, qui Baptismo expiandus sit, ejusmodi pietatis officia, quae usitato nomine sancti patres opera satisfactionis vocarunt, imponantur. Catechism. roman, II. II, 33.

послѣ крещенія, участвуетъ наша собственная воля. И потому таинство покаянія освобождаетъ только отъ вѣчныхъ мученій. Отъ наказаній же временныхъ не избавляется чловѣкъ и послѣ того, какъ очистить свою совѣсть покаянiемъ; потому что воля наша, повинная въ совершеніи грѣха, должна быть участницею и въ заглаженіи его ⁽¹⁾. Слѣдуя римскокатолической доктринѣ, это доказывается многочисленными свидѣтельствами свящ. писанія. Такъ прародители должны были понести разныя временныя наказанія за свой грѣхъ, изгнаніе изъ рая, болѣзни, страданія всякаго рода и даже смерть. По молитвѣ Моисея преступные израильтяне, хотя и получили прощеніе своего грѣха, однако же за свое прегрѣшеніе осуждены были на сорокалѣтнее странствованіе въ пустынь. Самъ Моисей не вошелъ въ землю обѣтованную, потому что согрѣшилъ

(1) *Alius est baptismi, et alius poenitentiae fructus. Per baptismum enim Christum induentes, nova prorsus in illo efficimur creatura, plenam, et integram peccatorum omnium remissionem consequentes: ad quam tamen novitatem, et integritatem per sacramentum poenitentiae, sine magnis nostris fletibus et laboribus, divina id exigente justitia, pervenire nequaquam possumus. Concil. Trident. Sess. XIV. cap. 2. de poenit. Sane et divinae justitiae ratio exigere videtur, ut aliter ab eo in gratiam recipiantur, qui ante baptismum per ignorantiam deliquerint; aliter vero, qui, semel a peccati et daemones servitute liberati, et accepto Spiritus sancti dono, scienter *templum Dei violare et Spiritum sanctum contristare* non formidaverint. Concil. Trident. Sess. XIV. c. 8 de poenit. Dans le baptême, Jésus-Christ n'a point marqué qu' on dût imposer aucune pénitence pour la rémission du péché originel, parce que ce péché n'est en nous que par la volonté d'autrui; et c'est pour cela que l'on n'impose point de pénitence à ceux que l'on baptise. Mais comme les péchés que l'on commet après le baptême sont les effets de notre volonté propre, Jésus-Christ a ordonné qu'on imposât des peines pour l'expiation de ces péchés dans le sacrement de la pénitence; afin qu'étant commis par le choix très-libre de notre volonté, ils fussent expiés aussi par des actions libres de cette même volonté. Migne, Nouvelle Encyclopédie Théologique. Tom. XXVII. p. 19.*

предъ Господомъ. Пророкъ Наваанъ сказалъ Давиду: *Господь отъя согрѣшеніе твое... обаче... сынъ твой родившійся тебѣ смертію умретъ* (2 Цар. 12, 13. 14) ⁽¹⁾. Кто, восклицаютъ римскокатолическіе богословы, въ виду такихъ и подобныхъ свидѣтельствъ писанія, станетъ спорить, что для примиренія съ Богомъ нужно не только раскаяться въ своихъ грѣхахъ, но и понести за нихъ временныя наказанія ⁽²⁾!

Значеніе сатисфакціи или удовлетворенія правосудію Божию за грѣхи имѣютъ затѣмъ церковныя эпитиміи ⁽³⁾. Точно также какъ и безропотнымъ перенесеніемъ временныхъ бѣдствій, постигающихъ насъ въ наказаніе за грѣхъ, по волѣ Промысла, исполненіемъ церковныхъ эпитимій человекъ оплачиваетъ свой долгъ предъ Богомъ. Такое значеніе эпитиміи имѣютъ потому, что посредствомъ нихъ церковь мститъ человеку, караетъ его за оскорбленіе божественнаго правосудія, наказываетъ *pro qualitate criminum, pro mensura delicti*, т. е. пропорціонально съ степенью и мѣрою виновности грѣшника предъ Богомъ, смотря по свойству грѣховъ ⁽⁴⁾. Однимъ словомъ эпитиміи принадлежатъ къ разряду временныхъ карательныхъ или возмездныхъ наказаній и строго должны быть соображаемы съ тяжестью и свойствомъ грѣховъ, такъ чтобы кающійся получилъ должное по дѣламъ своимъ. Пастырямъ церкви вмѣняется поэтому въ обязанность, чтобы, подвергая, кающихся эпитиміямъ, они не упускали изъ виду, что эти духовныя средства

⁽¹⁾ *Cathechism. roman. II. V. 64. Wetzer und. Welte. IV, 416.*

⁽²⁾ *Inst. Theol. concin. a P. Alberto a Bulsano. V. 922. 923.*

⁽³⁾ *Concil. Trident. Sess. XIV. Cap. 9 de poenit. Alterum satisfactio- nis genus, quae et canonica appellatur, et certo temporis spatio definita per- fitur, quare antiquissimae Ecclesiae usu receptum est. ut, cum poenitentes a peccatis solvantur, poena aliqua eis irrogetur; cujus poenae solutio, sa- tisfactio vocari consuevit. Eodem vero nomine quodlibet etiam poenae ge- nus significatur, quam pro peccatis non quidem a sacerdote constitutam etc. Cathech roman. II. V, 53.*

⁽⁴⁾ *Concil Trident. Sess. XIV. cap. 8. 9 de poenit.*

предназначены служить не только къ нравственному исправленію грѣшниковъ, но и къ наказанію ихъ, къ отмщенію грѣховъ (*).

Отсюда становится понятнымъ, почему въ средніе вѣка римская церковь такъ неумолима была къ еретикамъ и вообще ко всѣмъ дѣйствительнымъ или мнимымъ врагамъ папства, учредила для нихъ особый инквизиціонный трибуналъ, который всю Европу приводилъ въ трепеть, даже государей, томила ихъ въ страшныхъ тюрьмахъ, подвергала ужасающимъ пыткамъ, жгла на кострахъ, проповѣдывала противъ нихъ крестовые походы, осуждала цѣлые города и даже области на совершенное истребленіе. Инквизиція со всѣми своими ужасами никогда не могла бы утвердиться и приобрѣсти такой громадной силы даже и въ средніе вѣка, если бы не могла найти себѣ оправданія въ самыхъ теологическихъ принципахъ католичества. Учрежденіе инквизиціи прямой результатъ и требованіе системы католичества и инквизиторы утратили бы свое могущество гораздо ранѣе настоящаго столѣтія, если бы ихъ нельзя было считать самыми послѣдовательными выразителями и носителями тѣхъ идей, которыя и теперь еще проповѣдуются католичествомъ и положены въ основу ученія объ эпитиміяхъ. Церкви дана власть вязать, чтобы грѣхъ не оставался безнаказаннымъ. Она въ правѣ поэтому употреблять всѣ средства, чтобы виновные предъ Богомъ и церковію получали должное возмездіе. Проникнутое этими идеями, средневѣковое папство заботилось гораздо болѣе о наказаніи, чѣмъ объ исправленіи, вразумленіи и возвращеніи на путь истины и добра непослушныхъ и заблудшихъ чадъ церкви, и потому не любило дѣйствовать относительно нихъ мѣрами свободнаго убѣжденія, а предпочитало прибѣгать къ вышине-принудительной силѣ и жестокимъ карамъ, не довольствуясь отпятиемъ у вра-

(*) *Debent sacerdotes Domini, quantum spiritus et prudentia suggesserit, pro qualitate criminum, et poenitentium facultate salutare, et convenientes satisfactiones injungere: ne, si forte peccatis conniveant, et indulgentius cum poenitentibus agant, laevissima quaedam opera pro gravissimis delictis injungendo, alienorum peccatorum participes efficiantur. Habeant autem praeculis, ut satisfactio, quam imponunt, non sit tantum ad novae vitae custodiam, et infirmitatis medicamentum, sed etiam ad praeteritorum peccatorum vindictam et castigationem.* Concil. Trident. Sess. XIV. Cap. 8 de poenit.

говъ церкви духовныхъ благъ, и считая себя въ правѣ употреблять противъ нихъ внѣшнее принужденіе и физическую силу, поражать не только анаемами и интердиктами, но и огнемъ и мечемъ. Насколько сильны были эти идеи и до какихъ ужасныхъ размѣровъ достигало въ средніе вѣка примѣненіе ихъ къ дѣлу, можно видѣть изъ того, какъ оправдывались инквизиторы, когда имъ возражали, что между подвергающимися преслѣдованіямъ и карамъ инквизиціи на цѣлую тысячу приходится, можетъ быть, всего только одинъ дѣйствительно виновный. По мнѣнію инквизиторовъ, пусть лучше цѣлыя тысячи погибнутъ невинно, чѣмъ хоть одинъ дѣйствительно виновный ускользнетъ отъ суда церкви (т. е. инквизиціи) и не понесетъ за свои заблужденія и грѣхи заслуженной кары. Теперь прошло то время, когда свѣтское правительство должно было строить и поддерживать темницы, доставлять дрова на костры и исполнять смертные приговоры папскаго трибунала. Отправленіе внѣшняго суда взяло на себя государство, а римскимъ первосвященникамъ оставлена одна только духовная власть. Католичество однакоже не мирится съ такимъ положеніемъ и отстаиваетъ свои прежнія права. Въ извѣстномъ силлабусѣ 1864 года, Пій IX лишаетъ надежды спасенія всѣхъ тѣхъ, которые держатся мнѣнія, что съ достоинствомъ и назначеніемъ церкви несомнѣнно употреблять внѣшне-принудительную силу, что ей принадлежитъ одна только духовно-карательная власть⁽¹⁾. Это отрицательное опредѣленіе силлабуса ультрамонтанскими писателями развивается въ формѣ такой положительной истины: церковь имѣетъ право внѣшняго суда, можетъ налагать мірскія наказанія и отнимать у духовныхъ не однѣ только духовныя блага. Любовь къ земному, нарушившая положенныя церковію правила, очевидно не можетъ быть подавлена и уничтожена наказаніями только духовнаго свойства и отнятіемъ духовныхъ благъ. Послѣднее не причиняетъ наказуемому слишкомъ сильнаго горя. Слѣд. если воздаяніе за нарушенный порядокъ должно причинить страданіе и раскаяніе за наслажденіе грѣхомъ, то должны быть также употребляемы мірскія или чувственныя наказанія. Къ такимъ наказаніямъ ультрамонтанская литература причисляетъ денежныя штрафы, тюремное заключе-

(1) Въ 24 § Sillabus'a подвергается осужденію слѣд. положеніе: *Ecclesia vis inferendae potestatem non habet, neque potestatem ullam temporalem, directam et indirectam.*

ніе, бичеваніе и изгнаніе, и глубоко скорбитъ, что право церкви налагать мірскія наказанія и употреблять физическую силу доведено нынѣ до минимума, по причинѣ людской злобы (¹).

Наконецъ, принести удовлетвореніе правосудію Божию за свои грѣхи человекъ можетъ еще добродѣтельною жизнію. Добрыя дѣла имѣютъ вообще высокое значеніе и требуются отъ человека, какъ необходимое условіе спасенія. По мѣрѣ преспѣянія нашего въ благочестіи, Господь приумножаетъ въ насъ духовныя дарованія, и всякое доброе дѣло вмѣняетъ намъ въ заслугу; но кромѣ этого, по римскокатолическимъ воззрѣніямъ, добрыя дѣла имѣютъ еще значеніе удовлетворенія правосудію Божию за грѣхи (²). Особенно же такое значеніе имѣютъ разные подвиги благочестія, принимаемые нами на себя добровольно. Сюда относятся посты, дѣла милосердія, молитвы и другія духовныя упражненія, которыя налагаетъ на себя человекъ, по собственному побужденію, помимо совѣтовъ духовника, въ видѣ наказанія за грѣхи (³). Упражненіемъ въ извѣстныхъ добродѣтеляхъ ослабляются и уничтожаются

(¹) Янусъ. Папа и Соборъ. Перев. Ладинскаго. Берлинъ. 1870. Стр. 29—31.

(²) *Norunt theologi omnes opera bona esse meritoria, impetratoria et satisfactoria.* Bellarmin. De monach. c. 7. 8. Herzog. Real-Encyclopädie, X. 673.

(³) *Satisfactio consistit in tribus praecipue: in jejunio, oratione, et eleemosyna.* Constitutiones coventrensis episcopi. Harduin. Acta Concil. VII. 283. *Si quis dixerit, pro peccatis, quoad poenam temporalem, minime Deo per Christi merita satisfieri poenis, ab eo inflictis, et patienter toleratis, vel a sacerdote injunctis, sed neque sponte susceptis, ut jejunii, orationibus, eleemosynis, vel aliis etiam pietatis operibus; atque ideo optimam poenitentiam esse tantum novam vitam; anathema sit.* Concil. Trident. Sess. XIV. Can. XIII de poenit. *Omne satisfactionis genus pastores docebunt ad haec tria praecipue conferendum esse, orationem, jejunium et eleemosynam.* Catech. roman. II, V. 59.

противоположныя грѣховныя привычки и наклонности⁽¹⁾; и вслѣдствіе этого подвигами благочестія чело-вѣкъ въ нѣкоторой мѣрѣ можетъ заглаждать свои грѣхи. То правда, что однихъ собственныхъ добродѣтелей чело-вѣку недостаточно для того, чтобы спастись и искупить себя отъ вѣчнаго осужденія и вѣчныхъ мученій за грѣхъ; однакоже подвигами благочестія возможно удовлетворить правосудію Божію въ такой мѣрѣ, чтобы отвратить отъ себя наказанія временныя⁽²⁾.

Какъ ни разнообразны средства сатисфакціи, однакоже во время земной жизни далеко не всѣ успѣваютъ оплатить свой долгъ божественному правосудію въ надлежащей мѣрѣ. Между тѣмъ Господь требуетъ отъ всѣхъ удовлетворенія полнаго, такъ что въ царствіе Божіе не можетъ войти ничто нечистое (Апок. 21, 27).

(1) Procul dubio enim magnopere a peccato revocant, et quasi freno quodam coercent hae satisfactoriae poenae, cautiioresque et vigilantiores in futurum poenitentes efficiunt; medentur peccatorum reliquiis, et vitiosos habitus, male vivendo comparatos, contrariis virtutum actionibus tollunt. Concil. Trident. Sess. XIV. Cap. 8 de poenit.

(2) *Satisfactionem* per jejunia, eleemosynas, orationes et alia pia spiritualis vitae exercitia, non quidem pro poena aeterna, quae vel sacramento, vel saeramenti voto una cum culpa remittitur, sed *pro poena temporali* etc. Concil. Trident. Sess. VI. Cap. 14. Eodem vero nomine quodlibet etiam poenae genus significatur, quam pro peccatis non quidem a sacerdote constitutam, sed sponte nostra susceptam, atque a nobis ipsis repetitam, sustinemus. Verum haec ad poenitentiam, ut sacramentum est, minime pertinet; sed illa tantum sacramenti pars censenda est, quam diximus ex praecepto sacerdotis Deo pro peccatis dependi; hoc adjuncto, ut statutum cum animo, et deliberatum habeamus, peccata in posterum omni studio vitare. Ita enim nonnulli definierunt: satisfacere est Deo debitum honorem impendere, quod autem nemo debitum honorem Deo possit tribuere, nisi qui peccata omnino vitare constituat, satis apparet. Et satisfacere est causas peccatorum excidere, et eorum suggestioni aditum non indulgere. In quam sententiám alii senserunt, satisfactionem esse purgationem, qua eluitur, quidquid sordium propter peccati maculam in animam resedit, atque *a poenis tempore definitis*, quibus tenebamur, *absolvimur*. Catech. rom. II, V. 33.

Поэтому въ загробной жизни многимъ предстоитъ подвергнуться временнымъ наказаніямъ въ чистилищѣ—*purgatorium*. Чистилище есть среднее состояніе между адомъ и раемъ, между вѣчными мученіями и вѣчнымъ блаженствомъ. Оно будетъ существовать только до дня страшнаго суда. Это состояніе минуютъ совершенные праведники, успѣвшіе принести полное удовлетвореніе правосудію Божию во время земной жизни. Они прямо вселяются въ жилище блаженныхъ. Нѣтъ мѣста въ чистилищѣ также и тѣмъ, которые умираютъ въ грѣхахъ первородномъ и смертныхъ. Таковы умершіе некрещенными и тѣ изъ крещенныхъ, которые отопли въ вѣчность безъ должнаго христіанскаго напутствія посредствомъ таинства покаянія. Для нихъ уготована геенна. За тѣмъ всѣ остальные должны пройти путь чистилищныхъ наказаній. Это именно тѣ, которые, отходя въ вѣчность, очистили свою совѣсть таинствомъ покаянія во всѣхъ своихъ грѣхахъ, или по крайней мѣрѣ смертныхъ, но не успѣли еще понести за нихъ должнаго временнаго наказанія или загладить ихъ другимъ образомъ. Сюда же относятся повинные предъ Господомъ въ грѣхахъ несмертныхъ, легкихъ или простительныхъ. Всѣ таковыя имѣютъ надежду спасенія и испытываютъ въ чистилищѣ болѣе или менѣе продолжительныя, смотря по своимъ грѣхамъ, наказанія только за тѣмъ, чтобы, уплативъ свой долгъ божественному правосудію, перейти въ жилище блаженныхъ (1). Въ пользу такого ученія о загробномъ очищеніи усопшихъ приводятся католичествомъ главнымъ образомъ слѣдующія библейскія основанія. Во второй маккавейской книгѣ рассказывается, что, во время одного сраженія Иуды Маккавея съ идумеями, нѣкоторые еврейскіе воины пали жертвою своего грѣха. *Обрѣтшиа у коегождо отъ умершихъ*

(1) Concil. Trident. Sess. VI. can. 30. Sess. XXII. cap 2. Catechism. roman. I. VI. 3. Institut. Theologiae. concin. a P. Alberto a Bulsano. Vol. VI. Taurini. 1839. pp. 285. 333. Iacobus Laurentius. Fabula papistica infernalis tripartita. Amstelredami. 1632. 32—37.

подъ ризами убиенныхъ отъ даровъ идольскихъ, яже во Иамнии, о нихъ же законъ запрещаеше юдеомъ: вѣзмъ же явѣ бысть яко сея ради вины тѣи падоша. Все убо благословивше правый судъ Господень, яко тайная сотвори явлена, къ молению обратишася моливше, да сотворенный грѣхъ весьма изгладится: доблественный же Гуда... сотворивъ отъ мужей собраніе утварей, яко двѣ тысящи драхмъ сребра, посла во Иерусалимъ, принести за грѣхъ мертвыхъ жертву... взирающъ, яко въ благочестіи усопшимъ изряднѣйшая уготовася благодать. Преподобное и благочестивое помышленіе: отъ онюду же за умершихъ моленіе сотвори, яко да отъ грѣха очистятся (2 Мак. 12, 40—46). По объясненію римскихъ католиковъ, моленіе и жертва за падшихъ во грѣхѣхъ евреевъ показываетъ, что еще ветхозавѣтные израильтяне содержали ученіе о чистилищѣ, какъ богооткровенный догматъ ⁽¹⁾. Св. апостоль Павелъ говоритъ: *основанія инаго никтоже можетъ положить наче лежащаго, еже есть Исусъ Христосъ. Аще ли кто назидаетъ на основаніи семъ злато, сребро, каменіе честное, дрова, сѣно, тростіе, кожеждо дѣло явлено будетъ: день бо явитъ, зане огнемъ открывается, и кожеждо дѣло, яково же есть, огонь искуситъ. И его же аще дѣло пребудетъ, еже назда, мзду прииметъ: а его же дѣло сгоритъ, отщетится: симъ же спасетя такожде якоже огнемъ* (1 Кор. 3, 11—15). Это, объясняютъ католики, значитъ, что ученіе о чистилищѣ есть ученіе апостольское. Выраженіями: кожеждо дѣло, яково же есть, огонь искуситъ,... его же дѣло сгоритъ, отщетится: самъ же спасетя такожде якоже огнемъ,—показывается именно, что по смерти существуютъ временныя, очистительныя наказанія ⁽²⁾. Господь Исусъ Христосъ сказалъ: *иже аще речетъ слово на Сына человѣческаго, отщутится ему; а иже речетъ*

⁽¹⁾ Bellarmin. De ecclesia in purgatorio 1. 3.

⁽²⁾ Ibidem, 1, 4. Iustus Gesenius. De igne purgatorio. Helmst. 1650. cap. X.

на Духа святаго не отпустится ему, ни въ сей вѣкъ, ни въ будущій (Мѡ. 12, 32). Тѣ, которые не вѣрятъ въ существованіе за предѣлами гроба чистилищнаго огня, восклицаютъ въ виду этихъ Господнихъ словъ католическіе богословы, пусть вопросятъ Господа, сказавшаго, что существуетъ такой грѣхъ, который не отпустится ни въ сей вѣкъ, ни въ будущій, за чѣмъ Онъ сказалъ это, если послѣ смерти не существуетъ никакого очищенія отъ грѣховъ (¹)?

Но если многіе, или даже большинство во время земной жизни не успѣваютъ оплатить свой долгъ божественному правосудію въ надлежащей мѣрѣ, такъ что для удовлетворенія правдѣ Божіей за свои грѣхи имъ приходится испытывать временныя наказанія въ загробномъ чистилищѣ; то избранные Божіи своими подвигами и заслугами приносятъ правосудію Божію удовлетвореніе не только полное, но даже преизбыточествующее. И въ евангеліи и въ апостольскихъ посланіяхъ весьма много такихъ мѣстъ, которыя называютъ, что, кромѣ дѣлъ и подвиговъ обязательныхъ для всѣхъ вообще вѣрующихъ, есть еще дѣла и подвиги высшаго совершенства, что, кромѣ заповѣдей Господнихъ (*praescripta*), есть еще такъ называемые евангельскіе совѣты (*consilia evangelica*). Исполнить заповѣди значитъ исполнить должное. Исполненіе же евангельскихъ совѣтовъ, которые предлагаются только ищущимъ высшаго совершенства и не имѣютъ общеобязательной силы, есть такой подвигъ, который превышаетъ требованія закона, есть дѣло сверхдолжное—*opus supererogationis*. И кто исполняетъ не только заповѣди, но и совѣты евангельскіе, тотъ оплачиваетъ свой долгъ божественному правосудію съ избыткомъ. Его подвиги превышаютъ мѣру временныхъ наказаній, которыя онъ долженъ бы былъ понести за свои грѣхи, если бы не избавился отъ этихъ наказаній добродѣте-

(¹) Institut. Theolog. concin. a P. Alberto a Balsano. Vol. VI. p. 290.

лями. Между святыми угодниками Божиими есть также такіе, которые или вовсе не имѣли грѣховъ, или же имѣли ихъ очень мало, такъ что на нихъ вовсе не лежало долга сатисфакціи, или же связаны они были этимъ долгомъ весьма въ ограниченной степени. И потому не только исполненіе евангельскихъ совѣтовъ, но и всѣ вообще подвиги такихъ праведниковъ и страданія, перенесенныя ими на землѣ, могутъ быть разсматриваемы въ этомъ отношеніи, какъ *opera supererogationis* или *superflua*. По крайней мѣрѣ, слѣдуя римскокатолической доктринѣ, это нужно признать относительно пресвятой Дѣвы Маріи, которая свободна и изъята была не только отъ произвольныхъ грѣховъ, но даже будто бы и отъ первороднаго, далѣе относительно св. Іоанна предтечи, который освященъ былъ еще во чревѣ матери и не запятналъ своей жизни даже легкимъ прегрѣшеніемъ, наконецъ относительно святыхъ апостоловъ и мучениковъ, которые подъяли столь великіе труды и понесли такія жестокия и тяжкія страданія, какія достаточны были бы для очищенія самыхъ великихъ беззаконій (1). Отсюда ясно, что, хо-

(1) *Sane bene multi sunt sancti, qui suis satisfactionibus ac bonis operibus plus solvunt pro temporali poena, quam re ipsa debeant ac mereantur eorum peccata. An non B. Virgo perfectissimas continuo virtutes exercuit, et plus passa est in hac mortali vita, quam debuerit, quandoquidem nulli omnino peccato sive originali sive actuali obnoxia fuit? An non plus quam meruit, passus est S. Ioannes Baptista, in utero materno sanctificatus, qui tam pie et austere vixit, ut ne levi quidem macula vitam suam aspersionit? An non apostoli, totque martyres plura dura et acerba sustinuerunt, quam eorum noxae mererentur? Certe quovis tempore in Ecclesia sancti floruerunt, qui, cum jam perfectae charitatis ardore omnem poenae temporariae reatum extinxissent, nihilominus pia opera exercere, et arduos poenitentiae labores perferre nunquam destiterunt. Plenam quidem sancti pro operibus suis mercedem in coelo receperunt: sed quoniam in quolibet opere bono praeter meritum remuneratorium datur etiam meritum satisfactorium, haec ipsa merita satisfactoria, quibus sancti non indiguerunt, et quae minime perierunt, nec oblivioni tradita sunt, sed vivunt ac permanent ante oculos Dei, profuunt in*

тя и не всё успеваютъ во время земной жизни исполнить долъ сатисфакціи, однакоже, при благодатной помощи, *человѣкъ можетъ принести удовлетвореніе правосудію Божію не только за себя лично, но и за другихъ* (¹). И не подлежитъ никакому сомѣнію, что преизбыточествующія заслуги святыхъ не пропадаютъ, такъ сказать, даромъ, не предаются Господомъ Богомъ забвенію; напротивъ, вмѣстѣ съ преизбыточествующими заслугами Христа Спасителя онѣ составляютъ такую сокровищницу (thesaurus), которая никогда не можетъ быть исчерпана и которая можетъ служить для спасительнаго употребленія всѣмъ вѣрнымъ (²).

Этимъ обусловливается возможность избѣгнуть временныхъ наказаній за грѣхи не только для тѣхъ, которые отвратили отъ себя необходимость подвергнуться этимъ наказаніямъ усиленными подвигами добродѣтели, но даже и для тѣхъ, которые такихъ подвиговъ не имѣютъ. Человѣкъ грѣшникъ можетъ испросить себѣ прощеніе временныхъ наказаній, которыя ему слѣдовало бы понести для удовлетворенія правды Божіей, у церкви. Тайнство покаянія не освобождаетъ отъ этихъ наказаній. Но церковь можетъ освободить отъ нихъ помимо или внѣ тайнства покаянія. Ей дано право не только вязать, но и рѣшить. И этимъ правомъ, она можетъ пользоваться какъ въ тайнствѣ покаянія, такъ и внѣ его. Самый грѣхъ и вѣчныя мученія, слѣдующія за него, церковь прощаетъ вѣрующимъ посредствомъ тайнства покаянія. Но отъ наказаній временныхъ она освобождаетъ внѣ тайнства покаянія, посред-

thesaurum Ecclesiae dispensationi commissum. Institut. Theolog. concin. a P. Alberto a Bulsano. Vol. V, 949. 950.

(¹) In eo vero summa Dei bonitas et clementia maximis, laudibus et gratiarum actionibus praedicanda est, qui humanae imbecillitati hoc condonavit, ut unus posset pro altero satisfacere. Catechism. roman. II. V. 64.

(²) Institut. Theolog. concin. a P. Alberto a Bulsano. Vol. V. 946—953.

ствомъ индульгенцій, какъ сдѣлалъ это апостоль Павелъ относительно коринфскаго кровосмѣсника и какъ поступала древняя церковь, напр. снисходя къ падшимъ по ходатайству за нихъ исповѣдниковъ. Индульгенція есть именно отпущеніе человѣку тѣхъ временныхъ наказаній, которыя онъ долженъ бы былъ понести для удовлетворенія правосудію Божию за свои произвольные грѣхи, даваемое церковію внѣ таинства покаянія (1). Впрочемъ, какъ съ одной стороны индульгенціи не слѣдуетъ смѣшивать съ отпущеніемъ самыхъ грѣховъ и вѣчныхъ наказаній, уготованныхъ нераскаяннымъ сынамъ погибели во адѣ, а тѣмъ болѣе съ отпущеніемъ такихъ грѣховъ, которыхъ мы еще не совершили, но которые можемъ совершить въ будущемъ, — грѣховъ не прошедшихъ, а будущихъ; такъ съ другой стороны было бы ошибочно думать, что церковь можетъ отпускать временныя наказанія совершенно не-

(1) Символическія вѣроопредѣленія римскокатолической церкви не даютъ точнаго и полнаго опредѣленія, что такое индульгенція. Но богословы согласны, что индульгенція есть отпущеніе временныхъ наказаній внѣ таинства покаянія. Монсеньоръ de Limoges говоритъ: *L'indulgence est la rémission de la peine temporelle qui reste due pour les péchés déjà pardonnés quant à la culpé et quant à la peine éternelle, accordée, hors le tribunal de la pénitence, par ceux à qui Jésus-Christ a laissé la dispensation du trésor spirituel de son Eglise.* Бурдалу: *C'est la rémission de la peine temporelle qui reste à subir au pécheur, après que son péché lui a été pardonné et la peine éternelle remise: remission que l'Eglise accorde, hors le tribunal de la pénitence, par l'application des mérites dont elle est dépositaire et dispensatrice.* Bouvier: *La rémission de la peine temporelle due aux péchés actuel déjà remis quant à la culpé, faite hors le sacrement de pénitence, par ceux qui ont le pouvoir de dispenser le trésor spirituel de l'Eglise.* Эти опредѣленія заимствуются нами изъ Migne, *Nouvelle Encyclopédie théologique*, tom. XXVII, p. 62. Кюльль: *Indulgentia est remissio poenae temporalis pro peccatis personalibus quoad culpam remissis debitae, extra sacramentum facta a legitimo superiore per applicationem thesauri Ecclesiae.* Inst. Theolog. V, 938.

зависимо отъ таинства покаянія. Хотя эти послѣднія наказанія прощаются грѣшнику и внѣ таинства покаянія, однакоже не независимо отъ него. Всякій испрашивающій у церкви отпущенія временныхъ наказаній за какіе нибудь грѣхи долженъ сначала очиститься отъ этихъ грѣховъ посредствомъ таинства покаянія. Иначе не можетъ быть дана ему и индульгенція, которая освобождаетъ отъ временныхъ наказаній только послѣ предварительнаго прощенія челоѣку грѣховной вины и вѣчныхъ наказаній въ таинствѣ покаянія (¹). При этомъ сокровищница преизбыточествующихъ заслугъ Христа и сверхдолжныхъ дѣлъ святыхъ составляетъ для папы, такъ сказать, кассу или банкъ (²), которымъ онъ распоряжается по своему усмотрѣнію и пользуется для переводовъ излишествующаго удовлетворенія правосудію Божію съ одного челоѣка на другаго. Давая индульгенцію, папа или церковь именно покрываетъ дефицитъ заслугъ и добрыхъ дѣлъ челоѣка грѣшника, необходимыхъ для удовлетворенія правосудію Божію и во избѣжаніе временныхъ наказаній, преизбыткомъ заслугъ Христовыхъ и сверхдолж-

(¹) Это ясно и изъ предшествующаго примѣчанія. Вотъ еще что говорится относительно этого въ энциклопедіи Мияе: *Qu' on ne confonde pas: les indulgences ne nous remettent pas les peines temporelles dues à nos péchés sans le sacrement de la pénitence et indépendamment de lui, mais seulement hors le sacrement de la pénitence, ce qui est bien différent. c'est-à-dire après le sacrement, et quand la coulpe du péché a été remise par l'humble confession que le pécheur en a faite, et par l'absolution qu'il en a reçue, la peine éternelle est changée en des peines temporelles, et ces peines temporelles sont encore remises par la vertu des saintes indulgences. Ainsi ces indulgences supposent toujours le sacrement. loin d'en dispenser: et cela expliqué de la sorte, comme on le doit entendre, ne flatte en rien l'impénitence des pécheur. Nouv. Encyclop. théol. XXVII. 63.*

(²) *Deposititenbank*, какъ выражается Овербекъ, характеризую католическое ученіе. Правосл. Обзор. 1870. окт. 409 Institut. Theol. concin. a P. Alberto a Bulsano V. 965.

ныхъ дѣлъ святыхъ (1). Такимъ образомъ устанавливаемый теоріей сатисфакціи балансъ обязанностей и заслугъ между Богомъ и человѣкомъ не подвергается никакимъ колебаніямъ даже и въ такомъ случаѣ, когда извѣстное лицо для удовлетворенія правосудію Божию за свои грѣхи пользуется заслугами другихъ; пропорциональность или соразмѣрность между грѣхами человѣка и необходимымъ за нихъ удовлетвореніемъ божественному правосудію не нарушается. Индульгенція—это тоже своего рода удовлетвореніе. Только получающій ее удовлетворяетъ правосудію Божию не самъ собою, а чрезъ другихъ (2).

Индульгенціи имѣютъ нѣсколько разрядовъ. Дѣйственность ихъ зависитъ отъ соблюденія нѣкоторыхъ условій. Существуютъ разныя постановленія о томъ, кто и когда именно можетъ давать ихъ, по какому поводу и т. д. Вотъ нѣкоторыя подробности, сюда относящіяся.

По обширности или пространству своего дѣйствія индульгенціи раздѣляются на полныя (plena) и неполныя или частныя (partialis).—Посредствомъ полной индульгенціи человѣку грѣшнику отпускается все временное наказаніе, какое нужно было бы понести ему для удовлетворенія правосудію Божию за грѣхи, если только они очищены таинствомъ покаянія, такъ что если получившій ее тотчасъ же умретъ, то для него не лежитъ уже необходимости подвергнуться очистительнымъ наказаніямъ за гробомъ, и онъ прямо вселяется въ жилище блаженныхъ (3). Для обнародованія полныхъ индульгенцій установленъ опредѣленный срокъ. Теперь папа даетъ полныя индульгенціи обыкновенно чрезъ каждые 25 лѣтъ. Индульгенціи, даваемыя въ опредѣленные сроки называются юбилейными, а годъ, въ который онѣ даются, ~~святымъ~~ или юбилейнымъ годомъ. Но папа можетъ давать полныя индульгенціи и во всякое другое время. Такъ

(1) Серединскій. Объ индульгенціяхъ. 4. Спб. 1860.

(2) Тамже, стр. 3.

(3) Migne. Nouvelle Encyclop. théologique XXVII. 202. Серединскій. Объ индульгенціяхъ. 11.

существуетъ обычай, чтобы каждый новый папа давалъ полныя индульгенціи при восшествіи на престолъ. Поводами къ объявленію полныхъ индульгенцій могутъ быть также и другія важныя событія, напр. обращеніе невѣрныхъ, искорененіе ересей, прекращеніе общественныхъ и церковныхъ бѣдствій, водвореніе мира и согласія между христіанскими государями, канонизація святыхъ, объявленіе новыхъ догматовъ и т. п. Полныя индульгенціи, даваемыя не въ опредѣленные сроки, а по чрезвычайнымъ случаямъ, называются подобными юбилейнымъ—*ad instar jubilaei* (¹). Вслѣдствіе превосходства полныхъ индульгенцій предъ всѣми другими, провозглашеніе юбилеевъ сопровождается нѣкоторыми особыми обрядами и пышными церемоніями. Особенно торжественны эти церемоніи бывають въ Римѣ. Онѣ начинаются публикаціей папской буллы, объявляющей наступленіе юбилейнаго года, въ теченіе котораго всѣ желающіе могутъ, при соблюденіи извѣстныхъ условій, получить полную индульгенцію. Эта публикація бываетъ двукратная. Въ первый разъ она совершается на одномъ только латинскомъ языкѣ у великихъ вратъ базилики св. Петра, называемыхъ бронзовыми—*de bronze*, при звукѣ трубъ, подобно тому, какъ дѣлалось это, при объявленіи юбилеевъ, у древнихъ израильтянъ. Затѣмъ она повторяется, на латинскомъ и итальянскомъ языкахъ, въ одинъ (третій или четвертый) изъ воскресныхъ дней Филиппова поста, у вратъ квиринальскаго дворца. Самое открытіе юбилея совершается наканунѣ праздника рождества Христова. По окончаніи вечерни, папа возглаголетъ *Veni Creator* и, возсѣвши на носилки, устроенныя въ видѣ престола—*sedia gestatoria*, совершаетъ со всевозможною пышностію, окруженный кардиналами и другими сановниками римской церкви, въ сопровожденіи многочисленнаго народа, процессіальное шествіе изъ сиестинской капеллы во храмъ св. Петра. Процессія останавливается у одного изъ преддверій этого храма, гдѣ находятся такъ называемыя святыя врата—*porte sainte*, которыя обыкновенно бывають заложены камнемъ и заштукатурены, и открываются только въ юби-

(¹) Migne. Nouvel. Encyclop. théologique. XXVII. 202. 806. Wetzer und Welte. Kirchen-Lexicon. I. 54. Серединскій. Объ индульгенціяхъ. 11. А. Иннокентій. Обличительное Богословіе. II. 305. 306.

лейные годы. Папа сходитъ съ своего престола и совершаетъ особый обрядъ, посредствомъ котораго отверзаются эти святые врата. Обрядъ состоитъ въ слѣдующемъ. Папа беретъ изъ рукъ великаго пенитенціарія серебряный позолоченный молотъ и, приблизившись къ святымъ вратамъ, троекратно ударяетъ въ нихъ этимъ молотомъ, сопровождая каждый ударъ словами псалмопѣвца: отверзите мнѣ врата правды, вшедь въ ня исповѣмся Господеви (Псал. 117, 19). Послѣ чего онъ возвращается на свой тронъ и дѣлаетъ знакъ, чтобы закрывающіе св. врата камни и штукатурка были удалены. Начинается пѣніе гимновъ и молитвъ. Между тѣмъ каменщики разрушаютъ стѣну, которою заложены были святые врата, а пенитенціаріи базилики, въ священномъ облаченіи, омываютъ ступеньки и помостъ, ведущій ко святымъ вратамъ губками, омоченными въ св. водѣ, и вытираютъ ихъ бѣлымъ полотномъ. По окончаніи этого, папа, съ крестомъ въ правой и восковой свѣчой въ лѣвой рукѣ, снова приближается ко святымъ вратамъ, повергается на колѣна, возноситъ молитву и наконецъ, вставъ, при пѣніи *Te Deum*, входитъ во храмъ. За нимъ слѣдуетъ духовенство и тѣспится народъ, стараясь упредить другъ друга. Въ то же самое время и такая же точно церемонія, т. е. открытіе вратъ, совершается тремя, получившими на это полномочіе папы, кардиналами въ церквахъ—латеранской св. Іоанна, *S. Marie Maggiori* и св. Павла. Съ открытіемъ юбилея святые врата остаются отверстыми во весь годъ, по истеченіи котораго закладываются снова до наступленіи новаго юбилея. Обрядъ закладыванія совершается также наканунѣ рождества Христова и съ подобною же пышностію, съ какою и обрядъ открытія. При этомъ папа освящаетъ камни и известъ и кладетъ первые три камня посредствомъ серебряной, вызолоченной лопатки, которую подаетъ ему великій пенитенціарій, и каменщики тотчасъ же воздвигаютъ стѣну. На память о прошломъ юбилеѣ въ стѣну закладываются медали, а къ наружной сторонѣ ея прикрѣпляется бронзовый крестъ. Подобнымъ же образомъ закладываются уполномоченнымъ на то кардиналомъ отверстия врата въ трехъ другихъ церквахъ (1). Не обходится безъ церемоній

(1) Herzog. Real-Encyclopädie. VII. 418. Migne. Nouvelle Encyclopédie théologique. XXVII. 809—811. Когда установлены описанныя церемоніи

провозглашеніе юбилеевъ и юбилейныхъ индульгенцій и въ другихъ мѣстахъ. Такъ монахи и ксендзы, принося въ какой-либо городъ, или село вѣсть объ учрежденіи папою юбилея, при приближеніи къ мѣсту своего назначенія, устроятъ пѣчто въ родѣ крестнаго хода и торжественно вступаютъ въ костель, въ преднесеніи креста съ рѣзнымъ изображеніемъ Спасителя. Поздравивъ народъ съ полною индульгенціей, папскіе миссіонеры съ утра до вечера проносятъ проповѣди въ храмахъ, на улицахъ, перекресткахъ и площадяхъ. Народъ начинаетъ исповѣдываться и причащаться. Въ каждомъ городѣ это продолжается не мене двухъ недѣль. Къ проповѣдямъ присоединяются еще крестные ходы и религіозно-драматическія представленія, изображающія несеніе Спасителемъ креста на Голгофу и т. п. Чтобы сильнѣе подѣйствовать на народъ, проповѣди принимаютъ иногда видъ диспута между двумя ксендзами, при чемъ одинъ говоритъ проповѣдь, а другой, переодѣтый въ простое платье, вмѣшивается въ толпу народа и начинаетъ возражать противъ поученія. Само собою понятно, что проповѣдникъ всегда побѣждаетъ своего противника и разбиваетъ его возраженія. Если въ городѣ есть епископъ, то случается, что, въ то время какъ народъ, принявъ юбилейную исповѣдь, начнетъ подходить къ св. причастію, а ксендзъ сходить къ нему по ступенямъ алтаря съ дарами, епископъ, облаченный въ священныя одежды и сопровождаемый своимъ клиромъ, внезапно выходитъ изъ боковыхъ дверей ризницы, повергается къ ногамъ ксендза, готоваго раздавать евхаристію, и проситъ его не причащать приступившихъ къ тѣлу Христову. „Не причащай ихъ, говоритъ епископъ; они не достойны этого! они хульники, тати, прелюбодѣи, бійцы, пьяницы, разбойники! они самоосужденные, обреченные собственною совѣстію на вѣчныя мученія!“ и проч. Все это дѣлается съ цѣлю сильнѣе поразить народъ и поощрить къ приобрѣтенію индульгенціи ⁽¹⁾.

положительно неизвѣстно. Большинство католическихъ ученыхъ держится мнѣнія, что происхожденіе ихъ относится къ началу XVI вѣка, ко временамъ Александра VI.

(1) А. Востоковъ. Обь отношеніи римской церкви къ другимъ христ. церквамъ. II. 79. 80. Сиб. 1857.

Замѣчательно, что во время юбилеевъ римскокатолическіе священники, при совершеніи таинства покаянія пользуются такими правами и полномочіями, которыхъ не имѣютъ въ другое время. Такъ они могутъ отпускать тяжкіе грѣхи, предоставляемые обыкновенно исключительно разрѣшенію папы или епархіальныхъ епископовъ, освобождать отъ добровольныхъ обѣтовъ, давать позволеніе перемѣнять ихъ и т. п. (¹).—Въ противоположность полнымъ, освобождающимъ чловѣка отъ всѣхъ слѣдующихъ ему временныхъ наказаній за грѣхи, индульгенціями частными отпускается только извѣстная доля этихъ наказаній. Обыкновенно индульгенціи неполныя называются индульгенціями столькохъ-то дней или столькохъ-то лѣтъ (напр. 30, 40, 100 дней, 7 лѣтъ и т. п.). Этимъ обозначается, что неполными индульгенціями отпускается временное наказаніе, равномерное эпитиміи, исполняемой въ теченіе извѣстнаго числа дней или лѣтъ, что посредствомъ неполной индульгенціи чловѣкъ настолько же можетъ удовлетворить правосудію Божию, насколько и посредствомъ эпитиміи, предписываемой церковію къ исполненію въ теченіе извѣстнаго времени. Такимъ образомъ, если для удовлетворенія правосудію Божию за какой нибудь грѣхъ каноны римскокатолической церкви подвергаютъ виновнаго сорокадневной эпитиміи; то посредствомъ *indulgentia quadragena* можетъ быть отпущено временное наказаніе, соответствующее сорокадневной эпитиміи (²).

Относительно способа дѣйствія индульгенціи, даваемая живымъ, различаются отъ индульгенцій, предназначенныхъ для умершихъ и страждущихъ въ чистилищѣ. Вѣрующіе подлежатъ церковной юрисдикціи только до тѣхъ поръ, пока остаются въ живыхъ; духовно-начальственная власть церкви надъ ними прекращается вмѣстѣ съ смертію. „Отъ насъ, сказалъ папа Геласій I на римскомъ соборѣ 495 года, требуютъ давать отпущеніе и умершимъ. Но мы этого очевидно не можемъ; когда Христосъ сказалъ: „что свяжите на землѣ“, то тѣхъ, которыхъ нѣтъ болѣе на землѣ, Онъ пре-

(¹) Wetzer und Welte. Kirchen-Lexicon. V. 878. Серединскій. Объ индульгенціяхъ. 11.

(²) Wetzer und Welte. Kirchen-Lexicon. I. 54. Bouvier. Traité des indulgences. 21. Серединскій. Объ индульгенціяхъ. 6.

доставить не человеческому, но своему суду. И церковь не дерзает присвоить себѣ то, чего не позволяли себѣ сами блаженные апостолы“. Поэтому иначе дѣйствуютъ индульгенціи, получаемыя живыми, и иначе прилагаемыя къ умершимъ. Живыхъ церковь разрѣшаетъ отъ временныхъ наказаній за грѣхи „самовластно“—*per modum absolutionis*; умершимъ же она помогаетъ индульгенціями „ходатайственно“—*per modum suffragii*. Первымъ прямо отпускаются временныя наказанія. За послѣднихъ же церковь только ходатайствуетъ, и, предлагая изъ духовной сокровищницы потребную часть преизбыточествующихъ удовлетвореній Иисуса Христа и святыхъ угодниковъ, проситъ Бога возрѣть на эти удовлетворенія и ради ихъ облегчить или отпустить усопшимъ братіямъ чистилищныя страданія. Слѣдовательно индульгенціи умершимъ не могутъ быть даваемы съ опредѣленностію или ручательствомъ ихъ несомнѣнной пригодности для тѣхъ, кому онѣ предназначаются. Напр. стодневное отпущеніе, предназначенное для извѣстнаго умершаго, не обусловливаетъ необходимо сокращенія чистилищныхъ наказаній для означеннаго индивидуума на сто дней; даже нельзя ручаться, что отпущеніе будетъ дано дѣйствительно этому лицу, а не какому-либо другому. Это предоставляется на благоусмотрѣніе Божіе, какъ самъ Господь благоволитъ распорядиться предлагаемыми заслугами и удовлетвореніями изъ церковной сокровищницы ⁽¹⁾.

Впрочемъ и относительно живыхъ дѣйственность индульгенцій подлежитъ зависимости отъ нѣкоторыхъ ограниченій и условій. Хотя живымъ, находящимся подъ духовноначальственной властію церкви, церковь и можетъ отпускать временныя наказанія *per modum absolutionis*; однакоже для полученія индульгенціи требуется со стороны вѣрующихъ надлежащая восприемлемость или диспозиція. Такъ какъ временныя наказанія не могутъ быть отпущены человѣку, прежде чѣмъ не очиститъ онъ своей совѣсти посредствомъ таинства покаянія и такимъ образомъ не получить отпущенія грѣховной вины и вѣчныхъ наказаній; то необходимо, чтобы желающіе получить индульген-

(1) Inst. Theolog. concin: a P. Alberto a Bulsano Vol. V. 965—967. Migne. Nouv. Encyclop. théol. XXVII. 191—198. Правосл. Обзор. 1870. октябрь. 411. 412. Середискій. Объ индульгенціяхъ. 8.

цію находились въ состояніи благодати. Въ такомъ состояніи находятся тѣ, совѣсть которыхъ не отягчена смертными грѣхами. И потому, давая индульгенціи, церковь предписываетъ, чтобы предварительно принятія ихъ вѣрующіе посвятили нѣсколько дней покаянію, молитвѣ и приняли св. причастіе. Церковь, какъ выражаются католическіе богословы, даетъ индульгенціи только *vere poenitentibus et contritis*. Необходимо также, чтобы испрашивающіе у церкви индульгенцію, имѣли интенцію или намѣреніе получить ее. Смысль такого требованія, насколько это можно видѣть и заключать изъ туманныхъ объясненій и разсужденій католическихъ богослововъ, состоитъ въ слѣдующемъ: дѣйственность индульгенцій зависитъ отъ выполненія нѣкоторыхъ условій. Для полученія индульгенціи вѣрующіе должны очистить свою совѣсть таинствомъ покаянія, принять евхаристію и выполнить нѣкоторыя другія условія, предписываемыя церковію. При исполненіи всего этого они должны постоянно имѣть въ виду ту цѣль, для которой это дѣлается, должны быть проникнуты постояннымъ и яснымъ сознаніемъ, что это дѣлается ими для полученія индульгенціи. Удовлетворяющіе этимъ требованіямъ получаютъ дѣйствительную индульгенцію. Кто имѣетъ надлежащую диспозицію, для того индульгенція имѣетъ полную силу и дѣйственность. Но кто не имѣетъ диспозиціи, тотъ не получаетъ и тѣхъ благъ, которыя обѣщаются церковію въ индульгенціи. Сила и дѣйственность индульгенцій всегда бываетъ соразмѣрна со степенью диспозиціи къ принятію ихъ вѣрующими. Поэтому и полныя индульгенціи не всегда бываютъ вполне дѣйствительными. Полное освобожденіе отъ временныхъ наказаній получаютъ только обладающіе надлежащей диспозиціей. Неимѣющіе надлежащей диспозиціи получаютъ отпущеніе только известной части временныхъ наказаній. Иные же не получаютъ никакого отпущенія (¹).

Есть еще индульгенціи мѣстныя (*locales*), предметныя (*réelles*) и личныя (*personelles*) (²). Если право на полученіе индульгенціи обуславливается посѣщеніемъ какихъ либо священ-

(¹) Instit. Theolog. concin. a P. Alberto a Bulsano V. 962—965. Migne. Nouv. Encyclop. théolog. XXVII. 217—246. Wetzeraud Welte. Kirchen-Lexicon. 1.

(²) Migne. Nouv. Encyclop. théolog. XXVII. 203. 204.

ныхъ мѣсть, то такая индульгенція называется мѣстною. На западѣ Европы немало существуетъ напр. монастырей, церквей и алтарей, посѣщеніе которыхъ, при исполненіи нѣкоторыхъ условій, награждается полною или частною индульгенціей. Такіе монастыри, храмы и алтари называются привилегированными. Надъ ними дѣлаются надписи въ родѣ слѣдующей: „кто помолится и принесетъ здѣсь безкровную жертву, тотъ освободитъ душу отъ чистилища“ (¹). Предметными индульгенціями называются тогда, когда получение ихъ обуславливается ношеніемъ при себѣ какихъ либо священныхъ предметовъ, напр. маленькихъ крестовъ, четокъ, медальоновъ и т. п. (²). Къ этой же категоріи слѣдуетъ отнести индульгенціи, которыя можно приобретать чтеніемъ разныхъ молитвъ и гимновъ, напр. *Pater noster*, *Ave Maria*, *Stabat Mater* и т. п., согласно съ папскими установленіями (³). Эпитетъ личныхъ усвоется индульгенціямъ въ томъ случаѣ, когда они даются на имя какого либо опредѣленнаго лица, общества или братства (⁴).

Наконецъ относительно продолжительности дѣйствія индульгенціи подраздѣляются на временныя и всегдашнія или постоянныя. Приобрѣтеніе первыхъ ограничивается опредѣленнымъ срокомъ; въ другое время онѣ не имѣютъ силы. Съ истеченіемъ опредѣленнаго срока прекращается и возможность приобретенія индульгенціи, безъ особаго объ этомъ распоряженіе церковной власти. При этомъ срокъ ~~рассчитывается~~ со дня подписанія папою буллы или бреве о дарованіи известной индульгенціи, а не со дня публікаціи папской грамоты въ известномъ мѣстѣ. Такъ если папа объявляетъ, что въ теченіи столькихъ то дней или мѣсяцевъ

(¹) А. Востоковъ. Объ отношеніяхъ римской церкви и пр. II. 84. Римскія письма. I. 124. 128.

(²) Wetzer und Welte. Kirchen-Lexicon, I. 53.

(³) Такихъ молитвъ, можно сказать, привилегированныхъ чрезвычайно много. Всѣ они собраны аббатомъ Минье, который наполнилъ ими большую часть XXVII тома своей «Nouv. Encyclopédie théologique». Тутъ же указаны и условія, какія нужно соблюдать, чтобы чтеніемъ известной молитвы приобрести индульгенцію. Этими условіями опредѣляется, когда нужно читать, сколько разъ, гдѣ и т. д.

(⁴) Migne. Nouv. Encyclop. XXVII. 203.

можно приобретать такую-то, полную или частную индульгенцию; то этот срок всюду рассчитывается не с того числа, с которого сдѣлалась известною папская грамота въ томъ или другомъ мѣстѣ, а с того, которымъ помѣчена булла или бреве и т. д. Индульгенціи постоянныя даются безъ обозначенія времени, въ продолженіи котораго онѣ могутъ быть приобретаемы и имѣть свою силу. Вообще индульгенціи, даваемые на неопредѣленное время, перестаютъ быть дѣйствительными только тогда, когда подлежащая церковная власть возьметъ ихъ назадъ. Къ разряду постоянныхъ индульгенцій относятся мѣстныя и предметныя. Такія индульгенціи теряютъ свою силу только тогда, когда уничтожаются или перестаютъ быть тѣмъ, чѣмъ были прежде самыя мѣста и предметы, которымъ дарована индульгенціонная привиллегія. Если напр. право полученія индульгенцій обуславливается обязанностію носить известные крестики, медальоны, четки; то это право теряется только съ уничтоженіемъ или утратою самыхъ вещей. Равнымъ образомъ привилегированные монастыри, храмы и алтари сохраняютъ свою привиллегію до тѣхъ поръ, пока существуютъ въ своемъ прежнемъ видѣ и сохраняютъ свое прежнее назначеніе. Если же напр. монастырь, посѣщеніе котораго давало право на известную индульгенцію, обращается въ приходскую церковь, то его индульгенціонная привиллегія уничтожается (1).

Такъ какъ папа есть верховный глава церкви и обладаетъ полною властью, дарованной церкви, то исключительное право давать индульгенціи, полныя и частныя, принадлежать именно ему. Затѣмъ, правомъ давать индульгенціи пользуются соборы, кардиналы, легаты, примасы, патріархи, архіепископы и епархіальные епископы, Впрочемъ, такъ какъ, по ультрамонтанскимъ воззрѣніямъ, всякая церковная власть имѣетъ свой источникъ въ папѣ, такъ какъ не только высшіе сановники римской церкви, но даже и вселенскіе соборы получаютъ свой авторитетъ только отъ папы и служатъ потому не болѣе, какъ органами папской власти; то епископы, архіепископы, патріархи, примасы, легаты, кардиналы и соборы могутъ давать индульгенціи только въ зависимости отъ папы и подъ условіемъ различныхъ ограниченій по отношенію къ

(1) Migne. XXVII. 213—216.

мѣсту, времени и частнымъ случаямъ. Такъ епархіальные епископы могутъ давать только годичную индульгенцію, при освященіи храма, и сорокадневную во всякое другое время. Принято также обычаемъ, чтобы новопоставленный епископъ, принявшій рукоположеніе въ Римѣ, привозилъ своей папствѣ индульгенцію отъ папы. Кардиналы могутъ жаловать лишь стодневную индульгенцію въ церквахъ, значащихся въ ихъ титулѣ, если присутствуютъ въ нихъ при богослуженіи въ торжественные праздники. Патріархи, примасы и архіепископы въ тѣхъ странахъ и предѣлахъ, на которые простирается ихъ юрисдикція, имѣютъ право жаловать такія же индульгенціи, какія предоставлено жаловать епархіальнымъ епископамъ въ предѣлахъ ихъ діоцезовъ. Легаты а lettere, папскіе нунціи и простые легаты могутъ жаловать одну семилѣтнюю и семь сорокадневныхъ индульгенцій навсегда въ какойнибудь церкви, находящейся въ тѣхъ странахъ, гдѣ они служатъ представителями папы, а также стодневную, или даже годичную, за какое либо дѣло благочестія.

Существуетъ правило, что церковь не должна быть расточительна въ жалованіи индульгенцій. Объявленіе индульгенцій должно обусловливаться всегда какиминибудь богоугодными цѣлями, или достаточно благовидными поводами, подобными тѣмъ, которыя указаны выше для чрезвычайныхъ юбилеевъ. Иначе дѣйственность и сила индульгенцій считается сомнительною. Это правило считаютъ богословы имѣющимъ обязательное значеніе и по отношенію къ папѣ (¹). Въ строгомъ смыслѣ это однакоже едва ли приложимо къ папѣ. Авторитетъ папы для католиковъ есть верховный во всей церкви и относительно всѣхъ вопросовъ вѣры. Поэтому и опредѣленіе благоугодности цѣлей и достаточности поводовъ для пожалованія индульгенцій принадлежитъ всегда ему же, а не другому кому. И такъ какъ онъ облеченъ теперь прерогативой непогрѣшимости, то католическіе богословы должны признать дѣйствительною всякую индульгенцію, исшедшую отъ папы, какими бы цѣлями и поводами она ни мотивировалась. Слѣдовательно права папы относительно пожалованія индульгенцій не могутъ подлежать никакимъ ограниченіямъ.

(¹) Migne. N. Encyclop. théolog. XXVII. 245—258. Серединскій.
Объ индульгенціяхъ. 9. 10.

Ученіе объ индульгенціяхъ составляетъ послѣднее звено теоріи сатисфакціи. И всю эту теорію, резюмируя сказанное, можно формулировать такъ: Вслѣдствіе грѣха человѣкъ сдѣлался врагомъ Божиимъ и навлекъ на себя вѣчное осужденіе. Удалившись своимъ непослушаніемъ отъ Бога, онъ приготовилъ себѣ печальную участь и здѣсь, на землѣ, и тамъ за гробомъ. Воздвигнутое грѣхомъ средостѣніе между Богомъ и человѣкомъ разрушилъ Сынъ Божій, пришедшій на землю, чтобы спасти людей. Впрочемъ, хотя средостѣніе, раздѣлявшее человѣка отъ Бога, и разрушено; однакоже послѣ и вслѣдствіе смерти Сына Божія примиреніе между Богомъ и человѣкомъ состоялось неполное, — неполное въ томъ смыслѣ, что хотя искупительныя заслуги Христа съ избыткомъ покрываютъ грѣхи всего міра, однакоже сила заслугъ Христовыхъ не всегда простирается на всѣ послѣдствія грѣха. Поэтому спасеніе и блаженство даруется человѣку только подѣ непремѣннымъ условіемъ, чтобы и онъ самъ принесъ божественному правосудію удовлетвореніе соразмѣрно и пропорціонально своимъ грѣхамъ. Ради искупительныхъ заслугъ Христа человѣкъ освобождается отъ грѣховной вины и вѣчныхъ наказаній въ адѣ за свои беззаконія. Но гнѣвъ Божій продолжаетъ тяготѣть надѣ человѣкомъ и послѣ того, какъ ему даруется отпущеніе грѣховной вины и вѣчныхъ наказаній во адѣ. Правосудіе Божіе обусловило спасеніе человѣка двумя требованіями. Чтобы получить спасеніе человѣкъ долженъ не только усвоить себѣ искупительныя заслуги Христа, но и принести еще правосудію Божію свой выкупъ. За каждый произвольный грѣхъ, для удовлетворенія правды Божій, человѣкъ долженъ именно понести достоющую кару, принять надлежащее возмездіе. Богъ, такъ сказать, не можетъ примириться съ человѣкомъ ради однихъ только искупительныхъ заслугъ Христа, и потому мститъ людямъ за ихъ произвольныя грѣхи, посылаетъ на нихъ кары. Такое именно значеніе мести или кары за грѣхъ имѣютъ прежде всего разныя бѣд-

ствія и несчастія, постигающія человѣка во время земной жизни. Затѣмъ такое же значеніе имѣють церковныя эпитиміи и временныя наказанія за гробомъ въ чистилищѣ. Вообще, освобождаясь ради искупительныхъ заслугъ Христа отъ грѣховной вины и вѣчныхъ наказаній, человѣкъ долженъ еще понести за оскорбленіе правосудія Божія временныя наказанія, имѣющія значеніе мести или кары. Воля Божія относительно людей состоитъ въ томъ, чтобы грѣхи наши не оставались безнаказанными. И потому Господь посѣщаетъ временными наказаніями всѣхъ безъ изыятія, не только нераскаянныхъ грѣшниковъ, но даже и тѣхъ, которые прибѣгаютъ къ спасительному врачевству посредствомъ таинства покаянія. Впрочемъ отвратить отъ себя необходимость этихъ наказаній возможно. Прежде всего достигнуть этого можно посредствомъ подвиговъ благочестія. Всѣ христіанскія добродѣтели имѣють, между прочимъ, и значеніе удовлетворенія правосудію Божию со стороны человѣка за грѣхи. Поэтому, кто живетъ добродѣтельно, особенно же кто стремится къ высшему христіанскому совершенству, старается осуществить въ своей жизни не только заповѣди Господни, но и евангельскіе совѣты; тотъ преклоняетъ гнѣвъ Божій на милость и такимъ образомъ отвращаетъ отъ себя необходимость подпасть временнымъ наказаніямъ за грѣхи. Но есть и другой путь къ тому, чтобы избѣгнуть этихъ наказаній. Многіе изъ святыхъ угодниковъ божіихъ усиленными подвигами благочестія принесли божественному правосудію удовлетвореніе преизбыточное. Избытокъ удовлетвореній святыхъ вмѣстѣ съ преизбыточными заслугами Христа составляетъ духовную сокровишницу, предоставленную въ распоряженіе папы. И на этомъ основаніи всякій, кто не имѣетъ столько подвиговъ, сколько нужно для удовлетворенія божественной правды, можетъ испросить у церкви прощеніе временныхъ наказаній, которыя ему слѣдовало бы понести за грѣхи. Онъ можетъ именно испросить у церкви индульгенцію. Какъ въ таинствѣ покаянія цер-

ковь имѣеть власть разрѣшать вѣрующихъ отъ грѣховной вины и вѣчныхъ наказаній, уготованныхъ діаволу и нераскаяннымъ людямъ; такъ внѣ тайнства покаянія, посредствомъ индульгенцій, она можетъ давать отпущеніе временныхъ наказаній за тѣ произвольные грѣхи, которые очищены покаяніемъ. Разрѣшая отъ этихъ послѣднихъ наказаній, церковь покрываетъ дефицитъ добрыхъ заслугъ однихъ преизбыточными удовлетвореніями другихъ. Пропорціональность между требованіями божественнаго правосудія и обязанностями чловѣка сохраняется такимъ образомъ и при индульгенціяхъ. Потому что индульгенція въ сущности есть не что иное какъ уплата Господу долга, какой лежитъ на получающемъ, только не собственными средствами, а заимствованными изъ духовной сокровищницы.

Н. Бяляевъ.

(продолженіе будетъ).

ОГЛАВЛЕНІЕ

второй части

ПРАВОСЛАВНАГО СОБЕСЪДНИКА

НА 1874 ГОДЪ.

	<i>страни.</i>
Слово въ день празднованія памяти св. мученика Аврамія болгарскаго, въ недѣлю 4-ю по пасхѣ, высокопреосвященнаго Антонія, архіепископа казанскаго	3.
Исторія происхожденія и развитія мохаммеданскаго ученія о пророкахъ. <i>Н. Остроумова.</i>	13.
Русская Церковь подъ перомъ французскаго публициста. <i>А. Гренкова.</i>	59.
Сто лѣтъ тому назадъ. <i>П. Знаменскаго.</i>	89.
Антитринитаріи шестнадцатаго вѣка. <i>Е. Бударина</i>	126.
Догматическая система св. Иринея ліонскаго въ связи съ гностическими ученіями втораго вѣка.	181.
Характеръ мохаммеданства по Пальгрэву. <i>Е. Воронца</i>	235.

II

стр.

Научная несостоятельность Дарвинова ученія о происхожденіи человѣка. <i>Василія Попова</i>	263.
О древней христіанской архитектурѣ. <i>Н. Красносельцева</i>	291.
Римскокатолическое ученіе о такъ назы- ваемой сатисфакціи. <i>Н. Бѣляева</i>	327.
