

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

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

№ 20.

ОКТЯБРЬ—книжка вторая.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ЖУРНАЛА БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКАГО:

- | | |
|---|---------|
| „Виновата-ли германская культура?“ И. Подлущаго. | 105—116 |
| Устройство и Управление Римско-Католической Церкви вообще и въ Россіи въ частности. (Продолж.). Проф.-прот. Т. И. Буткевича | 117—136 |
| Опытъ Нравственнаго православнаго Богословія въ апологетическомъ освѣщеніи. (Продолж.). Проф.-прот. Н. Стеллецкаго | 137—151 |
| По поводу празднованія девятисотлѣтія со дня кончины св. равноапостольнаго Князя Владиміра. Свящ. Д. Ромашнова. | 152—158 |
| „Микробы зла“. А. Ветухова. | 159—175 |
| Борьба христіанства съ остатками язычества въ древней Руси. (Продолж.). Н. М. Гальновскаго. | 176—194 |

II. ЖУРНАЛА „ПАСТЫРЬ и ПАСТВА“.

Новый журналъ этотъ замѣняетъ собою прежнія Письма и Замѣтки по Харьковской Епархіи. Содержаніе каждой отдельной книжки его будетъ обозначено въ самомъ журналѣ.



ХАРЬКОВЪ.

Епархіальная Типографія, Каплуновская улица, д. № 4.

1915.

„ВѢРА и РАЗУМЪ“

ВРЕМЕННО БУДЕТЪ СОСТОЯТЬ ИЗЪ ДВУХЪ ЖУРНАЛОВЪ:

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

Сохраняя апологетическое направленіе, первый журналъ попрежнему дастъ статьи научно-церковнаго характера. Съ научно-апологетическою же цѣлію въ этомъ журналѣ будутъ помѣщаться изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, 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. останется 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 вспоможенія нуждающимся воспитанникамъ Харьковской Духовной Семинаріи.

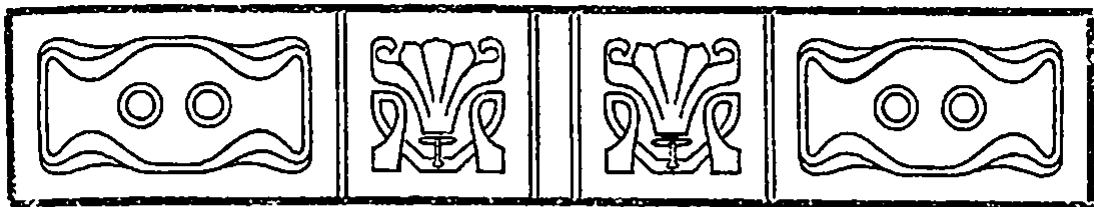
Ніста: вооб'єм.

Върою разумъваемъ.

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Октября 1915 года.

Цензоръ Протоіерей Петръ Томинъ.



„Виновата-ли германская культура?“^(*)

I. Подъ такимъ заглавіемъ вышла недавно въ Петроградѣ небольшая книга г. Василевскаго. Заголовокъ—вопросъ, какъ видимъ, даже не законченъ.

Но окончанія его, разумѣется, и не требуется, такъ какъ и въ такой своей формѣ вопросъ, поставленный г. Василевскимъ, слишкомъ близокъ и понятенъ теперь всему мыслящему человѣчеству, кромѣ, быть можетъ, однихъ только германцевъ, опьяненныхъ потоками проливаемой ими крови, отуманившихъ свой разумъ и послѣднія искорки совѣсти въ ея страшныхъ испареніяхъ... Трудъ г. Василевскаго представляетъ собою одну изъ многихъ уже, наскоро выполненныхъ, но настоятельно требуемыхъ самою жизнью, попытокъ разобратся, дать отчетъ встревоженной мысли въ основахъ переживаемаго въ настоящее время человѣчествомъ грознаго, катастрофическаго явленія, успокоить эту мысль, приведенную въ состояніе внутренней растерянности и глубокаго пессимизма ужасами разразившейся обще-европейской войны, повлекшей за собою крушеніе старыхъ, привычныхъ позицій интеллекта. Каковы же были эти привычныя позиции? „Наша мысль, отвѣчаетъ авторъ (стр. 5),—слишкомъ свыклась съ признаніемъ общихъ для всего европейскаго міра принциповъ культурнаго развитія. Общая культурная работа, казалось бы, уже достаточно объединила европейскіе народы, спаяла ихъ взаимнымъ уваженіемъ, широкими гуманистическими движеніями. Мы привыкли считать Западъ

^{*}) Статья эта составлена и печатается по благословенію Высокопреосвященнѣйшаго Антонія, Архіепископа Харьковского.

еднымъ въ его культурной дѣятельности; мы вѣрили, что идеалы общечеловѣческаго развитія, творчества и свободы имѣютъ реальную силу въ жизни, и что они призваны восторжествовать надъ стихіей національнаго эгоизма“. Теперь всѣ эти привычныя представленія уничтожены нахлынувшими потрясающими событіями разразившейся надъ чело- вѣчествомъ конмарной бурей войны. „Лавина неслыханной жестокости, звѣрствъ и насилій... неожиданно обрушилась на культурное чело- вѣчество изъ пѣдръ культурной Герма- нии и повергла мѣръ въ ужасы небывало тяжелой грубой борьбы“ (стр. 7). Такимъ образомъ, сметено, уничтожено все то, чѣмъ жилъ и съ чѣмъ сроднился чело- вѣческій духъ, уничтожено вѣками сложившееся культурное сознаніе, столь утвердившееся уже въ своей вѣрѣ въ прочность добродѣ- тели всякаго культурнаго дѣланія. Фактъ—болѣзненно тяжкій самъ по себѣ. Но тягостность его усугубляется еще болѣе тѣми вопросами, какіе ставитъ на очередь все совершаю- щееся предъ нашими глазами, а именно: звѣрскія насилія и безчеловѣчность, завершившія собою германскую культуру, не являются ли показателемъ крушенія общеевропейской культуры, обнаруженіемъ вѣковаго обмана ея, симптомомъ общей смерти культурнаго чело- вѣчества? Подобное предположеніе было бы слишкомъ пессимистичнымъ и не имѣющимъ для себя достаточныхъ основаній. Но и отвергнувъ этотъ выводъ, чело- вѣчество остается лицомъ къ лицу съ необходимою разрѣшенія другого вопроса: являются ли ужасы германскаго милитаризма результатомъ специфическихъ свойствъ собственно германской культуры, или же послѣд- няя просто не могла совладать съ скрытой животной гру- бостью народа, остановить стихійно вспыхнувшую эпидемію жажды крови? Иными словами: виновата ли германская куль- тура во всѣхъ звѣрствахъ, творимыхъ въ настоящее время ея сынами? Авторъ разсматриваемаго очерка отвѣчаетъ на это утвердительно, видя въ германскомъ націонализмѣ и милита- ризмѣ результатъ внутреннихъ, сокровенныхъ особенностей германской культуры. Основной тезисъ труда г. Василевскаго таковъ: „Отрицаніе дѣятельности (къ которому по существу сводится германская культура), въ своемъ ростѣ утверждалась какъ эгоизмъ, перешло въ активную вражду къ міру и къ попыткамъ истребить мѣръ дѣятельности черезъ насилія надъ нѣмъ“

(стр. 60). Въ чемъ же здѣсь, собственно, дѣло?.. Всему цивилизованному міру пришлось въ настоящее время столкнуться съ рѣжущимъ глаза фактомъ: Германія, начиная отъ кайзера и кончая простымъ ремесленникомъ, признаетъ себя и только себя; и эта исключительность самоутвержденія, извращенность націоналистическихъ порывовъ, состояніе обособленности и безграничнаго самомнѣнія являются не чѣмъ либо временнымъ и преходящимъ, а выраженіемъ подлинной природы германскаго народа, плодомъ его вѣковой культуры. Каковы же характерныя черты послѣдней, создавшія подобныи, кошмарный по дикости своихъ обнаруженій, результатъ? Исходнымъ пунктомъ своихъ разсужденій г. Василевскій беретъ, какъ аксіому, слѣдующее положеніе: „Всякая культура рождается изъ религіозныхъ источниковъ“ (стр. 24). Поэтому, подобно тому, какъ мы говоримъ о культурѣ іудейской, мусульманской и т. п., культуру германскаго народа мы должны разсматривать, какъ культуру протестантскую. Но основнымъ принципомъ протестантизма является „отрицаніе дѣйствительности“, выразившееся въ отрицаніи Церкви, которая есть утвержденіе послѣдней. И поскольку „дрожжи реформаціоннаго протестантскаго движенія заквасили всю народную жизнь германцевъ“,—вся культура ихъ является отрицаніемъ дѣйствительности, и рожденные народомъ мыслители только развивали и укрѣпляли затѣмъ этотъ принципъ отрицанія. Къ числу послѣднихъ принадлежитъ прежде всего Кантъ, какъ наиболѣе яркій представитель того субъективизма, въ которомъ замкнулся германскій народъ, порвавъ въ своемъ протестантизмѣ съ Церковью и, тѣмъ самымъ, съ дѣйствительностью. Философская система Канта, по словамъ автора, — „построена какъ доказательство того, что человѣкъ можетъ создавать міръ, независимый отъ дѣйствительности, міръ разумный, обладающій универсальнымъ характеромъ; дѣйствительности же, какъ объективно-универсальнаго начала, не существуетъ; если и допускается нѣкоторое подобіе ея, то постольку лишь, поскольку человѣческій разумъ синтезируетъ хаотически раздробленное бытіе“ (стр. 28—29). Такимъ образомъ, въ философіи Канта „природа сама по себѣ оказалась недоступной для насъ... Кантовскій міръ построенъ... изъ однихъ голыхъ, сухихъ представленій... дѣйствительность сама по себѣ оказалась внѣ всякаго

смысла и была выброшена въ небытіе“ (стр. 29). Построя этотъ „міръ представленій“, Кантъ,—но мысли автора разсматриваемаго очерка,—только формулировалъ то отверженіе міра объективной дѣйствительности, которое задолго до него произошло въ жизни народныхъ массъ, и, какъ вѣрный сынъ и порожденіе своего народа, не могъ разсуждать иначе, потому что признать міръ, какъ объективную дѣйствительность для протестантства значило бы принять Церковь, какъ высшій принципъ объективнаго міра. Сдѣлать этого оно, естественно, не могло, и воспользовалось рецѣмъ Канта только затѣмъ, чтобы подмѣнить самое христіанство, въ его подлинности, рационализмомъ. Такъ совершилось въ протестантскомъ сознаніи вырожденіе христіанства и потеря его реализма (стр. 31). Былъ утерянъ самый смыслъ міра, и возможность его восстановленія позаботилась уничтожить глубоко и всесторонне развитая германцами критика, направленная на все виды и формы человѣческой дѣйствительности, съ цѣлью отнять у нея содержаніе (стр. 35). „Война противъ дѣйствительности въ многообразныхъ формахъ проникаетъ все тѣло германской культуры, и отрицательный принципъ этой культуры, развиваясь по законамъ внутренней необходимости, долженъ *привести жизнь къ небытію*“ (стр. 36). Отрицаніе жизни—вотъ основной внутренней результатъ германской культуры, выросшей на почвѣ протестантскаго рационализма. Но отрицать жизнь до конца нельзя. Это чувствуется народными массами и ихъ представителями,—и отрицаніе преломляется въ утвержденіе реальности самаго отрицающаго субъекта. Возникаетъ беспредѣльный эгоизмъ; „я“, остающееся какъ единственная реальность, громко заявляетъ о значеніи своей единственности. Примѣромъ философіи абсолютнаго эгоизма является, приводимое въ отрывкахъ г. Василевскимъ, ученіе Штирнера. Но это—еще теоретическое отрицаніе жизни и реальности всей дѣйствительности, за исключеніемъ самоутверждающаго себя „я“. Практическіе выводы изъ него дѣлаетъ Отто Вейнингеръ, ученіе котораго о женщинѣ, по мысли г. Василевскаго, является опять-таки только обнаруженіемъ скрытыхъ религіозныхъ корней—протестантскаго отрицанія Церкви. Такимъ образомъ, германская культура приходитъ къ полному, теоретическому и практическому, отрицанію жизни и дѣйствительности, оставляя бытіе только

„я“, торжествующему въ своемъ эгоизмѣ и исключительности. Духовная жизнь умираетъ, въ связи съ чѣмъ самая культура становится чисто внѣшней, характеризуясь полнымъ духовнымъ обнищаніемъ. Послѣднее сказывается во всемъ и между прочимъ въ искусствѣ (Вагнеръ). Не создаетъ возвращенія къ жизни даже и прославленный марксизмъ, замѣняющій слѣпой и холодной „ratio“ такую же природой, и даже болѣе того—ученіемъ объ „исторической необходимости“ возвращающійся къ первоначальному протестантскому отрицанію свободы воли. Свою полную солидарность съ внутренними основами германской культуры марксизмъ только подчеркнул участіемъ социаль-демократовъ въ настоящей войнѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ подписалъ себѣ, тѣмъ самымъ, смертный приговоръ, раскрывъ свою несостоятельность. Такимъ образомъ, всюду въ германской культурѣ осталось только одно: безграничный эгоизмъ, исключительное признаніе личнаго „я“ и его правъ на жизнь. Все остальное, всю дѣйствительность этотъ эгоизмъ, раскрывшись въ настоящее время какъ милитаризмъ, стремится уничтожить. Въ этомъ—отличіе германской культуры, послѣдовательно прошедшей стадіи протестантизма, рационализма, эгоизма и милитаризма, отъ культуры общеевропейской, всегда тяготѣвшей и тяготѣющей къ вселенскому соединенію, къ жизни, развивавшейся въ принципѣ церковности; и въ этомъ же—обнаруженіе того, что германская культура, избранная неправильный путь, пришла теперь къ смерти, унося съ собою вину въ проливаемой нынѣ крови, но вмѣстѣ—ставя другимъ задачу возвращенія къ утерянной ею дѣйствительности въ осуществленіи принципа церковности.

Таковы основныя мысли очерка г. Василевскаго. Нужно думать, поставленный имъ заголовокъ привлечетъ вниманіе читающей публики; брошюру будутъ пріобрѣтать, въ надеждѣ найти въ ней отвѣтъ на современныя мучительныя проблемы ума и сердца. Оправдается ли эта надежда при чтеніи очерка? Думается намъ,—и да и нѣтъ... Правильность исходной мысли автора стоитъ, конечно, внѣ всякаго сомнѣнія: культура рождается изъ религіозныхъ источниковъ. И поскольку въ религіозномъ источникѣ культуры германской, въ протестантствѣ, отвергнуть принципъ церковности, отвергнута идея вселенскаго соединенія въ чувствѣ горячей

любви къ ближнему—брату и стремленіи слиться со всѣми воедино, имѣя единую Главу—Христа,—культура эта неизбежно должна была привести и дѣйствительно привела германскій народъ къ самому грубому эгоизму, къ отрицанію всего и всѣхъ, кромѣ своего народнаго „я“, и стремленію подавить и уничтожить все окружающее, какъ несуществующее, не имѣющее права на жизнь въ сознаніи германскаго народа. Мысль, повторяемъ,—по существу вѣрная и не допускающая никакихъ возраженій. Основная вина германской культуры заключается въ томъ, что она построила свой внутренней ростъ на принципѣ отрицанія всечеловеческаго единства, извратила истинное христіанство, воспользовавшись здѣсь оружіемъ рационализма и сама проникшись имъ. Это извращеніе повело къ эгоизму и милитаризму нашего времени. Такимъ образомъ при наличности сокрушающаго вліянія проведенной въ жизнь идеи церковности, всечеловеческаго единенія, мы, въ конечномъ счетѣ, не были бы свидѣтелями кровавыхъ подвиговъ германскаго милитаризма, такъ-какъ культура народа, развившись правильно, не допустила-бы до этого. И если на дѣлѣ случилось противное, если теперь весь цивилизованный міръ цѣпенѣетъ предъ ужасами, творимыми „культурными“ германцами, если, вмѣстѣ съ тѣмъ, эту культуру вынуждены мы вычеркнуть, какъ несостоятельную, не оправдывающую самаго своего названія, то виною всему этому—сама же германская культура.

Вотъ то, чего, по началу судя, можно было ожидать въ очеркѣ г. Василевскаго. И въ сущности, всѣ эти мысли въ настоящемъ очеркѣ есть. Слѣдовательно, можно бы рассчитывать и на чувство внутренней удовлетворенности при чтеніи его. Между тѣмъ,—таковой не возникаетъ, въ достаточной степени. Почему же?.. Потому, быть можетъ, что авторъ съ самыхъ первыхъ страницъ своего труда взялъ, намъ думается, невѣрный тонъ. Тамъ (стр. 8) ему пришлось столкнуться съ опредѣленіемъ германцевъ и ихъ настоящей дѣятельности, гласящимъ: „Культурные варвары“. Опредѣленіе—единодушно высказанное всѣмъ цивилизованнымъ міромъ, краткое, сильное и чрезвычайно вѣрное психологически. Однако, г. Василевскій не нашелъ для себя возможнымъ согласиться съ этимъ опредѣленіемъ, пзъ боязни, что тогда пришлось бы освободить германскую культуру отъ

отвѣтственности за кровавые подвиги народа, какъ нѣжный ростокъ, не нашедшій въ себѣ силъ пробиться сквозь толщу животныхъ интересовъ массъ. Было ли основаніе для такой боязни? Думается,—нѣтъ. Г. Василевскій, на стр. 9-й своего труда, пишетъ слѣдующее: „Варвары—это просто дикіе, стихійные народы, еще не нашедшіе себѣ выраженія въ культурѣ. Понятія культуры и варварства противоположны, и выраженіе „культурные варвары“ само есть загадочный парадоксъ, требующій объясненія (но авторомъ, прибавимъ, не объясненный) и потому непосредственно ничего не объясняющій“. Такъ ли все это? Вѣдь, самъ же авторъ ранѣе заявилъ, что „наша мысль слишкомъ свыклась съ признаніемъ общихъ, для всего европейскаго міра принциповъ культурнаго развитія. Общая культурная работа... объединила европейскіе народы, спаяла ихъ взаимнымъ уваженіемъ, широкими гуманистическими движеніями“ (стр. 5). Тутъ, такимъ образомъ, уже намѣчена основная черта *истинной* культуры: это—стремленіе къ общему объединенію человѣчества, основанному на принципѣ взаимной любви и уваженія. Такой именно, истинной культурой германцы не обладаютъ, и потому они теперь справедливо клейменны названіемъ варваровъ. Но помимо подлинной культуры существуетъ культура внѣшняя, въ широкомъ смыслѣ этого слова, т. е. культура, допускающая созданіе несомнѣнныхъ цѣнностей духа,—каковы произведенія былыхъ геніевъ Германіи,—по допускающая только такимъ образомъ, что цѣнности эти не впитываются массами, не облагораживаютъ ихъ,—а иногда и самыхъ творцовъ (современный ученый міръ Германіи),—скользятъ по поверхности народной жизни и въ концѣ концовъ дѣлаются простой игрушкой, на которую масса не обращаетъ вниманія, поглощенная развитіемъ культуры внѣшней въ узкомъ смыслѣ слова, т. е. техническими изобрѣтеніями, усовершенствованіями и т. п. Варваръ, слѣдовательно, таковымъ и остается хотя по внѣшности онъ—культуренъ. Думается, въ этомъ именно—подлинный смыслъ и сила разбираемаго выраженія. Германскій народъ по исконнымъ, специфическимъ свойствамъ своимъ былъ и остается по существу варваромъ, не усваивая подлинной, общечеловѣческой культуры и ея принциповъ. И эти исконныя свойства создали, быть можетъ, и возникновеніе самаго протестантства, которое, уничтоживъ идею Церкви, какъ вселенскаго единенія въ любви,—идею,

бывшую единственною по своей мощности орудіемъ, способнымъ направить германскій народъ на путь правильного культурнаго развитія, тѣмъ самымъ вызвало все остальное, т. е. исключительность эгонизма и современный милитаризмъ германцевъ. Г. Василевскій не отдалъ, однако, должнаго вниманія этому различію между подлинной культурой и внѣшней культурностью, и предпочелъ доказывать, что германцы—дѣйствительно культурный народъ, но культура его слишкомъ своеобразна. Какъ къ способу раскрытія этой мысли, авторъ обратился къ нѣкимъ „философскимъ“ туманностямъ, и такимъ путемъ, къ сожалѣнію, только затуманилъ основную, глубоко цѣнную идею своего очерка, идею Церкви, какъ главнаго стимула подлинно-культурнаго развитія чело-вѣчества. Философствовать, конечно, можно; но необходимо въ такомъ случаѣ выступать на борьбу съ достаточными средствами... Какъ уже было отмѣчено выше, черезъ весь трудъ г. Василевскаго красной нитью проходитъ мысль о томъ, что въ основѣ германской культуры лежитъ принципъ „отрицанія дѣйствительности“. „Раскрытіе принципа отрицанія дѣйствительности“, пишетъ авторъ,—„началось съ момента отрицанія Церкви, что явилось логической неизбежностью, такъ какъ принципъ Церкви есть принципъ утвержденія дѣйствительности“ (стр. 27). На стр. 31-й мы встрѣчаемъ такое еще опредѣленіе: „Церковь—высшій принципъ объективнаго міра“. Не беремся судить,—не могъ или не пожелалъ г. Василевскій раскрыть и обосновать поглубже это понятіе Церкви; во всякомъ случаѣ онъ этого не сдѣлалъ, о чемъ приходится только пожалѣть, такъ какъ въ этомъ именно была бы основная цѣнность его очерка. Фраза была брошена и такъ и осталась всего лишь фразой. Авторъ нисколько не позаботился разобраться самъ, да и читателямъ разъяснить,—высшимъ принципомъ какого же именно объективнаго міра является Церковь?

Ранѣе онъ говорилъ, что принципъ церковности является залогомъ стремленія къ вселенскому единенію въ любви (столь чуждаго германцамъ). Повидимому, слѣдовательно, Церковь есть „утвержденіе дѣйствительности“, понимаемой въ смыслѣ духовномъ. Дѣйствительность—это всѣ окружающіе братья во Христѣ—люди, составляющіе единое тѣло подъ единою Главою—Христомъ Спасителемъ. Однако, при

дальнѣйшемъ чтеніи очерка г. Василевскаго такое предположеніе не оправдывается, такъ какъ понятіе „дѣйствительности“ онъ расширяетъ до послѣднихъ предѣловъ, въ то же время позабывая первоначальную идею Церкви, какъ вселенскаго единенія, почти до послѣдней страницы своего труда. Церковь для г. Василевскаго—теперь уже то же, что объективный міръ, въ самомъ полномъ объемѣ даннаго понятія. Германская культура построена на протестантскомъ отрицаніи Церкви,—тѣмъ самымъ, она отрицаетъ дѣйствительность, отрицаетъ существованіе объективнаго міра. Получается какой то хаосъ... Скрытая причина его, впрочемъ, не такъ ужъ непонятна. Авторъ поставилъ тему своего труда: „германская культура сводится къ отрицанію дѣйствительности, которое теперь хочетъ истребить міръ дѣйствительности черезъ насиліе надъ нимъ“ (стр. 60). Въ видахъ доказательства этой мысли г. Василевскій и пользуется всеми попадающимися ему подъ руку средствами, нисколько не заботясь объ ихъ пригодности; приводитъ факты и явленія, усилленно и весьма откровенно (подтасовывая ихъ подъ предвзятую мысль, но вовсе не считаясь съ тѣмъ, что эти факты зачастую говорятъ далеко не объ одномъ и томъ же. „Отрицаніе дѣйствительности... перешло въ попытку истребить міръ дѣйствительности“... Каково же это отрицаніе?

Судя по словамъ автора, нужно подразумѣвать подъ нимъ отрицаніе не самой реальности объективно существующаго міра, а только возросшее въ сознаніи чудовищно-эгоистичнаго германскаго народа отрицаніе права этого объективнаго міра на существованіе, въ связи съ чѣмъ возникло стремленіе раздавить его тѣми или иными путями. Поскольку авторъ рассматриваемаго очерка говоритъ объ отрицаніи германскимъ протестантствомъ Церкви, какъ вселенскаго единенія, поскольку онъ пользуется цитатами изъ книги Штпрнера,—можно бы думать, что онъ имѣетъ въ виду именно эту мысль. Но тогда—къ чему же понадобилось г. Василевскому пользоваться философіей Канта, въ ученіи котораго (увви! недостаточно вѣрно, кажется, понятюмъ) онъ умышленно подчеркнул полное отрицаніе дѣйствительности, отрицаніе самаго существованія объективнаго міра, какъ таковаго? Нѣтъ необходимости останавливаться на томъ, дѣйствительно ли ученіе Канта „выбросило дѣйствительность

въ небытіе“ (стр. 29). Предоставимъ г. Василевскому понимать философію Канта по-своему... Въ всякаго сомнѣнія, ученіе Канта сыграло громадную рольъ въ рационализациі протестантства, но участіе его въ этомъ процессѣ было далеко не такимъ по существу, какимъ представляеть его себѣ авторъ. Такъ или иначе, мысль г. Василевскаго пошла по двумъ несовмѣстимымъ направленіямъ: у него есть и „отрицаніе права объективнаго міра на существованіе“ и „отрицаніе самаго существованія объективнаго міра“. Доказательства обонхъ положеній подгоняются одно къ другому съ искусствомъ, достойнымъ лучшаго примѣненія; но читателю отъ этого, разумѣется, не легче. Мѣстами выступаютъ еще и третье пониманіе сущности германской культуры: она—отрицаніе цѣльности бытія міра (стр. 31). Особымъ почетомъ эта точка зрѣнія не пользуется, но общій хаосъ все же углубляетъ. Къ сожалѣнію, автору показалось мало однихъ этихъ ненослѣдовательностей. Къ запутанности въ сферѣ вопросовъ, касающихся все же существа дѣла, онъ счелъ нелишнимъ присоединить еще такія положенія, которыя уже ничѣмъ рѣшительно не вызывались. Таково, между прочимъ, толкованіе ученія Вейнингера о женщинѣ. Германская культура, отрицающая дѣйствительность, отрицаетъ въ томъ числѣ и женщину. Почему? „Отрицаніе женщины“, читаемъ мы,—„совершилось тогда, когда сектантскій міръ утвердилъ уничтоженіе Церкви. Церковь тоже женщина,—она невѣста Христа“ (стр. 39). „Женщина оказалась внѣ міроваго смысла“ (тамъ же). Что Церковь называется невѣстой Христа, это вѣрно, но... можно бы посоветовать автору подумать о томъ, что его стремленіе всюду найти оправданіе своей основной идеѣ мѣстами граничить съ кощунствомъ. По счастливой случайности, г. Василевскій не сталъ останавливаться на этомъ вопросѣ слишкомъ долго, не доводя дѣла до болѣе подробнаго развитія параллели между женщиной Вейнингера и Церковью Христовой. Попутно, правда, онъ не преминулъ поставить здѣсь читателю загадку, объявивъ женщину „существомъ, по природѣ своей не подлежащимъ рациональнымъ измѣреніямъ“ (стр. 40). Впрочемъ, такихъ „неудобовразумительныхъ“ заявленій въ очеркѣ г. Василевскаго разсѣяно не мало. Приведемъ нѣкоторыя. „Религія есть организація интуиціи“ (стр. 32); „если субъекта извлечъ

изъ состоянія его внутренней органической связи со все-ленной, то въ немъ не окажется ничего, кромѣ пустой формы мысленія“ (стр. 33); „бытіе другого (по тексту подразумѣвается—человѣка), т. е. объективнаго міра дѣйствительности“ (стр. 37); „дѣйствительность въ своемъ идеальномъ всеединствѣ не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ только творческимъ устремленіемъ къ послѣдней полнотѣ“ (стр. 47).

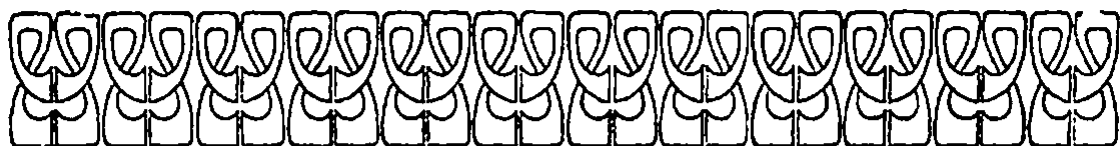
Позволимъ себѣ отослать любителей такихъ туманныхъ выраженій къ самостоятельному чтенію очерка г. Василевскаго. Грустно, что эти туманности не вызываются даже и прямымъ ходомъ мысли, возникая въ большинствѣ случаевъ просто какъ красивая фраза, какихъ у г. Василевскаго и безъ того слишкомъ достаточно на первыхъ страницахъ. Но эти фразы, если въ нихъ разобраться, по крайней мѣрѣ не заключаютъ въ себѣ ошибки по существу. Гораздо неудобнѣе тотъ фактъ, что авторъ иногда готовъ привить читателямъ въ корнѣ неправильныя понятія, выставляя, напр., Фридриха Ницше борцомъ за освобожденіе германскаго народнаго сознанія отъ ложнаго направленія (стр. 42)...

Нужно сказать все же, что при всей этой массѣ недостатковъ очеркъ г. Василевскаго не является вещью, лишенной всякой цѣнности. Работа, безспорно, выполнена наспѣхъ, что слишкомъ ярко сказывается и въ самомъ размѣрѣ этого очерка: сдѣлана попытка на 64-хъ страницахъ небольшого формата книжки поставить и разрѣшить такія проблемы, которыя будутъ еще подлежать изслѣдованію первоклассныхъ величинъ ученаго міра, подвергнутся послѣдовательному, систематическому и строгому анализу въ то время, когда переживаемыя нами событія сдѣлаются достояніемъ хотя и недавняго, но все же—прошлаго. Но живому человѣку, все духовное существо котораго напряжено до послѣдней крайности подъ вліяніемъ совершающагося на его глазахъ, не подъ силу ожидать. Духъ человѣческой смущенъ, разумъ утратилъ обычныя, сложившіяся представленія, старыя понятія и цѣнности, внутреннее равновѣсіе нарушено и настойчиво требуетъ своего возстановленія въ указаніи хотя бы нѣкоторыхъ руководящихъ нитей, которыя помогли бы освѣтить мыслью мрачныя кошмары современной войны и понять ихъ причины. Въ этомъ смыслѣ очеркъ г. Василевскаго по своему цѣненъ.

Въ той или иной формѣ объясненіе причинъ совершившагося имъ дано, и читателю предоставляется дажѣ самому уже подумать надъ нимъ и позаботиться о томъ, чтобы, какъ членъ единого міроваго цѣлаго, онъ могъ, при всей незначительности своей личной жизни, вложить свою долю труда въ созданіе будущаго свѣтлаго существованія человѣчества, основаннаго на принципахъ правильнаго культурнаго развитія, проникнутаго духомъ христіанской любви и единенія.

II. Подпискѣ.





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

(Продолженію *).

Беремъ второй моментъ—, искреннее и откровенное исповѣданіе всѣхъ грѣховъ предъ уполномоченнымъ на то католическимъ священникомъ. Православная Церковь одобряетъ, когда кающійся самъ открываетъ чистосердечно духовнику свои грѣхи, подобно тому, какъ больной сообщаетъ врачу частные симптомы своей болѣзни; но когда кающійся самъ этого не дѣлаетъ и духовникъ видитъ себя вынужденнымъ придти къ нему на помощь, то Православная Церковь настойчиво внушаетъ духовнику, чтобы онъ предлагалъ кающемуся вопросы о грѣхахъ *съ большою осмотрительностію*, „дабы не научить его чрезъ то грѣхамъ, кои ему не извѣстны“. Католическая церковь, напротивъ, требуетъ, во—первыхъ, отъ самаго кающагося не только того, чтобы онъ самъ искренно сознался во всѣхъ своихъ грѣхахъ, но чтобы онъ сдѣлалъ это „*съ выясненіемъ всѣхъ обстоятельствъ, сопровождавшихъ его грѣхи*“; во-вторыхъ, она сама даетъ въ руки духовникамъ требники и „руководства“ съ указаніемъ такихъ вопросовъ, которые *обязательно* они должны предлагать при исповѣди кающимся,—причемъ нельзя не отмѣтить того обстоятельства, что особеннымъ вниманіемъ католическихъ духовниковъ пользуются *женщины*. По адресу послѣднихъ составлено и большинство „исповѣдальныхъ вопросовъ“. Для молодыхъ женщинъ и дѣвицъ, не утратившихъ еще чувства стыда и чести, вопросы эти несомнѣнно, чрезвычайно щекотливы и

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 19 за 1915 г.

соблазнительны, но въ трагическое положеніе они ставятъ, по всей вѣроятности, и самыхъ духовниковъ, связанныхъ объѣтомъ безбрачія и цѣломудрія¹⁾. Заслуживаетъ осужденія

1) Вотъ, напр., какіе вопросы обязанъ предлагать духовникъ кающимся женщинамъ, по наставленію Борнекаго епископа *Бурхарда* въ его „руководствѣ объ исповѣди“ (т. 1, стр. 115): 1. Fecisti, quod quaedam mulieres solent, quoddam molimen, aut machinamentum in modum virilis membri ad mensuram tuae voluptatis, et illud loco verendorum tuorum aut alterius cum aliquibus ligaturis, ut fornicationem faceres cum aliis mulieribus, vel alia eodem instrumento, sive alio tecum? 2. Fecisti, quod quaedam mulieres facere solent, ut jam supra dicto molimeno, vel alio aliquo machinamento, tu ipsa in te solam facere fornicationem? 3. Fecisti, quod quaedam mulieres facere solent, quando libidinem se vexantem extinguere volunt, quae se conjungunt quasi coire debeant et possint, et conjungunt in vicem puerperia sua, et sic, fricando pruritus illarum extinguere desiderant? 4. Fecisti, quod quaedam mulieres facere solent, ut cum filio suo parvulo fornicationem faceres, ita dico tu filium tuum supra turpitudinem tuam poneres ut sic imitaberis fornicationem? 5. Fecisti, quod quaedam mulieres facere solent, ut succumberes aliquo jumento et illud jumentum ad coitum qualicumque posses ingenio, ut sic coiret tecum“. А по руководству *Дебрѣйна*, католическiи духовникъ обязанъ предлагать дѣвщцамъ и такой вопросъ: „Quae sese rotigisse fatentur, an non aliquem pruritus extinguere tentaverit, et utrum pruritus ille cessaverit cum magnam senserint voluptatem; an, tunc, ipsimet tactus cessaverint?“ и т. д. Не лучшаго достоинства вопросы, по Бурхарду, должны быть предлагаемы и католическимъ юношамъ: 1. Fecisti, solus tecum fornicationem ut quidam facere solent; ita dico ut ipse tuum membrum vilire in manum tuam acciperes, et sic duceres praeputium tuum, et manu propria comvoves, ut, sic per illam delectationem semen projiceres? 2. Fornicationem fecisti cum masculo intra coxas; ita dico ut tuum virile membrum intra coxas alterius mitteres, et sic agitando semen funderes? 3. Fecisti fornicationem, ut quicquam facere solent, ut tuum virile membrum in lignum perforatum, aut in aliquod hujus modi mitteres, et sic, per illam commotionem et delectationem, semen projiceres? 4. Fecisti fornicationem contra naturam, id est, cum masculis vel animalibus coire, id est, cum equo, cum vacca, vel aliquo animali?“ (т. 1, стр. 136). По Дебрѣйну: „Ad cognoscendum an usque ad pollutionem se tetigerint, quando tempore et quo fine se tetigerint, an tunc quosdam motus in corpore experti fuerint, et per quantum temporis spatium; an cessantibus tactibus nihil insolitum et turpe acciderit: an non longe majorem in corpore voluptatem parceperint in fine tactuum quam in eorum principio an tum quando magnam delectationem carpalem senserunt, omnes motus corporis cessaverint; an non madefasti fuerint?“ Впрочемъ, судя по системамъ нравственнаго богословія Денса, Лигуоря и др., къ исповѣди такого рода католическіе духовники получаютъ надлежащую подготовку еще въ юношескомъ воз-

самая форма, въ которой предлагаются эти „исповѣдальныя вопросы“: дѣлала ли ты, что *обыкновенно* дѣлаютъ нѣкоторыя женщины“. (Fecisti, quod quaedam mulieres facere solent?)“.—И затѣмъ въ циничныхъ подробностяхъ духовникъ излагаетъ кающейся жинщинѣ или дѣвушкѣ то, что „обыкновенно“ дѣлаютъ, быть можетъ, только нѣкоторыя развратныя женщины. Неудивительно послѣ этого, что многіе *католическіе* писатели и писательницы сообщаютъ множество возмутительнѣйшихъ фактовъ, неопровержимо доказывающихъ, что нерѣдко молодая и невинная католическія дѣвушки и женщины отходили отъ конфессіоналовъ своихъ духовниковъ съ запавшими въ душу сѣменами нравственнаго развращенія, равно какъ и то, что фактическими виновниками паденія католичекъ нерѣдко бываютъ ихъ ду-

расть, за семинарской скамьей. Еще тамъ, по наставленію Денса, преподаются, напр., слѣдующія наставленія: „Peccant uxores, quae susceptum viri semen ejiciunt vel ejicere conantur“ (Dens, Theologia moralis, vol. III. pag. 147).—Peccant conjuges mortaliter, si copula incepta, cohibeant seminationem.. Si vir jam seminaverit, dubium fit an femina lethaliter peccat, si se retragat a seminando; aut peccat lethaliter vir non expectando seminationem uxoris (стр. 153). „Peccant conjuges inter se circa actum conjugalem. Debet servari modus, sive situs; imo ut non servetur debitum vas, sed copula habeatur in vase praepostero, aliquoque non naturali. Si fiat accedendo a postero, a latere, stando, sedendo, vel si vir sit succubus“ (стр. 166).—„Impotentia. Est incapacitas perficiendi copulam carnalem perfectam cum seminatione viri in vase se debito, seu, de se, aptam generationi. Vel, ut si mulier sit nimis arcta respectu unius viri, non respectu alterius“ (т. VII. стр. 273). „Notatur quod pollutio in muliribus possit perfici, ita ut semen carum non affluat extra membrum genitale. Indicium istius allegat Billvart, si scilicet mulier sensuat seminis resolutionem cum magno voluptatis sensu, quae completa, passio satiatur“ (т. IV, стр. 168). Uxor se accusans, in confessione, quod negaverit debitum, interrogatur an ex pleno rigore juris sui id petiverit“ (т. VII, стр. 168). „Confessarius poenitentem quae confitetur se peccasse cum sacerdote, vel sollicitatem ab eo ad turpia, potest, interrogare utrum ille sacerdos sit ejus confessarius, an in confessione sollicitaverit“ (т. IV, стр. 294). Въ такомъ же духѣ сообщаются наставленія и въ нравственномъ богословіи Лигуори: срв., напр., Liguori Theologia moralis, т. VI, стр. 635, равно какъ и въ обширномъ сочиненіи бостонскаго епископа Генрика „Объ исповѣди“: срв. т. III., стр. 317.—Кажется, что многія изъ наставленій, преподаваемыхъ въ католическихъ семинаріяхъ будущимъ духовникамъ своею полнотою и обстоятельностью превосходятъ даже свѣдѣнія, сообщаемыя на медицинскихъ курсахъ будущимъ акушеркамъ и акушерамъ.

ховники. Для убѣжденія въ этомъ достаточно прочитать „Записки“ извѣстнаго прелата римской церкви Сципіона *Scipione de Ricci, епископа Пистойи и Прато*, книгу кардинала *Бональда*, лионскаго архіепископа, „Состояніе священнической совѣсти“, книгу представительницы высшей итальянской аристократіи, дочери губернатора провинціи Барри, *Генріетты Караччиоло* „Тайны неаполитанскихъ монастырей“ или хотя книгу католическаго священника *Шиники*—„Католическая исповѣдь и женщина“, написанную на французскомъ языкѣ, но въ 1898 году переведенную и на русскій языкъ. Что рѣчь должна идти не объ отдѣльныхъ прискорбныхъ случаяхъ или исключеніяхъ, а объ общемъ положеніи дѣла, доказываетъ и имѣющее въ католической церкви каноническое значеніе—„*Зерцало священника*“. По содержащемуся въ этой книжкѣ наставленію, католическій священникъ, предъ совершеніемъ мессы, долженъ провѣрять свою совѣсть отвѣтами, между прочимъ, на слѣдующіе, обращенные къ нему, вопросы; „1. Во время выслушиванія исповѣди не задавалъ ли ты вопросовъ по шестой (по православному катихизису—седьмой) заповѣди ради только удовольвенія своему сладострастію? 2. Принималъ ли ты на себя, или не исполнялъ ли ты обязанности духовника только подъ вліяніемъ невоздержанности? 3. Не пользовался ли ты слышаннымъ на исповѣди для склоненія къ грѣху съ тобою твоихъ духовныхъ дѣтей обоего пола? 4. Не случилось ли тебѣ внѣ конфессіонала или во время самого совершенія исповѣди говорить или дѣлать что-либо съ дьявольскимъ намѣреніемъ соблазнить свою духовную дочь?“ и т. д. А вотъ что рассказываетъ и католическій священникъ Шиники (стр. 44—45): „Обыденное развращеніе, унижительные грѣхи, вытекающіе изъ католической исповѣди, какъ неисчерпаемаго источника всякой мерзости (!), такъ многочисленны и страшны, такъ хорошо извѣстны папамъ и епископамъ, что не разъ уже дѣлались благородныя усилія къ сокрушенію ихъ. Но по пытки эти: были безсильны. Однимъ изъ такихъ усилій, наиболѣе крупныхъ, была въ 1560 году попытка папы Пія IV. Онъ издалъ декретъ *De sollicitantibus*, въ силу котораго повелѣвалось женщинамъ и дѣвкамъ, которыхъ соблазнили или развратили ихъ духовники, доносить объ этомъ

Извѣстному числу чиновъ инквизиціи былъ данъ приказъ —принимать жалобы и карать виновныхъ. Дѣло это начали въ прекрасномъ и великомъ городѣ испанскомъ, Севильѣ. Но количество женщинъ и дѣвицъ, являвшихся къ этимъ духовнымъ чинамъ со своими жалобами, оказалось сразу такъ велико, что хотя жалобы записывались тридцатью чиновниками, не возможно было справиться съ ними въ зранѣе опредѣленный срокъ. Поэтому срокъ былъ продолженъ еще на тридцать дней. Не смотря на это инквизиторы оказались до такой степени заваленными жалобами хорошенькихъ испанокъ, которыя являлись показывать, какимъ способомъ онѣ утратили у конфессіонала скромность и цѣломудріе, что пришлось продлить срокъ, опредѣленный для подачи жалобъ, еще на тридцать дней. Въ концѣ концовъ и эта прибавка оказалась малою, чтобы справиться съ дѣлами,—и священный трибуналъ инквизиціи ясно усмотрѣлъ, что число духовниковъ-соблазнительей такъ велико, что было бы не возможно покарать ихъ всѣхъ. Начатое слѣдствіе было вдругъ прервано“... Что дѣло не въ исключительныхъ случаяхъ, объ этомъ ясно свидѣтельствуютъ и приведенныя уже нами раньше наказанія, которымъ римско-католическая церковь подвергаетъ духовниковъ, впадающихъ въ блудъ съ своими духовными дочерями или соблазняющихъ ихъ „во время исповѣди, предъ исповѣдію или непосредственно послѣ исповѣди, или по поводу или подъ предлогомъ исповѣди, словами ли то, намеками ли, миганіемъ или троганіемъ“ и т. п. Тоже подтверждаетъ и правило католической церкви, по которому „исповѣдь у духовника, бывшаго совиновникомъ исповѣдающагося въ грѣхѣ нецѣломудрія, не ведетъ къ прощенію грѣховъ“¹⁾. О томъ же говорятъ и всѣ вообще церковныя католическія постановленія, относящіяся къ конкубинатамъ клериковъ, вѣбрачнымъ дѣтямъ послѣднихъ и т. п. Кромѣ папы Пія IV, со злоупотребленіями католическою исповѣдію боролись и другіе папы. Между ними нельзя не назвать, напр., Бенедикта XIV, которымъ было издано за два года три конституціи (*Suprema omnium ecclesiarum sollicitudo*“ отъ 7-го іюля 1745 года, „*Ubi primum*“ отъ 2-го іюня 1746 года и „*Ad eradicandum*“ отъ 28

¹⁾ Срв. Вальтеръ, § 286, стр. 619.

сентября 1746 года); въ нихъ рѣзко осуждаются тѣ духовники, которые нескромно выспрашиваютъ у кающихся имена ихъ совиновниковъ въ содѣяніи грѣхѣ (complex recati) и подаютъ поводъ къ соблазну своимъ духовнымъ дѣтямъ. Но и этими конституціями ничего не было достигнуто: онѣ лишь заняли въ папскомъ архивѣ лишнее мѣсто. Что нужда охранять мірянгъ отъ развращенія со стороны духовенства даже въ католическихъ храмахъ уже давно была признаваема настоятельною, это ясно доказываетъ, наконецъ, и вѣщная обстановка католической исповѣди: духовникъ исповѣдуетъ кающихся теперь уже не иначе, какъ запершись въ своемъ конфессіоналѣ, т. е., въ исповѣдальной будкѣ, въ которой продѣлано только маленькое рѣшетчатое окошечко, вслѣдствіе чего у духовника отнята возможность дотрагиваться или касаться своихъ духовныхъ дочерей, а съ другой стороны и дочери не могутъ видѣть „подмигиваній“ своего духовнаго отца, его сладострастныхъ глазъ, улыбокъ и движеній; жаль только, что духовникъ по прежнему можетъ хорошо видѣть кающихся.. Развратъ католическаго духовенства многіе думаютъ объяснить его безбрачіемъ; но приведенные нами факты убѣждаютъ насъ въ томъ, что значительную долю вины нужно отнести также къ характеру, обстановкѣ и способу совершенія католической исповѣди: здѣсь та почва, на которой возрастаютъ злоупотребленія, возмущающія какъ папъ и епископовъ, такъ и лучшихъ изъ католическихъ мірянъ. Святителями разврата и злоупотребленій на этой почвѣ, первовиновниками извращенія христіанской исповѣди въ католичество были, безъ сомнѣнія, іезуиты, рѣшившіеся обратить даже таинство покаянія въ орудіе для осуществленія своихъ ультра-монтанскихъ и политическихъ цѣлей. Они же, какъ извѣстно, обратили особенное вниманіе и на женщину, признавъ въ ея вліяніи могучую силу для воздѣйствія на семью, общество и государство. Они же ввели и систему интимныхъ выспрашиваній на исповѣди. Но едва ли они предвидѣли тѣ вредныя послѣдствія для католической церкви, которая повлекла за собою ихъ система, когда по проложенному ими пути поплыли обыкновенные католическіе духовники...

Обратимся теперь къ третьему моменту католическаго ученія о таинствѣ покаянія—удовлетворенію (*satisfactio*), т. е., къ дѣламъ покаянія (*opera satisfactionis*), въ частности, —къ епитиміи. Въ этомъ пунктѣ римско-католическая церковь также слишкомъ уклонилась отъ истинно-христіанскаго ученія, хранимаго Православною Церковію, и также привела къ весьма прискорбнымъ практическимъ результатамъ—къ саморазложенію и извращенію основныхъ христіанскихъ началъ.

Признавая важное значеніе за добрыми дѣлами для достиженія спасенія, Православная Церковь, какъ извѣстно, видитъ въ епитиміи только *средство исправленія* для раскаявшагося грѣшника и укрѣпленія его въ христіанскихъ добродѣтеляхъ, противоположныхъ бывшимъ его грѣхамъ. Католическая церковь, напротивъ, создавъ чисто механическую теорію оправданія человѣка, согласно съ нею, усвоила взглядъ на епитимію уже какъ на наказаніе, самоискупленіе, возмездіе или плату за грѣхи (*remissa peccatorum, poenitentia*). По выраженію новѣйшихъ католическихъ ученыхъ, епитимія есть просто эквивалентъ грѣха; грѣхъ исчезъ, когда понесена наложенная за него епитимія. Съ этой точки зрѣнія понятно, что чѣмъ больше грѣхъ, тѣмъ тяжелѣе должна быть и епитимія за него,—иначе не будетъ достигнуто примиреніе съ Богомъ. И было время когда католическая церковь подвергала кающихся грѣшниковъ даже физическимъ, непомерно тяжелымъ и жестокимъ наказаніямъ—до истязаній, бичеванія и сожженія на кострахъ включительно.¹⁾ Впрочемъ, съ VIII-го вѣка у католическихъ пенитенціаріевъ замѣчается тенденція не только къ нѣкоторому смягченію жестокихъ тѣлесныхъ наказаній за грѣхи, кромѣ ересей, но даже и къ замѣнѣ ихъ добрыми дѣлами—милостынями, строеніемъ церквей, монастырей путешествіями къ святымъ мѣстамъ, службою

¹⁾ Русскій законодатель не безъ основанія воспрещаетъ настоятелямъ и настоятельницамъ католическихъ монастырей подвергать согрѣшившихъ монаховъ и монахинь тѣлеснымъ наказаніямъ (Св. зак. изд. 1896 г. т. XI., ст. 87 и 209) въ виду тѣхъ возмутительныхъ случаевъ истязанія, которые были обнаруживаемы неоднократно (въ 1798, 1801, 1829, 1832, 1864 и 1892 годахъ) и которые католическія власти оправдывали католическимъ ученіемъ объ епитиміяхъ.

на войнѣ противъ враговъ Христовой вѣры, денежными пожертвованіями на облегченіе участи бѣдныхъ, тюремныхъ узниковъ или на выкупъ плѣнныхъ христіанъ въ странахъ невѣрныхъ. Но зато съ XIII-го вѣка въ католической церкви сложилось довольно странное догматическое ученіе объ индульгенціяхъ, позже—о сверхдольжныхъ заслугахъ святыхъ или „сокровищницѣ добрыхъ дѣлъ, находящихся въ распоряженіи церкви“ и, наконецъ, о чистилищѣ.

Нѣкоторые ученые (К. Мюллеръ, Вакеръ, Зебертъ, Хильгерсъ и др.) въ своихъ изслѣдованіяхъ объ индульгенціяхъ, по нашему мнѣнію, хватаютъ слишкомъ далеко, когда происхожденіе индульгенцій относятъ къ XI-му вѣку, ссылаясь на извѣстные протесты схоластика Абеляра, мѣропріятія папы Иннокентія III и частіи случаи смягченія епископами уже наложенныхъ на грѣшниковъ епитимій и т. п. Мы воздержимся отъ слѣдованія за ними и не будемъ дѣлать смѣлыхъ обобщеній единичныхъ фактовъ и частныхъ случаевъ, допуская возможность иного объясненія ихъ (особенно смягченія епитимій), хотя и не отвергаемъ того, что сѣмена, изъ которыхъ впоследствии возрасло въ католичество ученіе объ индульгенціяхъ, были посѣяны схоластическими западными богословами даже раньше XI вѣка и заключаются въ самомъ ученіи католической церкви о таинствѣ покаянія и въ особенности—объ епитиміи, какъ самонаказаніи кающихся грѣшниковъ и объ удовлетвореніи оскорбленной правдѣ Божіей добрыми дѣлами. Во всякомъ случаѣ въ XI вѣкѣ еще не было систематически установленнаго католическою церковію ученія объ индульгенціяхъ, а тѣмъ болѣе не было каноническаго санкціонированія его. Это случилось на два столѣтія позже. Каноническое основаніе для ученія объ индульгенціяхъ было положено четвертымъ Латеранскимъ соборомъ, который въ 1215 году предоставилъ епископамъ право только при освященіи храмовъ давать прихожанамъ ихъ или только храмоздателямъ-патронамъ индульгенція одного года, а въ другихъ случаяхъ—лишь сорокадневныя. Впоследствии папы, убѣдившись въ дѣйствительной и осязательной пользѣ индульгенцій, оставили право раздаянія ихъ исключительно за собою.

Слово *indulgentia* значить—снисходительность, доброта (у Цицерона и Ливія), тихая погода (у Виргинія), нѣжная любовь, кротость (у Цицерона, Непота и Квинтилиана). Но въ католичествѣ съ XIII и XIV вѣковъ индульгенціями стали называть уже спеціальныя папскія грамоты на отпущеніе грѣховъ за деньги. Въ XV и XVI вѣкахъ папскіе квесторы (*questores eleemosynarum*), по уполномочію римской куріи, какъ извѣстно, съ большою наглостію разбѣзжали по всѣмъ западно-европейскимъ государствамъ и распродавали ихъ, при содѣйствіи мѣстныхъ епископовъ и капитуловъ, какъ обыкновенный предметъ торговли, приобретаемая за нихъ громадныя капиталы въ пользу папскаго казначейства. Это обстоятельство и послужило, между прочимъ, поводомъ къ реформаціонному движенію, во главѣ котораго сталъ августинскій монахъ Мартинъ Лютеръ (31 октября 1517 года). Явилось протестантство, вызвавшее сильное раздраженіе противъ Рима и папскихъ злоупотребленій. Съ тѣхъ поръ, въ виду нападковъ со стороны протестантовъ, католическіе богословы значительно измѣнили свое ученіе объ индульгенціяхъ. Уже Тридентскій соборъ (*sess. VI, cap. 30*) счелъ нужнымъ разъяснить, что индульгенція относится не къ самымъ грѣхамъ, а только къ тѣмъ временнымъ наказаніямъ за грѣхи, которыя грѣшникамъ слѣдовало бы еще понести и по принятіи таинства покаянія. Опираясь на это соборное разъясненіе, впослѣдствіи и всѣ тогдашніе апологеты католичества начали утверждать, что индульгенціи не суть разрѣшеніе церковію грѣховъ, а лишь смягченіе заслуженныхъ и, по древнимъ церковнымъ правиламъ, непосильно-жесткихъ, временныхъ или земныхъ, наказаній за грѣхи, при извѣстныхъ условіяхъ—*remissio poenae residuae post contritionem et confessionem, et absolutionem*, т. е., индульгенціи были введены въ понятіе обычной церковной епитиміи, какъ замѣна наказаній или выкупъ за нихъ—*commutationes* или *redemptiones*. Такое ученіе объ индульгенціяхъ католическими богословами поддерживается еще и въ настоящее время. Въ Пространномъ римско-католическомъ катехизисѣ мы читаемъ: „индульгенція есть отпущеніе не грѣховъ, а только облегченіе церковныхъ епитимій, *должныхъ за грѣхи*, по древнимъ церковнымъ канонамъ; самыя же грѣхи не прощаются иначе, какъ таинствомъ покаянія“.

Католическій канонистъ Вальтеръ говоритъ слѣдующее (§ 287, стр. 620—621): „Чтобы воспламенить религиозное настроеніе вѣрующихъ или побудить ихъ къ содѣйствію высшимъ церковнымъ цѣлямъ, церковь имѣетъ право рекомендовать имъ опредѣленныя дѣйствія, какъ наиболѣе добрыя и имѣющія заслугу. Она можетъ при этомъ указывать на спасительную силу ихъ и соединять съ ними прощеніе извѣстныхъ грѣховъ. Доброе дѣло можетъ состоять и въ деньгахъ, предназначенныхъ для священныхъ цѣлей. Поэтому какъ раньше церковь замѣняла наказанія милостынями, такъ можетъ объявлять *прощеніе грѣховъ* и за пожертвованія на построеніе церкви на содержаніе бѣдныхъ и освобожденіе христіанскихъ странъ отъ невѣрныхъ. Чтобы усилить чувство къ великому видимому и невидимому общенію, составляющему существо церкви, церковь можетъ обѣщать *прощеніе грѣховъ* также и тѣмъ, которые вспомошествуютъ усовершенствованію торжества церкви въ благочестіи. Тѣмъ не менѣе церковь возвѣщаетъ *прощеніе грѣховъ*, какъ весьма ясно указывается и въ разрѣшительныхъ грамотахъ (индульгенціяхъ), и въ учебникахъ по закону Божію, только какъ *смягченіе заслуженныхъ наказаній*, а грѣхи предполагаются уже уничтоженными чрезъ сокрушеніе, исповѣдь и покаяніе. Поэтому ложенъ (?) упрекъ, будто-бы отпуски (индульгенціи) даются въ прощеніе грѣховъ и даже за будущіе грѣхи“. Изъ приведеннаго отрывка видно, что самъ апологетъ католичества смѣшиваетъ прощеніе грѣховъ съ смягченіемъ наказаній за грѣхи. Такое же смутное и сбивчивое ученіе объ индульгенціяхъ можно встрѣтить и у католическихъ догматистовъ, старающихся оправдать то, чего оправдывать нельзя. Кромѣ того, имъ трудно выпутаться изъ того лабиринта, въ который ихъ завела еще средневѣковая схоластика. Въ самомъ дѣлѣ, если епитимія есть наказаніе за грѣхъ или эквивалентъ грѣха, то ясно, что индульгенція, уничтожающая наказаніе, уничтожаетъ и грѣхъ,—и таинство покаянія дѣлается излишнимъ, такъ какъ ни въ какой прощающей благодати нѣтъ надобности,—грѣшникъ самъ себя искупляетъ и самъ себя прощаетъ при посредствѣ купленной у папы индульгенціи. Не смотря на это, католическіе богословы не перестаютъ говорить о пользѣ индульгенцій, состоящей въ томъ, что на-

дульгенціи будто-бы служатъ побужденіемъ къ покаянію и исправленію, заставляють загладать сдѣланныя несправедливости и представляютъ поводъ къ добрымъ дѣламъ. По мнѣнію католическихъ богослововъ—догматистовъ и канонистовъ, отвергать пользу индульгенцій могутъ только протестанты и тѣ, которые вообще отрицаютъ значеніе добрыхъ дѣлъ и ихъ необходимость для достиженія спасенія. Ихъ рекламируетъ и Пространный римско-католическій катихизисъ, въ которомъ мы читаемъ слѣдующее: „Индульгенціи сдѣлались душеспасительнымъ средствомъ съ того времени, когда смягчены древнія епитиміи, потому что съ послабленіемъ епитиміи правосудіе Божіе не перемѣнилось; слѣдовательно, мы должны *опасаться* (?), удовлетворительна ли за грѣхи наши та малая епитимія, которая въ наше время возлагается, тѣмъ болѣе, что не многіе подчиняютъ себя добровольнымъ покаяніямъ. И такъ мы должны *не пропускать случаевъ* (!) въ которыхъ можно воспользоваться этою милостію церкви, вяжущей и разрѣшающей именемъ Исуса Христа“...

Первоначально католическіе канонисты раздѣляли индульгенціи только на два рода: *полныя* и *частичныя* или неполныя. Если за индульгенцію вѣрующему католику были прощаемы всѣ грѣхи или остававшіяся еще за ними наказанія за содѣянные имъ грѣхи, то такую индульгенцію называли полною; если же была прощаема только часть ихъ, то это индульгенція—не полная. Папа Бонифацій VIII, (1294—1303), который, какъ мы сказали уже, оставилъ по себѣ память корыстолюбивѣйшаго изъ папъ, пришелъ къ мысли объ установленіи *юбилейныхъ индульгенцій*. Слѣдуя будто-бы примѣру ветхаго завѣта и постановленію Моисея объ юбилеяхъ, по которому чрезъ каждыя 50 лѣтъ, въ теченіе года были прощаемы всякаго рода долги, отпускаемы были на волю плѣнники и рабы, а проданныя наследственные земли были возвращаемы прежнимъ владѣльцамъ (Лев. XXV—XXVII), онъ въ 1300 году объявилъ полную индульгенцію всему католическому міру, съ постановленіемъ, чтобы и впослѣдствіи были раздаваемы такія же индульгенціи чрезъ каждыя *сто лѣтъ*. Папѣ Клименту VI такой промежутокъ времени показался слишкомъ продолжительнымъ и нецѣлесообразнымъ: онъ рѣшилъ сократить

его и сблизить съ ветхозавѣтнымъ. Поэтому онъ установилъ праздновать юбилейный годъ въ каждыя 50 лѣтъ, чрезъ что было возможно и для него объявить „полезную“ юбилейную индульгенцію въ 1350 году. Папа Урбанъ VI (1378—1389) призналъ продолжительнымъ и Бонифаціевскій и Климентіевскій промежутокъ времени между юбилеями и въ 1389 году постановилъ ограничить его лишь 33 годами и такимъ образомъ самъ онъ могъ отпраздновать юбилей и объявить католичеству индульгенцію въ 1383 году. Наконецъ, папа Павелъ II (1464—1471) постановилъ, чтобы юбилейные годы были празднуемы чрезъ каждыя 25 лѣтъ. Это постановленіе дѣйствуетъ и въ настоящее время. Но, кромѣ обычныхъ юбилеевъ, по постановленію папы Сикста V (1585—1590), извѣстнаго учрежденіемъ ватиканской библиотеки и типографіи для изданія сочиненій церковныхъ писателей, въ католической церкви могутъ быть еще юбилеи чрезвычайные, напр., по случаю вступленія на престолъ каждаго новаго папы, по случаю войны съ повѣрными или въ затруднительныхъ обстоятельствахъ церкви и т. п. (конституція „Virum nostrum“, опубликованная въ 1586 году).

По другому дѣленію индульгенціи бываютъ: *мѣстные*, *реальные* и *личные*. Мѣстная индульгенція поставляется въ зависимость отъ путешествія въ какое-либо опредѣленное мѣсто, напр., въ Римъ, Іерусалимъ, къ мѣсту погребенія или подвиговъ святыхъ, а также отъ посѣщенія извѣстной церкви или капеллы. Реальная индульгенція находится въ связи съ пользованіемъ какою либо вещью, напр., какимъ-либо особымъ крестомъ, четками и т. п. Личная индульгенція прямо и непосредственно предоставляется только опредѣленному лицу, или цѣлому обществу вѣрующихъ, или всѣмъ вообще вѣрующимъ католикамъ. Сюда принадлежатъ въ особенности индульгенціи, предоставляемыя различнымъ орденамъ, братствамъ, религіознымъ обществамъ, орденскимъ конгрегаціямъ, университетамъ, академіямъ, коллегіямъ и другимъ католическимъ учрежденіямъ, и всѣ такъ называемыя генеральныя разрѣшенія отъ грѣховъ (*absolutiones generales*), т. е., индульгенціи полныя, папскія благословенія (*benedictiones*) умирающимъ, путешествующимъ вступающимъ въ монастырь и т. п. Индульгенцію, въ видѣ

папскаго благословенія умирающимъ, католики могутъ получать только одинъ разъ въ жизни, въ смертной болѣзни, точнѣе—въ самый часъ кончины.

На упрекъ протестантовъ, что въ ученіи объ индульгенціяхъ слишкомъ большая заслуга приписывается чело-вѣку въ очахъ Божіихъ, католическая церковь (говоритъ Вальдъеръ, § 287, стр. 621) отвѣчаетъ обстоятельнымъ объясненіемъ, что конечное достоинство нашихъ добрыхъ дѣлъ во всякомъ случаѣ основывается только на заслугахъ Христа, что, слѣдовательно, и индульгенціи („отпуски“) черпаются изъ сокровищницы заслугъ Христа. Но такъ какъ церковь, понимаемая въ высшемъ смыслѣ, представляетъ мистическое тѣло, объединенное любовію и предстательствами, въ которомъ все мыслится общимъ, то, по справедливости, слѣдуетъ сказать, что въ индульгенціяхъ имѣютъ часть и заслуги всѣхъ святыхъ и праведныхъ. „Намъ могутъ помочь“,—говорится въ Пространномъ католическомъ катехизисѣ,—„добрыя дѣла людей добродѣтельныхъ и набожныхъ, которые молятся или *постыются за насъ* (!) и этимъ испрашиваютъ намъ благословеніе небесъ“. Такимъ образомъ католическимъ богословамъ пришлось измышлять, для оправданія индульгенцій, довольно странное ученіе „о сверхдолжныхъ заслугахъ Святыхъ“ и „сокровищницѣ добрыхъ дѣлъ, находящихся къ распоряженію церкви“. Называемъ это ученіе „страннымъ“ (конечно, съ точки зрѣнія православнаго вѣрованія) потому, что въ основѣ его лежитъ мысль, будто бы святые совершили добрыхъ дѣлъ больше, чѣмъ слѣдуетъ (сверхъ должнаго), больше, чѣмъ нужно было для ихъ собственнаго оправданія предъ Богомъ, такъ что у нихъ образовался еще излишекъ добрыхъ дѣлъ, который и поступаетъ въ распоряженіе папъ, раздающихъ, за ихъ счетъ, грѣшникамъ индульгенціи для восполненія недостающихъ у нихъ добрыхъ дѣлъ до какой-то установленной нормы. При такомъ ученіи все христіанство, очевидно, идетъ на—смарку... Если святые могутъ имѣть *сверхдолжныя* заслуги и дѣла, то искупленіе человечества, совершенное на голгоѣскомъ крестѣ Господомъ и Спасителемъ нашимъ, станетъ, по меньшей мѣрѣ, непонятнымъ.

Съ XV вѣка, въ связи съ ученіемъ о сверхдолжныхъ заслугахъ святыхъ, область индульгенцій была расширена.

Папамъ показалось недостаточнымъ облегчать грѣхи и временныя или земныя наказанія за нихъ кающимся грѣшникамъ. Они перенесли свои права и на загробную жизнь и стали отпускать грѣхи и смягчать епитиміи, какъ земныя и временныя наказанія, уже и умершимъ, избавляя ихъ, а росла et a supra. Для оправданія такой практики католическіе богословы придумали новое странное ученіе о чистилищѣ—какомъ-то полуадѣ, среднемъ мѣстѣ или состояніи между раемъ и адомъ, гдѣ души умершихъ однако-же мучатся, пока не получаютъ отъ того или другого папы соотвѣтствующей индульгенціи на право перехода въ рай. Для душъ умершихъ установили, такъ сказать, этапный пунктъ.

Въ связи съ ученіемъ о чистилищѣ въ католической церкви появились такимъ образомъ новыя индульгенціи, о которыхъ, впрочемъ, трудно сказать, кому онѣ болѣе полезны—живымъ или умершимъ. Таковы, напр., *алтарныя* индульгенціи. Заказныя заупокойныя мессы, совершенныя на престолахъ, которымъ дарована такого рода индульгенція, сообщаютъ умершимъ полное „отпущеніе“ (*remissio*). Такія индульгенціи, по уполномоченію папы, епархіальные епископы, по своему усмотрѣнію, могутъ давать „высокимъ алтарямъ“ (т. е., главнымъ престоламъ) въ любомъ приходѣ или монастырѣхъ только на опредѣленный срокъ (обыкновенно—на семь лѣтъ), и эти церкви и монастыри всегда замѣтно богатѣютъ, поправляются... Такія же индульгенціи могутъ быть предоставляемы и нѣкоторымъ священникамъ лично. Эти священники въ какой бы церкви и на какомъ бы престолѣ (хотя бы то даже на переносномъ) ни совершили мессы за находящихся въ чистилищѣ умершихъ, они имѣютъ право объявить этимъ умершимъ полное „отпущеніе“, хотя, впрочемъ, отъ ихъ усмотрѣнія зависитъ, можетъ ли быть даруемо полное отпущеніе умершимъ только за одну мессу и не слѣдуетъ ли прочесть еще другую и даже третью.—Для всѣхъ умершихъ католиковъ индульгенція можетъ быть получена только за мессу, совершенную въ день поминовенія всѣхъ усопшихъ (въ ноябрѣ, послѣ дня всѣхъ святыхъ). Мессу за умершихъ католическіе священники обязаны читать въ черныхъ параметахъ (облаченіяхъ), когда бы это ни случилось.

По дѣйствующимъ нынѣ въ римско-католической церкви „канонамъ“, только папѣ принадлежитъ полнота права—раздавать индульгенціи какъ полныя, такъ и частичныя, какъ временныя, такъ и вѣчныя. Архіепископъ можетъ объявить „отпускъ“ (индульгенцію) въ своей провинціи (области) только на сорокъ дней; епископы, согласно постановленію четвертаго Латеранскаго собора, имѣютъ право давать годовые „отпуски“ при освященіи церквей и въ день годовичнаго празднованія прихожанами этого событія, а при другихъ выдающихся случаяхъ—только на сорокъ дней. Такое же право предоставлено прелатамъ *nullius* для ихъ областей. Кардиналы могутъ давать отпуски въ подвѣдомственныхъ имъ церквахъ на сто дней, а кардиналъ-великій пенитенціаръ можетъ предоставлять такой „отпускъ“ каждому католику. Другія іерархическія лица римско-католической церкви, какъ, напр., аббаты съ *quasi*—епископскою юрисдикціею, епископскіе коадьюторы, епископы титулярные генеральные и капитульные викаріи, никакихъ „отпусковъ“ давать не могутъ ¹⁾.

Папы хорошо знаютъ, какія злоупотребленія происходятъ при раздачѣ индульгенцій, и, съ появленія протестантизма, стали принимать противъ нихъ мѣры, подвергая жадныхъ корыстолюбцевъ тяжелому наказанію—отлученію *latae sententiae*. Въ этихъ видахъ были изданы конституціи папою Піемъ V (1560—1572) „*Quam plenum*“ отъ 2 января 1564 года и папою Піемъ IX (1846—1878) „*Apostolicae sedis*“ отъ 12 октября 1869 года, а папа Климентъ IX, какъ мы видѣли, еще въ 1669 году учредилъ особую конгрегацию кардиналовъ (*congregatio indulgentiarum*) для надзора и руководства раздачею индульгенцій. Институтъ квесторовъ, торговавшихъ, подобно Тецелю, папскими индульгенціями, отмѣнилъ еще Тридентскій соборъ. Теперь, согласно его постановленію, епископъ предоставляетъ „отпуски“ вѣрующимъ въ своемъ діоцезѣ не иначе, какъ при участіи двухъ членовъ капитула, которые, по его полномочію, бесплатно собираютъ приношенія за „отпуски“. Но, не смотря на это, можно ли утверждать, что злоупотребленія исчезли и не

¹⁾ Срв. *Silbernagl*, § 152, стр. 533.

повторяются? Утвердительноаго отвѣта на этотъ вопросъ не даютъ даже рьяные апологеты католичества ¹⁾...

Грѣхи людскіе римско-католическая церковь раздѣляетъ на два вида: 1) грѣхи малые или извинительные и 2) грѣхи великіе или смертные. Малыми грѣхами она считаетъ небольшія погрѣшности языка, происходящія отъ неосторожности, нетерпѣнія или минутной невнимательности, краткую разсѣянность въ молитвѣ и подобныя слѣдствія невѣдѣнія и человѣческой слабости, въ которыя, по католическому катехизису, могутъ легко впадать даже самые праведные люди. Для такихъ грѣховъ католическая церковь не признаетъ даже надобности въ таинствѣ покаянія: они заглаживаются постомъ, молитвою, милостынею и другими добрыми дѣлами. Всѣ остальные добровольные грѣхи признаются великими и вытекаютъ изъ слѣдующихъ семи источниковъ: гордости, корыстолюбія, любострастія, гнѣва, зависти, чревоугодія и лѣности. Загладить ихъ можно только таинствомъ покаянія, добрыми дѣлами и папскими индульгенціями.

Право разрѣшать людямъ грѣхи, по ученію католической церкви, имѣютъ: а) папа и назначаемый имъ великій пенитенціарій—всѣмъ вѣрующимъ и кающимся католикамъ вообще, безъ ограниченія; б) папскій легатъ—лицамъ, проживающимъ въ порученной его попеченію провинціи (области); в) епископъ и назначаемый имъ генераль—викарій, а *sede vacante* капитульный викарій—католикамъ, принадлежащимъ къ ихъ діоцезу; д) главный начальникъ ордена—подвѣдомственнымъ ему монахамъ и е) уполномоченный епископомъ приходскій священникъ—своимъ парохіанамъ или же, вмѣсто него, получившій это право особый священникъ—духовникъ. Но какъ приходскій священникъ, такъ и духовникъ могутъ разрѣшать кающимся католикамъ не всѣ грѣхи: есть грѣхи, которые разрѣшать имѣетъ право только епископъ, а есть и такіе грѣхи, за разрѣшеніемъ которыхъ нужно обращаться къ самому папѣ. Только въ юбилейные годы, по конституціи папы Льва XIII „*Pontifices Maximi*“ отъ 15 февраля 1879 года, духовники получаютъ право разрѣшать кающихся и отъ такихъ грѣховъ, отъ которыхъ въ обычное время могутъ разрѣшать лишь папы и епископы:

¹⁾ Срв. Вальтеръ, § 287, стр. 621., Зильбернагель, § 152, стр. 533—534.

сюда же принадлежать всѣ цензуры (исправительныя епитиміи) и обѣты, кромѣ обѣтовъ вѣчнаго цѣломудрія и поступленія въ орденъ. Въ это же время духовники имѣютъ право преподавать папское благословеніе и умирающимъ.

Въ первенствующей христіанской церкви грѣшники обыкновенно приносили всенародное покаяніе. Очень рѣдко, но бываетъ въ католической церкви всенародное покаяніе и въ настоящее время. Оно совершается по особому чину, подъ руководствомъ епископа, и только епископъ имѣетъ право объявить разрѣшеніе отъ грѣховъ всенародно кающимся. Въ среду на первой недѣлѣ великаго поста, называемую „пепельною“, въ катедральный соборъ являются кающіеся съ поникшею головою, босыми ногами и въ бѣдномъ простомъ одѣяніи, въ слезахъ повеграются на землю. Затѣмъ ихъ подводятъ къ епископу, сидящему на каедрѣ по среди церкви. Епископъ, посыпая пепломъ голову каждаго кающагося, говоритъ: „Помни, смертный, что ты—прахъ и въ прахъ обратишься! Кайся же для достиженія жизни вѣчной“. Послѣ этого, покрывъ ихъ головы особыми власяниками, онъ, со всѣми сослужащими ему клериками, становится на колѣни и читаетъ покаянныя псалмы вмѣстѣ съ нѣкоторыми литаніями и соответствующими молитвами, а затѣмъ произноситъ имъ поученіе, которое они слушаютъ, держа въ рукахъ горящія свѣчи. По окончаніи поученія, кающіеся отдають свѣчи субдіакону и берутся другъ за друга руками, а епископъ беретъ за руку перваго изъ нихъ и такимъ образомъ выводитъ ихъ изъ собора. За дверьми собора они снова падаютъ на колѣни, а епископъ произноситъ имъ увѣщаніе—не приходитъ въ отчаяніе. Разрѣшеніе отъ грѣховъ имъ объявляется въ великій четвергъ того года, въ которомъ оканчивается ихъ епитимія. Въ этотъ день, также предъ началомъ мессы, епископъ посреди церкви, окруженный многочисленными клериками, читаетъ семь исповѣдальныхъ псалмовъ съ литаніями, предварительно пославъ попарно четырехъ субдіаконовъ къ кающимся, стоящимъ за дверьми храма, для утѣшенія ихъ, а діакона—для раздачи имъ зажженныхъ свѣчъ. По прочтеніи исповѣдальныхъ псалмовъ, епископъ садится на каедрѣ, а архидіаконъ ставъ предъ нимъ, всенародно заявляетъ, что кающіеся, понесши возложенную на нихъ епитимію, заслуживають разрѣшенія.

Епископъ выходитъ изъ храма и произноситъ кающимся соответствующее поученіе, по окончаніи котораго архидіаконъ вторично проситъ епископа о разрѣшеніи. Тогда епископъ, взявъ одного изъ кающихся за руку, вводитъ ихъ, держащихъ за руки другъ друга, въ церковь и, послѣ нѣкоторыхъ молитвъ, всенародно объявляетъ имъ разрѣшеніе отъ грѣховъ. Послѣ этого кающіеся снимаютъ съ себя покаянную одежду и слушаютъ мессу, на которой обязательно причащаются.

Обыкновенная, тайная, исповѣдь производится только предъ однимъ духовникомъ, у его конфессіонала. Глухихъ же духовникъ обязанъ исповѣдывать даже къ сакристіи (ризничной комнатѣ), при закрытыхъ дверяхъ. Врошается въ глаза, что у католиковъ среди кающихся всегда бываетъ гораздо больше глухихъ женщинъ, чѣмъ мужчинъ. Римско-католическая церковь, подъ угрозой тяжелаго наказанія, требуетъ отъ духовниковъ въ тайнѣ хранить открытыя имъ на исповѣди грѣхи, и, по словамъ католическаго священника Шиники, католическіе духовники увѣряютъ, что Богъ непрерывно творитъ чудо, состоящее въ томъ, что они ментально забываютъ все, открытое имъ на исповѣди кающимся. Исповѣдываться письменно или чрезъ уполномоченныхъ католическою церковію воспрещено. Духовникъ не имѣетъ права даже на судѣ показывать то, что онъ узналъ отъ кающихся, хотя онъ и обязанъ увѣщавать самихъ кающихся сообщать гражданскимъ властямъ всѣ подробности совершеннаго ими, въ сообществѣ другихъ лицъ, уголовнаго преступленія. 15-го мая 1871 года въ Пруссіи былъ изданъ законъ, подтвержденный и 26-го февраля 1876 года: „Тотъ, кто получилъ свѣдѣніе о намѣреніи учинить государственную или мѣстную измѣну, о производствѣ фальшивыхъ денегъ, убійствѣ, разбоѣ, похищеніи людей или преступленіи, угрожающемъ общественной безопасности, въ то время, когда возможно было бы предупредить это преступленіе, и не сообщилъ о немъ властямъ или лицу, которому преступленіе угрожало, наказывается годичнымъ тюремнымъ заключеніемъ, если преступленіе или наказуемое покушеніе на него были совершены“. Такъ какъ этотъ законъ не дѣлаетъ никакихъ исключеній, то совѣсть католическихъ духовниковъ, какъ жалуются многіе, имъ смущена...

б) *Послѣднее помазаніе*. Въ Православной церкви это таинство называется елеосвященіемъ или соборованіемъ. Въ католической церкви особеннымъ вниманіемъ оно не пользуется: выше его чтится папское благословеніе умирающимъ. Нѣтъ для него даже одного опредѣленнаго чина: молитвы, читаемыя при его совершеніи въ различныхъ мѣстностяхъ—различны и опредѣляются мѣстно принятыми обычаями; да католическая церковь и не считаетъ ихъ нужными: она разрѣшаетъ священникамъ совершенно обходиться безъ нихъ, ограничиваясь только помазаніемъ больного елеемъ и произнесеніемъ формулы этого таинства. Въ прежнее время таинство это было совершаемо только въ церквахъ, куда приносили и больныхъ; теперь оно совершается въ обычныхъ домахъ, въ которыхъ находятся больные. Прежде оно совершалось утромъ, предъ мессою: священникъ предварительно исповѣдывалъ больного, а по совершеніи послѣдняго помазанія, на мессѣ приобщалъ его; теперь же оно не всегда соединяется даже и съ исповѣдію. Въ прежнее время оно было совершаемо соборомъ многихъ (по возможности—семи) священниковъ, „какъ дѣлается это еще и теперь въ греческой церкви“ (слова Вальтера); нынѣ же оно совершается только однимъ приходскимъ священникомъ или его замѣстителемъ. Послѣднее помазаніе совершается только надъ больными, а также надъ дряхлыми стариками и старухами и надъ женщинами при трудныхъ родахъ. Помазаніе дѣлается елеемъ, который освящается епископомъ на мессѣ, совершаемой въ великій четвергъ; впрочемъ, по разъясненію инквизиціонной конгрегаци (congregatio sanctae inquisitionis) отъ 13 января 1655 года и отъ 14 сентября 1842 года, съ разрѣшенія папы Григорія XVI, при послѣднемъ помазаніи священникъ можетъ употреблять и елей, благословенный имъ самимъ. При этомъ таинствѣ священникъ помазываетъ больного семь разъ, но, въ крайнихъ случаяхъ, напр., при заразительныхъ болѣзняхъ—холерѣ, чумѣ и т. п., при быстромъ наступленіи кончины помазуемаго, можно ограничиться даже и однократнымъ помазаніемъ. Обыкновенно помазываются глаза, уши, ноздри, уста, грудь, руки и ноги больного, при чемъ, при каждомъ помазаніи, священникъ произноситъ: „черезъ это святое помазаніе и по своему всеблаговому милосердію, да проститъ тебѣ Господь прегрѣшенія

слуха, видѣнія, вкуса, обонянія и осязанія“. Помазуются однако же не сразу все указанныя органы внѣшнихъ чувствъ, но въ ихъ послѣдовательности; въ такой же послѣдовательности органы внѣшнихъ чувствъ называются и въ приведенной формулѣ таинства. Наконецъ, католическою каноникою требуется, чтобы *предъ* совершеніемъ этого таинства и *по* окончаніи его священникъ сказалъ умирающему краткія, но соотвѣтствующія случаю утѣнительныя назиданія. Надъ малолѣтними дѣтьми, слабоумными и сумасшедшими таинство это не совершается.

е) *Таинство священства*. О немъ мы уже говорили.

Проф.-прот. Г. П. Буткевичъ.

(Продолженіе будетъ).





Опытъ нравственнаго православнаго Богословія въ апологетическомъ освѣщеніи.

(Продолженіе *).

LIX.

Любовь къ усопшимъ (предкамъ) и къ потомству.

Любовь христіанская къ нашимъ ближнимъ, которая, по Апостолу, „николиже отпадаетъ“ (1 Кор. 13, 8), и для которой „нѣтъ закона“, т. е. запрета (Гал. 5, 23), не ограничивается своими благотворными дѣйствіями въ отношеніи только къ живымъ людямъ, но простираетъ ихъ и на *усопшихъ*, и между—последними какъ на тѣхъ, съ кѣмъ мы сами были тѣсно связаны, такъ и тѣхъ, кого мы никогда не видѣли; и, прежде всего, она простирается на тѣхъ, съ кѣмъ мы связаны узами „вѣры“ (Гал. 6, 10), узами крови (1 Тим. 5, 8) и проч. Въ силу этого свойства *безсмертной* любви, соединяющей насъ съ нашими усопшими, обязанности наши къ ближнимъ не прекращаются и со смертію ихъ, хотя уже онѣ не могутъ быть тѣми же, какими были прежде. Смерть нашихъ ближнихъ прекращаетъ только видимое, земное и чувственное общеніе съ ними; но въ царствѣ Христовомъ смерти собственно нѣтъ (Лук. 20, 38; Рим. 14, 8—9); то, что называется смертію, есть только переходъ изъ временной жизни въ вѣчную¹⁾.

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 19 за 1915 г.

¹⁾ Такимъ именно взглядомъ на смерть объясняются общепотребительныя названія мѣстъ христіанскаго погребенія. Такъ, мѣста погребеній возлѣ церквей извѣстны подъ именемъ *усыпальницъ* (*кортѣриа*, *coemeteria*, *dormitoria*), потому что христіане смотрятъ на смерть, какъ на *сонъ*, послѣ котораго умершіе должны пробудиться

Въ отношеніи къ умершимъ *первая* обязанность любви христіанской состоитъ въ томъ, чтобы тѣло всякаго вообще умершаго въ вѣрѣ и покаяніи предаваемо было *погребенію* съ надлежащею честію и по обряду церковному. На эту обязанность, хотя и не такъ ясно, указываетъ слово Божіе (Быт. 3, 19; Іоан. 12, 24; 1 Кор. 15, 44). Приличные похороны въ Вѣтомъ Завѣтѣ считались великою честію для почившаго; напротивъ, лишеніе достойнаго погребенія считалось великимъ безчестіемъ и перѣдко наказаніемъ для него (Втор. 28, 26; 1 Цар. 17, 46; 4 Цар. 9, 10, 33—37; Ис. 14, 18—21; Іерем. 16, 4—12; 22, 18—19 и др.). Въ христіанской Церкви погребеніе издревле совершается не только прилично, но и съ особою торжественностію, свойственною духу христіанства. Великое значеніе, приписываемое ученіемъ христіанскимъ тѣлу почившаго христіанина, бывшему жилищемъ на землѣ его безсмертнаго духа, служившему проводникомъ въ его душу безкровной жертвы Христовой и имѣющему нѣкогда воскреснуть для вѣчной жизни совмѣстно съ душою (1 Кор. 6, 15, 19; 15, 52), вотъ—причина, почему христіане вмѣняютъ себѣ въ священнѣйшій долгъ оказывать самимъ бреннымъ останкамъ своихъ братьевъ о Христѣ надлежащее уваженіе, предавая ихъ честному погребенію.

Самымъ достойнымъ видомъ погребенія христіанство съ древнѣйшихъ временъ считаетъ преданіе тѣлъ умершихъ *землѣ* или, такъ называемую, *ингуманацію* (отъ *humus*, земля), согласно съ самою природою человѣка и твердо установившимся обычаемъ въ народѣ еврейскомъ. Евреи останки усопшихъ своихъ искони предавали землѣ согласно тому откровениому ученію, по которому тѣло, образованное изъ земли, чрезъ смерть должнѣ возвратиться въ землю (Быт. 3, 19; Екклес. 12, 7). У древнихъ патріарховъ почиталось особеннымъ счастіемъ покоиться вмѣстѣ съ предками—въ гробахъ и пещерахъ отеческихъ (Быт. 23, 2—4; 25, 8—10; 35, 29; 47, 29—31; 50, 25). Что погребеніе въ землѣ практи-

къ вѣчной жизни (Лук. 8, 52). Вообще же мѣста христіанскаго погребенія именуется *кладбищами*, потому что на нихъ, какъ на поляхъ Божіихъ, подобно сѣмонамъ, сѣются (*кладутся*) тѣла—храмы Духа Святаго, члены Христовы, дабы въ свое время, дѣйствіемъ всемогущества Божія, возстать къ новой жизни (Іезек. 37, 1—14; Іоан. 12, 24; 1 Кор. 15, 12).

ковалось у евреевъ, не только въ патріархальныя времена, но и потомъ, видно изъ того, что у нихъ существовали частныя и общественныя кладбища (Суд. 8, 32; 2 Цар. 21, 14; Иерем. 26, 23). Эти кладбища находились всегда въ самыхъ живописныхъ мѣстахъ, въ садахъ (4 Цар. 21, 18) и проч. Лучше всего говорить въ пользу всеобщаго обычая погребенія у евреевъ (Ср. I. Нав. 24, 32 и 1 Цар. 31, 12; 3 Цар. 13, 22—32; Макк. 12, 39) то, что этотъ обычай считался даже въ средѣ богоизбраннаго народа священною обязанностию (Сирах. 38, 16). Отсюда понятно, почему Іосифъ Аримаѣйскій похоронилъ Господа Іисуса Христа въ новой погребальной пещерѣ—въ скалѣ, и ученики, вѣрные своему Учителю, подражали Ему въ этомъ способѣ погребенія. И вездѣ въ новозавѣтномъ Писаніи предполагается преданіе усопшихъ землѣ, когда оно своимъ образнымъ языкомъ говоритъ о смерти и воскресеніи мертвыхъ (1 Кор. 15, 44), о пшеничномъ зернѣ, падающемъ въ землю и умирающемъ (Іоан. 12, 24). Во всѣхъ Своихъ рѣчахъ, во всѣхъ притчахъ, во всѣхъ случаяхъ, когда говорилъ Христосъ о погребеніи, Онъ имѣлъ въ виду именно преданіе умершихъ землѣ (Мѣ. 8, 22; 23, 27; Лук. 9, 50; 16, 22 и др.). Онъ, видимо, и не допускалъ другого способа погребенія, что видно изъ слѣдующихъ Его словъ: „наступаетъ время, въ которое всѣ, находящіеся въ гробахъ, услышатъ гласъ Сына Божія, и изыдутъ творившіе добро въ воскресеніе жизни, а дѣлавшіе зло въ воскресеніе осужденія“ (Іоан. 5, 28—29). Что христіанская Церковь съ самаго своего основанія освятила зарываніе умершихъ въ землю, какъ ненарушимый обычай, за это говоритъ рѣшительно все—и существованіе въ древней Церкви особаго класса могильщиковъ, и совершеніе на гробахъ мучениковъ евхаристіи въ римскихъ катакомбахъ¹⁾, и процвѣтаніе церквей и монастырей среди кладбищъ (усыпальницъ), и древнія церковныя молитвы въ чинѣ погребенія мертвыхъ и мн. др.

Преданіе тѣла умершаго землѣ занимаетъ средину между двумя, взаимно противоположными, видами челоуѣческаго погребенія—*бальзамированіемъ* и *трупосожиганіемъ* или *кремацией* (отъ греко, сожигать). Бальзамированіе челоуѣческихъ труповъ, практикуемое у богатыхъ китайцевъ, но

¹⁾ См. „Правосл. Обзорніе“ 1860 г. іюнь.

возведенное въ законъ у древнихъ египтянъ, иногда находило доступъ и у христіанъ. Здѣсь особенно выразительно обнаруживается стремленіе посредствомъ человѣческаго искусства *сохранить* бездушное тѣло согрѣшившаго человѣка, вопреки Божественному опредѣленію (Быт. 3, 19), поддержать въ немъ хотя бы видъ жизни, вырвать, такъ сказать, у смерти ея добычу и тѣмъ обезнечить праху умершаго видимое безсмертіе. Сожиганіе человѣческихъ труповъ, введенное въ употребленіе на Западѣ Европы, особенно во Франціи, а также въ С. Америкѣ и въ Японіи ¹⁾, напротивъ того, стремится не сохранить мертвое тѣло, а возможно скорѣе уничтожить его искусственнымъ способомъ. Преданіе усопшаго землѣ свободно отъ этихъ двухъ крайностей. Мы не дерзаемъ самовольно прибѣгать здѣсь къ помощи человѣческаго искусства ни для того, чтобы сохранить трупъ, ни для того, чтобы ихъ уничтожить съ возможною поспѣшностію, а предоставляемъ ихъ разлагающей силѣ самой природы, которая, по мысли *Франца Баадера*, совершаетъ процессъ разложенія тѣла въ нѣдрахъ земли въ такой же тиши и сокровенности, въ какой совершаетъ она и процессъ образованія его въ лоно матери ²⁾. Зная, что смерть есть „возмездіе за грѣхъ“ (Рим. 6, 23), а не простое естественное явленіе ³⁾, мы страшимся произвольно вторгаться въ законъ природы, опредѣляемый Божественнымъ словомъ: „прахъ ты, и въ прахъ возвратишься“ (Быт. 3, 19), чѣмъ безспорно указывается не на сожиганіе труповъ, а на процессъ разложенія ихъ въ нѣдрахъ земли ⁴⁾.

Но трупосожиганіе, говорятъ сторонники этого своеобразнаго способа уничтоженія человѣческихъ тѣлъ, нисколько не противно христіанскому ученію о воскресеніи мертвыхъ (1 Кор. 15, 35—53), какъ не противно ему и уничтоженіе ихъ по закону разложенія въ нѣдрахъ земли. Для всемогущества Божія, говорятъ, воскресеніе человѣческаго

¹⁾ *И. Баженовъ*. „Къ вопросу о сожиганіи труповъ, какъ погребенія“. „Христ. Чт.“ 1898 г., авг., стр. 207—210.

²⁾ Біографія и переписка Баадера. Изд. *Гольмана*, стр. 130.

³⁾ Отсюда *надгробный* памятникъ, увѣнчанный св. крестомъ, напоминаетъ намъ о грѣхѣ и смерти, а вмѣстѣ съ тѣмъ вселяетъ въ насъ надежду на пробужденіе почившаго въ общее воскресеніе.

⁴⁾ *Мартенсенъ*. „Христ. ученіе о нравственности“, т. II, стр. 281—282.

тѣла, превратившагося посредствомъ огня въ пепель, не менѣе возможно, какъ и воскресеніе тѣла, которое обратилось въ прахъ, сдѣлавшись снѣдію червей¹⁾. Однако, въ упорной надеждѣ на это самовольно прибѣгать къ трупосожиганію не значитъ ли нѣкоторымъ образомъ искушать Господа, дерзко и преступно испытывать Его всемогущую силу? Не скрывается ли здѣсь у защитниковъ сожиганія труповъ сомнѣніе въ самомъ ученіи о воскресеніи человѣка, желаніе сдѣлать до осязательности очевиднымъ полное небытіе, которое, по нимъ, будто настааетъ по смерти?

Вмѣстѣ съ тѣмъ, введеніе трупосожиганія встрѣчаетъ великое для себя затрудненіе въ православномъ ученіи о нетлѣннн тѣлѣ святыхъ и чудодѣйствіяхъ чрезъ ихъ останки. Сколькихъ сокровищъ вѣры и благодати лишилась бы православная Церковь, если бы изъ христіанской древности могъ быть введенъ обычай сожигать тѣла усопшихъ! И какъ нельзя между людьми живыми въ настоящее время различить, кто изъ нихъ праведникъ, такъ нельзя узнать и между усопшими тѣлами, чье тѣло мы назначаемъ къ сожженію. Поэтому сожиганіе тѣлѣ, съ православной точки зрѣнія, должно быть признано конщунствомъ, по меньшей мѣрѣ, своеволіемъ, противнымъ волѣ Божіей. Протестанты, отрицающіе въ принципѣ почитаніе св. мощей, конечно, не находятъ никакихъ препятствій къ введенію этого вида погребенія. Почти тоже самое надобно сказать и относительно нѣкоторыхъ членовъ римско-католической церкви, которая со времени отдѣленія своего отъ православной, по особенному Промыслу не удостоивается знаменій Божіихъ въ видѣ праславленія на землѣ тѣлѣ праведниковъ²⁾. Не такъ

¹⁾ Еще у *Минуція Феликса* язычникъ, не вѣрующій въ воскресеніе мертвыхъ, нѣчто подобное говоритъ по адресу христіанъ: „они гнушаются костровъ для сожиганія мертвыхъ и осуждаютъ такой обычай погребенія, какъ будто тѣло, если не будетъ [передано огню, чрезъ нѣсколько лѣтъ не разложится въ землѣ само собой; и не все ли равно—звѣри ли разорвутъ тѣло, или море поглотитъ его, въ землѣ ли сгниетъ оно, или сдѣлается жертвою огня? Всякое погребеніе для тѣлѣ, если они чувствуютъ, есть мученіе, а если не чувствуютъ, то самая скорость истребленія ихъ полезна“ („Октавіи“. „Памятники древн. христ. письменности“. М. 1866 г., стр. 63—64).

²⁾ Впрочемъ, нынѣшніе представители католической церкви, въ противоположность индифферентной спсходительности протестантовъ, относятся враждебно еъ сожиганію труповъ. Однимъ опредѣ-

обстоитъ это дѣло въ православной Церкви, гдѣ до послѣднихъ временъ видимо не оскудѣваетъ сила Божія, чудодѣйственная чрезъ честныя останки св. людей.

Съ религіозной стороны есть еще одно препятствіе къ тому, чтобы ввести трупосожиганіе. Съ отмѣной погребенія усопшихъ въ землѣ и съ введеніемъ у насъ сожиганія труповъ пришлось бы отмѣнить и церковный чинъ отпѣванія, такъ какъ при новомъ способѣ погребенія всеъ молитвословія и пѣнопѣнія, обряды и обычаи, входящіе въ этотъ чинъ, какъ приспособленные къ христіанскому погребенію, а не къ трупосожиганію, потеряли-бы свое значеніе. Церковь должна была бы создавать новый чинъ отпѣванія, на что, конечно, она, какъ вѣрная хранительница св. преданія и священныхъ обрядовъ, никогда не рѣшится.¹⁾

Вотъ по какимъ религіознымъ основаніямъ православные христіане *издревле* ревностно возставали противъ языческаго обычая сожигать тѣла умершихъ. Такъ, въ рѣчи христіанина у *Миниція Феликса* слышимъ слѣдующія слова: „всякое тѣло—обращается ли оно въ пыль или влагу, въ пепель или паръ, исчезаетъ для насъ, но Богъ сохраняетъ его элементы. Мы вовсе не боимся, какъ вы думаете, какого-либо вреда отъ сожиганія покойниковъ, но держимся древняго и лучшаго обыкновенія зарывать умершихъ въ землю“²⁾.

Сторонники трупосожиганія въ защиту этого способа похоронъ обычно приводятъ и другіе, кромѣ религіозныхъ, доводы, не отличающіеся также надлежащею убѣдительностью.

Такъ, они ссылаются на данныя исторіи, библейской и языческихъ народовъ, говорящія, повидимому, въ пользу сожиганія человѣческихъ труповъ. Обращаясь къ исторіи древнѣйшаго изъ народовъ—еврейскаго, мы должны сказать, что трупосожиганіе никогда не было въ обычаѣ у этого народа, чѣмъ, конечно, объясняется рѣшительный и

леніемъ римской куріи, одобреннымъ попою *Львомъ XIII*, прямо воспрещается „варварскій и отвратительный обычай сожиганія труповъ“.

¹⁾ *О. Ал. Введенскій*. „Что предпочесть?“ (къ вопросу о сожиганіи труповъ). „Странникъ“ 1911 г., октябрь. стр. 365—366.

²⁾ „Октавій“. „Памятники“, стр. 104.

всеобщій протестъ нынѣшнихъ евреевъ противъ западнаго нововведенія¹⁾),—протестъ, исходящій изъ желанія согласовать современный способъ погребенія съ ветхозавѣтнымъ. И только трупы блудницъ и преступниковъ предавали сожиганію, какъ бы позорной казни, да и то не всегда, а только въ исключительныхъ случаяхъ (Быт. 38, 24; Лев. 20, 14, 21, 9; Ис. 30, 30; 33, 12; 66, 24). Защитники трупосожиганія склонны находить въ нѣкоторыхъ фактахъ изъ исторіи погребенія еврейскихъ царей указаніе на то, будто сожиганіе труповъ считалось у евреевъ весьма почетнымъ погребеніемъ, котораго удостоивались только цари, да знатные граждане. Но едва ли справедливы и точны эти указанія. Такъ, если трупы перваго еврейскаго царя Саула и его сыновей были сожжены со всѣми почестями ночью въ Беѡсанѣ, жителями города Іависа Галаадскаго, то, очевидно, этотъ необычный у евреевъ, скорѣйшій способъ погребенія, былъ примѣненъ въ настоящемъ случаѣ по нуждѣ, именно изъ опасенія дальнѣйшихъ издѣвательствъ надъ трупами со стороны филистимлянъ. Когда же миновала эта опасность и когда устранены были препятствія къ погребенію, кости царя Саула и его сыновей съ подобающими почестями были погребены въ дубравѣ, что въ Іависѣ (1 Цар. 31, 11—13). Въ рассказѣ о почетномъ погребеніи іудейскаго царя Асы указывается на обрядъ сожиганія не самого тѣла умершаго, а лишь обычныхъ при царскомъ погребеніи благовоній (2 Паралип. 16, 14). И о великомъ поношеніи для умершаго царя Іорама замѣчается такъ: „и не сожегъ для него народъ его *благовоній*, какъ дѣлалъ то для отцовъ его“ (2 Паралип. 21, 19). О царѣ Седекѣ пр. Іеремія предсказывалъ, что послѣдній долгъ его смертнымъ останкамъ будетъ отданъ чрезъ сожженіе благовоній, говоря: „ты умрешь въ мирѣ и какъ для отцовъ твоихъ... сожигали *при погребеніи благовонія*, такъ сожгутъ ихъ и для тебя“ (Іерем. 34, 5). Можно ли на основаніи этихъ фактовъ утверждать, что сожиганіе труповъ было у евреевъ общеупотребительнымъ способомъ погребенія?

Что же касается языческихъ народовъ древности, то хотя у нѣкоторыхъ изъ нихъ сожиганіе труповъ и прак-

¹⁾ И. Баженовъ, цитир. соч., стр. 212.

тиковалось даже въ широкихъ размѣрахъ ¹⁾, преимущественно въ послѣднюю эпоху язычества, однако большая часть ихъ первоначально не были трупосожигателями, а торжественно погребали умершихъ чрезъ преданіе землѣ. За наибольшую древность погребенія въ землѣ у классическихъ народовъ, кромѣ свидѣтельствъ Цицерона (*De legibus* 11, 22, 26) и Плинія (VI, 43), говорятъ, какъ древнегреческія названія умершаго—въ родѣ *θηήτριος*, материнскій (т. е. принадлежанціи матери—сырой землѣ), такъ и прекрасныя похвалы древнихъ римлянъ: „sit tibi terra levis! Tu levis ossa tegas! Molliter ossa cubent!“ („Да будетъ тебѣ земля легкимъ покрываломъ! Ты не будь тяжела (земля), чтобы тебѣ легко покрыть кости! Да покоятся кости твои!“ ²⁾) Замѣчательно, что у римлянъ и въ эпоху сильнаго развитія обычая трупосожиганія, при сожженіи и послѣ сожженія трупа, обязательно совершались похоронные обряды, символически изображавшіе погребеніе въ собственномъ смыслѣ слова, какъ напр., посыпаніе трупа землею, закапываніе какой-нибудь отрѣзанной части его въ землю и т. п.; и въ этомъ опять нельзя не видѣть указанія на древнѣйшій обычай погребенія въ землѣ³⁾.

Въ современныхъ требованіяхъ европейскихъ вождей „кремационной агитаціи“⁴⁾ ввести во всеобщее употребленіе этотъ языческій приѣмъ погребенія, стоявшій въ близкомъ отношеніи къ культу огнепоклонническому,—можно усматривать лишь выраженіе новѣйшаго язычества. Смотри на смерть, какъ простой процессъ природы, и потому не имѣя серьезныхъ религіозныхъ побужденій къ введенію трупосожиганія, они въ доказательство необходимости этого нововведенія указываютъ, главнымъ образомъ, на санитарныя

¹⁾ Въ томъ числѣ и у нашихъ предковъ—древнихъ славянъ (см. „Росс. Лѣтоисецъ по Кенигсбергскому списку.“ Изд. 1863 г., стр. 13).

²⁾ Проф. И. Цоттасвъ. „Погребальныя обычаи римлянъ“. „Русск. Вѣстникъ“ 1877 г., январь, стр. 193 и др.

³⁾ И. Баженовъ, цитир. соч., стр. 212—214.

⁴⁾ Отголоски этой агитаціи по временамъ слышатся и у насъ въ Россіи. („Наука и жизнь“ 1891 г. №№ 24—26; 1892 г. № 7). По сообщенію „Колокола“ отъ 19 авг. 1908 г., въ третьей Думѣ одинъ изъ депутатовъ намѣревался внести на обсужденіе Думы вопросъ объ устройствѣ крематоріума хотя бы въ С.-Петербургѣ.

или *гигіеническія* основанія. Но, съ точки зрѣнія данныхъ самой же гигиены, объ этихъ основаніяхъ можно безъ конца спорить *pro* и *contra*. Если, напр., сожиганіе брѣнныхъ останковъ нашихъ, происходящее не болѣе часа, не можетъ принести никому вреда въ гигиеническомъ отношеніи, то говорятъ, газообразные продукты (амміакъ, сѣроводородъ, углекислота, болотный газъ и мн. др.) медленнаго, по причинѣ отсутствія кислорода, разложенія въ землѣ труповъ могутъ причинить громаднѣй вредъ здоровью живущихъ, заражая воздухъ своими болѣзнетворными выдѣленіями. Но едва ли обычное погребеніе умершихъ въ землѣ представляетъ ужь такую опасность для общественнаго здоровья, въ особенности, если трупы зарываются достаточно глубоко¹⁾, въ грунтѣ земли, вдали отъ человѣческаго жилья, и если кладбища не переполняются трупами и свободны отъ общихъ, братскихъ могилъ, куда трупы полагаются цѣлыми сотнями, какъ это было въ свое время на парижскихъ кладбищахъ²⁾. Сама земля поглощаетъ множество вредноносныхъ газовъ, образующихся отъ разложенія труповъ; и если, вслѣдствіе сильнаго давленія почвы, тѣмъ не менѣе все-таки выдѣляется изъ могилъ нѣкоторое количество испареній, то они поглощаются элементами растеній, или же постепенно разсѣиваются въ воздухѣ. Потому-то „составъ атмосферы кладбищъ“,—говоритъ одинъ довольно извѣстный французскій докторъ (D. Maout),—„одинаковъ съ составомъ атмосферы городовъ, къ которымъ они имѣютъ отношеніе, и никакого зараженнаго воздуха не можетъ быть на кладбищахъ, которыми пользуются согласно принципамъ гигиены, равно и воздушный слой, обнимающій ихъ, не можетъ служить пріемникомъ зародышей патогенныхъ болѣе ядовитыхъ, чѣмъ въ другомъ мѣстѣ“³⁾.

Совсѣмъ иначе обстоитъ дѣло съ сожженіемъ труповъ. Тутъ, повидимому, больше вреда и опасности для здоровья

1) Требуемая русскими законами глубина могилъ въ два съ половиною аршина исключаетъ всякую возможность перехода микроорганизмовъ изъ почвы въ воздухъ, особенно если принять во вниманіе фильтрующую способность самой почвы.

2) О. О. Эрнсмана, „Кладбища“ въ „Энциклопедич. словарь“ Брокгауза и Ефрона, 29 полутомъ.

3) Dictionnaire de Theologie Catholique, A. Vacant et Margenot, 1908. Cremation., стр. 2322.

людей. И вотъ почему. При сожженіи труповъ производится огромное количество газовъ, которое сразу появляется въ окружающей атмосферѣ, и эти газы заражаютъ воздухъ и производятъ оустопнительныя эпидемическія болѣзни¹⁾.

Но новый способъ похоронъ можетъ причинить громадный вредъ и въ другихъ, не менѣе важныхъ, отношеніяхъ. Съ допущеніемъ трупосожиганія, по совершенно понятной причинѣ, наносится ничѣмъ невознаградимый ущербъ нашему правосудію при раскрытіи преступленій противъ жизни ближняго,—чего, однакожь, легко можно избѣжать при обыкновенномъ способѣ погребенія, при которомъ всегда имѣется возможность вырыть трупъ для изслѣдованія и такимъ образомъ удостовѣриться въ характерѣ смерти погребеннаго. Разсѣять же возникшія подозрѣнія относительно естественности смерти почившаго чрезъ лѣчившаго его врача, на что указываютъ защитники трупосожиганія, какъ всякому извѣстно, едва ли всегда возможно. Не говоримъ уже о томъ, что сожиганіе труповъ, какъ справедливо выражается даже такой французскій писатель, какъ *Эмиль Золя*, „оскорбляетъ наше представленіе о нашемъ долгѣ любви къ покойнымъ“²⁾. И дѣйствительно, пока мы будемъ людьми съ человѣческимъ сердцемъ, мы можемъ ввѣрять бранные останки любимыхъ нами существъ именно землѣ, а не страшной, мгновенно все истребляющей, огненной стихіи, находя землю стихіей болѣе постоянной и надежной для осуществленія нашего естественнаго желанія возможно долѣе (какъ бы) удержать ихъ при себѣ и, опираясь на опредѣленный пунктъ упокоенія ихъ въ землѣ, чаще и съ отрадой воспоминать дорогія намъ существа³⁾.

¹⁾ *Баженовъ*, цитир. соч., стр. 216—217.

²⁾ См. „Новое время“ 1890 г., № 5273.

³⁾ Кромѣ цитированныхъ сочиненій о сожиганіи труповъ см.: *проф. В. Богословскаго*, „О кремации, какъ рациональномъ способѣ борьбы съ эпидеміями“. М. 1897 г.; его же, „Погребеніе или сожиганіе?“. М. 1898 г.; *Смирнова*, „Новый способъ погребенія умершихъ на Западѣ“. „Радость Христіанина“ 1898 г., июль—августъ; *Баженова*, „Жечься или въ землѣ тлѣть?“. Кострома, 1909 г.; *М. Блауберга*, „Сожиганіе труповъ“. „Энциклоп. словарь“ „Брокгауза и Ефрона“, 60 т. 1909 г.; „Церковный Вѣстникъ“ 1906 г. № 20; 1909 г., № 45; „Церковныя Вѣдомости“ 1909 г., № 22 и др.

Но, независимо отъ всего сказаннаго въ защиту древнѣйшаго, освященнаго вѣками и христіанскою церковію обычая—погребенія умершихъ въ землѣ, тѣмъ не менѣе нельзя думать, какъ думали нѣкоторые изъ язычниковъ, будто отъ такого или иного способа погребенія зависитъ окончательная судьба усопшихъ. „Блаженны мертвые, умирающіе въ Господѣ“ (Апок. 14 13): вотъ отъ чего зависитъ ихъ судьба.

Какъ смотрѣть съ нравственно-христіанской точки зрѣнія на такъ называемое *вскрытіе* (обдукцію) и расчлененіе (анатомирование) человѣческихъ труповъ? Такъ какъ для успѣшнаго развитія врачебной науки, направленной къ облеченію человѣческихъ страданій, требуется основательное знакомство съ человѣческимъ организмомъ, а это знакомство пріобрѣтается только путемъ такого рода экспериментовъ; то послѣдніе, какъ нѣчто необходимое для достиженія временнаго блага людей, могутъ быть допущены съ нравственной точки зрѣнія. Однако христіанское уваженіе къ достоинству человѣческаго тѣла требуетъ, чтобы эксперименты съ тѣлами умершихъ ограничивались предѣлами необходимости. Да и вообще слѣдовало бы отдавать тѣла умершихъ людей подъ анатомическій ножъ лишь въ томъ случаѣ, когда заранѣе, при жизни, получено отъ нихъ согласіе на то, или, по крайней мѣрѣ, предварительное согласіе ихъ родственниковъ. Исключеніе здѣсь можетъ быть сдѣлано только для самоубійцъ и тѣхъ, кто умеръ смертію преступника, т. е. человѣка, уже отчасти потерявшаго свои человѣческія права. Въ отношеніи же всѣхъ другихъ, въ томъ числѣ и бѣдныхъ людей, это было бы насильственнымъ и прямо оскорбительнымъ посягательствомъ на чужую собственность, такъ какъ и по смерти человѣкъ не перестаетъ принадлежать жившему въ немъ безсмертному духу¹⁾.

Слѣдующую, высшую и главнѣйшую обязанность христіанской любви въ отношеніи къ умершимъ составляютъ *молитвенное поминаніе усопшихъ, особенно же принесеніе безкровной жертвы Христовой за спасеніе ихъ, и также различныя благодѣянія, совершаемыя въ память ихъ*. Молитва за умершихъ такъ цѣлесообразна и естественна, что она, безъ всякихъ стороннихъ соображеній и внушеній, сама собою воз-

¹⁾ Проф. А. А. Брозовъ. „Наши отношенія къ умершимъ“. „Церк. Вѣстникъ“ 1896 г., № 14, стр. 444.

никаетъ въ души каждого истинно вѣрующаго человѣка, особенно же близкаго къ усопшему. Потому-то и сами умирающіе при отшествіи изъ земной жизни просятъ своихъ друзей и знакомыхъ, согласно церковной нѣбени, „непрестанно молиться о нихъ Христу Богу, да не низведетъ ихъ на мѣсто мученій, но да вчинитъ, идѣже свѣтъ животный“.

При всемъ томъ нужно признать, что въ свящ. Писаніи нѣтъ прямо выраженной заповѣди о молитвѣ за усопшихъ, но это сдѣлано „всепроникательною премудростію Божіею“,— какъ замѣчаетъ одинъ изъ выдающихся отечественныхъ богослововъ,—„можетъ быть для того, чтобы въ надеждѣ на пособіе, не облѣгчили живущіе ранѣе тѣлесной смерти со страхомъ свое спасеніе содѣлывать“¹⁾. Быть можетъ на почвѣ этой же сдержанности Откровенія въ данномъ пунктѣ появились древніе²⁾ и новыя³⁾ противники ученія о молитвѣ за умершихъ⁴⁾, а также развилось римско-католическое ученіе о чистилищѣ (промежуточномъ состояніи между смертію и днемъ всеобщаго суда) и чистилищныхъ наказаній для душъ грѣшниковъ, претерпѣваемыхъ ими съ цѣлью удовлетворенія правдѣ Божіей. Злоупотребленія, связанная въ римской церкви съ ученіемъ о чистилищѣ, исказившемъ истинный смыслъ и значеніе молитвеннаго поминовенія усопшихъ, послужили однимъ изъ поводовъ къ отверженію, хотя и нерѣшительному⁵⁾, реформацией XVI в. обычая молиться за умершихъ.

¹⁾ Филарета, м. Москов. Слова. Изд. 1873—1885 г., т. III, стр. 213. *Бл. Августина. De haeres* 53.

²⁾ Аріанинъ *Азрій*. См. *Епифанія*, „Противъ Азрія“ стр. 75, 3, 7.

³⁾ Мастико-раціоналистическія секты.

⁴⁾ Возраженія и недоумѣнія ихъ по поводу этого ученія, равно какъ и недоумѣнные вопросы относительно молитвъ за инославныхъ усопшихъ разработаны въ „Правосл. Догмат. Богословіи“ прот. Н. Малиновскаго, т. III, Серг. Пос. 1909 г., стр. 681—700.

⁵⁾ Самъ *Лютеръ* признавалъ „законность благотвореній за усопшихъ, молитвъ о нихъ и литургій за нихъ“ (См. у архим. *Янокекція* „Облич. Богословіе“ т. III, § 292). Въ „Апологии аугсбургскаго исповѣданія“, послѣ отрицанія евхаристической жертвы, также говорится: „мы знаемъ, что древніе говорятъ о молитвѣ за умершихъ, которую и мы не запрещаемъ“ (*non prohibemus*) (см. *Libri symbolici ecclesiae evang.* Ed. C. A. Hase. Lips. 1827, p. 274), хотя такая молитва реформациею не поощрялась и не поддерживалась. Въ современной еванг.—лютеранской церкви (См. „Краткій молитвословъ“ Изд. А. В.

Хотя въ Свящ. Писаніи и нѣтъ прямой заповѣди о молитвенномъ поминовеніи усопшихъ, однако это не значить, что въ немъ не имѣется положительныхъ данныхъ для убѣжденія въ необходимости и благотворности такого поминовенія. Такъ, еще въ Ветхомъ Завѣтѣ было въ обычаѣ преломлять надъ умершими хлѣбы (Втор. 26, 14; Іерем. 16, 17) и при гробахъ ихъ раздавать неимущимъ (Тов. 4, 17), а также по случаю смерти ближняго налагать на себя постъ (1 Цар. 31, 13; 2 Цар. 1, 12; 3, 15),—что, конечно, сопровождалось и соотвѣтственными молитвословіями. Въ книгѣ Маккавейской разсказывается, что за павшихъ на полѣ сраженія воиновъ была принесена жертва (2 Мак. 12, 42—45). Иисусъ сынъ Сираховъ наставляетъ: „милость *данія* или даръ алтаря, т. е. жертва Богу, или подаваніе нищему¹⁾ да будетъ ко всякому живущему, но и *умершаго* не лишай милости“ (Сир. 7, 36). Въ книгѣ пр. Варуха приводится и образчикъ молитвы за усопшихъ: „Господи Вседержителю, Боже Израиля! услышь молитву *умершихъ* Израиля и сыновъ ихъ, согрѣшившихъ предъ Тобою... Не вспоминай неправдъ отцевъ нашихъ“ (Вар. 3, 4—5). Есть образцы подобной молитвы и въ Новомъ Завѣтѣ. Самъ І. Христосъ, молясь предъ крестною смертію Своею объ оставляемыхъ Имъ ученикахъ, молилъ Отца Своего Небеснаго и о ниспосланіи имъ благъ въ будущей, загробной жизни, т. е. о томъ, что составляетъ предметъ и нашихъ молитвъ объ умершихъ: „Отче! которыхъ Ты далъ Мнѣ, хочу, чтобы тамъ, гдѣ Я, и они были со Мною, да видятъ славу Мою“ (Іоан. 17, 24). Да и въ молитвѣ *Своей* словами: „да придетъ царствіе Твое“ (Мѣ. 6 10) Онъ научаетъ насъ молиться, чтобы царство Божіе пришло во всѣ области созданія, стало быть и въ царство умершихъ, до дня завершенія. И если мы ежедневно читая прошеніе молитвы Господней: „да прии-

Ферманъ. Москва 1906 г.), а равно и въ англо-американской (См. у Ал. *Рождественскаго* „Символ. и богослуж. кн. англ. церкви“, Кіевъ, 1908 г., стр. 455—459; Пр. В. А. *Керенскаго*, „Американск. список. церковь“. Казань, 1908 г., стр. 130), нѣтъ закона и обычая совершать общественную молитву за усопшихъ; допускается и употребляется лишь частная молитва.

¹⁾ См. Филарета, м. Москов. Слова. Изд. 1848 г., ч. II, стр. 23.

детъ царствіе Твое“ молимся и за души всѣхъ невѣрующихъ въ истиннаго Бога, умершихъ въ невѣдѣніи христіанства, чтобы и къ нимъ пришло царство Божіе, то не можемъ ли мы тогда просить объ этомъ и за тѣхъ, съ кѣмъ еще здѣсь на землѣ связаны были узами вѣры Христовой? Св. ап. Павелъ совѣтуетъ молиться *за всея чловѣки* (1 Тим. 2, 1). Онъ же, вспоминая о расположеніи къ нему Описифора,—который, какъ догадываются на основаніи хода апостольской рѣчи, къ тому времени уже умеръ,—молитъ Господа оказать *дому его милость „въ день онъ“* (2 Тим. 1, 16—18).

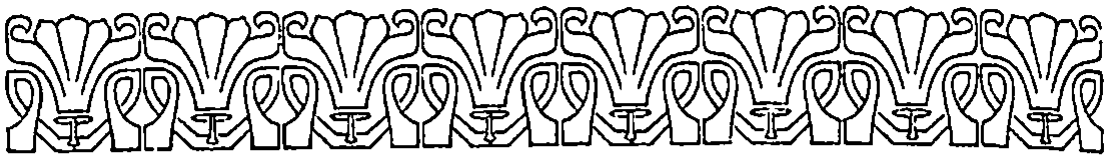
Что же касается самаго начала или основанія христіанскаго поминовенія умершихъ, то таковымъ могутъ служить: заповѣдь Христова о совершеніи таинства св. Причащенія *въ Его воспоминаніе* (Лук. 22, 19; 1 Кор. 11, 23—26) и заповѣдь апостольская о молитвахъ другъ за друга и за всѣхъ людей, безъ обозначенія мѣста, времени и обстоятельствъ ихъ жительства, каковую заповѣдь, слѣдовательно, можно относить и къ молитвамъ за живущихъ въ удаленіи отъ насъ, за гробомъ. Ап. Іаковъ заповѣдуетъ „молиться другъ за друга, чтобы исцѣлиться: много можетъ усиленная молитва праведнаго“ (Іак. 5, 16). Ап. Павелъ увѣщаетъ „совершать молитвы *за всѣхъ чловѣковъ*“, такъ какъ Богъ хочетъ, чтобы всѣ люди спаслись, и достигли познанія истины“ (1 Тим. 2, 1—4). Не сказано: за всѣхъ людей, во плоти сущихъ. т. е. въ этой земной жизни, а „за всѣхъ чловѣковъ“; къ этому еще прибавлено: „Ибо это хорошо и угодно Спасителю нашему Богу, Который хочетъ, чтобы всѣ люди спаслись, и достигли познанія истины“ (—ст. 3—4). Ап. Іоаннъ свидѣтельствуетъ: „мы знаемъ, что Онъ (Сынъ Божій) слушаетъ насъ во всемъ, чего бы мы ни просили,—знаемъ и то, что получаемъ просимое отъ Него“ (1 Іоан. 5, 15). По молитвамъ нашимъ Онъ даетъ въ частности животь и брату, согрѣшающему „грѣхомъ не къ смерти“ (—ст. 16—17). А всѣ умершіе съ истиннымъ раскаяніемъ во грѣхахъ и съ вѣрою во Христа свободны отъ смертнаго грѣха уже потому одному, что они раскаялись, и, слѣдовательно, молиться о нихъ можно и должно, и молитва можетъ быть благотворною для нихъ. Что возможна молитва объ

усопшихъ грѣшникахъ, а слѣдовательно, возможно и соотвѣтственное облегченіе ихъ участи,—это подтверждается и словами Самого Спасителя. Говоря, что хула на Духа Святаго не простится ни въ сей вѣкъ, ни въ будущій“ (Мо. 12, 31—32; Мрк. 3: 39). Онъ тѣмъ самымъ даетъ понять, что другіе грѣхи могутъ быть прощены людямъ не только въ здѣшной жизни, но и въ будущей, загробной. Если же возможно прощеніе грѣховъ въ загробной жизни, то и должно молить о прощеніи таковыхъ отшедшимъ братіямъ нашимъ, не повиннымъ въ хулѣ на Духа Святаго.

Проф.-Прот. Н. Стеллецкій.

(Продолженіе будетъ).





По поводу празднованія девятисотлѣтія со дня кончины св. Равноапостольнаго Князя Владиміра.

„Царство Небесное подобно зерну горчичному, которое человекъ взялъ и посѣялъ на полѣ своемъ, которое, хотя меньше всѣхъ сѣмянъ, но, когда вырастетъ, бываетъ больше всѣхъ злаковъ и становится деревомъ, такъ что прилетаютъ птицы небесныя и укрываются въ вѣтвяхъ его... Царство Небесное подобно закваскѣ, которую женщина взявши положила въ три мѣры муки, доколѣ не всекисло все... Еще подобно Царство Небесное купцу, ищущему хорошихъ жемчужинъ, который, нашедъ одну драгоцѣнную жемчужину, пошелъ и продалъ все, что имѣлъ, и купилъ ее“ (Матѣ. XIII, 31—32; 33; 45—46).

Эти притчи Христовы невольно воспоминаются нынѣ, въ день празднованія девятисотлѣтія со дня кончины св. Равноапостольнаго Князя Владиміра, просвѣтителя Россіи, какъ имѣющія ближайшую и тѣсную связь съ нынѣшнимъ юбилейнымъ торжествомъ.

Прежде всего, скажемъ о самомъ виновникѣ торжества — св. Равноапостольномъ Князѣ Владимірѣ. Кого онъ изображаетъ, по смыслу этихъ притчей, какъ не „купца, ищущаго хорошихъ жемчужинъ, который, нашедъ одну драгоцѣнную жемчужину, пошелъ и продалъ все, что имѣлъ, и купилъ ее“? По-истинѣ, онъ, „Славнодержавный Владиміръ“, какъ величаетъ его св. Церковь въ составленномъ въ честь его особомъ тропарѣ, „уподобился купцу, ищущему добраго бисера. Когда онъ задумалъ переимѣнить свою прежнюю вѣру на новую христіанскую вѣру, то, пребывая въ то время на великокняжескомъ Кіевскомъ престолѣ или,

по выраженію того же тропаря церковнаго, „на высотѣ стола сѣдя матере градовъ, богоспасаемаго Кіева“, онъ, для того, чтобы испытать на дѣлѣ греческую православную вѣру, предложенную ему учеными мужами, приходившими къ нему съ этою цѣлію, „послалъ“ особыхъ пословъ „къ царскому граду“, т. е., къ древнему Константинополю, „увѣдѣти православную вѣру“ и, такимъ образомъ, „обрѣлъ безцѣнный бисеръ Христа“.

Евангельскій приточный купецъ, найдя одну драгоценную жемчужину, идетъ и продаетъ все, что имѣетъ, и покупаетъ ее. Такъ, мы видимъ, поступилъ и князь Владиміръ. Хорошо узнавъ и испытавъ православную вѣру Христову, онъ, какъ „второй Павелъ“, котораго „избралъ“ Христосъ для просвѣщенія свѣтомъ истинной вѣры и для распространенія ея среди русскаго, тогда еще языческаго, народа, пребывавшаго во тьмѣ и сѣни смертной, отрѣшается отъ всего языческаго, мерзостнаго и богопротивнаго. Подобно великому Апостолу Павлу, князь Владиміръ „оставляетъ вся, яко младенческая мудрованія, яже о идолѣхъ тщанія“ и „яко мужъ совершенный украшается божественнаго крещенія багрянницею“ (конд.).

Слѣдствіемъ познанія вѣры Христовой и обрѣтенія бисера Христа было сперва личное его крещеніе въ купели христіанской въ Херсонесѣ Таврическомъ, причемъ самое имя его Владиміръ, какъ языческое, было перемѣнено на другое имя Василія, какъ христіанское, а затѣмъ въ скоромъ времени и крещеніе всего, предводимаго и управляемаго имъ, народа русскаго въ матери городовъ русскихъ—Кіевѣ, въ водахъ Днѣпровскихъ. Мы не касаемся здѣсь въ подробности другихъ послѣдствій отъ такого личнаго состоянія самого князя Владиміра и общественнаго состоянія народа русскаго. Это было уже сказано нами въ другой разъ и отмѣчено при другомъ однородномъ юбилейномъ празднованіи, по случаю девятисотлѣтія крещенія Руси, происходившемъ у насъ двадцать семь лѣтъ тому назадъ.

Имѣя въ виду вышеуказанныя притчи Христовы, мы обратимъ въ настоящемъ случаѣ вниманіе свое и другихъ только на распространеніе вѣры Христовой въ предѣлахъ нашего отечества. Здѣсь съ поразительною очевидностію и

ясностію выступать значеніе одной изъ притчей Христовыхъ, именно притчи о зернѣ горчичномъ. „Царство Небесное,—говорилъ Христосъ Спаситель,—подобно зерну горчичному, которое человекъ взялъ и посѣялъ на полѣ своемъ, которое, хотя меньше всѣхъ сѣмянъ, но, когда вырастетъ, бываетъ больше всѣхъ злаковъ и становится деревомъ, такъ что прилетаютъ птицы небесныя и укрываются въ вѣтвяхъ его“ (Матѳ. XIII, 31—32).

Несомнѣнно, подъ приточнымъ зерномъ горчичнымъ разумѣется живучесть, сила и крѣпость вѣры Христовой, а также и Церкви Христовой. Этою притчею „Господь, по словамъ св. Іоанна Златоуста, хотѣлъ показать образъ распространенія проповѣди (евангельской). Хотя ученики Его были всѣхъ безсильнѣе, всѣхъ униженнѣе, впрочемъ какъ сила въ нихъ была велика, то она (проповѣдь) распространилась во всю вселенную“. Церковь Христова, въ началѣ малая, для міра не примѣтная, распространилась на землѣ такъ, что множество народовъ, какъ птицы небесныя въ вѣтвяхъ дерева горчичнаго, укрываются подъ сѣнію ея“¹⁾.

Въ частности, такимъ же малымъ и едва видимымъ горчичнымъ сѣменемъ, изъ котораго выросло потомъ широкое и могучее дерево горчичное, была вѣра Христова для народа русскаго и Церковь Христова для отечества нашего. Правда, въ то время, когда случилось воспоминаемое нами нынѣ событіе, т. е., кончина св. равноапостольнаго Князя Владиміра, прошло всего только четверть столѣтія съ того приснопамятнаго событія, которое раньше произошло и отмѣчено въ лѣтописяхъ нашего отечества подъ 988 годомъ; правда, вѣра и Церковь Христова стояли въ то время еще не особенно высоко и глубоко въ землѣ русской, но ясно, что въ томъ раннѣйшемъ событіи, которое было событіемъ чрезвычайной важности по своимъ именно благотворнымъ послѣдствіямъ для будущихъ судебъ нашего отечества, т. е., въ крещеніи Руси свѣтомъ христіанской православной вѣры Христовой, лежали уже сѣмена или, лучше сказать, хранились зародыши и ростки того „зерна горчичнаго“, о которомъ повѣствуется въ притчѣ Христовой.

¹⁾ Толковое Евангеліе отъ Матѳея, Архимандрита Михаила. Москва, 1871 г. стран. 264.

И развѣ неизвѣстно намъ, какъ вѣра Христова, насажденная и укрѣпленная заботами и попеченіями св. Владиміра въ землѣ русской, какъ эта вѣра, сначала тихо и непримѣтно, все равно какъ произрастаніе горчичнаго зерна, а затѣмъ быстро и видимо уже всѣми, распространялась по ней повсюду, захватывая все большіе и большіе круги изъ ея населенія,—какъ эта вѣра возрастала и укоренялась все глубже и глубже въ нѣдрахъ нашего отечества, преобразовывая и усовершая различныя стороны его частной и общественно-государственной жизни? Развѣ неизвѣстно намъ, какъ она, эта вѣра Христова, выросла, въ болѣе чѣмъ за девятивѣковой періодъ ея жизни и существованія въ нашемъ отечествѣ, въ огромное многовѣтвное дерево, такъ что, поистинѣ, „прилетаютъ птицы небесныя и укрываются въ вѣтвяхъ его“? Развѣ мы не видимъ этихъ птицъ—разныхъ народовъ: языческихъ, магометанскихъ, іудейскихъ и др., обитающихъ въ нашемъ отечествѣ,—народовъ, которые, бывъ восприимчивы въ лоно государства, воспринимаются также и въ лоно св. Церкви? Развѣ они—эти народы—не живутъ въ немъ рядомъ съ кореннымъ русскимъ населеніемъ православнаго исповѣданія и не укрываются въ вѣтвяхъ православной вѣры и Православной Церкви Христовой, возвращенныхъ изъ горчичнаго зерна? Да, все это очевидно и въ то же время многозначительно для насъ, русскихъ православныхъ людей! И только близорукіе въ духовномъ смыслѣ люди, только намѣренно закрывающіе свои очи и не желающіе видѣть чудесныхъ путей Промысла Божія въ нашемъ отечествѣ, только они могутъ не видѣть этого и объяснять это ложнымъ и превратнымъ образомъ.

Но если вѣра Христова и распространилась у насъ повсюду, если Церковь Христова и занимаетъ теперь первенствующее мѣсто и является главенствующею среди прочихъ церквей: христіанскихъ, инославныхъ и языческихъ, привитающихъ еще въ нашемъ отечествѣ, то далеко еще, нужно сказать, не обезпечено дѣло распространенія вѣры Христовой, дѣло устроенія Царствія Божія, въ душахъ отдѣльныхъ православныхъ русскихъ людей. Правда, мы въ общемъ, народъ русскій, какъ достояніе св. Владиміра, являемся, по словамъ пророческимъ и апостольскимъ, „ро-

домъ избраннымъ, царственнымъ священствомъ, народомъ святымъ, людьми *вытѣми* въ удѣлѣ, дабы возвѣщать совершенства Призвавшаго насъ изъ тьмы въ чудный Свой свѣтъ“; правда, мы были „нѣкогда не народъ, а нѣмъ народъ Божій; *никогда* непомилованные, а нѣмъ помилованы“ (Ос. II, 23; 1 Петр. II, 9—10), но нельзя сказать этого самаго про каждаго изъ насъ, въ частности.

Здѣсь имѣеть значеніе личный подвигъ вѣры, насажденной въ нашемъ сердцѣ. Скажемъ еще яснѣе и опредѣленнѣе: здѣсь имѣеть весьма важное значеніе самое таинственное дѣйствіе вѣры, сохраняющейся въ нашей душѣ и персорождающей ее всю, подѣ влияніемъ благодати Божіей, какъ бы вновь, послѣ чего человекъ становится, по слову Божію, „новою тварію во Христѣ Исусѣ“ (Гал. VI, 15; 2 Кор. V, 17). Все это происходитъ въ насъ невидимымъ образомъ, но не безъ участія нашей воли, нашего усердія и старанія. Въ этомъ отношеніи для всѣхъ насъ должна служить вѣковѣчнымъ примѣромъ слѣдующая притча Христова: „Царство Небесное,—говорилъ Христосъ Спаситель,—подобно закваскѣ, которую женщина взявши положила въ три мѣры муки доколѣ не вскисло все“ (Матѣ. XIII, 33). Вотъ живой и наглядный образецъ нашего дѣйствованія въ отношеніи вѣры Христовой, уже готовой по внѣшней формѣ своей, въ видѣ догматическаго, нравственнаго и обрядоваго ученія св. Церкви, какое мы имѣемъ теперь у себя, но не развившейся въ душѣ каждаго изъ насъ и не образовавшейся въ видѣ живого отростка или вѣтви на всеобщемъ церковномъ деревѣ!

Мы должны въ этомъ случаѣ поступать такъ же, какъ поступала Евангельская приточная женщина, которая, взявъ закваску, положила въ нее три мѣры муки, доколѣ не вскисло все. „Точно то же бываетъ и съ душою каждаго члена царства Христова: сила благодати невидимо, но дѣйствительно объемлетъ постепенно всѣ силы духа и освящаетъ ихъ“¹⁾. Знаменательны слова притчи: *въ три мѣры*: по Августину, тремя мѣрами означаются три главныхъ силы: сердце, душа и духъ²⁾. Да, только тогда, когда вѣра или ученіе Христово вскиснетъ и перебродитъ всѣ силы нашего суще-

¹⁾ Тамъ же.

²⁾ Тамъ же.

ства, какъ умственныхъ, такъ и нравственныхъ и волевыхъ, когда она войдетъ въ плоть и кровь ихъ, измѣнитъ и претворитъ ихъ значительно, только тогда мы можемъ по совѣсти сказать, что живетъ въ насъ вѣра и производитъ въ насъ тѣ или иные плоды. Въ противномъ случаѣ, конечно, мы носимъ на себѣ понапрасну высокое и почетное имя христіанъ православныхъ, не будучи таковыми по существу самой вѣры Христовой, всегда живоносной и плодоносящей. Отсюда же происходитъ и то, что, будучи привиты къ церковному дереву и состоя вѣтвями Живоносной Лозы Христовой, мы засыхаемъ постепенно и отпадаемъ, какъ сухія и безплодныя вѣтки. И оправдываются на насъ слова Христовы: „кто не пребудетъ во Мнѣ, извергнется вонъ, какъ вѣтвь, и засохнетъ; а такія вѣтви собираютъ и бросаютъ въ огонь, и онѣ сгораютъ“ (Іоан. XV, 6).

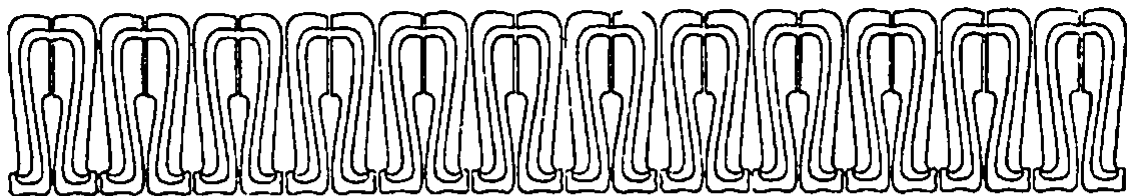
Мы сказали, что нынѣшнее юбилейное торжество, по случаю истекшаго девятисотлѣтія со дня кончины св. Равноапостольнаго Князя Владиміра, является однороднымъ торжествомъ съ другимъ также юбилейнымъ торжествомъ, происходившимъ у насъ двадцать семь лѣтъ тому назадъ, по случаю девятисотлѣтія со времени крещенія Руси. Но если по существу своему эти два юбилейныя торжества и являются однородными или одинаковыми по мыслямъ и чувствамъ, вызываемымъ въ душахъ празднующихъ ихъ русскихъ людей, то неодинаковыми являются они въ условіяхъ временной, такъ сказать, и внѣшней жизни нашей. Тогда, четверть вѣка тому назадъ, мы праздновали въ честь св. Равноапостольнаго Князя Владиміра мирнымъ образомъ. Тогда, какъ извѣстно, были счастливые годы мирнаго царствованія одного изъ Царей Русскихъ, справедливо прозваннаго за это самое Царемъ Миротворцемъ. Тогда каждый изъ насъ находился въ виноградникѣ своемъ и подъ смоковницей своею и наслаждался вполнѣ счастіемъ личнымъ, семейнымъ и общественнымъ, проводя тихое и безмолвное житіе.

Теперь не то. Теперь мы празднуемъ въ честь того же Князя Владиміра при совершенно другихъ обстоятельствахъ и при совсѣмъ другой внѣшней обстановкѣ. Мы совершаемъ юбилейное празднество наше при грозныхъ военныхъ событіяхъ. Какъ хотѣлось бы поэтому, чтобы наши милліонныя арміи, стоящія на западной границѣ нашего отечества и

сражающіяся съ упорнымъ врагомъ его, чтобы эти арміи были вооружены, сверхъ обычныхъ воинскихъ доспѣховъ, матеріальныхъ и вещественныхъ, также еще духовнымъ и невещественнымъ доспѣхомъ, имя которому: *святая вѣра православная!* Какъ хотѣлось бы, чтобы въ сердцахъ нашихъ русскихъ воиновъ, нашихъ доблестныхъ и мужественныхъ чудо-богатырей, всегда горѣлъ яркимъ пламенемъ свѣтъ вѣры Христовой! Какъ хотѣлось бы, чтобы они всегда выходили на поле брани со врагомъ своимъ, имѣя на устахъ своихъ этотъ побѣдный христіанскій кличъ: „все могу въ укрѣпляющемъ меня Іисусѣ Христѣ“ (Фил. IV, 13)! Какъ хотѣлось бы, чтобы они, имѣя въ сердцахъ своемъ вѣру хотя бы съ горчичное зерно, производили, при помощи ея, чудесныя дѣйствія надъ врагами своими (Матѣ. XVII, 20; Лук. XVII, 6)! Да не забываютъ же наши христіанскіе воины никогда словъ Апостольскихъ: „вѣрою побѣждали (древніе ветхозавѣтные мужи) царства, творили правду, получали обѣтованія, заграждали уста львовъ, угашали силу огня, избѣгали острія меча, укрѣплялись отъ немощи, были крѣпки на войнѣ, прогоняли полки чужихъ“ (Евр. XI, 33—34). Да блистаетъ наша вѣра православная, насажденная св. Владіміромъ въ странѣ нашей, всегда, въ мирное и въ военное время, и да оправдываетъ она свое благотворное и спасительное дѣйствіе въ душахъ всѣхъ русскихъ людей! А мы, „людіе его суще“, „праздную“ нынѣ девятивѣковую годовщину его „успенія“, будемъ молиться горячо и усердно нашему Просвѣтителю о томъ, чтобы Онъ умолилъ Господа „спастися державы Его Россійскія начальникомъ, Христолюбивому Императору, и множеству владомыхъ“ (троп.)!

Святи. Д. Ромашковъ.





„Микробы зла“.

(Замѣтка по поводу книги *М. Лодыжевскаго „Темная сила“*. Петр. 1914 г.).

Наиболѣе жгучій издревле человѣческаго самосознанія—вопросъ о плоти и духѣ и ихъ взаимоотношеніяхъ по мѣрѣ развитія человѣческой мысли, въ связи съ развитіемъ искусства и науки. Видимое, осязаемое, конечно, раньше становится доступнымъ обслѣдованію. Такъ—тѣло и его функціи подверглись тщательному обслѣдованію научному, — оно такъ разрослось, что на-время заслонило значеніе души; наука (гл. обр. естествознаніе новѣйшей формаціи, ужь больно рабски слѣдовавшее утрированно понятому имъ ученію Дарвина), рискнула было даже упразднить этотъ вопросъ совсѣмъ, т. к. онъ не укладывался въ ея прокрустово ложе. Разумѣется, такой оборотъ дѣла наносилъ тяжелый ударъ и самой свободѣ научнаго изысканія вообще, которое не должно бояться и уклоняться подъ тѣми или иными благовидными предлогами отъ обслѣдованія непознаваемаго, „сверхъестественнаго“, чудеснаго и т. д. Если сущность науки, какъ говаривалъ Г. Канторъ,—въ ея свободѣ, то долгъ ея въ неустанной само—критикѣ, а не въ стремленіи держать въ какомъ-то гипнозѣ мнимо-научными теоріями полуобразованнаго (научно) читателя, что во имя науки частенько продѣлывается людьми, коимъ до настоящей науки очень мало дѣла. И въ самомъ дѣлѣ, болѣе свѣтлые, смѣлые и свободные умы, несмотря на угрозы и запугиванія, презрительныя мины научной толпы, дерзали сказать, что чудесное д. б. обслѣдуемо поскольку есть у науки силы, а не обходимо, что страусова политика унижительно и вредна для

науки¹⁾. Въ своихъ „Заговорахъ“²⁾ еще мнѣ приходилось намѣтить стадіи постепеннаго освобожденія науки отъ шоръ при взглядѣ на „чудо“ (Дю-буа-Раймондъ), и многое изъ этого мнимо-чудеснаго стало уже достояніемъ точной науки, а настоящее чудесное, выдѣляясь, заставляло давать мѣсто въ наукѣ и религін,—вѣрѣ наряду съ знаніемъ, ставя волею-неволею вопросъ объ ихъ взаимоотношеніяхъ. Воплотивъ естественно, что когда этотъ вопросъ пробилъ себѣ дорогу въ область науки, методы, приемы научнаго изслѣдованія видимаго—осознаемаго міра стали прилагаться и къ обслѣдованію вопросовъ духа, иногда внося и жестокія искаженія въ эту область. (Вѣдь психологія, напр., какъ наука естественно-историческая, м. б. только экспериментальной. Поэтому М. Ферварнъ „Развитіе человѣческаго духа“ (М. 1913) находитъ необходимымъ пополнить циклъ наукъ—новой: объ эволюціи человѣческой психологіи, не вмѣщающейся въ эволюцію Дарвиновскую, требующую новой постановки понятія причинности—незримаго мистическаго фактора, назыв. почти до конца пропалаго столѣтія „силой“, а нынѣ это каузальное міросозерцаніе смѣняется кондиціональнымъ). Мысль человѣческая опирается въ своемъ познаніи на сравненіи преждепознаннаго, знакомаго съ обслѣдуемымъ—невѣдомымъ. Умозаключеніе по аналогіи захватываетъ очень широкія области мышленія. Такъ, по *Фурье Дальбу* „Два новыхъ міра“ (изд. Mathesis;—попул. замѣтку Шкабара „На граняхъ безконечнаго“ см. въ ж. „Вокругъ свѣта“, 1914 г. V, 74—5) устанавливаются два міра: безконечно—малый (инфра-міръ) и безконечно—великій (супра—міръ); въ послѣднемъ д. быть и супра—организмы, для которыхъ наши триллионы лѣтъ—одинъ день. Этимъ путемъ наведенъ и г. Лодыженскій на путь своихъ очень интересныхъ сопоставленій, вызвавшихъ рядъ весьма важныхъ мыслей, обращающихъ науку отъ брэннаго, тлѣннаго, скоропреходящаго къ полосѣ думъ о пребывающемъ, о вѣчномъ—о духѣ, о душѣ, о Богѣ. Объ этой интересной книгѣ появились уже сочувственные отзывы. а) Въ декабрь-

¹⁾ Назову хотя бы извѣстнаго физика Оливералоджа, скоторымъ такъ недоволенъ ортодоксальный дарвинистъ проф. Тимирязевъ, помѣстившій въ „В. Е.“ 1914 г. въ февр. кн. статью „Погоня за чудомъ какъ аставизмъ у людей науки“, или проф. ботаники Патрика Джеддса, или даже Бергсона. О рядѣ другихъ—аналогичныхъ—см. А. Табрумъ „Религ. вѣрованія соврем. ученыхъ“ М. 1914.

ской кн. 1914 г. „Бюллетеней ли—ры и жизни“, с. 423—433 передано болѣе-менѣе подробно содержаніе книги Л—го и отмѣченъ вызванный ею интересъ.—б) Въ III кн. 1915 г. „Русской Мысли“, помѣщена замѣтка Аскольдова, изъ которой привожу нѣсколько „итоговыхъ“ строкъ: „Книги Л—го въ доступной формѣ всякому даютъ здоровую духовную пищу: однихъ религіозно заинтересовываютъ, другихъ научаютъ и освѣдомляютъ, третьимъ даютъ точку отправленія и матеріаль для движенія впередъ, четвертымъ напоминаютъ о томъ, о чемъ всегда надлежитъ помнить, пятыхъ просто нравственно согрѣваютъ своимъ искреннимъ доброжелательнымъ и религіозно-спокойнымъ тономъ; въ концѣ-концовъ учатъ религіозно понимать и чувствовать жизнь. Въ такихъ книгахъ Россія теперь нуждается болѣе, чѣмъ когда—либо.“

Помимо отзывовъ, около этого времени появился рядъ статей въ разнообразныхъ журналахъ и отдѣльныхъ брошюръ и книжекъ, кружащихся духовно около тѣхъ же вопросовъ. Ихъ постараюсь использовать попутно.

Медицина очень тщательно разработала вопросъ о микроорганизмахъ (хотя обследованія исторіи народнои медицины явственно показали, что народъ былъ очень рано знакомъ съ микроскопическими живыми существами, вселявшимися въ тѣло и вредившими ему); вполне естественно было и для Лодыженскаго приложить мысли о зараженіяхъ тѣла этими микробами фізіологическими къ зараженію ими души, психики. Вѣдь въ послѣднее время болѣе добросовѣстная, серьезная, передовая медицина открыто заявила, что лѣчить душевныя болѣзни при помощи обычныхъ терапевтическихъ средствъ нельзя. Да и въ самомъ дѣлѣ: какъ можно было лѣчить даже мозгъ (откуда съ фізіологической т. з. и возникаютъ по преимуществу психическія болѣзни), зная его тонкое строеніе и отправленія лишь по аналогіи съ таковыми у животныхъ: вѣдь нельзя же произвести въ этомъ направленіи экспериментъ надъ живымъ человѣкомъ.—Къ тому же человѣку, какъ обладающему даромъ слова и способностью вѣровать¹⁾,—чего не дано ни

¹⁾ Въ недавно вышедшей книжкѣ проф. медико-естеств. н. А. Яроцкаго „Цѣнность религіи съ біологической т. зрѣнія“ (Юрьевъ 1915 г.) прямо уже указывается, что неспособность вѣрить—органической не достатокъ и что „жизнеспособность—вѣреспособность“.

одному животному—должны быть вѣдомы и такія муки—страсти—страданія, которыя совершенно чужды животнымъ. Откуда онѣ и каковы онѣ?—О свѣтлыхъ, высокихъ сторонахъ духа, связанныхъ съ тѣми же высшими одареніями человека, была рѣчь въ двухъ первыхъ томахъ трилогіи Л—го („Сверхсознаніе“ и „Свѣтъ незримый“), а разсматриваемая послѣдняя часть трилогіи трактуеть о темной сторонѣ человѣческой жизни: объ отравѣ людей страстными желаніями и злыми навязчивыми идеями, о питанія души извращенными чувствами и жестокостью и о виденія людей въ „прелесть гордыни“... Мы теперь воочию увидали, что одинъ изъ наиболѣе цивилизованныхъ народовъ земли,—народъ нѣмецкій, побѣдившій другія страны своею техникой, выдѣлявшійся своимъ благоустройствомъ, ...за время своего культурнаго развитія, огрубѣлъ сердцемъ до невѣроятныхъ звѣрствъ... Люди, воспитанные на холодномъ интеллектуализмѣ, дошли до поразительнаго безбожія и полной потери совѣсти. И вотъ въ сердцахъ этихъ людей возни́здылась и накопи́лась гигантская сила, которая, прорвавшись во внѣ, поразила міръ ужасами зла (Лодыж. с. III—IV). Такъ, современныя событія съ особенной рѣзкостью подчеркнули необходимость обследовать пучины этого зла, его истоки, его пути возникновенія и распространенія. Вопросъ сталъ жгучимъ и жуткимъ; многіе заговорили о немъ и стали подходить съ разныхъ сторонъ, иногда даже почти невольно, какъ будто и не имѣя въ виду непосредственно этотъ вопросъ.

Такъ въ 12-й книжкѣ „Вѣры и Разума“ за н. г. (с. 805—812) помѣщена очень интересная статья архіепископа (Харьк. и Ахтырскаго) Антонія „О загробной жизни и вѣчныхъ мученіяхъ“, гдѣ просто и наглядно вскрыта разница между состояніемъ души грѣшника библейскаго и христіанина и раскрыта психологія послѣдняго.

Ветхозавѣтный грѣшникъ, даже раскаявшійся (—притча о богачѣ и Лазарѣ—) обреченъ былъ безповоротно на вѣчныя муки въ аду (*α—ιδος*—мѣсто, гдѣ „не видать“ Бога). Однако здѣсь былъ исходъ: пришествіе Христа и Его побѣда надъ Адомъ. Христіанскій же „плачь и скрежетъ зубовъ“ разумѣеть именно *вѣчную*, безысходную стадію бытованія души, *которая отнюдь не раскаявается* (такъ что

избавленіе отъ мукъ предоставлено было во всякій моментъ жизни свободѣ челоуѣка: самые тяжкіе грѣшники при покаяніи разрѣшались) и несмотря на всѣ содѣйствія и помощь ей со стороны присныхъ и церкви, все больше *злоствуетъ*, конечно, бессильно, видя Господа (въ лицѣ противника своего—праведника) непобѣдимымъ. Такъ враги Христа, слушая исповѣданіе Его юношей архидіакономъ Стефаномъ, „рвались сердцами своими и скрежетали на него зубами“ (Д. Ап., VII, 59). Подобное же „случается съ челоуѣкомъ, когда онъ, нападая на ненавистнаго ему ближняго, бываетъ схваченъ и связанъ: тогда опъ злобно плачетъ и скрежещетъ зубами; особенно часто это можно видѣть на разъяренныхъ женщинахъ, когда ихъ свяжутъ и не дадутъ имъ использовать своего злобнаго желанія“ (с. 808-я). „Итакъ, „плачь и скрежетъ зубовъ“ обозначаетъ не просто страданіе, но *злобу и страданіе отъ бессильной злобы, отъ невозможности излить ее на ненавистное имъ царство Божіе*... Это отнюдь не мученія совѣсти: при налицѣ послѣднихъ слѣдовало-бы покаяніе, а при покаяніи—прощеніе“ (ib. 808—9). И эта злоба неискоренимая для злыхъ натуръ: еще въ первое пришествіе Христа добрые съ радостью признали Его, „могущіе бороться со злобою (какъ разбойникъ, исцѣленный бѣсноватый, Никодимъ князь жидовскій—послѣ борьбы, а злые все больше ненавидѣли Его и по воскрешеніи Лазаря рѣшили убить Его“. Все Евангеліе, посланія и Апокалипсисъ апостола Іоанна построены“ на раскрытіи того печальнаго закона *борьбы Бога и міра, который заключается въ непримиримой враждѣ послѣдняго противъ Христа и Его царства*,—враждѣ не ослабѣвающей, напротивъ *усиливающейся по мѣрѣ откровенія судьбъ Божіихъ*“ (ib. 809).—Это борьба религіи и науки, въ томъ случаѣ, когда послѣдняя заявляетъ себя отрицающей Божество, подставляющей свое я на мѣсто Его (см. мои „Основы вѣры и знанія“ X. 1915 г.) и поселяющей т. о. разладъ въ душѣ челоуѣка, скепсисъ, тяжелую, безысходную борьбу: „демоны,—по слову Симеона Новаго Богослова,—воюютъ противъ насъ посредствомъ насъ же самихъ“. Дѣло въ томъ, что понятія добра и зла лежатъ внѣ порядка физической міровой природы, въ которой царитъ законъ борьбы за существованіе, тогда какъ законъ жизни духа

прямо ему противоположенъ: „Возлюби ближняго твоего какъ самого себя. Любите враговъ вашихъ, благотворите ненавидящихъ васъ“. Такъ образуются въ средѣ людей „два міра“, не живущихъ въ мирѣ. Все, что идетъ по пути эволюціи единенія человѣка съ Богомъ, постепенно становится и лично умножителемъ („счастливымъ“) и дѣлается источникомъ счастья—блага, добра для другихъ людей, его окружающихъ; все же, что противится этой эволюціи,—есть зло, коренящееся гл. обр. въ эгоизмъ—источникъ злыхъ страстей, ничѣмъ ненаемнымъ и заставляющихъ жестоко страдать до злобы, до скрежета зубоваго“. И это зло, конечно, вѣдомо только человѣку съ его свободной волей, это понятіе сверхъестественное, чисто идейное: естественный законъ жизни не знаетъ ни добра, ни зла; инстинктъ дикаго животнаго не знаетъ сожалѣнія. Если бы и во всемъ мірѣ человѣческомъ воцарился этотъ законъ различенія добра и зла, и онъ руководился лишь чувствами эгоизма, личной выгоды, удовлетвореніемъ потребностей естественныхъ и страстей, то на землѣ настало бы время царства зла, облакаемое въ образъ антихриста—въ христіанскомъ мірѣ, въ образахъ діавола и ихъ главы въ лицѣ ангела, возставшаго противъ Бога.—Итакъ, по такому возрѣнію существуютъ личныя живыя начала добра и зла: Богъ и діаволь, живущихъ тѣми или иными путями въ душѣ человѣка. Однако ни то, ни другое рacionalesмъ міровозрѣніемъ не м. б. восприняты. „Даже такой выдающій ся человекъ, какъ Толстой, успѣлъ за всю свою жизнь додуматься лишь до отвлеченнаго безличнаго Божества, ...которое по существу своему есть тотъ же языческій Богъ, о коемъ проповѣдывали стоики и писалъ М. Аврелій—гонитель христіанъ“ (Лод. с. 3-я). А христіанское мученичество „завоевало міръ языческій и его философовъ силою Живого Бога—силою Бога воплощеннаго, силою І. Христа“, путь къ Коему черезъ сердце, единящееся съ Господомъ горячею молитвою, которая при возношеніи ея отвлеченной идеѣ являлась бы безсмыслицей¹⁾, а въ христіанствѣ—міръ любви—она сфера притяженій личныхъ, притяженій сердець“—основа церкви, какъ собранія молящихся вѣрующихъ. „Если нами

¹⁾ Что и иллюстрируется самимъ Толстымъ, сообщающимъ о бесполезности молитвы для Иртаньева (въ Пьяволѣ)

усвоена идея о реальности силы Божества Личнаго, то нами должна быть признана и другая идея объ иной мистической и притомъ также личной силѣ, противоположной Божеству—силѣ, идущей изъ темныхъ личныхъ силъ (Лод., с. 5). Скептицизмъ разрушилъ суевѣрія, создалъ блестящія завоеванія научныя, но вмѣстѣ съ тѣмъ создалъ и свой кумиръ—материализмъ, вѣра во всемогущество коего охватила было на время весь ученый міръ. Воспѣвая эту могучую силу и полагая ее во главу духовнаго строенія, наука подходитъ къ „отпѣванію“ его и себя: такъ *Н. Дебольскій* „Безусловный скептицизмъ какъ средство оздоровленія философіи“ (въ *Ж. М. П.* 1914, XI, с. 94—110) приходитъ къ выводу: „всякое философское ученіе сомнительно“. Но та же научная пытливость наткнулась на вопросы сомнамбулизма, послѣ—гипнотическихъ внушеній и т. п., и неизбежность материализма пошатнулась: стали задумываться надъ возможностью существованія за предѣлами нашихъ трехъ измѣреній, за гранями нашихъ пяти чувствъ, и вотъ исподволь путемъ умозрительнымъ начинаетъ проникать въ наше общество идея о наличіи тайнаго, сокровеннаго, мистическаго зла, „какъ особой энергіи, нападающей на человѣка извнѣ“ (Лод. с. 7-я). Теперь уже, послѣ изслѣдованій проф. Чижана, напр., стало невозможнымъ говорить о ненормальности нашихъ святыхъ, хотя ихъ жизнь полна борьбы со злыми духами. „Антоній Великій въ „искушеніяхъ“ своихъ былъ конечно не больной, не экстатикъ, а человѣкъ, у котораго взоръ открылся на новый міръ, и новый міръ, увидавъ, что человѣкъ этотъ его видитъ, бросился къ нему и обступилъ его своими духами, тварями и чудовищами“ (А. Суворинъ „Новый человѣкъ“, с. 241). Итакъ, явилась необходимость признанія сверхчувственного опыта, воспринимающаго какую-то новую реальность,—недоступную нашимъ внѣшнимъ чувствамъ. „Подобно тому, какъ наши чувства являются для насъ совершенно достаточной гарантіей реальности извѣстныхъ фактовъ (—хотя вѣдь сколько было споровъ въ философіи по этому вопросу!—), такъ и мистическія состоянія, доставляя непосредственное ощущеніе реальности тѣмъ, кто пережилъ ихъ, являются доказательствомъ дѣйствительнаго существованія вещей, постигнутыхъ мистическимъ опытомъ“ (*Джессель* „Многообразіе религіознаго опыта“, с. 413). На возраженія,

что эти люди должно быть нервно-больные, тотъ же Джемсъ говоритъ, что возможно, что невропатологическій темпераментъ и является однимъ изъ условій воспріятій такого знанія (вѣдь и поэты, художники, гении надѣлены особенной духовной организаціей, „непормальной“, на грани сумасшествія). Вѣдь „никогда въ области естественныхъ наукъ никто не позволялъ бы себѣ отвергать чьи-либо мнѣнія изъ-за того, что авторъ ихъ оказался ему невропатомъ (—а вѣдь въ средѣ ученыхъ сколько невропатиковъ!—). Мнѣнія въ этой области всегда испытываются на пробномъ камнѣ логики и опыта, какова бы ни была при этомъ нервная система ихъ автора. Такъ бы слѣдовало поступать и съ религіозными воззрѣніями“ (Джемсъ, *op. cit.* с. 15). Намъ лично извѣстенъ подобный фактъ въ области естество-историческихъ изслѣдованій. Ученый изслѣдователь-наблюдатель проф. Паванингъ видитъ подъ микроскопомъ и публикуетъ результаты этого „видѣнія“ въ рисункахъ, тогда какъ его коллеги — сотрудники — послѣдователи непосредственно подъ микроскопомъ этихъ явленій не наблюдаютъ, а лишь подъ воздействием работъ своего болѣе нервно-чуткаго собрата начинаютъ усматривать ихъ такими. И вѣдь никто не говоритъ здѣсь о внушеніи со стороны г. Навашина, о его невропатологической натурѣ и проч., а просто его считаютъ талантливымъ человѣкомъ, передовымъ вождемъ въ своей специальной отрасли.—Къ тому же объ ощущеніяхъ злой мистической силы въ показаніяхъ людей самыхъ разнообразныхъ міровоззрѣній (Антоніи Великій, Бенвенуто Чиллини и Лидбитеръ) очень много сходнаго, а послѣ работы д-ра Котика („Непосредственная передача мыслей“) по вопросу о стадныхъ явленіяхъ массовой психики стала создаваться возможность освѣщенія вопроса въ формахъ, пріемлемыхъ и для рационалистическаго ума. У Котика приводятся опытные данныя, объясняющія массовыя идейныя движенія, принимающія порою формы эпидеміи (средневѣковыя пляски массовыя, кликушество), различнымъ началомъ черезъ эманацию, черезъ источеніе людьми особыхъ флюидовъ мысли, совершенно реальныхъ, но по своей тонкости почти неуловимыхъ. „Эти эманации и дѣйствуютъ на мысль и волю человѣка, гипнотизируя людей ходячими воззрѣніями, прививающимися довольно прочно,

пока новое воззрѣніе или новое идейное повѣтріе не овладѣтъ тою же массою“ (Лод., с. 10-я). Такимъ образомъ, астральный міръ спиритуалистовъ въ психофизическихъ изслѣдованіяхъ д-ра Котика освѣщается чисто рационалистическимъ способомъ. Здѣсь уже примѣненъ методъ чисто физической параллельно, аналогично съ мистическимъ: указана возможность зараженія, инфекціи этими флюидами, подобно болѣзнетворнымъ бактеріямъ или микробамъ. „Эти микробы зла и „прикидываются“ къ пораженному недугомъ астральному тѣлу людей подобно тому, какъ „прикидывается“ физическая болѣзнь къ пошатнувшемуся въ своемъ здоровьѣ физическому тѣлу“ (Лод. с. 13).—У духовныхъ писателей это ученіе о возможности зараженія „микробами зла“ встрѣчается еще задолго до появленія въ медицинѣ ученія о микробахъ физическихъ—(у Тертулліана, Антонія Великаго, Симеона Новаго Богослова и др.). Особенно характерны слова Феофана Затворника: „Всякая страсть имѣетъ своего бѣса (—микроба зла), который черезъ чловѣка питаетъ себя... Выгнать его, и опора страсти отпадетъ“. Изъ тщательныхъ наблюденій надъ собою и другими въ борьбѣ съ грѣхомъ подвижникъ выводитъ заключеніе, что вредители чловѣческой души разнообразны: „У всякаго свой врагъ: у иного—похотный, у иного—корыстный, у иного—гордостный съ разными оттѣнками“ (Лод. с. 14-я). Да и въ Евангеліи—при исцѣленіи Гадаринскаго бѣсноватаго—на вопросъ Христа, бѣсы отвѣчаютъ о себѣ во множественномъ числѣ, и ихъ дѣйствительно оказалось много: погубили цѣлое стадо свиное. Не невѣдомо это ученіе и въ свѣтской художественной литературѣ: у насъ—у Достоевскаго, во Франціи—у Гюисманса и нѣкоторыхъ другихъ. Поражаетъ сонъ Раскольникова (въ „Преступленіи и Наказаніи“): „Появились какія-то новыя трихины, существа микроскопическія, вселяющіяся въ людей. Но эти существа были духи, одаренные умомъ и волею. Люди, принявшіе ихъ въ себя, становились тотчасъ бѣсноватыми и сумасшедшими. Но никогда, никогда люди не считали себя такими умными и непоколебимыми въ истинѣ, какъ считали эти зараженные“ и т. д. А вотъ характерный отрывокъ изъ Гюисманса (въ „La bas“): „Лярва—переносящійся духъ, не болѣе удивителенъ, чѣмъ микробъ, занесенный издалека, который васъ отравляетъ, хотя вы

этого не замѣчаете... Самая большая сила діавола заключается въ томъ, что онъ заставилъ себя отрицать".—Расшатанный физически организмъ является благодатной почвой для посѣва на ней зачатъ всякихъ болѣзней, а въ грѣхѣ, т. е. въ духовной расшатанности, неподчиненіи ея законамъ добра, въ „беззаконіи"—основаніе всякихъ микробовъ зла. Еще Христосъ говорилъ ослабленному: „отпускаются тебѣ грѣхи твои" и тутъ же приводитъ однозначную формулу для дивящейся толпы: „встань, возьми одръ твою и ходи!" Кромѣ извѣстныхъ предрасположеній организма къ злобности, жирно питаютъ ее всеобщій культъ эгоизма, установившійся въ нашемъ обществѣ, увлеченіе возбуждающими средствами—алкоголемъ и наркотиками и половыми излишествами съ очень ранняго возраста и, наконецъ, физическій страхъ,—страхъ смерти, какъ перехода въ ничто или во власть злой силы—для невѣрующаго, лишившаго себя защитной благодати и поддержки въ борьбѣ со зломъ,—а отсюда отчаяніе—и бессильная злоба со „скрежетомъ зубнымъ".

Такъ, по мнѣнію С. Булгакова, въ послѣднихъ произведеніяхъ Толстого „Діаволъ" и „Отецъ Сергій" подлинной темой ихъ является „неодолимое могущество діавола и безсиліе добра". Это могущество становится все шире, выражаясь въ усиленіи душевныхъ болѣзней, во все усиливающейся нервности людей, и, если психозъ получаетъ истерическій характеръ, тогда наша наука, считаясь, конечно, съ реальностью этого явленія, отказывается уяснить источникъ болѣзни, а потому—и лѣчитъ, успокаиваясь на этикеткѣ—„сфера подсознательная" (куда, по Джемсу, напр., свалены и мистическія переживанія, и навязчивыя идеи, и причины истерическихъ припадковъ и всѣ сверхнормальныя познанія). Только въ послѣднее время при изученіи поэтическаго творчества—извѣстнаго рода экстаза—начали проливать изслѣдователи долю свѣта въ эту „мистическую", во всякомъ случаѣ стоящую за предѣлами обычнаго научнаго мышленія и творчества—область (см. напр. интересную статью Лапшина „О перевоплощаемости въ художественномъ творествѣ" въ сборникахъ Лезина „Вопросы теоріи и психологіи творчества". В. V).

Однако, громаднѣйшій прогрессъ въ области медицины заключается уже въ томъ, что она стала считаться съ этими болѣзнями, какъ фактами, стала обслѣдовать ихъ и признавать факторы, производящіе таковыя болѣзни, невѣдомыми имъ, однако реально существующими (каковы напр. явленія тяжелой истеріи или обсессіи (навязчивыя идеи).

Въ послѣднее время наши психіатры (—см. напр. въ III кн. за 1914 г. „Вопросовъ философіи и психологіи“ статью Суханова „Патологія моральнаго чувства“—) стали обращать вниманіе на особую форму психической ненормальности, называемой ими *изображеніемъ моральнаго чувства*; при кажущейся сохранности другихъ душевныхъ способностей у человѣка оказывается пораженнымъ по преимуществу это высшее чувство“ (Лод. с.—34).—„Начинается эта болѣзнь обыкновенно съ того, что субъектъ проявляетъ чисто-болѣзненный эгоизмъ, проявляетъ заботу исключительно о самомъ себѣ, относясь равнодушно къ несчастью и горю окружающихъ... Идя по пути эгоизма, субъектъ уже чувствуетъ прямое зложелательство, прямое враждебное отношеніе къ людямъ“ (ib.), откуда проявляется стремленіе причинять людямъ страданіе, притомъ безъ всякой корыстной цѣли; въ этой враждѣ къ людямъ, по Шопенгауеру,—корень дьявольскаго характера. (Калигула хотѣлъ одной головы для всего міра, чтобы можно было ее отрубить). Еще Рише наблюдалъ при тяжелой формѣ истеріи даже утрату нравственнаго чувства—потерю власти человѣка надъ своими страстями, и это м. б. при сохраненіи блестящаго ума, вѣрной памяти, живого воображенія, но при болѣзненномъ самолюбіи, тщеславіи, стремленіи къ блеску, хвастовству и очень часто лживости, къ тому же б. ч. безкорыстной. Наиболѣе тяжелыя формы—эпилептическія—Рише называетъ „демоническими“. (Конечно и у Шопенгауера—выше и здѣсь, это лишь образныя выраженія, а у группы писателей типа Лодыженскаго—это живая реальная субстанція). Эти послѣднія формы хорошо извѣстны намъ и изъ Евангельскихъ разсказовъ. Описаніе Рише очень близко къ нимъ; хотя у Рише намѣчены три стадіи послѣдовательныхъ: обморокъ, клоунизмъ—кривлянья, ужасающіе крики—ревъ и т. п.,—и галлюцинаціи. Эти галлюцинаціи иногда воспроизводятъ дѣйствительныя событія, чаще всего—повліявшія на появленіе болѣзни; но

нерѣдко видѣнія эти совершенно пессуразныя: гады, жабы, крысы, ящерицы съ красными головами и притомъ необычныхъ все размѣровъ. Тѣ же видѣнія бывали нерѣдко и у поэтовъ--художниковъ и у святыхъ, людей нормально здоровыхъ. Значить, факты—то имѣютъ реальность, дѣло лишь въ пониманіи, толкованіи, разъясненіи ихъ. Ринсе объясняетъ эти видѣнія лихорадочнымъ жаромъ, нарушающимъ мозговья управленія. Лашинъ (въ „Переволнощаемости въ художественныхъ образахъ“), на основаніи многочисленныхъ признаній художниковъ, музыкантовъ, поэтовъ о своемъ творествѣ, о своихъ „видѣніяхъ—галлюцинаціяхъ“, стараясь стать на возможно объективную точку, внѣ модныхъ въ наукѣ теченій, приходитъ къ заключенію, что „процессъ художественной переволнощаемости для науки таковая же безконечная проблема, какъ живой организмъ: мы можемъ находить все новыя и новыя механическія объясненія для развитія организмовъ, но мы знаемъ, что безконечно—сложная машина лишь въ безконечности можетъ быть разложена на составные элементы... И все передъ нами остается „неисчерпаемость явленія, экстенсивная и интенсивная безконечность“.., и слова поэта: „безконечныя тайны не думай разгадать по книгамъ мудрецовъ“ (—с. 262).—Вотъ возможно, объективный приговоръ современной науки: ея средствами во времени разрѣшенія этихъ вопросовъ не достичь. Они есть, они реальны, но они за предѣлами ея средствъ. Попытка проф. Д. Коновалова ¹⁾ поставить научно-религіозный діагнозъ экстаза встрѣчена была съ восторгомъ въ мірѣ позитивной науки и крайне отрицательно въ средѣ религіозныхъ мыслителей, что и естественно, т. к. въ этой интересной, полной эрудиціи работѣ произведена попытка смѣшенія несмѣшиваемаго, своего рода, попытка добыть химическій растворъ сѣры. Такъ образовался, явственно очертился водораздѣлъ знанія и вѣры, науки и религіи, единящейся въ искусствѣ, не отрѣзывающемъ, даже въ случаяхъ тенденціозности, пути къ красотѣ, добру, благу, —Богу. Вѣра имѣетъ свой путь постиженія—сердце, молитва—(въ послѣдней подходе оч. близко къ худож. творчеству—особенно пѣснѣ), гдѣ—грань слова, какъ выраженія.

¹⁾ „Религіозный экстазъ въ русскомъ мистич. сектанствѣ“. Серг. Пос. 1908 г.

сформировавшейся мысли, и „неизреченныхъ глаголовъ“. Наука уже признала теперь реальность этой области, и теперь въ ней можетъ производить свою работу, признавъ, конечно, за аксіомы ея основы—догматы, и изслѣдуя исторію ихъ жизни въ человѣчествѣ. Такова отчасти попытка и Лодыженскаго. Толкованія Рише представляются ему идущими мимо коренного вопроса о причинахъ галлюцинацій и не выясняющими, почему всегда эти галлюцинаціи принимаютъ форму какихъ—то отвратительныхъ образовъ. „Видѣнія эти суть въ сущности видѣнія образовъ той силы, которая овладѣла душою больного“ (Лод. с. 39), „образы той темной силы, которая „прикинулась“ къ пораженной душѣ истеричнаго больного“ (с. 40-я), (т. е. дѣлаетъ выводъ какъ—разъ обратный той цѣли, къ которой стремился Рише: изслѣдовать пути заблужденій, приводившихъ къ убѣжденію въ возможности жизни діавола въ человѣческомъ тѣлѣ) ¹⁾. Лодыженскій пытается прослѣдить эту метаморфозу міровоззрѣнія Via—отъ художника (Гюисманса) къ человѣку науки (д-ръ Сухановъ); уже первый поставилъ вопросъ такъ: „одержима-ли женщина потому, что она истерична, или она истерична, п. ч. одержима бѣсомъ“. А научныя изслѣдованія начинаютъ приравнивать навязчивыя идеи къ дѣйствіямъ, аналогичнымъ съ послѣд—гипнотическими. У Гюисманса мы видимъ изображеніе отчаянной борьбы человѣка съ тѣмъ, что ему кѣмъ—то навязывается помимо его воли, и Сухановъ называетъ эти мысли *паразитарными*,—что выдвигаетъ для Лодыженскаго вопросъ о разыскавіи той воли, того паразита, который терзаетъ больного и который исчезаетъ нерѣдко по молитвѣ у раки святого (что въ послѣднее время медициной и вообще наукой не отрицается, но считается результатомъ самовнушенія) ²⁾. Иногда наблюдается за-

¹⁾ Искусство, при своей наибольшей гибкости и емкости пониманія, порою можетъ дать образы почти сліянія реального и фантастическаго, и т. о еще больше способствовать установленію водораздѣла вѣры и знанія. Вспомнимъ, напр., Купринскій рассказъ „Ужась“.

²⁾ Очень интересна для характеристики духовнаго состоянія ученаго позитивиста, подошедшаго вплотную къ неопровержимости фактовъ чудеснаго исцѣленія отъ „неизлѣчимыхъ“ для медицины ея средствами болѣзней, небольшая брошюра Ж. Шарко „Исцѣляющая вѣра“ М. 1899 г. ц. 15 к. Здѣсь приведенъ хорошо обелѣдованный и медицински подтвержденный случай съ дѣвицей Куарэнъ, у

мѣчательное явленіе: писатель-художникъ, взрослый на позитивной наукѣ и въ полѣ сознанія твердо держащійся ея принциповъ, въ области подсознательной (или, пожалуй, вѣрнѣе—сверхсознательной)—въ поэтической интуиціи впадаетъ въ противорѣчіе съ самимъ собою. Примѣръ: „Мысль“ Андреева. Герой повѣсти д-ръ Корженцевъ, боленъ извращеніемъ моральнаго чувства: душа его занята мстительной злобною мыслью—убить своего пріятеля изъ зависти, что женщина, отвергнувшая его, К-ва, стала женой пріятеля и любитъ его. Какъ человѣкъ сильной мозговой мысли, К. все прекрасно разсчиталъ: для достиженія высшей степени боли, наносимой женѣ пріятеля, Корженцеву нужно, чтобы она знала, что это именно онъ убилъ ея мужа, и вмѣстѣ съ тѣмъ чтобы законная кара не коснулась его; онъ тонко симулируетъ для этого сумасшествіе, достигнувъ блестящимъ образомъ цѣли, съ гордостью говоритъ: „Я и моя мысль—мы¹⁾ словно играли съ жизнью и смертію и высоко парили надъ нимъ“. Но вдругъ торжество смѣняется безысходной мукой: симулянтъ близится къ подлинному сумасшествію; начинаются галлюцинаціи, и Корженцевъ о своемъ состояніи говоритъ такъ: Теперь я увидѣлъ, что я не господинъ, а рабъ жалкій и безсильный. Представьте, что вы жили въ домѣ, гдѣ много комнатъ, занимали одну только комнату и думали, что владѣете всѣмъ домомъ. И вдругъ вы узнали, что тамъ, въ другихъ комнатахъ живутъ. Да, живутъ. *Живутъ какія-то загадочныя существа, б. м., люди, б. м., ч.—н. другое, и домъ принадлежитъ имъ*“. Достоевскій прямо называетъ этихъ существъ злыхъ діаволами²⁾: („Я вѣдь убить,

которой страшная неизлѣчимая язва—„ракъ“ на груди, источавшая 12 лѣтъ гной и доведшая больную почти до смерти, вдругъ излѣчивается отъ прикосновенія къ ранѣ рубашки, приложенной къ гробу святого, и земли, взятой на его могилѣ. Признавая фактъ и болѣзни и излѣченія, Шарко думаетъ, что „для проявленія цѣлительной вѣры необходимы спеціальныя субъекты и спец. болѣзни, подвластныя влиянію духа надъ тѣломъ“ (с. 23).

¹⁾ Ср. въ моихъ „Заговорахъ“ о двойникахъ (ч. I. гл. II. с. 45-46 и слѣд.).

²⁾ И за эту прямоту, за свой самобытный путь въ существеннѣйшемъ вопросѣ богоисканія этотъ любвеобильный писатель (—стоитъ привести себѣ на память,—чтобы это стало очевиднымъ,—хотя бы его нѣжныя прикосновенія къ чистой дѣтской душѣ), этотъ яркий проповѣдникъ всепрощенія черезъ путь всенароднаго покаянія (вспом-

тебя приходилъ! Я тебя ненавиждѣль—говоритъ Карамазовъ старцу Зосимѣ—и отомстить тебѣ желалъ изо всѣхъ силъ за все... Но Господь мой поборолъ діавола „въ сердцѣ моемъ“ и говоритъ, что привидѣнія—это, такъ сказать, клочки и отрывки другихъ міровъ, ихъ начало“. Такъ въ мозгу Ивана Карамазова суммируется цѣлый образъ паразитарнаго черта—бѣднаго джентельмена—приживальщика. И съ нимъ сознание Карамазова упорно борется какъ съ несуществующимъ, а „джентельменъ“ все же возражаетъ ему: „Я хоть и твоя галлюцинація, но какъ и въ кошмарѣ, я говорю вещи оригинальныя, какія тебѣ до сихъ поръ и въ голову не приходили, такъ что уже вовсе не повторяю твоихъ мыслей“. И вѣдь во время этого визионерства Карамазовъ отнюдь не былъ помѣшаннымъ, такъ что это скорѣе видѣнія (какъ предлагаетъ называть эту особь галлюцинацій Вл. Соловьевъ): если въ обычныхъ галлюцинаціяхъ играетъ роль физическая немощь, то послѣднія, по мнѣнію Лодыженскаго, основаніемъ своимъ имѣютъ мистическую злую силу. Подобныя же видѣнія

нимъ его излюбленный христіанскій „земный поклонъ“), пользовавшійся въ послѣдніе годы своей жизни необыкновеннымъ обаяніемъ среди учащейся молодежи,—Достоевскій былъ названъ „жестокимъ талантомъ“ (Михайловскій); былъ обвиняемъ въ томъ, что все рисуетъ что-то нездоровое, какихъ-то ненормальныхъ людей, эпилептиковъ, идіотовъ (—обвиненіе, построенное на совершенномъ непониманіи основного толчка во всякомъ настоящемъ творествѣ—отразитъ въ немъ intima творца—художника: вѣдь весь интересъ жизни Д—го—исканіе Бога, а въ такихъ состояніяхъ духа, въ такомъ „сдвигѣ“ души, въ ея изломѣ, въ ея мутной, страшной „гееннѣ огненной“, за которой наступаетъ или смерть—самоубійство,—тѣмъ кончается большинство героевъ Д—го,—или начинается новая, просвѣтленная жизнь,—наиболѣе ярко отражаются и видны движенія мятущагося духа); наконецъ, какъ единственный (отчасти наряду съ Тургеневымъ) писатель русской общественности (—ярко отличной и отъ зап.—евр. космополитизма и отъ узкаго націонализма), умѣвшій развѣнчать и нашъ т. н. либерализмъ, указавъ его ахиллесову пяту—рабѣтѣнное преклоненіе предъ всѣмъ зап.—европ. и огульное хуленіе своего, и въ то же время сумѣвшаго начертать типы иностранцевъ столь жизненно, что ему могутъ позавидовать и Шиллеръ и Шекспиръ,—Д—ій одно время (около 1905 г.) былъ представляемъ сошедшимъ съ ума нашими „политиканствующими“ молодыми умами, мнившими себя „передовыми европейцами“ и не осилившими глубокихъ мыслей Д—го: что цѣнности науки, религіи, общественности выше, глубже политики и д. стоятъ итѣ ся, чтобы не потерять своей „соли“.

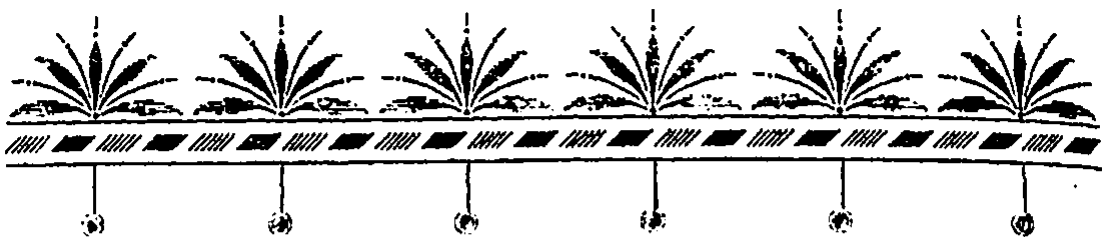
тревожатъ Ставрогина (въ „Бѣсахъ“), не имѣвшаго никакой религiи и надѣленнаго самой отвратительной и страшной злобой—разумной, и онъ приходитъ къ самоубiйству. Пьяница ихъ обыкновенно видитъ въ образѣ „зеленыхъ змiевъ“. Конечно, надъ всеми этими явлениями можно пропустить теорiей образности, метафорическихъ представленiй, и для иныхъ оно такъ и будетъ, но для большой группы людей они—все же реальность, и отрицать ее невозможно, мы лишены нравственно права: вѣдь и любая аллегорiя для цѣлаго ряда людей—живая жизнь; для множества зрителей, увлеченныхъ игрой даровитаго артиста, онъ—само живое лицо, имъ изображаемое. Свидригайловъ (въ „Преступленiи и наказанiи“) говоритъ: „Я согласенъ, что привидѣнiя являются только больнымъ; но вѣдь это только доказываетъ, что привидѣнiя могутъ являться не иначе, какъ только больнымъ, а не то, что ихъ *нѣтъ* самихъ по себѣ“.—И больная эта, конечно, по преимуществу психическаго происхожденiя, дающая удобныя точки приложенiя для злой силы, напр., сильно развитая чувственность, столь усердно проповѣдуемая въ видѣ „свободы любви“ у различныхъ Вербицкихъ, Кузьминыхъ и tutti quanti. Этому вопросу очень много мѣста удѣлено и въ художественныхъ произведенiяхъ Толстого, раскрывающихъ, какъ порою этотъ „микробъ“ раздвояетъ волю человѣка, направляетъ его на путь порока, иногда доводя до полнаго безумiя. Чувственность—это плохо прикрытая дверь въ человѣческую душу, черезъ которую въ нее и проникаетъ злая сила. Другой такой дверью является упадокъ духа, унынiе, ведущiе ко все усиливающимся самоубiйствамъ, межъ тѣмъ „кто побѣдилъ страсти, тѣмъ не владѣетъ печаль“, а со злопамятствомъ „неразлучна печаль“.—„Что-то давило его (студента Чижа въ романѣ Арцыбашева „У послѣдней черты“), становилось между нимъ и солнцемъ, вмѣсто будущаго показывало какъ-то сѣрую пустоту и вызывало въ немъ постоянную нервную злость, источавшую ядъ, на все окружающее“. Вл. Соловьевъ (въ „Трехъ разговорахъ“) считаетъ унынiе для христiанина грѣхомъ смертнымъ, а отчаянiе „самою смертью духовною такъ какъ это то состоянiе“, когда человѣкъ пришелъ къ непоколебимому убѣжденiю, осозналъ все существомъ своимъ, что жизнь его имѣетъ лишь цѣнность отрицательную“.

Отсюда коренное различіе пессимизма философскаго и христіанскаго: первый—безпросвѣтное отчаяніе, второй—временное, тяжко подавленное остротою ощущенія грѣха и зла, состояніе души, съ крѣпкой увѣренностью въ конечномъ торжествѣ добра. Въ первомъ пропадаетъ даже вѣра въ краеугольный камень нашей интеллигенціи—въ прогрессъ, и лучшимъ желательнымъ даромъ судьбы является смерть. И эта своеобразная „любовь“ къ смерти принимаетъ все болѣе ужасающіе размѣры „не столько въ связи съ внѣшними матеріальными причинами, сколько въ связи съ условіями внутренняго устройства человѣка и его уязвимости демономъ зла... Самоубійства развиваются и въ обезпеченныхъ классахъ общества“ (Лод. 135). За послѣднее десятилѣтіе въ Европѣ насчитывается около милліона самоубійць, и число ихъ съ каждымъ годомъ возрастаетъ на четыре тысячи человѣкъ, а межъ тѣмъ вѣдь Европа своей усовершенствованной техникой изумительно обогатила себя матеріально за послѣднее время за счетъ другихъ странъ. Такъ, значитъ, согласно съ Евангельскимъ повѣствованіемъ, злой живой силы—„легионъ“ (т. е. „безконечно много, неисчислимо много, неопредѣленно много“), державшійся въ бѣсноватомъ въ цѣлостномъ, суммированномъ образѣ и какъ бы разсыпавшійся на свои атомы по выходѣ изъ бѣсноватаго, когда „устремилось стадо съ крутизны въ море, а ихъ было около двухъ тысячъ, и потонули въ морѣ“ (Маркъ, V, 13). Вѣдь и въ мірѣ растительномъ имѣются такіе организмы, „которые во влажномъ состояніи представляютъ извѣстную массу протоплазмы, а при высыханіи этотъ организмъ распадается на безчисленное количество споръ, сохраняющихъ каждая свою жизнеспособность (микробицеты)“ (Лод. 139).

А. Ветуховъ.

(Окончаніе будетъ).





Борьба христіанства съ остатками язычества въ древней Руси.

(Продолженіе *).

§ 97.

**Суевѣрія въ настоящее время. Суевѣрія у другихъ народовъ.
Русскіе не суевѣрнѣе другихъ.**

Выше мы говорили, что русскіе люди въ значительной мѣрѣ были проникнуты суевѣріями. Въ высшей степени трудно указать источпники многихъ ложныхъ вѣрованій¹⁾. Несомнѣнно только одно, что наши, какъ и вообще и всякія суевѣрія, находятся въ зависимости отъ низкаго уровня просвѣщенія народной массы. Освобожденіе русскаго общества отъ суевѣрій началось у насъ со временъ Петра Великаго или даже со временъ царя Алексѣя Михайловича, когда у насъ начиналось настоящее просвѣщеніе. Въ настоящее время суевѣрія распространены въ простомъ, неграмотномъ или только грамотномъ классѣ русскаго общества. Полагаемъ, что наибольшее количество суевѣрій существуетъ среди раскольниковъ, которые часто хранятъ многія суевѣрія, какъ завѣтъ „православной старины“. Кромѣ общерусскихъ суе-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 19 за 1915 г.

¹⁾ Въ народѣ есть вѣрованіе, что за каждую убитую змѣю Богъ отпускаетъ 40 грѣховъ. Какъ возникло у насъ это вѣрованіе? Въ Зендавестѣ есть рядъ предписаній о томъ, какое число убитыхъ вредныхъ тварей—змѣй, ящерицъ и пр. долженъ принести согрѣшившій. Чѣмъ объяснить сходство этихъ вѣрованій?

вѣрій, у раскольниковъ есть еще свои специально-раскольничьи: раскольники чуждаются всякихъ новшествъ и потому о многихъ нововведеніяхъ имѣютъ превратное понятіе, что можетъ быть названо суевѣріемъ. Къ такимъ суевѣріямъ мы относимъ запрещеніе употреблять табакъ, чай и кофе ¹⁾. Въ сборникѣ Соловецкой библіотеки № 925 рассказывается нѣсколько чудесъ, случившихся будто бы въ 1641 году, какъ Самъ Всемилоствѣйшій Спасъ и Пречистая Богородица являлись разнымъ сѣверно-поморскимъ сельскимъ жепцинамъ и велѣли росписи росписывать и посылать по всемъ городамъ, и по погостамъ, и по волостямъ, чтобы православные христіане отнюдь табаки не пили; а будетъ станутъ пить табакъ, за ихъ непослушаніе будетъ на землю каменіе много испущено огненное ²⁾. Съ теченіемъ времени свои любимыя вѣрованія раскольники постарались обосновать на каноническихъ основаніяхъ, и такимъ образомъ количество худыхъ номоканупцевъ умножилось. Многія научныя положенія имъ могутъ казаться грѣхомъ и ересью. Вотъ для образчика одно такое вѣрованіе: „Почитать землю за кругъ или шаръ грѣшно: такъ думали фарисеи“ ³⁾.

Изложенное выше о русскомъ суевѣрїи можетъ навести на грустныя мысли о невысокомъ уровнѣ развитія русскаго народа. Уровень развитія народа, дѣйствительно, не великъ: народъ остановился, какъ бы застылъ въ своемъ развитіи... Но все познается чрезъ сравненіе. Мы знаемъ, что среди русскихъ людей распространено множество суевѣрїй. Но было бы большою ошибкой эти суевѣрїя считать принадлежностью только русскаго народа. Такія же суевѣрїя были распространены въ разныя эпохи и у разныхъ народовъ. Ассиро-вавилоняне придавали огромное значеніе разнаго рода примѣтамъ по полету птицъ—орла, совы и проч.; обращали вниманіе, какъ ласточки строили гнѣздо; какъ моля ѣла одежду или шерсть, какъ плавали рыбы и проч. Весьма существенное значеніе приписывалось явленіямъ, сопровождавшимъ рожденіе дѣтей или животныхъ, при чемъ, особенное вниманіе придавалось рожденію уродовъ; были примѣты по отдѣль-

¹⁾ См. приложение № XIII, стр. 116.

²⁾ Щановъ. Русскій расколъ старообряд., стр. 460.

³⁾ Ж. М. Н. Пр. 1863 г. № 118, IV, стр. 50.

нымъ происшествіямъ и случаямъ въ городахъ, на улицахъ, въ поляхъ и на лугахъ и т. д. Гаданіе по встрѣчамъ было весьма распространено на древнемъ востокѣ: въ шневійской бібліотекѣ найдено большое количество отрывковъ о разныхъ случайностяхъ, которыя могутъ встрѣтиться или произойти въ домѣ, дворцѣ и храмѣ. Придавалось значеніе случайностямъ, когда человекъ говоритъ или приноситъ жертву, событіямъ во время совершенія брака, во время похода войска. Предметомъ вѣщій толкованій была бросаемая человекомъ тѣнь, состояніе хлѣбовъ, горѣніе дровъ въ печи, направленіе дыма по выходѣ изъ печи и проч. ¹⁾ Суевѣріе, что по дрожанію и зуду въ разныхъ частяхъ тѣла можно предугадывать будущее, принадлежитъ къ числу распространеннѣйшихъ суевѣрій и извѣстно у многихъ народовъ съ древнѣйшихъ временъ. Оно существовало у древнихъ грековъ и византійцевъ, римлянъ, индусовъ, у южныхъ славянъ и у насъ на Руси ²⁾. Въ Византіи существовали примѣты по животнымъ, птицамъ, по случаямъ въ домѣ, по встрѣчамъ разнаго рода. Византійскій лексикографъ X вѣка Сuida упоминаетъ о гаданіяхъ на мукѣ, на ячменѣ, по полету и голосамъ птицъ; о вѣрованіяхъ въ чиханія; въ примѣты по звукамъ и грому, по мышамъ, по звукамъ птицъ и проч.

Хотя наши предки и чуждались Западной Европы, но западное вліяніе къ намъ проникало чрезъ Польшу. Въ Травникахъ, Зелейникахъ и проч. дѣлаются ссылки на западные авторитеты; упоминаются Изидорусъ, Плиніюсъ (Плینی), Деоскордіюсъ, Альбертусъ Магнусъ, Матиолесъ, Варфоломѣй Англичанинъ и проч. ³⁾ Наши предки сознавали, что многое въ области идей и знаній идетъ къ намъ изъ Западной Европы. Все фряжское считалось подозрительнымъ, еретическимъ, хотя уберечься отъ фряжскаго вліянія было трудно. Въ статьѣ „о книгахъ ветхаго и новаго закона ихъ-же не подобаетъ чести правовѣрнымъ, понеже еретицы написали отъ своего разума“, неизвѣстный авторъ, перечисливъ мно-

¹⁾ *Бецольдъ*. Ассирія и Вавилонъ. Изд. „Вѣстника Библиотеки Самообразованія“ 1904 г., стр. 77—79.

²⁾ *Сперанскій*. Изъ исторіи отреченной литературы. Трелетники, стр. 7 и слѣд.

³⁾ *Сперанскій*. Гаданіе по псалтири, стр. 11—12.

⁴⁾ *Буславъ*. Историч. очерки, II, стр. 35.

жество суевѣрій, сообщаетъ, что творцами еретическихъ книгъ въ болгарской землѣ были попъ Еремѣй да попъ Богумиль, Сидоръ Фрязинъ, и еще нѣкій фрязинъ, кажется Яковъ Ценцаль, и иныхъ много еретиковъ, имена которыхъ вписаны въ великій манаканунъ. ¹⁾ Иногда въ нашихъ литературныхъ памятникахъ XVI—XVII вв. одновременно сказывается византийское вліяніе и западное. Есть переводные травники, напр. Травникъ Уварова, каталогъ Царскаго, № 615... Въ заговорахъ встрѣчаются греческія и латинскія слова, указывающія, откуда къ намъ пришелъ этотъ заговоръ. ²⁾ Итакъ европейскіе народы были достаточно суевѣрны во времена прошедшія. Не лучше обстоятъ дѣло въ настоящее время. Вотъ, что мы находимъ объ итальянцахъ. „Римляне были суевѣрнѣйшимъ народомъ древней Европы, и жители нынѣшней Италіи наследовали эту слабость отъ своихъ славныхъ предковъ. Вѣрованія въ тяжелые и легкіе дни, въ дурной глазъ (джеттатура), въ сны, въ гаданія, въ предчувствія и т. д. доннѣ не искоренились и едва ли когда искоренятся въ Италіи. Въ этомъ отношеніи тамошніе протолюдины, даже многіе и изъ средняго класса, несмотря на исповѣданіе ими христіанства, чистѣйшіе язычники. Вольшинство относится къ изображеніямъ святыхъ точно такъ же, какъ древніе римляне за 400 или 300 лѣтъ до Рождества Христова относились къ своимъ идоламъ. Они, въ случаѣ неудачи, бросали объ полъ изображеніе своихъ пенатовъ (домашнихъ боговъ), а современные веттурини (извозчики), дрягили, рыбаки и земледѣльцы точно такъ же обходятся съ образочками святыхъ за неисполненіе своихъ моленій. Намъ говорилъ очевидецъ, какъ одинъ веттурино на нѣсколько дней опустилъ въ колодезь эмалевый образокъ своего патрона за то, что въ день его праздника имѣлъ ничтожную выручку“. ³⁾—Полагаемъ, что краски здѣсь положены весьма густо: сомнѣваемся, что современные итальянцы—простолюдины, „чистѣйшіе язычники“; по все же придется признать, что въ Италіи достаточное количество суе-

¹⁾ Ркп. Синодальной Б—ки, XVI в., № 322, л. 265. (См. Описан. слав. ркп. Моск. Синод. Б. II, 3, стр. 640.

²⁾ *Буславъ*. Историч. очерки, II, стр. 33, прим. 1-3.

³⁾ Исторія религій и тайныхъ религіозныхъ обществъ. Сиб. 1872 года, т. VI, ч. 2, стр. 269.

вѣрїи, врядъ ли меньше, чѣмъ на Руси. То же самое, вѣроятно, окажется относительно и другихъ народовъ. Мы слышали однажды такое выраженіе ученаго раввина: „Всякій народъ—язычникъ“. Дѣйствительно, въ вѣрованіяхъ всякаго народа много суевѣрїи, много заблужденій. Русскій народъ не представляетъ въ этомъ отношеніи исключенія. „Въ утѣшеніе читателя“, говоритъ Ю. Ю. Голубинскій, „снова повторимъ сказанное нами уже не однажды: „во всемъ христіанскомъ мірѣ люди были одни и тѣ же, и что представляетъ собою исторія водворенія христіанства у насъ, то же самое находимъ въ большей или меньшей мѣрѣ и у всѣхъ другихъ европейскихъ христіанскихъ народовъ“¹⁾.

Глава X.

Игры и пляски.

§ 98.

Игры и пляски на Руси въ древности.

Въ естественныхъ религіяхъ празднества въ честь боговъ обыкновенно соединяются съ разнаго рода играми, процессіями и плясками подъ пѣніе и музыку, иногда съ переряживаніемъ. На первыхъ же страницахъ нашей Начальной лѣтописи повѣствуется, что у радимичей, вятичей и сѣверянъ бывали игрища и пляски между селами²⁾. Княжескіе пиры въ древнѣйшую эпоху сопровождались музыкой, что можно заключить изъ благочестиваго размышленія лѣтописца подъ 1015 г.: „лютѣ граду тому, въ немъ же князь унѣ, любяй вино пити съ гуслѣми и съ младыми свѣтниками“³⁾. Сообщивъ о нашествіи въ 1068 г. половцевъ, лѣтописецъ предается благочестивому размышленію: дьяволъ льститъ и отвлекаетъ насъ отъ Бога трубами и скоморохами, гуслиями и русальи (плясками); на игрищахъ народа множество, а

¹⁾ Голубинскій. Истор. рус. церк., т. I, полов. II, стр. 857.

²⁾ Лейбовичъ. Сводн. лѣтоп., стр. 10.

³⁾ Лейбовичъ. *ibid*, стр. 114. Это мѣсто напоминаетъ стихъ 11 и 12 стиха V главы книги прор. Исаи.

церкви стоять пустыми 1). Это мѣсто заимствовано изъ Златьетрудъ 2). Но можно быть увѣреннымъ, что лѣтописецъ вооружался противъ распространеннаго тогда обычая проводить праздники въ играхъ и пляскахъ. Изъ житія преп. Феодосія видно, что музыка и пѣніе были обычнымъ развлеченіемъ при дворахъ нашихъ князей. Однажды, приѣхавъ къ князю Святославу, преподобный увидѣлъ, что князь сидѣлъ, а передъ нимъ играли музыканты „овы гоусельныя гласы испоущающы, другія же органныя гласы поющы, инѣмъ замарныя писки гласящимъ“, — такъ всѣ играли, веселились, какъ это было въ обычаѣ у князя. Преподобный сѣлъ съ краю и поникъ головою, а потомъ спросилъ: „такъ ли будетъ и на томъ свѣтѣ?“ Князь былъ тронутъ и приказалъ музыкантамъ умолкнуть. Однакоже музыка при княжескомъ дворѣ не была уничтожена; только во время прихода преподобнаго Феодосія не играли 3). Замѣчательно, что на стѣнахъ Кіевского Софійскаго собора, построеннаго великимъ княземъ Ярославомъ, до нашихъ дней сохранились фрески, изображающія княжескія забавы. На одной фрескѣ изображены плясуны и музыканты, играющіе на дудкѣ, трубахъ, гусяхъ и литаврахъ; были извѣстны и акробатическія представленія. Обычай имѣть при дворѣ музыкантовъ и танцовщиковъ, вѣроятно, заимствованъ нашими князьями изъ Византіи. Когда княгиня Ольга была въ Константинополѣ, во время параднаго обѣда пѣли два хора пѣвчихъ и разыгрывались разныя представленія, состоявшія изъ плясокъ и другихъ игръ 4). Фрески Кіевского собора писаны, конечно, греческими художниками и въ силу византійскихъ традицій: очевидно, въ Кіевѣ сочувственно относились къ музыкѣ и пляскамъ, иначе не позволили бы сдѣлать такого рода изображенія.

§ 99.

Скоморохи.

Старая любовь русскаго народа къ играмъ и пляскамъ, отмѣченная на первыхъ страницахъ нашей лѣтописи, под-

1) *Лейбовичъ*, *ibid*, стр. 143.

2) *Срезневскій*, *Свѣд.* XXIV, стр. 41. Слово о ведрѣ и о казняхъ.

3) *Иковлеовъ*. Памяти. XII—XIII в., стр. 53.

4) *Забѣлинъ*. Исторія русской жизни съ древнѣйшихъ временъ.

держивалась существованіемъ особаго класса людей, называемыхъ скоморохами. Названіе „скоморохъ — скомрахъ“ достаточно не выяснено. У насъ они---захожіе люди. Суздальскій лѣтописецъ говоритъ объ ихъ латинскомъ костюмѣ 1). Наши скоморохи родственны мимамъ греко-римскаго міра; можетъ быть „бѣсовская кобылка, рыженье туромъ, козю, личины восходятъ къ „козлимъ“, „сатурскимъ“ лицамъ языческихъ Врумаліи, и занесены на Русь мимами. Греческіе мимы иногда ходили въ сопровожденіи медвѣдей; противъ этого обычая направлено 61 правило Трульскаго собора 2). И у насъ до самой послѣдней четверти XIX в. „медвѣдникъ“ водили по деревнямъ и селамъ медвѣдей. Какимъ путемъ распространились мимы по Европѣ, сказать трудно. Великое переселеніе народовъ на время похоронило классическую культуру, но институтъ мимовъ пережилъ погромъ, и при дворѣ первыхъ германскихъ владѣтелей были мимы и гистрионы; далѣе во Франціи жонглеры и менестрели—тѣ же мимы. За ними остались ихъ греко-римскіи названія; все это пришлые, прохожіе люди 3). Слово шпильманъ, зашедшее къ славянамъ, какъ полагаютъ, еще въ X—XI в., даетъ основаніе думать, что скоморохи проникли къ намъ отъ нѣмцевъ. Слова—шпильманъ—*rimos*, плясць, игръць, глоумьць, скомрахъ—однозначасія 4). Въ Сербской кормчей 1262 г. въ главѣ „о шпильманѣхъ и о глоумьцихъ“ сдѣлана приписка: „шпильманъ сказаетъсе игръць“ 5). Профессія мимовъ и скомороховъ всюду была въ презрѣніи. Обычай мимовъ маскироваться, пѣть веселія, часто непристойныя пѣсни напоминалъ вакхическій культъ Діониса; мимы—вожаки дрессированныхъ звѣрей, занимались знахарствомъ, ворожбой,—все это возбуждало строгое осужденіе со стороны ревнителей христіанства въ Византіи. Мимъ—язычникъ, мима—непремѣнно блудница. Ни государство, ни церковь не признавали ихъ полноправной личностью 6). Въ германскомъ мірѣ шпиль-

1) *Веселовскій*. Разысканія въ обл. русск. дух. стих. VII, стр. 183.

2) *Ibid*, стр. 128—131.

3) *Ibid*, стр. 149.

4) *Ibid.*, стр. 177.

5) *Срезневскій*. Свѣдѣнія и замѣтки. XLVII, стр. 151 *ibid*. Лист. 58. приписано: „гудць естъ смычькъ іже гудеть лучшемъ“.

6) *Веселовскій*. Разыск. VII, 132—134.

маны были гонимы церковью и юридически безправными людьми ¹⁾. И тѣмъ не менѣе, какъ въ Византіи, такъ и въ средневѣковой Европѣ мимы и шпильманы встрѣчали сочувствіе со стороны народа: безъ нихъ не обходились народные праздники, пиры, свадьбы, турниры и т. д. ²⁾. Это сочувствіе ярко видно изъ обще-европейскаго юмористическаго разсказа о спорѣ еврейскаго ученаго съ шутомъ—скоморохомъ о превосходствѣ вѣры. Невѣжда—шутъ благодаря остроумію и находчивости остается побѣдителемъ въ серьезномъ богословскомъ спорѣ ³⁾. Въ славяно-русскомъ сказаніи о 12 пятницахъ оппонентомъ еврею Тараскѣ былъ скоморохъ, пьяница, голышъ кабацкій, плѣшивый и кривой. Когда Тараска былъ лишенъ бороды и бѣжалъ, скоморохъ „нача плясати и играти и жидовскую вѣру ругати“. Эта повѣсть, вѣроятно, византійскаго происхожденія ⁴⁾. У насъ простой народъ любилъ глумотворцевъ и скомороховъ. Отношеніе къ нимъ церкви, конечно, было иное.

§ 100.

Обличенія духовной власти противъ игръ и плясокъ.

Отрицательное отношеніе церкви къ скоморохамъ на Руси зависѣло отъ нѣсколькихъ причинъ. Наша древняя литература главнымъ образомъ состояла изъ переводовъ съ греческаго, вслѣдствіе чего византійскіе взгляды и традиціи господствовали на Руси. Византійская аскетическая литература осуждала свѣтскія развлеченія и представителей ихъ мимовъ. Вслѣдъ за нею и русское духовенство устно и при посредствѣ литературы стремилось объ искорененіи у насъ игръ, пѣсенъ и плясокъ. Но скоморошество было явленіемъ не заноснымъ, а исконно-русскимъ. Пѣніе, пляска и сценическія представленія существуютъ у всѣхъ народовъ, на разныхъ ступеняхъ культуры. Любовь славянъ къ пѣснямъ и музыкѣ—фактъ общеизвѣстный. Въ естественныхъ

¹⁾ Ibid, стр. 152—153.

²⁾ Ibid, стр. 135 и 153.

³⁾ Слово о вѣрѣ христіанской и жидовской. *Тигонировъ*. Мѣтон. русск. лит. т. III, отд. II, стр. 66—78.

⁴⁾ А. Веселовскій. Опытъ по исторіи развитія христіанской легенды. Берта, Анастасія и Пятница. Ж. М. Н. П. 1877 г., № 5, стр. 94, 81.

религіяхъ священныя торжества часто сопровождаютъ танцами, а пѣніе во всѣхъ религіяхъ является существеннымъ элементомъ богослуженія. Безъ пѣнія и плясокъ не обходилось богослуженіе и нашихъ предковъ—язычниковъ. Конечно, въ качествѣ участниковъ—исполнителей торжества съ плясками принимали участіе люди наиболѣе умѣлые и способные въ этомъ дѣлѣ. „И очень можетъ быть, что изъ нихъ то и выродились наши скоморохи, которые, по мѣрѣ того, какъ и самыя языческіе обряды разлагались и превращались въ простыя народныя игры и развлечения, стали не больше, какъ потѣшными или „веселыми“ людьми, какъ называлъ ихъ народъ, дѣлавшими изъ своего веселья выгодное ремесло“¹⁾. Такимъ образомъ, причина, породившая греко-римскихъ мимовъ и нашихъ скомороховъ, кроется въ доисторическихъ условіяхъ западной вѣтви арійцевъ. Въ историческую эпоху это до-историческое средство могло подновляться: греко-римскіе мимы могли заходить на Русь, или наши скоморохи могли заимствовать костюмы или даже содержаніе сценическихъ представленій у мимовъ: плясуны и музыканты на фрескахъ Софійскаго собора одѣты въ западныя костюмы,—это или настоящіе иноземные мимы, или же если и русскіе люди, то они наряжены въ костюмъ мимовъ. Можно думать, что наши скоморохи заходили въ Византію; можетъ быть вожаки медвѣдей были по преимуществу изъ русскихъ. Русскіе медвѣдчики заходили въ XVI в. въ Западную Европу, были въ Германіи и даже въ Италиі. Хожденіе славянскихъ поводырей на Западъ могло начаться раньше XVI. в.²⁾

Вооружаясь противъ игръ и плясокъ, русскіе іерархи прежде всего опирались на постановленія Номоканона. 62 правило шестого вселенскаго собора (Трульскаго) запрещаетъ празднованіе календъ, Вота и Врумалій, пляски, переряжаніе и проч. при изготовленіи вина³⁾. Въ примѣчаніи къ этому правилу пояснено, что календы-празднества въ первый день каждаго мѣсяца, Вота остатки языческаго празднества въ честь Пана, и Врумаліи—остатки празднества въ

¹⁾ Пономаревъ. Памятники древне-русской церковно-учительной литературы. Вып. 3, стр. 298.

²⁾ Веселовскій. Разысканія, VII, стр. 187.

³⁾ Книга Правиль св. апостолъ... Слб. 1839 г., стр. 106—107.

честь Діониса или Вакха, коего одно изъ прозваній было Вроміи. Въ Номоканонѣ также имѣются постановленія противъ игръ и плясокъ. Въ 23 правилѣ Номоканона при Большомъ Требникѣ запрещаются пляски на бракахъ и на стогахъ (публичныя пляски) „или во одежду женскую мужіе облачатся, и жены въ мужскую: или наличники, якоже въ странахъ латинскихъ злѣ обыкше творять, различная лица себѣ притворяюще“. Здѣсь говорится о комическихъ маскахъ, которыя носились въ древней Греціи во время празднествъ въ честь Діониса. Неизвѣстно, подъ вліяніемъ какого источника появилось въ Номоканонѣ обличеніе наличниковъ, „якоже въ странахъ латинскихъ“. Тутъ, очевидно имѣются въ виду карнавалы ¹⁾.

Слѣдующія два правила возникли, вѣроятно, подъ вліяніемъ 62 правила шестого вселенскаго собора. Полагаемъ, что они составлены на Русп. „Книга тиктонъ правило.

Эллинскихъ шировацій да не творити вѣрнымъ на праздникахъ стыхъ. женамъ или мужемъ. или дѣвицамъ. и на кулачики не битися. Аще ли то сотворять вѣрніи хрстіяне! то 6 лѣтъ да запретятся поклоновъ 100 на днь. да 200 млтвъ“. По мнѣнію Востокова словомъ „тиктонъ“ переписчикъ назвалъ какой-нибудь списокъ Кормчей. Характерно указаніе на кулачные бои, обычно практиковавшіеся по праздникамъ, „Правило 61. Аще кто въ праздники. или въ недѣли. или въ стья вечера, на игрища ходитъ. или на конское ристаніе, или личину надѣнетъ на себѣ. 7 лѣтъ да запретится, поклоновъ 100 на днь и 200 млтвъ“ ²⁾. Въ рукописи XVIII в. Московской Синодальной Типографіи № 35 (403), въ статьѣ „заповѣди стыхъ оцъ опитиміяхъ разныхъ“ (л. 38) есть такое мѣсто: „грѣхъ е приложивши. нос или бороду іли голову чью смѣху и сраму подобно онии 15, дней. пок(лонъ) 60 над(ень)“ (л. 39 об.) ³⁾.

Наши іерархи, вооружаясь противъ игръ и плясокъ, руководствовались постановленіями Номоканона. Митрополитъ Іоаннъ II (1077—1089) внушалъ іереямъ, что священнику

¹⁾ *Половъ*. Номоканонъ, стр. 152—153.

²⁾ Ркп. 1754 год. Моск. Румянц. Музея № 374, л. 259.

³⁾ Статья эта должна быть отнесена къ худымъ номоканонцамъ. Въ ней есть такія запрещенія: „грѣхъ есть ставше мужу на востокъ мочитесе.. грѣхъ есть лечи на чрево ниц“.. За это полагаются епитиміи. Конца статьи, къ сожалѣнію, не достасть.

благообразно и съ благословеніемъ можно принимать предлагаемую пищу, но когда начнется играніе, пѣсаніе и гудѣніе, онъ долженъ немедленно удалиться, чтобы его чувства не осквернились видѣннымъ и слышаннымъ (прав. 16).¹⁾ Правило 24 митроп. Іоанна, разрѣшающее мужчинамъ и женщинамъ совместно принимать пищу, „кромѣ начинанія і игранія, і бесовскаго пѣнія, і блуднаго глумленія“²⁾ представляеть изъ себя изложеніе 22 правила 7-го вселенскаго собора. Новгородскій владыка Ілья-Іоаннъ (1165—1186 г.) запрещалъ духовнымъ лицамъ участвовать въ народныхъ играхъ (правило 4). Онъ же увѣщевалъ духовенство упимать дѣтей своихъ духовныхъ „о тоурѣхъ, и о лодыгахъ, и о колядницѣхъ, и про безаконный бой“ (прав. 26). Убитыхъ на игрищахъ не слѣдовало отпѣвать въ ризахъ, ни принимать (на проскомидіи) просфоръ о нихъ³⁾. Владыка запрещалъ игры съ переряживаніемъ; туръ—это маска, изображавшая животное-тура. Лодыга—игра въ кости, лодыжки—бабки. Вѣроятно, въ XII в. эта игра имѣла азартный характеръ⁴⁾. Митр. Іоаннъ II (1077—1089) обличалъ увлеченія своеі паствы играми и плясками; особенно совершеніе браковъ безъ церковнаго вѣнчанія, съ плясками, гудѣніемъ и плесканіемъ⁵⁾.— Въ постановленіи Владимірскаго собора 1274 г. сдѣланъ укоръ за остатки язычества. „Въ божественныя праздники позоры пѣкакы бесовскыя творим, съ свистаннемъ, и съ кличемъ и въплемъ съзывающе пѣкы скарѣдныя пьяница, и бьющеся дръколѣмъ до самыя смерти и вѣзймающе отубиваѣмыхъ порты. На оукоризноу се бываетъ Божиимъ праздникомъ и на досаженіе Божиимъ церквамъ“⁶⁾. Въ 8 правилѣ тогоже постановленія⁷⁾ запрещается слѣдующій обычай: въ субботу вечеромъ собираются въ одно мѣсто мужчины и женщины и играютъ и пляшутъ безстыдно и „скве-

1) Р. И. Б. VI, стр. 8. Митр. Іоаннъ въ своемъ 16 правилѣ руководился постановленіями: VI вселенскаго собора (правило 24), Лаодокійскаго (54 правило) и частью 18 правиломъ собора Карфагенскаго.

2) Ibid, стр. 13.

3) Р. И. Б. VI, приложение, 371—372.

4) Ж. М. Н. П., ч. 271, от. 2, стр. 281.

5) Р. И. Б. VI, правила 16 и 24; стр. 8, 13, 18.

6) Ibid, стр. 95.

7) Ibid, стр. 100.

рну дѣють“ въ ночь святаго воскресенія, какъ еллина въ праздники Діониса. Дѣйствительно, это была вакханалія: участники скакали и ржали, какъ кони, и дѣлали скверну. Не ясно, разумѣется ли здѣсь ночь подъ обычные воскресные дни, или же ночь въ Великую субботу, подъ Пасху. Акад. Е. Е. Голубинскій полагаетъ послѣднее, допуская, что весенній языческій праздникъ послѣ принятія христіанства былъ присоединенъ къ празднику Пасхи, какъ его канунъ ¹⁾.—Изъ посланія митр. Фотія (1408—1431 г.) видно, что псковскому духовенству приходилось вести борьбу противъ игрищъ и развлеченій; среди позорищъ безчинныхъ былъ бой, на который собирались „заговѣвъ святый великій постъ“. Митрополитъ увѣщаетъ, чтобы такого безчинія впредь не было ²⁾.—Изъ сказаннаго видно, что въ первые пять вѣковъ христіанства на Руси духовенство ревностно боролось со страстью народа къ играмъ и пляскамъ. Борьба велась мѣрами увѣщеванія.—Потомъ дѣло нѣсколько измѣнилось. Окрѣпшая гражданская власть стала проявлять попеченіе о народной нравственности. Но въ дѣлѣ искорененія игръ и плясокъ гражданскія власти не всегда проявляли энергію, потому что сами въ глубинѣ души сочувствовали этого рода развлеченіямъ. Духовенство начинаетъ энергичнѣе выступать противъ игръ, обращается къ содѣйствію свѣтской власти. Въ этомъ отношеніи характерно обращеніе Памфила къ храброму мужеству гражданской власти. Игуменъ Елизарова монастыря Памфилъ въ своемъ посланіи къ псковичамъ по поводу празднованія ими Купальской ночи далъ характерное описаніе этого чиста языческаго праздника. Когда настанетъ праздникъ Рождества Предтечи, въ святую ту ночь, говоритъ Памфилъ: „мало не весь градъ возматется, и въ селѣхъ возбѣются. в бубны и в сощѣли и гуденіемъ струннымъ. и всякими неподобными играми сотониньскими. плесканіемъ и плесаніемъ. женамъ же и дѣвамъ и главамъ пакиваніе (главами киваніе) и оустнам(и) ихъ непріязнен кличъ всескверныя пѣсни бѣсовьскія и хрентомъ ихъ вихлянія. и ногамъ скаканія и топтанія. ту же есть) мужем

¹⁾ *Голубинскій*. Истор. рус. церк., II, I, стр. 76.

²⁾ Сбор. Соф. б. № 1323, л. 373. Ж. М. Н. П. 1868 г. стр. 132. *Никольскій*. Русская проповѣдь въ XV—XVI вѣкахъ.

и отрокомъ великое паденіе. на женское и дѣвичіе ипатаіе и блудное имъ возрѣніе. також(е) есть и женамъ мужатымъ беззаконное оскверненіе ту же и дѣвамъ растлѣніе“. Памфилъ съ негодованіемъ говоритъ, что такое чисто языческое празднованіе—радость и веселіе сатанѣ. Въ высшей степени характерна та мѣра которую предлагаетъ Памфилъ для искорененія зла. „Вы же государи наши, благочестивые властели сущи, грозная держава христіанскаго государя нашего! Одимите храбрѣшимъ мужествомъ валчимъ отъ такового пачишанія идольскаго служенія“¹⁾. Посланія Памфила написаны, вѣроятно, въ первое десятилѣтіе XVI вѣка²⁾.—Противъ увеселеній свѣтскаго характера ревностно ратовалъ митр. Даніилъ (правилъ митр. между 1522—1539 г., ум. 1547 г.). Особенно нападалъ Даніилъ на скомороховъ, грубые и циничныя представленія которыхъ многимъ были по вкусу. Кромѣ обличеній, разбросанныхъ въ разныхъ его сочиненіяхъ, Даніилъ оставилъ специальное слово, направленное противъ зрѣлищъ и увеселеній³⁾. Свѣтскими удовольствіями, какъ отмѣчаетъ Даніилъ, сильно увлекалось и духовенство и даже духовенство Московскаго Успенскаго собора⁴⁾. Изъ обличеній митр. Даніила не видно, чтобы въ XVI в. у насъ игры и пляски содержали въ себѣ остатки чистаго язычества: собственно Даніилъ обличаетъ страсть своихъ современниковъ пображничать въ веселой компаніи.—Въ Стоглавѣ запрещается участіе на свадьбахъ скомороховъ и глумцовъ⁵⁾.—Въ небольшой статьѣ „о многихъ неисправленіяхъ, не угодныхъ Богу“, неизвѣстный авторъ отмѣчаетъ, что на браки призывали іереевъ со крестами, а скомороховъ съ гудами; скоморохи рядились въ „бѣсовъ образъ“, т. е. бывали въ маскахъ и вообще маскарадныхъ костюмахъ⁶⁾. Авторъ обличаетъ обычай справлять свадьбы съ музыкой и

¹⁾ *Малининъ*. Старецъ Филофей, приложение 3—6.

²⁾ *Малининъ*. *ibid*, стр. 130—131.

³⁾ *Жмакинъ*, Митр. Даніилъ, 559—566.—Пам. стар. рус. лит. Кушелева-Безбородка, вып. 1. стр. 200—204.

⁴⁾ *Жмакинъ*. *ibid*, стр. 555.

⁵⁾ Глава 41, вопр. 16.

⁶⁾ Ркп. Моск. Дух. Акад., Волокол. монаст., XVI в., № 566, л. 218. *Тихонравовъ*. Лѣтопис. V, ст. III, 137—140.

танцами. Ничего специально языческаго здѣсь нѣтъ. Характерно, что съ XVI в. увеселеніямъ начинаютъ предаваться лица духовнаго званія, даже монашествующіе, какъ отмѣчаетъ митр. Даніилъ.—Въ соборномъ приговорѣ (1551 г.) объ учрежденіи и обязанностяхъ московскихъ поповскихъ старостъ повелѣвается священникамъ удаляться отъ игръ, подѣ страхомъ запрещенія¹⁾. Въ основѣ этого запрещенія лежитъ каноническое постановленіе, чтобы духовенство не присутствовало при играхъ. Важно, что поповскимъ старостамъ напоминаетъ это постановленіе, очевидно, вслѣдствіе замѣченныхъ аномалій въ средѣ духовенства.—Обличая разгуль, которымъ оканчивалось поминовеніе покойниковъ въ Троицкую субботу и русалки о Ивановѣ днѣ, въ наветеріе Рождества Христова и Богоявленія Господня, Стоглавъ ограничивается строгимъ запрещеніемъ; о принудительныхъ мѣрахъ не упоминается.—Въ приговорной грамотѣ (1555 г.) Троицко-Сергіева монастырскаго собора сказано: скомороха или волхва, или бабу ворожею, бивъ да ограбивъ, да выбити изъ волости вонъ, а прохожихъ скомороховъ въ волости не пускать²⁾. Эта энергичная мѣра не представляетъ изъ себя чего-либо исключительнаго. Мы знаемъ, что монастыри въ древности владѣли большимъ количествомъ земли, на которой жили монастырскіе крестьяне. Монастырь самъ судилъ своихъ крестьянъ во всѣхъ дѣлахъ гражданскихъ и уголовныхъ за исключеніемъ дѣлъ губныхъ, т. е. душегубства, разбоя и татбы съ поличнымъ³⁾. Монастырь строго наблюдалъ за нравственностью своихъ крестьянъ: пьяницы, табачники и развратники строго наказывались⁴⁾. За дурное поведеніе монастырь навсегда прогонялъ со своихъ земель крестьянъ и посадскихъ людей⁵⁾. Въ случаѣ уголовного преступленія, губнаго дѣла, монастырскіе крестьяне отсылались къ воеводѣ⁶⁾. Такимъ образомъ, Троицко-Сергіевъ монастырскій соборъ, предписывая своимъ крестьянамъ и

¹⁾ Акт. Экспед. I, № 232, стр. 229.

²⁾ Акт. Арх. Экспед. I, № 241.

³⁾ *Лозвицкій*. Очеркъ церковной администраціи въ древней Россіи. Русск. Вѣстникъ, т. VII, стр. 248.

⁴⁾ *Ibid*, стр. 253.

⁵⁾ Акты Юрид. № 62, 63, 64.

⁶⁾ Акт. Юрид. № 64.

посадскимъ людямъ изгонять екомороховъ, руководился обычной монастырской практикой удалять съ своихъ земель вредныхъ людей. Побой, вѣроятно, считались наказаніемъ за незаконную и грѣховную профессію; ограбленіе могло быть разематриваемо, какъ возвращеніе обратно выманеннаго екоморохами у простецовъ имущества или денегъ. Троицкій соборъ не выдавалъ екомороховъ воеводамъ, это значить, что екоморошество не считалось уголовнымъ преступленіемъ, а просто дѣломъ грѣшнымъ и пустощнымъ: екомороховъ даже не судили, а просто удаляли.—Въ 1628 г. патріархъ Филаретъ указалъ кличь кликать, чтобы съ кобылками не ходили и на игрища не сходилися, коледы, овсеня и плуга не кликали; а кто учнетъ сего государева указа ослушаться, и тѣмъ людямъ быть въ оналѣ, а отъ патріарха въ запрещенія и въ духовномъ покаяніи ¹⁾. Итакъ, патріархъ Филаретъ любителямъ развлеченій грозилъ оналой гражданской власти и запрещеніемъ іерархіи. Какъ проводилась въ жизнь эта угроза, точно не знаемъ.—Въ 30 годахъ XVII в., въ Нижнемъ Новгородѣ образовался небольшой кружокъ священниковъ, ревнителей церковнаго благочинія и народнои нравственности. Въ 1636 году девять священниковъ подали коллективную челобитную патріарху Іоасафу I, прося дать святительскій указъ относительно указанныхъ ими цестроеній. Челобитная довольно подробно останавливается на народныхъ играхъ и развлеченіяхъ. Отъ Рождества Христова и до Богоявленія народъ проводилъ время въ игрищахъ. „Дѣлають гедрь лубяныи кобылки“, пишутъ нижегородскіе священники: „и туры украшаютъ полотны и шелковыми ширинками и повѣшнвають колоколцы на ту кобылку, а на лица своя полагають личины косматыя и зверовидныя и одежду такуюю жъ, а созади себе оутверждають хвосты, яко видимыя бѣси, и срамная оудеса в лицахъ носяще и всякое бесовско козогласующе и об(ъ)являюще срамныя оуды, а иные в бубны бьюще и пляшуще и пляшуще“. За екоморохами ходили сонмы великіе народа, и многіе давали мзду слугамъ сатанинымъ. Въ навечеріе Рождества Христова и Богоявленія ходили толпами по улицамъ, пѣли бѣсовскія пѣсни и кликали коледу. Въ

¹⁾ Акт. истор. III. № 92. стр. 96.

шестой четвергъ по Пасхѣ, на праздникъ Вознесенія Христова, у Печерскаго монастыря (въ двухъ верстахъ отъ Нижняго), по случаю храмоваго праздника устраивалось народное гуляніе съ пьянствомъ, плясками и музыкой.¹⁾ Кромѣ указанныхъ, были еще народныя гулянья: въ седьмой четвергъ по Пасхѣ (семикъ) на убогихъ домахъ, потомъ на праздникъ Сошествія св. Духа въ селѣ Высокомъ (въ двухъ верстахъ отъ Нижняго) по случаю храмоваго праздника и наконецъ—на праздникъ Рождества Іоанна Предтечи, когда сходились на поле ради позорнаго игранія и пьянства и скакали черезъ огонь. Это дѣлалось не въ одну только Ивановскую ночь, а отъ Рожденія Іоанна Предтечи (24 іюня) до Петрова дня. Въ ночь на праздникъ Рождества Христова также раскладывали огни.—На семикъ дѣвушки и женщины ходили въ лѣсъ („подъ дрова, подъ березы“), приносили съ собою „яко жертвы“ пироги, кашу и ячницу, поклонялись березамъ, пѣли пѣсни, плясали, завивали вѣйки, кумились. На Святой недѣлѣ (Пасхальной) медвѣдчики и скоморохи ходили по дворамъ и творили безчинныя игры; тогда же качались на качеляхъ, при чемъ иногда были смертныя случаи при паденіи съ качелей.—Народъ тѣшился кулачными боями, оканчивавшимися иногда смертью безъ покаянія.—Новгородскіе священники просили патріарха Іоасафа учинить святительскіи указъ объ устраненіи церковныхъ безпорядковъ и безобразій по церквамъ (удалить шпыней и прокуратовъ), и также объ играхъ бѣсовскихъ дать свои святительскія грамоты²⁾. Составленіе челобитной г. Рождественскіи склоненъ приписать Ивану Неронову³⁾, который словомъ и дѣломъ всю жизнь боролся противъ народныхъ увеселеній. Такъ, еще въ юности, прибывъ въ Во-

¹⁾ См. Сказанія *Сазарова*. Сиб. 1885 г., II, 233. Такія гулянья бывають во многихъ мѣстахъ на Вознесеніе—въ Ярославль, Туль у Вознесенскихъ церковей. Въ настоящее время ярмарка и народное гуляніе на Вознесеніе бываетъ въ Смоленскѣ, по случаю храмоваго праздника въ Вознесенскомъ женскомъ монастырѣ.

²⁾ *Рождественскіи*. Къ исторіи борьбы съ церковными безпорядками, отголосками язычества и пороками въ русскомъ быту XVII в. Челобитная нижегородскихъ священниковъ 1636 г. Чтен. Об-ва ист. и древн. росіиск. 1902 г., кн. II, отд. IV, стр. 23—31.

³⁾ *Ibid.*, стр. 18.

логду, Нероновъ обвинчалъ архіерейскихъ прислужниковъ, тѣшившихъ бѣса игрой, хотя были жестоко избиты участниками игрища. Будучи священникомъ въ Новгородѣ, Нероновъ заявилъ себя ревностнымъ борцомъ противъ публичныхъ игръ и плясокъ. На святкахъ онъ вмѣстѣ съ учениками своими (сторонниками) вечерами ходилъ по улицамъ и вступалъ въ схватки съ любителями увеселеній („сражахуся съ бѣсовскими слугами“) и приказывалъ орудія игръ бѣсовскихъ разбивать и сокрушать. Случалось, что скоморохи жестоко колотили ревностнаго обвинителя; но иногда обвиненія увѣличивались усѣвхомъ ¹⁾.—Къ 1636 г. относится память патриаршему тіуну Мануйлову и московскому поповскому старостѣ Панкратію о прекращеніи въ Московскихъ церквахъ разнаго рода безчинства и злоупотребленій. Народъ, празнуя свои народныя праздники (непразднественные праздники), проводилъ время въ игрищахъ и кощунахъ бѣсовскихъ, развлекаясь медвѣдчиками и скоморохами, въ бубны били и въ сурны, ровѣли, и руками плескали, и иная неподобная дѣлали. Кто участвовалъ въ безчинствѣ, о тѣхъ слѣдовало доносить патриарху ²⁾. Эта „память“ весьма сходна, мѣстамп тождественна, съ челобитной нижегородскихъ священниковъ, поданной въ томъ же 1636 г. Подъ вліяніемъ послѣдней возникла и московская „память“ тіуну Мануйлову и поповскому старостѣ Панкратію ³⁾. Въ нѣкоторой зависимости отъ нижегородской челобитной находится распоряженіе патр. Іоасафа, изданное черезъ 10 лѣтъ, въ 1646 г. ⁴⁾.

Память 1636 г. грозитъ любителямъ увеселеній, что о ихъ безчинствахъ будетъ донесено патриарху. Предполагалось, что патриархъ, помимо мѣръ духовнаго взыскація, можетъ еще пожаловаться на упорствующаго гражданской власти. Такимъ образомъ борьба съ играми велась преимущественно путемъ убѣжденія. Случаи энергичной расправы со скоморохами, вѣроятно, были единичны и находились въ

¹⁾ Ibid., стр. 8—9.

²⁾ Акт. Экспед. III, № 264.

³⁾ Рождественскій. Къ исторіи... Ibid, стр. 3.

⁴⁾ Акт. Экспед. VI, № 321.

зависимости отъ личности ревнителя вѣры и благочестія.— Выше было сказано о борьбѣ съ скоморохами Ивана Неронова. Отличавшійся твердою вѣрою, стойко преданный завѣтамъ старины, протопопъ Аввакумъ (род. около 1620, ум. 1681), ревнуя о Христѣ, не терпѣлъ скоморошества, музыки и вообще забавъ. „Пріидоша въ село мое плясовые медвѣди съ бубнами и съ домрами, и я грѣшникъ, по Христѣ ревнуя, изгналъ ихъ и хари и бубны изломалъ на полѣ единъ у многихъ, медвѣдей двухъ великихъ отнялъ, одного ушибъ и паки ожилъ, а другого отпустилъ въ поле“¹⁾.—Кромѣ духовныхъ лицъ, противъ игръ и плясокъ выступали люди и свѣтскіе. Такъ, иконописецъ Григорій въ 1651 г. писалъ изъ Вязьмы челобитную, жалуясь, что народъ имѣетъ пристрастіе къ увеселеніямъ, которыя приурочивались къ слѣдующимъ праздникамъ: 1) святкамъ, отъ Рождества Христова до Богоявленія (святочные развлеченія были чѣмъ-то въ родѣ маскарадовъ и носили кощунственный характеръ, такъ какъ были пародіей на монастырскую жизнь); 2) Троицыну дню, 3) къ празднику рожденія Іоанна Предтечи и къ періоду времени отъ Петрова до Ильина дня²⁾. Григорій, хотя и былъ лицомъ свѣтскимъ, но, занимаясь иконописаніемъ, онъ близко принималъ къ сердцу религіозно-нравственную сторону народной жизни и считалъ себя какъ бы лицомъ духовнаго званія.—Посылая въ 1657 г. пристава Лобанова, митр. Іона объявилъ, что занимающіеся играми, скоморохи и вожаки медвѣдей будутъ отъ него, святителя, въ великомъ смиреніи и наказаніи безъ пощады и во отлученіи отъ церкви³⁾. Симеонъ Полоцій (1629—1680 г.) ревностно вооружался противъ народныхъ развлеченій. Онъ полагалъ, что на качеляхъ нѣкогда качались въ честь боговъ⁴⁾, Симеонъ порицалъ плясанія и скаканія со сквернымъ припѣваніемъ, а также идущій изстари обычай по-язычески праздновать куцальскую почъ. Патріархъ Іакимъ въ 1686 г. запрещалъ въ Москвѣ скверная и бѣсовская дѣйства и грища въ навечеріе Рожде-

1) Житіе протопопа Аввакума, написанное имъ самимъ. Изд. Спб. 1904 г., стр. 6.

2) *Киптеревъ*. Патріархъ Никонъ. 1909 г., I, стр. 5—6.

3) Акт. Экспед. IV, № 98.

4) Вечеря душевная, приложеніе, лист. 18.

ства Христова: толпы народа всякаго возраста и пола ходили по улицамъ въ маскахъ съ нескромными пѣснями и плясками. Такія же игральница и позорища происходили по Рождествѣ Христовѣ по 12 днѣхъ до Крещенія Господня ¹⁾. Вообще, въ XVII в. страсть къ играмъ и пляскамъ не угасала въ народѣ; но это было обще-человѣческое стремленіе къ веселію. О древнемъ язычествѣ здѣсь не было и помину. Духовенство боролось противъ народныхъ развлеченій, потому что находило ихъ вредными для чистоты нравственности.

Н. М. Гальковскій.

(Продолженіе будетъ).



¹⁾ *Фоминцынъ. Скоморохи, стр. 87.*

Журналъ „ВѢРА и РАЗУМЪ“ издается съ 1884 года; за первые двадцать лѣтъ въ журналѣ 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“ Біографическій 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.— „Ультрамонтантское 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 антихристѣ. Проф. А. Д. Бѣляева.— „Книга Руув“. Преосвященнаго Иннокентія, (бывшаго Экзарха Грузіи).— „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. Линицаго.— „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 исторіи философіи“ Н. Н. 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 помѣщаются были переводы философскихъ произведеній Сенеки, Лейбница, Канта, Каро, Жана, 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 листа.

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

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

Жалоба на неполученіе какой-либо книжки журнала препровождается въ редакцію съ обозначеніемъ напечатаннаго на адресѣ номера и съ приложеніемъ **удостоверенія 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 редакція 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 особые 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. { Ректоръ Семинаріи, Протоіерей Алексѣй Юшковъ.
II. Журнала { Дѣйств. Статск. Совѣт. Константинъ Истоминъ.
„Цастырь и Цастви“. { Архимандритъ Митрофанъ.