

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

Двѣ полумѣсячныя книжки его за Октябрь, Ноябрь и Декабрь 1915 г. будутъ объединять собою содержаніе слѣдующихъ двухъ журналовъ:

№ 21.

НОВАЯ КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ЖУРНАЛА БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКАГО:

Устройство и Управление Римско-Католической Церкви вообще и въ Россіи въ частности. (Продолж.). Проф.-прот. Т. И. Буткевича	195—214
Опытъ Нравственнаго православнаго Богословія въ апологетическомъ освѣщеніи. (Продолж.). Проф.-прот. Н. Стеллецкаго	215—230
О. Пирликигъ, какъ защитникъ папской системы. В. Керенскаго.	231—251
„Микробы зла“. Окончаніе. А. Ветухова.	252—267
Борьба христіанства съ остатками язычества въ древней Руси. (Продолж.). Н. М. Гальковскаго.	268—296
Отзывъ о книгѣ Брорса „Сомнѣнія старыхъ и новыхъ. С. I. P.	297—298

II. ЖУРНАЛА „ПАСТЫРЬ И ПАСТВА“.

Новый журналъ этотъ замѣняетъ собою прежнія Извѣстія и Замѣтки по Харьковской Епархіи. Содержаніе каждой отдѣльной книжки его будетъ обозначаемо въ самомъ журналѣ.



ХАРЬКОВЪ.

Епархіальная Типографія, Каплуновская улица, д. № 4.

1915.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

ВРЕМЕННО БУДЕТЬ СОСТОЯТЬ ИЗЪ ДВУХЪ ЖУРНАЛОВЪ:

1) Журнала богословско-философскаго и 2) Журнала „Пастырь и Паства“.

Сохраняя апологетическое направление, первый журналъ попрежнему дастъ статьи научно-церковнаго характера. Съ научно-апологетическою же цѣлю въ этомъ журналѣ будутъ помѣщаться изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологій, метафизики и исторіи философіи. Въ журналъ же „Пастырь и паства“ войдутъ статьи и замѣтки руководственно-пастырскаго характера. До 1916 года онъ будетъ выходить два раза въ мѣсяць вмѣстѣ съ журналомъ „Вѣра и Разумъ“, а съ 1916 г.— 4 раза въ мѣсяць.

Оба журнала, не уменьшая количества печатныхъ листовъ, попрежнему дадутъ по девяти и болѣе печатныхъ листовъ въ каждомъ выпускѣ, т. е. годовое изданіе ихъ до 1916 г. останотся прежнее, изъ 24 выпусковъ, съ текстомъ богословско-философскаго и пастырскаго содержанія свыше 200 печатныхъ листовъ.

Цѣна за годовое изданіе ихъ внутри Россіи 10 руб.,
за границу 12 руб. съ пересылкою.

Разсрочка въ уплатѣ не допускается.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной семинаріи, въ Харьковскихъ отдѣленіяхъ «Новаго Времени»; во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи; въ кн. магазинѣ И. Д. Сытина; въ **Петроградѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Гостин. дв., № 45. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ отдѣленіяхъ «Новаго Времени».

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полный комплектъ изданія за 1913 г. и 1914 г. за **8 руб.** съ перес. За другіе годы экземпляры журнала могутъ быть приобретаемы по особому соглашенію съ Редакціей.

ВЪ РЕДАКЦИИ ПРОДАЕТСЯ:

СОБРАНІЕ СЛОВЪ И РЪЧЕЙ Высокопреосвященнаго Арсенія Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго, говоренныхъ въ разныхъ мѣстахъ его служенія. Цѣна за 8 книгъ **8 рублей** съ пересылкой. Весь чистый доходъ поступаетъ согласно волѣ Его Высокопреосвященства, Архіепископа Арсенія, въ пользу Общества вспомошествованія нуждающимся воспитанникамъ Харьковской Духовной Семинаріи.

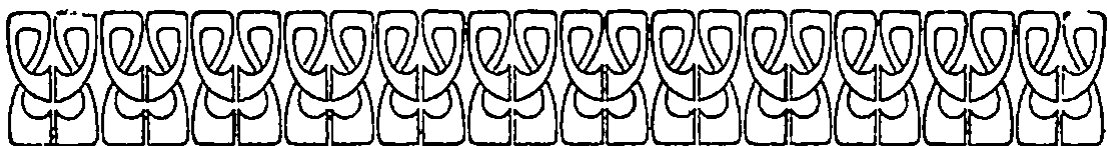
Пісатъ убоїцев.

Върсто разумъаемъ.

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Ноября 1915 года.

Цензоръ Протоіерей Петръ Юминъ.



Устройство и Управление Римско-Католической Церкви вообще и въ Россіи въ частности.

(Продолженіе *).

д) *Бракъ.* а) *Понятіе о немъ.* По католической догматикѣ, „бракъ есть таинство, которое освящаетъ законный, свободно избранный союзъ мужа и жены, для благословеннаго рожденія и христіанскаго воспитанія дѣтей“. Указаніемъ на столь одностороннюю и узкую цѣль брака (рожденіе и воспитаніе дѣтей) католическое ученіе рѣзко отличается отъ ученія православнаго. Католическій бракъ имѣетъ такую же цѣль, какъ и всякое естественное общеніе лицъ разнаго пола, какъ и браки—ветхозавѣтные и языческіе, и потому таинствомъ онъ можетъ быть называемъ только по недоразумѣнію. Далѣе,—по ученію римско-католической церкви, священникъ не есть совершитель брака: онъ есть только видимый и достовѣрный или уполномоченный церковію свидѣтель бывшаго бракосочетанія—*testis spectabilis*; дѣйствительными же совершителями брака являются сами брачующіяся лица—женихъ и невѣста. Какъ только женихъ сказалъ невѣстѣ: „*ego te in meam accipio*“ (я беру тебя),—бракъ совершенъ: *consensus facit nuptias*. Ясно, что какъ участіе священника, такъ и священнодѣйствія или молитвословія для католическаго брака существеннаго значенія не имѣютъ, и безъ нихъ легко обходиться. Хотя въ католичествѣ всегда пользовалось большимъ уваженіемъ ученіе бл. Августина о брачномъ союзѣ и католическая церковь всегда признавала принципиально, что браки и семейная жизнь ся членовъ дол-

требованія, какъ такія же требованія и Тридентскаго собора вмѣстѣ съ его постановленіемъ о метрической записи, не превращали естественнаго полового общенія и простого сожителства въ таинство брака и даже не приближали къ нему, да и цѣль, какую они преслѣдовали, была иная: какъ названные папы, такъ и Тридентскій соборъ въ данномъ случаѣ указали лишь мѣры, которыми слѣдовало бороться съ злоупотребленіями, происходившими не отъ естественныхъ или внѣцерковныхъ, а отъ тайныхъ браковъ (*matrimonia clandestina*), когда одно и то же лицо могло заключать безчисленно множество браковъ при живыхъ супругахъ. Что новаго сдѣлалъ Тридентскій соборъ по существу, такъ это, что онъ потребовалъ закрѣпленія уже раны, безъ участія церкви, *заклученнаго* брака священническимъ благословеніемъ, и такимъ образомъ установилъ нѣкоторое различіе въ дѣйствіяхъ между *священникомъ* и *нотариусомъ*, почтя бракъ нечуждымъ нѣкоторой связи съ римско-католическою церковію, устанавливаемой, впрочемъ, только „заднимъ числомъ“. Но Тридентскій соборъ запоздалъ съ своимъ постановленіемъ. Имѣя въ виду догматическое ученіе римско-католической церкви о бракѣ, правительства многихъ западно-европейскихъ государствъ, опираясь на откровенные выводы протестантскихъ богослововъ, не могли не усмотрѣть, что священническое благословеніе въ римско-католической церкви связано съ бракомъ только механически, и что если бракъ состоитъ лишь въ добровольномъ согласіи брачующихся и сами брачующіеся—міряне—по прежнему остаются совершителями брака, то послѣдній есть явленіе всетаки не церковное, а гражданское, и потому всѣ законодательныя постановленія относительно его должны исходить не отъ церковной, а отъ государственной власти. Такъ отнеслось къ постановленію Тридентскаго собора о формѣ заключенія браковъ и католическое населеніе западно-европейскихъ государствъ, за пятнадцать вѣковъ привыкшее къ мысли, что браки могутъ быть законными и дѣйствительными безъ священническаго благословенія. Во многихъ странахъ постановленіе Тридентскаго собора осталось даже необнародованнымъ; въ другихъ—оно просто не было принято. Но въ XVII и особенно XVIII вѣкахъ, когда въ западной Европѣ широко распространились деистическія, матеріалистическія

и рационалистическія ученія и соціально-политическія доктрины, требовавшія рѣшительнаго отдѣленія церкви отъ государства, брачное законодательство уже фактически перешло въ руки государственныхъ учреждений. Католическая церковь въ этомъ отношеніи была предоставлена самой себѣ. И она едва-ли имѣетъ право роптать на насиліе или узурпацію ея правъ, такъ какъ въ теченіе многихъ вѣковъ она сама подготовляла почву къ тому, чтобы бракъ получилъ только гражданскую форму въ общественной жизни со стороны своего заключенія. Въ Пруссіи это произошло въ 1794 году, во Франціи—въ 1804 году, въ Австріи—въ 1811 году. Сдвинутый окончательно съ религіозныхъ основъ, бракъ, какъ гражданскій институтъ, очевидно, уже не могъ быть установленъ гражданскимъ законодательствомъ въ опредѣленной формѣ. Формы его заключенія стали зависѣть отъ тѣхъ точекъ зрѣнія, съ которыхъ его разсматривали новые законодатели.

д) *Виды брачнаго сожителства въ современныхъ западноевропейскихъ государствахъ и отношеніе къ нимъ католической церкви.* По исчисленію католическихъ канонистовъ ¹⁾, въ настоящее время существуютъ слѣдующія формы или виды брачнаго сожителства: 1) *matrimonium legitimum*, 1) *matrimonium ratum*, 3) *matrimonium consummatum*, 4) *matrimonium verum*, 5) *matrimonium praesumptum*, 6) *matrimonium putativum*, 7) *matrimonium morganaticam (ad legem)*, 8) *matrimonium inaequale* или *disparagium*, 9) *matrimonium conscientiae* и 10) *matrimonium civile*.

1) Въ прежнее время терминомъ—*matrimonium legitimum*—называли вообще христіанскій бракъ, заключенный по установленіямъ церкви и при совершеніи сопровождавшійся всѣми общепринятыми церемоніями. Теперь же этотъ терминъ употребляется для обозначенія брачнаго сожителства некрещенныхъ лицъ, узаконяемаго государственною властію и совершаемаго по формальному договору на основаніи естественнаго права. Понятно, что къ такому браку католическая церковь можетъ относиться только отрицательно, хотя она признаетъ его дѣйствительнымъ, когда лица, находящіяся въ такомъ бракѣ, принимаютъ католичество.

¹⁾ Срв. Silbernagl, стр. 432 и слѣд.

2) Терминъ—*matrimonium ratum* (бракъ вѣрный, имѣющій законную силу, скрѣпленный, утвержденный и признаваемый дѣйствительнымъ) употребляется католическими канонистами для обозначенія такого брака, который совершенъ по установленному гражданскимъ закономъ контракту и въ то же время благословенъ церковію по ея уставу, но физически еще не осуществленъ. Такимъ образомъ, хотя этотъ бракъ, по условіямъ своего заключенія, и признается католическою каноникою законнымъ и неподлежащимъ сомнѣнію, но она еще не называетъ его дѣйствительнымъ и „соворшенно законченнымъ“ въ смыслѣ плотскаго общенія супруговъ чрезъ *copula carnalis*.

3) Напротивъ *matrimonium consummatum*, по католической каноникѣ, есть уже бракъ совершенный и дѣйствительный, реальный и фактический. Последніе два вида брачнаго сожителства установлены католическою каноникою для болѣе точнаго разрѣшенія вопроса о возможности для лицъ, находящихся въ бракѣ, торжественныхъ монашескихъ обѣтовъ и высшихъ посвященій (рукоположеній). Достойно замѣчанія, что безъ отношенія къ этимъ обѣтамъ и посвященіямъ, католическая церковь ставитъ первый бракъ—*matrimonium ratum*—ниже; второго—*matrimonium consummatum*; по крайней мѣрѣ, папа Иннокентій III *matrimonium ratum* уподоблялъ союзу Христа съ душою, находящеюся въ благодатномъ состояніи и живущей любовію, но зато способной и къ погибели чрезъ впаденіе въ смертный грѣхъ, а *matrimonium consummatum* онъ сравнивалъ съ неразрушимымъ союзомъ Христа съ церковію чрезъ воплощеніе.

4) Церковный католическій бракъ, заключенный и совершенный по уставу церкви (по постановленію Тридентскаго собора), безъ всякаго предварительнаго договора и безъ гражданскаго контракта, въ католической каноникѣ называется *matrimonium verum* (истинный бракъ). Само собою разумѣется, что такой бракъ возможенъ только въ тѣхъ государствахъ, въ которыхъ еще нѣтъ законовъ о гражданскомъ бракѣ и церковь находится въ тѣсномъ союзѣ съ государствомъ.

5) Форма брака, называемаго *matrimonium praesumptum*, была очень распространенною у католиковъ среднихъ вѣ-

ковъ. Послѣ свадебнаго стовора (*sponsalia*) жениху и невѣстѣ дозволялось *praesumere juris et de jure*, т. е., *copula carnalis*, однако—не *fornicatio modo*, а—*animo maritali*,—дабы видѣть, будетъ ли устраиваемый бракъ цѣлесообразнымъ. Если результатъ получался удовлетворительный, то бракъ былъ заключаемъ,—и онъ назывался *praesumptum*, т. е., напередъ испробованнымъ. Бракъ этотъ римско-католическая церковь въ настоящее время терпитъ еще лишь тамъ, гдѣ не имѣетъ законной силы постановленіе Тридентскаго собора о заключеніи браковъ.

6) *Matrimonium putativum* есть бракъ, освященный церковію, но заключенный при наличности такихъ препятствій, при которыхъ онъ не могъ бы быть совершенъ, если бы о нихъ знало и заявило священнику одно изъ брачующихся лицъ. Дѣти отъ такого брака признаются законными, но самъ бракъ можетъ быть объявленъ недействительнымъ, если бы о препятствіяхъ къ нему было возбуждено дѣло предъ церковнымъ судомъ. Чтобы этого не случилось, супруги должны своевременно испросить у папы соотвѣтствующую диспенсацію.

7) *Matrimonium ad legem morganaticam*—morganaticкій бракъ—названіе свое получилъ, по мнѣнію однихъ, отъ лангобардскаго слова *morgincar*, что значитъ—утренній даръ, по мнѣнію другихъ, отъ готскаго глагола *morgjan*—сокращать, ограничивать. Называютъ его также еще салическимъ или салійскимъ (у франковъ: *matrimonium ad legem Salicam*). Вульгарное названіе его: бракъ съ лѣвой руки, съ лѣваго бока. Бракъ этотъ можетъ быть и церковнымъ, и гражданскимъ, и церковно-гражданскимъ. Его особенность состоитъ въ томъ, что супруга и дѣти отъ этого брака не получаютъ гражданскихъ правъ мужа и отца и не могутъ наследовать имущества послѣ его смерти. Въ morganaticкій бракъ обыкновенно вступаютъ владѣтельные особы—императоры, короли, князья, графы и т. п., когда они берутъ для себя женъ изъ низшаго сословія.

8) *Matrimonium inaequale* или *disparagium*—неравный бракъ. Онъ есть то же, что и morganaticкій бракъ, и существеннаго различія между ними не указывается, кромѣ того, что въ *matrimonium inaequale* вступаютъ лица не столь высокія по своему общественному положенію, какъ всту-

нающія въ морганатическій бракъ. Онъ заключается безъ договора о неунаслѣдованіи гражданскихъ правъ и имущества мужа и бываетъ тамъ, гдѣ не существуетъ еще закона о морганатическомъ бракѣ или гдѣ законъ устанавливаетъ ограниченія гражданскихъ правъ брака, какъ, напр., въ Пруссіи, въ которой мужчинамъ дворянскаго происхожденія запрещается вступать въ бракъ съ крестьянками; если же такой бракъ заключенъ, то онъ объявляется недѣйствительнымъ по гражданскимъ законамъ. Такъ какъ гражданскія послѣдствія брака для католической церкви безразличны, то оба брака—морганатическій и „неравный“—она одинаково признаетъ дѣйствительными, если только они были заключены по взаимному согласію супруговъ и потомъ благословлены католическимъ священникомъ.

9) *Matrimonium conscientiae* или совѣстный бракъ есть форма прежняго, средневѣковаго, римско-католическаго брака, когда его заключали сами брачующіеся по одному лишь собственному добровольному согласію на вступленіе въ брачное сожительство, безъ всякаго участія священника. Впрочемъ, такой бракъ римско-католическая церковь признаетъ дѣйствительнымъ и въ настоящее время, какъ и *matrimonium praesumptum*, если онъ заключенъ тамъ, гдѣ не имѣетъ значенія дѣйствующаго церковнаго закона постановленіе Тридентскаго собора, и только для тѣхъ лицъ, которыя въ такихъ странахъ постоянно проживаютъ, а не для тѣхъ, которыя могутъ наѣзжать туда только для заключенія брака. Но и послѣднія могутъ обойти этотъ законъ, если они пріобрѣтутъ тамъ на имя одного изъ будущихъ супруговъ домъ или какую-либо другую недвижимую собственность. Что покупка эта фиктивна, до этого, по разъясненію папы Урбана VIII (*breve Кельнскому архіепископу* отъ 14 августа 1627 года „*Exroni nobis*“) и Бенедикта XIV (*constit. „Paucis*“), никому дѣла нѣтъ. Мало того. Римско-католическая церковь признаетъ такой совѣстный бракъ дѣйствительнымъ, если онъ заключенъ и въ той странѣ, гдѣ дѣйствуетъ постановленіе Тридентскаго собора, но если тамъ нельзя было найти нигдѣ католическаго священника: при этомъ требуется только, чтобы онъ былъ заключенъ непременно въ присутствіи двухъ свидѣтелей.

10 Сущность гражданского брака—*matrimonium civile*—состоитъ въ томъ, что онъ заключается по государственнымъ законамъ предъ гражданскимъ чиновникомъ (нотариусомъ). Онъ имѣетъ четыре вида: а) обязательный гражданскій бракъ, б) факультативный гражданскій, с) абсолютно-вынужденный гражданскій бракъ и д) условно-вынужденный гражданскій бракъ. Обязательный гражданскій бракъ бываетъ въ тѣхъ государствахъ, гдѣ законъ признаетъ дѣйствительнымъ только бракъ заключенный по государственнымъ постановленіямъ, а церковному браку приписываетъ значеніе случайнаго молитвословія. Такой законъ дѣйствуетъ во Франціи, Италіи, Испаніи и Румыніи съ 60-хъ годовъ прошлаго столѣтія, а въ Германіи былъ изданъ 6-го февраля 1875 года. Факультативный гражданскій бракъ возможенъ въ тѣхъ государствахъ, гдѣ брачующимся предоставляется свобода заключать свой бракъ предъ священникомъ или предъ гражданскимъ чиновникомъ. Этотъ видъ брака существуетъ во Франціи, Англии и Норвегіи. Абсолютно вынужденный гражданскій бракъ заключается тамъ, гдѣ государственный законъ разрѣшаетъ вступать въ брачное сожителство, недопустимое по церковнымъ канонамъ. Такой видъ гражданского брака допущенъ еще въ 1580 году въ Нидерландахъ и въ настоящее время существуетъ также въ Австріи. Условно-вынужденный гражданскій бракъ установленъ только для диссидентовъ, не принадлежащихъ ни къ какому опредѣленному вѣроисповѣданію.—Къ гражданскому браку римско-католическая церковь относится вообще отрицательно. Она находитъ терпимымъ гражданскій бракъ, установленный правительствами для диссидентовъ, гдѣ таковые допускаются законами (т. е., условно-принудительный гражданскій бракъ); вынужденно примиряется она съ факультативною формою гражданского брака, такъ какъ ему приписывается значеніе только предбрачнаго договора и такъ какъ тотчасъ послѣ него совершается церковное вѣчаніе брачующихся. Но остальные двѣ формы гражданского брака, т. е., обязательный гражданскій бракъ и абсолютно-принудительный гражданскій бракъ, она осуждаетъ, какъ акты нетерпимости и враждебности государства по отношенію къ ней.

Смѣшанныхъ браковъ, заключаемыхъ между католиками и не католиками, католическая церковь вообще не одобряетъ,

по терпѣть ихъ тамъ, гдѣ они допущены гражданскими законами, при чемъ требуетъ, чтобы католикъ и католичка, вступившіе въ бракъ съ иновѣрцами, получали обязательно благословеніе отъ католическаго священника.—На протестантскіе браки римско-католическіе канонисты смотрятъ неодинаково: одни признають ихъ дѣйствительными, подводя ихъ подъ видъ совѣстныхъ браковъ; другіе допускають дѣйствительность ихъ лишь въ томъ случаѣ, если они заключены въ странахъ, гдѣ не дѣйствуетъ постановленіе Тридентскаго собора о бракахъ; третьи, исходя изъ того положенія, что сами протестанты не признають брака таинствомъ, а только простымъ гражданскимъ союзомъ, относятъ ихъ браки къ одному изъ видовъ гражданского брака. Практика католической церкви склоняется къ послѣднему мнѣнію.

е) *Препятствія къ браку*—*impedimenta matrimonii*. Православные канонисты въ своихъ курсахъ и системахъ говорятъ обыкновенно въ положительной формѣ—*объ условіяхъ* законнаго брака, католическіе—въ отрицательной формѣ—*о препятствіяхъ* къ законному браку. Намъ въ данномъ случаѣ приходится слѣдовать обычаю католическихъ канонистовъ.

Бракъ имѣетъ весьма важное значеніе не только въ жизни частнаго лица, но и въ жизни общественной и государственной и при томъ какъ въ религіозно-нравственномъ, такъ и въ соціально-юридическомъ отношеніяхъ. Поэтому заключеніе его не можетъ быть дѣломъ личнаго произвола: могутъ встрѣтиться такія условія, при которыхъ заключеніе брака окажется недопустимымъ по многимъ причинамъ. Такъ какъ съ самаго начала христіанская церковь признавала бракъ явленіемъ, принадлежащимъ къ области ея юрисдикціи, то она всегда и съ твердостію удерживала за собою право опредѣлять тѣ условія, при которыхъ бракъ можетъ быть допускаемъ или запрещаемъ, не отрицая этимъ и права государствъ издавать законы о заключеніи браковъ въ своихъ интересахъ.—Къ этому общецерковному пониманію католическій канонистъ Вальтеръ, на основаніи многолѣтней практики своей церкви, присоединяетъ ¹⁾ такое разсужденіе: „Такъ какъ повиновеніе законамъ страны, насколько они:

¹⁾ § 304, стр. 655.

не противны заповѣдямъ Божиимъ, проповѣдуется и поддерживается церковію, то ея духу свойственно поддерживать въ частности государственную власть и въ такомъ законодательствѣ, какъ брачное, и воспрещать своимъ священникамъ совершать браки, недозволенные гражданскимъ закономъ. Но если бы, не смотря на это такой, недозволенный гражданскими законами, бракъ былъ совершенъ, то церковь не можетъ быть принуждаема къ тому, что бы объявлять его дѣйствительнымъ съ своей стороны, потому что достоинство таинства церковь не можетъ измѣрять гражданскими законами. Къ сожалѣнію, нерѣдко бываетъ, что бракъ, признаваемый церковію, не признается государствомъ, и—наоборотъ. Вина въ этомъ, впрочемъ, всею своею тяжестью падаетъ на государственное законодательство, которое, слѣдуя навществамъ, вводитъ несогласіе государства съ церковію тамъ, гдѣ его прежде не существовало и потому еще, что, съ христіанской точки зрѣнія, государственное законодательство должно руководствоваться высшими нравственными и религіозными максимами (правилами) церкви, а не наоборотъ“.

Католическими канонистами, какъ и канонистами православными, брачныя препятствія раздѣляются на двѣ группы: а) *impedimenta dirimentia* (препятствія, расторгающія или разрывающія бракъ) и б) *impedimenta impedientia* (препятствія, препятствующія или затрудняющія бракъ). Первыя совершенно не допускаютъ заключенія брака и дѣлаютъ бракъ недѣйствительнымъ, если онъ былъ заключенъ; послѣднія могутъ быть припятствіемъ къ заключенію брака, но заключенный при наличности ихъ бракъ не расторгается, хотя и влечетъ за собою нѣкоторыя непріятныя послѣдствія какъ для вступившихъ въ него супруговъ, такъ и для присутствующаго при его заключеніи священника. Въ средне-вѣковой католической каноникѣ были приводимы еще и другія дѣленія препятствій, какъ, напр., раздѣленіе на препятствія божескаго и человѣческаго права (*impedimenta divini juris et impedimenta humani juris*), препятствія публичныя и секретныя (*impedimenta publica et occulta*), препятствія абсолютныя и относительныя (*impedimenta absoluta et relativa*), препятствія позитивнаго человѣческаго права или церковныя (*impedimenta juris positivi humani seu ecclesias-*

tici), препятствія публичнаго права (*juris publici*), частнаго права (*juris privati*) и т. п.; но практическаго значенія такія дѣленія не имѣли.

Impedimenta dirimentia — препятствія разрывающія — находятся въ зависимости или отъ недостатка свободнаго состоянія, или отъ недостатка законной свободы, или отъ недостатка естественной способности къ брачному сожителюству. Поэтому въ католической каноникѣ они и дѣлятся на три класса. Къ первому классу принадлежатъ: существенная ошибка, насиліе и страхъ; ко второму классу — торжественный обѣтъ, цѣломудрія и брачный союзъ; къ третьему классу — импотенція, несовершеннолѣтіе, различіе религій, преступленіе, родство, общественное благоприличіе и тайное заключеніе брака.

Частнѣе всѣ эти брачныя препятствія представляются въ такомъ видѣ.

Существенная ошибка или заблужденіе, какъ препятствіе къ браку, можетъ относиться или къ лицу (*error personae*) или къ свойствамъ того лица (*error qualitatis in personam redundas*), съ которымъ желало вступить въ бракъ впадшее въ ошибку лицо. Ошибка относительно тождества лица, естественно, есть самое существеннѣйшее изъ всѣхъ препятствій къ браку: заключенный при наличности такого препятствія бракъ безусловно расторгается, какъ незаконный. Но подъ этимъ препятствіемъ разумѣется не только подмѣна одного лица другимъ, но и обманъ относительно состоянія даннаго лица, когда, напр., женихъ, выдававшій себя за мірянина, послѣ заключенія брака оказался бы монахомъ или клерикомъ высшаго посвященія. Что касается къ качествъ лица, относительно которыхъ возможна существенная ошибка, то здѣсь разумѣются не тѣ качества, которыя не имѣютъ непосредственнаго отношенія къ браку, какъ, напр., богатство, знатность происхожденія, кандидатура на престолъ и т. п., хотя бы обманутое лицо ради именно этихъ качествъ и думало вступить въ бракъ, и даже не моральныя достоинства лица, желающаго вступить въ бракъ, а тѣ свойства его, которыя имѣютъ близкое отношеніе къ существу брака, хотя бы о нихъ между желавшими вступить въ бракъ до заключенія брака и рѣчи не было. Сюда относятся, напр., сокрытыя обязательства по отношенію къ

третьему лицу, неизлѣчимая душевная болѣзнь, присужденіе къ позорному наказанію, беременность невѣсты отъ третьяго лица, даже ея добрачное нецѣломудріе и т. п. „Многіе канонисты“, говоритъ Вальтеръ (§ 305, стр. 657), „не признають ошибки существеннымъ или разрывающимъ препятствіемъ къ браку, опасаясь, чтобы чрезъ это не было предоставлено широкаго простора судейскому усмотрѣнію. Но если имѣть въ виду нравственное значеніе брака, какъ установленія для взаимнаго назиданія и усовершенствованія супруговъ, то эта цѣль не можетъ быть достигнута тамъ, гдѣ уже напередъ совершенно разрушенъ союзъ моральнаго уваженія и довѣрія такимъ грубымъ и преднамѣреннымъ обманомъ“. Впрочемъ, чрезъ существенную ошибку бракъ расторгается лишь тогда, если этого требуетъ обманутое лицо; если же оно примиряется съ своимъ положеніемъ, то заключенный бракъ можетъ оставаться въ силѣ.

Бракъ, заключенный *по принужденію*, противъ доброй воли одного изъ брачующихся лицъ, не можетъ быть признаваемъ законнымъ и дѣйствительнымъ. Такъ какъ въ добровольномъ согласіи брачующихся католическая церковь издавна полагаетъ самую сущность брака, то насиліе и страхъ (*metus reverentialis*) она признаетъ препятствіемъ къ браку разрывающимъ, такъ что если бы даже послѣ заключенія брака вынужденное къ нему лицо и примирилось съ своимъ положеніемъ, но фактъ принужденія сталъ общеизвѣстнымъ, то бракъ долженъ быть заключенъ заново по правиламъ Тридентскаго собора, дабы вынужденное къ браку лицо могло торжественно и открыто заявить, что оно остается въ бракѣ уже добровольно.

Похищеніе (*raptus*), по изъясненію католическихъ канонистовъ, если устраивается даже съ цѣлю бракосочетанія, является позоромъ для дома похищенной женщины, насильственнымъ вторженіемъ въ семейное право, тяжкимъ преступленіемъ противъ общественнаго порядка, а когда оно сдѣлано противъ воли похищенной, — насиліемъ, уничтожающимъ свободу брака. По римскому праву, со временъ Константина Великаго, за него наказывали смертною казнію, и если бы противъ него не протестовала даже сама похищенная, а ея родители дали согласіе на вступленіе похитителя въ бракъ съ ихъ похищенной дочерью, бракъ не

признавался дѣйствительнымъ. Право возбужденія судебного преслѣдованія за похищеніе невѣсты было предоставлено каждому. У германцевъ подвергаемы были гражданскому наказанію не только похитители-женехи, но и родители, и даже родственники ихъ, а церковь отлучала ихъ отъ общенія. Внослѣдствіи, впрочемъ, и по римскому праву суровость наказанія за похищеніе невѣсты была смягчена и смертная казнь была замѣнена ссылкойю. Но папа Иннокентій III уже призналъ дѣйствительнымъ бракъ похитителя съ похищенною, если послѣдняя давала на него согласіе, даже находясь еще во власти похитителя. Въ такомъ же смыслѣ высказался и Тридентскій соборъ.

Торжественный обѣтъ цѣломудрія и высшя посвященія (*impedimenta ordinis et voti castitatis*) уже съ IV вѣка признаются препятствіями, расторгающими бракъ какъ на Востокѣ, такъ и на Западѣ. Но въ католической церкви существуютъ различія между торжественными обѣтами цѣломудрія (*votum solemne castitatis*) и простыми (*votus simplex*). Торжественный католическій обѣтъ дается только 1., въ настоящемъ монастырѣ (*vera religio*), который отъ самого папы получилъ право принимать обѣты, 2., лицомъ, достигшимъ 16-лѣтняго возраста и пробывшимъ въ этомъ же монастырѣ не менѣе года, безъ перерывовъ, на испытаніи, въ качествѣ новиціата (послушника или послушницы), 3., въ письменномъ изложеніи, которое имъ дается въ руки лицу, уполномоченному на принятіе такого обѣта. Что же касается обѣтовъ, даваемыхъ въ другихъ монастыряхъ, то они признаются лишь простыми. Браки лицъ, давшихъ простые обѣты, католическая каноника хотя также считаетъ непозволительными, но дѣйствительности ихъ не отвергаетъ. Высшя посвященія, какъ мы знаемъ уже, получаютъ субдіаконъ, діаконъ и священники. За вступленіе въ бракъ эти лица отлучаются отъ церкви. Впрочемъ, наказаніе ихъ значительно ослабляется, если бракъ ихъ не консумированъ, и они отъ него отказываются. Въ тѣхъ государствахъ, гдѣ дѣйствуютъ законы о гражданскихъ бракахъ, браки католическихъ монаховъ и высшихъ клериковъ, вопреки постановленіямъ католической церкви, гражданскою властію признаются дѣйствительными.

Существующій бракъ по отношенію къ вновь заключаемому браку является препятствіемъ расторгающимъ (*impedimentum ligaminis*), потому что, установивъ моногамическій принципъ, христіанская церковь никогда не допускала одновременнаго существованія двухъ брачныхъ сожителствъ для однихъ и тѣхъ же лицъ. Только по смерти одного изъ супруговъ другой супругъ получаетъ свободу для вступленія въ новый бракъ. Но смерть супруга должна быть надлежащимъ образомъ удостовѣрена. Такими удостовѣреніями, по католической каноникѣ, опирающейся на инструкцію, изданную, по распоряженію папы Климента X, инквизиціонною конгрегаціею отъ 21 августа 1670 года, служатъ оффиціальныя документы или показанія двухъ, а въ крайнемъ случаѣ одного достовѣрнаго свидѣтеля-очевидца, или за неимѣніемъ таковыхъ, хотя свидѣтелей по слуху (*testes de auditu*). Документы, легализованные епархіальнымъ епископомъ, должны быть представлены отъ компетентныхъ лицъ: приходскихъ священниковъ, погребавшихъ умершаго супруга, начальниковъ больницъ и лазаретовъ, если умершіе лѣчились въ ихъ больницахъ или лазаретахъ, отъ капитановъ кораблей (для лицъ, умершихъ на корабляхъ), отъ воинскихъ начальниковъ (для убитыхъ въ сраженіяхъ). Подпись и печать епископа, легализовавшаго эти документы, въ свою очередь должны быть удостовѣрены компетентными лицами. Свидѣтели-очевидцы допрашиваются особыми, назначаемыми для того, лицами. Впрочемъ, въ крайнемъ случаѣ священникъ можетъ ограничиться и собственнымъ внутреннимъ убѣжденіемъ въ сдѣланномъ ему сообщеніи о смерти одного изъ супруговъ. Въ сомнительныхъ же случаяхъ епископъ долженъ обращаться за указаніями къ папѣ. Католическая церковь не расположена вообще признавать протестантскіе браки дѣйствительными, но въ данномъ случаѣ, по католической каноникѣ, и протестантскій существующій бракъ объявляется разрывающимъ препятствіемъ къ заключенію, при его наличности, новаго брака. Мало этого. Такъ какъ католическая церковь принципиально не признаетъ брачнаго развода, то протестантъ, разведенный съ своею законною женою, не можетъ вступить въ бракъ съ католичкою.

Импотенція (*impedimentum impotentiae*), по католической каноникѣ, также признается разрывающимъ препятствіемъ къ браку, потому что чрезъ нее не достигается главная (по римско-католическому катехизису) цѣль брака. Впрочемъ, католическіе канонисты отмѣчаютъ различные виды импотенціи, а именно: 1. импотенція естественная (*impotentia naturalis*), какъ дефектъ природы, и случайная (*intermissa*), происходящая отъ какихъ либо чрезвычайныхъ причинъ; 2. импотенція абсолютная (*impotentia absoluta*) и относительная (*relativa*), когда *copula* оказывается невозможною только для извѣстныхъ лицъ, а не вообще; 3. импотенція постоянная (*impotentia perpetua*) и временная (*impotentia temporalis*), т. е., излѣчимая, но съ опасностію для жизни или со грѣхомъ. Изъ всѣхъ этихъ видовъ препятствіемъ къ браку признается только импотенція абсолютная или постоянная. Она же можетъ быть и причиною расторженія брака. Съ импотенціею католическіе канонисты ставятъ въ связь и физическую неспособность къ супружескому сожитію вообще. Браки скопцовъ, евнуховъ, кастратовъ и спадоновъ (*spado-человѣкъ*, неспособный къ дѣторожденію и имѣющій этотъ недостатокъ отъ природы) признаются недѣйствительными; но безчадіе, само по себѣ, не есть препятствіе, разрывающее бракъ.

Несовершеннолѣтіе (*impubertas*), какъ *impedimentum aetatis*, въ католической каноникѣ только условно признается разрывающимъ препятствіемъ къ браку. Для вступленія въ бракъ требуется, чтобы женихъ имѣлъ 14-лѣтній возрастъ, а невѣста — 12-лѣтній. Определенія государственнхъ законодательствъ (въ Германіи, напр. по закону 6-го февраля 1875 года для мужчины назначенъ 20-лѣтній возрастъ, для женщины — 16-лѣтній) католическою церковію въ ея канонику не внесены. Мало того. Если бракъ заключенъ даже раньше церковнаго совершеннолѣтія и, не смотря на это, *copula carnalis* между супругами всетаки состоялась, то, хотя юридическое предположеніе и разошлось съ фактомъ дѣйствительности, бракъ остается въ силѣ, такъ какъ въ немъ оказалась на лицо не только духовная, но и плотская зрѣлость. По этой причинѣ нѣкоторые католическіе канонисты (напр., Вальтеръ) несовершеннолѣтія совсѣмъ не вносятъ въ число брачныхъ препятствій.

Различіе религіи (*impedimentum disparitatis cultus*) хотя и значится въ числѣ разрывающихъ препятствій къ браку, но католическая каноника рѣшительно воспрещаетъ только заключеніе браковъ между лицами католическаго вѣроисповѣданія и нехристіанами-евреями, магометанами и язычниками; смѣшанныхъ же христіанскихъ браковъ она лишь не одобряетъ, такъ какъ бракъ, и по ея истолкованію, въ своей полнотѣ, долженъ быть общеніемъ всѣхъ жизненныхъ интересовъ, чего при вѣроисповѣдной розни въ семьѣ достигнуть не возможно. Впрочемъ, академическія разсужденія на эту тему практической жизнью не оправдываются. Въ дѣйствительности католическое духовенство часто даже поощряетъ смѣшанные браки, такъ какъ оно умѣетъ ими пользоваться, какъ орудіемъ пропаганды и средствомъ для достиженія иныхъ своихъ цѣлей.

Къ препятствіямъ, расторгающимъ бракъ, католическая каноника причисляетъ и *преступленіе* (*impedimentum criminis*). Въ старинныхъ учебникахъ по католическому каноническому праву насчитывалось семь случаевъ, когда преступленіе являлось препятствіемъ къ браку. Случаи эти, для лучшаго запомнанія ихъ учащимися, излагались даже въ слѣдующемъ четверостишіи:

Incestus, raptus sponsatae, mors mulieris,
Susceptus propriae sobolis, mors presbyterialis,
Vel sit poeniteat solenniter, aut monialem
Accipiat: prohibent haec conjugium sociandum.

Теперь преступленіе признается препятствіемъ, разрывающимъ бракъ, только тогда, когда оно имѣетъ связь съ заключаемымъ бракомъ и отягчается особыми обстоятельствами. Сюда относится прежде всего прелюбодѣяніе, но опять-таки лишь тогда, когда прелюбодѣи, не принося раскаянія, дѣлаютъ попытку къ заключенію брака еще при жизни оскорбленныхъ супруговъ. Сюда же относится и умерщвленіе одного супруга другимъ; но и убійцѣ бракъ воспрещается не вообще, а только съ тѣмъ лицомъ, по уговору съ которымъ или ради котораго совершено убійство. Въ нѣкоторыхъ государствахъ, какъ, напр., въ Австріи, Германіи и Голландіи между прелюбодѣями бракъ безусловно воспрещенъ; въ Англіи, напротивъ, существуетъ законъ, по которому послѣ расторженія брака изъ-за пре-

любодѣянiя виновный въ прелюбодѣянiи *обязанъ* жениться на прелюбодѣйкѣ, съ которою онъ находился въ недозволительной связи.

О *родствѣ*, какъ препятствiи къ браку, нужно сказать слѣдующее. Католическая церковь различаетъ три вида родства: 1. родство кровное или естественное (*cognatio naturalis seu consanguinitas*), 2. родство духовное (*cognatio spiritualis*) и 3. родство по закону (*cognatio legalis*). Эти виды родства служатъ препятствiемъ къ браку, но — безусловно, а лишь въ извѣстныхъ границахъ. Въ книгахъ Св. Писанiя Ветхаго Заветъа — Левитъ и Второзаконiи — не указывается общаго исчисленiя степеней и поколѣнiй, какъ границъ родства, препятствующихъ вступленiю въ бракъ, а родственники обозначаются прямо названiями — „мать твоя“ или „жена отца твоего“, „сестра твоя“ или „дочь отца твоего“, или „дочь матери твоей“, „дочь сына твоего“ или „дочь дочери твоей“, „сестра матери твоей“, „жена брата отца твоего“ или „тетка твоя“ и т. д. Римское право ввело уже исчисленiе родства по степенямъ: по нему бракъ былъ воспрещенъ между родственникамъ въ прямой линiи безъ ограниченiя; въ боковой линiи — между роднымъ братьями и сестрами и между такими лицами, изъ которыхъ одно слѣдуетъ непосредственно за общимъ родоначальникомъ, а другое дальше отъ него (напр., дядя и племянница, тетка и племянникъ). Бракъ между двоюроднымъ братьями и сестрами былъ воспрещенъ императоромъ Теодосiемъ въ 385 году, — и этотъ законъ принятъ вселенскою церковiю. У германцевъ родство исчислялось не по степенямъ, а по поколѣнiямъ или числу членовъ; граница родства, служащая препятствiемъ къ браку, была опредѣляема у нихъ, впрочемъ, неодинаково: одни полагали ее въ шестомъ, а другiе въ седьмомъ членѣ. Римско-католическая церковь, съ самаго начала слѣдовавшая римскому законодательству, въ своихъ сношенiяхъ съ германцами также принимала ихъ способъ исчисленiя родства. Такое исчисленiе впоследствии было принято и въ Англии. Папа Александръ II въ 1065 году ввелъ его въ Италию. У франковъ запрещенiе вступать въ бракъ распространялось на дѣтей родныхъ братьевъ и сестеръ, т. е., на третье поколѣнiе, по прежнему германскому и теперешнему

римско-католическому исчисленію кровнаго родства, и даже на третье поколѣніе съ одной стороны и четвертое съ другой, т. е., на седьмую степень (по римскому же способу исчисленія).

Въ Испаніи бракъ между родственниками былъ вообще воспрещенъ въ виду постановленія закона Моисеева: „никто ни къ какой родственницѣ по плоти не долженъ приближаться съ тѣмъ, чтобы открыть наготу ея“ (Лев. 18, 6); по тутъ же испанскіе юристы съумѣли и обойти этотъ законъ, объявивъ, что шестою степенью родство совершенно оканчивается. По нынѣ дѣйствующей въ римско-католической церкви каноникѣ, основнымъ правиломъ по опредѣленію степеней родства служитъ положеніе: „*quo gradu distant personae a stipite, eo distant inter se*. Такимъ образомъ родные братья состоятъ между собою только въ первой степени родства (по православному исчисленію—во второй), двоюродные братья и сестры—во второй (по православному исчисленію—въ четвертой) и дядя съ племянникомъ—также во второй (по православному исчисленію—въ третьей), а сынъ троюроднаго брата приходится не въ седьмой степени родства, какъ считается по каноникѣ православной церкви, а только—въ четвертой, самъ же троюродный братъ—не въ шестой, а въ третьей; правнукъ роднаго брата—не въ пятой степени родства, а только—въ четвертой, т. е., родство считается не по двумъ линіямъ, а только по одной и, при неравенствѣ ихъ—дальнѣйшей („дальнѣйшая степень влечетъ болѣе близкую“). Что касается опредѣленія степени родства, какъ препятствія къ браку, то практика римско-католической церкви не всегда была одинакова. Въ VII вѣкѣ хотя браки были признаваемы дозволенными только въ пятой степени родства, но не были расторгаемы браки, заключенные и въ четвертой и даже въ третьей степени. Въ VIII вѣкѣ папа проианесь анаемѣ на всѣ браки, заключенные между родственниками, но для Германіи тотчасъ же сдѣлалъ исключеніе, ограничивъ свое запрещеніе четвертою степенью. Затѣмъ были запрещаемы браки не только въ шестой, но и въ седьмой степеняхъ. Въ Англии, гдѣ папа Григорій Великій запретилъ браки во второй степени, послѣдующіе папы распространили такое запрещеніе до седьмой степени. На четвертомъ Латеранскомъ соборѣ въ 1215 году папа Иннокентій III ограничилъ брачное препятствіе только четвертою

степенью родства, но и это препятствіе относится лишь къ родственникамъ по отцу; а по постановленію папы Григорія IX въ 1232 году, четвертая степень кровнаго родства не можетъ вообще служить препятствіемъ къ заключенію брака.

Кромѣ кровнаго родства римско-католическая церковь признаетъ разрывающимъ препятствіемъ къ браку и *свойство* (affinitas). Въ этомъ отношеніи она также слѣдовала первоначально римскому законодательству, воспрещавшему вступать въ бракъ съ мачехою, тещею, невѣсткою и падчерицею; но потомъ она стала запрещать вступленіе въ бракъ съ женою умершаго брата и сестрою умершей жены. Впослѣдствіи къ свойству были примѣнены всѣ тѣ постановленія, которыя имѣютъ значеніе и въ отношеніи къ кровному родству. Только папа Иннокентій III ограничилъ свойство, какъ препятствіе къ заключенію брака, четвертою степенью. Нынѣ между однимъ супругомъ и свойственниками чрезъ другого супруга никакого родства не признается. Для живущихъ въ конкубинатѣ препятствіемъ къ браку является только вторая степень (родители и дѣти).

Усыновленіе (adoptio) католическая каноника называетъ родствомъ *подражательнымъ* и нѣкогда трактовала его, какъ и родство кровное, въ числѣ брачныхъ препятствій, гдѣ оно было признаваемо гражданскимъ законодательствомъ. Но съ XII вѣка она признаетъ брачное препятствіе только 1) между усыновителями и усыновленными съ ихъ нисходящимъ потомствомъ (paternitas legalis), 2) между усыновленными и дѣйствительными дѣтьми усыновителя (fraternitas legalis) и 3) между усыновителемъ и женою усыновленнаго и между усыновленнымъ и женою усыновителя (affinitas legalis).

Духовное родство, какъ препятствіе къ браку, по постановленію Тридентскаго собора, признается только между воспріемниками и крестниками вмѣстѣ съ ихъ родителями, равно какъ между священникомъ и крещенными имъ лицами и ихъ родителями.

Проф.-прот. Т. И. Буткевичъ.

(Продолженіе будетъ).



Опытъ нравственнаго православнаго Богословія въ апологетическомъ освѣщеніи.

(Продолженіе *).

Если въ Свящ. Писаніи нѣтъ прямой заповѣди о молитвахъ за умершихъ, то ее можетъ замѣнять обычай молиться за усопшихъ, существующій въ Церкви отъ дней апостольскихъ. Древнія литургіи, это средоточіе христіанскаго общественнаго богослуженія всѣхъ временъ, начиная съ литургіи ап. Іакова, согласно свидѣтельству о молитвенномъ поминовеніи умершихъ, какъ о древнѣйшемъ апостольскомъ преданіи¹⁾. Въ древнѣйшихъ чинахъ литургіи *Василія Великаго* и *Іоанна Златоуста*, составленныхъ по образцамъ литургій еще болѣе древнихъ, также находится моленіе объ усопшихъ, одинаковое или сходное съ содержащимся въ нынѣшнихъ литургіяхъ этихъ святителей.²⁾ Въ молитвахъ на день Пятидесятницы св. *Василія Великаго* читаемъ: „Упокой души рабовъ Твоихъ, прежде усопшихъ, на мѣстѣ свѣтлѣ, на мѣстѣ злачнѣ, на мѣстѣ прохладенія: отоудуже отбѣже всякая болѣзнь, печаль и воздыханіе и учини души ихъ въ селеніяхъ праведныхъ, и мира и ослабленія сподоби ихъ: яко не мертвіи восхвалятъ Тя, Господи, ниже сущіи во адѣ исповѣданіе дерзнутъ принести Тебѣ, но мы живіи благословимъ Тя и молимъ, и очистительныя молитвы и жертвы приносимъ Тебѣ о душахъ ихъ“³⁾. И св.

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 20 за 1915 г.

1) См. Собраніе древн. лит. восточныхъ и западныхъ въ рус. пер. Вып. 1. Спб. 1874 г., стр. 182—183; вып. III. Спб. 1876 г., стр. 84; вып. V. Спб. 1878 г., стр. 62.

2) Собр. древн. лит. Вып. II. Спб. 1875 г., стр. 72, 88, 128.

3) См. Цвѣт. Тріодь, послѣд. на день Пятидесятницы.

Иоаннъ Златоустъ въ одной изъ бесѣдъ своихъ говорить: „Не напрасно установили апостолы, чтобы при совершении страшныхъ таинъ поминать усопшихъ. Они знали, что отъ этого много имъ выгодъ и много пользы. Когда весь народъ и священный ликъ стоитъ съ воздвѣніемъ рукъ и когда предлежитъ страшная жертва, то какъ не умолимъ Бога, прося за нихъ“ (умершихъ¹⁾.) Въ другой своей бесѣдѣ св. отецъ говоритъ собственно о пользѣ благотворенія, совершаемаго въ память умершаго грѣшника. „О немъ ли не будемъ плакать, скажи мнѣ? Кого ли не постараемся исхитить отъ опасностей? Есть, подлинно есть возможность облегчить его наказаніе, если пожелаемъ. Такъ, если будемъ совершать за него частыя молитвы; если будемъ *подавать милостыню*, — то, хотя онъ самъ былъ и недостойнъ, Богъ услышитъ насъ... Изъ собственнаго его имѣнія, изъ твоего, изъ чего хочешь, окажи помощь!.. Онъ не можетъ предъявить собственныхъ дѣлъ милосердія? Пусть будутъ хотя родственныя... Такимъ образомъ, жена можетъ ходатайствовать за него, съ дерзновеніемъ предъявивъ за него потребное для спасенія. Чѣмъ въ большихъ онъ виновенъ грѣхахъ, тѣмъ болѣе необходима для него *милостыня*. И не потому только, но и потому, что теперь она уже не имѣетъ такой силы, но гораздо меньше. Не все равно, творитъ ли ее кто самъ, или за него... Многие получили пользу отъ *милостынь*, совершаемыхъ за нихъ другими. Если они и не совершенно помилованы, то, по крайней мѣрѣ, получили нѣкоторое утѣшеніе.“²⁾

Впрочемъ, св. отцы и учителя церкви, говоря о благотворности молитвъ и приношеній нашихъ за усопшихъ, всегда предполагаютъ въ послѣднихъ воспримчивость къ этому, правую вѣру, истинное раскаяніе и хотя нѣкоторые начатки добра, которые подъ вліяніемъ нашего молитвеннаго поминовенія ихъ могутъ мало по малу развиться и принести свои плоды. Такъ, св. *Діонисій Ареопагитъ* пишетъ: „Молитвы святыхъ и въ сей жизни, а не только по смерти, дѣйствительны для тѣхъ, кои достойны святыхъ

¹⁾ Бесѣда III на посл. къ Филипп., т. XI, стр. 248. Изд. Слб. дух. Акад.

²⁾ Бес. 21 на Дѣян. Апост., т. IX, стр. 205—207. Изд. Слб. дух. Акад.

молитвъ¹⁾ *Бл. Августинъ* особенно боролся съ тѣмъ грубымъ пониманіемъ *очистительнаго* значенія милостыни, творимой въ память умершихъ, по которому какъ бы забываютъ самое важное во всякой добродѣтели — душевное расположеніе, и все вниманіе сосредоточиваютъ на мысли объ искупительномъ значеніи подаенія самого по себѣ. „Само собою понятно“, — пишетъ бл. отецъ, — „что тѣ, которыхъ праведники принимаютъ въ вѣчныя обители, не бываютъ настолько добродѣтельны, чтобы самая жизнь ихъ могла заслуживать помилованія безъ ходатайства святыхъ, и потому на нихъ тѣмъ очевиднѣе милость превозносится надъ судомъ. Однако, на этомъ основаніи не слѣдуетъ думать, чтобы въ вѣчныя обители принимался человѣкъ самый преступный, нисколько и никогда не измѣнившій своего образа жизни на лучшій или болѣе терпимый, благодаря тому, что списалъ благоволеніе святыхъ маммоною неправды, т. е. деньгами, или богатствомъ“²⁾

Естественно, поэтому, иногда спрашиваютъ: *о всѣхъ ли* умершихъ можно и должно творить молитвенное поминовеніе *съ надеждою* на благотворность поминовенія, или не о всѣхъ? „У Господа милость“, — говоритъ св. Псалмопѣвецъ, — „и многое у него избавленіе“ (Пс. 120,6). Поэтому общій отвѣтъ на поставленный вопросъ можетъ быть одинъ: въ волѣ Божіей находится — принять или не принять молитвы за тѣхъ или другихъ изъ усопшихъ. Что же касается того, *за всѣхъ ли* умершихъ можно и должно молиться, то Церковь, какъ особаго рода общественная организація съ своимъ собственнымъ жизненнымъ міросозерцаніемъ, съ своими порядками, правилами (дисциплиной) и цѣлями, отличающими ее отъ всѣхъ другихъ организацій, можетъ возносить свою *всенародную* молитву лишь за тѣхъ усопшихъ, которые умерли въ раскаяніи и общеніи съ нею. Не касаясь здѣсь вопроса о возможности спасенія для умершихъ внѣ общенія съ Церковью, мы во всякомъ случаѣ должны признать, что путь спасенія намъ указанъ христіанствомъ черезъ Церковь и совершенно ничего не открыто о какомъ — либо иномъ пути для человѣка послѣ его смерти. Поэтому-то Церковь и прекращала свои общенарод-

1) *Діонисій Ареопаитъ*. Церк. іерархія, гл. VII.

2) „О градѣ Божіемъ“, кн. XXI, гл. 27, стр. 337—338.

няя молитвы за лицъ умершихъ внѣ общенія съ нею, не обрекая, впрочемъ, этимъ ихъ на вѣчное осужденіе и гибель, но только предавая ихъ суду, а иначе милосердію Божию;¹⁾ ибо, по слову ап. Павла, „внѣшнихъ судить Богъ“ (1 Кор. 5, 13). Замѣчательно, что тотъ же самый *св. Иоаннъ Златоустъ*, который весьма настойчиво выясняетъ возможность и даже необходимость церковныхъ молитвъ за людей *живыхъ*, находящихся внѣ Церкви,²⁾ рассуждаетъ иначе, когда идетъ рѣчь о такихъ людяхъ уже *умершихъ*. Сказавъ о спасительности возносимыхъ Церковію молитвъ за усопшихъ, св. отецъ прибавляетъ: „но это говоримъ о тѣхъ, которые скончались въ вѣрѣ“. Даже умершіе въ состояніи еще оглашенія, по нему, лишены такой молитвенной помощи, и онъ совѣтуетъ подавать за нихъ бѣднымъ въ надеждѣ, что это можетъ доставить имъ нѣкоторую отраду.³⁾ *Св. Феодоръ Студитъ* воспретилъ поминать въ церковныхъ молитвахъ одного еретика, умершаго внѣ общенія съ Церковью.⁴⁾ И въ разныхъ древнихъ литургіяхъ, содержащихъ обычно молитвы за живыхъ заблудшихъ объ ихъ обращеніи, мы совершенно не встрѣчаемъ молитвъ о людяхъ умершихъ внѣ общенія съ Церковью. Со временъ глубокой древности на литургіи возносится церковно-общественная молитва лишь „о иже въ вѣрѣ почившихъ“... и о всякомъ душѣ праведнѣмъ, въ *вѣрѣ скончавшемся*“, — за „всѣхъ усопшихъ о надеждѣ воскресенія живота вѣчнаго.“⁵⁾ Но не

1) *Филарета м. Московскаго* „Разговоръ между испытующимъ и увѣреннымъ“. Ср. *Никанора, архіеп. херсонскаго*, „Посланіе“ въ Чт. люб. дух. просв. 1891 г. май—іюнь, стр. 284.—Есть, впрочемъ, въ нашей богословской литературѣ попытки и противоположнаго рѣшенія даннаго вопроса. (См. *В. А. Соколова*, „Можно-ли и должно-ли молиться въ церкви за усопшихъ—инословныхъ“. „Богослов. Вѣстникъ“ 1906 г. январь).

2) См. Бес. 6 на 1 посл. къ Тимошею, т. XI, кн. 2, стр. 658—659. Изд. Спб. дух. Академіи. 1905 г. Ср. *св. Иринея Лионскаго*, „Пять кн. противъ ересей, кн. 3, гл. 25. Сочиненія. Спб. 1908 г., стр. 316; *св. Густина Философа*, „Разговоръ съ Трифономъ іудеемъ“, гл. 18. „Памятники древн. христ. письменности“, т. III. М. 1862 г., стр. 172; Правила св. соборовъ съ толкованіями. Вып. V. М. 1903 г., стр. 591; Православное Исповѣданіе каеолч. и Апост. Церк. Восточной. ч. I. Отвѣтъ на вопросъ 92.

3) Бес. 3 на посл. къ Филипп., т. XI, стр. 248.

4) Добротолубіе, т. IV. М. 1889 г., стр. 643.

5) Чинъ литургіи I. Златоуста. Тоже и въ чинѣ литургіи Василія

совершаетъ и не можетъ совершать св. Церковь заупокойной общественной молитвы ни за тѣхъ, которые никогда не имѣли *вѣры* въ Искупителя (Мрк. 16, 16), ни за тѣхъ, которые при жизни явно и сознательно отпали отъ Церкви и умерли внѣ общенія съ нею (Евр. 6, 4—16; 10, 26—29), каковы отступники отъ христіанства, повинные въ хулѣ на Духа Святаго (Мө. 12, 30—32; Мрк. 3, 29; Лук. 12, 9—10) и въ грѣхѣ къ смерти (1 Іоан. 5, 16), вообще — всѣ тѣ, къ которымъ относятся слова Спасителя: „если и Церковь не послушаетъ, то да будетъ онъ тебѣ какъ язычникъ и мытарь“ (Мө. 18, 17) и заявленіе ап. Павла, что еслибы даже апостолы или ангелъ съ неба сталъ благовѣствовать людямъ не то, что они благовѣствовали, да будетъ анаэема (Гал. 1, 8) ¹⁾ Открытое объявленіе человѣка отпавшимъ отъ Церкви можетъ имѣть большое значеніе не только для него самого, разумѣется, еще при его жизни, но и для другихъ людей. „Обличеніе нечестія, по разъясненію св. *Афанасія Великаго*, — „служить и желающимъ даетъ поводъ къ благочестію здоровой о Христѣ вѣрѣ“... Осужденіе нечестія есть достаточное уже ко благочестію вѣдѣніе“ ²⁾. Наконецъ, не совершаетъ Церковь молитвеннаго поминовенія и за вольныхъ самоубійцъ, не отказывая, однакожъ, въ своихъ молитвахъ тѣмъ изъ нихъ, которые лишаютъ себя жизни въ душевномъ разстройствѣ и безуміи, но не въ грѣхѣ малодушія, подѣ вліяніемъ обиды или по какому-либо другому случаю.³⁾

Но, если вообще не допустимы въ Церкви *общественныя* молитвы за умершихъ внѣ общенія съ нею, то не возможны ли за такихъ людей молитвы *частныя* или домашнія? Для частной молитвы, исходящей отъ „милующаго

¹⁾ Это указаніе Апостола, по словамъ преосвящ. *Феофана*, служило и служить для Церкви правиломъ и руководствомъ, какъ поступать съ благовѣствующими иначе или лучше съ зловѣщающими и съ тѣми, которые сами охотно имъ послѣдуютъ. Смысль анаэемы тотъ, что подвергшійся ей извергается изъ Церкви и, становясь внѣ Церкви, не только лишается ея благодати, но и подвергается всѣмъ послѣдствіямъ безблагодатія, которое внѣ Церкви. Толкованіе посланія св. ап. Павла къ Галатамъ. М. 1880 г., стр. 64).

²⁾ Творенія, ч. II. Изд. 1902 г., стр. 104.

³⁾ 14 канонич. отвѣтъ св. Тимоея Александрійскаго. Правила св. отцевъ съ толкованіями. М. 1894 г., стр. 530—532.

сердца“ великихъ подвижниковъ христіанства,¹⁾ нѣтъ и не можетъ быть никакаго запрета. Опытные въ духовной жизни люди находили такую молитву за умершихъ, не принадлежащихъ къ Церкви, возможною, сами такъ молились и такія же наставленія давали другимъ. Извѣстный подвижникъ Востока св. *Макарій Великій* совершалъ молитву даже за языческихъ жрецовъ. Въ „Синоксаріѣ“ мясепустной родительской субботы разсказывается, что однажды преп. Макарій, найдя по пути въ пустыни сухой черепъ языческаго жреца, спросилъ его: „бываетъ ли когда во адѣ какое-либо чувство утѣшенія?“ и черепъ отвѣтилъ ему: „большое облегченіе имѣемъ, когда ты, отецъ, молишься за усопшихъ“, и св. отецъ сталъ еще болѣе молиться о нихъ.²⁾ Каково было содержаніе его молитвы за язычниковъ и когда она совершалась объ этомъ въ разсказѣ ничего не говорится. Но во всякомъ случаѣ, еслибы это была общецерковная молитва, пригодная для исполненія всеѣми, то о содержаніи ея должны были сохраниться свѣдѣнія, и самъ Макарій, естественно, научилъ бы ей другихъ, какъ это сдѣлано имъ, напр., относительно молитвъ утреннихъ и на сонъ грядущимъ, вошедшихъ во всеобщее употребленіе. Очевидно, что это была *частная* молитва, совершаемая въ тайной клѣткѣ сердца преподобнаго. По вопросу о частныхъ молитвахъ за людей, умершихъ внѣ общенія съ Церковью, высказывался въ благопріятномъ смыслѣ п. преосвящ. *Феофанъ*. Одно лицо обратилось къ нему съ вопросомъ, какъ поминать умершихъ въ сектантствѣ родителей. „Въ своей частной молитвѣ“, — писалъ ему еп. Феофанъ, — „поминайте ихъ и молитесь о нихъ, обращаясь къ безпредѣльной милости Божіей и ей предавайте ихъ участь. Въ церкви же нечего ихъ поминать. Церковь молится о чадахъ своихъ, да сохраняютъ вѣру свою и преуспѣваютъ въ ней, о сущихъ же внѣ Церкви молится — обратить ихъ къ вѣрѣ и присоединить къ Церкви. Какъ обращеніе сіе должно совершиться здѣсь на землѣ, то и сила сей молитвы ограничивается пребываніемъ на землѣ тѣхъ, о коихъ идетъ мо-

¹⁾ Творенія св. *Исаака Сирина*. Серг. Пос. 1911 г. Слово 48, стр. 205—206.

²⁾ Ср. Достопамятныя сказанія о подвижничествѣ святыхъ и блаженныхъ отцевъ. М. 1845 г.

литва... Предайте Богу участь родителей своихъ и молитесь о нихъ въ своей частной молитвѣ — сотворить съ ними по Божію милосердію и по вѣрѣ вашей въ сіе милосердіе.¹⁾ Другой великій русскій подвижникъ, Оптинскій старецъ о. Амвросій, имѣлъ случай дать подобный же совѣтъ по поводу молитвы за самоубійцу. Одной монахинѣ опъ писалъ, что по церковнымъ правиламъ поминать самоубійцу въ церкви не слѣдуетъ, а сестра и его родные могутъ молиться о немъ келейно, какъ Оптинскій же старецъ Леонидъ (въ схимѣ Левъ, сконч. въ 1841 г.) разрѣшилъ одному изъ почитателей своихъ, Павлу Тамбовцеву, отецъ котораго кончилъ жизнь самоубійствомъ. Выпиши эту молитву, и дай ее роднымъ несчастнаго. Намъ извѣстны, прибавляетъ о. Амвросій, случаи, когда молитва Леонидова многихъ успокаивала и утѣшала, и оказывалась дѣйствительною передъ Господомъ.²⁾

Въ разсужденіяхъ о молитвѣ за усопшихъ нерѣдко задаютъ еще вопросъ: возможна ли церковно-общественная молитва за усопшихъ—инославныхъ христіанъ? Въ нашей русской церкви дѣйствующими распоряженіями св. Синода разрѣшается православнымъ священникамъ провожать до кладбищъ въ ризахъ и опускать въ землю при пѣніи „Святый Боже“ тѣла умершихъ инославныхъ исповѣданій (католическаго, реформатскаго и лютеранскаго), если не окажется вблизи ихъ духовныхъ лицъ, въ уваженіе къ тому, что люди этихъ исповѣданій „ученіе евангельское содержатъ и надежду полагаютъ въ Христѣ Спасителѣ всего міра“³⁾ Отпѣваніе иновѣрныхъ христіанъ по чину православной Церкви можетъ быть совершаемо только въ слу-

¹⁾ Собраніе писемъ еп. Теофана. Вып. III. М. 1898 г. Письмо 479, стр. 128—129.

²⁾ Собраніе писемъ Оптинскаго старца іеросхимонаха Амвросія къ монашествующимъ. Вып. II. Серг. Пос. 1909 г. Письмо 338, стр. 106.—Самая молитва старца Леонида напечатана въ 1 приложеніи къ его жизнеописанію. „Душ. Чтеніе“ 1901 г., т. I. стр. 332.

³⁾ Указъ св. Синода отъ 24 авг. 1797 г. 1-е Полное Собраніе законовъ, № 18110. Это распоряженіе Синода съ тѣми или иными дополненіями повторялось затѣмъ въ его опредѣленіяхъ, 20 февр. 1800 г., 3 авг. 1817 г., 10 іюня 1818 г., въ опредѣленіи 10—15 марта 1847 г. съ дополненіями, предложенными м. Филаретомъ и, наконецъ, въ опредѣленіи 28 янв. 1904 г.

чаѣ обращенія ихъ въ православіе и послѣ исповѣди ихъ предъ православнымъ священникомъ¹⁾. Такая практика нашей Церкви согласна съ заповѣдью ап. Павла, не позволяющею имѣть религіознаго общенія съ людьми, не слѣдующими истинному ученію Христа (Тит. 3, 10) и завѣтамъ апостольскимъ (2 Фесс. 3, 14—15), и подтверждается многими правилами древне-вселенской Церкви (10 и 45 апост. пр.; 6 и 33 прав. Лаодик. соб. и др.)

Недопущеніе Церковію общепародной молитвы за усопшихъ иновѣрцевъ-христіанъ происходитъ не отъ недостатка вѣротерпимости и любви къ ближнимъ съ ея стороны, какъ это нѣкоторымъ представляется, а оттого, что, по словамъ св. Григорія Богослова, она не должна „заключать мира во вредъ ученію истины, уступая что-нибудь ради славы именоваться снисходительными“²⁾. Ни одна Церковь (не только православная) не можетъ допустить къ общенію съ собою лицъ къ ней не принадлежащихъ, въ таинствахъ и священныхъ обрядахъ, безъ отрицанія самой себя³⁾. Допустить полное безразличіе въ церковномъ общеніи между людьми разныхъ исповѣданій со стороны церкви значило бы самымъ дѣломъ признать, что для спасенія совершенно безразлично, къ какому бы вѣроисповѣданію кто не принадлежалъ. Такое признаніе было бы не выраженіемъ любви къ ближнимъ, а холодно-равнодушнымъ попустительствомъ, только прикрывающимся именемъ христіанской любви. „Иное дѣло терпѣть вблизи себя заблуждающихся“, — пишетъ преосвящ. Іоаннъ, — „ожидаая ихъ добровольнаго обращенія и заботясь о томъ, чтобы имѣть съ ними внѣшнее (гражданское) общеніе, иное—вступать съ ними въ без-

1) Указы св. Синода 1727 г. іюля 20 и 1730 г. мая 22.

2) Творенія, ч. IV. М., 1814 г., стр. 36.

3) „Дорожа своимъ достоинствомъ“, — пишетъ, напр., одинъ изъ лучшихъ католическихъ канонистовъ, — „церковь, предоставляя окончательную участь почившихъ суду Божию, не можетъ, однако, измѣнить своему основоположенію, состоящему въ томъ, чтобы не предлагать своихъ услугъ даже и въ случаѣ смерти тѣхъ, которые отвергали общеніе съ нею (церковью) при своей жизни“ (Walter, Lehrbuch d. Kirchenrechts. Bonn. 1871, s. 722).

различное общеніе въ вѣрѣ, что уже значить не ихъ обращаться въ православіе, а самому сомнѣваться въ немъ“¹⁾.

Надобно принять въ соображеніе и то, что совершеніе церковныхъ заупокойныхъ службъ по скончавшимся иновѣрцамъ было бы неумѣстнымъ и безцѣльнымъ. Чинъ церковнаго погребенія есть сознательная молитва опредѣленнаго содержанія, и уже въ силу этого она не можетъ быть примѣняема къ усопшимъ всѣхъ безъ различія исповѣданій. Примѣненіе церковнаго отпѣванія ко всякому христіанину, независимо отъ его вѣроисповѣданія, показало бы, что самому содержанію заупокойныхъ моленій не придается никакого значенія, и Богу можно пѣть что угодно, не справляясь съ смысломъ моленій. По словамъ одного изъ историковъ церковнаго богослуженія, въ православномъ обрядѣ погребенія среди умиленнѣйшихъ молитвъ ко Христу происходятъ трогательныя обращенія къ собравшимся на гробъ иногда отъ лица умершаго²⁾. Конечно, подъ формой этихъ обращеній въ уста почившаго вкладываются мысли и чувства, которыя онъ могъ высказать въ качествѣ члена своей Церкви имъ—своимъ собратіямъ по вѣрѣ, а не иновѣрцамъ. Но обращенія отъ лица скончавшагося члена Церкви въ погребальныхъ пѣснопѣніяхъ происходятъ не только къ оставшимся живымъ ея сочленамъ, но и къ Самому Христу Богу и къ предстательству передъ Нимъ Богоматери, чтобы Она умилостивила Его за душу въ православной вѣрѣ отшедшую. Неужели же можно обращаться съ подобною молитвою къ Божіей Матери относительно усопшихъ иновѣрцевъ, особенно такихъ, которые отвергаютъ и самыя молитвы за умершихъ (лютеране и реформаты). „Не странно ли было бы,“—пишетъ *м. Филаретъ*—„навязывать имъ духовную помощь, которой они не требуютъ, и которой они и существованія не признаютъ? Какую цѣль могутъ имѣть молитвы о такихъ усопшихъ, развѣ глумленіе лютеранскихъ и реформатскихъ догматиковъ“³⁾.

1) „Опытъ курса церковнаго законовѣдѣнія“. Т. 1, Спб. 1851 г., стр. 191—192.

2) *О. Флоринскій*. Исторія богослужебныхъ пѣсней православной восточной Церкви“. М. 1860 г., стр. 162.

3) См. „Правила о дѣйствованіи православныхъ священниковъ при погребеніи умершихъ р.-католическаго, лютеранскаго и рефор-

Впрочемъ, по отношенію къ нѣкоторымъ отдѣльнымъ лицамъ изъ усопшихъ инославныхъ христіанъ, именно „имѣвшихъ уваженіе и вѣру къ православнои Церкви, но скончавшихся внѣ единенія съ нею, въ утѣшеніе „присныхъ вѣрныхъ“, церковною властію дается разрѣшеніе творить молитву и по чинопослѣдованію православному, по „не открытую въ церкви, съ которою они открыто не соединились въ жизни, а *поминовеніе на проскомидіи и панихиды въ домѣ*“¹⁾.

Въ православнои Церкви отъ временъ апостоловъ существуетъ обычай поминать умершихъ преимущественно въ третій, девятый, сороковый день по смерти, а также по окончаніи года (въ день кончины)²⁾. (Обьяненіе этого обычая одни изъ церковныхъ учителей находятъ въ постепенномъ разложеніи тѣла умершаго по законамъ естества³⁾; другіе—въ состояніи души, въ продолженіе сорока дней странствующей по мытарствамъ, пока, наконецъ, въ сороковый день Небесный Судія не опредѣлитъ ей извѣстной участи до послѣднего суда⁴⁾; еще другіе—въ другихъ

масткаго исповѣданія“, 1847 г. 25 февр. Сбор. мнѣній и отзывовъ М. Филарета, т. VI.

¹⁾ См. Собраніе мнѣній и отзывовъ М. Филарета, т. VI, стр. 277—278. Ср. опредѣленіе св. Синода 1904 г. „Церков. Вѣдомости“ 1906 г., № 28.—Подробнѣе сказано о молитвахъ за умершихъ инославныхъ христіанъ у прот. *Н. Мамновскаго* „Правосл. Догматич. Богословіе“, т. III, стр. 692—700. Здѣсь же указана и литература этого вопроса (стр. 692, прим. 2). Въ дополненіе къ этой литературѣ мы можемъ назвать: ст. въ „Церк. Вѣдомостяхъ“ 1911 г., подъ заглавіемъ: „О молитвахъ православнои Церкви за умершихъ инославныхъ христіанъ“; и на брошюру *Е. Н. Воронца*: „Какъ и гдѣ молить Бога объ усопшихъ христіанъ не православнои Церкви?“ Харьковъ, 1914 г.

²⁾ Св. *Іоанна Дамаскина*, Слово объ усопшихъ въ „Христ. Чтеніи“ 1827 г., стр. 323. Ср. „Камень вѣры“ ч. I. гл. 3.—Обычай поминать усопшихъ въ извѣстные дни по своему началу восходитъ даже ко временамъ до-христіанскимъ (См. *С. Карпова*, „Историческій обзоръ поминальныхъ дней у древнихъ и новыхъ народовъ“. Тамбовъ, 1874). Древніе евреи поминали и оплакивали своихъ умершихъ въ теченіе трехъ, семи и тридцати дней послѣ ихъ смерти (Чис. 19, 11—12; 20, 29; Втор. 34, 8; 1 Цар. 31, 13; Сир. 22, 13).

³⁾ Тріодъ Пост., Синаксарь на субботу мясопустную.

⁴⁾ *Макарія Алекс.*, Слово объ исходѣ души въ „Христ. Чтеніи“ 1831 г., ч. 43, стр. 126—131.

весьма важныхъ событіяхъ и обстоятельствахъ. Такъ, *третинны* напоминаютъ намъ о *тридневной* смерти Первенца изъ мертвыхъ; *девятинны*—о *деяти* чинахъ ангельскихъ,—предстательствомъ коихъ душа усопшаго, по молитвамъ Церкви, можетъ быть сопричислена къ лику святыхъ и ангеловъ. *Сороковинны* или сорокоусты установлены по особенному уваженію къ *сороковому дню*, въ который оплакивалъ Израиль Моисея, и въ который Самъ Господь, по воскресеніи Своемъ изъ мертвыхъ, въ послѣдній разъ явившись апостоламъ, вознесся на небо, дабы и усопшіи удостоился свѣтлыхъ обителей блаженства. *Годинны*, наконецъ, установлены въ память кончины самого умершаго, какъ для *рожденія* его для *новой* жизни, и, слѣдовательно, для напоминанія намъ, чтобы наша любовь къ нему не старѣлась, а съ *каждымъ годомъ обновлялась* ¹⁾.

При поминаеніи умершихъ по древнему обычаю употребляется *коливо* или *кутія*, приготовляемая изъ пшеничныхъ зеренъ, подслащенныхъ медомъ и украшенныхъ разнаго рода плодами ²⁾. Пшеничныя зерна, какъ и всякія зерна и сѣмена, служащая символомъ *жизни* (Ср. Іоан. 12, 24; 1 Кор. 15, 36—38), указываютъ на то, что умершіи *живутъ душою* и нѣкогда, подобно посѣянному въ землѣ зерну, снова *возстанетъ и тѣломъ*; а зерна подслащенные означаютъ *сладость* вѣчной жизни для людей добродѣтельныхъ, внушая намъ, чтобы мы не *прилипали* къ земному, но стремились къ небесному ³⁾.

Мы скорбимъ у могилъ своихъ присныхъ, но позволительно ли съ христіанской точки зрѣнія скорбѣть и плакать объ умершихъ? „Касательно родныхъ“,—замѣчаетъ по этому поводу преосвящ. *Феофанъ*,—„надо не скорбѣть, по-

¹⁾ Постап. Апостольскія, к. VIII, гл. 42, и „Новая Скрижаль“, ч. IV, гл. 23, § 2.

²⁾ О древности этого обычая можно судить изъ читанной за умершихъ молитвы св. *Анастасія Великаго*, хотя не дошедшей до насъ, но упоминаемой *Вальсамономъ*, патріархомъ Антиохійскимъ XII в. (см. толков. Вальсамона на 4 правило Апостольское).

³⁾ Кромѣ цитир. сочиненій о молитвенномъ поминаеніи умершихъ можно указать еще на слѣдующія: *С. Потъкина*, „О молитвахъ за умершихъ“ въ приложеніи къ „Миссіонерскому Обзорѣнію“ за 1900 г., кн. 4; „О необходимости и спасительныхъ плодахъ поминаенія усопшихъ“ 1892 г. Изд. Аeon. русск. Печат. мон. и др.

добно неимущимъ упованія, хотя и *нельзя быть равнодушнымъ*“.¹⁾ Скорбѣть объ умершихъ и оплакивать разлуку свою съ ними—дѣло естественное. И слово *Изжіе* не возбраняетъ плача по усопшимъ, умѣряемаго духомъ вѣры (Спр. 38, 16—23. Ср. Іоан. гл. 14), напротивъ, представляетъ примѣръ сѣтованія даже праведниковъ надъ своими близкими покойниками (Быт. 23,2; 50,1—3, 10). Самъ І. Христосъ отдавалъ дань этой скорби и проливалъ слезы, и евангелистъ свидѣтельствуешь, что Онъ плакалъ у гроба друга Своего Лазаря, и не осуждалъ ни скорби Маріи, сестры его, когда она *плакала* о братѣ своемъ (Іоан. 11, 33—36), ни печали Маріи Магдалины, когда она въ пасхальное утро „стояла у гроба“ своего Учителя „и плакала“ (Іоан. 20, 11, 15). При погребеніи Стефана, перваго христіанскаго мученика, „мужи благоговѣйныя сдѣлали великій плачь по немъ“ (Дѣян. 8, 2).

Но мы не должны „скорбѣть, какъ прочіе не имѣющіе надежды“ на вѣчную жизнь (1 Тим. 4, 13). „Наклонныя къ *излишней* печали не должны“,—по словамъ *св. Василія Великаго*,—„указывать на слезы Господа. Ибо... слезы предложены намъ не въ законъ, предписывающій плакать, но въ самую пристойную мѣру и въ точное правило, по которому должны мы, оставаясь въ предѣлахъ естества, переносить скорбное честно и благопристойно... Душѣ слабой и ни мало не укрѣпляемой *упованіемъ на Бога* свойственно чрезъ мѣру надрываться и падать подъ тяжестью скорби.. Предоставь поступать такъ *неимѣющимъ упованія*“²⁾.

Чрезмѣрность горя и отчаянія въ этомъ случаѣ можетъ, такъ сказать, наносить ударъ самой вѣрѣ и представляетъ нѣчто въ родѣ открытаго отреченія отъ нея. Если когда, то именно въ этотъ торжественный моментъ, предъ лицомъ смерти, и нужно христіанину показать, что онъ достоинъ своей вѣры. „Я не запрещаю печали“,—говорилъ *св. Іоаннъ Златоустъ*,—„но запрещаю только чрезмѣрность скорби“³⁾ Уже во избѣжаніе всякихъ нареканій со стороны язычниковъ, мы должны воздерживаться отъ чрезмѣрныхъ внѣшнихъ проявленій скорби. „Мы плачемъ, а язычники говорятъ: какой же смыслъ имѣетъ то ученіе

¹⁾ „Начертаніе христіанскаго правоученія“, стр. 419.

²⁾ Творенія. Изд. 3. ч. IV. Серг. Посадъ 1892 г., стр. 56—57.

³⁾ Бесѣда „объ усопшихъ“.

о воскресеніи, которое у нихъ постоянно на устахъ“¹⁾. Допуская законныя проявленія скорби, Златоустъ настойчиво изобличалъ такія выраженія ея, которыя отзывались язычествомъ. „Будемъ плакать“,—говорилъ онъ,—„но безъ нарушенія благопристойности, какъ то: не будемъ рвать себѣ волосъ, обнажать рукъ, терзать лицо, надѣвать черныя одежды, а только будемъ въ душѣ тихо проливать слезы... Сія слезы—слѣдствіе *нужной любви*; а тѣ происходятъ отъ безумной страсти“²⁾. Въ другомъ мѣстѣ св. отецъ пишетъ: „Даже и *Еллинскіе* мудрецы (стоики), хотя не знаютъ ничего о воскресеніи, однакожь находятъ для себя *утѣшеніе*, говоря: переноси мужественно, случившагося нельзя перемѣнить и исправить плачемъ. А ты, слушающая высочайшія и назидательнѣйшія истины, не стыдишься малодушествовать больше оныхъ? Мы не говоримъ тебѣ: переноси мужественно, поелику случившагося перемѣнить нельзя; но говоримъ: переноси мужественно, ибо несомнѣнно, что умершій воскреснетъ“³⁾. Въ этомъ случаѣ нужно подражать тому, какъ относятся къ смерти истинные отшельники въ монастыряхъ. „И въ монастыряхъ“,—говоритъ св. Златоустъ,—„также умираютъ; иноки такъ же умираютъ, какъ и другіе люди; но смерть для нихъ не есть уже смерть. При звукѣ пѣнопѣній сопровождаютъ они умершихъ, и самаго погребенія они даже не называютъ тѣмъ именемъ, подѣ которымъ оно извѣстно у насъ. Они называютъ его не *выносомъ* (ἐκφορά), а своего рода *торжествомъ*—*προπομπή* (т. е. торжественнымъ шествіемъ, направляющимъ къ мѣсту вѣчнаго упокоенія со святыми). Когда имъ возвѣщаютъ о кончинѣ одного изъ нихъ, они исполняются радости и счастія; что я говорю?—никто изъ нихъ даже и не осмѣлится сказать: такой-то умеръ. Они, говорятъ: онъ упокоился—*τεταλειώται*, совершилъ свой путь“⁴⁾. Вотъ истинный образъ христіанской кончины.

Долгъ христіанской любви и уваженія къ умершимъ выражается и въ нѣкоторыхъ другихъ благочестивыхъ

¹⁾ Бес. „объ усопшихъ“. Ср. на посл. къ Евр. IV.

²⁾ Бес. 4 на посл. къ Филип., т. XI, стр.—Не допускалъ черныхъ одеждъ въ знакъ траура и св. *Amprianъ* въ „De Moralitate“, 20.

³⁾ Бес. 31 на Мс., т. VII.

⁴⁾ На 1 Тим. XIV.

дѣйствіяхъ. Въ этомъ отношеніи намъ долгъ: „или совѣмъ не говорить объ нихъ, или говорить одно хорошее, но никакъ не злословить, и не осуждать“¹⁾ (aut bene, aut nihil de mortuis dicere). „Щади своихъ ближнихъ, особенно же мертвыхъ“, — говоритъ св. Григорій Воголовъ, — „которые все оставили и не могутъ ничего тебѣ сдѣлать“²⁾. Тѣмъ болѣе мы должны сохранять добрую ихъ память въ потомствѣ (Ис. 111, 6—7; Притч. 10, 7; Сир. 11, 13; Мат. 26, 13), защищать ихъ честь въ случаѣ несправедливаго нападенія на нее, продолжать ихъ дѣло къ преуспеванію царства Божія на землѣ, съ благодарностію вспоминать объ ихъ добрѣ и стараться подражать ихъ добрымъ качествамъ (Сир. 13, 7), свято исполнять помертвную волю ихъ, выраженную или словесно, или въ письменномъ завѣщаніи, если только въ этомъ нѣтъ ничего противнаго чувству совѣсти и требованіямъ добродѣтели (Гал. 3, 15). И все это въ надеждѣ свиданія съ ними въ вѣчныхъ обителяхъ, гдѣ мы при извѣстныхъ условіяхъ будемъ встрѣчены и приняты друзьями, которыхъ мы приобрѣли себѣ на этомъ свѣтѣ (Лук. 16, 9)³⁾.

Такъ какъ мы состоимъ въ тѣсной духовно-физической связи не только съ предшествующими намъ поколѣніями, но и съ послѣдующими, то наша любовь должна обнимать и *потомковъ*, и въ числѣ ихъ, какъ гѣхъ, которые растутъ на нашихъ глазахъ, такъ и имѣющихъ родиться. Вѣдъ всѣмъ извѣстно, что нынѣшнее поколѣніе во многихъ отношеніяхъ съ одной стороны живетъ наслѣдствомъ (матеріальнымъ и духовнымъ), полученнымъ имъ отъ прежнихъ поколѣній, съ другой, — обязано уплачивать долгъ, оставленный ему послѣдними. Отсюда мы должны заботиться каждый о своемъ потомствѣ, чтобы передать ему доброе наслѣдство.

Первая забота наша въ отношеніи къ дѣтямъ и потомкамъ состоитъ въ томъ, чтобы сохранить и приумножить для нихъ силы — физическія и духовныя. Только народъ, передающій изъ поколѣнія въ поколѣніе крѣпость тѣ-

¹⁾ *Еп. Теофанъ*, „Начертаніе христ. правоученія“, стр. 419.

²⁾ Творенія, ч. I, стр. 363.

³⁾ Кромѣ цитиров. сочиненій о любви къ усопшимъ см. статью проф. А. А. Бронзова, „Наши отношенія къ умершимъ“ въ „Церк. Вѣстникъ“ № 14.

лесную и даровитость духовную, можетъ надѣяться на свою долговѣчность, на самостоятельность и видную дѣятельность въ исторіи человѣчества. Опытъ вѣковъ говоритъ, что унаслѣдованіе потомствомъ этого народнаго богатства обуславливается правильною и простою жизнію, трудолюбіемъ, умѣренностію, воздержаніемъ и нравственною чистотою предковъ.

Не менѣе усердно намъ слѣдуетъ заботиться и о томъ, чтобы сохранить для нашего потомства святую вѣру и благочестіе, добрые нравы, назидательные обычаи и преданія. Не эту ли заботу по отношенію къ потомкамъ имѣлъ въ виду и св. Псалмопѣвецъ когда въ пророческомъ созерцаніи своемъ говорилъ: „Потомство мое будетъ служить Ему (Господу), и будетъ называться Господнимъ во вѣкъ. Прийдутъ и будутъ возвѣщать правду Его, *которые родятся*, что сотворилъ Господь“ (Пс. 21, 31—32). Образецъ же подобной заботливости о тѣхъ, кто будетъ жить послѣ насъ, представляетъ намъ ап. Петръ, когда говоритъ: „Справедливымъ почитаю, доколѣ нахожусь въ этой тѣлесной хранищѣ, возбуждать васъ напоминаніемъ, зная, что скоро долженъ оставить храмину мою, какъ и Господь нашъ Іисусъ Христосъ открылъ миѣ. Буду же стараться, чтобы вы и послѣ моего отшествія всегда приводили это на память“. (2 Петр. 1, 13—15). По примѣру апостола и мы, вмѣстѣ съ нимъ унаслѣдовавшіе ту же самую вѣру Христову, должны заботиться о томъ, чтобы оставить своимъ дѣтямъ нѣчто такое, чего они могли бы твердо держаться (Ср. 2 Фесс. 2, 15) къ своему вѣчному и временному благополучію (Ср. 1 Тим. 4, 8), когда насъ самихъ уже не будетъ съ ними. И если бы мы совершенно ничего другого не могли оставить дѣтямъ въ наслѣдство, кромѣ христіанскаго наставленія и честнаго имени, то и это уже будетъ имъ въ *благословеніе Божіе*, споспѣшествующее всякой доброй дѣятельности и всякому преуспѣянію. „Ибо Богъ въ родѣ праведныхъ“ (Пс. 13, 5),—говоритъ Псалмопѣвецъ; „Я Господь, Богъ твой..., творящій милость до тысячи родовъ любящимъ Меня и соблюдающимъ заповѣди Мои“,—сказалъ еще въ пустынѣ Аравійской Самъ Богъ народу Израильскому (Исх. 20, 5—6).

Но, стараясь передать своимъ потомкамъ самое лучшее наслѣдство, мы въ то же время должны остерегаться, чтобы чрезъ свои многочисленныя и разнообразныя пороки, физическіе и нравственныя, не впасть въ тяжкій и неплатный долгъ передъ потомствомъ, которое по неволѣ обязано будетъ уплачивать его. Еще въ Ветхомъ Заветѣ Самъ Богъ говорилъ Израилю: „Я Господь, Богъ твой, Богъ ревнитель, наказывающій дѣтей за вину отцовъ до третьяго и четвертаго рода, ненавидящихъ Меня“ (Исх. 20, 5). И дѣйствительно, иерѣдко случается, что послѣдующія поколѣнія страдаютъ за грѣхи отцовъ своихъ. „Сколько прошло этихъ поколѣній, и сколько еще пройдетъ“,—замѣчаетъ по этому поводу архіеп. *Амеросій*,—„мы счесть не можемъ, но пора имѣть и жалость къ нимъ“¹⁾. Поэтому, ко многимъ безбожнымъ словамъ, какія когда либо произносились на землѣ, надобно отнести и пресловутое изреченіе изъ эпохи *Людовика XV*: „послѣ насъ хоть потоки“²⁾.

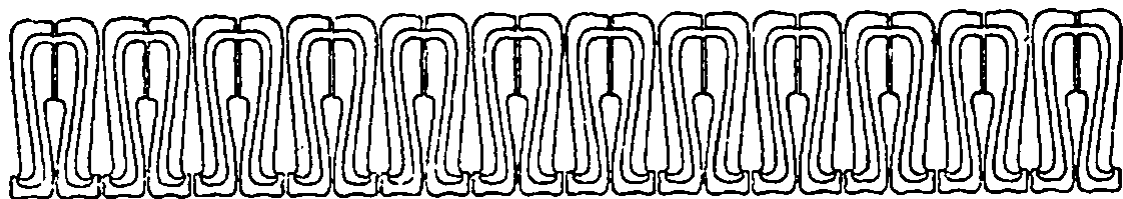
Проф.-Прот. Н. Стелецкій.

(Продолженіе будетъ).



¹⁾ Его слово „О нашихъ обязанностяхъ въ отношеніи къ потомству“ въ „Полномъ собраніи проповѣдей“, т. III. Харьковъ, 1902 г., стр. 104.

²⁾ *Мартенсенъ*, т. II, стр. 285.



О. Пирлингъ, какъ защитникъ папской системы.

По поводу книги О. Пирлинга. „Россія и папскій престоль“. Книга первая. Русскіе и Флорентійскій соборъ. Москва. 1912 г.¹⁾.

Появившаяся въ 1912 году книга о. Пирлинга подъ вышеуказаннымъ заглавіемъ несомнѣнно и интересна и не лишена научной цѣнности. Ея интересъ обусловливается тѣмъ, что въ ней затрагивается весьма важный вопросъ объ отношеніи русской церкви къ папскому престолу, начиная съ царствованія Ивана III и кончая царствованіемъ Ивана IV-го. Ея научная цѣнность обусловливается тѣмъ, что она написана на основаніи документовъ, которые недоступны обычному русскому ученому,—на основаніи документовъ, находящихся въ библіотекахъ: Ватиканской, Барберини, Кенигсбергской, Нюренбергской, Флорентійской, Венеціанской, Миланской, Женевской, Копенгагенской и др. Къ этому слѣдуетъ добавить и то, что о. Пирлингъ болѣе или менѣе основательно изучилъ обширную заграничную, преимущественно итальянскую литературу, имѣющую отношеніе къ изучаемому имъ вопросу и именнно труды: Regel'я, Cessoni, Zhishman'a, Haller'a, Syropoulos'a, Karge, Voigt'a, Reu-

1) Павелъ Пирлингъ—римско-католическій ученый—историкъ принадлежитъ къ иезуитскому ордену. Родился онъ въ Россіи и воспитывался въ одной изъ Петербургскихъ гимназій. Его литературная дѣятельность сосредоточивается преимущественно на характеристикѣ отношеній Россіи къ папскому престолу. Изъ работъ такого рода заслуживаютъ вниманія: 1) *La Russie et le saint Siègе* 1896—97. *Papes et tzars*. 1890. На русскомъ языкѣ кромѣ переведеннаго въ 1912 г. изслѣдованія *La Russie et s. Siègе* имѣются: 1) *Россія и Востокъ*. Царское бракосочетаніе въ Ватиканѣ. СПб. 1892; 2) *Статья объ Юріи Крыжаничѣ* (*Русское Обозрѣніе* 1896. Кн. 2).

mont'a, Klette, Legrand'a, Bandini, Rocholl'a, Pergenroether'a, Milanese, Schefer'a, Theiner'a, Gottlob'a, Parasienwicz'a, Korzeniowski, Fiedler'a, Muntz'a, Fabre и др., а также и литературу русскую по интересующему его вопросу: Каптерова, Попова, Макушева, Щербини, Тихомирова, Пеклюдова, Теплова, Дьяконова, Герберштейна, Ключевского, Замысловского, Жмакина, Тургенева, Щербачева, Пресвященнаго Макарія и др. Признавая все это, слѣдуетъ однакожь замѣтить то, что интересъ и научность книгъ о. Пирлинга не мало теряютъ оттого, что она въ нѣкоторыхъ мѣстахъ написана въ тенденціозномъ римско-католическомъ духѣ. Тенденціозность эту можно подмѣтить при болѣе или менѣе внимательномъ чтеніи книги, даже не вдаваясь въ обстоятельное обслѣдованіе тѣхъ первоисточниковъ, на основаніи коихъ она написана. Основную мысль своего сочиненія о. Пирлингъ высказываетъ на стр. 13-й въ словахъ: „Много вѣковъ минуло съ тѣхъ поръ, какъ арійцы, пришедшіе въ Европу, заняли ея обширную сѣверо-восточную равнину. На пространствѣ всей исторіи этихъ русскихъ славянъ *какая то таинственная сила влекла ихъ въ объятія Рима*“...

Объясняя смыслъ „объятій“ Рима, въ которыя невѣдомая сила якобы влекла Русь, римско-католическій ученый заявляетъ, что эти объятія Рима въ отношеніи къ Россіи проявлялись въ неоднократныхъ попыткахъ римскихъ первосвященниковъ соединить русскую церковь съ церковью римскою, или, лучше сказать, въ неоднократныхъ попыткахъ палъ подчинить первой вторую на почвѣ непремѣннаго признанія главенства въ церкви римскаго епископа.

Задаваясь вопросомъ о томъ, что служить основнымъ принципомъ дѣятельности всѣхъ палъ по отношенію къ Россіи въ указанномъ отношеніи, о. Пирлингъ отвѣчаетъ въ томъ смыслѣ, что этимъ принципомъ служить „единство церкви и нераздѣльность верховной власти римскаго первосвященника“. „Истина — одна“, пишетъ онъ. „Хранить ея святыню можетъ только одинъ ковчегъ. Такимъ ковчегомъ является единая истинная Церковь. Гдѣ же средоточіе этой церкви? въ Римѣ? Въ Константинополѣ? Быть можетъ въ Москвѣ, которая величаетъ себя третьимъ Римомъ? Для католиковъ существуетъ только одна истинная Цер-

ковъ. Это—та, которую утвердилъ Христосъ на незыблемомъ камнѣ Св. Петра. Она—одна хранительница великихъ обѣтованій, данныхъ всему христіанскому міру въ лицѣ главы апостоловъ и его законныхъ преемниковъ, епископовъ римскихъ. Объ этомъ учать вселенскіе соборы, о томъ же свидѣлствуютъ святые отцы восточной и западной церкви. Опору свою эти завѣты находятъ и въ церковной практикѣ первыхъ вѣковъ христіанства. Въ глазахъ римскихъ первосвященниковъ русская церковь, равно какъ и греческая, является лишь вѣтвью, отдѣлившееся отъ основного ствола. Вотъ почему они (папы) считали своимъ священнымъ долгомъ позаботиться о возстановленіи первоначальнаго единства. Правда восточная церковь унаслѣдовала отъ прошлаго свою іерархію, таинства, обряды. Пусть такъ: нужно согласиться лишь по нѣкоторымъ вопросамъ догматическаго характера,—особенно же относительно верховной власти папы, понимаемой не только въ смыслѣ почетной прерогативы, но и обязующей всѣхъ подчиняться его юрисдикціи. Отсюда беретъ свое начало обычная формула, предлагавшаяся греко-православнымъ всякій разъ, какъ возникалъ вопросъ о соединеніи церквей: единство вѣры при сохраненіи традиціонныхъ обрядовъ. Римская церковь не можетъ измѣнить ни юты въ тѣхъ священныхъ завѣтахъ, которые открыты ей и ввѣрены для нерушимаго храненія. Поэтому она категорически требуетъ безусловнаго признанія своей собственной доктрины. Тѣмъ большій либерализмъ обнаруживаетъ она по отношенію къ временной и преходящей сторонѣ культа, т. е. къ вопросамъ литургическаго характера и церковнаго права. Въ связи съ различными задачами своей политики какъ въ Византіи, такъ и въ Москвѣ, папы постоянно имѣютъ въ виду соединеніе церквей на указанныхъ выше условіяхъ. Объ этомъ говорятъ то прямо, то обинякомъ; во всякомъ случаѣ здѣсь основная цѣль, которую ставятъ себѣ преемники святого Петра“¹⁾).

Уже изъ только что приведенныхъ словъ о. Пирлинга о храненіи вселенской церкви только однимъ Римомъ явно проскальзываетъ тенденціозность книги римско-католическаго ученаго. Признавая только римскую церковь храни-

¹⁾ О. Пирлингъ. Россія и папскій престолъ. Стр. 8—9.

тельницей вселенской истины, о. Пирлингъ въ обоснова-
 ніе этой мысли ссылается на то, что только эта церковь
 основана на незыблемомъ камнѣ апостола Петра. Очевидно
 при этомъ утвержденіи разумѣются извѣстные слова изъ
 Евангелія Маттея XVI, 13—19: „И Я говорю тебѣ: ты Петръ,
 и на семъ камнѣ Я создамъ церковь Мою, и врата ада не
 одолѣютъ ея“. Но вѣдь п филологическій смыслъ этихъ
 словъ (Πέτρος—Петръ и πέτρα—камень) и почти общехри-
 стианское святоотеческое толкованіе ихъ (св. Аванасіемъ, Іоанн.
 Златоустомъ, Кирилломъ Александрійскимъ, блаж. Теодо-
 ритомъ, Ювеналіемъ Іерусалимскимъ, Максимомъ Исповѣ-
 никомъ, Анастасіемъ Синаитомъ, Іоанномъ Дамаскинымъ,
 блажен. Августиномъ, Амвросіемъ, Григоріемъ Великимъ,
 Бедою Достопочтеннымъ и др.) и даже толкованіе ихъ рим-
 скокатолическими богословами (Альбертомъ Великимъ, То-
 мою Аквинатомъ, Бонавентурой, Николаемъ Кузою, Виль-
 гельмомъ, Оккамомъ и папами: Николаемъ I, Іоанномъ VIII,
 Григоріемъ V, Урбаномъ IV, Александромъ III, Бонифа-
 ціемъ VIII, Климентом II, Целестиномъ II и др.) говорятъ
 противъ правильности ультрамонтанскаго пониманія при-
 веденныхъ словъ, такъ какъ изъ всѣхъ отцовъ и учителей
 древне нераздѣльной церкви только развѣ 2—3 (св. Ки-
 ріанъ, Епифаній и Астерій) относятъ эти слова къ апосто-
 лу Петру, какъ личности, но *безъ перенесенія ихъ на рим-
 скихъ епископовъ*. О. Пирлингъ далѣе признаетъ римскую
 церковь „хранительницей великихъ обѣтованій, данныхъ
 всему христіанскому міру въ лицѣ главы апостоловъ и
 его законныхъ преемниковъ, римскихъ епископовъ“. Но
 вѣдь о главенствѣ апостола Петра ни слова не говорится
 въ св. Писаніи, напротивъ, ясно свидѣтельствующемъ о
 томъ, что всѣ апостолы были равны между собою (Мѡ. XX,
 20—25; XVІІІ. 1—5; Мрк. ІХ, 33—36; Лк. XXII, 24—27) и
 потому они всѣ важнѣйшіе вопросы христіанской доктри-
 ны и церковной дисциплины рѣшали общимъ голосомъ.
 (Дѣян. XV). И еще меяѣ говоритъ св. Писаніе о томъ,
 что римскіе епископы являются законными преемниками
 ап. Петра, такъ какъ въ немъ совсѣмъ не говорится *ни о
 времени, ни о мѣстѣ, ни о способѣ передачи ап. Петромъ
 якобы первоверховныхъ правъ римскимъ первосвященникамъ*.
 Доказывая ту мысль, что римская церковь является „хра-

нительницей великихъ обѣтованій, данныхъ всему христіанскому міру въ лицѣ ап. Петра и римскихъ епископовъ“, о. Пирлингъ, далѣе, ссылается на то, будто объ этомъ „учагъ вселенскіе соборы, отцы восточной и западной церкви и церковная практика первыхъ вѣковъ христіанства“... Исторія рѣшительно говоритъ опять и противъ этихъ утвержденій о. Пирлинга. Вселенскіе соборы не только не признаютъ за римскою церковью авторитетъ „хранительницы великихъ обѣтованій, данныхъ всему христіанскому міру въ лицѣ ап. Петра и римскихъ первосвященниковъ, но и рѣшительно отрицаютъ это. Они ясно утверждаютъ ту мысль, что храненіе истины и рѣшеніе догматическихъ истинъ осуществимы только вселенскими соборами, какъ хранителями и выразителями голоса вселенской церкви. Лучшее всего это можно видѣть изъ Дѣяній V-го вселенскаго собора, въ конхъ говорится: „святые отцы, собиравшіеся на святыхъ четырехъ соборахъ, сообща устроили относительно возникавшихъ ересей и расколовъ, ибо истина можетъ быть обнаружена лишь съ помощью общихъ преній о вѣрѣ, когда каждый пользуется помощью ближняго, какъ говоритъ Соломонъ въ притчахъ: братъ, получающій помощь отъ брата, подобенъ твердому и высокому городу (Притч. XVIII, 19) и какъ свидѣтельствуется Самъ Господь: „истинно говорю вамъ, что если двое изъ васъ согласятся на землѣ просить о всякомъ дѣлѣ, то чего бы ни попросили, будетъ имъ отъ Отца Моего Небеснаго, ибо гдѣ двое или трое собрано во имя Мое, тамъ Я посреди нихъ (Мѣ. XVIII, 19--20) 1).

Поэтому вселенскіе соборы неоднократно пересматривали догматическіе вопросы, рачѣе разсмотрѣнные папами, (напр. связанные съ несторіанствомъ, монифизитствомъ, монофелитствомъ), подвергали разсмотрѣнію догматическія опредѣленія самихъ папъ (напр. Целестина, Льва I и Агапона) и даже подвергали анаѣмѣ нѣкоторыхъ римскихъ первосвященниковъ, зараженныхъ еретическими ученіями. (напр. Гонорія). Не менѣе ясно свое превосходство надъ римскими епископами вселенскіе соборы проявили въ томъ, что уравняли права ихъ съ правами другихъ патриарховъ

1) Дѣян. вселенск. соборовъ въ русскомъ переводѣ. Казань. т. V, стр. 159—160 и др.

востока и запада, какъ это видно изъ 6-го правила 1-го вселенскаго собора: „да сохраняются древніе обычаи, существующіе въ Египтѣ, Ливіи и Пентаполѣ, по которымъ александрійскіи епископъ имѣетъ власть во всѣхъ свѣхъ мѣстахъ, такъ какъ и у римскаго епископа—свои въ этомъ отношеніи обычаи. Подобнымъ образомъ и въ антиохійскомъ и въ другихъ округахъ да соблюдаются преимущества, принадлежащія извѣстнымъ церквамъ“... и особенно изъ 28 правила IV-го вселенскаго собора: „слѣдуя во всемъ опредѣленіямъ св. отцевъ..., мы опредѣляемъ и постановляемъ тоже самое о преимуществахъ святѣйшей церкви Константинополя, новаго Рима. Ибо и престолу древняго Рима отцы прилично дали преимущества, потому что онъ былъ царствующій городъ. Слѣдуя тому же побужденію и 150 боголюбивѣйшихъ епископовъ, предоставили равныя преимущества святѣйшему престолу новаго Рима, справедливо разсудивъ, чтобы городъ, почтенный царскимъ правительствомъ и синклитомъ, и имѣющій равныя преимущества съ древнимъ царственнымъ Римомъ, былъ возвеличенъ, подобно ему, и въ церковныхъ дѣлахъ будучи вторымъ по немъ“ 1)...

Рискованна ссылка о Пирлингъ и на отцевъ восточной и западной церкви, якобы также говорящихъ о римской церкви, какъ хранительницѣ великихъ обѣтованій, данныхъ всему христіанскому міру въ лицѣ главы апостоловъ и римскихъ первосвященниковъ. Въ дѣйствительности нельзя указать ни одного отца и учителя древне-нераздѣльной церкви, который бы ясно и рѣшительно выразилъ утвержденную авторомъ книги мысль. Изъ всѣхъ отцевъ и учителей церкви нѣкоторые призрачныя основанія имѣютъ ссылки римскихъ богослововъ на св. Иринея, который въ своемъ сочиненіи: *Advers. haeres.* III. 3, 1—3, говоритъ о римской церкви, что „къ сей церкви, ради высокаго достоинства, имѣетъ нужду приходить всякая церковь, т. е. отовсюду сущіе вѣрующіе, въ которой (поэтому) преданіе, истекающее отъ апостоловъ, всегда было хранимо сими отовсюду сущими вѣрующими—(ad hanc enim ecclesiam propter potiore principitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est, eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt

1) Дѣян. Вселенск. соборовъ. Т. 4-й 1878. стр. 151.

undique, conservata est ea quae est ab apostolis tradita) и на св. Киприана Карфагенскаго, который въ Ep. 40 ad plebem (Migne. Patrol. curs. compl. ser. lat. t. III. Pg. 336) пишетъ: „Одинъ есть Богъ и одинъ Христосъ и церковь одна и каѳедра, основанная по слову Господа на камнѣ одна (Deus unus est et Christus unus et una ecclesia, et cathedra una super petram Domini voce fundata. Сравни. Ep. 70 ad Januarium. Migne. Patrol. curs. compl. ser. lat. t. III. Pg. 1043; Ep. 73 ad Jubajanum. Migne. Patrol. curs. compl. ser. lat. tom. III. Pg. 1114) и который именуетъ римскую церковь „корнемъ и матерію каѳолической церкви“ (radix et matrix ecclesiae catholicae (Ep. 55 ad Cornel. Migne. Patrol. curs. compl. ser. lat. tom. III Pg. 818; сравни. Ep. 45 ad Cornel. Migne. Patrol. curs. compl. ser. lat. tom. III. Pg. 710). Всѣ приведенныя мѣста однакожъ говорятъ лишь о *первенствѣ римской церкви* среди другихъ церквей, но отнюдь не о главенствѣ ея среди другихъ церквей, какъ это доказано и западными протестантскими и старокатолическими учеными ¹⁾ и учеными русскими. ²⁾ Подобное толкованіе приведенныхъ словъ изъ твореній упомянутыхъ св. отцовъ слѣдуетъ признать болѣе правильнымъ потому, что оно, это толкованіе, согласуется съ извѣстными отношеніями св. Иринея Лионскаго

¹⁾ Изъ протестантскихъ ученыхъ можно указать на Herzog'a. Real. Enzycl. 1857. B. VII. S. 52; Baur'a. Geschichte der christlichen Kirche. 1863 B. I. S. 277; Has'e. Kirchengeshichte auf der Grundlage akad. Vorl. 1885 B. I. S. 434—435; Gueseler. Lehrbuch der Kirchengeschichte. B. I. S. 213—215; Kurtz'a. Lehrbuch der Kirchengeschichte. 1890. B. I. S. 157. Изъ старокатолическихъ ученыхъ можно указать на Dollinger'a. Erwägungen für die Conciliums. S. 8—9; Friedrich'a. Tagebuch Nordlingen. 1871. S. 371; Langen'a. Geschichte der römischen Kirche bis zum Pontif. Leos I. 1881. S. 170—173. Сравни. проф. Ѳ. А. Кургановъ. Свидѣтельствовадь ли Ириней, еп. Лионскій, о приматствѣ и непогрѣшимомъ учительствѣ римской церкви — въ частности ея первосвященника?

²⁾ Авдія Востоковъ. Объ отношеніи римской церкви къ другимъ христіанскимъ церквамъ и ко всему человѣческому роду. Т. I. стр. 136; Никаноръ. Разборъ римскаго ученія о видимомъ палскомъ главенствѣ въ церкви. 1871, стр. 184—187; проф. Бѣляевъ. О католицизмѣ. 1889 г. стр. 108; особенно проф. Кургановъ, у котораго находимъ наиболѣе обстоятельное толкованіе словъ св. Иринея въ его брошюрѣ: Свидѣтельствовадь ли св. Ириней, еп. Лионскій, о приматствѣ и непогрѣшимомъ учительствѣ римской церкви, въ частности ея первосвященникъ?

и св. Кипріана Карфагенскаго къ римскимъ епископамъ во время споровъ о времени празднованія Пасхи и перекрещиваньи еретиковъ. И наконецъ, напрасна ссылка о Пирлинга и „на практику первыхъ вѣковъ“, якобы говорящую въ пользу абсолютностическихъ стремленій римскихъ первосвященниковъ. Тѣже споры о времени празднованія Пасхи и перекрещиваньи еретиковъ, напротивъ, рѣшительно говорятъ противъ указанныхъ стремленій папства, потому что притязанія папъ во время этихъ споровъ подчинить своей практикѣ другія церкви встрѣтилъ рѣшительное оппозиціонное отношеніе со стороны представителей другихъ не только восточныхъ, но даже и западныхъ церквей, въ частности и со стороны тѣхъ первоіерарховъ христіанской церкви, на которыхъ ультрамонтанская пресса ссылается какъ на защитниковъ папистическихъ тенденцій. Не менѣе тенденціозенъ авторъ книги и въ своихъ дальнѣйшихъ сужденіяхъ относительно взаимоотношеній между западноримскою и восточнорусскою церквями. Доказывая ту мысль, что будто бы „какая то таинственная сила влекла Русь въ объятія Рима“, о. Пирлингъ идетъ въ своей книгѣ настолько далеко, что даже признаетъ фактъ осуществленія соединенія русской церкви съ римскою на извѣстномъ Фераро-Флорентійскомъ соборѣ 1439 г. „Какъ бы ни смотрѣли греческая и русская церкви на указанный соборъ, пишетъ онъ, онѣ все-таки должны согласиться въ томъ, что фактъ соединенія церквей въ 1439 году осуществленъ, и если эти церкви потомъ отказались признать указанный фактъ, то встали въ противорѣчіе сами себѣ.“ „Поэтому „какое бы видное мѣсто ни занималъ Флорентійскій соборъ, пишетъ о. Пирлингъ, въ лѣтописяхъ гуманизма, еще большее значеніе имѣетъ онъ для исторіи церкви, и при томъ, уже съ теологической точки зрѣнія.... Явившись на смѣну бурныхъ собраній въ Базель, онъ содѣйствовалъ возвышенію папства въ глазахъ всей Европы. Мало того, взоры *всего востока* обратились благодаря собору къ тому же Ватикану. Вотъ почему не разъ высказывалось мнѣніе, что созывая Флорентійскій соборъ, Евгений IV руководился чисто политическимъ расчетомъ: онъ де желалъ раздавить непокорныхъ базельцевъ и демонстрировать предъ всѣмъ свѣтомъ побѣдоносную силу Рима. Допустимъ, что въ намѣреніяхъ папы

входило обуздать своихъ опасныхъ противниковъ. Во всякомъ случаѣ однако онъ стремился со всѣмъ рвеніемъ апостола къ установленію мира между двумя церквами... Такъ или иначе рѣшенія Флорентійскаго собора всегда сохранять свою силу и цѣнность“... На немъ „благодаря безусловно справедливому и теоретически принятому обѣими сторонами принципу—было достигнуто единство вѣры при различіи въ обрядахъ“....¹⁾ Не трудно видѣть то, что и эти разсужденія о. Пирлинга очень далеки отъ истины. Дѣло въ томъ, что вселенскость всякаго собора зависитъ отъ соблюденія трехъ условій: 1) если онъ имѣетъ законныхъ представителей отъ всѣхъ входящихъ въ вселенскую церковь помѣстныхъ церквей, 2) если эти представители выражаютъ голосъ своихъ церквей и 3) если постановленія того или другого собора признаны вселенскою церковью, какъ выражающія голосъ ея. Слѣдовательно и Ферраро-Флорентійскій соборъ, утвердившій унію между восточной и западной церквами, дѣйствительно имѣлъ бы всегдашнюю силу въ своихъ рѣшеніяхъ для восточно-русской и греческой церквей, если бы онъ 1) имѣлъ законныхъ представителей отъ этихъ церквей, 2) если бы эти представители выражали голосъ ихъ церквей и 3) если бы постановленія указаннаго собора были приняты общимъ голосомъ русской и греческой церквей. Ничего подобнаго не находимъ, даже если мы прослѣдимъ исторію Ферраро-Флорентійскаго собора въ изложеніи самого о. Пирлинга. Представителемъ русской церкви на этомъ соборѣ, по его свидѣтельству, былъ митрополитъ Исидоръ. Говоря о сборахъ этого митрополита, признаваго на Ферраро-Флорентійскомъ соборѣ унію между церквами, нашъ авторъ признаетъ, что самое отправленіе его на этотъ соборъ совершилось „*вопреки волю и русскаго народа и великаго князя Василія II-го*“. Мнѣнія перваго, т. е. русскаго народа, выразили тогдашніе лѣтописцы, которые въ сборахъ Исидора на соборъ „*видѣли внушенія злого духа*“... Равнымъ образомъ и великій князь Василій II-й, по мнѣнію о. Пирлинга, „выразить лишь общее мнѣніе своихъ единоверцевъ, когда объясняясь съ Исидоромъ (по поводу его отъѣзда на соборъ) заявилъ митрополиту, что нѣтъ особыхъ причинъ къ посѣщенію Флорентійскаго собора, потому что VII все-

¹⁾ О. Пирлингъ. Цит. соч. стр. 75--76.

ленскій соборъ окончательно установилъ апостольскую веру“... И такъ какъ Исидоръ все-таки настаивалъ на своемъ рѣшеніи ѣхать на соборъ, то великій князь, въ концѣ концовъ уступивъ ему, однакожь потребовалъ, чтобы митрополитъ „не измѣнилъ на соборѣ вѣрѣ святого Владиміра, чтобы онъ остерегался отступить отъ нея въ чемъ бы то ни было: ибо всякое повнество будетъ не по сердцу государю“ и что „Исидоръ далъ клятву выполнить это условіе“¹⁾...

Спрашивается теперь, выполнилъ ли Исидоръ эту свою клятву? Явился ли вѣрнымъ выразителемъ вѣроученія русской церкви на Ферраро-Флорентійскомъ соборѣ и осуществилъ ли слѣдовательно своимъ поведеніемъ на указанномъ соборѣ второе условіе вселенскости собора? О. Пирлингъ волей неволей даетъ отрицательный отвѣтъ на эти вопросы. По его свидѣтельству, митрополитъ Исидоръ на указанномъ соборѣ призналъ ученія объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына, о намѣстничествѣ св. Петра и о чистилищѣ, т. е. такіе вѣроисповѣдныя пункты, которые всегда русскою церковью признавались еретическими. Этотъ его поступокъ былъ тѣмъ болѣе незаконенъ, что другой представитель русской церкви на Ферраро-Флорентійскомъ соборѣ Авраамій, епископъ Суздальскій, согласно свидѣтельству русскаго попа Симеона, сопровождавшаго на соборъ Исидора, „упорно отказывался дать свою подпись подъ актомъ уніи“ и только „восемь дней, проведенныхъ въ заключеніи, внушили ему иныя мысли: волей неволей подписался и онъ“²⁾...

Въ виду такого противорѣчія дѣйствиі Исидора на Ферраро-Флорентійскомъ соборѣ духу русской церкви эти дѣйствія его, само собою попятно, вызвали рѣзкій протестъ противъ себя въ Россіи и такимъ образомъ не было выполнено и третье условіе вселенскости Ферраро-Флорентійскаго собора... Волей неволей сознается въ этомъ и авторъ книги. Появленіе Исидора въ Москвѣ и отношеніе къ нему русскихъ людей онъ изображаетъ такими словами. „Когда Исидоръ во время первой же литургіи упомянулъ имя Евгенія IV, царь Василій былъ неприятно пораженъ этимъ нововведеніемъ. Но его возмущеніе достигло высшей степени, когда

1) О. Пирлингъ. Цит. соч. стр. 63—64.

2) О. Пирлингъ. Цит. соч. стр. 88.

• Писидоръ въ концѣ службы прочелъ буллу единенія, подписанную іерархами Востока и Запада. Этотъ актъ подтверждалъ опасенія, родившіяся въ Кремль наканунѣ собора... Дѣйствительность даже превосходила ихъ. Развязка этой сцены была чрезвычайно трагична. Православный князь обрушился на митрополита, именуя его ереснымъ прелестникомъ, хищнымъ волкомъ. Въместо того, чтобы принять, согласно обычаю, благословеніе владыки, Василий приказалъ заточить его въ Чудовъ монастырь подъ постоянное наблюденіе... „Нѣтъ никакихъ основаній, продолжаетъ далѣе о. Пирлингъ, утверждать, что Василий руководился при этомъ чувствами мести или дѣйствовала подъ вліяніемъ личной злобы. Какъ бы ни были ошибочны его убѣжденія, они прочно установились и были вполне искренни. Свои главныя обвиненія противъ Писидора Василий изложилъ письменно. Онъ обвинялъ митрополита въ томъ, что русскую церковь онъ предалъ вѣроотступной Римской и призналъ отрицаемое княземъ первенство папы“¹⁾... Въсѣтъ съ великимъ княземъ и московское духовенство на особомъ соборѣ, по свидѣтельству о. Пирлинга, „подвергло разсмотрѣнію его ученіе, представлявшее изъ себя не что иное, какъ тезисы Флорентійскаго собора. Оно было огульно отвергнуто, какъ еретическое и соблазнительное“²⁾...

Но если, такимъ образомъ, согласно повѣствованію самого же о. Пирлинга, митрополитъ Писидоръ и на соборѣ Ферраро-Флорентійскій поѣхалъ вопреки желанію великаго князя, и на этомъ соборѣ утвердилъ ученія, всегда признававшіяся еретическими въ русской церкви, и по возвращеніи съ собора былъ единодушно осужденъ русскою церковью, то очевидно, согласно свидѣтельствамъ опять таки самого Пирлинга, Ферраро-Флорентійская унія должна являться и является для русской церкви *незаконнымъ актомъ*, а потому и ссылки на нее какъ на доказательство того, что русская церковь въ силу этой унии признала авторитетъ римскаго епископа, лишены всякаго смысла. Тоже слѣдуетъ сказать и объ отношеніи греческой церкви къ тому же Ферраро-Флорентійскому собору. Самъ о. Пирлингъ признаетъ, что *ни этомъ соборѣ не было представителей,*

1) О. Пирлингъ. Цит. соч. стр. 100.

2) О. Пирлингъ. Цит. соч. стр. 101.

выразившихъ голосъ греческой церкви. На немъ присутствовалъ императоръ Византін Іоаннъ II Палеологъ, но единственнымъ побужденіемъ къ посѣщенію имъ указаннаго собора было желаніе получить помощь отъ папы, а чрезъ него отъ западныхъ государствъ въ борьбѣ съ турецкимъ султаномъ, въ силу чего „миръ (съ Римомъ), купленный дорогою цѣною, онъ—Іоаннъ II считалъ лишь временнымъ перемиріемъ“¹⁾. И значитъ, религіозные интересы для императора съ точки зрѣнія самого автора книги не имѣли никакого значенія. Объ этомъ свидѣтельствовало, по мнѣнію о. Пирлинга, и все поведеніе императора во время засѣданій собора. Въ теченіе всего собора „императора, шлетъ о. Перлингъ, занимало лишь одно — какъ бы получить использовать свой досугъ. Недовольный лошадыми, представленными ему палой, онъ купилъ породистаго коня для Гуделы и съ такимъ увлеченіемъ предавался охотѣ, что привелъ въ отчаяніе всѣхъ окрестныхъ жителей, которые, боясь окончательнаго истребленія своей дичи, подали жалобу маркизу Никколо“²⁾... О церковныхъ представителяхъ греческой церкви на Ферраро-Флорентійскомъ соборѣ самъ же о. Пирлингъ выражается, что они „являлись нахлебниками папы“, и потому римскій первосвященникъ „могъ дѣлать съ ними все, что хотѣлъ“³⁾. Но если такимъ образомъ, по признанію самого же о. Пирлинга, на Флорентійскомъ соборѣ 1439 года не было вѣрныхъ выразителей ученія греческой церкви, то значитъ и для указанной церкви, какъ и для церкви русской, этотъ соборъ не можетъ имѣть вселесскаго значенія.

Еще яснѣе можно видѣть это изъ отношенія греческой церкви къ Флорентійской уніи по заключеніи послѣдней и по возвращеніи бывшихъ на ней греческихъ депутатовъ. По свидѣтельству автора книги, Флорентійская унія вызвала противъ себя въ Константинополѣ рѣшительное оппозиціонное отношеніе. Еще до прибытія греческихъ делегатовъ, бывшихъ на соборѣ, прибывшая въ Константинополь „булла Евгенія IV (о соединеніи церквей) встрѣтила энергичный отпоръ... Не смотря на оффиціальную поддержку импера-

1) О. Пирлингъ. Цит. соч. стр. 55.

2) О. Пирлингъ. Цит. соч. стр. 68.

3) О. Пирлингъ. Цит. соч. стр. 70.

тора, его брата Константина и новаго патріарха Митрофана, сторонники уніи не встрѣчали сочувствія въ массѣ. Ихъ презрительно клеймили именемъ „опрѣсноковъ — и латинствующихъ“, въ каковыхъ эпитетахъ „выражалась глубокая въжовая ненависть къ римской церкви. Наоборотъ, противниковъ уніи — деспота Димитрія, Марка Ефесскаго, монаховъ Синая и Аѳона во главѣ съ Георгіемъ Схоларіемъ превозносили похвалами. Передъ этимъ систематическимъ страстнымъ и несокрушимымъ сопротивленіемъ всё усилія колеблющагося и лишеннаго разумныхъ совѣтовъ императора, по Пирлингу, оказались безплодными“¹⁾. Въ особенности это обнаружилось, по его мнѣнію, въ Константинополѣ и вообще въ Греціи по возвращеніи въ Царьградъ императора и другихъ сторонниковъ уніи во главѣ съ кардиналомъ Исидоромъ, бывшимъ московскимъ митрополитомъ. Немедленно же по прибытіи въ Константинополь кардиналъ Исидоръ, по словамъ о. Пирлинга, имѣлъ возможность убѣдиться въ томъ, что „непріязнь къ уніи въ Греціи была настолько велика, что съ нею было почти невозможно бороться, такъ какъ оппозиціоннымъ отношеніемъ къ уніи были заражены всё классы общества до императорскихъ приближенныхъ включительно. Многіе были готовы провозгласить девизъ Луки Нотары, наиболѣе значительнаго и виднаго сановника: лучше тюрбанъ, чѣмъ тіара“... Самъ Исидоръ, по Пирлингу, понималъ, что рѣзкій образъ (въ пользу уніи) только возбудитъ волненіе умовъ, и поэтому выражаетъ готовность идти на всякія уступки и даже, по словамъ Дуки, былъ не прочь подвергнуть пересмотру Флорентійскій договоръ. Эта умѣренность, а также приближеніе неотвратимой опасности помогли Исидору побѣдить общественное мнѣніе, хотя, замѣчаетъ о. Пирлингъ, можетъ быть, эта побѣда была лишь видимой... такъ какъ съ помощью своихъ сторонниковъ (Феофана Палеолога, Іоанна Аргиропула, Михаила Апостолія и др.). „Исидоръ хотя 12 декабря провозгласилъ генетиконъ, т. е. духовный миръ съ латинянами“, однакожь это провозглашеніе генетикона не было общественнымъ актомъ. „Въ этотъ день, пишетъ о. Пирлингъ, въ храмѣ св. Софіи было совершено торжественное богослуженіе, во время его имени паны Николая и па-

¹⁾ О. Пирлингъ. Цит. соч. стр. 105—106.

тріарха Григорія сочетались въ молитвахъ, возсылаемыхъ во время св. литургіи. Подъ величавыми сводами византійскаго собора раздавались тѣ же слова, какія нѣкогда звучали въ Санта Марія дель Фіоре. Императоръ и большая часть дворянства стояли за унію. Отнынѣ она становилась государственною религіею. *Но ничего народнаго не было въ этомъ торжествѣ. Не воцарился миръ въ душахъ, не сложили оружія враждебныхъ партій.* Напротивъ, пока шло богослуженіе въ храмѣ св. Софіи, народныя волны хлынули къ монастырю Пантократора. Народъ хотѣлъ узнать, что скажетъ Схоларій—въ монашествѣ Геннадій. Отвѣтъ инокъ извѣстенъ. Онъ не пожелалъ выйти изъ своей кельи и вывѣсилъ на ея дверяхъ анагемъ латинянамъ и угрозы вѣроотступникамъ. Слова Схоларія, полныя яду, дышали негодованіемъ и гнѣвомъ. Они еще болѣе разожгли страсти и возбудили умы. *Съ этого дня глубокая пропасть легла между обѣими сторонами*¹⁾... Но если такимъ образомъ, согласно свидѣтельству самого Пирлинга, греческая церковь, какъ и церковь русская, отказалась признать въ опредѣленіяхъ Флорентійскаго собора выраженіе ея вѣрованій, то значитъ и для нея эти опредѣленія явились мертвою буквою. Странно послѣ этого говорить о томъ, что будто, какъ утверждаетъ о. Пирлингъ, греческая, какъ и русская церковь, теперь отрицающая главенство римскаго епископа, встала въ противорѣчіе сама себѣ. Не менѣе рѣшительно основная мысль Пирлинга о томъ, что какая то таинственная сила всегда будто бы влекла русскую церковь въ объятія Рима, опровергается и исторіей взаимоотношеній русской церкви къ папскому престолу при царяхъ Иванѣ III, Василіѣ Ивановичѣ и Іоаннѣ IV Васильевичѣ.

Разбираясь въ заявленіяхъ нѣкоторыхъ западныхъ богослововъ, что будто указанные цари искали уніи съ римскою церковью, о. Пирлингъ съ горечью, вопреки указанной своей мысли взаимоотношеній русской церкви къ царскому престолу, въ своей книгѣ доказываетъ, что ссылки на упомянутыхъ царей *напрасны*. Слѣдуетъ это сказать, по его мнѣнію, прежде всего о царѣ Иванѣ III-мъ. На него какъ на сторонника уніи указываютъ потому, что онъ былъ женатъ на Зоѣ (Софѣ) Палеологъ, дочери послѣдняго греческаго деспота

1) О. Пирлингъ. Цит. соч. стр. 115—116.

Ѳомы, который, какъ и его дочь, были сторонниками Ферраро-Флорентійской уніи. Останавливаясь на этомъ фактѣ женитьбы московскаго царя на греческой царевнѣ, о. Пирлингъ доказываетъ, что женитьба царя Ивана III на Софьѣ Палеологъ была совершенно лишена какихъ либо уміатскихъ религіозныхъ стремленій. Видно это, по мнѣнію о. Пирлинга, уже изъ одного того, что устройтеlemъ брака Софьи Палеологъ съ Иваномъ III былъ извѣстный Виссаріонъ Никейскій, котораго передъ смертью Ѳома сдѣлалъ своимъ душеприказчикомъ съ порученіемъ устроить судьбу дѣтей Андрея, Манупла и Зои¹⁾. Очень серьезно относясь къ этой своей роли душеприказчика, Виссаріонъ, по Пирлингу, усердно искалъ царственнаго жениха для Зои и среди другихъ остановился на царѣ Иванѣ III-мъ, главнымъ образомъ потому, что съ помощью этого брака ему хотѣлось привлечь Іоанна III-го къ союзу съ западными государями для борьбы съ турецкимъ султаномъ, находившимся въ то время на высотѣ своего военнаго могущества и угрожавшаго порабощеніемъ всей западной Европы.

Съ другой стороны и Іоаннъ III, по Пирлингу, былъ не прочь всунуть въ брачныя узы съ Софьей Палеологъ опять не по религіознымъ мотивамъ, а по мотивамъ чисто политическимъ, потому что Иванъ III „преступилъ традиціонныя границы своей власти и явился создателемъ самодержавія²⁾... И такъ какъ Софія была дочерью послѣдняго Палеолога, слѣдовательно наслѣдницею византійской имперіи, то Иванъ III, вступая въ бракъ съ нею, такимъ образомъ не только возвышалъ свою власть въ Россіи, но и утверждалъ за собою права на византійскую имперію, что даже и было признано за московскимъ царемъ, не только въ Россіи, но и на западѣ, напр., въ 1478 году венеціанскимъ сенатомъ во время переговоровъ этого послѣдняго съ Иваномъ III по поводу утвержденія союза съ цѣлью крестоваго похода противъ турокъ. И подданные Ивана III, по Пирлингу, должны были скорѣе радоваться, нежели изумляться| браку Ивана съ греческою царевною, такъ какъ, съ одной стороны, союзъ подобнаго рода являлся не первымъ въ лѣтописяхъ страны... и такъ какъ, съ другой стороны, этотъ бракъ лѣстилъ на-

1) О. Пирлингъ. Цит. соч. стр. 155.

2) О. Пирлингъ. Цит. соч. стр. 173.

ціональной гордости русскихъ, поскольку съ Царьградомъ соединялись воспоминаія, связывались надежды“¹⁾...

Что же касается вопроса о томъ, не хотѣлъ ли бракомъ съ Софіей Иванъ утвердить унію съ римскою церковью и пожертвовать своими православными убѣжденіями, какъ утверждаютъ нѣкоторые изъ тогдашнихъ западныхъ писателей (Джіакомо Маффеи де Вольтерра), то на этотъ вопросъ, отвѣтъ, по Пирлингу, *можетъ быть только отрицательный*. „Самая снисходительная критика, по его мнѣнію, не можетъ допустить того, чтобы *великій князь Иванъ осмѣлился подчиниться святому Престолу или пожелалъ бы реформировать русскую церковь*... Высокомѣрный характеръ Ивана, его приверженность русской церкви, наконецъ всѣ событія его княженія находятся въ явномъ противорѣчьи съ такими документами. Подобный образъ дѣйствій долженъ былъ бы казаться князю не только посягательствомъ на вѣру, но и униженіемъ. Наконецъ, паства митрополита Филиппа менѣе всего была сторонницею Флорентійской уніи и латинской церкви“²⁾... Яснѣе всего эта прочность Ивана III въ православіи при женитьбѣ на Софіи Палеологъ, по мнѣнію о. Пирлинга, сказывается на томъ, что онъ, не взирая на протесты римскаго первосвященника, на иждивеніи котораго дотолѣ жила греческая царевна, потребовалъ, чтобы послѣдняя при вступленіи въ бракъ съ нимъ отрѣшилась отъ латинства и приняла православіе. Софія Палеологъ исполнила это требованіе и навсегда, по Пирлингу, *сдѣлалась православной*.

Объ этомъ, по Пирлингу, свидѣтельствуется не только тотъ фактъ, что царевна исполняла всѣ внѣшніе обряды православія, но и тотъ, что, судя по лѣтописи, она „едва ли не извѣдала чудесъ... Для полнаго счастья Ивану не хватало сына. Удрученная супруга отправляется на богомолье въ Троице-Сергіевъ монастырь. Тамъ въ экстазѣ видѣнія ей^{*} удается вымолить желанную милость. Другимъ доказательствомъ (православнаго) благочестія Софіи, по Пирлингу, могутъ служить совѣты, которые она давала дочери своей Еленѣ, бывшей замужемъ за католическимъ государемъ“³⁾...

1) О. Пирлингъ. Цит. соч. стр. 173. 265—266.

2) О. Пирлингъ. Цит. соч. стр. 184—8.

3) О. Пирлингъ. Цит. соч. стр. 273—274.

литовскимъ княземъ Александромъ Ягеллономъ. Не взирая на рѣшительныя требованія папъ, Александра VI, Юлія II и Пія III, чтобы русская царица, при вступленіи въ бракъ съ литовскимъ княземъ, отказалась отъ православія, Елена, благодаря настоянію своихъ родителей Ивана III и Софіи, не соглашалась принять ни католическіе обряды, ни принципы Флорентійскаго собора. Она стояла не только за свои греческіе обряды, но и за православную вѣру¹⁾...

Не подтверждается основная мысль книги о. Пирлинга о якобы всегдашнемъ стремленіи Россіи къ союзу съ папскимъ престоломъ и царствованіями Василя III-го и Іоанна IV Васильевича. Можно видѣть это опять таки изъ самой книги автора. При Василя III, по Пирлингу, въ силу все болѣе усиливавшихся въ западной Европѣ турокъ и возрастающемъ могуществѣ русскаго государства, папы неоднократно отправляютъ въ Россію посольства, чрезъ посредство коихъ дѣлаютъ московскому царю настойчиво предложенія принять Флорентійскую унію и выступить на борьбу съ общехристіанскимъ врагомъ-турецкимъ султаномъ. Въ 1517, 1518 и 1519 гг. съ такого рода предложеніемъ были отправлены папами Львомъ X и Климентомъ VIII о. Николай Шенбергъ, его братъ Димитрій Шенбергъ, Дитрихъ и др. Посольства эти однакожь не имѣли успѣха: „великій князь (даже) отказался отъ разсмотрѣнія религіозныхъ вопросовъ“²⁾, хотя и дорожилъ хорошими отношеніями съ римскимъ епископомъ вслѣдствіе ожесточенной борьбы съ тогдашнимъ польскимъ королемъ изъ-за западныхъ русскихъ областей, которыя польскій король старался подчинить своей власти. „Его преданность греческой вѣрѣ, по Пирлингу, была непоколебима³⁾... Объясняется это, полагаетъ тотъ же писатель, тѣмъ, что „московскій государь, по свидѣтельству такого безпристрастнаго наблюдателя какъ Герберштейнъ, питалъ къ римскому первосвященнику какую то исключительную ненависть. Онъ такъ мало былъ склоненъ признать за нимъ права всемірнаго судьи, что просто именовалъ его учителемъ римской церкви⁴⁾... Римская курія, стремившаяся привлечь Василя III-го къ

1) О. Пирлингъ. Цит. соч. стр. 285—286.

2) О. Пирлингъ. Цит. соч. стр. 302.

3) О. Пирлингъ. Цит. соч. стр. 306.

4) О. Пирлингъ. Цит. соч. стр. 335.

униі, поэтому, по взгляду о. Пирлинга, *руководилась чистыми химерами*" 1)...

Еще менѣе серьезно можно говорить, по взгляду о. Пирлинга, о симпатіяхъ къ римской церкви преемника Василія III Ивана IV Грознаго. И къ нему точно также отправляютъ посольства, въ лицѣ Штейнберга, Шлитте, Канобіо и другихъ, которымъ вмѣняется римской куріей въ обязанность привлечь русскаго царя въ унию, но всѣ эти посольства не достигали желанной цѣли. „Мы видимъ, пишетъ о. Пирлингъ, Грознаго въ блестящую эпоху его царствованія. Попъ Сильвестръ и Алексѣй Адамышевъ пользуются при дворѣ исключительнымъ вліяніемъ. Ни того, ни другого (однакожь) нельзя заподозрить въ тяготѣніи къ св. Престолу. Во главѣ русской церкви (въ это время) стоитъ знаменитый митрополитъ Макарій, въ глазахъ котораго латиняне-вѣроотступники. Въ 1547 году митрополитчій столъ занятъ Іоною, непримиримымъ противникомъ кардинала Исидора. Соборъ 1551 г. выпускаетъ подъ именемъ Стоглава цѣлый сборникъ постановленій, санкціонированныхъ Иваномъ. Каждая страница, всякая строка этого памятника проникнуты исконнымъ московскимъ духомъ и враждою къ латинской ереси. Самъ Иванъ по поводу взятія Казани въ 1552 году даетъ полный просторъ проявленію своихъ православныхъ чувствъ. Преданность вѣрѣ отцовъ характеризуетъ всю жизнь царя, не смотря на распущенность его нрава. За утвержденіемъ своего царскаго титула онъ обращается къ византійскому патріарху. Военныя неудачи не заставляютъ его поколебаться. Правда, встревоженный побѣдами польскаго короля Стефана Баторія, Иванъ обращается къ посредничеству Григорія XIII-го для заключенія перемирія. Но, не смотря на двусмысленное письмо къ папѣ, въ религіозномъ вопросѣ царь остается непоколебимъ. Когда посланный папы упоминаетъ о дѣлахъ вѣры, обсужденіе ихъ откладывается до заключенія перемирія. Но лишь только условія подписаны сторонами, начинаются бурные, хотя и бесплодные споры о вѣрѣ. Думать, что Иванъ былъ доступнѣе и сговорчивѣе въ моментъ славы, чѣмъ въ эпоху бѣдъ, значитъ, по Пирлингу, *совершенно не понимать его характера*" 2)...

1) О. Пирлингъ. Цит. соч. стр. 336.

2) О. Пирлингъ. Цит. соч. стр. 377—378.

Вообще, по мнѣнію современника Ивана IV-го польскаго короля Сигизмунда, „русскаго труднѣе обратить (въ латинство), чѣмъ еврея, хотя упрямство сыновъ Авраамовыхъ вошло въ пословицу“¹⁾...

Ниспровергая собственными разсужденіями ту основную мысль своей книги, будто въ русской церкви было искони стремленіе къ соединенію съ Римомъ, о. Пирлингъ вмѣстѣ съ тѣмъ представляетъ малоубѣдительныя объясненія того, почему все-таки въ Россіи за разсматриваемый имъ періодъ встрѣчаются грубыя проявленія антагонизма въ средѣ русскіхъ людей къ папскому престолу. Причины этого о. Пирлингъ полагаетъ въ томъ, что папская курія въ своихъ стремленіяхъ „сталкивалась съ вѣковыми предубѣжденіями, съ рутиною, съ привычными злоупотребленіями государственной власти. Преодолѣть все это было тѣмъ труднѣе, чѣмъ больше сказывалось здѣсь самодовольнаго невѣжества въ вопросахъ богословскаго знанія, а порою самыхъ наивныхъ предразсудковъ“²⁾... Особенно большое значеніе въ данномъ отношеніи, по Пирлингу, имѣли злоупотребленія государственной власти. „Свѣтскіе правители произвольно назначали епископовъ, созывали соборы, брали на себя руководство церковными реформами. Такимъ образомъ концепція духовной власти—самостоятельной въ своей сферѣ и отвѣтственной только передъ Богомъ—рушилась, уничтожаясь практикою, обрекавшей церковь на самое желкое рабство. Конечно, могущество мірской власти въ дѣлахъ церкви могло только льстить государямъ; ограничить свой произволь въ этой сферѣ или совсѣмъ отказаться отъ него было бы для нихъ слишкомъ тяжелой жертвой“³⁾... Кратко говоря, причинъ, препятствующихъ союзу русской церкви съ римскою, по Пирлингу, было двѣ: 1) невѣжество русскаго народа, въ частности клира и 2) гнетъ на русскую церковь свѣтской власти.

Мнѣ думается, приведенное авторомъ книги объясненіе не можетъ быть признано состоятельнымъ. Правда, конечно, то, что и русское общество и русскій клиръ за эпоху XIV—XVI вв. не блистали особенно высокимъ образованіемъ.

1) О. Пирлингъ. Цит. соч. стр. 411

2) О. Пирлингъ. Цит. соч. стр. 9—10.

3) О. Пирлингъ. Цит. соч. стр. 9.

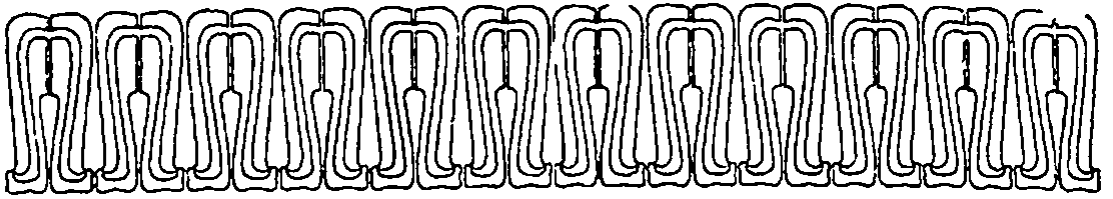
Но вѣдь тѣмъ же не отличались и западное общество и западный клиръ той же эпохи. Съ другой стороны и русскіе люди и особенно клирики въ Русской церкви данной эпохи если не въ свѣтскихъ, то по крайней мѣрѣ въ церковныхъ наукахъ уже вовсе не были такими малообразованными, какими представляегъ ихъ о. Пирлингъ. Въ Россіи за ту же эпоху встрѣчалось не мало лицъ, которыя хорошо разбирались въ вѣроисповѣдныхъ особенностяхъ православной и римской церкви. Объяснялось это, можетъ быть, тѣмъ, что на многихъ епископскихъ кафедрахъ въ то время въ Россіи возсѣдали духовныя лица изъ Греціи, гдѣ просвѣщеніе религіозное было не ниже, чѣмъ на западѣ. Правда, эти лица не рѣдко перемѣшивали вѣроисповѣдныя особенности догматическаго характера съ особенностями обрядовыми, но тоже наблюдалось и у западныхъ ученыхъ въ силу самаго характера господствовавшего въ то время на востокѣ и на западѣ просвѣщенія. Еще менѣе основательно другое соображеніе, представленное авторомъ книги въ объясненіе грубыхъ проявленій антагонизма русскаго общества къ римскому престолу за изслѣдуемый ими періодъ: гнетъ отъ свѣтской власти. Конечно, гнетъ этотъ былъ, но уже во всякомъ случаѣ не настолько великъ, чтобы онъ совершенно убивалъ какую либо свободу религіозныхъ убѣжденій въ русскомъ обществѣ. Напротивъ, даже наиболѣе ревнивые къ своей власти московскіе цари, стремясь всякаго рода мѣрами уничтожить стремленія бояръ къ ограниченію самодержавной ихъ власти, въ тоже время не стѣсняли религіозныхъ убѣжденій своихъ подданныхъ, коль скоро они не посягали на чистоту Православія. Отсюда все они, начиная съ тишайшаго Алексѣя Михайловича и кончая суровѣйшимъ Іоанномъ Грознымъ, относились съ уваженіемъ къ представителямъ православной церкви—патріархамъ и митрополитамъ. Послѣдніе были за нѣкоторыми немногими исключеніями для нихъ ближайшими и наиболѣе цѣнными совѣтниками. Въ указанномъ отношеніи положеніе представителей Православной церкви въ Россіи за рассматриваемое время было во всякомъ случаѣ лучше, чѣмъ положеніе представителей римской церкви на западѣ. Въ то время какъ въ Россіи въ періодъ времени съ XII—XV вв. представители свѣтской власти за малыми исключеніями жили въ мѣрѣ въ предста-

вителями церковной власти, на западѣ за тотъ же періодъ происходила жестокая борьба между западными императорами и римскими епископами, во время которой на папскомъ престолѣ появляется одновременно по двое и трое папъ, о печальномъ положеніи коихъ лучше всего можно судить по двумъ печальнымъ явленіямъ, относящимся къ исторіи папства за указанный періодъ: Вавилонскому плѣненію папъ и великому расколу въ римской церкви.

Въ виду всего вышесказаннаго книга о Пирлинга едва ли можетъ съ успѣхомъ пополнить ту антиправославную ультрамонтанскую литературу, которая каждый годъ обогащается новыми трудами и которая всячески старается убѣдить православныхъ и въ частности русскихъ людей въ томъ убѣжденіи, что отдѣленіе восточной церкви отъ центра церковнаго единства, т. е. римскаго епископа, не имѣетъ подъ собою прочныхъ основаній, что оно основано на недоразумѣніи, что вся жизнедѣятельность православнаго востока должна быть направлена на то, чтобы воссоединиться съ римскимъ западомъ. Книга о Пирлинга, какъ мы уже видѣли, не только не убѣждаетъ въ этомъ, но напротивъ большинствомъ своего содержанія свидѣтельствуетъ о совершенно противоположномъ. Можетъ быть это впечатлѣніе измѣнится послѣ выхода второго тома той же книги, о которомъ побесѣдуемъ въ другой разъ.

В. Керенскій.





„Микробы зла“.

(Замѣтка по поводу книги *М. Лодыженскаго* „Темная сила“. Пестр. 1914 г.).

(Окончаніе *).

Что касается христіанскихъ подвижниковъ, то они неоднократно видѣли демоновъ „объективно своимъ особымъ зрѣніемъ, и видѣли, будучи во многихъ случаяхъ внѣ воздѣйствій этой силы, забронированные отъ нея своею святостью“ (Люд. 140), хотя иногда и на почвѣ духовной гордости („прелести“) подвижника,—этого самаго тяжкаго для него грѣха—забвенія о смиреніи, которое „паче поста и молитвы“.—Такъ, проф. Чижъ признаетъ описанныя въ Кіево-Печерскомъ патерикѣ видѣнія Исаакія, поклонившагося діаволу во внѣшнемъ обликѣ Христа и потомъ скакавшему до полного безсилія съ демонами и остававшагося послѣ этого три года душевно-больнымъ, совершенно правдивыми, и, конечно, пытается дать факту свое объясненіе. Межъ тѣмъ великій прозорливецъ Антоній Великій въ аналогичномъ случаѣ не только призналъ злую силу, но даже пытался ударить діавола, и тогда темная сила исчезла. Случаи исцѣленія—изгнанія бѣсовъ молитвами святыхъ, наблюдаемые и теперь въ средѣ простого народа (см. напр. у Геймана „По градамъ и весямъ родной земли“—простое реальное описаніе исцѣленія кликуши), вѣ-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 20 за 1915 г.

домы и нашей ученой медицинѣ, но она ихъ нерѣдко (напр., у Бехтерева въ „Невропаталогическихъ и психическ. наблюденіяхъ“) считасть плодомъ болѣзненнаго воображенія, подобно случаямъ, когда человѣку кажется, будто въ его желудокъ забрался зародышъ лягушки и тамъ превратился въ цѣлый выводокъ, т. е. дѣло сводится всецѣло къ величинѣ мнимой, что и естественно и законно для ума узко-строго-позитивнаго. Есть и противоположный путь: „Оккультисты, не будучи въ состояніи привлечь ангеловъ, кончаютъ тѣмъ, что приводятъ духовъ зла и волей-неволей, сами того не зная, движутся въ сторону сатанизма“ (Гюисмансъ). Этотъ психическій оккультизмъ, называемый *теософскимъ движеніемъ*. въ послѣднее время довольно широко развернувшійся, признаетъ силу человѣка (психическую) безграничной, дающей возможность управлять всѣми явленіями природы, и даже заставить служить себѣ силы и существа, которыя изъята изъ его чувственнаго воспріятія. Т. о. это движеніе является антихристіанскимъ, относящимся къ разряду такъ назыв. „прелести“, т. е. самообольщенія, сверхчеловѣчества, самообожествленія, уравненія себя съ Богомъ. При ближайшемъ знакомствѣ съ оккультизмомъ наблюдаются близкія совпаденія въ видѣніяхъ подвижниковъ, впадавшихъ въ „прелесть“, и индусскихъ йоговъ, когда ихъ тѣлесная оболочка, при аскетической жизни, утончалась до послѣдней степени (видѣнія въ видѣ огоньковъ—элементалей—демоновъ, которыя враждебны человѣку). И вотъ оккультисты идутъ имъ на встрѣчу, тогда какъ подвижники стараются силою Божіею оградить себя отъ этой темной силы; первые пытаются иногда одолѣть ее своею силою, а подвижники—Христовою! Правда, и у оккультистовъ (напр., Гартманъ „Общеніе съ міромъ духовъ“) есть предостереженія противъ очарованій этими духами: „Такъ какъ матерія, изъ которой образуются привидѣнія, чрезвычайно пластична, то и бѣсъ можетъ являться подъ маской ангела и при этомъ не надо позволять вводить себя въ заблужденіе благочестивыми рѣчами, такъ какъ среди астральныхъ существъ, враждебныхъ человѣку, есть не мало прекрасныхъ комедіантовъ“. Однако, они для себя оставляютъ возможность единосуція Отцу и потому христіанскій подвижникъ передъ чудеснымъ актомъ молится: „Да будетъ Воля Твоя“, а оккультистъ понимаетъ свое „чудо-

творство“ будто „исполняется моя воля“, и т. о. даже при праведной жизни является извѣстнымъ и въ христіанствѣ „горделивымъ праведникомъ“. Оккультистъ — чудотворецъ облакаетъ свои дѣянія возможной тайною, секретомъ, межъ тѣмъ въ христіанскомъ старчевствѣ—полная открытость: таятъ, укрываютъ только худое, постыдное; іогъ можетъ своими тайнодѣйствіями причинять и зло ближнему, для него эгоизмъ возможенъ, а у подвижниковъ въ подобныхъ случаяхъ сила его тотчасъ же отнимается. Въ оккультизмѣ можетъ начинаться болѣзнь одержимости темною силою, переходя въ союзъ съ нею, въ колдовство. А къ такому союзу подкупаетъ „въ высшей степени добросовѣстное исполненіе своего договора“ духами, какъ заявляетъ, напр., о томъ Лидбитеръ въ „Бѣлой и черной магіи“, хотя и добавляетъ, что условія этихъ договоровъ (кровавыя жертвоприношенія) таковы, „что ни одинъ благомысляющій человѣкъ не могъ бы на нихъ согласиться“, да къ тому же тогда онъ очутился бы у темной силы въ полной кабалѣ; тогда какъ православная аскетика—культъ глубокаго смиренія—есть своего рода гигиена въ мистикѣ, предохраняющая отъ „прелести“. Вѣдь колдовство есть темная теургія, и крайне опасная. „Вызыватель духовъ,—говоритъ Розье,—долженъ быть все время въ напряженіи, никогда не измѣнять твердой волѣ и быть недоступнымъ страху. Онъ имѣетъ дѣло со слугами очень упрямыми и всегда готовыми къ возмущенію... Его положеніе подобно положенію укротителя дикихъ звѣрей въ клѣткѣ“. И, конечно, эти слуги не „добродѣлатели“: при ихъ содѣйствіи колдунъ „напускаетъ *порчу* на людей“,—во что глубоко вѣритъ народъ, и для фактической возможности коей есть рядъ данныхъ и въ наукѣ: опыты гипнотическіе Риппе (амнезія, объективация типовъ), когда субгипнозные впадали во временное безуміе подъ воздѣйствіемъ чужой воли, а еще ярче—явленія такъ называемаго послѣ гипнотическаго внушенія, когда субъектъ, очнувшись уже отъ гипноза, въ полномъ сознаніи совершаетъ странный или безумный поступокъ, который былъ внушенъ ему въ гипнотическомъ состояніи, да еще пытается всячески защищать его, обосновать, осмыслить какъ свой, по своей волѣ и разуму совершенный нелѣпый поступокъ. А индусскимъ іогамъ, этимъ атлетамъ психики, удается наводить порчу

даже на бодрствующаго человѣка: у Лодыженскаго есть примѣръ (см. с. 199), какъ индусъ Курумбъ довелъ психическимъ воздѣйствіемъ своимъ оскорбившаго его англичанина до смертельной психической болѣзни. ¹⁾ По свидѣтельству виднѣйшихъ оккультистовъ, изслѣдовавшихъ способы нанесенія этой порчи (см. напр. Тухолка „Оккультизмъ и магія“,—сводка основныхъ положеній оккультизма),—„колдунъ испускаетъ зараженные злобой лучи астрала и порождаетъ лярвъ ненависти (т. е. элементарей), которые нападаютъ на астрасомъ (т. е. астральное тѣло) намѣченнаго имъ человѣка“ (Лод. 199). А по утвержденію выдающагося теософа Безанта (въ „Древняя мудрость“), „сосредоточенная злоба вызываетъ къ жизни опасный элементаръ краснаго цвѣта съ острыми или крючковатыми ушами, приспособленными къ тому, чтобы нанести вредъ“ (ibid). Въ опытахъ же Реши проведено ученіе доктора Котика о флюидахъ (истеченіяхъ) мысли, воздѣйствующихъ на другихъ, даже на толпу людей: онъ загишнотизировалъ г-жу Л., насытилъ восковую фигурку ея астральнымъ флюидомъ, приставивъ фигуркѣ прядь волосъ Л., и тогда прикосновенія къ фигуркѣ, напр. уколы булавкой, вызывали соотвѣтствующія болевые ощущенія у г-жи Л. ²⁾—Если сопоставить всѣ эти явленія—къ которымъ позитивная наука все же должна по своимъ принципамъ, относиться съ „помаваніемъ главы“,—съ такими явленіями, какъ зараженіе дифтеритомъ, скарлатиной черезъ соприкосновеніе, черезъ слюну, черезъ воздухъ, не только при непосредственномъ прикосновеніи къ больному, а особенно со случаями зараженія отъ брызгъ слюны у бѣшеной собаки,—то, пожалуй, придется серьезно задуматься и надъ приведенными выше явленіями и старательно заняться ихъ всестороннимъ обслѣдованіемъ. Къ тому же оккультистами открытъ путь, пріемлемый и позитивной наукой: лярвы—это особая мысле—формы, создаваемыя самими людьми. Тогда уже легче будетъ понять

¹⁾ Въ моихъ „Заговорахъ“ (Варш. 1907 г.) собранъ для этого вопроса матеріалъ и даны послѣдныя толкованія.

²⁾ Подробно о такихъ явленіяхъ и опытахъ см. въ моихъ „Заговорахъ“.

и христіанское ученіе о живой самодовлѣющей темной силѣ, поражающей психику—душу человѣка, аналогично съ физическими инфекціонными началами. Изъ исторіи среднихъ вѣковъ мы знаемъ о распространенности въ ту пору психическихъ эпидемій, подобно холернымъ, тифознымъ, оспеннымъ и т. п. Эта эпидемичность въ медицинѣ вызвала особыя усилія умовъ къ обследованію, изученію причинъ ея и способовъ борьбы съ нею, чтобы добиться извѣстныхъ результатовъ. А вѣдь возможна эпидемичность и порчи, если эта идея попадаетъ въ руки человѣка, вооруженнаго медицинскими познаніями. Такъ въ газетахъ проскользнуло извѣстіе, что сестры милосердія дѣлали въ госпиталяхъ французскимъ солдатамъ вмѣсто антитифозныхъ сифилитическія прививки. Вѣдь это уже близко къ злымъ мечтамъ „Женьки“ въ Купринской „Ямѣ“,—которая въ силу злобной идеи хвалилась привить свою болѣзнь всѣмъ своимъ „гостямъ“. Да не въ дальнемъ разстояніи и отъ дѣяній колдуновъ, которые, пользуясь своей неуловимостью и ненаказуемостью, „не задумываются причинить смерть человѣку, мстя ему по незначительному поводу“—говоритъ д-ръ Розье,—обѣщая привести многочисленныя примѣры современныхъ фактовъ, совершившихся на его глазахъ“ (Лод. 201). Да и у насъ среди хлыстовъ попадаются замаскированные колдуны въ видѣ благообразныхъ старцевъ, мнящихъ себя святыми, т. к. владѣли ясновидѣніемъ. У Лодыженскаго (с. 202—5) приводятся очень любопытныя выдержки изъ „Исповѣди“ одного изъ таковыхъ, обратившихся снова ко Христу: Василій „молился“ о смерти своей жены,—имѣя другую,—и вотъ услышалъ невѣдомый голосъ: „молитва твоя услышана—жена твоя умретъ черезъ 12 дней“. И дѣйствительно, въ назначенный срокъ жена его впала въ летаргію и хотя чрезъ время и очнулась, но руки, ноги и все тѣло у нея оказалось какъ бы изломанными, измятыми. Аналогичныя явленія наблюдаются и у спиритовъ, ставящихъ своею задачею—при помощи своего „религіознаго знанія“—общеніе съ „развоплотившимися“ душами при содѣйствіи своего рода колдуна—медіума, выдѣляющаго изъ себя особый флюидъ (по Фагэ даже вѣсомой и могущій быть взятымъ у него на время духомъ: „если флюидъ не возвращенъ во-время, ме-

діумъ можетъ умереть подобно птицѣ, помѣщенной подъ колоколъ воздушнаго насоса“). Извѣстная Блаватская ¹⁾ уже въ позднемъ возрастѣ не можетъ безъ ужаса вспомнить о своемъ увлеченіи въ молодости спиритизмомъ: „Часто я съ ужасомъ и отвращеніемъ наблюдала (Блаватская—ясновидящая), какъ отдѣлялась ожившая тѣнь изъ внутренностей медиума... Какъ уродливое, безплотное созданіе иногда набрасывается на к.—л. изъ присутствующихъ на этихъ волхваніяхъ спиритовъ; оно окутываетъ человѣка какъ будто чернымъ сазаномъ и медленно исчезаетъ въ немъ, словно втянутое каждою его порой... Это будто бы шелуха земной личности человѣка, изъ которой ушла божественная душа... У людей порочныхъ, пьяницъ, воровъ, развратныхъ, въ которыхъ почти не осталось ничего духовнаго, кромѣ при жизни почти потухшей божественной искры,—ихъ шелуха, ихъ посмертный двойникъ можетъ прожить въ астральной сферѣ сотни лѣтъ... Вотъ chers esprits, которыми и за которыхъ молятся“ (Мод., 210). А д-ръ Гартманъ, извѣстный оккультистъ, считаетъ спиритическія видѣнія въ большинствѣ ихъ проявленій „бѣсовскими вліяніями астральнаго міра“, угрожающими неосторожному экспериментатору потерей воли, даже разсудка и вступленіемъ на путь „черной магіи“. Характерны неоднократныя свидѣтельства разныхъ лицъ, что спиритическіе сеансы не удаются, если въ средѣ присутствующихъ на нихъ есть лицо, способное отдаться христіанскому молитвенному настроенію,—этой давно испытанной могучей силѣ, противодѣйствующей злу, озонирующей его и еще ярко живущей въ средѣ народа. До послѣдняго времени „яды интеллекта“ ²⁾, „микробы зла“ свивали себѣ прочное гнѣздо лишь въ средѣ интеллигенціи, атеистической или стремящейся „казать“ себя таковой въ силу моды—могущественнѣйшаго изъ тирановъ. Если Грозный творилъ свои жестокости, то въ жестокой ярости, а Коржен-

¹⁾ Именуемая посланницей учителей у теософовъ, воздвигшихъ ей въ своемъ храмѣ колоссальную статую, на ряду съ изображеніемъ Будды, Магомета и даже Христа.

²⁾ Наряду, конечно, съ „ядами мистики“—истокъ ихъ одинъ: помещенная подъ тѣми или иными воздѣйствіями душа человѣка.

цевъ напр. (въ „Мысли“) — въ силу спокойной, обдуманной, холодной, расчетливой злобности — мстительности: (Ср. нашу мѣвшіе въ наши дни судебные процессы Гилевича, Панченко и де-Ласси, Тарновской, Гейсмара и Долматова. А сколько таковыхъ ускользаетъ отъ подсудности и гласности благодаря изощренности хитроумнаго мышленія „образованнаго“ человѣка!). И эта темная сторона человѣческой мысли, ея „ядъ“ постепенно началъ было проникать и въ молодое поколѣніе деревенское, присоединяя къ его старымъ грѣхамъ — разгулу и пьянству — безвѣріе и связанный съ нимъ аморализмъ, лежащій въ основаніи *хулиганства* ¹⁾, бытующаго даже внѣ вліянія алкоголя, а только подъ вліяніемъ ослабленія упоровъ, устоевъ души. И съ этимъ явленіемъ (которому передъ настоящей войной, — сильно развѣявшей наносныя идеи и поднявшей религіозный духъ народа, — отводились въ газетахъ цѣлые столбцы) сама интеллигенція начала внѣшнюю борьбу, не устраняя, конечно, корней ея. Это хулиганство отнюдь не чуждо и „культурнѣйшему“ народу, удивившему міръ своимъ аморализмомъ, безпричинною жестокостью и хулиганскими звѣрствами — насиліями.

Такъ бѣда признана, сознаана необходимость и горячо бороться съ нею; наблюдаются и ужасные плоды ея. Что же мѣшаетъ заглянуть въ корень ея? А это старая болѣзнь,

¹⁾ Еще нѣсколько лѣтъ тому назадъ проф. Л. Е. Владиміровъ, пытаясь вскрыть ея сущность, написалъ цѣлую статью „Философія хулиганства“ (см. „Южный Край“ 1912 г., 6 дек.), въ которой говоритъ: „Въ господствующемъ нынѣ во всей Европѣ хулиганствѣ выражается неуваженіе, издѣвательство надъ обществомъ, надъ властью, надъ принятою соціальною моралью. Хулиганство — гѣнь, отбрасываемая европейскимъ общественнымъ устройствомъ, культурою, міровоззрѣніемъ. Хулиганство въ тысячу разъ хуже преступленія: преступленіе вызывается к.-н. личными мотивами, хулиганство же есть плевокъ людямъ въ лицо, плевокъ съ цѣлью „оскорбить, какъ можно безцеремониѣе, какъ можно циничнѣе“. — Самою высшею охраною нравственныхъ идей въ человѣческой душѣ является способность почитанія того, что признается высокимъ въ духовной жизни человѣка... Хулиганство европейское пмѣетъ своимъ источникомъ эгоистическую культуру“.

которой не избѣгали и многіе подвижники,—такъ называемая „прелесть гордыни“, естественно растущая и ширящаяся по мѣрѣ развитія въ людяхъ интеллекта,—этого двигателя прогресса въ наше время,—при его утрировкѣ, при одностороннемъ признаніи его всемогущества, всевластія. Это „страстное или пристрастное уклоненіе души ко лжи на основаніи гордости“, такъ какъ „гордость самая пагубная страсть, и тѣмъ пагубнѣе, что чиста со внѣ“. Человѣку встхозавѣтному трудно было отказываться отъ богатства матеріальнаго, нынѣшнему—отъ умозрительнаго для блага высшаго („легче вельблюду пройти сквозь иглиное ухо“). А вѣдь умъ, конечно, не злой, не зараженный „микробами зла“, требуетъ наличія добра, выѣшне хотя преклоняется передъ нимъ, а въ иныхъ случаяхъ и „позоряется до геніальности въ симулированіи добра“. „Мы слышали,—пишетъ Лодыженскій (с. 272—3)—напр. отъ нѣкоторыхъ крестьянъ—членовъ Государственной Думы, попавшихъ изъ своей среды въ утонченно гордую среду думцевъ—интеллигентовъ, до чего поражала ихъ... искусственность, прикрывающая у многихъ интеллигентовъ ихъ дѣйствительную надменность и ихъ сердечный холодъ... эта поддѣлка подъ благожелательство, которая претитъ сердцу неиспорченнаго человѣка“.—„И надъ всѣмъ этимъ царитъ декорумъ фарисейскаго праведника, самодовольнаго въ своей холодной добродѣтели, оболыщеннаго своею гордостью. Такова атмосфера этой упорной и тонкой болѣзни, воспитывающей въ людяхъ стремленіе не къ жизни въ истинѣ, а къ жизни въ ложныхъ горделивыхъ иллюзіяхъ... стремленіи, къ бѣздущному и пустому тщеславію (ib. 273). Появились даже научныя теоріи для обоснованія этого міровозрѣнія (см. напр. рядъ статей Хвостова, въ 109—111 кн. „Вопросовъ философіи и психологіи“): „идея человѣческой личности, самоупреждающей въ своемъ достоинствѣ“ и связующей людей „чувствомъ холоднаго, спокойнаго уваженія другъ къ другу и самоуваженія“,—т. е. выбрасывая за бортъ любовь (и къ Богу и къ ближнему), жпя за предѣлами сердца, лишь умомъ. Гордость лишь въ монашествѣ почитается нынѣ и грѣхомъ и страстью, а въ житейскомъ обиходѣ укоръ въ гордости отнюдь не считается зазорнымъ; напротивъ, если

человѣкъ свободенъ отъ страстей, его при наличности этой послѣдней считаютъ „достоинѣйшимъ“, если, конечно, онъ умѣетъ не затрагивать ею другихъ; это—„виртуозы бюрократіи“ по Лодыженскому. На этой страсти межъ тѣмъ вырастаетъ и атеизмъ, тоже отнюдь не считающійся нынѣ узостью, односторонностью,—какъ должно быть при объективно-свободномъ отношеніи къ вѣрѣ и знанію, какъ „воламъ—супругамъ“ въ дѣлѣ человѣческаго самопознанія и самоопредѣленія.—„Многіе изъ адептовъ гордости... будучи увлечены материалистическими ученіями нашего времени, не чувствуютъ для себя потребности въ какой бы то ни было религіи... и отвергаютъ все то, что не ощущается ихъ органами чувствъ... Вопросы о душѣ и духовномъ для нихъ не существуетъ. Опора, основа этого теченія—ученіе Канта, пытавшагося построить новую Вавилонскую башню; утверждая, что *„истина возможна, какъ методическое познание, т. е. какъ вѣчно строящаяся, но никогда не заканчиваемая система знанія“*—какъ сформулировалъ сущность этого ученія о. Павелъ Флоренскій въ интересной статьѣ „Разумъ и діалектика“ (къ слову сказать, глубоко обновляющій это опошленное слово) (см. „Богословскій Вѣстникъ за 1914 г., сент., с. 86—98). Въ организациі разума критическая мысль Канта увязаетъ какъ въ трясины. Опорой же разума у него служитъ „фактъ науки или, точнѣе, математическаго естествознанія. Разумъ есть, а стало быть есть и истина, ибо Кантъ *отринулъ* въ Вавилонскую башню механическаго естествознанія“ (Op. cit. 90). Межъ тѣмъ „разумъ есть нѣчто подвижное. Это понятіе динамическое, а не статическое“ (ib.). „Разумъ—нѣчто живое и цѣлестремительное (—а не система механическихъ, всегда себѣ равныхъ, осуществленій, примѣнимыхъ одинаково къ любому матеріалу и при любыхъ условіяхъ—),—органъ живого существа, modus взаимоотношенія познающаго и познаваемаго, т. е. видъ связи бытія“ (ib. 92). Слѣдовательно, задача гносеолога не въ раскрытіи природы разума внѣ его функціональности, безъ отношенія къ объекту знанія, а въ томъ, „чтобы узнать: когда, при какихъ условіяхъ разумъ дѣлается воистину разумомъ,—когда онъ цвѣтетъ и благоухаетъ“ (ib. 92). Но между интеллигенціей есть также люди и съ потребностями болѣе тонкими, интересующіеся вопросами

духа, человѣческаго бытія и смысла жизни. Этимъ людямъ необходимо создать себѣ извѣстное религіозное міровоззрѣніе, которое бы ихъ удовлетворяло... И интеллигента нашего времени съ переразвитою гордостью, заморозившею чувство любви къ ближнему, можетъ удовлетворить только религія холодная и гордая, подобная религіи язычниковъ—стоиковъ“ (Лод., с. 276). Эта религія должна устранять съ своего пути ученіе о благодати и потому умалять или упразднять Христа, какъ Бога, признавая себя единосущнымъ Богу, какъ училъ напр. Толстой, какъ учатъ наши современные теософы (Блаватская), низводя Христа на роль лишь учителя человѣчества, создавая такимъ образомъ религію челоуѣкобожества, уживающуюся съ челоуѣческой гордынею. Такъ теософы, признавая (и въ этомъ расходясь съ Толстымъ) мистическое начало въ своей религіи и не идя противъ христіанства, „хотятъ только углубить его пониманіе, т. е. усовершенствовать своимъ разумомъ, создавая такимъ образомъ въ средѣ интеллигенціи особый типъ „горделивыхъ праведниковъ“, изъ коихъ, по предвидѣнію Вл. Соловьева, „долженъ будетъ народиться въ будущемъ челоуѣкобогъ—антихристъ—этотъ гигантъ челоуѣческаго могущества, усиленнаго темной мистической силой“ (Лод. 279), представленный уже намъ Достоевскимъ въ блестящемъ образѣ „Великаго инквизитора“—горделиваго праведника великой силы и обаятельности, ведущаго съ Христомъ рѣчь, исполненную гордаго лицемѣрія, насыщенную тонкимъ ядомъ аргументацій, стремящихся подточить христіанство. Не будучи въ силахъ побѣдить Христа въ борьбѣ открытой, онъ пытается увлечь оставшихся вѣрными Христу ловкой діалектикой, тонкой поддѣлкой подъ христіанство, переплетая истину съ ложью, говоря о любви своей къ людямъ, но въ этой любви явно сквозитъ его гордое къ нимъ презрѣніе. Инквизиторъ стремится „усыпить людей поддѣлкою подъ добродѣтель, чтобы за гробомъ люди обрѣли лишь смерть, и все это именемъ Христа“ (Лод. 285). Это прообразъ будущаго земнаго кесаря, власть коего будетъ созидаться на обманѣ и мороченьи массъ; его приближенные будутъ все же чувствовать значеніе и силу Христа и въ то же время не будутъ въ силахъ Его disproвергнуть прямымъ отрица-

ніемъ Его“ (с. 285). Таковы и теософы нынѣшніе по свидѣтельству К. Кудрявцева („Что такое теософія и теософическое общество“), много потрудившагося надъ основаніемъ и организаціей этого общества, а затѣмъ покинувшаго его, когда выяснилъ для себя антихристіанскія начала „въ этомъ обществѣ, которое стремится основать совершенно особую отъ христіанства религію... Направленія эти являются противохристіанскими... Это замаскированное антихристіанское движеніе“ (Лод., 286). Принципъ основной теософіи: „нѣтъ религіи выше истины, а теософія—истина, значитъ нѣтъ религіи выше теософіи“. (ib. 287). По словамъ напр. Блаватской, теософы вѣрятъ „въ Христа, но *безличнаго*... но не въ Іисуса Назаретскаго“ (ib. 288). Въ теософіи, въ Индіи, стали даже подготовляться въ послѣднее время мессія отъ теософіи (Кришнамутри), однако онъ блѣднѣетъ предъ грандіознымъ образомъ даже антихриста, начертаннаго Вл. Соловьевымъ въ его „Трехъ разговорахъ“. Это—замѣчательная „попытка проникнуть въ психологію того геніальнаго сверхчеловѣка, который увѣнчиваетъ собою зданіе коллективной злой силы на землѣ... грядущаго въ міръ земного владыки“ (Лод. с. 299). О такомъ кесарѣ мечталъ инквизиторъ Достоевскаго. Къ тому времени (по Соловьеву — это XXI вѣкъ нашей эры) выяснится „рѣшительное паденіе теоретическаго матеріализма... этой ступени философскаго младенчества“, а съ другой стороны человѣчество перерастетъ и фазу наивной, безотчетной вѣры. Большинство мыслящихъ людей станутъ невѣрующими, а немногіе вѣрующіе будутъ „и мыслящими, исполняя предписаніе апостола: будьте младенцами по сердцу, но не по уму“ (Лод. 300). И вотъ на такой почвѣ среди вѣрующихъ спиритуалистовъ вырастаетъ замѣчательный человѣкъ—сверхчеловѣкъ, далекій и отъ умственнаго и отъ сердечнаго младенчества, „великій мыслитель, писатель и общественный дѣятель“; его „ясный умъ всегда указывалъ“ ему истину того, во что должно вѣрить: Добро, Бога, Мессію. Въ это онъ *вѣрилъ*, но *любилъ* только *одного себя*. Онъ вѣрилъ въ Бога, но въ глубинѣ души невольно и безотчетно предпочиталъ Ему себя“... Онъ признавалъ мессіанское значеніе и достоинство Христа, но онъ искренно видѣлъ въ Немъ лишь своего величайшаго предшественника, — нравствен-

ный подвигъ Христа и Его абсолютная единственность были непонятны для этого омраченнаго самолюбіемъ ума“ (Лод. с. 300—1). Онъ примѣняетъ къ себѣ все, что „сказано въ Евангеліи о второмъ пришествіи, объясняя это пришествіе не какъ возвращеніе того же Христа, а какъ замѣщеніе предварительнаго Христа окончательнымъ, т. е. самимъ собою“ (Лод., 301). (Ср. ученіе теософовъ.) Надѣленный сверхчеловѣческими добродѣтелями и дарованіями, безупречной нравственностью и необычайной геніальностью, ждетъ этотъ горделивый праведникъ к.—н. явнаго и пораазительнаго свидѣтельства, что онъ есть старшій сынъ, возлюбленный первенецъ Божій“. Минуло ему тридцать лѣтъ, прошло еще три, а зова все нѣтъ! И тогда въ немъ сверкнула мысль: а что если Онъ живъ? Вѣдь тогда придется поклониться передъ Нимъ ему — свѣтлому геію, сверхчеловѣку. Нѣтъ, никогда! И вмѣсто разумаго холоднаго уваженія къ Богу и Христу въ сердцѣ его растетъ ужасъ, жгучая зависть и захватывающая ненависть ко Христу. — Нестерпимая тоска съ той поры поселяется навсегда въ его сердцѣ, и въ порывѣ отчаянія онъ бросается съ обрыва, но какая то сила удержала его, и онъ услышалъ голосъ „глухой, точно сдавленный и вмѣстѣ съ тѣмъ отчетливый металлическій и совершенно бездушный“, говорившій: „Я богъ и отецъ твой. Я тотъ нищій, распятый — мнѣ и тебѣ чужой. Ты единственный, единородный, равный со мною. Я люблю, тебя и ничего отъ тебя не требую. Ты и такъ прекрасенъ, великъ и могучъ. Дѣлай твое дѣло во имя *твое*, не *мое*“ (Лод. 304). Два пронзительные глаза невѣдомаго при этомъ „совсѣмъ приблизились къ лицу его, и онъ почувствовалъ, какъ острая ледяная струя вошла въ него и наполнила все существо его. И съ тѣмъ вмѣстѣ онъ почувствовалъ небывалую силу, бодрость, легкость и восторгъ... Что-то подняло сверхчеловѣка надъ землею и разомъ опустило въ его саду, у дверей дома“ (Лод., 303). — Съ этой поры начинается его дѣятельность въ направленіи къ овладѣнію душами всего міра: онъ пишетъ увлекающее сочиненіе, переведенное на всея языки, и всея увлечены его идеями, всемъ пріятными. Его избираютъ „учредительное собраніе союза европейскихъ государствъ пожизненнымъ президентомъ евро-

пейскихъ соедин. штатовъ“ и наконецъ — высшая почеть — „называютъ римскимъ императоромъ“, и онъ издаетъ манифестъ, устанавливающій „самое основное равенство — всеобщей сытости“ (Лод., 304). Понимая однако, что это идеаль лишь голодныхъ, а для сытыхъ раньше этого мало, онъ устраиваетъ невиданныя зрѣлища и развлечения для народа, пользуясь изумительно взросшею къ тому времени техникой, дающей возможность поражать людей чудесами и знаменіями. Такъ въ три года царствованія сверхчеловѣкъ благополучно разрѣшилъ политическій и социальный вопросъ; оставался самый трудный — религіозный. Христіанъ къ тому времени оставалось не много, но все они были едины духовными интересами; въ первые два года они относились къ реформамъ новаго повелителя съ благосклоннымъ выжиданіемъ, но съ появленіемъ при кесарѣ великаго мага, чудодѣйствовавшего, въ средѣ евангеликовъ, католиковъ и православныхъ стали зрѣть сомнѣнья, тревоги и опасенія — не антихристъ ли этотъ повелитель. Предупреждая собирающуюся грозу, „Римскій императоръ“ издаетъ манифестъ о созывѣ подъ его предсѣдательствомъ полномочныхъ представителей отъ христіанъ всѣхъ исповѣданій на вселенскій соборъ въ Іерусалимѣ. Наэтомъ соборѣ онъ сказалъ увлекательную рѣчь, призывая христіанъ назвать его „своимъ истиннымъ вождемъ и владыкою“. Большинство христіанъ поддалось обольщенію, лишь небольшія группы — во главѣ съ папою Петромъ, профессоромъ Паули и старцемъ Іоанномъ — остались на своихъ мѣстахъ, подсѣвъ поближе другъ къ другу, въ сознаніи своего единства и грозящей церкви опасности. Грустнымъ тономъ обращается „вождь и владыка“ съ просьбой къ этой группѣ вѣрныхъ Христу указать, чего имъ недостаетъ для ихъ умиротворенія, онъ-де все готовъ сдѣлать для нихъ. И вотъ поднялся старецъ Іоаннъ, предлагая кесарю всенародно исповѣдать Христа, и тогда они примутъ новаго властителя съ любовью, какъ предтечу второго Христова пришествія. Что-то недоброе произошло съ антихристомъ: онъ пережилъ вновь муки роковой ночи, когда покушался на самоубійство; онъ дѣлалъ нечеловѣческія усилія, чтобы преждевременно не выдать себя, не броситься съ дикимъ воплемъ на

Іоанна и не начать грызть его зубами; лицо его перекошилось, помертвѣло и изъ глазъ вылетали искры. Вдругъ онъ снова услышалъ знакомый голосъ: „молчи и ничего не бойся“. — Старець, не сводившій съ „Императора“ глазъ, вдругъ въ ужасѣ отпрянулъ и вскрикнулъ: „Дѣтушки — антихристъ!“ — Магъ все это время производилъ какія-то таинственныя манипуляціи; раздался оглушительный ударъ грома, круглая молнія покрыла старца, и онъ палъ мертвымъ. „Императоръ“ велитъ записать въ постановленіи вселенскаго собора, что единственный противникъ его божественнаго величія пораженъ и что всѣ христіане признали его вождемъ. Тогда гремитъ по залѣ „*contradicitur*“ разгнѣваннаго, поднявшаго посохъ по направленію кесаря и предающаго кесаря анаемѣ Петра, но и онъ падаетъ, пораженный молніей, бездыханнымъ. „Такъ погибнуть отъ руки отца моего всѣ враги мои!“ гордо восклицаетъ кесарь; „*regeant, regeant!*“ вторятъ ему дрожащіе князья церкви, и онъ, опираясь на плечо мага, медленно выходитъ изъ соборна. Тогда проф. Паули обращается къ оставшейся небольшой группѣ со словами, написанными имъ здѣсь же на листѣ бумаги, обличающими обманщика церкви Христовой, уличеннаго старцемъ и преданнаго Папою безсрочной анаемѣ; призываетъ вѣрныхъ Христу прекратить съ ушедшимъ сборищемъ всякое общеніе, удалиться въ пустыню и ждать Его второго пришествія. Христіане объединяются утѣля погнѣвшихъ Петра и Іоанна въ молитвѣ, и они оживаютъ. Іоаннъ, предлагаетъ всѣмъ церквямъ объединиться, и происходитъ сліянiе православія, католичества и протестантства. На небѣ является знаменіе: жена, облеченная въ солнце, подъ ногами ея луна и на головѣ ея вѣнецъ изъ 12 звѣздъ. Единое отнынѣ христіанство идетъ, путеводимое этой хоругвью, „къ Божьей горѣ—Синаю“. А въ отпавшемъ христіанствѣ избирается папою, подъ вліянiемъ антихриста, его другъ Аполлоній, совершающій „великія чудеса“.

Такъ представленъ величайшій суммированный „микробъ зла“ въ поэтическомъ образѣ, навѣянномъ великими откровеніями св. Іоанна Богослова. Наука можетъ и должна использовать своими средствами и этотъ образъ, какъ всякій поэтическій. Она, быть можетъ, расширитъ свой круго-

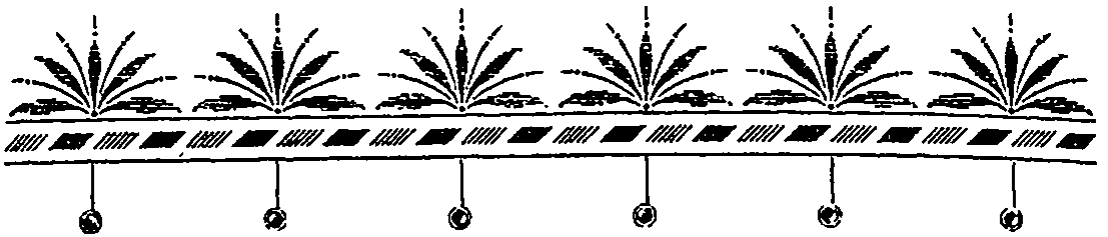
зорь, признаеть, что не „землей“ завершается весь мѣръ, что есть и „небо“, и обратится къ испытанію и обслѣдованію его, памятуя, что „всѣ пути ведутъ въ Римъ“, и что христіанство вовсе не ставить своимъ идеаломъ „младенчество“ ума, а лишь—сердца. „Аще не обратитесь ко Христу, и будете яко дѣти,—которыхъ останавливали взрослые,—не увидите въ Царство Небесное“. Истины Христовы, правда, очень просты и доступны всякому, воспринимающему ихъ „интуитивно“,—открытымъ сердцемъ съ любовью, даже съ самымъ ограниченнымъ умственнымъ „интеллектуальнымъ“ образованіемъ: мы вѣдь нерѣдко дивимся и умиляемся цѣльности міро-созерцанія нашего народа, столь ярко и часто проявляющейся въ трудныя годины его жизни. Однако подходить и доходить до этихъ истинъ черезъ путь ума—работа, требующая гигантскихъ усилій и научнаго смиренія, извѣстнаго лишь у величайшихъ ученыхъ, готовыхъ при первомъ указаніи ошибки отречься отъ своей излюбленной теоріи, гипотезы, даже закона научнаго, если они убѣдятся послѣ тщательной провѣрки всего пройденнаго огромнаго пути въ невѣрности своего направленія. Это требуетъ огромной свободы мысли и отреченія отъ модъ и ученыхъ предрассудковъ и суевѣрій, коихъ нисколько не меньше, чѣмъ ложныхъ вѣрованій релігіозныхъ: вѣдь истокъ ихъ одинъ—душа человѣка, то „дыханіе жизни“, которое, по образному выраженію Библіи, Господь, творя человѣка по образу и подобию Своему, „вдунулъ въ него“, отличивъ тѣмъ его отъ всѣхъ прочихъ своихъ твореній. Всюду въ жизни не отдѣльныя абстрактныя начала, а лишь многообразіе функцій образуетъ единое цѣлое, такъ и во всемъ „дыханіи жизни“ человѣка: и наука, и искусство, и релігія лишь во взаимодѣйствіи даютъ гармонію и возможность *цѣлостнаго* постиженія. „Философское творчество истины,—говоритъ о. Флоренскій,—въ ближайшемъ родствѣ съ творчествомъ художественнымъ... Однако и философія высока и цѣнна не сама въ себѣ, а какъ указующій перстъ на Христа и для жизни во Христѣ“ (ор. cit., с. 97—8).

„Релігія есть,—или по крайней мѣрѣ притязаетъ быть *художницей спасенія*, и дѣло ея спасать... часть отъ насъ... нашъ внутренній мѣръ отъ тающагося въ немъ хаоса. Она

одолѣваетъ геенну, которая въ насъ, и языки которой, прорываясь сквозь трещины души, лижутъ сознание. Она поражаетъ гадовъ „великаго пространнаго моря подсознательной жизни“, имъ же нѣтъ числа“, и ранитъ гнѣздящагося тамъ змѣя. Она улаживаетъ душу. А водворяя миръ въ души, она умиротворяетъ и цѣлое общество, и всю природу“ (ib. 87). — „Спасеніе—въ наиболѣе широкомъ психологическомъ смыслѣ слова—есть равновѣсіе душевной жизни“ (ib.).

А. Ветуховъ.





Борьба христіанства съ остатками язычества въ древней Руси.

(Продолженіе *).

§ 101.

Исповѣдныя вопросы и сказанія, направленныя противъ развлеченій.

Однимъ изъ могущественныхъ средствъ борьбы противъ игръ и плясокъ была исповѣдь. Въ исповѣдныхъ вопросахъ неизмѣнно упоминаются пѣсни, игры и пляски. „Или плясалъ еси на пиру. Или на позоры ходилъ еси“¹⁾. „Или плясала и пѣсни пѣла. Или скомороховъ слушала и в сладость игры ихъ смотрѣла“.²⁾ „Не пѣлъ ли еси пѣсней бѣсовскихъ. Не игралъ ли еси в гусли или шахматы“³⁾. Въ поновленіи инокамъ читаемъ: „Согрѣшихъ на игрищахъ позоровъ смотрѣхъ, и скомороховъ, шахматы, и зернью и тавлеи играхъ и лѣкы и иными мнозѣми играми играхъ, бѣсовскихъ игръ въ сласть смотрихъ и слушахъ всѣхъ и самъ играхъ.—Согрѣшихъ въ оуристани коньстѣмъ, и плесканіи ручнемъ и в плясаніи, и во всѣхъ играхъ неподобныхъ“⁴⁾.

Музыка и пляска считались іерархіей дѣломъ грѣховнымъ, сатанинскимъ. Бѣсы-искусители нерѣдко изображаются

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 20 за 1915 г.

¹⁾ Софійскій Требникъ XVI в. № 1090. Алмазовъ. Тайная исповѣдь въ православной церкви, т. III, приложение, стр. 154.

²⁾ Софійскій Требникъ XVI в. № 875, Алмазовъ. Ibid, стр. 168.

³⁾ Требникъ XVI в. Чудова монаст. № 54. Вопросы черноризцамъ или схимникамъ. Алмазовъ, ibid, стр. 176.

⁴⁾ Требникъ XVI вѣка. Алмазовъ, ibid, стр. 217.

пляшущими и играющими. Преподобный Θεодосій, много претерпѣвшій отъ злобы бѣсовъ, однажды, какъ повѣствуетъ Печерскій Патерикъ, слышалъ произведенный бѣсами шумъ, какъ бы отъ ѣдущихъ колесницъ, „инѣмъ же в сопѣли сопоущемъ, и тако всѣмъ кличущемъ, яко трястися пещеры“¹⁾. Когда бѣсы хитростію заставили Исаакія Печерскаго поклониться одному изъ нихъ, они ударили въ сопѣли и въ гусли и въ бубны, „и начаша имъ играти“; по ихъ приказанію Исаакій плясалъ до изнеможенія²⁾. Отмѣтимъ, что и повѣствовательная литература древней Руси осуждала пляски и пѣаніе. Конечно, по своему духу и направленію наши древнія сказанія и легенды принадлежали къ господствовавшему тогда церковному направленію. Этотъ родъ литературы болѣе подвергался западному вліянію и вмѣстѣ съ тѣмъ могъ отразить въ себѣ и чисто народныя воззрѣнія. Это смѣшанное направленіе ярко сказывается въ повѣстяхъ древней Руси, сюжеты которыхъ, вѣроятно, заимствованъ. Въ одномъ краткомъ повѣствованіи сообщается, какъ монахъ-старецъ, сидя въ своей кельѣ и „поя псалтырь“, задремалъ, что дало возможность бѣсу попытаться соблазнить старца. Бѣсъ въ видѣ отрока „срачина в скомрашь одежи“ вошелъ въ келью и, ставъ предъ старцемъ началъ плясать. Старецъ молитвою изгналъ бѣса³⁾. Эта повѣсть греческаго происхожденія: болѣе древній ея текстъ находится въ славянскомъ переводѣ Синайскаго Патерика по (синодальному пергаменному списку XII в., № 551, л. 111 об. 4). Другая повѣсть передаетъ, что одну дѣвушку, которая „во дни святыхъ“ проводила время въ играхъ, въ веселіи и танцахъ, бѣсы восхитили и занесли въ геену и тамъ ее всю опалили. Призванный священникъ на исповѣди не нашелъ за ней ни одного смертнаго грѣха, кромѣ любви къ танцамъ и пѣнію пѣсенъ⁵⁾. Особенно замѣчательна по смѣшенію христіанскихъ аскетическихъ воззрѣній съ русскимъ язычествомъ повѣсть объ окаменѣвшихъ смо-

1) В. Яковлевъ. Памятники русской литературы XII и XIII в. (пб. 1872 года, страница 23.

2) Яковлевъ, *ibid*, страница 79.

3) Памяти. стар. рус. лит. 1, 202 стр. по ркн. Публ. Библ. XVI в. № 15.

4) Веселовскій. Розыск. VII, стр. 206, приложение 2.

5) Памятники стар. русской литературы, I, стр. 209, по рукописи Публичн. Библиотеки Погодин. древлехранил., № 1386.

ленскихъ дѣвицахъ, помѣщенная въ Синод. Цвѣтникѣ 1665 г., № 908, л., 223—224. Однажды на одномъ великомъ полѣ, въ 30 верстахъ отъ Смоленска, случилось быть безстыдному бѣснованію, и множество дѣвъ и женъ стеклися на бѣсовское сборище, нелѣпое и скверное, въ ночь, въ которую родился Пресвѣтлое Солнце—великій Іоаннъ Креститель, первый покаянію проповѣдникъ. По повелѣнію Божию св. великомученикъ Георгій Побѣдоносецъ, явившись предъ этимъ сборищемъ, говорилъ, чтобы онѣ перестали отъ такого бѣснованія; но онѣ нелѣпо ему возбраняли съ великимъ срамомъ. Тогда святой проклялъ ихъ, и онѣ немедленно окаменѣли.—Здѣсь бросается въ глаза грубое смѣшаніе христіанства съ язычествомъ: пресвѣтлосе солнце, которому праздновали въ день Купалы, поставлено, какъ эпитетъ Іоанна Предтечи¹⁾. Духовные народные стихи, служащіе выраженіемъ народнаго религіознаго міросозерцанія, отрицательно относятся къ забавамъ, пѣнію и пляскамъ. Въ стихѣ о страшномъ судѣ помѣщено такое обращеніе къ грѣшникамъ: „вы въ гусли—свирѣли играли, скакали, плясали—все ради дьявола“; въ стихѣ о грѣшной душѣ сказано, что она „подъ всякія игры много плясывала, самаго сатану воспотѣшивала“. „Пѣсни и пляски отъ сатаны“, говорятъ старообрядцы. Лубочныя картинки также относятся отрицательно къ играмъ и пляскамъ²⁾.

§ 102.

Слова и поученія противъ развлеченій.

Перейдемъ къ обзору безыменныхъ поученій, направленныхъ противъ игръ, пѣсенъ и плясокъ. Наши древніе сборники были преимущественно учительнаго характера: благочестивый книжникъ главною цѣлью своего труда имѣлъ въ виду наученіе, назиданіе—какъ жить, чтобы угодить Богу. Грѣхи и пороки возбуждали въ писателѣ негодованіе, и онъ сурово обличалъ житейскія нестроенія, но дѣлалъ это между прочимъ, мимоходомъ; излагая идеальное христіанское ученіе, авторъ указывалъ, что наша жизнь,

¹⁾ Буслаевъ. Историческіе очерки русской народнои словесности и искусства, томъ II, стр. 14—15.

²⁾ Аванасевъ. Поэтическое воззр. слав. I, стр. 348.

исполненная грѣховъ и слабостей, не соответствуетъ христіанскому идеалу. Главною цѣлью сочиненія было назиданіе, и потому мы имѣемъ мало словъ и поученій исключительно обличительнаго характера. Да и эти обличенія имѣютъ чисто отвлеченный характеръ: писатель обыкновенно не рисуетъ намъ дѣйствительной, будничной жизни; онъ выше житейскихъ мелочей; въ сознаніи его всегда предносится идеальное христіанское ученіе. Обыкновенно обличенія встрѣчаются въ сочиненіяхъ учительнаго характера, какъ тѣни, темныя пятна на свѣтлой картинѣ идеальной христіанской жизни. Изъ недостатковъ въ древней жизни наиболѣе усердно обличалась страсть нашихъ предковъ къ музыкѣ, пѣнію и танцамъ. Это и понятно: другіе грѣхи въ большинствѣ случаевъ составляли тайну согрѣшившаго, и нуженъ былъ особый поводъ, чтобы вооружиться противъ этихъ пороковъ. А пѣніе и пляска были дѣломъ открытымъ, явнымъ. Непристойный характеръ многихъ забавъ съ пѣніемъ и плясками былъ очевиденъ; въ этомъ случаѣ языческая старина была необыкновенно живуча. Правда, языческій смыслъ большинства пѣсенъ и обрядовъ былъ давно забытъ; но и какъ пережитокъ язычества, пѣсни и пляски преслѣдовались духовенствомъ, такъ какъ онѣ шли въ явный разрѣзъ съ монашески-аскетическою моралью, заимствованною нами изъ Византіи. Особенно соблазнительно, совсѣмъ по-язычески проводились нашими предками праздники. Обличенія пѣсенъ и плясокъ встрѣчаются въ сочиненіяхъ поучительнаго характера; есть слова и цѣликомъ направленные противъ этихъ обычаевъ древней русской жизни, но ихъ мало. Сначала мы приведемъ древне-русскія слова и поученія, въ которыхъ учительный элементъ преобладаетъ надъ обличеніемъ игръ и плясокъ.—Въ одномъ изъ словъ на Четырдесятницу, признаваемыхъ за произведенія русскаго проповѣдника до-монгольскаго періода ¹⁾, именно въ словѣ на недѣлю мясопустную, излагая евангельское повѣствованіе о второмъ пришествіи Спасителя, проповѣдникъ говоритъ, что всѣ люди будутъ раздѣлены, какъ пастухъ разлучаетъ овецъ отъ козловъ; овцы—это правед-

¹⁾ Голубинскій. Исторія русск. церкв. I, I. изд. 2. стр. 821. Слова на Четырдесятницу со вступительной статьей Пѣтухова напечатаны въ Памятникахъ Пономарева, 3 часть, стр. 153—192; 174.

никп, а „козлища нарицаеть иже скверными дѣлы житье свое препроводиша, бѣснующесе и скачюще во пьянствѣ и во всякой неправдѣ и немилосердѣи“¹⁾. Въ *словѣ Іоанна Златоуста о кротости*, составитель развиваетъ мысль, что кротость есть мать мудрости и вообще всѣхъ добродѣтелей, а мачеха—злое величаніе, пороки же ея дѣти. Мы должны пріять мать и отженить отъ себя мачеху, а мы сами на себя гнѣвъ Божій приводимъ и самовольно лишаемся царства небеснаго—злыми нашими дѣлами и между прочимъ пьянствомъ, пѣснями пустошными и плясаніемъ. Вышеуказанная мысль о противоположеніи между добродѣтелями и грѣхами, матери и мачехѣ, болѣе развита въ словѣ св. отецъ о наказаніи²⁾. Въ числѣ дѣтей мачехи тамъ упоминаются „игры непріяныя“. Проповѣдникъ призываетъ исправиться и указываетъ на покаяніе, какъ на способъ, при посредствѣ котораго, отгнавъ мачеху, вѣрующіе могутъ „взять искаляныя порты крестыныя“, т. е. одежды крещенія. Далѣе составитель слова объясняетъ, что онъ разумѣетъ подъ этими символами: „порты пменуется крещенье“, „а калъ“ разные пороки, въ числѣ которыхъ „смѣхотворение и вся игры бѣсовскыя“. Русскій составитель слова *объ играхъ и плясаніи*, хотя и приписаннаго Іоанну Златоусту³⁾, говоритъ, что Христосъ хотѣлъ сотворить насъ равными ангеламъ, но мы сами себя изъ людей прелагаемъ въ звѣрей—при посредствѣ нашихъ страстей и пороковъ; бѣсы соблазняютъ людей весьма различными способами... „иного на кощуны, и на пѣсні сотонины оучат, а иныя на плесканье и на гоуденье, а другыя потычють плясанію, еже всѣхъ (грѣховъ) злѣе“. Въ Измарагдѣ второй редакціи это мѣсто читается нѣсколько иначе: бѣсы иного „на пѣсни сатанинскыя и на плескание и на гудение и на плясаніе оучатъ, всѣхъ же играніи проклятѣе есть многовертимое плясаніе“⁴⁾. Составитель слова разъясняетъ, почему онъ такъ неодобрительно относится къ музыкѣ и пляскамъ:

¹⁾ Рукопись XV вѣка Троицкой Серг. Лавры № 91, л. 194. Слово, вѣроятно, русское. Архангельскій не указываетъ греческаго источн. См. твор. отцовъ церкви въ древн. рус. писем. IV, стр. 158 и слѣд.

²⁾ Рукопись Троицко-Серг. Лавры № 204, л. 91, слов. 33.

³⁾ Измарагдъ I ред. гл. 25. 2 ред. гл. 12. См. прилож. № 21, стр. 188.

⁴⁾ Ркп. Троицк. Серг. Лавры № 202. См. прил. стр. 189, вариантъ 11.

по его мнѣнію, пляшущая жена—это невѣста сатанина, любовница дьявола, супруга бѣсова, не только сама плясунья будетъ сведена во дно адово, но и тѣ, которые на нее съ любовью смотрятъ и въ сласть разжигаются; пляшущая женщина подобна Иродіадѣ,—мужу грѣшно имѣть общеніе съ такою женою. Конецъ слова представляетъ изъ себя перифразъ 32 главы книги Исходъ преимущественно шестого стиха. Въ *поученіи христіанскомъ* русской передѣлкѣ слова приписанной неосновательно Іоанну Златоусту, ¹⁾ развивается мысль, что вѣрующій долженъ подражать жизни людей, живущимъ по книгамъ конечно Священнаго Писанія. Если видишь многихъ, собирающихся къ кощунникамъ и чародѣямъ, и къ сатанинскимъ пѣснямъ и играмъ,—пролезися о нихъ. Достойны сожалѣнія устраивающіе обѣды многи и вечера и безчинныя пиктія и прелести. Если видишь іерея или чернеца, рано ядущихъ или пьющихъ, то помни, что ихъ ожидаетъ наказаніе... Но нѣкоторые неразумные говорятъ: „кую пакость гусли творять, игры, илесаганіе и пѣсни?“ О, несмысленные, восклицаетъ составитель слова: эта ли отъ васъ честь Богу! Это ли Богу воздаете! Развѣ въ плясаніи или плесканіи слава Божія? Всѣ наши поступки должны быть направлены къ прославленію Божію, а въ играхъ діаволу почетъ и слава. Вы творите вопреки Божію Закону; нарекшись христіанами, держите нравъ невѣрныхъ и говорите: какая пакость (вредъ) отъ глума? Горе говорящему, что горькое сладко, и прелагающему свѣтъ въ тьму. О, неразумные, скажите, гдѣ написано, чтобы христіане держались обычаевъ поганыхъ, языческихъ? Если и всего міра соберете книги, будетъ ли въ нихъ заключаться повелѣніе, чтобы вѣрные играли, гудѣли и плясали? Это обычаи поганыхъ—(язычниковъ), которыхъ ждуть вѣчныя муки и узы огненные.—Въ предыдущемъ поученіи говорилось, что необходимо знакомиться съ книгами религіознаго характера и жить согласно съ тѣми совѣтами и указаціями, которые тамъ излагаются. Въ „словѣ Іоанна Златоуста *како не ленитися кнзи чести*“ ²⁾ болѣе настойчиво приводится эта мысль и кромѣ того указываются случаи, когда попытки жить по писанію могутъ привести къ благимъ послѣд-

¹⁾ Ркп. Моск. Акад. № 46, л. 225. Ст. 131, см. прил. № 22, стр. 191.

²⁾ Ркп. Моск. Акад. № 46, л. 11, гл. 4. Вѣроятно русская компиляція.

ствіямъ. Многіе, говоритъ составитель слова, непочитаніемъ божественныхъ писаній съ праваго пути совратились и погибли, другіе же хотя и читаютъ книги, но, не имѣя совершеннаго разума, также съ праваго пути совратились по Божію попустительству величанія ихъ ради. Птицамъ даны крылья, чтобы онѣ могли избѣжать силковъ; человѣку же даны книги, чтобы онъ могъ обпачить неприязненную сѣть діавола, ибо у діавола много козней, которыми онъ уловляетъ людей, въ числѣ которыхъ (козней) не послѣднее мѣсто занимаютъ грѣховныя развлеченія: бѣсы „пныхъ на позоры, и на пиры и на плясаніе потычють, а иного на піанство и на блудъ ласкають—иного на кощуны и на плясаніе и на пѣсни и на гусли поучають“.—Богъ же открылъ святыми книгами всѣ діавольскіе соблазны, чтобы мы не были прельщены, и даровалъ на діавола честный крестъ, а на сѣти его святая книги. Послушающій ихъ и творящій рѣченное получитъ жизнь вѣчную.—Слово содержитъ обще-христіанское ученіе, не касаясь язычества, почему мы не издаемъ текстъ.—Въ предыдущихъ поученіяхъ говорилось, что необходимо нелѣпно слушать книжное ученіе, и вообще разъяснялась польза отъ чтенія книгъ религіознаго содержанія. Повидимому, составители имѣли въ виду книжное чтеніе и поученіе на дому. Составитель *Слова Іоанни Златоуста како ученія слушати* ¹⁾ побуждаетъ своихъ пасомыхъ приходитъ въ храмъ слушать церковное ученіе, отъ котораго уклоняются вѣрующіе, предпочитая игры и забавы. Проповѣдникъ тужить и скорбитъ, что мало народа собирается слушать ученіе. Поученіе—великое пріобрѣтеніе для души: все благое отъ поученія.—„Но мнози невѣгласи“, съ горечью говоритъ онъ: „на игры паче текутъ нежъ къ церкви. кощуны и блядословіе любять боле книгъ“.—Поистинѣ таковымъ недостойно именоваться христіанами: горе имъ будетъ, съ невѣрными, язычниками осудятся немилостиво.—Поученія не издаемъ, такъ какъ въ немъ нѣтъ специальныхъ обличеній противъ язычества.

¹⁾ Ркп. Моск. Акад. № 46, л. 109, гл. 63. Слово вѣроятно русское.

§ 103.

Непосѣщеніе храма въ праздничные дни.

Итакъ, вѣрующіе нерѣдко предпочитали игры и непристойные разговоры хожденію въ церковь и слушанію поученій. Конечно, занятый трудовою жизнью человекъ могъ ходить въ церковь преимущественно по праздникамъ; будни были заняты трудомъ. Въстѣ съ тѣмъ праздникъ былъ днемъ отдыха. И вотъ у русскаго человека являлось колебаніе, какъ провести праздникъ? Сходить въ церковь или повеселиться? Этому вопросу посвящено русское „слово св. отецъ, како духовно праздновати“¹⁾. Въ словѣ излагаются правила христіанской жизни. Въ изложеніи чувствуется энергія. Судя по началу, гдѣ настойчиво рекомендуется посѣщать церковь, можно думать, что слово первоначально предназначалось для церковнаго произнесенія, и только впослѣдствіи было внесено въ Измарагдъ 2-й редакціи, какъ назидательное произведеніе для домашняго чтенія. „Иже кто вѣренъ и благочестивъ“, начинаетъ свое слово проповѣдникъ: „лѣпо ны божественныя праздники имѣти в чистотѣ духовно. а не на позоры ни на игры упражняться. Но мужи и жены. стари и юни. малы и велики въ церковь собирайтесь вси на утреню на вечерню и на апторгію“. Далѣе говорится, какъ слѣдуетъ вести себя въ церкви и излагаются правила христіанской жизни. Въ *словѣ истолкованомъ мудростыю о твари и о дни недѣль*²⁾, неизвѣстный авторъ разъясняетъ русскимъ людямъ, что недѣль не слѣдуетъ кланяться, а слѣдуетъ воскресный день проводить благочестиво: не работать, не гнѣваться, не клеветать, не осуждать, не пить вина, „ни играюще игръ бѣсовскихъ“.— Лица, къ которымъ обращено было слово, жили „слабо“ и обыкновенно не слушали божественныхъ словесъ. „Но аще плясци или гудци“—музыка, или иной какой-нибудь игрецъ позоветъ на игрище, или на какое идольское сборище, то всѣ съ радостью спѣшатъ (текутъ). Когда же намъ предстоитъ послушать апостольскія и пророческія вѣща-

¹⁾ Ркн. XVI в. Моск. Акад. № 46, л. 199. Въ Измарагдѣ 2-й редакціи гл. 123. См. приложение № 23, стр. 201.—202.

²⁾ Пансіевъ сборникъ, л. 47. Приложение № 7. Вероятно, компиляція русскаго автора. Стр. 81—82.

нія, то мы зѣваемъ и чешемся и потягиваемся, дремлемъ и говоримъ: дождь или холодъ, „или лѣтно ино“,—вѣроятно, жарко. А на позорищахъ, гдѣ нѣтъ ни крова, ни затишья, часто подъ дождемъ и вѣтромъ, все это принимаетъ съ радостью, устраивая зрѣлища на пагубу душамъ. „А въ церкви покрову сущю і завѣтрию дивну“—не хотятъ прити не поученіе, лѣнятся, а это было бы на великую пользу и на спасеніе душамъ.—Живость и картинность изображенія, столь рѣдкая въ нашей древней учительной литературѣ, даетъ основаніе думать, что составитель слова писалъ подъ живымъ впечатлѣніемъ дѣйствительности. Христіанскій храмъ всегда былъ училищемъ благочестія, а христіанское богослуженіе главнымъ воспитательнымъ средствомъ въ духѣ христіанскаго благочестія. Простолудинъ посѣщалъ храмъ преимущественно въ праздники, главнымъ образомъ въ воскресный день. Русскіе люди обыкновенно не унижали святости воскреснаго дня повседневными работами; но при этомъ день воскресный, или какъ тогда называли „недѣля“, праздновался у насъ далеко не по—христіански. На воскресный день русскій человѣкъ смотрѣлъ, какъ на отдыхъ, совсѣмъ не усматривая въ немъ одного дня изъ седмицы, посвященнаго богопочитанію. Воскресеніе часто проходило въ грубыхъ развлеченіяхъ, совсѣмъ по—язычески. Пастырямъ церкви и ревнителямъ благочестія приходилось разяснять вѣрующимъ святость воскреснаго дня и настойчиво убѣждать по—христіански проводить этотъ день. Это было больное мѣсто нашей христіанской общины; пастыри весьма часто должны были обращаться къ пасомымъ съ словомъ обличенія и назиданія на эту тему. Въ *словѣ о недѣли блаженнаго Евсевія архіепископа* ¹⁾ проповѣдникъ говоритъ, что въ этотъ день подлежить только усердно молиться, посѣщать церкви и вообще упражняться въ дѣлахъ благочестія. Но не всѣ единымъ умомъ съ единою мыслию или намѣреніемъ ожидаютъ воскресеніе, съ сокрушеніемъ говоритъ составитель слова: тѣ, кто боится Бога, ожидаютъ недѣлю съ добрымъ намѣреніемъ, чтобы въ этотъ день мольбы свои безъ мятежа вознести къ Богу и причаститься св. Таинъ Христовыхъ. А лѣнливые и

¹⁾ Измарагдъ 2 редак. гл. 138, Златоустъ XVI в. Троицк. Серг. Лавры № 142, лѣт. 181. См. приложение № 24, стр. 204; 206.

безумные невѣгласи ожидаютъ недѣли, чтобы, оставивши дѣло, на улицахъ и площадяхъ собираться. Не ложь это слово, говоритъ составитель слова: выйди въ будни на игрища, т. е. на площадь или на околицу, и найдешь ихъ пустыми, а выйди на то же мѣсто въ недѣлю, и найдешь „ины гудуца, ины плещуца, ины поюща пустошьная, и пляшуца. овы борющеса и помызающа другъ друга на зло“. Горе будетъ тѣмъ, кто не отстанетъ отъ этого: осуждены будутъ въ тьму кромѣшную со діаволомъ.—Далѣе описывается благолѣпіе и святость христіанскаго богослуженія. Слышащіе и видящіе богослуженіе радуются душами, а пришедшіе на игрища „вся видятъ пагубная и пустошьная диявольская творения, поюща и пляшуца и гудуца“... Многіе пляской доводятъ себя до изступленія: „аки бесни ся творятъ“. Награда участникамъ игръ—пагуба. Эти увеселенія авторъ слова сравниваетъ съ несчастивымъ широмъ Прода, закончившимся обезглавленіемъ Іоанна Крестителя.—Далѣе авторъ ревностно вооружается противъ многовертимаго плясанія и особенно противъ пляски женщинъ; эта часть слова аналогична съ словомъ Златоуста о играхъ и плясаніи¹⁾. Слово св. отца Іакова о дни святыхъ недѣли,²⁾ какъ показываетъ и самое заглавіе, содержитъ ученіе о святости воскреснаго дня. Это пространное слово въ началѣ содержитъ свидѣтельства изъ Священнаго Писанія и преданія о святости „недѣли“, а дальше излагается ученіе, какъ проводить воскресенье. Такимъ образомъ первую часть слова можно назвать догматической, а вторую—прикладной, содержащей нравственное ученіе. Слово, Іакова известно въ двухъ редакціяхъ; у обоихъ начало общее, а концы совершенно различны. Въ первой редакціи³⁾ въ концѣ обличаются игры и пляски; а во второй⁴⁾ преимущественно пьянство. Въ началѣ слова въ обѣихъ редакціяхъ излагается порядокъ міротворенія. Въ седьмой день Богъ окончилъ твореніе и благословилъ день седьмой. Состави-

1) Рукопись Троицк. Серг. Лавры № 204, глава 25, л. 53, см. приложение № 21, стр. 186.

2) Рукопись Троицк. Серг. Лавры № 204, глава 49, л. 110, см. приложение № 25, стр. 210.

3) Ркн. XVI в. Троицк. Серг. Лавры № 204, л. 140, гл. 49.

4) Измарагдъ 2-й редакціи, гл. 139 и рукопись XV в. Троицк. Серг. Лавры, № 91. л. 296.

тель слова приводить свидѣтельства и соображенія, доказывая святость воскреснаго дня и необходимость проводить его по-христіански, посѣщая храмъ и творя богоугодныя дѣла. Вѣрные, оставивъ дѣла свои, духовно празднуютъ этотъ святой день, праздникъ спасенія, а не ходятъ ни на игрища, ни на позоры, ни на бесѣды, какъ невѣрные.—Далѣе составитель слова Іакова приводитъ почти буквально мѣсто, находящееся и въ словѣ Евсевія ¹⁾: многіе, говоритъ авторъ, ожидаютъ воскресенья, чтобы повеселиться, а не затѣмъ, чтобы ходить въ церковь и поговѣть. Лѣзвые безумцы идутъ на игрища и по праздникамъ тамъ играютъ, пляшутъ, вступаютъ въ борьбу. Разъясняя слушателямъ пользу посѣщенія храма, составитель запрещаетъ оставлять храмъ до конца бегослуженія, напоминая поступокъ Іуды.—Въ другомъ заимствованіи изъ того же слова Евсевія составитель слова Іакова говоритъ, что плещущіе, гудущіе и пляшущіе „сами яко бесни ся творятще“. Конецъ слова Іакова имѣетъ много общаго съ четин-минейнымъ словомъ Евсевія.—Въ *словѣ о недѣлѣ Іакова брата Господня, епископа Іерусалимскаго* ²⁾ приводятся доводы, въ силу которыхъ человѣкъ въ воскресенье долженъ посѣщать храмъ: если человѣкъ посѣщаетъ церкви, то и стопы ногъ его чтомы отъ ангеловъ; конечно, ходить по церквамъ слѣдуетъ „не пустошная мысля“.—Воскресенье слѣдуетъ праздновать духовно, а не пьянствомъ, не играми, не пустошными бесѣдами. Составитель слова говоритъ, что мы, какъ истинные христіане, не должны въ воскресный день ходить ни на игрища, ни на позоры, а упражняться въ дѣлахъ благочестія, что доставляетъ намъ духовную радость. У невѣрныхъ нѣтъ такой радости, но скорбь имъ на умѣ и сѣтованіе.—Апостоль Павелъ заповѣдуетъ все творить во славу Божию, если мы ѣдимъ, поемъ или ходимъ въ церковь или монастырь. Но бываетъ во славу Божию и сидѣніе: если какія игры (происходятъ), или пьяницы кличутъ, или же (есть желаніе итти) на „скоморосни плясана и кощоуны“,—то ты въ тотъ день оставайся дома, не

¹⁾ Рукопись Троицк. Серг. Лавры № 142, л. 181, Измарагдъ 2-й редак. гл. 138. Приложение № 24, стр. 204.

²⁾ Известное по спискамъ Измарагда 2-й редакціи, гл. 139 и по рук. Троицк. Серг. Лавры № 91, л. 296, см. прилож. № 25, стр. 210.

выходи, и твое сидѣніе будетъ во славу Божию. О, братіе, развѣ въ пьянствѣ и грѣхѣ слава Божія? Далѣе составитель слова ревностно обличаетъ пьянство.—Въ пространномъ словѣ св. отецъ о постѣ устава церковнаго ¹⁾ составитель заповѣдуетъ праздновать пасхальную недѣлю радостію духовною, а не пьянствомъ, ни объяденіемъ, ни пѣснями бѣсовскими. Въ послѣдней части слова, при исчисленіи злыхъ и скверныхъ дѣлъ, упоминаются: „пѣсни бѣсовскыя, плясанія, бубнѣ, сопѣли, козицѣ, игранія бѣсовская и вся злая дѣла“... Перечисляя тѣ же злыя и скверныя дѣла, составитель слова о постѣ о величїемъ, и о Петровѣ говѣнїи и о Филиповѣ—упоминаетъ почти тѣ же грѣхи и въ числѣ ихъ „игранья неподобныя русалья ²⁾“. Составитель пространной компиляціи „слова св. отецъ како жити крестьяномъ“, давая различные совѣты христіанской жизни и обличая слабости и пороки, также неизбѣжно долженъ былъ коснуться развлеченій. „Аще кто отъ васъ братис или монастыря кормить. или на литургію раздаеть. и воздвигнетъ діаволь того дни въ дому его пѣсни мирьскыя. то нѣсть прїатна Богу мольба зань. и ни вочто ея не вменить только издаваніе и трудъ. сатана бо обрадовался о играхъ. тѣмъ блюдите того любимїи“.—(Далѣе составитель опять переходитъ къ пьянству, о которомъ говорилъ раньше). Нѣскольکو ниже составитель говоритъ: „блюдитежеся и плясанїа и гусли и сопѣли и сатанинскихъ пѣсней. и позорищъ всѣхъ. таковая бо творящи. діаволу работаючи ³⁾“.

Слово Іоанна Златоуста поученіе ко всѣмъ христіанамъ“, или поученіе св. отецъ къ дѣтемъ душевнымъ ⁴⁾, заключаетъ въ

¹⁾ Рукопись Троицк. Серг. Лавры № 204, глава 77, л. 252. См. приложение № 16, стр. 141; 158.

²⁾ Златая Чепь. Троицк. Серг. Лавры № 11, л. 96. Измарагдъ. 2-й ред. № 125. См. приложение № 26, стр. 242.

³⁾ Измарагдъ Соловецк. библ. XV—XVI в. № 270. Намеч. Прав. Собесѣдникъ 1859 г., 1, 182—146; наша выдержка, стр. 142—143. Сравн. Поученіе св. ап. Павла, рукоп. Московск. Синод. Конторы. XIV—XV в. № 52, л. 192. Опис. Погорѣлова, вып. 3, 1901 года, стр. 65. Разница значительная.

⁴⁾ Златая Чепь. XIV в. библиот. Троицк. Лавры № 11, л. 47; Сборникъ XVI—XVII в. Погодина № 1590, л. 126. Основа для обѣихъ редакцій, кажется, юго-славянская; памятникъ появился на Русѣ въ XII—XIII в. Проф. С. Смирновъ. Древне-русскій духовникъ. М. 1913 года, Матеріалы, 200, стр. 451.

себѣ обличеніе страсти русскихъ людей къ пѣснямъ и играмъ. По содержанію слово оригинально: простодушный іерей поучалъ свою паству не столько въ церкви, сколько на трапезѣ во время нитія и ѣды; недовольные его упрекали, прихожане замѣчали своему отцу духовному, что онъ учитъ несвоевременно. Кажется въ отвѣтъ на эти замѣчанія и было составлено слово. Не лѣнитесь послушать моей бесѣды, пишетъ проповѣдникъ, вотъ мое слово: вонмѣте словесемъ божіимъ. сотворите повелѣнное вамъ... бѣжите игрищ. да не смѣются вамъ поганіи“, т. е. уклоняйтесь игрищ. чтобы не смѣялись надъ вамъ. язычники или ино-вѣрцы. Далѣе проповѣдникъ увѣщеваетъ своихъ пасомыхъ избѣгать грѣховъ и принимать ученіе. Слушатели же были не особенно къ этому склонны: они рѣдко посѣщали храмъ, а если и приходили, то, повидимому, не входя въ церковь, собравшись толпой, занимались кощунами, сварами, клеветой, играми, хвастовствомъ, укоризной и проч. Не лучше были и тѣ, которые присутствовали при богослуженіи: они занимались осужденіемъ ближнихъ, уходили изъ храма съ гнѣвомъ другъ на друга.—Что же касается обличеній древняго автора, то они могутъ быть современными даже и въ наши дни. И теперь не рѣдко крестьяне собираются въ праздничный день къ храму, чтобы обмѣняться новостями, посудачить и проч. Нѣкоторые все время службы проводятъ въ церковной оградѣ или на паперти за разговорами. Опытные сельскіе священники знаютъ это и потому между утреней и обѣдней дѣлаютъ значительный промежутокъ. Въ это время крестьяне разбиваются на группы на могилахъ вокругъ церкви и ведутъ бесѣды. Это своего рода клубъ. Зато, когда „оттрезвонять“, всѣ должны идти въ церковь.

§ 104.

Развлеченія, какъ остатокъ язычества.

Итакъ, игры, пѣсни и пляски обыкновенно называются бѣсовскими. Взглядъ на танцы и на музыку, какъ на дѣло въ высшей степени грѣховное, бѣсовское, перешелъ къ намъ изъ Византіи, хотя и русскія „игрища“ не оставляли никакого сомнѣнія, что спасительнаго тамъ было мало. Разбирая русскія сочиненія, мы тѣмъ не менѣе видимъ, что

ревнители благочестія вооружались на пѣсни и пляски главнымъ образомъ за то, что эти развлечения отвлекали вѣрующихъ отъ храма божія и заключали въ себѣ много соблазнительнаго. Сама музыка не отдѣлялась отъ грѣховныхъ забавъ и развлеченій праздничнаго дня. Такимъ образомъ обличенія музыки и пѣсенъ, нерѣдко развращавшихъ людей слабовольныхъ и безхарактерныхъ, понятны сами по себѣ. Игры и пляски обличались, какъ грѣховныя развлечения, отвлекавшія вѣрующихъ отъ благомыслія и святости воскреснаго дня. Но кромѣ того, наше духовенство ясно сознавало, что многія пѣсни и обряды—пляски были остаткомъ древняго язычества. А потому пастырп были правы, называя игры и пляски поганскимъ обычаемъ, т. е. языческимъ. Несомнѣнно, такой терминъ возникъ не безъ вліянія греческой литературы. Слово Іоанна Златоуста, приводимое въ двухъ разночтеніяхъ¹⁾, содержитъ въ себѣ взглядъ на игры и вообще на общественныя развлечения, какъ на остатокъ язычества. Послушайте, обращается проповѣдникъ къ своей паствѣ²⁾: многіе изъ васъ только по имени христіане, а обычаемъ и дѣлами какъ поганые невѣрные. Вы привыкли дѣлать по-еллински, т. е. по-язычески... Вы кощунствуете, слушаете еллинскія и жидовскія басни, на улицахъ и на площадяхъ городскихъ творите „оуродословья“—безчинства, глумленіе. Какъ вы все это допускаете, будучи христіанами? Какъ вы рѣшаетесь послѣ этого принимать Святяя Тайны? Вѣдь вы хуже еллиновъ, т. е. язычниковъ, навъкъши творить поганскія дѣла—плясанье, плесканье руками, пѣсни сатанинскія, пьянство, блудъ... Авторъ слова до глубины души возмущался, что родители брали съ собою своихъ дѣтей на пиры и на зрѣлища. И это дѣлали люди почтенные, прѣклоннаго возраста. Если у тѣхъ старцевъ спросить что-либо о жизни апостоловъ или пророковъ, ничего не могутъ отвѣтить. А если рѣчь пойдетъ о коняхъ или птицахъ, то они философы и хитрецы. Нѣкоторые говорятъ, будто бы въ глумленіи нѣтъ грѣха. Наша жизнь дана намъ для благоугожденія Богу и спасенія ду-

¹⁾ Рукопись XVI вѣка Троицк. Серг. Лавры № 202, глава 59, л. 88 и Софійск. соб. XIV | XV вѣка № 1262. Тихопривовъ глгоп. IV, III, стр. 110. См. приложение № 27, стр. 248.

²⁾ Софійская рукопись № 1262.

ши, мы же употребляемъ ее на зло и пагубу. Слово наученія слушали неохотно, а на зрѣлищахъ присутствовали съ удовольствіемъ. Сатана научилъ людей позорамъ, смѣхотворству, кощунству. Проповѣдникъ укоряетъ тѣхъ, кто внималъ охотно „пустопникамъ“, очевидно, скоморохамъ, дававшимъ представленія. Вы не только прилежно слушаете ихъ (игрецовъ), но и рѣчи ихъ выучиваете. Собравшись на пиряхъ или гдѣ-либо, христіанамъ подобаетъ бесѣдовать о пророчествахъ и ученіи святыхъ. А у насъ вмѣсто того говорятъ: такой-то скоморохъ сказалъ такъ, а такой-то игрецъ вотъ то-то... Дѣлающіе такъ готовятъ себѣ муку вѣчную.—Въ Измарагдѣ второй редакціи, гл. 59, это слово продолжено. Составитель убѣждаетъ быть милостивыми. Не для того человекъ родился, чтобы, собравъ богатство растратить его „въ ядехъ или во пьянствѣ, и въ блудѣ, или игрецемъ дая“. Немилостивымъ обѣщана погибель, а милостивымъ спасеніе ¹⁾.—Въ „словъ св. отци нашего Іоанна Златоуста о томъ, какое первое поганни вървали въ идолы“ ²⁾ заключается слѣдующее обличеніе общественныхъ увеселеній: „Послушайте бо пакн. каци оубо крестьяни. а поганыхъ образъ носяще. и прокужающе лице. или поглашенія или плясания. Или плескания роуку сотонинову или оутварь женьскую на мужехъ си творяще“. Въ словѣ Христолюбца читаемъ, что не подобаетъ крестьянамъ игрѣ бѣсовскихъ играти, иже есть плясаніе, гудба, пѣсни бѣсовскыя и жертва идольская“. По рукописи Софійской бібліотеки № 1285 бракъ, сопровождаемый играми и музыкой, приравненъ къ идолослуженію ³⁾

§ 105.

Обличенія подѣ вліаніемъ Ефрема Сирина.

Анонимныя слова и поученія противъ игръ и плясокъ несомнѣнно отражаютъ въ себѣ соответствующую учительную литературу Византіи: наши поученія представляютъ изъ себя подражанія, а иногда переводъ съ греческаго. Указать первоисточникъ для каждаго слова въ отдѣльности не всегда возможно, какъ въ виду сложности этого дѣла,

¹⁾ Прилож. стр. 254.

²⁾ Приложение № 5, стр. 61.

³⁾ См. приложение № 3, стр. 43, вариантъ 75.

такъ и потому, что многіе византійскіе сборники и сочиненія, съ которыхъ былъ сдѣланъ переводъ на славянскій языкъ, остаются неизвѣстными или даже утеряны. И кромѣ того славянскіе компиляторы иногда пользовались столь многими источниками и пособіями, что новое составленное ими поученіе въ значительной мѣрѣ справедливо могло получить заглавіе: „слово св. отецъ“... „слово св. апостоль и св. отецъ“. 1) Образчикомъ такой сложной компиляціи можетъ служить „слово св. отецъ, како жити крестьяномъ“. 2) Подтверженіемъ сказаннаго выше могутъ служить слова св. Ефрема Сирина, заключающія въ себѣ обличенія развлеченій. 3) Нѣкоторыя слова, извѣстныя въ нашей литературѣ съ именемъ св. Ефрема, составлены подъ непосредственнымъ вліяніемъ Пареникиса. *Слово св. Ефрема о покаяніи и о судѣ*, заключающее нападки на развлеченія, составлено изъ нѣсколькихъ отрывковъ находящагося въ Пареникисѣ поученія Ефрема Сирина *о покаяніи и любви*. 4) Выше мы говорили, что игры и пляски подвергались у насъ преслѣдованію вслѣдствіе того, что онѣ нарушали святость христіанскихъ праздниковъ, содержа язычeskій элементъ. Это мысль Св. Ефрема. *Слово св. Отца Ефрема о похвалѣ Честнаго Креста и о празднованіи духовномъ* осуждаетъ свѣтскія развлеченія во время праздниковъ, усматривая здѣсь остатки язычества: авторъ проситъ потыщитесь праздновать праздники божіи, „а не якоже поганіи (язычники) празднують объяденьемъ и пьянствомъ и играми. — стѣя же дни почтемъ ближе дхвнѣ и бжствнѣ а не кумирьскы ни торжьскы ни смѣхотвореньемъ ни пѣсми сотониньскыми ни играми бѣсовьскыми ни позорищи скверньными“. 5) Это измаргдовское слово представляетъ изъ себя передѣлку 102 главы Пареникиса. — Эсхатологическія слова съ именемъ св. Ефрема Сирина, помѣщаемая въ Измаригдѣ первой и второй редакціи, возникли подъ непосредственнымъ влія-

1) Паприм., рукопись Троицк. Серг. Лавры № 144. л. 157; „поученіе набрано отъ всѣхъ книгъ“, л. 179.

2) Напечатано въ Православномъ Собесѣдникѣ 1859 г., 1, стр. 132. Источники слова тамъ же, страница 130—131.

3) Собраны и напечатаны А. С. Архангельскимъ въ его трудѣ „Творенія отцовъ церкви въ древне-русской письменности“, выд. III.

4) Архангельскій. Творен. III, стр. 88.

5) Ibid, стр. 91—92.

ніемъ соотвѣтствующихъ словъ Паренииса. Въ словъ св. Ефрема о второмъ пришествіи упоминаются: басни еллинскія, празднословіе, смѣхъ, гудѣніе, пѣсли сотоинскія, свирѣли и плясанія, пѣніе дьявольское. 1) По слову блаженнаго Ефрема о недѣли яко не подобаетъ глумитиел крестьяномъ поганьскими дѣлы игрища уподобляются идолослуженію. 2) Слово св. Отца Ефрема о покаяніи, 3) помѣщаемое въ Измарагдѣ первой и второй редакціи, является передѣлкой предыдущаго слова. Въ Измарагдѣ первой редакціи есть вставка, направленная противъ игръ и плясокъ, судя по языку, русскаго происхожденія: егда играютъ русалья. или скомороствъ или пьяници кличуть и бещинья творять ли срамословья; не наказанныхъ человѣкъ или каса сборища идольскнхъ игръ“, то ты въ то время оставайся дома, не выходи никуда, — и это сидѣніе во славу Божию. Помѣщаемое въ Измарагдѣ второй редакціи „слово Ефрема о покаяніи“ (гл. 85) возникло чрезъ сокращеніе Измарагдовскаго слова первой редакціи.

§ 106.

Эпизодъ изъ житія св. Нифонта.

Мы видѣли, наши пастыри и учителя церкви обличали грѣховныя развлеченія своей паствы подѣ влияніемъ греческой литературы. Яркимъ примѣромъ такого обличенія можетъ служить одинъ эпизодъ изъ апокрифическаго житія Нифонта. Это житіе переведено съ греческаго и, какъ видно изъ записи въ послѣсловіи въ рукописи Троицкой Лавры № 35, существовало на Руси въ первой четверти XIII в. Была ли эта рукопись у насъ въ 1222 г. переведена или переписана — сказать трудно. — Въ цѣломъ своемъ видѣ житіе Нифонта было мало распространено; но отдѣльные эпизоды часто встрѣчаются въ различныхъ сборникахъ. Все житіе состоитъ изъ описаній борьбы святого съ бѣсами; св. Нифонтъ былъ одаренъ особымъ даромъ видѣть духовъ, и описаніе видѣній составляетъ преобладающій элементъ житія. Одно изъ видѣній, въ обработкѣ, особенно охотно переписывалось нашими книжниками, это „слово св.

1) Ibid, стр. 100; 102.

2) Ibid, стр. 18—19.

3) Ibid, стр. 107; 110.

Нифонта о русаліяхъ“, известное по Измарагду обѣихъ редакцій и приводимое нами по рукописи XVI в. Троицкой Лавры.¹⁾ Однажды святой шелъ въ церковь и увидѣлъ на пути 12 бѣсовъ, которые поносили своего старѣйшину за то, что онъ не въ состояніи былъ отвратить людей отъ христіанскаго богослуженія. Старѣйшина бѣсовъ сталъ ихъ успокаивать, увѣряя, что люди не перестаютъ ихъ славить мірскими пѣснями, и обѣщаль показать имъ это. И дѣйствительно, на встрѣчу имъ попался человекъ скачущій и играющій на сопѣли, и съ нимъ шло множество народа, — одни плясали, другіе пѣли. Блаженный видѣлъ, что все эти люди были связаны „ужемъ единымъ“ — веревкой отъ единаго чернаго бѣса, и влекомы въ слѣдъ сопѣльщика. Увидя скомороха, бѣсы весьма обрадовались и стали прельщать народъ, понуждая однихъ плясать, а другихъ плескать и пѣть. И сами бѣсы скакали и плясали среди народа, но этого никто не видалъ, кромѣ св. Нифонта. Одинъ богачъ приказалъ играть и пѣть предъ собою и далъ за это сопѣльнику серебряникъ, который былъ положенъ музыкантомъ въ карманъ. Бѣсы извлекли этотъ серебряникъ и послали его съ однимъ бѣсомъ къ отцу своему въ бездну. Лазіонъ, князь бѣсовскій, принялъ этотъ серебряникъ, какъ жертву, и сказалъ: „Всегда принимаю жертву „отъ кумиръ“, т. е. жертвы, приносимыя язычниками кумирамъ; но онѣ не веселятъ меня такъ, какъ жертвы, приносимыя христіанами, — отъ нихъ, этихъ жертвъ мнѣ особенная радость и веселіе. Лазіонъ велѣлъ возвратитъ деньги обратно сопѣльщику, „осквернивъ я своимъ омраченіемъ“ и отдалъ приказаніе: „идите и поучайте на игры грѣховныя пазаряны“, (онъ не посмѣлъ сказать „христіанъ“). Посланный возвратился на землю и исполнилъ данное Лазіономъ приказаніе, а бѣсы разошлись, чтобы прельщать людей. Видя все это, блаженный со слезами умолялъ „остати всемъ игръ бѣсовъскихъ отъ лести дьявола, иначе же свое имѣніе дають бѣсу лоукавому иже соуть русалія, иніе же скоморохом“. Такимъ образомъ ни въ какомъ случаѣ не слѣдуетъ ничего давать музыкантамъ, ибо дающіе приравниваются къ кумиротроителямъ, какъ говорится далѣе въ словѣ. Слово „русалія“, поставленное въ заглавіи приведеннаго эпизода

¹⁾ № 201, гл. 23, л. 47 — 50. См. приложение № 28, стр. 260.

изъ жизни св. Нифонта, не достаточно выясняется изъ содержания самой статьи. Изъ вышеприведенной выдержки выходитъ, будто бы писатель называетъ русаліями — бѣса (имѣнне даютъ бѣсоу лоукавому иже соуть русалія). Очевидно, это мѣсто неудачно переведено съ греческаго, или же переводчикъ неудачно вставилъ въ переводъ слово „русалія“. Въ данномъ случаѣ вѣрнѣе понимать подъ словомъ „русалія“ — пляшущую подъ музыку сопѣльника толпу, или просто пляску.

§ 107.

Отношеніе свѣтской власти.

Духовенство всегда относилось къ играмъ и пляскамъ неодобрительно. Гражданская власть, какъ мы сказали раньше, считала музыку и зрѣлища дѣломъ дозволеннымъ. Но это было въ первые вѣка нашей христіанской эры, когда наши князья руководились придворными традиціями византійскихъ императоровъ. Потомъ связь древней Руси съ Византіей стала слабѣть. Въ правящихъ сферахъ возобладало аскетическое направленіе. Нѣкоторое время гражданскія власти безмолвствовали относительно свѣтскихъ развлеченій. Но по мѣрѣ того, какъ крѣпнетъ Московская Русь, московскія власти начинаютъ вмѣнять себѣ въ обязанность слѣдить за религіозной и нравственной сторонами жизни своихъ подданныхъ. Такое явленіе замѣтно со второй половины XV вѣка. Жалованной грамотой (1470 г.) Дмитровскаго князя Юрія Васильевича запрещалось играть скоморохамъ въ Инобожескихъ селахъ Троицкаго монастыря ¹⁾. Въ уставной грамотѣ, Артемовскаго стана Переяславскаго уѣзда, крестьянамъ, данной великимъ княземъ Василиемъ Ивановичемъ въ 1506 г., значится: „а скоморохамъ у нихъ въ волости играти не освобождаемъ“ ²⁾. Гражданскія власти, возставая противъ скомороховъ, въ принципѣ принуждены были дѣлать уступку вкоренившемуся обычаю и разрѣшали играть скоморохамъ „не сильно“. „А скоморохомъ у нихъ ловчей и его тунъ по деревнямъ сильно играти не ослободжаетъ“, говорится въ уставной грамотѣ 1509 г. Дмитровскаго князя.

¹⁾ Акты Экспед. I, № 86.

²⁾ Ibid, I, № 144.

Юрія Іоанновича: „кто ихъ пуститъ на дворъ добровольно, и они тутъ играютъ; а учнутъ у нихъ скоморохи по деревнямъ играти сильно, и они ихъ изъ волости выплютъ вонъ безпенно“¹⁾. Великій князь Василій Іоанновичъ въ 1522 г. запрещалъ по деревнямъ ѣздить попрошатаямъ и играть скоморохамъ: попрошатаи и скоморохи подвергались великокняжескому суду²⁾. По уставной Онежской грамотѣ, данной великимъ княземъ Иваномъ Васильевичемъ въ 1536 г., скоморохи, игравшіе въ волости сильно, высылались вонъ изъ волости³⁾. Ограничительныя мѣры противъ скомороховъ предпринимались въ 1558 г. Старицкимъ княземъ Владиміромъ Андреевичемъ⁴⁾ и царемъ Иваномъ Васильевичемъ въ 1554 г.⁵⁾.

Изъ приведенныхъ фактовъ видно, что гражданская власть въ XVI вѣкѣ не имѣла строго выработаннаго практическаго принципа по отношенію къ скоморошеству. Съ одной стороны—скоморохамъ играть нельзя, а съ другой—можно, но не сильно. Эту двойственность отношенія къ скоморошеству можно объяснить психологически: въ силу своего оффиціального положенія гражданскія власти должны были къ играмъ и пляскамъ относиться отрицательно; но эти же власти были истинными сынами своего народа, безгранично увлекавшася скоморошескими забавами. И вотъ получается административная полумѣра: можно играть скоморохамъ, но не сильно. Иначе говоря, игры и пляски разрѣшались въ умѣренномъ количествѣ: въ теченіе непродолжительнаго времени и при небольшомъ количествѣ скомороховъ исполнителей. Съ запрещеніемъ играть „сильно“ олдѣдуетъ сопоставить разрѣшеніе скоморохамъ играть только тамъ, гдѣ ихъ пустятъ на дворъ. Это значитъ, что нерѣдко скоморохи являлись безъ приглашенія и, давъ представленіе или исполнивъ нѣсколько музыкальныхъ пьесъ, насильственно требовали платы, а иногда просто грабили и воровали: „скоморохи по деревнямъ сильно ядятъ и пьютъ, и изъ клетокъ животы грабятъ, а по дорогамъ людей разбиваютъ“, говоритсѧ

1) Ibid, I, № 150, стр. 122.

2) Ibid I, № 171.

3) Ibid I, № 181.

4) Ibid I, № 217.

5) Ibid I, № 240.

въ Стоглавъ ¹⁾. Такое явленіе могло приносить существенный вредъ и беспокойство жителямъ. Скоморохи, въ зависимости отъ своего ремесла, должны были дѣйствовать не единолично, а соединяясь въ „ватаги“, артели, по нашему труппы: судя по перечню инструментовъ, музыка скомороховъ была оркестровая, требовавшая нѣсколькихъ человекъ исполнителей; подъ музыку происходили пляски и {вообще представленія, также требовавшія нѣсколькихъ исполнителей. Но въ половинѣ XVI в. ватаги скомороховъ состояли перѣдко изъ шестидесяти, семидесяти, до ста человекъ ²⁾. Была и другая причина, заставлявшая скомороховъ собираться ватагами: они были люди безправныя, которыхъ всегда могли обидѣть— „бивъ да ограбивъ выбить изъ волости“, что и случалось нерѣдко ³⁾. Бывали случаи, когда скомороховъ просто грабили, какъ это сдѣлалъ въ 1633 г. нѣкій Андрей Крюковъ, запершій троихъ скомороховъ въ баню и вымучившій у одного 7 рублей, у другого 25 рублей и у третьяго 5 руб. Обиженные жаловались государю, вѣроятно, потому, что они были скоморохи (крѣпостные) людей именитыхъ—князей Шуйскаго и Воротынскаго ⁴⁾. Такимъ образомъ соединяться въ большую ватагу скомороховъ побуждала и безопасность; артель въ 60—100 человекъ могла не бояться обидъ и оскорбленій; приходилось обывателямъ опасаться нашествія такой ватаги. Бродячими скоморохами дѣлались или озлобленные неудачники, желавшіе въ весельи и гульбѣ заглушить свое горе, или же вообще широкія натуры, которымъ скучно и тѣсно было сидѣть на одномъ мѣстѣ, а работать не хотѣлось. А потому, естественно, что ватаги скомороховъ производили притѣсненія надъ жителями и даже занимались разбоями, какъ видно изъ Стоглава. Такимъ образомъ, запрещеніе играть „сильно“, кромѣ нравственной цѣли, имѣло еще чисто гражданскую заботу объ общественной безопасности.

Отрицательное отношеніе Стоглава къ увеселеніямъ свѣтскаго характера извѣстно. Вообще, въ XVI вѣкѣ, въ

¹⁾ Стоглавъ, вопр. 19.

²⁾ Стоглавъ, глава 41, вопросъ 16.

³⁾ Акты Экспедиц. I, № 244.

⁴⁾ Афанасьевъ. Поэтич. воззрѣн. I, стр. 346—347. Фаминцынъ. Скоморохи, стран. 173.

частности въ царствованіе Грознаго, мы наблюдаемъ отрицательное отношеніе государственной власти къ играмъ и пляскамъ. Между тѣмъ самъ царь въ этомъ отношеніи грѣшилъ врядъ ли меньше своихъ подданныхъ. Извѣстны безчинныя шествія Грознаго, который лично игралъ и плясалъ со скоморохами въ машкерахъ и принуждалъ къ тому же и другихъ; князь Репнинъ, не пожелавшій плясать, палъ жертвой своего благочестія и прямоты ¹⁾. То же должно сказать и относительно XVII в. Пляски и зрѣлища считались официально недозволенными для народа, но при царскомъ дворѣ они допускались. На свадьбѣ царя Михаила Федоровича (1626 г.) играли въ сурны и въ трубы и били по накрамъ ²⁾. Но въ слѣдующемъ 1627 году царь приказалъ кликать кличъ по всей Москвѣ, чтобъ впредь за Старое Ваганково никакіе люди не сходились на безлѣвицу николи. ³⁾ Безлѣвица, вѣроятно, игры и пляска съ музыкой. Въ 1649 году царь Алексѣй Михайловичъ издалъ рядъ строгихъ указовъ, направленныхъ противъ народныхъ увеселеній. Въ грамотѣ Шуйскому воеводѣ Семену Змееву царь даетъ заказъ крѣпкій, чтобы въ навечеріе Рождества Христова и Богоявленія—Коледь и Плугъ и Уссней не кликали, пѣсней бѣсовскихъ не пѣли, не сквернословили, на рождественскихъ святкахъ не собирались на бѣсовскія игрища. А кто это будетъ дѣлать, тому за такія супротивныя христіанскому закону неистовства быть отъ государя въ великой опалѣ и въ жестокомъ наказаніи ⁴⁾. Кромѣ Шуй, подобный же указъ былъ посланъ въ Вѣлгородъ ⁵⁾, въ Дмитровъ ⁶⁾, въ Тобольскъ ⁷⁾. Такіе же указы были отправлены въ Кострому 1646 г. и въ Бѣжецкій Верхъ 1652 г.; воевода послѣдняго сообщалъ, что онъ уничтожилъ всѣ найденные инструменты.—Эти указы были изданы подъ вліяніемъ челобитной выборнаго дѣтей боярскихъ г. Курска Малышева, поданной имъ въ 1646 г. Соб-

¹⁾ Сказанія кн. Курбскаго изд. 3, Спб. 1868 г., стр. 81.

²⁾ Фаминицк. Скоморохи на Руси, стр. 22.

³⁾ Акт. Истор. III, № 92. Дополнит. отв. къ Судобнику.

⁴⁾ Сахаровъ. Сказ., нар. дневн. Изд. Суворина 1885 г., стр. 229.

⁵⁾ Ивановъ. Опис. госуд. архива стар. дѣлъ, стр. 296.

⁶⁾ Этнограф. Обзор. 1897 г. № 1, стр. 147.

⁷⁾ Память Верхотурск. воев. Рафа Всеволожскаго въ Ирбитъ 1649 г. на основаніи неизвѣстной царской грамоты въ Тобольскъ; Акт. Истор. IV, № 35, стр. 124.

ственно онъ подавалъ двѣ челобитныхъ по поводу упадка народной нравственности; послѣдняя челобитная ¹⁾ была причиною изданія циркулярнаго указа, направленнаго противъ игръ и увеселеній ²⁾. Извѣстно, что при Алексѣѣ Михайловичѣ приказано было отобрать и уничтожить музыкальные инструменты; ихъ было сожжено пять возовъ ³⁾. Мѣропріятія царя Алексѣя Михайловича показываютъ, что этотъ царь стремился удержатъ русское общество въ старыхъ традиціяхъ. Но есть и иные факты. Самъ царь былъ любителемъ зрѣлищъ, не прочь былъ послушать и музыку. По случаю торжественнаго объявленія Θεодора Алексѣевича наследникомъ престола и рожденія царевны Θεодоры Алексѣевны, царь задалъ большой пиръ; послѣ кушанья великаго государя тѣнили—въ органы играли, въ сурны и трубы трубили, и въ суренки играли, и по накрамъ и по литаврамъ били ⁴⁾. Узнавъ, что въ Западной Европѣ существуютъ театральныя представленія, царь поручилъ полковнику Фанъ-Стадену ѣхать за-границу и привезти оттуда труппу актеровъ. Но ѣхать въ далекую и варварскую Россію не нашлось много охотниковъ: Стаденъ привезъ только одного трубача и четырехъ музыкантовъ. Еще до возвращенія Фанъ-Стадена царь приказалъ поискать свѣдущихъ въ этомъ дѣлѣ среди иностранцевъ, проживавшихъ въ Москвѣ. Подходящимъ человекомъ, способнымъ „строить комедіи“, оказался пасторъ Грегори, который, набравъ 64 человекъ изъ русскихъ и иностранцевъ, 17 октября 1672 г. исполнилъ въ присутствіи царя траги-комедію объ Эсфиріи и Артаксерксѣ. Зрѣлище чрезвычайно понравилось царю, и онъ щедро наградилъ Грегори и его труппу ⁵⁾. Въ 1674 г. на представленіи пьесы „Эсфирь“ присутствовала царица съ царевнами; правда, они сидѣли за рѣшоткой, скрытыми отъ публики. Репертуаръ Грегори былъ переводный; исполняемыя пьесы относились къ разряду „прохладныхъ“, не преслѣдовавшихъ нравоучительныхъ цѣлей, хотя сюжетъ для нихъ и брался преимуще-

¹⁾ „Древности“ Археогр. Ком. Имп. Моск. Общ., т. I, в. 2, стр. 83—86.

²⁾ Рождественскій. Къ истор. борьбы съ церк. безпор. въ рус. быту XVII в. Чт. Общ. ист. и древн. рос. 1902 г., кн. II, от. IV, стр. 4—5 прим. 4.

³⁾ Костомаровъ. Собр. соч., изд. 1906 г., кн. 8, стр. 114.

⁴⁾ Фаминцинъ. Скоморохи... страница 16.

⁵⁾ Тихонравовъ. Сочинен., томъ II, 1898 года, стр. 94—96. Первое пятидесятилѣтіе русскаго театра.

ственно изъ Библии ¹⁾. Въ домѣ боярина Матвѣева также устроенъ былъ театръ. Примѣру Матвѣева послѣдовали Милославскій, кн. Одоевскій и кн. В. В. Голицынъ. Даже женщины высшаго круга увлекались театромъ: боярыня Тат. Ив. Арсеньева, приближенная царевны Софїи, устраивала у себя въ домѣ театральныя представленія, гдѣ исполнителями были ея дворовые люди ²⁾. Репертуаръ Григорїи былъ явленіемъ случайнымъ, наноснымъ, чуждымъ русской жизни. Гораздо глубже и серьезнѣе были попытки Симеона Полоцкаго (1629—1680) создать національную драму—мистерию. Его „комедія о Навуходносорѣ и о трехъ отроцѣхъ“ можетъ быть разсматриваема, какъ развитіе „пещного дѣйства“. Другая пьеса Полоцкаго „Блудный сынъ“ переложеніе въ діалогическую форму евангельской притчи. Произведенія Полоцкаго отличаются отсутствіемъ грубости и площадныхъ шутокъ. Драматическія его произведенія слѣдуетъ разсматривать, какъ школьныя представленія, занесенныя изъ Кіева въ Москву. Попытка Полоцкаго, вслѣдствіе искусственности его произведеній и отсутствія драматическаго таланта у ихъ автора, успѣхомъ не увѣнчалась.

§ 108.

Перемѣна во взглядахъ, начиная съ Петра В.

По смерти Алексѣя Михайловича комедійное дѣло заглохло. Въ 1676 г. послѣдовалъ указъ „очистить палаты, которыя были заняты на комедію“. Но черезъ четверть вѣка это дѣло возродилось: въ 1702 г. въ Москву прибыла приглашенная Петромъ странствующая нѣмецкая труппа подъ управленіемъ Іоганна Куншта. Въ 1703 г. актеры были опущены обратно, такъ какъ ихъ представленія не удовлетворяли царя ³⁾. Нѣмецкій антрепренеръ думалъ „привести царское величество въ утѣшеніе“ операми, летаніемъ и машинами, а великій преобразователь хотѣлъ, чтобы театръ служилъ общегосударственному дѣлу, разъяснилъ народу смыслъ его преобразованій ⁴⁾. При преемникахъ Великаго

¹⁾ Сиповскій. Ист. русск. словесности, ч. I, вѣд. II, стр. 230.

²⁾ Энциклоп. словарь Брокгауза. Полут. 64, стр. 739.

³⁾ Тихонравовъ. Сочинен. томъ II, стр. 106—117.

⁴⁾ Ibid, стр. 118.

Преобразователя мы видимъ иностранныя труппы при дворѣ. Въ 1756 г. вышелъ указъ объ учрежденіи русскаго театра.

Итакъ, начиная съ послѣдней трети XVII в. мы замѣчаемъ измѣненіе во взглядахъ нашей свѣтской власти на общественныя зрѣлища. Теоретически не одобряя и преслѣдуя таковыя, царь Алексѣй Михайловичъ былъ страстнымъ любителемъ театра. Его сынъ, Великій Преобразователь, и въ теоріи и на практикѣ сочувствовалъ возникновенію въ Россіи художественнаго театра съ національнымъ репертуаромъ. Петру не удалось создать желательный для него театръ, Но царь пользовался всякимъ подходящимъ случаемъ, чтобы при посредствѣ праздниковъ и зрѣлищъ популяризовать дѣлать доступными для толпы свои стремленія и разъяснять смыслъ своихъ великихъ дѣлъ. Праздники и маскарады были довольно часто въ любимомъ Петромъ „парадизѣ“, Петербургѣ. Они обычно происходили въ „Лѣтнемъ саду“. Здѣсь праздовались царскія именины, „преславная викторія“ Полтавская, коронація царя и т. д. Особой торжественностью были обставлены спуски новыхъ кораблей. Праздники вообще сопровождались угощеніемъ виномъ; случалось, что въ концѣ пира сильно выпившій адмиралъ Апраксинъ заливался слезами; Меншиковъ терялъ сознание,—жена и свояченица оттирали его спиртами; иные ссорились, другіе клялись въ дружбѣ ¹⁾... Намъ, современникамъ, кажется, что иногда Петръ слишкомъ далеко заходилъ въ своихъ шуткахъ. Таковой намъ кажется учрежденіе потѣшной всепьянѣйшей компаніи съ „шутѣйшимъ княземъ-папой“ и „архіепископомъ вся Яузы и всего Кукуя патріархомъ“, Никитой Моисеевичемъ Зотовымъ. Мы сказали, что въ настоящее время нѣкоторыя потѣхи Петра намъ кажутся рискованными. Но великій реформаторъ зналъ, что дѣлалъ. Всмартиваясь въ забавы и развлечения Петра, мы прежде всего можемъ видѣть здѣсь естественное стремленіе царя развлечься и отдохнуть почти отъ нечеловѣческихъ трудовъ и заботъ. Но помимо этого въ забавахъ Петра всегда была еще другая, болѣе глубокая, общественная цѣль. Какъ его игра въ солдатики со сверстниками—„потѣшными“ сослужила общественную службу,

¹⁾ Соловьевъ. Исторія Россіи, книга IV, стр. 214 -216.

положивъ начало русской арміи, такъ и развлечения Петра способствовали переустройству нашего семейнаго и общественнаго уклада жизни. До Петра женщины высшаго класса вели почти теремный образъ жизни; общественной жизни не существовало. Вообще, нравы были грубы. Петръ хотѣлъ привить русскому обществу и внѣшнія формы европейской жизни и внѣшній лоскъ европейской цивилизаціи. Наиболѣе дѣйствительной мѣрой въ этомъ отношеніи было учрежденіе ассамблей указомъ отъ 26 ноября 1718 г. Въ самомъ же указѣ разъяснялась цѣль ихъ учрежденія: ассамблея, или вольное собраніе не только для забавы, но и для дѣла, ибо тутъ всякій можетъ другъ друга видѣть, и о всякой нуждѣ переговорить, также слышать, что гдѣ дѣлается, при томъ же и забава. Царь хотѣлъ, чтобы эти общественныя собранія никого не стѣсняли и дѣйствительно служили дѣлу объединенія общества. Хозяинъ не обязанъ былъ ни встрѣчать, ни провожать, ни угощать никого изъ гостей; онъ долженъ былъ только приготовить нѣсколько комнатъ, столы, свѣчи, табакъ, напитки для тѣхъ, кто желаетъ выпить, шахматы и шашки. Картъ не полагалось. Каждый дѣлалъ, что хотѣлъ. На ассамблеяхъ присутствовали: Дворъ, дворяне, военные до оберъ-офицеровъ, купцы, мастера. Въ ассамблею имѣлъ доступъ всякій прилично одѣтый человѣкъ, за исключеніемъ слугъ и крестьянъ. Танцы должны были служить средствомъ сближенія между дамами и кавалерами. Самъ Петръ страстно танцевалъ и употреблялъ всѣ усилія оживить и сплотить общество. Императрица и царевны Анна и Елизавета также принимали участіе въ танцахъ наравнѣ со всѣми. Въ модѣ были польскій, миновей (менуэтъ), контрадансъ, какой-то „дистолетъ-миновей“ и проч. Кромѣ того царь изобрѣлъ свой собственный танецъ, что-то вродѣ „гросс-фатера“, скорѣе это была игра: отъ 80 до 50 паръ медленно двигались подъ звуки похороннаго марша; потомъ, по знаку паспорядителя танцевъ музыка переходила въ веселую, дамы оставляли своихъ кавалеровъ и брали другихъ изъ числа не танцевавшихъ, кавалеры ловили дамъ и вообще спѣшили заставить дамой; поднимались толкотня, бѣготня, шумъ и крикъ. Самъ царь, Екатерина и вся царская фамилія были на общемъ положеніи: ихъ ловили и за ними бѣгали, равно какъ и они дѣлали то же самое.

Наконецъ, по знаку распорядителя все приходило въ прежній порядокъ; кто оставался безъ дамы, тотъ подвергался наказанію за нерасторопность. На ассамблеи царь приглашалъ и духовныхъ лицъ.—Спустя три года послѣ введенія ассамблей въ Петербургъ, онѣ были заведены въ Москвѣ. Конечно, ассамблеи носили достаточныя слѣды русской грубости: за нарушеніе установленныхъ правилъ провинившіяся должны были осушить кубокъ большого или малаго орла. Мужчины не рѣдко паливались; заставляли женщинъ пить; это было не на однихъ только ассамблеяхъ: на пиру въ Петербургъ по случаю Ништадскаго мира дамъ опоили до полуомерти... Пьяные мужчины на ассамблеяхъ заводили ссоры и даже драки. Но подобнаго рода явленія были присущи не однимъ русскимъ: гораздо позднѣе балы императрицы Маріи-Терезіи считались благополучно оконченными, если случалось небольшое число скандаловъ среди перепившихся гостей.—При Екатеринѣ I ассамблеи переродились въ такіе балы, которые по приличію и даже чопорности мало чѣмъ уступали изящнымъ версальскимъ собраніямъ¹⁾. Петровскія ассамблеи и вообще забавы, какъ видно изъ вышеизложеннаго, имѣли государственное и общественное значеніе: это были собранія и развлеченія не только для забавы, но и для дѣла. Извѣстно, что Петръ былъ не прочь повеселиться и въ простой домашней обстановкѣ. Взглядъ Петра на общественное и частное увеселеніе имѣетъ чрезвычайно большое значеніе: со временъ Петра свѣтская власть перестаетъ преслѣдовать мірскія развлеченія. Конечно, іерархія не могла стать на петровскую точку зрѣнія; но и ея взглядъ на мірскія увеселенія измѣнился, соотвѣтственно измѣнившимся обстоятельствамъ. Въ прежнія времена музыка и пляска порицалась, какъ бѣсовское дѣло, какъ остатки язычества. Со временъ Петра русская интеллигенція порвала связь со своимъ прошлымъ, и если нужно было ее обличать, то слѣдовало обличать за увлеченіе новшествами, а не за при-

¹⁾ Брикнеръ. Иллюстрированная исторія Петра Великаго, 1903 г., томъ II, стр. 254. Соловьевъ. 'Исторія, книга IV', стр. 216—217. Карновичъ. Историческіе рассказы и бытовые очерки 1884. Ассамблеи при Петрѣ Великомъ, стран. 238—250. Брокгаузъ и Эфронъ. Энциклопедическій словарь, полутомъ 3, стр. 307.

вязанность къ языческой старинѣ. Простой народъ, конечно, продолжалъ жить своей прежней жизнью; но новыя вѣянія коснулись и его. Въ XVI—XVII вѣкахъ древнія вѣрованія въ большинствѣ случаевъ получили новую окраску. Въ XVIII в. они подверглись еще большому забвенію. Игры и пляски продолжали существовать въ народѣ, но ихъ языческаго смысла уже никто не понималъ. И духовенство перестало смотрѣть на нихъ съ этой стороны. Со временъ Петра пѣсни, музыка и вообще всякое веселье порицалось уже только за то, что они были дѣломъ мірскимъ, пустощнымъ, непроизводительнымъ, отвлекавшимъ человѣка отъ душеспасительныхъ и благочестивыхъ упражненій. Этотъ взглядъ хорошо развитъ въ „словѣ о ползе души“. Здѣсь разсказывается объ одномъ богобоязненномъ человѣкѣ, который, выйдя въ поле, увидѣлъ гробъ съ разлагавшимся трупомъ. Покойникъ былъ знатенъ и богатъ при жизни, теперь же представлялъ изъ себя ужасающій видъ. Благочестивый человѣкъ вздохнулъ, заплакалъ и предался благочестивымъ размышленіямъ, переданнымъ въ видѣ рѣчи о тщетѣ всего земного и ужасѣ неизбежной смерти. Рѣчь построена на противоположеніяхъ такого рода: „гдѣ есть сего богатство. гдѣ есть кони борзые. гдѣ есть много и дорогоцѣнные свѣтлые ризы. гдѣ пиры и веселія з гусльми, и с пѣснями до полунощи веселяся медвяныя чаши испивая. а нынѣ во гробѣ лежитъ от всѣхъ единъ. а душа его во огни негасимом палима жалаая капли водныя“¹⁾.

§ 109.

Заключеніе.

Итакъ, начиная съ эпохи Петра Великаго гражданская власть рѣзко измѣняетъ свое отношеніе къ свѣтской музыкѣ, зрѣлищамъ и пѣнію; Петровская реформа открыто стала на сторону прежде гонимыхъ забавъ. Получивъ права гражданства, скоморошество видоизмѣнилось, облагородилось, сблизилось съ западно-европейскимъ искусствомъ: скоморохи-плясуны съ теченіемъ времени замѣнились ба-

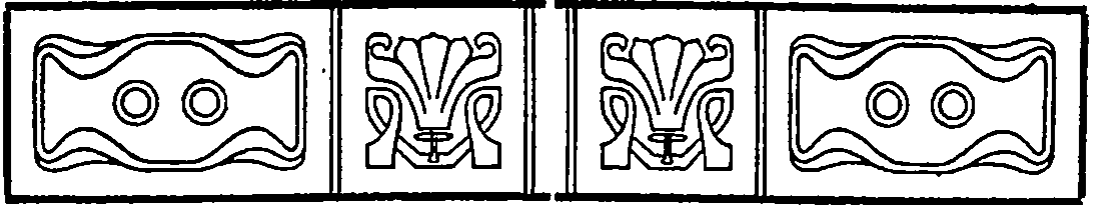
¹⁾ Сборникъ Московской Синодальной Типографіи, полууставъ, перв. четверти XVIII вѣка. № 17, (397), л. 233—234. Описаніе Орлова, выпускъ I, стр. 133—134.

летными танцорами, глумотворцы стали называться актерами и проч. Конечно, произошло это не сразу, а исподволь, постепенно, при чемъ древніе скоморохи въ чистомъ своемъ видѣ не вывелись совершенно до нашихъ дней. Мы лично не встрѣчали въ наше время странствующихъ скомороховъ, но въ каждомъ селеніи обязательно найдутся люди, которые на рождественскихъ праздникахъ, на масленицѣ и вообще по праздникамъ съ успѣхомъ увеселяютъ невзыскательную публику игрой на скрипкѣ или гармоникѣ, могутъ устроить разнаго рода „позоры“ и „глумы“, въ родѣ вожденія „бѣсовской кобылки“, „козы“ или „лося“, проплясать и позабавить. За свои таланты и искусство оны получаютъ не одну рюмку водки и лишній кусокъ пирога. Эти „веселые люди“ прямые преемники нѣкогда гонимыхъ скомороховъ. И репертуаръ у нихъ одинъ и тотъ же, по основѣ своей весьма древній, только приспособленный къ требованіямъ времени. Справедливость требуетъ сказать, что современный доморощенный-глумотворецъ (равно какъ и древній скоморохъ) на плохомъ счету у мѣстнаго священника, какъ плохой прихожанинъ; плохо смотритъ на него и гражданская власть въ лицѣ урядника или становаго, такъ какъ и нашъ современный скоморохъ, по древней традиціи, не всегда чистъ на руку.

Н. М. Гальковскій.

(Продолженіе будетъ).





Отзывъ о Книгѣ Брорса „Сомнѣнія старыхъ и юныхъ.“

Въ текущемъ году на книжномъ рынкѣ подѣ редакціей одесскаго священника о. Александра Введенскаго въ переводѣ Ф. А. Гильберта появилась книга Ф. Брорса „Сомнѣнія старыхъ и юныхъ. Бесѣды доктора, профессора и студента“. Матеріала въ этой книгѣ много. Живые и вѣчные вопросы живого духа: бытіе Бога, какъ премірнаго Духа, критика атеизма, пантеизма, деизма, матеріализма и социализма, безсмертіе души, свобода воли, необходимость добродѣтели, необходимость религіи для жизни добродѣтельной. Божественное достоинство Христіанской религіи и всецѣлая увѣренность въ истинѣ ея тайнъ — вотъ содержаніе этой хорошей апологетической книги. Правда, специально научнаго характера она не представляетъ, въ ней нѣтъ обстоятельной разработки затрогиваемыхъ ею положеній, содержаніе ея составляютъ опредѣленія, разъясненія, возраженія, опроверженія, которыя обычно встрѣчаются въ апологетическихъ книгахъ и статьяхъ, но она заслуживаетъ вниманія и похвалы, какъ именно популярный отвѣтъ на важнѣйшіе жизненные религіозные вопросы, какъ удачная попытка автора строго логическимъ и историческимъ путемъ привести читателя къ цѣлому ряду выводовъ и заключеній въ области развиваемыхъ въ книгѣ кардинальных положеній. Книга Брорса написана не для тѣхъ, грубое невѣжество которыхъ, нахальное, дерзкое, самоувѣренное не жалеетъ ничего сдѣлать для провѣрки себя, весь товаръ

которыхъ въ смѣлости, насмѣшкѣ, въ умѣнны ухватиться за одно слово, отбрасывая главный смыслъ предмета спора, кто вовсе не интересуется вѣчнымъ вопросомъ: „что есть истина“, кто гораздо болѣе заинтересованъ помогающей его задачей: у кого окажутся козыри, кто кого переспорить. Нѣтъ, авторъ пишетъ для друга истины, для тѣхъ искреннихъ людей, которые не вѣря и сомнѣваясь, добросовѣстно изучаютъ доводы своихъ противниковъ и ни въ какомъ случаѣ не закрываютъ глазъ предъ истиной. И вотъ тотъ, кто не боится истины, а добросовѣстно ищетъ ее, тотъ въ книгѣ Брорса найдетъ надежнаго руководителя къ истинѣ, къ истинѣ религіозной и нравственной. Заслуживаетъ вниманія и то обстоятельство, что въ книгѣ много выдержекъ изъ твореній св. отцевъ и учителей церкви, древнихъ классическихкихъ писателей и представителей современной научной мысли, какъ солидный противовѣсъ тоже приводимымъ въ книгѣ мнѣніямъ ученыхъ и мыслителей отрицательнаго направленія, что даетъ возможность читателю познакомиться съ отношеніемъ къ различнымъ религіознымъ вопросамъ представителей богословско-философской мысли и естественныхъ наукъ. Въ виду указанныхъ соображеній книгѣ Брорса можно пожелать распространенія особенно среди учащейся молодежи. Впрочемъ не безъ пользы для себя прочтетъ эту книгу и тотъ, кто уже нашелъ истину: такому она поможетъ пребыть въ познанной истинѣ, озаривъ свѣтомъ разума всѣ вѣрованія и чаянія его сердца*).

С. Г. Р.



*) *Примѣчаніе.* Напечатано по благословенію Высокопреосвященнѣйшаго Антонія, Архіепископа Харьковскаго.

Журналъ „ВѢРА и РАЗУМЪ“ издается съ 1884 года; за первые двадцать лѣтъ въ журналъ помѣщены были, между прочимъ слѣдующія статьи:

Произведенія Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго, какъ-то: „Живое Слово“, „О причинахъ отчужденія отъ Церкви нашего образованнаго общества“, „О религіозномъ сектантствѣ въ нашемъ образованномъ обществѣ“, кромѣ того, пастырскія воззванія и увѣщанія православнымъ христіанамъ Харьковской епархіи, слова и рѣчи на разные случаи и проч. Произведенія Высокопреосвященнаго Арсенія, Архіепископа Харьковскаго, какъ-то: бесѣды, слова и рѣчи на разные случаи и проч. Произведенія другихъ писателей, какъ-то: „Петербургскій періодъ проповѣднической дѣятельности Филарета, митроп. Московскаго“, „Московскій періодъ проповѣднической дѣятельности его же“. Проф. И. Корсунскаго.—„Религіозно-нравственное развитіе Императора Александра I-го и идея священнаго союза“. Проф. В. Надлера.—„Архіепископъ Иннокентій Борисовъ“ Биографическій очеркъ Свящ. Т. Буткевича.—„Протестантская мысль о свободномъ и независимомъ пониманіи Слова Божія“. Т. Стоянова (К. Истомина).—Многія статьи о Владиміра Гетте въ переводѣ съ французскаго языка на русскій, въ числѣ коихъ помѣщено „Изложеніе ученія католической православной Церкви, съ указаніемъ разностей, которыя усматриваются въ другихъ церквахъ христіанскихъ“.—„Графъ Левъ Николаевичъ Толстой“. Критическій разборъ Проф. М. Остроумова.—„Образованные евреи въ своихъ отношеніяхъ къ христіанству“. Т. Стоянова (К. Истомина).—„Западная средневѣковая мистика и отношеніе ея къ католицизму“. Историческое изслѣдованіе А. Бертеловскаго.—„Имѣютъ-ли каноническія или общеправовыя основанія притязанія мірянъ на управленіе церковными имуществами?“—В. Ковалевскаго.—„Основные задачи нашей народной школы“. К. Истомина.—„Принципы государственнаго и церковнаго права“. Проф. М. Остроумова.—„Современная апологія талмуда и талмудистовъ“. Т. Стоянова (К. Истомина).—„Теософическое общество и современная теософія“. Н. Глубоковскаго.—„Очеркъ православнаго церковнаго права“. Проф. М. Остроумова.—„Художественный натурализмъ въ области библейскихъ повѣствованій“. Т. Стоянова (К. Истомина).—„Нагорная проповѣдь“. Свящ. Т. Буткевича.—„О славянскомъ Богослуженіи на Западѣ“. К. Истомина.—„О православной и протестантской проповѣднической импровизаціи“. К. Истомина.—„Ультрамонтанское движеніе въ XIX столѣтіи до Ватиканскаго собора (1869—70 г.г.) включительно“. Свящ. І. Арсеньева.—„Историческій очеркъ единовѣрія“. П. Смирнова.—„Зло, его сущность и происхожденіе“ Проф.—прот. Т. И. Буткевича.—„Обращеніе Савла и „Евангеліе“ св. Апостола Павла. Проф. Н. Глубоковскаго.—„Основное или Апологетическое Богословіе“. Проф.—прот. Т. И. Буткевича.—Статьи объ антихриствѣ. Проф. А. Д. Бѣляева.—„Книга Руель“. Преосвященнаго Иннокентія, (бывшаго Экзарха Грузин).—„Религія, ея сущность и происхожденіе“, Проф.—прот. Т. И. Буткевича.—„Естественное Богопознаніе“, Проф. С. С. Глаголева.—„Философія монизма“. Проф.—прот. Т. Буткевича.—„Матерія, духъ и энергія, какъ начала объективнаго бытія“. Проф. Г. Струве.—„Краткій очеркъ основныхъ началъ философіи“. Проф. П. И. Мининскаго.—„Законъ причинности“. Проф. А. И. Введенскаго.—„Ученіе о Святой Троицѣ въ новѣйшей идеалистической философіи“.—Проф. П. П. Соколова.—„Очеркъ современной французской философіи“. Проф. А. И. Введенскаго.—„Очеркъ истории философіи“ Н. И. Страхова.—„Этика и религія въ средѣ нашей интеллигенціи и учащейся молодежи“. Проф. А. Шилтова.—„Психологическіе очерки“. Проф. В. А. Снегирева.—„Чтеніе по космологіи. Проф. В. Д. Кудрявцова.—„Законъ жизни“ Проф. Мечникова. Д-ра М. Глубоковскаго.

А также въ журналѣ помѣщаемы были переводы философскихъ произведеній Сенеки, Лейбница, Канта, Каро, Жанс, Фулье и многихъ другихъ философовъ.

ОТЪ РЕДАКЦІИ

СВѢДѢНІЯ ДЛЯ Г.Г. СОТРУДНИКОВЪ И ПОДПИСЧИКОВЪ.

Адресы лицъ, доставляющихъ въ редакцію «Вѣра и Разумъ» свои сочиненія, должны быть точно обозначаемы, а равно и тѣ условія, на которыхъ право печатанія получаемыхъ редакціею литературныхъ произведеній можетъ быть ей уступлено. Редакція проситъ доставлять ей свои статьи переписанными на ремингтоновой машинѣ и, по возможности, четко и на одной сторонѣ полулиста.

Обратная отсылка рукописей по почтѣ производится лишь по предварительной уплатѣ редакціи издержекъ деньгами или марками.

Значительныя измѣненія и сокращенія въ статьяхъ производятся по соглашенію съ авторами.

Жалоба на неполученіе какой-либо книжки журнала препровождается въ редакцію съ обозначеніемъ напечатаннаго на адресѣ номера и съ приложеніемъ удостовѣренія мѣстной почтовой конторы о томъ, что книжка журнала дѣйствительно не была получена конторою. Жалобу на неполученіе какой-либо книжки журнала просимъ заявлять редакціи не позже, какъ по истеченіи мѣсяца со времени выхода книжки въ свѣтъ.

О перемѣнѣ адреса редакція извѣщается своевременно, при чемъ слѣдуетъ обозначать, напечатанный въ прежнемъ адресѣ, номеръ; за перемѣну адреса уплачивается 30 коп.

Посылки, письма, деньги и вообще всякую корреспонденцію редакція проситъ высылать по слѣдующему адресу: въ г. Харьковъ, въ зданіе Харьковской Духовной Семинаріи, въ редакцію журнала „Вѣра и Разумъ“.

Контора редакціи ж. «В. и Р.» открыта ежедневно отъ 8-ми до 3-хъ часовъ по полудни; въ это-же время возможны и личныя объясненія по дѣламъ редакціи.

==== Редакція считаетъ необходимымъ предупредить г.г. своихъ подписчиковъ, чтобы они до конца каждой четверти года не переплетали своихъ книжекъ журналовъ, такъ какъ при окончаніи каждой четверти, съ отсылкою послѣдней книжки, имъ будутъ высланы для каждой части журналовъ особыя заглавные листы, съ точнымъ обозначеніемъ статей и страницъ.

Объявленія принимаются за строку или мѣсто строки за одинъ разъ 30 к., за два раза 40 к., за три раза 50 коп.

Редакторы:
I. Богословско-
философскаго
журнала.
II. Журнала
Пастырь и
Цаства“.

Ректоръ Семинаріи, Протоіерей Алексѣй Юшковъ.
Дѣйств. Статск. Совѣт. Константинъ Истомина.

Архимандритъ Митрофанъ.